INHALT

Ambaum, Jan: Geduld und Gottvertrauen 396
Angenendt, Arnold: Wallfahrt, Grab und Reliquien 227
Azcuy, Virginia: Therese als »gelebte Theologie« nach Hans Urs von Balthasar 298

Betz, Otto: »Morgenrötliche Grate aller Erschaffung«. Rilkes Engel 368
Brüske, Martin: Christologie und Schriftauslegung. Anmerkungen zu Guardinis »Der Herr« anläßlich seines Erscheinens vor 60 Jahren 155

Delbrêl †, Madeleine: Liebende Menschen 325
DeRungs, Werner: Carl Spitteler und der Tod 86
Diefenbach, Manfred: »Berufen als Heilige«. Eine Klärung des Heiligenbegriffes tut not 249

Eisenbach, Franziskus: »In Gottes Namen fahren wir«. Überlegungen zur Wallfahrtspastoral 237
Emeis, Dieter: Vorbereitung und Erneuerung der Taufe 142

Faber, Eva-Maria: »Das verborgene Antlitz«. Zur Theresebiographie der Ida Friedericke Görres 291
Friedmann, Friedrich G.: Als Jude in Deutschland 182
Figura, Michael: Christus und die Kirche – das große Geheimnis (Eph 5,32). Zur Sakramentalität der christlichen Ehe 33
–: Christusbegegnung in der Kirche 132
–: Erneute Herausforderungen der Kirche durch Gnosis und Gnostizismus 543

Greiner, Maximilian: »Nehmen wir einmal an ...« 1

Hattrup, Dieter: Christus als Fülle der Zeit 122
Helle, Horst Jürgen: Zur Bedeutung der Ehe in der Kulturgeschichte der Familie 4
Hohoff, Curt: Johann Jakob Bachofens Entdeckung des Matriarchats 171
–: Heinrich Heines religiöse Varianten. Zum zweihundertsten Geburtstag am 13. Dezember 1997 466

Jaschke, Hans-Jochen: Gott sucht den Menschen – Christliches Gotteszeugnis vor dem Jahr 2000 97

Knauer, Peter SJ: Gemeinsame Klugheit, oder: Wie kommt man zu guten Entscheidungen? in der Sicht des Ignatius von Loyola 404
Kock, Erich: Licht am Ende des Tunnels? 475
– : Ich bin allein der Katholik Léon Bloy. Zum achtzigsten Todestag des Schriftstellers 563
Körner, Reinhard OCD: Was ist »inneres Beten«? Ein kurzer Gang durch die Begriffsgeschichte 338
Kondrusiewicz, Taddeus Erzbischof: Katholische Kirche in Rußland. Geschichte und Gegenwart 265

Langkammer, Hugolinus OFM: Der Pilger Jesus Christus und seine Nachfolger 205
Lehmann, Bischof Karl: Einheit in Vielfalt. Predigt anläßlich des Jubiläums der Zeitschrift »Communio« 573
Lohner, Alexander: Naivität und Pietät, Weisheit und Heiligkeit. Elemente theresianischer Spiritualität in Werk und Denken Peter Wusts 311
Lüttgen, Franz: Im Jahre 1945 war der Autor 479

Maier, Hans: Eine Zeit in der Zeit? Die christliche Zeitrechnung 102
– : Der Schriftsteller Joseph Ratzinger 278
Meyer, Hans Joachim: Politische Klugheit 411
Moll, Helmut: Glaubenszeugnis durch Lebenshingabe. Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts dem Vergessen entreißen 429

Peschke, Karl-Heinz SVD: Evangelium und Kriterien der Sexualethik 16

Ratzinger, Joseph Kardinal: Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis 419
Ravasi, Gianfranco: Abraham und das pilgernde Gottesvolk 196
Reißner, Hanswerner: Im Hinblick auf den Beitrag 478

Schipperges, Karl-Josef: Die politische Dimension der Religion. Zum Einfluß der Religion auf die Politik der Geschichte und Gegenwart 456
Schlögel, Herbert OP: Nicht nur für die Bibliotheken ... Beobachtungen zum Katechismus »Leben aus dem Glauben« ... 257
Schmitt, Thomas: Johannes Paul II. und Therese von Lisieux 330
Schmitz, Kenneth L.: Gnostizismus im Denken der deutschen Aufklärung 525
Schneider, Michael SJ: Theologia viatorum 214

Scholten, Clemens: Probleme der Gnosisforschung: alte Fragen – neue Zugänge 481
Seifert, Josef: Johannes Paul II. über die Ehemoral. Seine Lehren und ihre Hintergründe in einer personalistischen Philosophie der menschlichen Sexualität 44
Söding, Thomas: Mysterium fidei. Zur Auseinandersetzung mit der »Gnosis« in den Pastoralbriefen 502
Spaemann, Robert: Christliche Spiritualität und pluralistische Normalität 163
Spieker, Manfred: Flucht vom Areopag? Zur Rolle der Christlichen Gesellschaftslehre in den Planungen der Deutschen Bischofskonferenz 92
Splett, Jörg: Mit dem Herzen sehen. Klugheit als christliche Tugend 385
Splett, Ingrid: Brief an Petra, oder: Gedanken über Liebe und Ehe .. 80
Straub, Eberhard: Editorial 193
Sudbrack, Josef SJ: Gnosis, Gnostizismus in der Moderne 551

Vocke, Harald: Was fehlt in diesem Staat? Anmerkungen zur Diskussion, ob die Wehrmacht verbrecherisch war 285

Witetschek, Helmut: Von der katholischen Soziallehre zur christlichen Gesellschaftslehre. Eine politische Orientierungshilfe für alle Menschen guten Willens 440
Wollbold, Andreas: Editorial 289
– : »Alles ist verschwunden«. Die Wiederentdeckung der Anrede Gottes bei Therese 356
Wuermeling, Hans-Bernhard: Was man an Dolly, dem geklonten Schaf, nicht sehen kann 381
Wunden, Wolfgang: Ehebruch in Film und Fernsehen 66

Maximilian Greiner · Köln

»Nehmen wir einmal an …«

Das Jahr, in dem Leon und Paul geboren wurden, war nicht leicht. Die Zwillinge kamen zu früh, Claudia war im siebten Monat. Die Ärzte brachten die Buben nur mühsam durch; es folgten Jahre der medizinischen Behandlung, ein kräftezehrender Kampf, den Claudia mit ihren Jungens alleine austragen mußte. Sie hatte ja die Kinder gewollt, ihr Freund Ralf hatte ihrem Wunsch damals ablehend gegenübergestanden, schließlich aber doch nachgegeben. Heute sind Leon und Paul gut drei Jahre alt, in ihrer Entwicklung zwar noch etwas zurück, aber das schlimmste ist überstanden. Eigentlich könnte jetzt ein »normales« Familienleben losgehen, so wie man sich das immer erträumt hat, ohne Krankenhäuser, Arztbesuche, durchwachte Nächte.

Ralf wird bald ausziehen. Er geht jetzt auf die vierzig, will sich nicht zu sehr festlegen, will sich noch mal umschauen, sonst ist irgendwann alles gelaufen – ohne ihn. Natürlich wird er für Claudia und die Jungens aufkommen, »kein Thema«, und die Kleinen werden's kaum merken, in dem Alter geht das noch. Und dann ist da noch Kerstin …

Meine Generation, die kinderreiche der frühen sechziger Jahre, die mittlerweile selbst zur jungen Elterngeneration nachgewachsen ist, war die erste, die, in die Pubertät gekommen, mit dem Ideal der »sexuellen Befreiung« aufwuchs, ohne daß dieses Schlagwort der 68er noch allzu große »revolutionäre« Sprengkraft besessen hätte. Sie hat dieses »Ideal« hinreichend ausgelebt (nicht umsonst sind wir heute oft »alte« Eltern) und muß nun – mit Mitte dreißig – insgeheim zugeben, daß sie ihm auf den Leim gegangen ist. Insgeheim deshalb, weil man es oft nicht wahr haben will, denn schlecht waren die Jahre nicht. Im übrigen ist uns ja beinahe unser ganzes Leben lang gepredigt worden, so und nicht anders sei es richtig, und wer nicht mitmache, der sei »Opfer gesellschaftlicher Zwänge« oder »psychisch nicht ganz auf dem Damm«.

Maximilian Greiner, *Jahrgang 1960, Studium der Germanistik, Musikwissenschaft und Philosophie, ist Schriftleiter dieser Zeitschrift.*

»Du sollst die Ehe nicht brechen …«, das (wie die ganze Sexualmoral der Kirche) haben wir alle noch zu Hause und in der Schule gelernt, auch im Kommunionsunterricht, zu dem wir doch alle noch hingingen. Aber das ist lange her: Keines der Zehn Gebote wurde und wird so belacht – »völlig realitätsfern, als Jungfrau in die Ehe zu gehen« – und so gescholten – als »Repression der katholischen Kirche, in der ja eh nur alte Männer das Sagen haben«. Daß sich diejenigen, die sich sexuell befreien zu müssen glaubten, auch von der Kirche »befreit« haben, ist übrigens nicht weiter verwunderlich.

Über 2,6 Millionen Alleinerziehende leben in Deutschland, in den neuen Bundesländern sind es relativ mehr als in den alten; 3,5 Millionen Kinder wachsen mit nur einem Elternteil auf, meistens der Mutter. Die Väter sind an den Wochenenden dran, alle vierzehn Tage (eine Übereinkunft, für die nicht selten die Gerichte bemüht werden müssen).

Bei den Kindern hat der Mann seine Position als Vater bald eingebüßt, wird, sofern er sich nicht völlig entzieht, was häufig vorkommt, mehr und mehr zu einer Art »lieber Onkel«, zum Freund (und vielleicht ist es ihm ja auch ganz recht so). Oft kommt Papa mit den Kindern dann besser zurecht als früher, jedenfalls freuen sich die Kleinen auf ihn, weil er nicht immer so entnervt rumschreit wie Mama und weil es dann ins Eiscafé geht, und ins Spielzeuggeschäft; und – in ein paar Jahren – ist dann Papa auch für die »echt geilen Klamotten« zuständig und für die »Inlineskaters«, für die Mama nichts rausrücken will (oder vielleicht auch nicht mehr kann).

Gut 50% der Alleinerziehenden geht es wirtschaftlich schlecht, teils sogar miserabel. Unlängst bekannten alleinerziehende Mütter öffentlich, daß sie für ihre Kinder um Essen betteln gehen müssen, weil das Geld bereits Mitte des Monats ausgegeben ist. Denn – zumal in der gegenwärtigen Situation: alleinerziehende Mütter sind auf dem Arbeitsmarkt nicht gefragt, Halbtagsstellen sind für die Unternehmen nach wie vor unlukrativ, und jede kurzfristig eingeforderte Überstunde wird für die alleinstehende Frau mit Kind(ern) zum organisatorischen Desaster.

Wie es den Kindern dabei ergeht, wie sie sich geistig und seelisch bei alldem entwickeln, ist meist nebensächlich, auch wenn unsere Gesellschaft manchmal verständnisvoll, gar »betroffen« dreinschaut. Sie sind die eigentlichen Opfer einer Entwicklung, die als Befreiung verkündet wurde und oft nur in Streit, Trennung, Chaos endet. Sie sind es, die ihre restlos überforderten Mütter ertragen müssen, die deren wechselnden Liebschaften die Wohnungstür aufmachen sollen (bleiben wird wohl kaum einer, denn wer nimmt schon eine mit Kindern), die zu dem einzigen Mann, der einmal so richtig Zeit für sie hat und mit dem man kuscheln kann, ohne das Sonntag abends alles vorbei ist, »Opa« sagen müssen: Für sie ist das familiäre Nest oft schon kaputt, bevor es gebaut war.

Bekanntlich ist die Sehnsucht nach einer heilen Familie groß, und für die Jungen, die heute 14–16 Jahre alt sind, ist Treue das höchste Gebot in der »Partnerschaft«; vielleicht wird es nicht anders sein, wenn Leon und Paul einmal in das Alter kommen und sich zum ersten Mal so richtig verlieben. Das könnte hoffnungsvoll stimmen. Doch wenn man realistisch ist: Der Traum von der Familie muß erst einmal eingelöst werden, und eine Treue, die nur »Nicht-Betrügen« meint und meist nur »in guten Zeiten« bestand hat, ist wohl kein Fundament, auf dem man aufbauen kann. Woher sollten das Leon und Paul aber auch wissen? Sie werden doch nur das tun, was auch ihre Eltern taten, was eigentlich doch alle tun, den Freund oder die Freundin »abschreiben«, wenn's nicht mehr kribbelt im Bauch …

»Du sollst die Ehe nicht brechen«, das Gebot werden sie nicht mehr so recht verstehen, weil es längst »überholt« sein wird, ja, weil es eigentlich schon »überholt« war, als ihre Eltern noch jung waren. Daß es zudem einen eminenten Zusammenhang zwischen Ehe und Familie gibt, daß »die Ehe zu brechen« oft auch mit dem Zerbrechen einer Familie zu tun hat, das werden Leon und Paul vermutlich nicht mehr begreifen können, wenn sie einmal an der Reihe sind, junge Väter zu werden. Aber das ist ja noch lange hin.

Für Claudia und ihre beiden Buben ist die anstrengende Zeit jedenfalls doch nicht vorbei. Zum Glück dürften sich wirtschaftliche Nöte erst einmal nicht einstellen, denn Ralf hat ja versprochen, sie finanziell nicht sitzen zu lassen. Bleibt allerdings abzuwarten, wie es mit Kerstin weitergeht. Sie kann mit ihrem 32 Jahren die Frage, ob sie selbst Kinder haben will, nicht mehr auf die lange Bank schieben. Und sollte sie sich für Kinder entscheiden, dann hätte Ralf ein echtes Problem: denn so gut verdient er nun auch wieder nicht …

Horst Jürgen Helle · München

Zur Bedeutung der Ehe in der Kulturgeschichte der Familie

I.

In den späten neunziger Jahren dieses auslaufenden Jahrtausends entlassen die ehemaligen Jünger des Bhagwan ihre Kinder in eine der aktuellen Jugendkulturen, und während mancher Ex-Sannyasin in seiner (oder ihrer) *midlife crisis* entnervt die Scheidungsklage einreicht, wird immer klarer, daß die sexuelle Revolution der siebziger Jahre ebenso gescheitert ist wie der ethnische Traditionalismus, gegen den sie sich wandte. Im Jahre 1974 wurde der Ashram in Poona gegründet[1], und weil es die Angst vor Aids noch nicht gab, konnten damals die jugendlichen oder studentischen Pilger dazu trainiert werden, in jeder Nacht mit einem anderen Partner sexuelle Erfahrungen zu machen. Damit sollte der vermeintlichen Verklemmtheit der christlich geprägten Vorfahren endgültig der Garaus gemacht werden.

Wenn die heutigen Mittvierziger als die Generation des Neubeginns, die sich für das Musical *Hair* begeisterten, gleichwohl nicht glücklicher leben als ihre Eltern und Großeltern es in deren Lebensmitte taten, liegt der Verdacht nahe, sie alle könnten trotz der Verschiedenheit ihrer Lebensentwürfe einen alten Fehler unbeirrt durchgehalten haben: die Unterschätzung der Familie im Vergleich zur erotischen Bindung zweier Verliebter. Die Trauung ist als Initiationsritus sinnvoll, wenn dadurch einem jungen Erwachsenen die Mitgliedschaft in einer Familie verliehen wird, der er oder sie vor der Heirat nicht angehörte. Ohne solche Folgen, die die Anerkennung der Familie in ihrer Bedeutung voraussetzen, wird – wie man sieht – die Eheschließung zu einer Verlobungsfeier alten Stils heruntergestuft oder gänzlich für überflüssig gehalten. Schon ein flüchtiger Blick in die Kulturgeschichte der Familie zeigt, daß Familien als Garanten kultureller und religiöser Tradition

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.*

regelmäßig Ehen überdauern, und zwar auch, wenn die nicht durch Scheidung, sondern durch Tod enden. Das ist noch in der Gegenwart im Bereich der asiatisch-konfuzianischen Kulturtradition noch der Fall.

Wenn die christliche Ehelehre der Überbewertung der Ehe im Vergleich zur Familie ebenso Vorschub leistet wie die Bewegung der sexuellen Befreiung das tat und noch tut, so liegt das an der Faszination, die für Theoretiker wie Praktiker hier wie dort von der Sexualität ausgeht. Es ist aber weder christlich noch biblisch, aus dem Dekalog die Worte »Du sollst nicht ehebrechen« (Ex 20,14) als das Gebot mit dem höchsten Rang herauszulesen. Wenn zusammenfassend geboten wird: »Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten. Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, noch seinen Knecht, noch seine Magd, noch sein Rind, noch seinen Esel, noch irgendetwas, was deinem Nächsten gehört (Ex 20,17), so zielt das auf die Verteidigung des inneren Friedens und der *Familie*.

Das »sechste Gebot« steht außerdem in engster Verbindung mit der Erhaltung und Tradierung der eigenen Religion in der Familie: »Darum schließe kein Bündnis mit den Bewohnern des Landes. Du könntest, wenn sie mit ihren Göttern buhlen und ihren Götzen opfern und sie dich einladen, an ihren Opfermalzeiten teilnehmen und könntest aus ihren Töchtern Frauen für deine Söhne nehmen. Wenn dann ihre Töchter mit ihren Göttern buhlen, könnten sie auch deine Söhne dazu verleiten, mit ihren Göttern zu buhlen« (Ex 34,15–16). Die Frage, wer mit wem »buhlen« sollte, ist nicht nur eine Frage der erotischen Spontaneität und der Sexualmoral, sondern auch eine Frage der Verteidigung des Glaubens: Mit ungläubigen Frauen schläft ein Mann aus dem auserwählten Volk schon allein aus *religiösen* Gründen nicht.

Man könnte einwenden, daß die alten Texte – auch anderer Kulturen – kaum Hinweise auf die Bedeutung der Familie enthalten. Das mag so sein, weil Gebote und andere ethische Ermahnungen das hervorheben, was in der jeweiligen Zeit ein *Problem* war. Die Familie war *Voraussetzung für die Existenz* eines Menschen früherer Kulturen, und so brauchte ihre Schutzwürdigkeit – weil selbstverständlich – nicht besonders eingeschärft zu werden. Gleichwohl kann das Gebot »Ehre deinen Vater und deine Mutter ...« (Ex 20,12) als Beitrag zur Stärkung der Familie gesehen werden. Es hat auch im Konfuzianismus einen hohen Stellenwert und offenbar eine Relevanz im Alltagsverhalten, die in manchem modernen Land mit christlicher Tradition verlorengegangen ist. Diese Zeilen dienen dem Ziel, den Kontext bewußt zu machen, in dem das sechste Gebot den Eindruck erwecken kann, nicht nur zur Disziplinierung des Einzelnen, sondern auch zum Schutz von Familie formuliert worden zu sein.

In den hochindividualisierten Wohlstandsgesellschaften der Gegenwart beobachten wir selten die Eingliederung von Ehen in Familien aus Eltern,

Großeltern und anderen erwachsenen Verwandten. Statt dessen setzt sich das Verständnis immer mehr durch, das dem amerikanischen Sprachgebrauch entspricht: »having a family« heißt dort nicht anderes, als Kinder in die Welt zu setzen. Demnach ist dann nicht die Ehe Teil einer Familie, sondern die »Familie« wird Anhängsel einer Ehe, mit der Folge, daß ein Scheitern einer so verstandenen Ehe notwendig das Scheitern der ihr angehängten »Familie« bedeutet.

Die Ehen der Gegenwart sind in hochentwickelten und zumeist über-individualisierten Gesellschaften zwar häufig nicht in Verwandtschaftsverbände eingegliedert, doch man kann sie als dem Kontext unterschiedlicher Teilkulturen zugehörig beschreiben. Je nach Kulturtyp lassen sich erotische Verbindungen – die ja in Anlehnung an die Terminologie des Kommerzes gern »Partnerschaften« genannt werden – als voneinander verschiedene Ehetypen beschreiben. Von *der Ehe* im Singular kann daher nicht mehr sinnvoll gesprochen werden. Angesichts des Nebeneinanders von Ehen im Plural muß dann die Frage gestellt werden, welcher Typ von Ehe oder welche verschiedenen der vorhandenen Ehetypen christlich gelebt werden können, und unter welchen konkreten soziokulturellen Bedingungen das Auftreten von Ehe in ihrer christlichen Gestalt wahrscheinlich oder unwahrscheinlich wird. Im folgenden werden Ehemodelle im Kontext eines evolutionstheoretisch gemeinten Kulturvergleichs als heuristische Hilfsmittel entwickelt. Ziel bleibt es dabei, die Verhältnisse in den hochindividualisierten Wohlstandsgesellschaften besser verstehen zu können.

II.

1. Ehe der Jäger- und Sammlerkulturen

Den Kulturen liegt das Fundament zugrunde, daß es überall eine dem Inzesttabu analoge Institution gibt.[2] Sie stabilisiert klar definierte Teilgruppen, für deren Angehörige feststeht, daß sie den Sexualpartner keinesfalls aus der eigenen, sondern unbedingt aus einer anderen Gruppe wählen müssen. Es kommt nur beim Menschen zu dieser Erfindung des Exogamiegebots.[3] Ob man das selbst in seiner einfachsten Form Inzesttabu nennt oder nicht, ist dabei unwichtig. Jedenfalls schafft sich der Mensch eine Sozialform, in der ein nach der Primatenforschung unter Tieren unmögliches Niveau der Solidarität und Konfliktfreiheit innerhalb der Männergruppe dadurch erreicht wird, daß die männlichen Menschen nicht miteinander um die Frauen der eigenen Lokalgruppe konkurrieren. Die *eigenen* Frauen sind insgesamt tabu als Schwestern und Töchter. Das ist die Grundform des Exogamiegebots.

Die Solidarität, die so erreicht wird, bringt entscheidende Selektionsvorteile mit sich: Sie garantiert eine zuverlässige Kooperation zwischen den Männern, die ihnen bei der Nahrungsbeschaffung als Jäger von großem Nutzen ist, weil z.B. bei der Mammutjagd der Speer nicht mehr »irrtümlich« im Rücken des Nebenbuhlers landet, sondern planmäßig im Körper des Nahrungstiers. Außerdem bringt die Bannung der Sexualrivalität der Gruppe bei feindlichen Auseinandersetzungen mit anderen Gruppen um das Gebiet, in dem gejagt wird, Kampfes-, Verteidigungs- und Schutzvorteile. Aber dabei bleibt das Problem der Versorgung mit Sexualpartnerinnen bzw. -partnern und das der Fortpflanzung, wie es zunächst scheint, gänzlich ungelöst.

Unterscheidet man schon an der Schwelle zur Urform der Kultur die Mikroebene und die Makroebene der Sozialorganisation, so liegt der Selektionsvorteil zunächst auf der Mikroebene, wo eine ohne das Exogamiegebot nicht denkbare Befriediung der Binnenbeziehung der Männer einer Lokalgruppe erreicht wird, also gleichsam die Geburt der solidarischen Männerbande der Jäger, die z.B. als Fußballmannschaft unserer Tage fortlebt. Hinzu kommt auf der Makroebene die Notwendigkeit, Bündnisse zwischen benachbarten Banden zu schließen, damit jede die andere mit Frauen versorgen kann. Eine solche Regelung war als Konsequenz aus der Tabuisierung der aus der eigenen Lokalgruppe stammenden Frauen zwingend notwendig. Das Modell des Frauentausches ist demnach das Korrelat zur Einführung des Exogamiegebotes und dient der Schaffung weiträumiger friedlicher Beziehungen.[4]

Man kann darin den Übergang von nur vorübergehenden Sexualkontakten zu einer Form der *Ehe* sehen. Dadurch, daß Jägerbanden sich miteinander verbünden, und einander Ihre Frauen anvertrauen, wird die Beziehung zwischen Mann und Frau potentiell langfristig stabilisiert und aufgrund des Bündnisinteresses von außen gestützt. Das erotisch verbundene Paar besteht aus zwei Personen, die nicht nur ihre individuellen Erlebnisse einbringen, sondern die gegenüber ihrer sozialen Umwelt immer auch jeweils *Repräsentant der Gruppe* bleiben, aus der die oder der einzelne stammt. Darin, daß die feste Bindung zwischen ihnen auch Ausdruck der Allianz zwischen ihren Herkunftsgruppen ist, sehe ich eine institutionelle Komponente, die die Bezeichnung *Ehe* rechtfertigt. So legen es die Befunde der Kulturanthropologie nahe, als Elementarfunktion von *Ehe* nicht Vaterschaft oder Mutterschaft, sondern die Allianz männlicher Jägerbanden zu sehen. Die *Ehe der Bandenkultur* entspricht der Elementarstufe einer *präfamilialen* Verbundenheit in Jäger- und Sammlerkulturen.

2. Ehe der Stammeskulturen

Auf der nächsthöheren Komplexitätsstufe wird zwar Mutterschaft eine hochbewertete Leistung der Frau, jedoch nicht ein integraler Bestandteil der Ehe. Vermutlich hat beim nomadisch lebenden Jäger – und der Sammlerin an seiner Seite – das Kind eher eine prekäre und ambivalente Bewertung erfahren, und erst in der Situation vorübergehender Seßhaftigkeit und reichlicher Versorgung mit Nahrung wird ein zahlreicher Nachwuchs positiv gedeutet. Damit konnte die Frau unter dem Gesichtspunkt ihrer Fruchtbarkeit und nicht mehr nur als Beschafferin vegetarischer Nahrung und Sexualpartnerin geschätzt werden. Parallel zur Hochbewertung der Frau als Mutter wandelten sich die religiösen Vorstellungen.[5] An dieser Seite oder an die Stelle des nahrungspendenden Tiergottes oder Totems der Jäger trat die Göttin der Fruchtbarkeit.[6] Der lebenspendende Leib ist fortan nicht mehr der einer sich immer erneut mit Fleisch bekleidenden Tiergottheit, sondern der einer göttlichen Mutter. Wie dort Verbundenheit unter denen entsteht, die von *einem* Tierleib essen, so hier unter denen, die aus *einem* Mutterleib geboren werden. So entsteht die Kulturstufe der Verwandtschaft in mütterlicher Linie. Kollektiver Träger dieses Wertsystems ist ein Verband von Frauen, in dessen Händen die Verantwortung für das Tradieren der Kultur liegt.[7] Dem entspricht es, daß eine Frau als Priesterin dem Kult der großen Göttin vorsteht.

In Genesis zeigt noch der ältere der beiden Schöpfungsberichte Spuren der Auseinandersetzung mit der matrilinearen Kultur, die der Kultur des Glaubens an Jahwe vorausging. Bei der Schlange, der die Initiative für den Ungehorsam gegenüber dem Schöpfergott zugeschrieben wird, handelt es sich offenbar um den Restbestand eines Gegengottes aus der Mythologie, die das Alte Testament überwinden mußte.

Die Familie der matrilinearen Kultur verleiht dem einzelnen Menschen die lebenslang unverlierbare Mitgliedschaft in der Familie seiner Mutter. Die Bindungen der Mutterlinie allein sind Blutsbande entsprechend der Vorstellungen, daß ein Neugeborenes von gleicher Substanz sei wie die Mutter.[8] Der matrilinearen Abstammungsordnung entsprechen auch die Ehehindernisse, die als Inzesttabus festgelegt sind. Niemand darf mit Angehörigen der eigenen Familie Geschlechtsverkehr haben. Für die geschlechtsreife Frau sind der eigene Sohn, der eigene Bruder und der Bruder der eigenen Mutter mit einem Tabu belegt. Die Tabuisierung des Vaters fehlt, da ja der Vater nicht als Mitglied der eigenen Familie gilt.

Eine der Wirkungen dieser matrilinearen Version des Inzesttabus besteht darin, daß der Binnenraum der Familie von Sexualität gänzlich freigehalten wird: Die Paarung findet außerhalb der Familie statt. Man kann daher hier von einer »ehelosen« Familie sprechen, weil Ehe in einer kulturspezifischen

Form zwar existiert, jedoch Ehe und Familie kaum miteinander verbunden sind, sondern gleichsam nebeneinander existieren. Zu dieser wenig komplexen Entwicklungsstufe ist das Privatleben vieler Menschen in hochindividualisierten Wohlstandsgesellschaften regrediert. Durch die matrilineare Variante von Ehe können bei der Eheschließung keine Verwandtschaftsbindungen begründet werden. So bleibt im Kontext dieser Kultur die Ehe wesentlich auf die Regelung des Sexualkontakts zwischen den Partnern beschränkt. Diesen Typ einer von der matrilinearen Kultur geprägten Ehe nenne ich »Paarungsehe«.

Eine Feststellung der Vaterschaft interessiert nicht, da Vaterschaft im biologischen Sinne bei Eingeborenenkulturen ohne Viehzucht häufig unbekannt und als soziales Konzept stets unwichtig ist. So liegt uns für die Sexualmoral der matrilinearen Kultur faktisch eine auffällig ähnliche Trennung von Lustgewinn und Zeugungszweck vor, wie sie in der Gegenwart durch das weit verbreitete Praktizieren von Techniken der Empfängnisverhütung erreicht werden kann. Dabei sind Ovulationshemmer auch unter dem Gesichtspunkt interessant, daß sie die Entscheidung für oder gegen eine Empfängnis ganz in die Hände der Frau legen.

Die Merkmale der Paarungsehe kann man wie folgt zusammenfassen: Die erotische Beziehung zwischen einer Frau und ihrem Sexualpartner aus einer anderen Familie wird in der Paarungsehe vergleichsweise locker institutionalisiert. Bei dieser Form der Ehe fehlt die Erwartung, daß gemeinsame Kinder zur Welt kommen werden. Die Initiative bei der Partnerwahl liegt auf der Seite der Frau (wie Carmen das in der gleichnamigen Oper vormacht). Entspricht der Mann den Erwartungen seiner Frau nicht oder nicht mehr, so wird sie ihn wieder entlassen. Infolge der Scheidung der Ehe durch Entlassung des Mannes verliert die Frau und Mutter nicht den männlichen Beistand, den sie für sich und die Erziehung ihrer Kinder braucht: Er lebt in der Person ihres Bruders oder des Bruders ihrer Mutter weiterhin mit ihr und ihren Kindern zusammen.

Im sozialen Umfeld der Paarungsehe fällt das gespaltene Bild des Mannes auf: Im Kontext der Familie ist er Inhaber der starken und unverlierbaren Position des Blutsverwandten der Frau, im Kontext der Paarungsehe ist er der schwache und leicht ersetzbare Ehemann. Aus dieser Zerrissenheit und Schwäche kann sich der Mann unter den Bedingungen der matrilinearen Kultur nicht befreien. Erst die Institutionalisierung jener anspruchsvolleren Form von Ehe, die Trauung ähnlich wie Geburt zum Aufnahmeritus in eine neue Familie werden läßt, stellt das Fundament für eine andere Kultur mit einer eigenen Form der Ehe dar.

3. Eheformen der Hochkulturen

a. *Matrilineare Elternehe*: Da auf einer höheren Entwicklungsstufe der Mann nicht nur als Geschlechtspartner, sondern auch als unentbehrlich für die Fruchtbarkeit der Frau auftreten konnte, kam es zu seiner schrittweisen Zurückdrängung als Onkel (Mutterbruder) und Bruder und zur Einsetzung des Mannes als *Vater*. Um auch im *sozialen Sinne Vater* seiner eigenen leiblichen Kinder sein und bleiben zu können, brauchte der Mann die Vollmitgliedschaft in der Familie seiner Frau. Dazu mußte er die Führungsposition des Bruders oder Onkels mütterlicherseits für sich selbst gewinnen und als Ehemann den blutverwandten Mann von der Seite der Frau verdrängen. An die Stelle der Paarungsehe trat eine anspruchsvollere Eheform, die ich »Elternehe« nenne, weil sie in der festen Erwartung geschlossen wurde, gemeinsame Kinder zu haben. Immer noch innerhalb des matrilinearen Abstammungskontextes wurde beim Abschluß der Ehe nun vom Mann erwartet, daß er seine eigene Herkunftsfamilie verläßt und »seinem Weibe anhangt« (Gen 2,24).

Das Trauungsritual und sein Vollzug in der körperlichen Vereinigung der Eheleute ließ sie in eben dem Sinne »ein Fleisch« werden, wie im matrilinearen Verständnis Bruder und Schwester ein Fleisch sind: Fortan galten Eheleute als blutsverwandt. Mit der so vollzogenen Verleihung der Vollmitgliedschaft in der Familie seiner Frau war der Ehemann stark genug geworden, um den ältesten Bruder der Frau von der Führung der Familie verdrängen zu können. Er selbst räumte nun den Platz an der Seite seiner Schwester für deren Ehemann. Die Frauen blieben weiterhin lebenslänglich Mitglieder ihrer Herkunftsfamilie. Die Männer jedoch gaben beim Abschluß einer Elternehe die Mitgliedsrechte in den Familien ihrer Mütter auf und erwarben dafür die Mitgliedschaft in den Familien ihrer Frauen. Selbst wenn diese Form der Elternehe noch dem Kontext der matrilinearen Kultur eingeordnet war, gestattet sie doch schon den Aufbau einer engen Beziehung zwischen Vater und Sohn und schuf damit die Voraussetzung für den Übergang zur patrilinearen Kultur.

b. *Patrilineare Elternehe*: Im Vergleich zwischen matrilinearer und patrilinearer Kultur gewinnt die menschliche Sexualität einen ganz anderen Stellenwert, weil es im Kontext der einen Abstammungsordnung auf die Feststellung nur der Mutter, im Kontext der anderen jedoch auf die Feststellung gerade des Vaters ankommt. Nicht nur das Insistieren auf Jungfräulichkeit der Frau vor der Ehe, sondern auch das sechste Gebot dienen der eindeutigen Feststellung der Vaterschaft.

Ehebruch wurde bei den Juden als Verletzung der Besitzrechte des Mannes gedeutet: Bei außerehelichem Geschlechtsverkehr konnte »der Mann nur eine fremde Ehe, die Frau nur die eigene Ehe brechen. Wenn sich ein Mann mit einer ledigen oder geschiedenen Frau einließ, war das nicht Ehe-

bruch, nur wenn er mit der Frau eines anderen verkehrte, brach er die Ehe, nämlich die des anderes Ehemannes«.[3] Gebrochen war eine Ehe dann insofern, als sich im Falle einer Schwangerschaft die Vaterschaft nicht mehr eindeutig feststellen ließ.

Das Buch Leviticus enthält im 18. Kapitel eine Reihe von Regeln über das Sexualverhalten. In der Einleitung zu diesen zahlreichen Bestimmungen heißt es: »Ihr dürft nichts tun, was man in Ägypten tut, wo ihr gewohnt habt, noch was man in Kanaan tut, wohin ich euch bringe. Ihr dürft nicht nach ihren Sitten leben« (Lev 18,3). Es folgt dann der Grundsatz aller sich anschließenden Bestimmungen in der Formulierung: »Niemand darf seinem Blutsverwandten nahen, um mit ihm geschlechtlichen Verkehr zu haben« (Lev 18,6). Aus den folgenden Inzestverboten wird also sichtbar, wer im Familientyp des Exodusvolkes als blutsverwandt gilt.

So heißt es: »Mit der Tochter einer Frau deines Vaters, die von deinem Vater stammt, darfst du nicht verkehren, denn sie ist deine Schwester« (Lev 18,11). In ihrer Summe bedeuten die hier zusammengestellten Exogamiegebote, daß der Ehepartner nicht aus der eigenen Familie gewählt werden darf. Zur eigenen Familie gehören aber alle, die aufgrund der Abstammung von derselben Mutter oder von demselben Vater blutsverwandt sind, sowie jene, die durch Eheschließung »ein Fleisch« geworden und daher einer Beziehung zwischen Blutsverwandten gleichgestellt sind. Obwohl also die Abstammungsordnung nun im Falle des Exodusvolkes eindeutig patrilinear geworden ist, bleiben für die Bestimmung der Zugehörigkeit zur eigenen Familie die Kriterien der matrilinearen Abstammungsordnung zusätzlich in Kraft. So nimmt die später sich entfaltende Kulturform Elemente der ihr vorausgegangenen in sich auf.

Weil sich die Eheform in ihrer inneren Struktur von der im vorigen Abschnitt nicht unterscheidet, nenne ich sie ebenfalls »Elternehe«. Da sie jedoch hier im Kontext eines anderen Familientyps und einer anderen Abstammungsordnung beschrieben wurde, bezeichne ich sie als »patrilineare Elternehe«.

Damit eine Familie durch viele Generationen hindurch in männlicher Linie fortgeführt werden kann, ist es erforderlich, daß der Mann eine Frau findet, die in einer gemeinsamen Ehe Söhne zur Welt bringt. Erst wenn die Frau bei der Eheschließung die Mitgliedschaft in ihrer Herkunftsfamilie aufzugeben bereit ist und in die Familie ihres Ehegatten eintritt, kann sie als Mutter zur Fortführung dieser Familie in männlicher Linie beitragen. In der Leitung der Familie kann dann auf den Vater der Sohn und auf diesen der Enkel folgen. Da eine Kultur, die von der Abfolge der Generationen in männlicher Linie abhängt, offensichtlich ohne die Institution der Ehe nicht existieren kann, wird jeder Angriff auf die Ehe nun zum Angriff auf die Fundamente der Kultur.

Während in der matrilinearen Kultur die Ehescheidung die Form einer Entlassung des Mannes durch die Frau hat, vollzieht sich die Ehescheidung in der patrilinearen Kultur umgekehrt in der Form der Entlassung der Frau durch den Mann. Dem entspricht sowohl das mosaische Gesetz als auch die Scheidungspraxis in Japan. (Dabei liegen die Scheidungsraten in Japan weit unter denen, die uns die Statistiken für die USA oder für die Bundesrepublik Deutschland angeben[10]).

Die matrilineare Abstammungsordnung kann unabhängig von der Institution der Ehe von der Mutter auf die Tochter weitergeführt werden, auch wenn der Nachwuchs jeweils unehelich gezeugt ist. Die Existenz der patrilinearen Abstammungsordnung und Kultur jedoch steht und fällt, wie schon erwähnt, mit der Institution der Ehe; denn unehelich gezeugte Kinder, die bei der Mutter aufwachsen, können nicht Nachwuchs einer in väterlicher Linie fortgeführten Familie werden. Eine Gesellschaft, in der durch außereheliche Geburten und durch Scheidungen in der Form der »Entlassung des Mannes« eine wachsende Teilgruppe der Bevölkerung vaterlos aufwächst, wird ein Wertsystem, das wie das christliche eine treue und machtvolle Vaterfigur voraussetzt, nicht tradieren können.[11] Als Zugeständnisse an solche Tendenzen beten schon heute in katholischen Gemeinden der USA die Zelebranten zu »God our Father and Mother«.

c. *Bilaterale Elternehe*: Auch eine bilaterale Abstammungsordnung ist auf das Funktionieren der Institution Ehe angewiesen. Die westlichen Wohlstandsgesellschaften stimmen darin überein, daß sie sich auf der Grundlage dieser Abstammungsordnung entwickelt haben, nach der jeder einzelne Mensch als Verwandter sowohl der Eltern und Geschwister seiner Mutter als auch der Eltern und Geschwister seines Vaters gilt. Die Eltern und Geschwister von Vater und Mutter werden für das Kind zu Großeltern, Onkeln und Tanten. Der neugeborene Mensch wird nach dem traditionellen Verwandtschaftsverhältnis des christlichen Abendlandes von Anfang an Vollmitglied sowohl der Vaterfamilie als auch der Familie seiner Mutter. Diese Abstammungsordnungen nennt die Fachsprache »bilateral«.

Den für die bilaterale Ordnung der Ehe entscheidenden Wechsel vom Alten zum Neuen Testament kann man daran belegen, daß dem sechsten Gebot durch die Herrenworte der Evangelisten eine neue Wendung gegeben wird. Im Alten Testament richtet sich das Verbot des Ehebruchs nur gegen Männer und dient der Verteidigung von Rechten des Mannes an seiner Frau. Wenn sich eine Ehemann mit einer ledigen oder geschiedenen Frau einließ, so war dies – wie wir sahen – im Sinne des sechsten Gebotes nicht Ehebruch. Diese für Männer bequeme Fassung wird im Neuen Testament durch Übererfüllung aufgehoben. Von Jesus sind die Worte überliefert: »Ihr habt gehört, daß gesagt wurde, du sollst nicht ehebrechen. Ich

aber sage Euch, jeder, der eine Frau ansieht, um sie zu begehren, hat mit ihr die Ehe im Herzen gebrochen« (vgl. Mt 5,27f.).

Mit dieser Formulierung, die sich weiterhin (wie in Exodus 20,14) eindeutig an Männer richtet, gibt Jesus dem Wort »Ehebruch« eine neue Wendung. Während bisher Ehebruch mit der pragmatischen Sorge verbunden war, die Vaterschaft eines neugeborenen Kindes könne nicht eindeutig feststellbar sein, wird hier von Jesus nicht in erster Linie diejenige Dimension der Sexualität angesprochen, die auf die Zeugung von Nachkommen gerichtet ist, sondern er kündigt die neue Gestalt der Ehe unter den Bedingungen des zukünftigen Gottesreiches prophetisch an. Es geht ihm in der Bergpredigt ja allgemein um die Frage nach den besonderen Merkmalen der Bewohner des Himmelreiches (Mt 5,3–11).

Das Gesetz des Alten Testaments wird nicht abgeschafft in dem Sinne, daß etwa nun erlaubt wäre, was vorher verboten war (Mt 5,19), sondern es wird obsolet, weil sich im Gottesreich niemand mehr auf ein so niedriges Niveau begibt; es wird also übererfüllt und kommt nicht mehr zur Anwendung: Das Gesetz muß das *Töten* untersagen, die prophetische Weisung beschreibt ein Gottesreich, in dem nicht einmal *gezürnt* wird (Mt 5,21–26). Das Gesetz stellt es unter Strafe, wenn jemand mit der Ehefrau eines anderen *Geschlechtsverkehr* hatte. Im Himmelreich ist es schon undenkbar, daß jemand eine Frau, die nicht seine eigene ist, *begehrlich anblickt* (Mt 5,28). Das Gesetz untersagte es, einen Meineid zu schwören. Die prophetische Weisung braucht sich mit dem Tatbestand des Meineides nicht zu befassen, denn im Gottesreich glaubt man einander, und jede Form des Schwurs wird gänzlich überflüssig (Mt 5,33–37). All dies wird am Schluß zusammengefaßt mit den Worten: »Seid ihr also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist« (Mt 5,48). Diese Generalklausel zeigt die qualitative Verschiedenheit zwischen einer konkreten Handlungsnorm im Gesetz und der prophetischen Weisung, die auf einen weiten Weg der Vervollkommnung vorausdeutet *und* unerbittlich fordert, daß er gegangen werde.

Zu dem Prinzip der Überfüllung des Gesetzes in der prophetischen Weisung kommt hinzu, daß sich die bilaterale Elternehe nur leben läßt, wenn beide Geschlechter auf gleichem Niveau ethischer Vollkommenheit angelangt sind. Das illustriert die Szene, in der eine Ehebrecherin von Männern gesteinigt werden soll, die sie auf frischer Tat ertappt haben. Jesus fordert denjenigen auf, den ersten Stein zu werfen, der in seinem eigenen Verhalten das erfüllt, was er von dieser Frau verlangt. Er gebietet also – darauf kommt es hier an –, daß die Männer genau das befolgen, was sie von der Frau fordern. An eheliche Treue sollen von nun an die Männer ganz ebenso gebunden sein, wie es bisher die Frauen schon waren.

Aus den Worten des Neuen Testaments wird deutlich *»daß Jesus die Gleichstellung von Männern und Frauen nicht dadurch erreichen will, daß*

er den Frauen jene Freiheiten zuerkennt, die die Männer sich damals gestatteten, sondern umgekehrt: er legt für den bilateralen Ehetyp den Männern diejenigen Bindungen auf, denen die Frauen unter den Bedingungen der patrilinearen Kultur schon unterworfen waren.

Wir können dieses Prinzip noch an einem dritten Beispiel sichtbar machen. Dabei geht es um das Verständnis von Ehescheidung. Hätte Jesus die patrilineare Scheidungspraxis, also das Recht der Männer, ihre Frauen unter Ausstellung eines Scheidebriefes zu entlassen, in unveränderter Form auf die Frau übertragen, so daß auch die Frauen ihre Männer hätten entlassen können, so wäre dies – und darauf kommt es uns hier an – das Ende der patrilinearen Abstammungsordnung gewesen. Statt dessen soll hier die Gleichstellung von Mann und Frau in der Ethik so herbeigeführt werden: Die Entlassung eines Ehepartners wird generell verboten. Der Frau war es schon vorher unmöglich, ihren Mann zu entlassen. In diesem Punkt stellt Jesus im Reich Gottes die Männer den Frauen gleich. Diese Tendenz könnte man zusammenfassen mit dem Satz:

Kein in einer Ehe lebender Mensch soll in ethischer und rechtlicher Hinsicht von seinem Ehepartner etwas fordern, das er nicht selbst zu leisten bereit wäre. Damit sind die religiösen Voraussetzungen für die bilaterale Kultur beschrieben.

Ein weiteres Prinzip der patrilinearen Kultur, an dem die Lehre des Neuen Testaments eine Korrektur anbringt, betrifft die Eltern-Kind-Beziehung in der Familie. Aufgabe der Frau ist es ja in der patrilinearen Kultur vor allem, dem Mann männlichen Nachwuchs zu schenken. Die Familie bestand in männlicher Linie kontinuierlich durch die Generation hindurch fort, wobei die Frau als Bindeglied zwischen den Generationen der Männer angesehen werden kann. Eine Frau, die sich als unfähig erwies, Söhne zu gebären, bedeutete bei monogamer Lebensweise den Untergang der Familie durch Aussterben. Daraus ergab sich für den Mann das Recht, sie zu entlassen und sich eine andere Frau zu nehmen, die fähig war, ihm einen Sohn zur Welt zu bringen. In dieser Hinsicht war die Vater-Sohn-Beziehung der Ehe übergeordnet.

Dem stellt das Neue Testament ein Eheverständis entgegen, das die bilaterale Elternehe begründet, Ehe also nicht mehr nur als Besitzrecht des Mannes, sondern als mit Eigenwert ausgestattete, unter Gottes besonderem Schutz stehende Beziehung sieht, die für viele Christen ein Sakrament ist. Damit erhält die Ehe jenen Eigenwert, aufgrund dessen es überhaupt vorstellbar wird, daß sie sich als Institution gegenüber der viel älteren Familie durchsetzen kann. Erst nach dieser neue Lehre Jesu kann Ehe selbst dann als sinnvoll erlebt werden, wenn sie kinderlos bleibt. Die Tragik liegt darin, daß die christliche Hochbewertung von Ehe den Keim ihrer Überbewertung gegenüber der Familie in sich trug, doch das führt uns an den Beginn dieses Aufsatzes zurück.

Anmerkungen

1 Vgl. F. Wiesberger, Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Berlin 1990, S. 278.
2 Vgl. N. Sidler, Zur Universalität des Inzesttabus. Stuttgart 1971.
3 Vgl. H.J. Helle, Der Beitrag von Elman R. Service zur Neubegründung der Kulturanthropologie, in: W. von der Ohe (Hrsg.), Kulturanthropologie. Beiträge zum Neubeginn einer Disziplin. Festgabe für E.K. Francis zum 80. Geburtstag. Berlin, S. 185.
4 Vgl. E. Service, Primitive Social Organisation. An Evolutionary Perspective. New York 1964, S. 47.
5 Vgl. H.J. Helle, Religionssoziologie. Entwicklung der Vorstellung vom Heiligen. München/Wien 1997, S. 73f.
6 Vgl. J. Przyluski, La grande déesse. Paris 1950.
7 Vgl. M. Stone, The Paradise Papers. London 1977.
8 B. Malinowski, Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien. Leipzig/Zürich o.J. (1929), S. 3
9 R. Schnackenburg, Die Ehe nach der Weisung Jesu, in: F. Henrich/V. Eid (Hrsg.), Ehe und Ehescheidung. München 1972, S. 15.
10 Vgl. G. Reinhold, Familie und Beruf in Japan. Zur Identitätsbildung in einer asiatischen Industriegesellschaft. Berlin 1981, S. 54f.
11 Vgl. H.J. Helle, Auf dem Weg zur matrilinearen Gesellschaft, in: J. Matthes (Hrsg.), Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologen-Tages in Bremen 1980. Frankfurt/Main 1981, S. 438f.

Karl-Heinz Peschke SVD · Mödling

Evangelium und Kriterien der Sexualethik

Die Botschaft des Evangeliums und die Nachfolge Christi sind für Christen grundlegende Orientierungen in ihrer Lebensgestaltung. »Evangelium« steht in diesem Beitrag für die Botschaft des ganzen Neuen Testamentes wie auch für ihre Verwurzelung im Alten Bund. Fundamentale, wesentliche Norm des Evangeliums ist das Gebot der Nächstenliebe. Sie erhält im Neuen Testament ihr Kriterium in der Liebe Christi: »Liebet einander, wie ich euch geliebt habe« (Joh 15,2). Ebenso zentral für die biblische Botschaft ist das Kriterium der Ehre Gottes und des Dienstes an seinem Reich. Das begreift die Berufung zur Fürsorge für Gottes Schöpfung und zur Mitwirkung an ihrer Erhaltung und Entfaltung mit ein.[1] Die Berufung zu Vaterschaft und Mutterschaft sind Teil dieser umfassenden Bestimmung des Menschen.[2]

Die Erarbeitung einer Sexualethik war wohl nie eine leichte Aufgabe. Sie begegnet aber heute besonderen Schwierigkeiten. Seit drei Jahrzehnten wird von einer sexuellen Revolution gesprochen; sie ist auch heute noch im Gange. Die Meinungen zum Thema gehen weit auseinander, und es gibt weniger gemeinsamen Boden als früher. Auch im katholischen Bereich finden sich zunehmend Stellungnahmen, die in ihren Forderungen einer selbst-verantworteten Sexualität von der traditionellen Moral Abstand nehmen und eine mehr oder minder radikale Befreiung von den Zwängen der überkommenen Normen suchen.[3] Von anderer Seite wird in Anbetracht des heutigen Wertepluralismus gerade in Fragen der Sexualität für eine Erziehung plädiert, die nicht einfach Wertvorgaben macht, sondern den Menschen zur selbständigen Wahl unter den verschiedenen Optionen anleitet.[4] Daneben gibt es Darstellungen, die zwar für die Probleme der Zeit durchaus offen sind, aber dennoch in größerer Kontinuität mit der christlichen Tradition ihre Antworten suchen.[5]

Karl-Heinz Peschke SVD, *1932 in Breslau geboren, Priester 1958, lehrte Moraltheologie in São Paulo, St. Augustin, Tagaytay City/Philippinen und Rom. Er ist heute Ordinarius an der Theologischen Hochschule »St. Gabriel« in Mödling bei Wien.*

Ohne Zweifel sind Korrekturen und Neuorientierungen in der Wertung der Sexualität angebracht. Zu einseitig hat die christliche Moral der Vergangenheit die Sexualität auf die Fortpflanzungsfunktion fixiert, die sexuelle Lust abgewertet und zu bereitwillig die Kategorien von Sünde und schwerer Sünde verwendet. Andererseits ist ein naiver Optimismus bezüglich einer natürlichen Triebregulierung und von Normen unbeschwerten Selbststeuerung der Sexualität mit ihrer Lust ebensowenig angebracht. Das Schicksal der beiden achtjährigen belgischen Mädchen Melissa und Julie, die 1995 entführt, sexuell mißbraucht und schließlich dem Hungertod preisgegeben wurden, hat die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf das große Ausmaß des sexuellen Mißbrauchs von Kindern gelenkt.[6] Nach Schätzungen von UNICEF werden jährlich eine Million Kinder Opfer sexueller Ausbeutung und des damit verbundenen lukrativen Handels.[7] Symptomatisch für die Entleerung von Sex zum Konsumgut ist der Prostitutionstourismus, der zu einem erheblichen Teil zum Anwachsen der Kinderprostitution beiträgt.[8] Allgemein wird ein hohes Ausmaß an Gewaltbetroffenheit im sexuellen Bereich deutlich. »Sicherlich ist sexuelle Gewalt nicht generell ein neues Phänomen ... Dennoch spricht einiges dafür, daß das Ausmaß der sexuellen Gewalt im Zuge der Liberalisierung zugenommen hat.«[9]

Eines stellen diese Realitäten eindeutig klar: sexuelle Kontakte und Geschlechtsverkehr sind nicht an sich schon Äußerungen von Liebe. Selbst wo Konsens vorliegt, wird die häufige Unverbindlichkeit der sexuellen Beziehungen zur Verwundung. Eine 33-jährige Schauspielerin äußert: »Wenn Verhältnisse auseinandergehen, besteht die Tendenz, dies vom Tisch zu wischen. Man darf nicht mehr Herzeleid haben, sondern man hat Haltung zu bewahren und sich zu sagen: ›Macht nichts, weiter zum Nächsten.‹ Das schadet. Das Eingehen einer sexuellen Beziehung wird trivialisiert; wenn dich dann jemand abschiebt, so geschieht das ebenso beiläufig nebenher.«[10] Frauen können jetzt zu Sex Ja sagen, sooft sie wollen, aber sie ziehen den kürzeren. »Der emotionelle Schlamassel, den das moderne Sexualverhalten in der Gesellschaft verursacht hat, geht zurück auf eine Mißachtung der Prinzipien des Evangeliums von Liebe, Fürsorge, Vertrauen und Achtung.«[11] Der vorliegende Beitrag möchte diesen Prinzipien nachgehen.

1. Biblische Sicht der Sexualität

a. Die Aussagen des *Alten Testamentes* und insbesondere des Buches Genesis haben das ursprüngliche Verständnis der Menschheit von der Geschlechterverschiedenheit des Menschen bewahrt. Menschliche Heterosexualität ist nach dem Buch das Werk des Schöpfers. »Gott schuf also den

Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn« (Gen 1,27). Der Text spricht im selben Atemzug vom Menschen als Abbild Gottes und als in zwei Geschlechter differenziert. Der biblische Autor fügt hinzu, daß das sehr gut war (Gen 1,31). Der Mensch als Ganzes ist gut erschaffen. Daher ist auch die Sexualität als Gottes Gabe zur Gänze gut.

Für das erste Kapitel der Genesis kommt der doppelten Geschlechtlichkeit die Aufgabe der Fortpflanzung zu: »Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch« (Gen 1,28, ebenso 9,1). Die Worte drücken einen Auftrag und einen Segen aus. Dies steht in Übereinstimmung mit der hohen Wertschätzung der Fruchtbarkeit im AT, die als eine Gabe Gottes betrachtet wird. Wie der Zweck aller Heterosexualität die Fortpflanzung ist, so trifft dies auch für den Menschen zu.

Das zweite Kapitel der Genesis fügt dem ersten Sinngrund, warum Gott den Menschen als Mann und Frau erschuf, einen weiteren hinzu. Nachdem Adam ins Leben gerufen worden war, sagte Gott: »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht« (Gen 2,18; vgl. Tob 8,6). Der Mensch wurde erschaffen als ein der Partnerschaft bedürftiges Wesen. Die Erzählung schildert plastisch, wie Gott eine von Adams Rippen nahm und aus ihr eine Frau machte (Gen 2,21 f.). Gott nahm einen Teil des Mannes und formte daraus seinen weiblichen Partner. Daher gehören Mann und Frau zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Wie schon beim ersten Schöpfungsbericht, gibt es auch hier keinerlei Anspielung auf eine Ungleichheit. Vielmehr erscheint Eva als der einzig geeignete Partner für Adam, eine Aufgabe, die die Tiere nicht wahrnehmen konnten. Um dieser Ergänzung und gegenseitigen Partnerschaft willen gründen Mann und Frau eine Gemeinschaft von so inniger Einheit, daß sie »ein Fleisch« genannt werden können (Gen 2,24).

Nach dem biblischen Bericht war die ursprüngliche Beziehung zwischen den Geschlechtern ohne Schuld und frei von allen Schamgefühlen (Gen 2,25). Aber der paradiesische Zustand der Unschuld ging verloren, als der Mensch dem Gebote Gottes den Gehorsam verweigerte. Dies verursachte eine Störung der gesamten Schöpfungsordnung und auch der Beziehung zwischen den Geschlechtern. »Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren« (Gen 3,7). Die sorglose Natürlichkeit in der Beziehung zwischen den Geschlechtern ist verloren gegangen. Sexualität wird als ein verletzlicher Besitz erfahren, den der Mensch gegen Mißbrauch durch andere und auch durch sich selbst schützen muß.

Im Gesamt betrachtet, sieht das AT die Sexualität vor allem unter dem Aspekt der Fruchtbarkeit. Kindersegen ist für den Israeliten ein Geschenk Gottes und ein Grund zur Freude (Ps 127,3–5; 128,3–6), Kinderlosigkeit dagegen ein Unglück und eine Strafe Gottes (Lev 20,20; 1 Sam 1,1–20; Jes

47,9 usw.). Dennoch fehlt die Spontaneität der Liebe nicht völlig. Die spontane, innige Liebe zwischen Mann und Frau findet eine poetische Darstellung im Hohelied der Liebe, einer Sammlung von Liebeslyriken. Die erotische, sinnliche, geschlechtliche Liebe wird nicht nur hochgeschätzt, sie wird gefeiert. »Das Hohelied ist ein klarer Hinweis darauf, daß die Weisen die menschliche Sexualität als eine Gabe betrachteten, an der man sich freuen und die man genießen soll.«[12] Dennoch ist diese Liebe nicht nur verspielt, sie bereitet auch Schmerz, wie dies erfahren wird in dem Verlangen nach Vereinigung und dem Schmerz der Trennung (3,1–4). So geht es in den Gedichten auch nicht um Promiskuität. Vielmehr werden von dieser Liebe Beharrlichkeit und Dauer ausgesagt (8,6f.). Der Sprache des Hoheliedes nahe steht jene von Sprüche 5,15–20. Dem Gatten wird geraten, »die ehelichen Freuden mit der ›Frau seiner Jugend‹ auszukosten. So kann er den Verlockungen der fremden Frau widerstehen und verhindern, daß die vernachlässigte Ehefrau außerhalb der Ehe Erfüllung sucht.«[13]

Eines der auffälligsten und wichtigsten Beispiele für die positive Haltung zur Sexualität im AT ist der häufige Gebrauch der Ehe als Analogie für die Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk bei den Propheten.[14] Das Verhältnis von Mann und Frau war einfach die beste Analogie, die die Propheten für das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk finden konnten. Umgekehrt sollen nach den Propheten die Kennzeichen von Gottes Bund auch auf den Bund zwischen Mann und Frau zutreffen: dauerhafte Liebe, gegenseitiges Mitgefühl, Teilnahme am Leid des anderen, Vertrautheit und Ansprechbarkeit für den anderen.

Die vielen konkreten Gesetzestexte im sexuellen Bereich unterstreichen, daß Sexualität immer auch gesellschaftliche Normierung bedingt. Eine beträchtliche Reihe von ihnen vermitteln hochstehende sittliche Normen wie die Gesetze gegen Bestialität, Inzest, Vergewaltigung, Ehebruch und Prostitution von Männern wie Frauen. Andere dagegen sind kaum mehr als Tabus, wie die Gesetze, die von Unreinheit reden im Zusammenhang mit der Regelblutung der Frau, dem Gebären, genitalem Ausfluß des Mannes und sogar beim normalen ehelichen Geschlechtsverkehr (Lev 12,1–5; 15,16–27; 18,19.29). Hier zeigen sich Ansätze zu einer negativen Bewertung der Sexualität, die besonders auch die Frau belasten sollte.[15] Andere Gesetze wiederum offenbaren ein nur unvollständiges Verständnis von gewissen Werten in diesem Bereich, wie die Zulassung von Polygamie und außerehelichem Geschlechtsverkehr für den Mann (Ex 21,7–11), den Erwerb der Frau als Eigentum (Ex 20,17; Gen 34,12) und die Möglichkeit der Scheidung, die ausschließlich ein Recht des Mannes war (Dtn 24,1).

b. Das *Neue Testament* ist besonders geprägt durch die Person Jesu. Er zeigt eine natürliche Haltung gegenüber der Sexualität und leistet einer

dualistisch-manichäischen Verachtung des Geschlechtlichen keinen Vorschub. Jesus behandelte Frauen mit derselben Achtung wie Männer. Frauen waren unter seinen Jüngern und Freunden.[16] Er ließ nicht zu, daß jüdische Traditionen ihn in seinem Verhalten gegenüber Frauen behinderten oder seine Sendung beeinträchtigten.[17] In seiner Lehre oder seinem Verhalten gibt es nichts, was Anlaß zu der Annahme geben könnte, daß er Frauen oder den Stand der Ehe mißbilligt habe.

Anlaß, sich mit der Sexualität zu befassen, wurden für Jesus die jüdischen Kontroversen in der Frage der Ehescheidung.[18] Gegenüber dem von Mose gewährten Recht auf Ehescheidung, welches Recht – wie schon erwähnt – nur der Mann besaß, vertritt Jesus das Ideal unverbrüchlicher ehelicher Treue. Jesus führt zwei frühere Schrifttexte gegen die mosaische Verfügung ins Feld, die eine Scheidungsurkunde erlaubt. Nach dem Buch Genesis besitzt die Frau die gleiche Würde wie der Mann. »Als Mann und Frau schuf er sie« (Gen 1,27). Und nach dem gleichen Buch bildet der Mann mit der Frau eine Gemeinschaft von innigster Gemeinsamkeit. »Sie werden ein Fleisch« (Gen 2,24). Eine Trennung ist darum gegen die Natur dieses Bundes. – Was das Problem der Klausel in Mt 5,32 und 19,9 betrifft, die für den Fall von Unzucht (*porneía*) eine Ausnahme von dem Scheidungsverbot einzuräumen scheint, so muß für deren Erklärung hier auf andere Studien verwiesen werden.[19]

Die kultischen Reinheitsgesetze des AT hebt das Neue Testament der Sache nach auf.[20] Zugleich läßt sich nicht übersehen, daß die frühe Kirche sehr um Selbstkontrolle und Disziplin im Sexualleben bemüht war. In der Kaiserzeit war die alte römische Strenge einem ausschweifenden Libertinismus gewichen, was zu einem allmählichen Verfall des gesellschaftlichen Lebens führte. So ist es kein Zufall, daß in den Lasterkatalogen Götzendienst (der oft mit Ausschweifungen verbunden war), Unzucht und Habsucht einen prominenten Raum einnehmen. Im Lasterkatalog in 1 Kor 6,9f. warnt Paulus, daß »weder Unzüchtige noch Götzendiener, weder Ehebrecher noch Lustknaben ... das Reich Gottes erben« werden. All dies soll dem vorchristlichen Leben des Lesers angehören. Die Christen müssen vielmehr ihren Leib heiligen, da sie Tempel des Heiligen Geistes sind (1 Kor 6,13–20).

Die Eheleute werden ermahnt, in der Liebe zueinander treu zu bleiben (Kol 3,18f.; 1 Petr 3,1–7). Diese Liebe wird besonders geadelt durch die Parallele, die im Brief an die Epheser zwischen dem Band, das Christus mit der Kirche verbindet, und dem Ehebund gezogen wird (Eph 5,21–33). Männer sollen ihre Frauen so lieben, wie Christus seine Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat. Und die Frauen sollen ihren Männern zugetan sein, wie Christus der Kirche zugetan ist. Eheleute, die erwägen, das eheliche Geschlechtsleben zu meiden, werden von Paulus ermahnt: »Entzieht

euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang« (1 Kor 7,5). Und den Unverheirateten, deren Verlangen groß ist, rät er, besser zu heiraten (1 Kor 7,8f.36f.).

2. Theologische Reflexion zur Finalität der geschlechtlichen Liebe

Der geglückte Vollzug geschlechtlicher Liebe wird wesentlich davon abhängen, ob er dem tieferen Sinn der Sexualität entspricht. Dagegen muß eine Diskrepanz zwischen tatsächlichem Vollzug und wahrer Bedeutung der geschlechtlichen Begegnung zu Frustration, Leid und Mißbrauch des Partners führen. Daher ist eine genaue Bestimmung der Natur und Finalität geschlechtlicher Liebe so fundamental für jede Sexualethik. Eine lückenlose Definition dieser Finalität ist freilich eine nicht leichte Aufgabe.

Die Frage nach dem Sinn und Ziel geschlechtlicher Liebe ist in den letzten Jahrzehnten viel diskutiert worden. Die traditionelle Moraltheologie betonte äußerst stark die Fortpflanzungsfunktion des Geschlechtsaktes. Jeder andere Zweck, den Menschen im Vollzug des ehelichen Aktes verfolgen könnten, mußte dieser Grundfunktion völlig untergeordnet werden. Heutige Theologen halten diese Sicht der Sexualität für unbefriedigend. Unabhängig von der Fortpflanzungsfunktion erfüllt der Geschlechtsakt auch noch eine andere Aufgabe, die in sich gut und würdig ist, nämlich die Bekundung gegenseitiger Liebe. Auch der Ausdruck »Zweck« wird weitgehend nicht für glücklich gehalten. Ausdrucksweisen wie »Sinn«, »Finalitäten« oder »Bedeutungen« der Sexualität werden bevorzugt, wenn auch die Wirklichkeit, auf die Bezug genommen wird, stets dieselbe ist.

a. Sexualität hat als eine ihrer grundlegenden Finalitäten die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Jede vorurteilsfreie Bewertung der Sexualität wird der traditionellen Sexualethik in dieser Grundannahme zustimmen müssen. Die Zeugung von Kindern ist ein angeborener Zweck der sexuellen Veranlagung des Menschen. Die gesamte sexuelle Struktur und Neigung weist auf das Kind als ihr Ziel hin. Die Absicht des Schöpfers bei der Ausstattung des Menschen mit der sexuellen Veranlagung ist letztlich die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Der Drang zu geschlechtlicher Vereinigung und die Geschlechtsorgane selbst existierten nicht ohne die Notwendigkeit der Fortpflanzung. Das ist die Voraussetzung für die Erwiderung Christi an die Sadduzäer, daß die Menschen im Himmel wie Engel seien. Wenn die Menschen »von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel« (Mk 12,25).

Die Zeugung von Kindern ist auch für das II. Vatikanum eine naturgegebene Finalität der Sexualität. »Durch ihre natürliche Eigenart sind die Institutionen der Ehe und der ehelichen Liebe auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet und finden darin gleichsam ihre Krönung.«[21] Es ist dabei festzuhalten, daß nach Ansicht des Konzils die eheliche Liebe als ganze auf Fortpflanzung hingeordnet ist, nicht aber jeder einzelne Geschlechtsakt.

Wenn auch die Zahl der Kinder heute mehr beschränkt wird als früher, und oft in der Tat aus berechtigten Gründen, so wünschen sich doch weiterhin die weitaus meisten Eheleute Kinder, und wünschen sie sich innig. Heute wie in der Vergangenheit werden Kinder als ein Geschenk und Segen Gottes angesehen. »Ein Baby im Haus ist eine Quelle der Freude«, schreibt ein Dichter. Das Baby ist die Erfüllung der menschlichen Ehe und der Stolz seiner Eltern. Das wird besonders evident in den großen Anstrengungen, die sterile Ehepaare unternehmen, um die Empfängnis eines Kindes dennoch zu ermöglichen oder ansonsten wenigstens ein Kind zu adoptieren.

Die enge Beziehung zwischen dem Geschlechtsakt und der Fortpflanzung erweist sich auch darin, daß entgegen allen Anstrengungen, in vorehelichen Beziehungen eine Schwangerschaft zu vermeiden, die Natur sich oft dennoch durchsetzt und ein Kind empfangen wird. Trotz der Verfügbarkeit von empfängnisverhütenden Mitteln kann deren regelmäßige Anwendung und absolute Verläßlichkeit nicht immer als gesichert gelten. Dazu kommen andere Faktoren, wie mangelnde Sorgfalt, Überwältigung durch Emotionen oder das bewußte oder unbewußte Verlangen mancher Mädchen, schwanger zu werden. Daher überrascht es nicht, wenn aktuelle Erhebungen zeigen, daß zwar die Angst junger Leute vor einer Schwangerschaft nachgelassen hat, nicht dagegen deren Häufigkeit. Dies ist ein ernst zu nehmendes Risiko für alle Beteiligten und insbesondere für das Kind.[22]

Sexuelle Aktivität muß darum in einer Weise erfolgen, die eine verantwortungsvolle Sorge für das neue Leben gewährleistet, das daraus resultieren kann. Die Bereitschaft zu dieser Verantwortung muß deshalb als eine Voraussetzung für den rechtmäßigen Vollzug geschlechtlicher Liebe betrachtet werden. Und insofern die Betreuung und Erziehung von Kindern ein langer Prozeß ist, müssen Vater und Mutter zu diesem Zweck auf Dauer vereint sein. Auf Grund der Notwendigkeit einer dauerhaften Vereinigung der Eltern eines Kindes zielt geschlechtliche Liebe schon von ihrem natürlichen Bestreben und tieferen psychologischen Neigungen her auf eine Partnerschaft, die mehr als nur temporär ist. Mann und Frau wollen einander ganz gehören. Das Verlangen nach vollkommenem Ausdruck gegenseitiger Liebe im ehelichen Akt ist nicht auf den Augenblick der Empfängnis begrenzt, sondern sehnt sich immer neu nach Erfüllung und fordert so

auch dauerhafte Partnerschaft. Dies leitet über zur zweiten Finalität der geschlechtlichen Liebe.

b. Die geschlechtliche Vereinigung ist geeignet, der gegenseitigen Liebe und Achtung zwischen den Partnern Ausdruck zu verleihen und ihre innige Einheit zu vertiefen. »Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen.«[23] Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird alle Reflexion über die Sexualität dominiert vom Thema der Liebe und dem Ausdruck, den sie im ehelichen Akt findet.

Der Geschlechtsakt ist dazu geeignet, gegenseitige Achtung und Liebe zum Ausdruck zu bringen. Allzu oft ist er aber nur das Ausleben sexueller Lust unter Ausbeutung des anderen. Wann und wieso kann der Geschlechtsakt dann zum Ausdruck von Liebe werden? Wenn jemand diesen Akt in seiner *ganzen Bedeutung* und seinem ganzen Wert annimmt als zur Zeugung eines Kindes geeignet und darauf hingeordnet, dann wird er zu solch intimer Liebe nur mit einem Partner bereit sein, den er gerne als Mutter oder, im Falle einer Frau, als Vater eines möglichen Kindes sähe.[24] Somit kann das II. Vatikanum mit vollem Recht den körperlichen Ausdruck der sexuellen Liebe als »Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft« ansehen. Die Möglichkeit, im Geschlechtsakt der persönlichen Wertschätzung des anderen Ausdruck zu verleihen, hat in letzter Zeit zum Verständnis des sexuellen Vollzuges als Sprache geführt. »Hier teilt der Mensch körperlich mit, wie er zum Partner steht. So bringt geschlechtliche Vereinigung Einssein, Bejahung, Geborgenheit, Wärme, Fruchtbarkeit usw. zum Ausdruck ... Aus der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit dieser Körpersprache ergibt sich auch ein Ansatz für ethische Folgerungen.«[25]

Die sexuelle Begegnung erzeugt eine Beziehung, die auf beiden Seiten von Sehnsucht und Erwartung geprägt ist. Auf Grund ihrer ureigensten Natur erzeugt geschlechtliche Liebe die Forderung nach Wiederholung und Treue. Auch außerhalb der fruchtbaren Zeit verlangen Mann und Frau nacheinander. Vermittels dieses wiederkehrenden Verlangens drängt und nötigt die Natur die Partner, in einem andauernden Bund beieinander zu bleiben und sichert so den Kindern eine stabile Familie und der Mütter die Hilfe des Vaters in der Aufgabe der Kindespflege. Die durch die geschlechtliche Liebe gestiftete Gemeinschaft wird um so stärker sein, je mehr Körper und Seele daran teilhaben. Dies erzeugt eine Atmosphäre der Dankbarkeit, Hochherzigkeit und Freude. Diese Einstellungen werden ihre Wirkung auf die ganze Familie nicht verfehlen und Gemeinschaft auch im weiteren Umfeld stiften.

Die Bekundung von Liebe und Freundschaft ist ein hinreichender Grund für den ehelichen Akt. Daher hat die Kirche die Ehe stets auch für diejenigen zugelassen, die aus Gründen des Alters oder der Gesundheit keine Kinder bekommen können. Es muß auch in Betracht gezogen werden, daß der Drang nach geschlechtlicher Vereinigung, wenn er erst einmal geweckt ist, den Wegen der Natur folgen und auch da aktiv sein wird, wo aus dem einen oder anderen Grund keine Kinder empfangen werden können. Wo die notwendigen Voraussetzungen jedoch gegeben sind, sollten Kinder nicht aus der Vereinigung der Liebe ausgeschlossen werden. Die beiden Ziele der geschlechtlichen Vereinigung existieren immer in Beziehung zueinander. Zeugung ohne eine Verankerung in gegenseitiger Liebe beraubt das Kind der liebenden Gemeinschaft, derer es bedarf, um in Geborgenheit heranzuwachsen. Der Ausschluß des Kindes aus einer Liebesbeziehung, außer aus guten Gründen und in gegenseitiger Übereinstimmung, z.B. auf Grund einer vorliegenden Erbkrankheit, bedeutet andererseits die Verweigerung einer Berufung sowie gegenüber dem Partner ein uneingelöstes Versprechen und hintergeht ihn, falls – wie es nicht selten der Fall sein wird – er nicht zustimmt.

Schließlich ist das Ziel gegenseitiger Liebe, wie auch das Ziel der Zeugung, um so vollkommener verwirklicht, je mehr Mann und Frau in einer dauerhaften Lebensgemeinschaft miteinander verbunden sind. »Insofern also der Geschlechtsakt Ausdruck der Einheit beider Partner und ihrer gegenseitigen totalen Liebe und Annahme ist ... , wird als unabdingbare Voraussetzung für seine Legitimität der gegenseitige und öffentlich bekundete Wille zur ganzheitlichen und dauerhaften Annahme und Bindung verlangt. Damit aber erscheint nur in der gültig geschlossenen Einehe der volle Sinngehalt einer solchen Selbsthingabe gewahrt.«[26]

c. Geschlechtliche Vereinigung ist von Lust begleitet. Es kann nicht ignoriert werden, daß die Freude an der Lust ein wesentlicher Grund für die geschlechtliche Begegnung der Partner und ein häufiger Beweggrund für den Geschlechtsakt ist. Ist also die sexuelle Lust ein weiterer (dritter) Sinn und Zweck der geschlechtlichen Begegnung?

Diese Auffassung wird von manchen Seiten vertreten. Das Lebensgefühl der Lust sei ein genügender Sinn und Grund für den Geschlechtsakt. Er darf rein um der Lust willen gesucht werden. Doch erheben sich von vielen Seiten Bedenken gegen eine solche Auffassung. Zwar wird allerseits gesehen, daß nicht jeder Geschlechtsakt auf Zeugung ausgerichtet ist und sein muß und daß er auch aus Freude an der damit verbundenen Lust gesucht werden darf. Aber eine Trennung der Lust im Geschlechtsakt von dem Sinnzweck der Liebe wird als ein Verlust an Menschlichkeit und eine Bedrohung derselben betrachtet. Der eingangs erwähnte, weit verbreitete Mißbrauch von Kindern und Mädchen rein als Lustobjekte verdeutlicht die

Gefahren einer derartigen Spaltung allzu erschreckend. Zwar werden Vertreter dieser Position fordern, daß Sex aus reiner Lust nur dann erlaubt sei, wenn beide Partner darin einwilligen. Aber wenn einmal Geschlechtslust und Liebe voneinander getrennt sind, dann kann die Lust in jedem Fall auch von einem Partner für Geld verkauft und erkauft werden. Sie wird zum Konsumgut, und der Übergang von Konsens zu versteckter bis offener Nötigung im Geschäft mit dem Sex ist dann fließend und öffnet unausweichlich vielen Mißbräuchen das Tor.

Für die christliche Tradition wie auch für viele andere ist die Lust zwar ein Begleiter der Sexualität und (wenn auch in der Vergangenheit oft verkannt) ein durchaus willkommener Begleiter. Aber sie ist nicht die Finalität oder der Sinn der Sexualität. Der Geschlechtstrieb drängt den Menschen, das Menschengeschlecht in der gleichen Weise zu erhalten, wie der Selbsterhaltungstrieb ihn dazu bewegt, sein Leben als Individuum durch Nahrung zu erhalten. Der Schöpfer (oder die Natur) hat die Befriedigung dieser Triebe mit Lust verbunden, um die Betätigung der entsprechenden Anlagen zu bewirken und so ihre Ziele zu erreichen. Die Lust ist aber nicht Ziel und Zweck dieser Betätigung.[27] Sie ist vielmehr der Anreiz für den Menschen, diese Anlagen einzusetzen, um so das Leben zu erhalten und fortzupflanzen. Die Befriedigung der Lust muß in Harmonie mit den Zielen stehen, deren Verwirklichung sie dienen soll; zum wenigsten darf sie ihnen nicht widersprechen.[28] »Deshalb kann und darf das Geschlechtliche nicht rein Mittel zu privater Triebbefriedigung oder im Sinne eines leicht verfügbaren Rauschgiftes werden.«[29]

Freilich kann nicht verkannt werden, daß hinter dem Verlangen nach Geschlechtslust das Drängen des Geschlechtstriebes steht, der den Menschen zu sexueller Betätigung drängt, um seine Ziele zu erreichen. Die Lust resultiert aus der Stillung des sexuellen Verlangens. So hat die Tradition einen dritten, wenn auch untergeordneten Zweck der Ehe in der Heilung und Befriedung des geschlechtlichen Verlangens (*remedium concupiscentiae*) gesehen. Unter dieser Rücksicht wird die Ehe als eine Hilfe betrachtet, die Sexualität davor zu bewahren, unstetig herumzuschweifen und ihr geordnete Erfüllung durch die eheliche Liebe zu gewähren. Von diesem Ehezweck spricht Paulus im ersten Korintherbrief. Zwar ist für ihn die Ehelosigkeit eine empfehlenswerte Alternative; doch er fügt hinzu: »Wenn sie (die Unverheirateten und Witwen) aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren« (7,9). Der erste Brief an Timotheus läßt im Falle der jüngeren Witwen sogar die Empfehlung, nicht zu heiraten, fallen. Im Gegenteil, der Autor wünscht, daß sie heiraten, weil einige schon auf Abwege geraten sind (5,11–15).

Gerade im Zusammenhang mit dieser Überlegung ergeben sich Fragen und Probleme. Was ist die Lösung für jene, die aus irgendeinem Grund

nicht heiraten können oder geschieden sind und deren sexuelles Verlangen sie bedrängt? Was ist die christliche Antwort für homosexuelle Personen, deren sexuelle Neigungen so stark sind, daß sie daran leiden? Muß für sie der Rat des Paulus umgekehrt werden: Es ist besser, sich in Begierde zu verzehren, als sich außerhalb der Ehe oder homosexuell zu befriedigen? Die Tradition und letzten Endes wohl auch die Heilige Schrift sehen es so. Werden sie damit der Lage dieser Personen gerecht? Das sind die Zweifel, die viele Menschen heute haben. Das ist ein Hauptproblem in der gegenwärtigen Diskussion.

Es ist sicher in Betracht zu ziehen, daß im Bereich der Sexualität der Mensch nicht ebenso unausweichlich Spannungen in sich vorfindet, wie bei Hunger und Durst, die eine ständige Stillung suchen. Die sexuellen Spannungen sind weitgehend von Außenreizen bedingt. »Nur wird diese Abhängigkeit von Außenreizen oft dadurch verschleiert, daß symbolische Reize wie Phantasien und Vorstellungen, Tagträumereien eine große Rolle spielen, und wohl auch dadurch, daß wir faktisch in einem Klima dauernder sexueller Anreize leben.«[30] Dennoch steigen Anreize auch aus den angeborenen Neigungen der Person selbst auf; denn letztendlich will die Natur durch die Triebkräfte Ziele sichern, die ihr wichtig sind.

Jede Ordnung der Sexualität muß zweifellos dem Gebot der Nächstenliebe (oder dem kategorischen Imperativ) entsprechen. Der Nächste kann nicht als bloßes Objekt sexueller Befriedigung gebraucht werden unter Hintansetzung seiner Ansprüche als Person eigenen Rechts. Darin sind sich alle Ethiker einig. Darüber hinaus muß sie die oben benannten Werte wahren, nämlich möglichen Kindern eine sichere Heimstatt gewährleisten (sowie das Übel der Abtreibung verhindern) und die Einbindung der Sexualität in die personale Liebe sichern. Jede sexuelle Betätigung, die nicht Ausdruck jener ganzheitlichen Liebe ist, die dem Partner eine dauerhafte Beheimatung gibt und ihn grundsätzlich als Mutter oder Vater eines möglichen Kindes bejahen kann, bleibt unvollkommen.

3. Konkrete Problemfelder

Unvollkommenheit des Handelns bedeutet generell nicht schon eine *schwere* Beeinträchtigung der richtigen Ordnung. Es ist schwierig einzusehen, daß der Bereich der Sexualität hier eine Ausnahme bilden soll. Bezeichnend für die überstrengen Wertungen im sexuellen Bereich in der Vergangenheit ist die Beurteilung der Masturbation als schwere Versündigung. Die Heilige Schrift schweigt zu der Frage. Das muß unverständlich erscheinen, läge bei diesem ansonsten häufigen Phänomen ein schwerer Verstoß gegen Gottes Ordnung vor. Wenn eine vatikanische Kongregation anweist,

man solle »die Tatsache der Selbstbefriedigung entdramatisieren«[31], so ist das realistisch doch nur möglich, wenn von dem Verdikt der schweren Sündhaftigkeit Abstand genommen wird.[32]

Differenziertere Beurteilung finden heute auch die Äußerungen erotischer Zuneigung im Vorraum der Ehe. Hier »gibt es ein breites Spektrum sexueller, das heißt aus der geschlechtlichen Bestimmtheit des ganzen Menschen erwachsender Beziehungen unterschiedlicher Intensität und Ausdrucksformen, auch eine Stufenleiter der Zärtlichkeiten«, die gut und richtig sind, soweit sie dem Grad der zwischen den Partnern bestehenden personalen Bindung entsprechen. Bis zum Orgasmus führende sexuelle Praktiken freilich werden von der christlichen Moral nicht als ein angemessener Ausdruck der Zuneigung im vorehelichen Raum betrachtet.[33] Andererseits haben diese Praktiken nicht die symbolische Bedeutung der vollen geschlechtlichen Hingabe und darum auch ein anderes moralisches Gewicht. Auf Grund ihrer unvollständigen Natur können sie darüber hinaus nicht zur Schwangerschaft führen, und das ist ebenfalls ein wesentlicher Unterschied.[34]

Sexualität findet für die Heilige Schrift in der auf Zeugung ausgerichteten Liebe in Ehe und Familie ihre Erfüllung. Homosexualität stößt darum sowohl im Alten wie im Neuen Testament auf Ablehnung.[35] Paulus sieht die Lösung für jene, die von starken Leidenschaften bedrängt werden, in der Ehe. Doch im Falle exklusiver Homosexualität ist die Ehe für die Betroffenen keine Lösung; im Gegenteil, es ist von einer Ehe abzuraten. Vermutlich hat Paulus den Unterschied von gelegentlicher und exklusiver Homosexualität nicht gekannt. Hätte er anders geurteilt und homosexuelle Akte gebilligt, wäre er auf diese Unterscheidung hingewiesen worden? Ein völlig sicheres Nein auf dies Frage läßt sich nicht sagen, allerdings ebensowenig ein sicheres Ja. Neuere Theorien im christlichen Bereich betrachten homosexuelle Akte zumeist als einen Mangel, der hinter dem Ideal zurückbleibt und wenn möglich vermieden werden sollte. Doch kann man sich Ausnahmen im Sinne des geringeren Übels vorstellen.[36] Auch Elemente psychischen Zwanges können vorliegen. Wo darum eine Person aufrichtig überzeugt ist, daß ihre homosexuellen Akte nicht (schwer) sündhaft sind, braucht sie sich nicht von der Gemeinschaft der Kirche und den Sakramenten ausgeschlossen zu fühlen.[37] Öffentlicher Anstoß ist freilich zu vermeiden. Andererseits »ist allerdings auch deutlich, daß die Entdeckung oder die Bekanntgabe der Homosexualität einer Person eine negative Differenz in der öffentlichen Meinung bewirkt hinsichtlich der Eignung dieser Person für eine Position der Autorität«.[38] Dem entspricht die Ansicht des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands, daß »insgesamt betrachtet viele Argumente gegen eine Zulassung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in Pfarrhäusern« sprechen.[39]

Voreheliche Lebensgemeinschaften stellen seit der Entdeckung der Ovulationshemmer 1961 die kirchliche Gemeinschaft vor neue Probleme. Jesus fordert mit größtem Nachdruck die Unauflöslichkeit der Ehe. Darüber hinaus wendet sich das Neue Testament wiederholt gegen die Sünde der *porneía* (Unzucht).[40] Wenn auch die genaue Natur der gemeinten Realität nicht immer ganz eindeutig ist, läßt doch die Gesamtheit der Texte den Schluß zu, daß das Neue Testament außereheliche sexuelle Beziehungen ablehnt.[41] Dies stimmt mit dem jüdischen Hintergrund der neutestamentlichen Autoren überein, wo jeglicher außerehelicher Verkehr mißbilligt wurde.[42] In diesem Sinn wurde das Neue Testament von der frühen Kirche verstanden. Es ist auch heute die grundsätzliche Wertung der Kirche und der namhaften Theologen. Volle geschlechtliche Beziehungen haben ihren Ort in der Ehe, wiewohl eine differenzierte Beurteilung vorehelicher sexueller Beziehungen vorgenommen wird. »Es ist offensichtlich, daß der wahllose Geschlechtsverkehr mit beliebigen Partnern anders zu bewerten ist als intime Beziehungen zwischen Verlobten oder fest Verprochenen, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind, sich aber aus als schwerwiegend empfundenen Gründen an der Eheschließung noch gehindert sehen. Dennoch können diese Beziehungen nicht als der sittlichen Norm entsprechend angesehen werden.«[43]

Diese Beurteilung fußt auf der Überzeugung, daß alle derartigen Gemeinschaften, weil nicht endgültig verbindlich, letztlich weder im besten Interesse der Partner noch auch der möglicher Weise empfangenen Kinder sind. »Die Erfahrung zeigt, daß oft ein Teil, besonders die Frau, zunehmend darunter leidet, daß sie keine Sicherheit über die Weiterdauer dieses Verhältnisses bekommt.«[44] Die Situation eines derartigen Zusammenlebens enthält »eine Art existentieller Unwahrhaftigkeit, insofern man nämlich seinem Partner sagt, daß man ihn liebt und zu ihm stehen will, während man vor der Öffentlichkeit unterstreicht, daß man sich an diesen Partner nicht unbedingt gebunden fühlt«.[45] Das schafft Verunsicherung und erschwert das gegenseitige Vertrauen und die volle Hingabe. Nichteheliche Gemeinschaften bieten kein sicheres Heim für Kinder, da 40% dieser Gemeinschaften im Laufe von fünf Jahre auseinander gehen. Man kann daher vermuten, daß die unsichere Situation dieser Beziehungen Abtreibungen fördert; oder wenn das Kind ausgetragen wird, bleibt die Mutter damit am Ende nicht selten allein. »Gemessen an ihren eigenen Hoffnungen sind nichteheliche Lebensgemeinschaften den Beweis bisher schuldig geblieben, der sie als tragfähige Vorstufen oder Alternativen zur Ehe empfehlen könnte.«[46]

Die Partner nichtehelicher Lebensgemeinschaften werden freilich die vorgetragenen Argumente oft nicht einsehen. Sie glauben, im Recht zu sein. Der Seelsorger wird dann zuweilen vor der Frage stehen, ob er sie zu

den Sakramenten zulassen kann. B. Fraling ist der Ansicht, daß dies nach dem Prinzip des geringeren Übels beurteilt werden müsse. Wenn man »in der Beratung feststellt, daß keine Möglichkeit einer Überzeugungsänderung und so im Falle einer Nichtzulassung die Gefahr eines Wegdriftens von Gemeinde und Kirche überhaupt gegeben ist, dürfte die Zulassung zu den Sakramenten in Einzelfällen aufgrund der Anwendung dieses Prinzips möglich sein. Es wäre Anwendung der Epikie.«[47] Die Betroffenen müssen aber in der Tat guten Glaubens hinsichtlich der Berechtigung ihres Handelns sein.

4. Schluß

Die Begegnung der Geschlechter steht mehr oder minder unter dem Einfluß der Zeit. Die jeweiligen sozialen Verhältnisse wirken auf die Partner und ihren Umgang miteinander ein. Es gibt heute viele Pressionen, die zu früher sexueller Intimität drängen. Demgegenüber kommt die Reifung in der Liebe allzu oft zu kurz. Eine Begegnung der Geschlechter aus christlichem Geist braucht Mut zur kritischen Distanz zur Zeit, zu jeder Zeit. »Wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist« (Röm 12,2). Die christliche Begegnung der Geschlechter muß in einem Leben gründen, das vom Glauben breit und tief geprägt ist. Der Rückgang der Treue in der Liebe entspricht fast genau dem Rückgang der Treue im Glauben.[48] Christliche Identität hat ihre Quellen in der Verbundenheit mit der Gemeinschaft der Kirche, im Fühlen und Lebens mit ihr. Sittliches Urteilen und sittliche Bildung bedürfen der gemeinsamen Glaubenstradition und der lebendigen Erfahrung der christlichen Gemeinde. Der Zusammenschluß mit anderen, die sich ebenso um eine besonnene Haltung bemühen in christlichen Vereinen, Familienkreisen, Glaubens- und Bibelrunden, kann dabei eine wichtige Hilfe sein. Gottesdienst, Verbundenheit mit der kirchlichen Gemeinde und Leben mit der Gemeinschaft des Glaubens sind für Christen wesentliche Stützen für ein Leben aus dem Geist des Evangeliums.

Anmerkungen

1 Vgl. II. Vatikanum, *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Nr. 34, 57, 67.

2 Für Gareth Moore OP (*The Body in Context. Sex and Catholicism*. London 1992) ist das alleinige Kriterium der Ethik das der Nächstenliebe im Sinne der Regel, daß unmoralisch ist, was dem anderen Menschen schadet (6). Wenn ein Mensch dagegen nur sich selbst schadet,

z. B. durch Drogen oder unnatürliche Handlungen, so ist das nicht *moralisch* schlecht (79f.). Eine derartige Fundierung der Ethik ist jedoch schon von ihrem Ansatz her zu schmal und unzureichend. Die allgemein menschliche Norm der goldenen Regel ist zwar durchaus in der Heiligen Schrift enthalten, repräsentiert aber nicht die volle Botschaft des Evangeliums; denn in ihm heißt es ebenfalls: »Suchet zuerst das Reich Gottes« (Mt 6,33)!

3 G. Moore OP, a. a. O., macht es sich zur ausdrücklichen Aufgabe, die trügerische Natur der Argumente der katholischen und lehramtlichen Sexualmoral aufzudecken. Sexualität ist nicht notwendig reproduktiv, darum sind nichteheliche (S. 113–116) wie auch homosexuelle Beziehungen legitim, solange sie in gegenseitiger Liebe gründen (S. 182–208). In Heft 4/1996 von *Diakonia* (Gesamtthema »Menschengerechte Sexualitäten«) plädiert Peter F. Schmid für »verschiedene Sexualitäten« und kirchliche Toleranz ihnen gegenüber: sukzessive Monogamie, wechselnde Partner, teilfamiliäre Lebensformen, Sadomasochismus (gegenseitiges Einverständnis vorausgesetzt), u. a. Da – so Karl Loewit – Sexualität grundlegend eine sozial-kommunikative Funktion hat und nicht notwendig reproduktiv sein muß, sind alle sexuellen Beziehungen sinnvoll, die den kommunikativen Charakter verwirklichen. Anton Grabner-Haider sieht die sexualasketischen Züge des Christentums in kynisch-stoischen Wanderpredigern und jüdisch geprägten Apokalyptikern begründet. Ob »Jesus verheiratet war oder nicht, kann nicht entschieden werden«. Betont werde, daß Frauen ihn begleiteten (258). Insofern Sexualität Personalität ausdrücke, sei sie auch außerhalb der Ehe keine Sünde (259).

4 Vgl. H.-G. Ziebertz (Hrsg.), Sexualität im Wertpluralismus. Perspektiven zur Überwindung der Krise in der ethischen Bildung. Mainz 1991.

5 So V. J. Genovesi, In Pursuit of Love. Catholic Morality and Human Sexuality. Dublin 1987; H. Rotter, Sexualität und christliche Moral. Innsbruck 1991; B. Fraling, Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht. Paderborn 1995. Alle drei Bücher verdienen der Empfehlung.

6 Melissa Russo und Julie Lejeune wurden im Juni 1995 von Marc Dutroux entführt und über acht Monate sexuell mißbraucht. Sie verhungerten in ihrem geheimen Gewahrsam, als D. wegen Diebstahls inhaftiert worden war. Die Leichen zweier weiterer Mädchen, An Marchal (17) und Eefje Lambreks (19) wurden im September 1996 im Bereich des Hauses von D. unter einer Betonschicht gefunden. Sie waren im August 1995 ebenfalls von D. entführt und sexuell mißbraucht worden.

7 »Children for Sale«, in: *Newsweek* vom 2. September 1996, S. 10.

8 R. O'Grady, Die Vergewaltigung der Unschuldigen. Kinderprostitution und Prostitutionstourismus. Bad Honnef 1995, S. 10. Das Buch weist auf, wie sehr Kriminalität, brutale Ausbeutung und Korruption beim Handel mit Kindern und Prostituierten miteinander verwoben sind.

9 K. Lenz, »Sexualität heute – Facetten eines massiven kulturellen Umbruchs«, in: *Diakonia* 27 (1996), S. 255. Zwei Drittel der westdeutschen Mädchen im Alter von 16 bis 17 Jahren und ein Drittel der ostdeutschen berichten sexuelle Übergriffe. 5 % der westdeutschen und 8 % der ostdeutschen Mädchen dieses Alters wurden zu Geschlechtsverkehr gezwungen (ebd.). Verschiedene übereinstimmende Schätzungen besagen, daß in den USA 25 % der erwachsenen Frauen und 3–9 % der erwachsenen Männer als Kinder Opfer von sexueller Gewalt waren.

10 »There are no rules at all«, in: *Tablet* vom 18. Mai 1996, S. 636.

11 A. Miller, »More psychology, less biology«, in: *Tablet* vom 25. Mai 1996, S. 682.

12 S. Sapp, Sexuality, the Bible, and Science. Philadelphia 1977, S. 28.

13 F. L. Hossfeld, »Leib und Geschlechtlichkeit. Aspekte einer biblischen Anthropologie«, in: *Lehramt und Sexualmoral*, hrsg. v. P. Hünermann. Düsseldorf 1990, S. 16.

14 Jes 54,1–10; Jer 2,2f.; 31,3f.; Ez 16; Hos 2,14–22.

15 Vgl. F. L. Hossfeld, a. a. O., S. 23f.

16 Mt 27,55f. par; Lk 8,2f.; 10,38–42; Joh 11,20–36.

17 Mt 9,20–22 par; Lk 7,36–50; Joh 4,7–27.

18 Mt 5,31f.; 19,3–9; Mk 10,2–12; Lk 16,18.

19 Vgl. K. H. Peschke, Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie. Trier 1995, S. 533 f. und 543 ff.
20 Vgl. Mk 7,1–23; Apg 15,6–29; Röm 14,14; Gal 2,11–21; 4,10f.; Kol 2,16f.
21 *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt*, Nr. 48; vgl. 50.
22 In Deutschland betrug der Anteil der Alleinerziehenden 1991 16% in den alten und 22% in den neuen Bundesländern. Von den Alleinerziehenden sind 48% in den alten und etwa 60% in den neuen Bundesländern als arm zu bezeichnen (*Evangelische Verantwortung*, Nov. 1992, S. 5). Insgesamt leben in Deutschland 2,6 Mio. Alleinerziehende mit 3,5 Mio. Kindern (*Lebensforum* Nr. 37, 1994, S. 9). Nicht alle Alleinerziehenden sind Frauen, aber doch weitaus die meisten.
23 *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt*, Nr. 49.
24 »Bevor sich zwei Partner im Geschlechtsverkehr gegenseitig hingeben, sollten sie sich die folgende Frage beantwortet haben: ›Bist du jene Person, die ich mir als Vater oder Mutter eines möglichen Kindes von mir wünsche? Bist du es, mit dem ich sein, den ich umsorgen und von dem ich umsorgt sein möchte bis ans Ende meines Lebens?‹ Geschlechtsverkehr, der nicht Zeichen oder Ausdruck einer derartigen Vorzugsliebe ist, tut seiner ureigensten Bedeutung nicht Genüge« (V. Genovesi, a.a.O., S. 164f.).
25 H. Rotter, Art. »Sexualität«, in: *Neues Lexikon der Moraltheologie*. Innsbruck 1990, S. 683f.
26 J. Gründel, Art. »Geschlechtlichkeit«, in: *Sacramentum Mundi* II, 1968, S. 337.
27 »Die Behauptung, daß der eigentliche Zweck dieses Vermögens die Befriedigung des Individuums ist, ist absurd, zumindest für jeden, der von den weisen Absichten Gottes bei der Schaffung der Menschennatur ausgeht« (J.R. Cavanagh. Fundamental Marriage Counselling. Cork 1966, S. 519).
28 G. Moore OP, a.a.O., S. 66–69, argumentiert, daß wir das als notwendig Erkannte auch ohne den Anreiz der Lust tun. Wenn darum mit der geschlechtlichen Betätigung Lust verbunden ist, so hat sie ihren Sinn in sich selbst und nicht darin, der menschlichen Fortpflanzung zu dienen. Dem ist entgegenzuhalten, daß wir das, was wir ohne Lust tun, nur mit großer Mühe tun und geneigt sind, es zu unterlassen. Wer etwa aus Gründen von Krankheit keinerlei Appetit hat, weiß, wie große Anstrengung und Überwindung es kostet, sich zum Essen zu zwingen. Desgleichen würden nur wenige Menschen die mit der Fortpflanzung verbundenen Mühen auf sich nehmen, wäre nicht so starke Lust damit verbunden.
29 J. Gründel, Art. »Sexualmoral«, *Sacramentum Mundi* IV, 1969, S. 530.
30 B. Fraling, a.a.O., S. 21.
31 Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe. Hinweise zur geschlechtlichen Erziehung vom 1. Nov. 1983, Nr. 98–100. Für den *Katechismus der katholischen Kirche* von 1993 freilich ist Masturbation weiterhin eine schwere Sünde (Nr. 2353).
32 Für eine ausführlichere Darlegung des Themas und neuere theologische Stellungnahmen dazu vgl. K.H. Peschke, a.a.O., S. 470–474.
33 Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg 1976, S. 441f.
34 Vereinzelte zum Orgasmus führende Kontakte sind dabei wiederum zu unterscheiden von einem beständigen Verhältnis dieser Art. »Auch eheähnliche Beziehungen, bei denen nur der letzte leibliche Kontakt nicht vollzogen wird, [gehören] nicht in den vorehelichen Raum« (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II. Freiburg 1977, S. 174).
35 Vgl. Lev 18,22 und 20,13; Röm 1,26–32; 1 Kor 6,9f.; 1 Tim 1,9f. Verschiedene Auslegungsversuche hierzu haben sich als unzutreffend erwiesen: »So ist es *nicht* zutreffend, daß Homosexualität in der Bibel (und insbesondere im Alten Testament) nur abgelehnt werde, weil sie zum Kult anderer Götter gehört oder sofern Menschen durch spezifische homosexuelle Prak-

tiken gedemütigt werden« (Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe zum Thema »Homosexualität und Kirche«. EKD-Texte 57. Hannover 1996, S. 17).

36 Vgl. K.H. Peschke, a.a.O., S. 510–2.

37 Das ist auch das Urteil von B. Fraling, a.a.O., S. 242.

38 G.D. Coleman, *Human Sexuality*. New York 1992, S. 259. Das Buch bildet den entgegengesetzten Pol zur erwähnten Schrift von G. Moore. Lehramtliche Entscheidungen des Vatikans beenden für Coleman grundsätzlich die Diskussion und erübrigen ausführliche weitere Erörterungen.

39 Mit Spannungen leben, a.a.O., S. 48. Dem korrespondiert die Weisung: »Die Segnung einer homosexuellen *Partnerschaft* kann nicht zugelassen werden. In Betracht kommt allein die Segnung von *Menschen*« (ebd., S. 53).

40 Mt 15,19f.; Mk 7,21–23; 1 Kor 6,13–20; 7,1f.; 2 Kor 12,21; Gal 5,19; Eph 5,3–8; Kol 3,5; 1 Thess 4,3–8; Offb 9,21.

41 »Das Neue Testament ist gekennzeichnet durch die unbedingte Ablehnung jedes außerehelichen oder widernatürlichen Geschlechtsverkehrs« (Hauck/Schultz, Art. »Porneía«, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. v. Kittel/Friedrich, Bd. 6, 1959, S. 590). Im Gegensatz zur vorexilischen Zeit »zählt das Judentum zur Zeit Jesu jede sexuelle Betätigung außerhalb der Ehe unter die drei Todsünden (Unzucht, Götzendienst, Mord). Diese strenge Wertung hat der Rabbiner Paulus übernommen« (D. Faßnacht, Art. »Sexuelle Abweichungen«, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, hrsg. von A. Hertz u.a. Freiburg ^{2}1993, S. 180).

42 Vgl. Hauck/Schultz, a.a.O., S. 589.

43 Gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands, Bd. I, a.a.O., S. 442.

44 H. Rotter, a.a.O., S. 69. Vgl. dort die guten Darlegungen des gesamten Kapitels »Nichteheliche Lebensgemeinschaften«, S. 66–78.

45 Ebd., S. 73.

46 E. Schockenhoff, »Ehe – nichteheliche Lebensgemeinschaften – Ehelosigkeit«, in: Leben aus christlicher Verantwortung, Bd. 3, hrsg. von J. Gründel. Düsseldorf 1992, S. 38.

47 B. Fraling, a.a.O., S. 198.

48 Vgl. B. Fraling, a.a.O., S. 173.

Michael Figura · Bonn

Christus und die Kirche – das große Geheimnis (Eph 5,32)

Zur Sakramentalität der christlichen Ehe

I. Ehe in der Krise?

Es wird heute viel davon gesprochen, daß sich die Institution der Ehe (und Familie) in einer kulturellen, sozialen, ethischen und religiösen Krise befindet. Anzeichen einer solch krisenhaften Situation ist die in den letzten dreißig Jahren stark angestiegene Zahl der Ehescheidungen. Auch das Zunehmen nichtehelicher Lebensgemeinschaften von Mann und Frau, die allerdings differenziert gesehen werden müssen, scheint zu bestätigen, daß sich die herkömmliche Ehe als lebenslange Gemeinschaft von Mann und Frau in der Krise befindet.[1] Daneben zeigt sich aber aus neueren Umfragen, daß Partnerschaft, Ehe und Familie als zentrale Lebensbereiche genannt werden, wenn die Frage nach persönlichem Glück und Zufriedenheit gestellt wird. Das Ideal lebenslanger gegenseitiger Treue ist zwar immer noch in Kraft, aber es wird von der Liebe zwischen den Ehepartnern abhängig gemacht. Ehe wird weniger als Pflicht des Zusammenlebens empfunden, denn immer stärker hat sich in der Neuzeit die Liebe als entscheidende Grundlage der Ehe herausgebildet. Wenn diese gegenseitige Liebe nicht mehr vorhanden ist, bietet sich der Weg zur Trennung oder Ehescheidung an, oftmals mit katastrophalen Folgen für die Kinder. Für die Kirche ist die gegenwärtige Krise der Ehe – wenigstens in unserem Kulturbereich – eine Herausforderung, aus dem Glauben Antwort zu geben und eine Theologie und Pastoral der Ehe zu entwickeln, die der heutigen Situation gerecht wird und zugleich die sakramentale Dimension der Ehe aufzeigt. Dazu muß die Ehe in einen umfassenden Zusammenhang gestellt werden, denn sie gehört sowohl der Schöpfungs- als auch der Erlösungsordnung an.

Michael Figura, *1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986–1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.*

II. Grundlegende biblische Aussagen über die Ehe

1. Altes Testament

Für den Glauben Israels ist die Ehe eine Stiftung Gottes. Die grundlegenden Texte dazu finden sich in den Schöpfungserzählungen des Jahwisten (Gen 2,18–24) und der Priesterschrift (Gen 1,27ff.).

Mit dem biblischen Bericht von der schöpfungsmäßigen Zugehörigkeit von Mann und Frau hängt auch die hohe Wertung zusammen, die das Alte Testament der Ehe entgegenbringt. Nur einige wenige Texte seien erwähnt. Besonders das Buch der Sprichwörter weist auf die Freude hin, die Mann und Frau aneinander empfinden (vgl. Spr 5,18ff.). Auch der Hymnus auf die tüchtige Frau (vgl. Spr 31,10–31) ist ein Lob auf die Ehe.

Wie einmalig das Liebesverhältnis von Mann und Frau ist, besingen die Liebeslieder des Hohenliedes. Es handelt sich hier um eine Sammlung von »epithalamoi« (Hochzeitslieder). Es geht im Hohenlied letztlich um eine neue Schöpfung, in der die Beziehung zwischen Gott und Mensch durch das neue Herz, den neuen Geist völlig neu gestaltet wird. Deshalb bestimmt das Thema des Bundes in der prophetischen und weisheitlichen Literatur das Eheverständnis Israels.

Besonders seit Hosea wird der Gottesbund mit einer Ehe zwischen Jahwe und dem Volk Israel verbunden. Auch Ezechiel und Deuterojesaja verwenden das Bild des Bundes, um Gottes Zuwendung zu Israel zu beschreiben. Trotz aller Untreue Israels wird Gott seine Jugendliebe wieder aufnehmen (vgl. Jes 54,4.8).

Doch menschliche Ehe ist nur Gleichnis für den Gottesbund. Das Verhältnis Jahwes zu Israel ist von bedingungsloser Liebe und Erwählung gekennzeichnet. Das Eheverständnis Israels ist hingegen nicht nur von der bedingungslosen Liebe Jahwes bestimmt, die rein menschlich schwer zu erfüllen ist, sondern auch durch das alttestamentliche Scheidungsrecht (vgl. Dtn 24,1–4).

2. Neues Testament

Hier können keine exegetischen Einzelfragen (z.B. Unzuchtsklauseln [Mt 5,32; 19,9] oder das »paulinische Privileg« [1 Kor 7,12–15]) behandelt werden. Es soll vielmehr nur das fundamentale Zeugnis der synoptischen Überlieferung zusammengefaßt und ein Blick auf Paulus geworfen werden.

a. In seiner Verkündigung von der Nähe des Gottesreiches (vgl. Mk 1,15) und in seiner Rückführung des Gesetzes auf den ursprünglichen Willen

Gottes (vgl. die Bergpredigt) wendet sich Jesus gegen das den Bund Gottes mit Israel überlagernde Recht Israels und stellt der alttestamentlichen und jüdischen Scheidungspraxis den ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes gegenüber. Im Streitgespräch mit den Pharisäern (Mk 10,2–9) stellt Jesus den Schöpfungsbezug der Ehe heraus: »Am Anfang der Schöpfung aber hat Gott sie als Mann und Frau geschaffen. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und die zwei werden ein Fleisch sein. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen« (VV. 6–9). Der neue Ansatz Jesu liegt darin, daß er gegenüber dem geschichtlich verwirklichten und besonders in den Schulen des Rabbi Hillel und des Rabbi Aqiba abgeschwächten Schöpfungswillen Gottes den unbedingten Anruf Gottes in seiner Radikalität und Totalität hervorhebt.[2] Es geht Jesus um die »größere Gerechtigkeit« (Mt 5,20). Wie aber kann diese »größere Gerechtigkeit« und damit der ursprüngliche Schöpferwille über die Ehe gelebt werden? Den Pharisäern, die ihn in seiner Stellung zur Ehescheidung testen wollen, antwortet Jesus: »Nur weil ihr so hartherzig seid, hat er (Mose) euch dieses Gebot (Scheidungsurkunde: Dtn 24,1–4) gegeben« (V. 5). Mit der Hartherzigkeit (*sklerokardia*) nimmt Jesus ein Thema der prophetischen Verkündigung auf. Nur wenn Gott dem Menschen ein neues Herz schenkt (vgl. Jer 31,33), ist er fähig, dem ursprünglichen Willen Gottes zu entsprechen. In der Verkündigung Jesu vom nahegekommenen Reich Gottes geht diese messianische Erwartung des »neuen Herzens« anfanghaft in Erfüllung. Jesus ist gekommen, um von der Herzenshärte, die letztlich in der Sünde begründet ist, zu befreien. Jesu Wort über die Ehe in Mk 10,2–9 ist eine prophetische Neuentdeckung der Schöpfungsordnung und zugleich Zuspruch von Heil und Gnade. Indem Jesus von der Herzenshärte befreit, kann auch der Jünger, der sich in Glaube und Nachfolge zu ihm bekennt, von seiner eigenen Herzenshärte befreit und zum authentischen Ursprung zurückgerufen werden.[3]

Indem Jesus die Ehe auf den ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes zurückführt, stellt er zugleich ihre Unauflöslichkeit heraus. Sie ist Erfüllung des Schöpferwillens: »Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen« (V. 9). Sie ist zugleich Anforderung an jene, die diesem Schöpferwillen gemäß leben wollen. Das kommt in der Jüngerbelehrung (Mk 10,10ff.) zur Sprache: »Zu Hause befragten ihn die Jünger noch einmal darüber. Er antwortete ihnen: Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch. Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entläßt und einen anderen heiratet.« Das Neue gegenüber der jüdischen Auffassung der Scheidungsurkunde und der Wiederheirat ist Jesu Qualifizierung der Ehescheidung als Ehebruch (vgl. Lk 16,18).

Die Abwehr der Ehescheidung wird in Mk 10,6–9 und Mt 19,4.8 vom

»Anfang« her begründet. Dieser Anfang ist der ursprüngliche und durchgängige Wille Gottes, die Stiftung der Ehe durch den Schöpfer. Es geht nicht um eine unveränderliche Naturordnung, auf die sich Jesus bezieht, sondern um die Rückführung auf die Schöpfung. Die Unauflöslichkeit der Ehe gehört für die synoptische Tradition zur Schöpfungsintention oder Schöpfungsordnung, nicht zu einer eher abstrakten Naturordnung.

b. Aus den paulinischen Aussagen zu Ehe und Ehescheidung, Ehe und Jungfräulichkeit, wie sie in 1 Kor 7 vorliegen, soll nur ein Aspekt, der mit unserem Thema besonders zusammenhängt, herausgegriffen werden: 1 Kor 7,39, wo Paulus mahnt, die Ehe »im Herrn« einzugehen.[4]

»Jesus Christus ist der Herr« (Phil 2,11), so lautet das urchristliche Bekenntnis. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß im Licht des Ostergeschehens die Ehe direkte christologische Elemente erhält. Die Mahnung des Apostels in 1 Kor 7,39 steht in folgendem Zusammenhang: »Eine Frau ist gebunden, solange ihr Mann lebt; wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie frei zu heiraten, wen sie will; nur geschehe es im Herrn.« Die Ehe ist hier hineingenommen in das durch die Taufe begründete neue Sein in Christus. Paulus (und die Deuteropaulinen) sehen die Ehe der Christen in Verbindung mit der Zugehörigkeit der Eheleute zum Bereich Christi (vgl. dazu die Wendungen tōi kyriōi, en kyriōi: 1 Kor 6,13; 7,35.39; 11,11; Eph 5,22; Kol 3,18). Dadurch bekommt die zunächst unscheinbare Bestimmung »im Herrn« eine umfassende theologische Bedeutung: Sie zeigt uns, daß die Ehe kein »weltlich Ding« schlechthin ist, sondern in die umfassende Bestimmung des neuen Seins in Christus und dadurch eines neuen Verhaltens der Christen in allen Lebensbereichen hineingenommen ist. Weil neues Sein in Christus nach Bewährung im Alltag verlangt, ist es kein Zufall, daß Ehe und Familie in den sogenannten Haustafeln des Neuen Testaments (Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9; 1 Tim 2,8–15; 6,1f.; Tit 2,1–10; 1 Petr 2,13–3,7) immer wieder als Ort besonderer christlicher Bewährung erscheinen.[5]

In der Mahnung, die Ehe »im Herrn« einzugehen, ist eine wichtige dogmatische Konsequenz vorgebildet, die schon anfanghaft in der Zusammenfassung des synoptischen Zeugnisses über Schöpfungsbezug und Unauflöslichkeit der Ehe hervortrat: Natur und Gnade, Schöpfung und Bund sind keine zwei Bereiche, die einfach nebeneinander liegen, noch weniger Bereiche, die reinlich voneinander geschieden werden können, wie es der Gnadenextrinsezismus wollte, sondern sie durchdringen einander. Anders formuliert: »Die Realität der neubundlichen Erlösung ermöglicht erst die wahrhaft der Schöpfung gemäße Ordnung der Ehe. Die Ehe empfängt daher ihre volle Gestalt und Norm von der Bundesgeschichte. Darum gibt es im Neuen Testament Ehe nicht als ›Naturphänomen‹, sondern sie ist immer schon geschichtlich verfaßt. Der Bund ist also die Ermöglichung der schöpfungsgemäßen Ehe.«[6]

III. Die Ehe als Bild für das grosse Geheimnis: Christus und die Kirche

»Die christlichen Gatten ... bezeichnen das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche und bekommen daran Anteil (vgl. Eph 5,32)« (LG 11).

In der Haustafel des Epheserbriefs (5,21–33) wird die eheliche Verbindung von Mann und Frau als Bild des Bundes zwischen Christus und der Kirche betrachtet. Die spätere sakramentale Deutung der Ehe knüpfte meist an die lateinische Übersetzung von Eph 5,32 an: »Sacramentum hoc magnum est.« Da der griechische Ausdruck »mysterion mega« in einem Teil der Vetus Latina und in der Vulgata mit »sacramentum magnum« übersetzt wurde, legte sich in der späteren Tradition eine sakramentale Interpretation der Ehe nahe.[7]

In streng exegetischer Sicht darf man aber für Eph 5,32 noch nicht den späteren Sakramentsbegriff voraussetzen.[8]

Was aber bedeutet »großes Geheimnis«? Dazu muß zunächst der Kontext (Eph 5,28b–32) bedacht werden: »Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Keiner hat je seinen eigenen Leib gehaßt, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein großes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche.«

Wenigstens drei verschiedene Deutungen wurden vorgetragen, um dieses »große Geheimnis« etwas zu entschlüsseln.[9] Man kann Geheimnis (*mysterion/sacramentum*) als den verborgenen Sinn der in Eph 5,31 zitierten Schriftstelle Gen 2,24 verstehen. Es handelt sich dann um eine allegorische Auslegung von Gen 2,24. Vielleicht kannte der Verfasser des Epheserbriefs auch andere Auslegungen dieser Stelle und betont deshalb: »Ich beziehe es auf Christus und die Kirche.«[10] Man kann nach älterer Auffassung in Eph 5,32 die Ehe selbst als *mysterion* bezeichnet sehen. Doch die wahrscheinlichste Deutung ist, daß *mysterion* vor allem und zuerst im Bereich der Beziehung von Christus und Kirche gesehen werden muß. Das ist gegenwärtig fast einhelliger Konsens der Exegeten. »Das ›große Geheimnis‹ liegt für den Verf. (des Epheserbriefs) also nach seinem Verständnis der Schriftstelle (Gen 2,24) nicht in der Ehe als solcher, sondern im Verhältnis von Christus und Kirche. Allerdings wird die Ehe im Licht der Einheit von Christus und Kirche gesehen; sie stellt dieses Verhältnis abbildlich dar, und daraus erwachsen die Mahnungen an beide Ehepartner.«[11]

Dem paulischen und deuteropaulinischen Sprachgebrauch entspricht am besten, daß *mysterion* den ewigen Heilsratschluß Gottes bedeutet, der in Jesus Christus geschichtlich verwirklicht und durch die Kirche vergegen-

wärtigt wird. In diese umfassende Heilswirklichkeit wird die Ehe einbezogen. Auch wenn, wie gesagt, mit *mysterion* in Eph 5,32 nicht primär die Ehe gemeint ist, so fällt doch vom dort beschriebenen Verhältnis Christus und Kirche entscheidend Licht auf sie. »Sie (die Ehe) wird zum Abbild des höheren Liebesbündnisses, die dienende Hingabe des Mannes an seine Frau zum Abbild der Lebenshingabe Christi, die Hingabe der Frau an ihren Mann zum Abbild der Angewiesenheit der Kirche auf Christus.«[12] Die christliche Ehe ist auf ihre Weise eine Form, durch die Gottes ewige, in Jesus Christus geoffenbarte Liebe geschichtlich verwirklicht wird. Darum sind auch die oft gebrauchten Bilder für die Ehe als »Abbild« oder »Vergleich« nicht ganz unproblematisch. Es könnte sich ja auch um eine rein äußere Beziehung handeln, wo Verschiedenes miteinander verglichen wird. Doch es geht in Eph 5,32 um die Teilnahme der Ehe an der Verbindung von Christus und Kirche. Teilnahme ist allerdings hier nicht im griechischen Sinn von »methexis« zu verstehen, sondern im biblischen Sinn. Das bedeutet dann, daß der Ehebund eine geschichtliche Verwirklichung, ein bleibendes Gedächtnis (*zikkaron*) des Verhältnisses von Christus und Kirche ist.

Die Eheleute verwirklichen in ihrer Lebensgemeinschaft das, was auch das Leben der Kirche im ganzen ausmacht: die Vereinigung Jesu Christi mit dem neuen Gottesvolk. Das ist der Hintergrund für die spätere sakramentale Deutung von Eph 5,32. Das Konzil von Trient ist sich bewußt, daß die Sakramentalität der Ehe nicht unmittelbar aus Eph 5,32 hervorgeht. Sie wird hier nur angedeutet (»innuit«): »Die Gnade aber, die jene natürliche Liebe vervollkommnen, die unauflösliche Einheit festigen und die Gatten heiligen sollte, hat Christus selbst, der Stifter und Vollender der ehrwürdigen Sakramente durch sein Leiden für uns verdient. Dies deutet der Apostel Paulus an, wenn er sagt: ›Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat‹ (Eph 5,25), und alsbald anschließt: ›Dieses Geheimnis ist groß: ich rede aber im Hinblick auf Christus und im Hinblick auf die Kirche‹ (Eph 5,32)« (DH 1799). Dahinter steht folgender Gedanke: Wie die Sakramente Zeichen der erlösenden Nähe Gottes sind, ähnlich ist die Liebe zwischen Mann und Frau vergegenwärtigendes Zeichen, Epiphaneia der in Jesus Christus ein für allemal geschenkten und durch die Kirche gegenwärtigen Liebe und Treue Gottes. In diesem Sinn kann man mit dem Konzil von Trient die Sakramentalität der Ehe in Eph 5,32 angedeutet finden. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* ist ein eigenes Kapitel der »Förderung der Würde der Ehe und der Familie« (Nr. 47–52) gewidmet. Zur Sakramentalität der Ehe heißt es dort: »Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gat-

ten. Er bleibt fernerhin bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat. Echte eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilsvermittlung der Kirche gelenkt und bereichert, damit die Ehegatten wirksam zu Gott hingeführt werden und in ihrer hohen Aufgabe als Vater und Mutter unterstützt und gefestigt werden. So werden die christlichen Gatten in den Pflichten und der Würde ihres Standes durch ein eigenes Sakrament gestärkt und gleichsam geweiht. In der Kraft dieses Sakramentes erfüllen sie ihre Aufgabe in Ehe und Familie« (GS 48).

In diesem Abschnitt ging es nur darum, die Ehe als Bild für das große Geheimnis der Verbindung von Christus und Kirche herauszustellen. Die Bibel stellt auch noch andere Bilder zur Verfügung, die hier allerdings nur genannt werden sollen: Das Hochzeitsmahl, in dem das Himmelreich bereits zeichenhaft gegenwärtig ist (vgl. Mt 22,1–14; Lk 14,15–24); die Vision des neuen Jerusalem als einer Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat (vgl. Offb 21,2).

IV. Die christliche Ehe als Sakrament der Heilswirklichkeit

Vielen Menschen unserer Zeit ist die theologische Bestimmung der Ehe als Sakrament nur schwer verständlich. Zudem scheint die Wahrheit des Glaubens, daß die Ehe zu den sieben Sakramenten der katholischen Kirche gehört, für viele keine Lebenskraft für die Bewältigung des ehelichen Alltags zu haben. Es kommt aber entscheidend darauf an, die Ehe als Sakrament nicht auf ihren Abschluß und ihr Zustandekommen bei der kirchlichen Trauung zu reduzieren, sondern sie als bleibendes Sakrament zu verstehen, durch das das alltägliche Leben der Eheleute geheiligt wird. Im folgenden geht es nicht um eine umfassende dogmatische Darstellung der Sakramentalität der Ehe[13], sondern die Ehe soll in einem dreifachen Bezug als sichtbares Zeichen der Heilswirklichkeit, die Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist schenkt, umrissen werden.

1. Christologischer Bezug der Ehe

In fast allen Kulturen hat die Ehe eine wesentlich religiöse Dimension. Schon die sog. Naturehe ist ein religiöses Symbol, das auf die Treue Gottes verweist. Deshalb kann auch das Alte Testament die Ehe als Bild und Gleichnis des Bundes Gottes mit den Menschen anführen. Bund ist für die Schrift Heilsrealität schlechthin. Der Bund Gottes mit den Menschen fin-

det seine Aufgipfelung in Jesus Christus. In besonderer Weise ist die eheliche Liebe und Treue derer, die durch Glaube und Taufe »in Christus« (2 Kor 5,17) sind, umgriffen, getragen und vollendet durch die Liebe und Treue Gottes in Jesus Christus. So ist die Ehe sichtbares und wirksames Zeichen, wirkliche Vergegenwärtigung der in Jesus Christus erschienenen Liebe Gottes.

Wenn die Ehe als Sakrament von der Liebe Gottes in Jesus Christus umgriffen ist, dann hat sie aber einen Bezug zum ganzen Christusgeheimnis: Leben – Tod – Auferstehung/Verherrlichung Jesu Christi. Sie wird so zu einer Vergegenwärtigung des österlichen Geheimnisses. Wird die Ehe unter dem österlichen Zeichen von Kreuz und Auferstehung gesehen und gelebt, dann gehört zu ihr wesentlich das Sich-gegenseitige-Schenken der Eheleute, aber auch das Vergeben und das Mühen um einen immer wieder neuen Anfang. Weil die Sakramente keine leeren Zeichen sind, sondern dem richtig disponierten Empfänger Gnade verleihen – im Ehesakrament eine spezifische Gnade, die sich auf das gemeinsame Leben im Ehestand bezieht –, ist den Eheleuten prinzipiell immer wieder ein neuer Anfang möglich, weil sie darauf vertrauen dürfen, daß der Ostersieg Jesu Christi die Kraft hat, ihre menschlichen Schwächen zu heilen und ihnen zum Wachstum in der Gemeinschaft zu verhelfen.

Vom christologischen Bezug zeigt sich auch die Neuheit der Ehe als Sakrament in der Gnadenordnung. Die Eheleute werden mit der Kraft Jesu Christi ausgestattet (vgl. Eph 5,25); sie werden befähigt, auf spezifische Weise am erlösenden Dienst Jesu Christi teilzunehmen, indem sie durch ihr gemeinsames Leben, durch ihr Leben in der Familie dazu beitragen, daß jenes Ziel immer deutlicher verwirklicht wird, von dem der Eingangshymnus des Epheserbriefs spricht: »Wir sind zum Lob seiner (Gottes) Herrlichkeit bestimmt« (Eph 1,12; vgl. VV. 6.14).

2. Ekklesiologischer Bezug der Ehe

Wenn die Ehe wirksames Zeichen der Liebe Gottes in Jesus Christus ist, dann hat sie auch einen ekklesiologischen Bezug. Nach dem Neuen Testament können wir Jesus Christus nicht von der Kirche trennen. Die Theologie hat stets den Zusammenhang zwischen Christus und Kirche betont. »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.«[14] An entscheidenden Stellen der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* wird die Kirche in einem analogen Sakramentsverständnis als allumfassendes Sakrament des Heils bezeichnet (vgl. LG 1;

9; 48). Damit wird nicht neben den sieben Sakramenten ein »achtes Sakrament« aufgebaut, sondern es soll vielmehr zum Ausdruck kommen, daß die Sakramente zum Leben der Kirche gehören. Was von der Kirche insgesamt gilt – sie weist auf Christus hin und ist die geschichtliche Verwirklichung der Liebe Gottes zu den Menschen –, das findet in den sieben Sakramenten seinen spezifischen Ausdruck.

Ehe und Familie sind nach dem Zweiten Vaticanum eine Art von »Hauskirche« (LG 11). Das heißt dann, daß Ehe und Familie eine spezifische Bedeutung für die Kirche haben: »Jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so« (1 Kor 7,7). Innerhalb der Kirche kommt den Eheleuten eine eigene Berufung zu. 1 Kor 7,14 beschreibt diese Berufung als gegenseitige Heiligung. Durch die Annahme und Erziehung ihrer Kinder sowie durch das Beispiel eines christlichen Lebens können sie lebendige Zellen der Kirche bilden.

Der innere Zusammenhang von Ehe und Kirche kommt wohl am deutlichsten beim Eheabschluß zur Geltung. Die Ehe wird »in facie Ecclesiae« (vor der Kirche) geschlossen (DH 1814). Wenn aber die Ehe »in facie Ecclesiae« geschlossen wird, dann bedeutet dies, daß sie nicht nur eine rein private, sondern zugleich eine öffentlich-kirchliche Angelegenheit ist. Von diesem Gedanken ist auch die nach dem Zweiten Vaticanum erneuerte Liturgie der kirchlichen Trauung bestimmt.

Wenn die Ehe ein Sakrament der Kirche ist, dann geht es auch um flankierende Maßnahmen der Kirche für die Ehe. Es ist nicht damit getan, daß die Kirche beim Eheabschluß anwesend ist. Es geht heute mehr denn je um eine sorgfältige Vorbereitung der Brautleute auf das Sakrament der Ehe.[15] Es muß aber auch eine Ehe- und Familienpastoral entwickelt werden, die den Eheleuten hilft, das einmal »in facie Ecclesiae« gegebene Versprechen durchzuhalten. Hier kommt u. a. den Kreisen junger Familien eine wichtige Bedeutung zu. Die christliche Gemeinde darf auch Ehen, die in der Krise sind, oder Ehen, die aus vielfältigen Gründen scheitern, nicht im Stich lassen.

3. Eschatologischer Bezug der Ehe

Der ekklesiologische Bezug der Ehe weist aber noch in eine andere Richtung. Als sakramentales Zeichen ist die Kirche auch wirklich *Zeichen*, d. h. sie weist hin und ist zeichenhafte Vorwegnahme der endzeitlichen Versammlung und Versöhnung der Menschen und des eschatologischen Friedens im Gottesreich.

Dieser Gedanke findet sich besonders im Kirchenbegriff des Zweiten Vaticanum, das die Kirche – neben anderen Bestimmungen – vor allem als

Communio und Volk Gottes bezeichnet, das seiner eschatologischen Vollendung entgegengeht. Wie das Volk Gottes insgesamt von einer eschatologischen Hoffnung beseelt ist, so soll auch die Ehe Zeichen eschatologischer Hoffnung sein. Das Himmelreich wird mit einem Hochzeitsmahl verglichen. Die festliche Freude bei einer Hochzeit ist für den christlichen Glauben ein Sinnbild der Erfüllung aller Wirklichkeit in der Endzeit.

Mit dem eschatologischen Verweis der Ehe auf die Hochzeit Gottes mit der Menschheit im Himmelreich kommt noch ein Gedanke ins Spiel, den man als »eschatologischen Vorbehalt« gegenüber der Ehe kennzeichnen kann. Was ist damit gemeint?

Den Sadduzäern, die behaupten, es gebe keine Auferstehung der Toten, antwortet Jesus innerhalb der Frage nach der Auferstehung der Toten auch so: »Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel« (Mk 12,25). Und Paulus schreibt in 1 Kor 7,29ff.: »Denn ich sage euch, Brüder: Die Zeit ist 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 dieser Welt vergeht.«

In den beiden angeführten Schriftstellen wird eine wichtige Aussage über die Ehe gemacht, die unabhängig von der vieldiskutierten Frage nach der Naherwartung ist. Die Ehe gehört zur Gestalt dieser Welt, die vergeht; sie ist in christlicher Sicht kein letzter Wert. Sie gehört zur Schöpfungs- und zur Erlösungsordnung. Deshalb kann die eschatologische Relativierung die Ehe nicht abwerten.[16] Sie gibt ihr aber einen neuen Sinn innerhalb der Neuheit des Christentums. Wenn die Ehe nicht als letzter Wert eingestuft wird, kommt sie gerade in ihrer immanenten Bedeutung und ihrem inneren Reichtum zur Geltung. Wenn die Ehe kein letzter Wert ist, dann darf man auch keine übersteigerten Erwartungen an den Ehepartner stellen. »Kein Partner kann ja dem anderen den ›Himmel auf Erden‹ schenken.«[17]

Der »eschatologische Vorbehalt« könnte auch zu einer neuen Freiheit führen: Die Eheleute, die miteinander verbunden sind, bis der Tod sie scheidet, sind letztlich mit Gott verbunden und dadurch in eine neue Freiheit gerufen, die Freiheit der Kinder Gottes.

Von dem eschatologischen Vorbehalt ergibt sich aber auch neutestamentlich, daß die Ehe nicht die einzige Berufung und Erfüllung des Menschen ist. »Gerade um der Freiheit der Ehe und in der Ehe willen gibt es das Charisma der Ehelosigkeit (vgl. 1 Kor 7,7).«[18]

Der freiwillig um des Himmelreiches willen Ehelose (vgl. Mt 19,12) ist als solcher noch kein besserer Christ als der Verheiratete. Die Aussage des Paulus: »Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn; er will

dem Herrn gefallen. Der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; er will seiner Frau gefallen. So ist er geteilt ... Das sage ich zu eurem Nutzen: nicht um euch eine Fessel anzulegen, vielmehr, damit ihr in rechter Weise und ungestört immer dem Herrn dienen könnt« (1 Kor 7,32–34a.35), gehört in den großen Rahmen menschlichen Verhaltens gegenüber dem Bundesgott hinein. Ob jemand verheiratet ist oder nicht, ob er ehelos lebt aus einer bestimmten Situation heraus oder aus Charisma, für alle gilt, daß sie Gott aus ungeteiltem Herzen lieben sollen (vgl. Dtn 6,5; Mk 12,28–34).

Anmerkungen

1 Vgl. A. Heller, Zusammenleben von Frau und Mann. Kirche und Nichteheliche Lebensgemeinschaften. Klagenfurt 1989.
2 Vgl. K. Lehmann, Glaube – Taufe – Ehesakrament. Dogmatische Überlegungen zur Sakramentalität der christlichen Ehe, in: *Studia Moralia* XVI (1978), S. 71–97, bes. 72.
3 Vgl. H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament. Zürich/Stuttgart 1967, S. 47ff.; H. Schürmann, Studien zur neutestamentlichen Ethik, hrsg. v. Th. Söding. Stuttgart 1990, S. 123–126; 151–154.
4 Vgl. N. Baumert, Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses. Würzburg 1992, passim.
5 Vgl. H. Baltensweiler, a.a.O., S. 213–217.
6 K. Lehmann, a.a.O., S. 73.
7 Vgl. R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT, Bd. X). Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1982, S. 261.
8 Vgl. U. Baumann, Die Ehe – ein Sakrament? Zürich 1988, S. 166f.
9 Vgl. dazu ausführlicher H. Baltensweiler, a.a.O., S. 230; U. Baumann, a.a.O., S. 153–157.
10 Vgl. R. Schnackenburg, a.a.O., S. 261.
11 Ebd.
12 J. Gnilka, Der Epheserbrief (= Herders Theol. Kommentar zum NT, Bd. X/2). Freiburg i.Br. ^{3}1982, S. 289.
13 Vgl. dazu z.B. P. Adnès, Le mariage. Tournai 1963, S. 134–156; K. Rahner, Die Ehe als Sakrament, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 519–540; H. Volk, Das Sakrament der Ehe, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 3. Mainz 1978, S. 299–328; K. Lehmann, Die christliche Ehe als Sakrament, in dieser Zeitschrift 8 (1979), S. 385–392.
14 H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«. Übertr. u. eingel. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1970, S. 68.
15 Vgl. dazu Päpstl. Rat für die Familie, Die Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe (13. Mai 1996), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 127, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischoskonferenz, S. 81–117.
16 Vgl. W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe. Mainz 1977, S. 53.
17 Ebd.
18 Ebd., S. 54.

Josef Seifert · Schaan

Johannes Paul II. über die Ehemoral

Seine Lehren und ihre Hintergründe in einer personalistischen Philosophie der menschlichen Sexualität

I. Die Erklärungen des Papstes zu den kirchlichen Morallehren – »neu« oder »traditionalistisch«?

Papst Johannes Paul II. hat, auch schon als Philosoph und Theologe Karol Wojtyła, in zahlreichen Dokumenten und Schriften die gleichbleibenden Quellen und Inhalte der kirchlichen Lehren über die Ehemoral dargelegt, diesen aber auch zum Teil sehr neue Begründungen gegeben. Der Inhalt der Ehemoral, die der Papst lehrt, ist dabei durchaus nicht neu und wurde schon immer, wenn auch über die Jahrhunderte hin mit stets wachsender Klarheit, von der Kirche gelehrt: Die Ehe als Liebesgemeinschaft von Mann und Frau ist von Gott als Erfüllung personaler Liebe und als Ursprung des Lebens neuer menschlicher Personen gewollt. Und deshalb sind homosexuelle sexuelle Beziehungen, voreheliche und außereheliche sexuelle Verhältnisse, Ehebruch, Abtreibung, Empfängnisverhütung und andere Akte wesenhaft sittlich schlecht – ein *intrinsece malum*.

Es gibt nichts Neues und erst recht nichts Revolutionäres in all diesen Morallehren des Papstes. Es wäre ja auch für den Gläubigen beunruhigend und ein Zeichen häretischer Meinungen, denen sogar Päpste, wenn sie nicht *ex cathedra* lehren, verfallen können[1], wenn der Papst völlig neue moralische Inhalte lehrte. Denn wenn die Lehren des Evangeliums und der katholischen Kirche, sofern sie zentrale Inhalte von Glaube und Moral betreffen, unfehlbar sind, so können die moralischen Lehren der Kirche in ihrem Inhalt ebenso wenig anders werden, wie sich die Wahrheit selbst verändern kann. Nichtsdestoweniger ist aber die Art und Weise, auf die Papst Johannes Paul II. diese beständigen moralischen Lehren der Kirche interpretiert, neu im Sinn des Evangeliumswortes: »Darum ist jeder Schriftgelehrte, der

Josef Seifert, *Jahrgang 1945, Promotion 1969, Habilitation 1975, lehrte Philosophie in Salzburg und Dallas; er ist heute Rektor der Internationalen Akademie für Philosophie in Schaan/Liechtenstein.*

durch die Schule des Himmelreiches ging, einem Hausvater gleich, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt« (Mt 13,52). Was nämlich die Erklärungen der beständigen moralischen Lehren der Kirche angeht, so gibt es dort einen weiten geistigen Raum für viele Formen von neuen »Entwicklungen der Lehre«, wie Kardinal Newman sie nennt[2]: a. da finden wir einmal (wie dies in dogmatischen Kirchenlehren geschieht) ausdrückliche Formulierungen dessen, was früher nur stillschweigend in der Schrift und Tradition enthalten gewesen war, ohne dort ausdrücklich festgestellt worden zu sein; b. es gibt ferner in der Kirchengeschichte das Phänomen eines wachsenden Verständnisses dieser immerwährenden biblischen und dogmatischen Lehren sowie c. eine Entfaltung ihrer Gründe und ihrer Verknüpfung mit allgemein-philosophischen Fundamenten, und ferner d. neue Erweise der inneren Einheit aller geoffenbarten Wahrheiten, wie sie in den moralischen oder dogmatischen Lehren der Kirche beinhaltet sind[3]; e. vor allem aber finden wir trotz des im besten Sinne »Statischen«, ja Ewigen, in den Inhalten kirchlicher Lehren Raum für ein immer wachsendes Entfalten des Glanzes der Wahrheit, des *veritatis splendor*, im Verlauf der Kirchengeschichte.

Der gegenwärtige Papst hat in diesem Sinne der »Neuheit« viele kirchliche Lehren und vor allem die kirchlichen Ehelehren in sehr origineller Weise erklärt und ihren Glanz in neuen, und in einem bestimmten Sinne in geradezu revolutionär neuen Weisen zum Ausdruck gebracht. Der Ausdruck »revolutionär neu« könnte irreführen. Was nämlich in der Philosophie oder Theologie zählt, ist einzig und allein die Wahrheit selbst und die Tiefe, Klarheit und Ursprünglichkeit, mit der sie von uns persönlich und je von neuem erkannt wird, nicht aber ihre inhaltliche »Neuheit«, wie schon erörtert. Außerdem bedeutet »Neuheit« als etwas Wertvolles in Philosophie und Theologie nicht einmal die *Entdeckung* von *völlig neuen* Inhalten oder von nie dagewesenen unerhörten Wahrheiten, die noch kein Mensch zuvor erkannt hätte, wie wir dies in den Naturwissenschaften und der Mathematik finden. Ja, die philosophische und theologische »Neuheit« bezieht sich nicht einmal auf Erklärungen oder Erhellungen von Wahrheiten, an die noch kein Philosoph oder Theologe jemals zuvor gerührt hätte. »Neuheit« bedeutet hier vielmehr, um mit Maritain zu sprechen, eine neue *prise de conscience*, eine neue Ebene von Bewußtsein im Entdecken alter und ewiger Inhalte, eine neue Stufe der Klarheit und Genauigkeit in ihrer Analyse. Es bedeutet ein in das volle Licht des Bewußtseins Heben von Inhalten, die zuvor im Hintergrund der Gegenstände des bewußten Erkennens verblieben waren. So etwa bedeuteten die aristotelischen Entdeckungen der Substanz und der vier klassischen Ursachen eine epochemachende neue Entdeckung, auch wenn diese vier Arten der Ursachen und die Idee der Substanz von jedermann schon längst vorausgesetzt und auch von den

vorsokratischen Philosophen implizite erkannt worden waren, denen nur die Klarheit ihrer Erkenntnis fehlte. Oder man denke an Sokrates' revolutionäre These, daß es »besser ist, Ungerechtigkeit zu erleiden, als sie zu begehen«, ein Satz, der sogar vor Sokrates von Demokrit aufgestellt wurde, dessen deutliche Herausarbeitung und ganz neue *prise de conscience,* wie wir sie etwa in Platons *Gorgias* oder *Kriton* und in der *Apologie* finden, wir aber dennoch erst Sokrates verdanken.

Die in diesem Sinne »neuen« Erklärungen der moralischen Lehren der Kirche, die wir in den Schriften Papst Johannes Pauls II. finden, entstammen nicht nur dem Licht eines sehr originellen Lesens und neuen Interpretierens der Heiligen Schrift, aus deren Schatz Neues und Altes hervorgeholt wird, sondern auch dem Licht einer personalistischen philosophischen Gotteslehre und phänomenologischen Metaphysik der menschlichen Person und des menschlichen Leibes. Ein solcher Personalismus, wie er von Karol Wojtyła und der Schule der polnischen personalistischen Ethik herausgearbeitet wurde[4], erscheint der Philosophie und der Offenbarung höchst angemessen zu sein, denn die ganze Offenbarung steht und fällt mit der zentralen metaphysischen Bedeutung personalen Seins, ohne die weder die Schöpfung noch der Sündenfall, weder die Sünde noch die Erlösung, weder die Menschwerdung des Wortes noch die Auferstehung, weder das Gericht noch das ewige Leben, noch der dreipersonale eine Gott geglaubt werden können. Eine personalistische Philosophie und Metaphysik[5] wurde vom Papst in vielen Schriften dargelegt[6] und wiederholt gefordert, etwa in einer Ansprache an die Teilnehmer eines von der katholischen Universität del Sacro Cuore in Rom veranstalteten Symposiums, wo er daran erinnerte, daß die Bischofssynode 1981 an ein »biblisches und ›personalistisches‹ Durchdenken der kirchlichen Lehren von *Humanae Vitae* appellierte, mit dem Ziel, die gesamten kirchlichen Lehren so klar darzulegen, daß sie von allen Menschen guten Willens besser verstanden werden könnten«.[7]

Die Erklärungen der Sittenlehren der Kirche durch Papst Johannes Paul II. entsprechen den wichtigsten Merkmalen des authentischen Personalismus und lehnen zugleich die vielen Formen eines falschen situationsethischen und konsequentialistischen Personalismus ab, wie er sich unter dem Einfluß vieler Autoren verbreitet hat[8] und Gegenstand der Kritik von *Veritatis Splendor* war.[9] Ich verstehe »wahren Personalismus« hier so weit, daß er alle wahren Beiträge zu einer angemessenen Philosophie der Person einschließt. Ein solcher »wahrer Personalismus« ist also nicht auf eine relativ kleine Gruppe von Denkern unseres Jahrhunderts beschränkt, sondern bildet eine bedeutsame und über alle Jahrhunderte hinweg verbreitete Strömung innerhalb der *Philosophia perennis,* die allerdings in unserem Jahrhundert eine ganz neue Blüte erfahren hat, weshalb man den größten

Beitrag unseres Jahrhunderts zur *Philosophia perennis* gerade in der *prise de conscience* des Personalismus erblicken kann.

II. Die wichtigsten Elemente des Personalismus in Papst Johannes Pauls II. Erklärungen zur Ehemoral der Kirche

1. Ein unüberbrückbarer Unterschied zwischen Personen und apersonalen Seienden

Die Überzeugung eines radikalen und unüberbrückbaren Wesensunterschieds, dem zufolge Personen niemals aus einem evolutiven Prozeß aus nicht-personalen Seienden erklärt werden können, gehört unabdingbar zu einem wahren Personalismus.[10] Die Schriften des Papstes sind vom Staunen über das »Unreduzierbare im Menschen« erfüllt, dem Staunen über dieses »neue und höhere Sein« der Person. Der Personalismus von Papst Johannes Paul II. wird in erster Linie von der auch philosophisch gegebenen Wesensverschiedenheit und Würde der Person (die des geistigen Verstehens, des Benutzens von begrifflicher Sprache, des Vollzugs freier moralischer und religiöser Akte fähig ist) charakterisiert. Besonders die staunenswerten Eigenschaften des personalen Bewußtseins und der Freiheit der Person, die ein sich selbst Gehören der Person ermöglichen, das gerade Bedingung für die Selbsthingabe der Liebe ist, beschäftigen den Papst auch als Philosoph intensiv. Nur in dem Licht dieser Einsicht in die absolute wesenhafte Unterscheidung und Überlegenheit der Person über alles nicht-personale Seiende kann die unbedingte Stellungnahme der Kirche zugunsten des Schutzes menschlichen Lebens, der Heiligkeit der Ehe und des Bandes zwischen dem ehelichen Akt und der Prokreation verstanden werden. Und um dieser hohen Werte willen erst ist auch die Stellungnahme der Kirche gegen Empfängnisverhütung und Abtreibung erklärlich.[11] Denn diese Akte verletzen durch ihre wesenhaften Zielsetzungen (ihren *finis operis)* den Wert der Ehe sowie den Wert der Quellen des Leben und der hohen Würde von Personen. Der Papst tritt *opportune-importune* für einen Personalismus ein, der im Gegensatz zu jedem Evolutionismus steht, der den offenkundigen Wesensunterschied zwischen einer Person und einem Tier leugnet und so fast unvermeidlich zu einer Position wie jener von Peter Singer führt, der alle absoluten moralischen Verpflichtungen hinsichtlich des menschlichen Lebens aufgibt und vorschlägt, durch die Gesetze gesunde Tiere mehr als behinderte menschliche Wesen zu schützen.[12]

2. *Die Vernunft menschlichen Wissens und die Transzendenz der Person in ihrer Wahrheitserkenntnis als Bedingung des Personalismus*

Ein unabdingbarer Grundzug der Person, dessen Erkenntnis den wahren Personalismus auszeichnet, ist die intellektuelle Erkenntnisfähigkeit, die Fähigkeit des Verstandes, das objektive Wesen und die Existenz von Dingen rational zu erfassen. Das vernünftige Erkennen und Urteilen von Personen ist aber nicht auf die allgemeinen Wesenheiten beschränkt, sondern die Person hat auch die geistige Fähigkeit, das Individuum gerade in seiner Einzigartigkeit zu erfassen, in seiner *haecceitas* (Duns Scotus).

Wahrer Personalismus erkennt die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis an[13], erblickt die Person weder im Erkennen des Allgemeinen noch in jenem des Individuellen als eines in sich selbst steckenbleibenden (»immanenten«) Wesens, das in seine eigene Subjektivität von Erfahrungen eingeschlossen wäre, noch als einen prometheischen Schöpfer, der alle Gegenstände seines Bewußtseins schafft oder konstituiert, wie die Deutschen Idealisten dachten. Der Subjektivismus leugnet das tiefste Wesen der Person, das mit der Transzendenz des Menschen im Erkennen der Wahrheit über die Dinge an sich verknüpft ist. Der Papst interpretiert zum Beispiel das Wort Christi: »Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen«[14], und die Ermahnung des heiligen Paulus (Eph 4,15), frei zu werden, »damit wir die Wahrheit in Liebe sagen«[15], in seiner Rede an die Mitglieder der Universitätsgemeinschaft, indem er sagt, daß wir an den Universitäten »eine Gemeinschaft von Personen aufbauen sollen, für die Liebe zur Wahrheit das sie einigende Prinzip bildet«. Jede Vorstellung der Person als Erfinder von Recht und Unrecht oder als willkürlicher Schöpfer seiner eigenen Natur und einer bloß relativen »Wahrheit« (dieser Begriff bezeichnet ein Unding) widerspricht dieser elementaren Wahrheit über die Person. Jeder Wertrelativismus und -subjektivismus, während sie sich häufig als Personalismus ausgeben, sind in Wirklichkeit antipersonalistisch, weil sie die Person ihrer höchsten Berufung berauben: nämlich die Wahrheit zu tun und in der Wahrheit zu leben. Abgesehen von seinem inneren Widerspruch untergräbt der Subjektivismus auch zutiefst jede Form von echtem Personalismus. Denn nur in ihrem Bezug auf die Wahrheit können menschliche Handlungen und die Wertschätzung von Personen vernünftig sein. Es gehört zum Wesen der Person – und ist für alle personalen Akte wesentlich –, daß sie auf die Wahrheit oder zumindest auf das, was als Wahrheit intendiert wird, gerichtet ist. Personalität ruht auf dem Fundament der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit der Person, auf ihrer Transzendenz in der Erkenntnis objektiver Wahrheit, und es sind diese prinzipielle Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis sowie die inhaltliche objektive Wahrheit über die Würde der Person, des ehelichen Aktes und der menschlichen Se-

xualität, die die moralischen Lehren der Kirche begründen. Der Papst sagte daher 1983: »Die Lehre von *Humanae Vitae* und von *Familiaris Consortio* rechtfertigt sich im Kontext der Wahrheit über die menschliche Person, und diese Wahrheit ist ihr Fundament.«[16] Diese Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis ist der Ursprung der Pflicht, die Wahrheit zu tun, sie auch in unseren Taten zu bekräftigen. Erinnern wir uns der folgenden Worte des Papstes: »Christus hat uns die Möglichkeit ... geschenkt, die ganze Wahrheit unseres Seins zu verwirklichen; Er hat unsere Freiheit von der Herrschaft der Begierlichkeit befreit.«[17] Wahrheit über die Person und die Liebe ist nicht neutral, sondern berührt den Wert und das ewige Wesen der Dinge. Wahrheit, in deren Licht allein geurteilt werden soll, wie sehr unsere Taten der Wahrheit entsprechen oder von ihr abirren, ist auch das Kriterium und der Maßstab unserer Akte. Auch davon hat der Heilige Vater gesprochen, als er Ehepaare zum demütigen Bekennen ihrer Schuld auffordert, wenn sie in ihren Handlungen von der Wahrheit abgeirrt sein sollten: »durch das demütige Anerkennen, daß wir uns ihr gegenüber nicht angemessen verhalten haben, daß wir uns nicht der Wahrheit und ihren Forderungen angepaßt haben«. Diese geforderte Haltung stellt der Papst der »hochmütigen Ablehnung der Wahrheit und ihrer Forderungen und einer Haltung, in der wir einfach das von uns zuvor Beschlossene mit ihr identifizieren«, gegenüber. Und dann der zentrale Satz: »Unsere Freiheit besteht darin, Diener der Wahrheit zu sein.«[18] Bestimmte Akte werden von der Kirche als in sich unrecht abgelehnt, weil sie die Wahrheit über den Menschen verletzen, und andere sind verpflichtend und gut, weil in ihnen die Wahrheit über den Menschen und die göttlichen Personen bestätigt wird. Kein rationaler Akt des Menschen kann jedoch vollzogen werden, der nicht die Wahrheit als sein Fundament voraussetzen würde. Die ganze moralische Lehre von Papst Johannes Paul II., ja jeder objektiv angemessenen Ethik beruht auf dem festen Fundament der Wahrheit, ohne die kein Urteil und keine Handlung gerechtfertigt werden könnte. Denn ohne Wahrheit als Kriterium und Maßstab könnte kein Akt als gut erkannt werden. Gut und Böse in menschlichen Akten können daher mit dem hl. Augustinus durch die Liebe oder den Haß der Wahrheit geradezu definiert werden.[19]

3. Die Rationalität der Person besteht auch in der Freiheit

Die Rationalität der Person besteht auch in der Freiheit, in der Fähigkeit zum Hervorrufen von Akten und Handlungen, die nicht die Wirkung innerer oder äußerer natürlicher Ursachen sind, sondern dem Zentrum der Person als ihrer letzten Quelle entspringen. Sittlichkeit kann ohne Freiheit gar nicht verstanden werden, und Gut und Böse im moralischen Sinne kön-

nen allein deshalb existieren, weil Freiheit existiert, die die freie Selbstbestimmung der Person einschließt. Diese wieder ermöglicht ein sich selbst Bestimmen und ein durch sich selbst Bestimmtwerden, ein sich selbst Beherrschen und ein von sich selbst Beherrschtwerden usf. Diese Fähigkeit zum Hervorrufen freier Akte ist wahrhaft eine gottähnliche Qualität. Die Rationalität des Verstandes allein verkörpert also noch nicht jene höhere Vernünftigkeit, wie sie in der Liebe zur Wahrheit und in jenem freien Willen, der sich dem Guten angleicht, lebt. Die »Freiheit im Dienst der Wahrheit« – sie steht im Zentrum der Vision der Sittlichkeit im Werk Johannes Pauls II.: »Unsere Freiheit besteht darin, Diener der Wahrheit zu sein«![20]

4. Der Kern der Personalität des Menschen und das Verhältnis des Menschen zu Gott

Ein weiteres zentrales Merkmal der Person ist, daß sie auf die ganze Welt und vor allem auf das absolute Sein bezogen ist und nicht nur Umwelt hat. Die metaphysische Beziehung zu Gott ist für das Sein des endlichen Selbst konstitutiv. Nur in ihrer Beziehung zum göttlichen und unendlich vollkommenen Sein findet die menschliche Person die tiefsten Quellen ihres Lebens und ihren eigentlichsten Sinn, und nur von hier aus lassen sich die moralischen Lehren der Kirche über die richtigen Handlungen und Haltungen in der Beziehung von Mann und Frau zueinander und zu den Quellen des Lebens erklären. Um das Unrecht der Empfängnisverhütung zu verstehen, müssen wir das Geschenk unseres eigenen Lebens und des Lebens unseres Ehepartners, aber besonders auch das Geschenk des Lebens eines neuen Menschen im Geist der Ehrfurcht sehen, die wir Gott – dem Schöpfer – gegenüber, als Diener im Verhältnis zu den Ursprüngen neuen menschlichen Lebens, und nicht als ihre Herren, schulden, wie *Humanae Vitae* dies ausspricht. Und diese Ehrfurcht vor dem sinnvollen Band zwischen ehelicher Liebesvereinigung und dem Entstehen einer neuen Person, einem Band, über das wir keine Verfügungsgewalt besitzen, verbietet uns, in der Kontrazeption (oder auch in der künstlichen Befruchtung *in vitro* oder *in vivo*) die Verbindung zwischen unitivem und prokreativem Aspekt des ehelichen Aktes aktiv zu zerreißen.

Wie die religiösen Akte des Dankes und noch mehr der Anbetung Gottes wesenhaft zur vernünftigen Struktur und Essenz der Person gehören, so sind auch die tiefsten Wurzeln der Ethik des Verhältnisses zwischen Liebe und neuem Leben mit einer religiösen Grundhaltung der Ehrfurcht vor dem Schöpfer verbunden, die das Band, das Gott zwischen dem fruchtbaren ehelichen Akt und dem Entstehen einer neuen menschlichen Person verknüpft hat, nicht aktiv trennt. Der empfängnisverhütende Akt trennt

dabei nicht nur das tief sinnvolle Band zwischen Liebe und Fortpflanzung, sondern auch das religiöse und metaphysische Band, das die menschliche Tätigkeit der Fortpflanzung mit der Schöpfung einer neuen Person (Seele) durch Gott verbindet. Die Eltern sollen ihre dienende und bei aller erhabenen Würde in der Zeugung neuen Lebens doch untergeordnete Rolle diesem Geheimnis der Schöpfung gegenüber erkennen und anerkennen. Schon der Ausdruck »Prokreation« weist nicht auf ein »Kinder Machen«, sondern auf eine Mitwirkung mit Gott, eine Entdeckung seines Planes und eine aktive Teilhabe an dem Entwurf des Schöpfergottes hin. Deshalb sagt der Papst vom Akt der Kontrazeption, den er in einem tiefen metaphysisch-personalistischen Zusammenhang erblickt, so harte Worte: »Er ist die Auflehnung gegen Gott den Schöpfer, den einzigen Herrn über Leben und Tod menschlicher Personen: er ist die Nichtanerkennung Gottes als Gott; er ist der in sich widersinnige Versuch, eine Welt zu konstruieren, von der Gott ganz abwesend ist.« In der Kontrazeption liegt auch ein gegen das Leben des Kindes gerichteter Akt. Papst Johannes Paul II. spricht diesen Gedanken schön in einer seiner Reden aus, in der er sagt, Empfängnisverhütung und Abtreibung seien zwei Ausdrücke einer »Anti-Lebens-Logik«, deren Verkörperung in der modernen Gesellschaft er in *Veritatis Splendor* und in *Evangelium Vitae* als eine »Kultur des Todes« bezeichnet hat. Diese gegen das Leben gerichtete Logik des Bösen ist auch in der Empfängnisverhütung, wo man sie weniger bemerkt, gegenwärtig, wenn das Paar sich weigert, die moralischen Konsequenzen der metaphysischen Wahrheit zu erkennen oder anzuerkennen, daß der eheliche Akt mit dem Geheimnis lebenspendender Liebe und mit dem Band zwischen der Schöpfung der Seele und der Person des Kindes durch Gott innig verflochten ist.

All diese Aussagen des Papstes setzen auch eine personalistische Metaphysik Gottes und die Personalität jenes Gottes voraus, der durch das moralische Gewissen zu uns spricht, der die Seele aus dem Nichts schafft, der unser Richter sein wird. Einige Autoren, besonders der Jesuit Josef Fuchs, haben versucht zu zeigen, daß diese Art der Rede schierer Anthropomorphismus sei und daß Gott durch die personalistischen Kategorien »Schöpfer« der Seele aus dem Nichts, »Gebieter« und Herr über unser Gewissen und absoluter »Herr über Leben und Tod« nicht wirklich getroffen werden könne. Aber ist dies wahr? Ich habe versucht, darauf anderswo zu antworten.[21]

5. Personalismus als Anerkennung des einzigartigen Wertes (und der Würde) von Personen – Fundament der kirchlichen Ehelehre

Der einzigartige Wert (die Würde) von Personen muß von jedem Personalismus, und hier haben wir einen zugleich metaphysischen und moralischen

Sinn dieses Ausdrucks im Auge, anerkannt werden. Personalismus verlangt die Entdeckung des einzigartigen Wertes und der Würde jeder Person, die schon in der klassischen Definition der Person ausgesprochen wurde, auf die Edith Stein sich in ihrem *Endliches und Ewiges Sein*[22] bezieht, wo sie einen prachtvollen Text des Heiligen Thomas anführt, demnach das personale Sein göttlicher Vollkommenheit zugehören muß, weil nichts die Person an Würde übertreffen kann: »Gerade deshalb schlugen einige Philosophen die Definition der Person vor: ›Die Person ist eine Substanz, deren unterscheidendes Merkmal die Würde ist‹ bzw. ›die Würde betrifft‹ (proprietate distincta dignitatem pertinente). Und, weil es eine große Würde ist, Subjekt einer vernünftigen Natur zu sein, deshalb wird jede individuelle Substanz vernünftiger Natur eine Person genannt ... Die Würde der göttlichen Natur jedoch übertrifft jede (andere) Würde; deshalb gehört der Name der Person Gott in seiner höchsten Bedeutung zu.«[23]

Diese Würde der Person fließt in einsehbarer Weise aus dem Wesen des Seins der Person – nicht als ob ein neutrales ›Ist‹ ein Sollen begründen könnte und als solches schon Wert hätte, sondern in dem Sinne, daß das Sein und Wesen der Person gerade nicht neutral ist und sich als solches enthüllt. Die Würde, die in intelligibler Weise aus der Person und ihrer vernünftigen Natur entspringt, stellt einen wesenhaften und absoluten Wert dar, der gerade nicht relativ zu unseren Neigungen oder Befriedigungen ist. Er geht aus dem Wesen und dem Sein der Person hervor.[24]

Man meint oft, die Würde der Person, wie sie den Kern der philosophischen Anthropologie und Ethik ausmacht bzw. fundiert, die den Sittenlehren der Kirche und ihren Erklärungen durch den Papst zugrundeliegen, könnten nur gläubige Menschen und Theisten einsehen. Das ist aber keineswegs der Fall. Atheisten haben diese Würde oft besonders klar erkannt, ja all jene (vielen) Atheisten, die Gott ablehnen, weil er die Leiden Unschuldiger, vor allem der Kinder, zuläßt, wie Iwan Karamasow, sehen die Würde der Person mit letzter Tiefe ein – sonst wäre diese Form des Atheismus sinnlos und jeder rationalen Grundlage beraubt. Die »moralische Absolutheit« und die Unverletzlichkeit der Würde der Person verbietet gerade erst als in sich schlecht zahllose innere Haltungen, die Personen gegenüber immer unangemessen sind, wie z.B. den Haß und den Neid, und viele äußere Taten, wie z.B. die Tötung Unschuldiger. All diese Taten sind ihrer Natur und Zielsetzung nach *(intrinsece)* schlecht. Und gerade wegen dieser Einsicht in die unverletzliche heilige Personwürde denken die erwähnten Atheisten, daß Gottes Schweigen und Zulassen solcher Übel mit seiner Vollkommenheit unverträglich sei.

Die unverletzliche Würde der Person und die Heiligkeit des menschlichen Lebens sind mit der Unantastbarkeit der Gemeinschaft von Personen, besonders der Urform menschlicher Gemeinschaft, der Familie, unzer-

trennlich verknüpft. Auch dies wird wiederholt vom Papst betont, der nicht nur die Heiligkeit des Wertes jedes einzelnen menschlichen Lebens, sondern auch jene der Ehe und Familie oft hervorgehoben hat. Angesichts vieler Übel, die der Papst unterscheidet, sei »es notwendig, emphatisch an die Heiligkeit der Ehe, an den Wert der Familie und an die Unverletzlichkeit menschlichen Lebens zu erinnern«. In der Tat könnte man sagen, daß es in erster Linie ihre Würde ist, die das Wesen der Person charakterisiert. Mehr als Boëthius' bekannte Definition der Person als einer individuellen Substanz vernünftiger Natur und sogar mehr als zwei Definitionen der Person, die Richard von St. Viktor uns überliefert hat[25], dringt jene Definition in die Tiefe personalen Seins, die uns mitteilt, daß die Person durch eine einmalige und unverletzliche Würde aus allen übrigen Seienden hervorgehoben ist. Erst von daher können auch das wesentliche Band zwischen Personalität und Moral sowie auch die Quellen der Menschenrechte erkannt werden. Gemäß dieser axiologischen Definition ist die Person »eine Substanz (*hypostasis*), die von anderen durch eine Qualität, die sich auf die Würde bezieht, unterschieden ist«.[26] Dies führt uns zu einem weiteren entscheidenden Punkt des Personalismus, der den Hintergrund der Ehe- und Morallehre Papst Johannes Pauls II. bildet.

6. »*Persona est affirmanda propter seipsam*«

Eine personalistische Ethik und Philosophie der Liebe verlangen nämlich auch die Anerkennung eines Prinzips der *moralischen Verwirklichung personaler Würde* in der Tat und der inneren Antwort auf sie. Basierend auf unseren metaphysischen und axiologischen Einsichten in den Wert der Person, können wir jetzt weiter voranschreiten und den innersten Kern einer personalistischen Ethik in den Worten des polnischen moralischen Personalismus formulieren: *persona est affirmanda propter seipsam*. Dies ist eine neue Formulierung des Fundaments moralischer Forderungen, eine Grundlegung der Ethik, die mit früheren eudaimonistischen und naturalistischen moralischen Meinungen, wie sie in der Kirche verbreitet waren, bricht. Sie war die Wurzel des »Scandalums« der Lehre des Papstes, daß ein lüsterner Mann, der seine Frau zum bloßen Objekt der Lust macht, auch mit ihr die Ehe brechen könne. Das Prinzip *persona est affirmanda et amanda propter seipsam* erkennt die Würde von Personen als jene von Wesen an, die hoch über alle anderen Seienden, die nicht mit der Würde von Personen ausgestattet sind, emporgehoben sind und um ihrer selbst willen geachtet und geliebt werden sollen.

Jede Ethik, die die Größe dieser Würde der Person nicht erkennt oder die nicht sieht, daß diese vor allem auf der Geistigkeit der Person beruht,

und jede Ethik, die nicht erkennt, daß der Wert der Person allem Wert von Tieren wesentlich überlegen ist, ist einer personalistischen Ethik entgegengesetzt. Man denke nicht nur an die Nazi-Ideologie, sondern auch an viele Formen einer neuen ökologischen Ethik und Tierethik, zum Beispiel an diejenige Peter Singers wie auch die einiger Sekten, die den radikal überlegenen Wert der Person nicht sehen.

Dieser wesenhaften Würde des Seins der Person nun sollen menschliches Handeln und die Liebe eine Bestätigung und angemessene Antwort zuteil werden lassen. Da es in der ganzen Natur nichts Höheres als Personen gibt, fordern diese eine liebevolle Anerkennung um ihrer selbst willen. Die Person fordert eine besondere Art von Achtung und soll mit einer Liebe, wie sie nur Personen gelten darf, *um ihrer selbst willen* geliebt werden. Das Prinzip, Personen – vor allem in ihrer Rolle als Quelle *unseres eigenen Glücks – um ihrer selbst willen* zu bejahen, bildet so sehr das Rückgrat einer personalistischen Ethik, daß man den Personalismus geradezu durch dieses Prinzip definieren könnte. Die klare Erkenntnis dieses Prinzips aber stellt einen wahren ethischen Durchbruch dar, ein Überwinden der vielen reduktionistischen Vorstellungen von Moralität, die das moralische Leben von Personen in nicht-personalen Kategorien wie z.B. *appetitus* hinreichend erfassen zu können glaubten: so als strebe der Mensch nur nach seiner eigenen Vervollkommnung, nach seinem eigenen Glück oder seiner eigenen Befriedigung. Sehr tief sah schon Duns Scotus, daß ein solcher ethischer Immanentismus, der nichts in sich selbst Gutes anerkennen würde, die Person durch schon auf Tiere oder sogar Pflanzen anwendbare Kategorien der Erfüllung von Strebungen (*appetitus*) zu fassen sucht, der Person als solcher nicht gerecht wird. Die *adaequatio voluntatis et cordis ad bonum (ad valorem),* die Angemessenheit des Willens und des Herzens an das Gute, das um seiner selbst willen zu bejahen und zu schätzen ist, ist eine Grundfähigkeit der Person, ihre ethische Transzendenz. Deren Anerkennung als eine Grundkategorie einer personalistischen Ethik erfordert ein Eingehen auf das ganz neuartige Sein von Personen. Jeder Hedonismus, jeder Eudaimonismus und andere moralische Systeme, die in der Liebe oder der moralischen Tugend die Möglichkeit einer Antwort auf eine Person um ihrer selbst und ihrer inneren Kostbarkeit willen ausschließen, sind eo ipso nicht personalistisch. Eine solche Ethik kann der Person niemals gerecht werden. Vielleicht ist dies der tiefste Grund, warum sogar eine so hochstehende Ethik wie die des Aristoteles und seiner mittelalterlichen Anhänger (die das Glück als moralisches Motiv an die oberste Stelle stellten) nicht wahrhaft und zumindest nicht hinreichend personalistisch ist. Die moralische Transzendenz in der Erfüllung des Prinzips *persona est affirmanda et amanda propter seipsam* (die Person ist um ihrer selbst willen zu bejahen und zu lieben) wurde zwar auch im Thomismus in der Tat und

in Gebeten[27] wunderbar ausgedrückt, aber kaum in der ethischen Theorie, in der es auf Grund eines Eudaimonismus vieler mittelalterlicher Philosophen nicht verstanden wurde – wenn es auch, z. B. bei Anselm von Canterbury oder Duns Scotus oder in unserem Jahrhundert bei Blondel oder Urs von Balthasar, herrliche Formulierungen dieser ethischen Transzendenz der Liebe gibt. Teilweise war dies übrigens durch einen Mangel an einem klaren Begriff von in sich selbst ruhendem Wert bedingt, ohne den die ethische Transzendenz *philosophisch* unbegreiflich bleiben mußte.[28] Viele mittelalterliche und moderne Philosophen beabsichtigten nicht so sehr, die moralische Transzendenz des sittlichen Aktes und der Liebe zu leugnen, als daß sie vielmehr verabsäumten, jene Unterscheidungen in ausreichendem Umfang durchzuführen, ohne die das »objektive Gut *für* die Person« nicht hinreichend vom *in sich* Bedeutsamen und Guten (dem Wert) abgegrenzt werden kann und deshalb das theoretische Instrumentarium fehlt, das es uns erst erlaubt, die Liebe einer Person *um ihrer selbst willen* überhaupt in den Blick zu bekommen. Mittelalterliche Philosophen erkannten zwar die radikale Neuheit personalen Seins im Gegensatz zu Tieren klar an, berücksichtigten aber meist (mit bemerkenswerten Ausnahmen wie dem hl. Anselm, Duns Scotus und einigen anderen) nicht *ausreichend* die prinzipielle Neuheit personalen Seins, was die *Transzendenz* der Liebe und des sittlichen Aktes betrifft. Die radikale Neuheit personalen Seins manifestiert sich in der moralischen Sphäre gerade in ihrer Fähigkeit zu einer *adaequatio*, zu einem Anpassen ihres Willens an den in sich selbst bestehenden Wert von Gütern, im Geben einer angemessenen Wertantwort. Die grundlegende Entdeckung der Wertantwort durch Dietrich von Hildebrand »als der angemessenen Antwort auf ein Gut um seiner selbst willen« wurde von Karol Wojtyła als Philosophen auch nachvollzogen.[29]

Wojtyła's Ausdruck »vertikale Transzendenz« bezieht sich unter anderem auch auf eine »Freiheit *für*«, die jene Transzendenz der Wertantwort beinhaltet. Nur wenn diese Zustimmung zur motivierenden Kraft von Werten das Moment freier Entscheidung enthält, so stellt Karol Wojtyła fest, ist sie völlig personal. Diese Freiheit der Zustimmung ist nicht geschwächt, wenn die Person vom Guten absorbiert und gleichsam hingerissen wird, sondern die Entscheidung wird dadurch nur um so freier. Daher ist auch Freiheit nicht in erster Linie die Wahl *zwischen* Gut und Böse, sondern die Wahl *für* das Gute, wie Karol Wojtyła andeutet. Damit echot er Anselm von Canterburys tiefe Kritik der Definition der Freiheit durch den frühen Augustinus, nach der Freiheit in der Fähigkeit bestünde, zwischen Gut und Böse wählen zu können. Freiheit ist in ihrem tiefsten Sinne Wertantwort und *deshalb auch Wahl,* nicht aber primär und nicht einmal notwendig Wahl zwischen, sondern freies Ja *Zu*. Der Ausdruck der Wertantwort wurde von Hildebrand geprägt, aber Karol Wojtyła benutzt ihn und

schreibt: »Sie (die Entscheidung) umfaßt nicht nur eine passive Annahme oder Assimilation eines präsentierten Wertes, sondern auch eine authentische Antwort auf den Wert ... Die Fähigkeit, auf ... Werte zu antworten, ist der charakteristische Zug des Willens.«[30]

Der zentrale Begriff der Wertethik ist aber der folgende: Die moralischen Akte und die Liebe sind in ihrem tiefsten Wesen durch ihre Transzendenz im Sinne einer Hingabe seiner selbst an das in sich Gute, an andere endliche Personen und an Gott charakterisiert. In unserem Jahrhundert finden wir eine einzigartige und historisch unübertroffene *prise de conscience* dieser moralischen Transzendenz der Person. In gewisser Weise sah zwar schon Kant dies in seiner personalistischen Formulierung des kategorischen Imperativs, die es ausschließt, eine Person jemals nur als Mittel und nicht auch als Zweck in sich selbst zu behandeln, und in seiner Kritik am Eudaimonismus sowie in anderen Elementen seiner Ethik sehr klar. Aber sein Formalismus und seine subjektivistische Philosophie hinderten ihn an der vollen Herausarbeitung dieser innersten Seele des sittlichen Aktes. Wahrer Personalismus erfordert die Einsicht in die moralische Transzendenz, die in der Fähigkeit der Person liegt, Dingen, besonders dem sublimen Gut von Personen, eine *gebührende* Antwort, und eine Antwort *um ihrer selbst willen*, zu geben. Diese liebevolle Bejahung des Anderen um seiner selbst willen gipfelt in der liebenden *Hingabe seiner selbst* an andere endliche Personen und am allermeisten an das unendliche personale Sein Gottes.

Ein reiner Hedonismus (wie er sich in Aristipps Ethik findet), ja jede utilitaristische und egozentrische hedonistische Ethik, wie Joseph Fletcher's *Situationsethik*, die wegen ihres leeren Gebrauches des Ausdrucks »Liebe« oft als Personalismus angesehen wird, ist zutiefst anti-personalistisch, weil sie in einem Hedonismus die entscheidende moralische Transzendenz der Person negiert, worauf Karol Wojtyła sehr deutlich hingewiesen hat.[31] Alle typischen Aspekte der kirchlichen Ehelehre sieht der Papst in diesem Licht: Abtreibung, eheliche Treue und Ehebruch, Kontrazeption oder Ehrfurcht vor dem Kind und vor Gott, Kindesmißbrauch und Prostitution etc.

7. Der absolute Primat moralischer und religiöser Werte als Element des Personalismus und Hintergrund der katholischen Ehemoral

Papst Johannes Paul II. zitiert dazu Sokrates und die Schrift, indem er schreibt: »›Es ist besser für den Menschen, Unrecht zu leiden, als es zu tun‹ – und das Evangelium sagt uns: ›Denn was nützt es einem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen, aber Schaden zu erleiden an seiner Seele?‹ (Mk 8,36).«[32]

Der wahre Personalismus des Papstes erkennt nicht nur, daß das gesamte rationale und geistige Leben der Person vom intellektuellen Erkenntnis-Leben abhängt und deshalb zu allererst durch den Verstand charakterisiert wird. Vielmehr sieht er ein, daß trotz seiner grundlegenden Bedeutung im Leben des Intellekts als solchen nicht die höchsten personalen Werte verwirklicht werden können. Denn die tiefsten Werte der Person werden nicht durch den Verstand als solchen oder gar allein durch ihn verwirklicht. Vielmehr ist das personale bewußte Leben nicht nur, ja nicht einmal hauptsächlich, rein intellektueller Art, sondern gipfelt vielmehr in moralischen und religiösen Werten, letztlich in der Vollkommenheit der Heiligkeit, wie die große mittelalterliche Tradition, besonders der hl. Anselm und die großen franziskanischen Meister, so deutlich erkannten. Papst Johannes Paul II. erinnerte an diesen Zusammenhang gerade dort, wo er von jenem Leiden spricht, das der Gehorsam gegenüber der Wahrheit über menschliche Sexualität von einem Ehepaar fordern kann. Die höchsten personalen Werte sind nicht hauptsächlich auf den Intellekt als solchen gegründet, und bestehen auch nicht hauptsächlich in Leidensfreiheit, sondern auf Freiheit in ihrem moralischen Gebrauch. Und die höchste Vollkommenheit der Sittlichkeit, Liebe und Heiligkeit allein ist absolut gesprochen die höchste Bestimmung und Berufung der Person: *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra* (»Denn das ist der Wille Gottes: eure Heiligung«; 1 Thess 4,3). Im Lichte dieses absoluten Primats des Sittlichen zeigt sich, daß das christliche Ehepaar jedes Opfer auf sich zu nehmen bereit sein muß, um nicht zu sündigen. Denn das moralische Übel der Sünde, das ein dem Innersten der Person entspringendes Übel ist, kann von keinem außermoralischen Gut aufgewogen werden. Es nützt dem Menschen nichts, die ganze Welt zu gewinnen, wenn er an seiner Seele Schaden leidet. Doch selbst die höchste moralische Vollkommenheit der Person erschöpft noch nicht das Sein der Person und die Fundamente der Ehemoral.

8. Die Person ist wesenhaft auf Gemeinschaft hingeordnet: die Fundamente der Ehemoral

Ein angemessener Personalismus kann wesentlich auch durch die weitere Einsicht charakterisiert werden, daß die Person auf eine *communio personarum* hingeordnet ist und daß daher ihre Kennzeichnung als individuelle geistige Substanz oder als *res cogitans* unzureichend ist. Nur in der Gemeinschaft mit anderen, am meisten in jenen Gemeinschaften, die die Liebe als das Fundament der interpersonalen *Communio* haben, unter denen die Ehe die höchste ist, kann die Person ihr Sein voll verwirklichen. Und dennoch erfordert eine personalistische Philosophie zugleich mit der Ein-

sicht, daß die wesenhafte personal-relationale Berufung der Person diese auf Gemeinschaft und Liebe hinordnet, auch die Erkenntnis des Sachverhalts, daß dies nicht mit dem Charakter der Person als in sich selbst im Sein stehender Substanz unvereinbar ist, sondern im Gegenteil diesen personalen Selbstand der Person voraussetzt. Denn jede Reduktion der Person auf ein Verhältnis – sogar auf das Gottesverhältnis[33] und erst recht auf ein zwischenmenschliches – kann dem Sein der Person niemals gerecht werden, das wesensnotwendig Substanz ist und in sich im Sein steht. Dies zu leugnen steht in ebenso scharfem Gegensatz zum wahren Personalismus[34] wie jede Reduktion der Person auf eine individuelle rationale Substanz, wenn man dabei ihre Zuordnung auf Gemeinschaft übersieht. Ein unvollkommener Personalismus, der Personen entweder nur auf in sich seiende Substanzen oder auf Relationen reduzieren wollte, und nicht *beide Dimensionen sieht,* ist falsch. Die Reduktion der Person auf Relationen ist überdies äußerst gefährlich für die Ethik heute, insbesondere angesichts der verbreiteten sozial-reduktionistischen Vorstellungen von Personalität. Personen können niemals auf Relationen zwischen dem Embryo und seiner Mutter, zwischen Ehegatten oder sogar zwischen Mensch und Gott reduziert werden, denn all diese Relationen beruhen auf dem substantiellen Charakter der Person. Dies ist von jeder denkbaren Person wahr. Während wir daher jeder Philosophie eine Absage erteilen müssen, die das Sein der Person auf ein Verhältnis reduziert (was ja immer schon die Person als eine Substanz, eine *hypostasis* voraussetzt), steht die Person in der Tat wesenhaft in einem Verhältnis zu einem Du. Ohne diese innere Zuordnung der Person auf eine *communio personarum* kann nicht einmal der biologische und psychologische Unterschied zwischen Mann und Frau, und erst recht nicht der Gemeinschaftscharakter der Familie, der Kirche, der Menschheit usw. verstanden werden. Jede rein cartesianische Vorstellung der Person als einer vernünftigen Substanz eines *Ego cogitans*, die dabei die personale Zuordnung auf Gemeinschaft nicht berücksichtigen würde, ist also ein ungenügender Personalismus und kann nicht Fundament der zutiefst gemeinschaftlichen Natur der Ehe und der Beziehung zum Kind sein. Auch von dieser Dimension aus fällt tiefes Licht auf die kirchlichen Morallehren über die Ehe, auf das unauflösliche Band der Ehe, auf den Sinn der personalen zweigeschlechtlichen *Gemeinschaft* der Ehe usf.

9. *Der Leib und die Sexualität gehören zum menschlichen Personsein*

Zu Karol Wojtyłas personalistischer Anthropologie der Ehe und Familie als Fundament der kirchlichen Morallehre gehört noch ein weiteres wesentliches Moment: Der Leib und somit auch die menschliche Sexualität

gehören zum Sein der Person, und die Person ist daher viel mehr als eine bloße *res cogitans.* Gewisse Strukturen der Leibsprache sind wegen der personalen Eigenheit des menschlichen Leibes auch Quellen sittlicher Forderungen. Eheliche Keuschheit und Treue z.B. werden von der Wahrheit der Leibsprache gefordert, die den Akt sexueller Einswerdung entweder zur Besiegelung und *consummatio* der ehelichen Liebe und Gemeinschaft, die sich durch die Momente der Ganzhingabe und Exklusivität von der Freundschaft unterscheiden und damit zu einem Ausdruck des dauernden Ehebundes, oder zu einem Sich-Wegwerfen machen. Darum sagt Johannes Paul II.: »Infolgedessen ist die Sexualität, in welcher sich Mann und Frau durch die den Eheleuten eigenen und vorbehaltenen Akte einander schenken, keineswegs etwas rein Biologisches, sondern betrifft den innersten Kern der menschlichen Person als solcher. Auf wahrhaft menschliche Weise wird sie nur vollzogen, wenn sie in jene Liebe integriert ist, mit der Mann und Frau sich bis zum Tod vorbehaltlos einander verpflichten. Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person miteinschließt.«[35]

Wie weit ist diese Philosophie von einer Philosophie entfernt, die die Person ausschließlich mit der Seele identifizieren würde oder den Körper als ein bloßes ausgedehntes Ding interpretieren wollte? Ein Punkt spezieller Bedeutung für das Verständnis der personalistischen philosophischen Erklärung der ethischen Ehelehren der Kirche durch den Papst ist daher sein Beharren darauf, daß der menschliche Leib nicht nur etwas ist, was wir *haben,* sondern etwas, was unserem Sein angehört: »... daß der Leib ein konstitutiver Bestandteil des Menschen ist, daß er zum Sein der Person gehört und nicht nur zu dem, was sie hat.«[36] Dieses wesentliche Element eines wahren Personalismus durchdringt des Papstes Verständnis vom Verhältnis des Menschen zu seinem Leib, seine Theologie des Leibes und der menschlicher Sexualität. Er sieht sogar den letzten Grund des Unterschieds zwischen dem männlichen und weiblichen Leib darin, daß dieser den Ehegatten gestattet, die vollständige Selbsthingabe im vollkommenen gegenseitigen Geschenk personaler Liebe, welche die ganze Person des Anderen umfaßt, zu vollziehen, die in dem ehelichen Akt besiegelt wird. Der Papst erinnert hier wiederholt, am allermeisten in seiner grandiosen Theologie des menschlichen Leibes[37], an das leibliche gegenseitige Geschenk der Hingabe der Liebe als einen objektiven Ausdruck des zwischenmenschlichen Geschenks der Liebe, wie dies vom II. *Vaticanum* herrlich ausgedrückt wird.[38]

Sexualität ist eben nicht ein oberflächliches körperliches Erlebnis, sondern mit der Tiefe und dem innersten Sein der Person verbunden: »Denn die menschliche Sexualität spiegelt das innerste Sein der menschlichen Person als solcher wieder und wird in einer wahrhaft menschlichen Weise nur

dann realisiert, wenn sie ein wesentlicher Teil jener Liebe ist, durch die ein Mann und eine Frau sich völlig und bis zum Tod einander schenken.«[39]

In dieser Tatsache sieht der Papst auch den tiefen personalistischen Grund für die Tugend ehelicher Keuschheit und ein personalistisches Argument gegen Empfängnisverhütung. Keuschheit schließt also keinerlei negative Haltung zur Sexualität ein: im Gegenteil steht sie im Dienst der Reinerhaltung der Tiefe der sexuellen Selbsthingabe als eines Geschenkes der Liebe. Eheliche Keuschheit ist nicht eine Verachtung der ehelichen Liebe, sondern einer höheren Schätzung des menschlichen Wertes der Sexualität. Eheliche Keuschheit als Bewahrung des wesentlichen Wertes der gegenseitigen sexuellen Selbstschenkung der Gatten manifestiert sich auch wesenhaft in der Offenheit der Gatten zur Erweckung eines neuen menschlichen Lebens und in der Ablehnung der Empfängnisverhütung. Denn in dem empfängnisverhütenden Akt schenkt sich der Ehemann nicht in seiner gesamten Männlichkeit, in seiner potentiellen Vaterschaft, oder die Ehegattin nicht in ihrer ganzen Weiblichkeit, in ihrer potentiellen Mutterschaft, dem anderen Partner. Daher wird der innere Sinn des vollen gegenseitigen Geschenkes der Liebe im empfängnisverhütenden Akt verletzt.[40]

10. Absolute moralische Verpflichtungen als ein notwendiges Element des Personalismus

Der Pseudopersonalismus einer »rein teleologischen Ethik« tritt in besonderer Schärfe in der Leugnung moralischer Verpflichtungen hervor, die niemals suspendiert werden können. Denn die Würde der Person ist von absoluten moralischen Verpflichtungen unzertrennlich, die in keiner Situation aufgehoben werden können. Die Kirche betrachtet Ehebruch, Abtreibung, Kontrazeption und andere Handlungen als in sich schlecht. Man meint, eine solche Ethik sei legalistisch und nicht personalistisch. Sie stelle den Sabbat über die Person. In Wirklichkeit ist gerade eine Ethik moralischer *Absoluta* und unaufhebbarer Forderungen personalistisch. Solche absoluten Verpflichtungen und absolut verbindlichen Güter verteidigt zu haben, denen die wesenhaft sittlich schlechten Handlungen entsprechen, war nicht nur die zentrale These von Papst Johannes Pauls II. Enzyklika *Veritatis Splendor*, sondern ist auch ein Element jeder authentischen Ethik und personalistischen Philosophie. Viele Autoren, einschließlich Carlo Caffarra, Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, Andreas Laun, Germain Grisez, John Finnis und andere haben dies eindeutig gezeigt.[41] Diese absoluten moralischen Verpflichtungen beziehen sich nicht nur auf innere Fundamentaloptionen, sondern erstrecken sich auch auf konkrete Handlungen in unse-

rem Leib, eben weil der menschliche Leib wesenhaft mit der menschlichen Person vereinigt und nie eine bloße *res extensa* ist.

Ohne eine solche inhaltsvolle moralische Substanz menschlicher Akte würde keine moralische Identität der Person bewahrt bleiben, und die moralische Identität der Person würde auf ein völlig formales Prinzip »ich will immer nur Handlungen realisieren, die die besten Folgen haben« reduziert werden. Jede utilitaristische und rein teleologische Ethik, die einem *intrinsece malum* eine Absage erteilt, negiert das wahre Rückgrat des Personalismus, auch wenn ihre Vertreter denken, daß sie den Legalismus überwinden und einen wahren Personalismus einführen. Denn die Erkenntnis absoluter moralischer Verpflichtungen, die von den Umständen nicht suspendiert werden können, ist kein impersonalistischer »Legalismus«, sondern eine Erkenntnis der wahren Würde der Person und Gottes. Diese können nur anerkannt werden, wenn es unverletzliche Güter gibt, gegen die wir unter keinen Umständen handeln dürfen. Ohne diese absolute Dimension der Sittlichkeit, die der Grund für jedes Martyrium ist, wie Hans Urs von Balthasar in *Cordula oder der Ernstfall* zeigte, würde das moralische Leben der Person auf bloße Nützlichkeit reduziert und damit überhaupt zusammenbrechen und jene Qualität verlieren, die Kierkegaard ihm zuschreibt, wenn er das Sittliche den »Atem des Ewigen« nennt.

11. Das notwendige Personsein Gottes als Gipfel des wahren Personalismus und als tiefstes Fundament der Ehemoral

Es gibt viele andere Elemente eines authentischen Personalismus, wie z. B. die Erkenntnis der unersetzlichen Dimension personalen Seins im effektiven gegenseitigen Fühlen oder jene des wahren moralischen Dramas und der grundlegenden Entscheidung zwischen Gut und Böse, das moralische Drama des Menschen: die Person ist fähig, grundlegende Entscheidungen zu treffen, wahrhaft zwischen Gut und Böse zu wählen. Diese moralischen Grundentscheidungen, die nicht durch einen bloßen intellektuellen Irrtum erklärt werden können, werden vom Papst besonders in seiner Analyse der Wahl zwischen einem Leben der Begierlichkeit, des Stolzes und Hasses der Wahrheit gegenüber einem Leben der Unterwerfung unter die Wahrheit betont. In diesem Sinn erfordert ein vollkommener Personalismus eine mannigfaltige Entdeckung der einzigartigen Würde sowie des Wesens von Personen. Wahrer Personalismus findet aber in besonderer Weise seinen Höhepunkt in dem Verstehen, daß das unendliche und göttliche Sein ebenfalls personal sein muß und daß das Personsein eine *unübertreffbare Vollkommenheit* darstellt. Die Personalität Gottes wird von uns nicht ausschließlich aus dem Glauben erkannt, sondern auch durch die Vernunft.

Und sogar ein Atheist kann verstehen, daß Gott entweder ein personales Sein ist oder daß gar kein Gott ist. Sonst, falls Gott nicht ein personales Sein wäre, wäre die menschliche Person größer als die göttliche Nichtperson. Gott allein wird Personalität in uneingeschränktem Sinne zugeschrieben, da sie eine »reine Vollkommenheit« ist.[42] Es ist absolut besser, eine Person zu sein, als nicht eine Person zu sein, und Personalität läßt auch unendliche Vollkommenheit zu.[43] Alle wahre Metaphysik und Ethik steht auf dem festen Fundament dieses Höhepunktes des Personalismus: Das vollkommene absolute Sein, das Sein im eigentlichsten Sinne ist Person! Sein in dem höchsten und unendlich heiligen Sinn ist ein personales Sein, ein *Deus vivens et videns*, ein Gott, der nicht ein unpersönliches »Es« ist, sondern ein lebendiger und sehender Gott, und vor allem ein Gott, der *die* LIEBE selbst IST und in dem alle moralische Güte und alle moralischen Gesetze ihren letzten Ursprung haben.[44] Und gerade diese Personalität Gottes, die sich auch in der Stimme des Gewissens offenbart, prägt zutiefst die Erklärung der kirchlichen Morallehren durch den Papst, wie wir oben sahen, als wir die Stelle zitierten, in der der Papst die Kontrazeption als einen direkt gegen Gott gerichteten Akt sah. Alle Dokumente des Papstes sind von dieser Metaphysik durchdrungen, an der an der absoluten Stelle im Sein ein personaler Gott steht, der sich als Schöpfer, Erlöser, Tröster und vor allem als Liebender wesenhaft als Person offenbart, und gerade weil dessen Personalität von manchen zeitgenössischen Theologen nicht klar erkannt wird, wird von ihnen die Absolutheit sittlicher Handlungsnormen, die sich auf Gott als Herrn über Leben und Tod oder als personalen Ursprung des Gewissens und Richter beziehen, oft bestritten. Damit enthüllt der Papst den tiefsten Grund für den Glanz der sittlichen Wahrheit über absolute moralische Forderungen, die sich im *intrinsece malum* wie in einem Zerrbild widerspiegelt in der unendlichen Heiligkeit eines personalen Gottes, der sich selbst schenkende Liebe und als ewiger Bräutigam der Kirche Urbild aller menschlichen ehelichen Gemeinschaft ist.[45]

ANMERKUNGEN

1 So verurteilte Papst Benedikt XII. (1336) in der Bulle *Benedictus Deus* die Meinung von Papst Johannes XXII. (die dieser nie *ex cathedra* verkündete), es gäbe keine *anima separata* nach dem Tod, als häretisch.

2 Vgl. J. H. Card. Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine, with a Foreword of G. Weigel. Garden City 1960.

3 Auf dem Gebiet der Dogmen hat dies insbesondere J. A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (1835), hrsg, eing. und kom. v. J. R. Geiselmann. Köln/Olten 1960, ausgeführt.

4 Vgl. etwa auch T. Styczeń, Zur Frage einer unabhängigen Ethik, in: K. Wojtyła/T. Styczeń/A. Szostek, Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen. Kevelaer 1979; Ders., Die Person-Subjekt in der Gemeinschaft, in: *Servo veritatis, Varia* CCXXIX. Krakau 1988, S. 75–107; vgl. auch R. Buttiglione, Il Pensiero di Karol Wojtyła. Mailand 1982; vgl. auch J. Seifert, Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy, in: *Aletheia* II (1981), S. 130–199.

5 Wie ich sie etwa in Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica. Mailand 1989, darzulegen und zu begründen suchte.

6 Vgl. K.Wojtyła, The Acting Person. Boston 1979; vgl. auch die überarbeitete, vom Autor authorisierte Fassung, die sich in Kopie, bislang unveröffentlicht, in der Bibliothek der *Internationalen Akademie für Philosophie Liechtenstein*, Schaan, befindet.

7 Vgl. Papst Johannes Paul II., Inviolabilità della vita umana nella santità della famiglia, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.* Vatikanstadt 1981, Discorsi in occasione di udienze (»First Congress for the Family of Africa and of Europe«), 15. Januar 1981, S. 104 (meine Übersetzung).

8 Die Idee, daß eine personalistische Ethik keine universalen moralischen Handlungsnormen anerkennen dürfe, ist weit verbreitet, auch unter führenden Ethikern unseres Jahrhunderts. Vgl. z.B. G.E. Moore, Principia Ethica. Cambridge 1968, oder R.M. Hare, The Language of Morals. Oxford 1952. Auch Joseph Fletcher, Bruno Schüller, Franz Böckle, Josef Fuchs, Bernhard Häring, der späte Karl Rahner und viele andere christliche und katholische Moraltheologen haben diese Meinung vertreten.

9 Vgl. vor allem *Veritatis Splendor*, 78–83.

10 In diesem Licht ist auch die jüngste Rede des Papstes an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften über Darwin keinerlei pauschale Akzeptierung der Evolutionstheorie, die im Gegenteil in dieser Rede in vielen ihrer Bedeutungen und gerade in der hier erwähnten von Papst Johannes Paul II. verworfen wird.

11 Wegen dieses Personwertes nimmt die Kirche auch außerhalb ihrer Ehe- und Morallehren in vielen Zusammenhängen (etwa der Strafe, der Todesstrafe, dem Krieg usf.) für die unbedingte Würde personalen Lebens und gegen Selbstmord, gegen Euthanasie und gegen jede Mitwirkung mit solchen Akten Stellung. Von daher erklärt sich auch die strenge Vorsicht, die vom Papst gegenüber Tötung des sogenannten Hirntoten ausgesprochen wird.

12 P. Singer, Unsanctifying Human Life, in: Ders., Ethical Issues Relating to Life and Death. Melbourne 1979, S. 41–61.

13 Vgl. dazu J. Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis. Salzburg ^{2}1976.

14 »Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh 8,32).

15 »In der Wahrheit wollen wir stehen und in Liebe alles hinwachsen lassen auf ihn, der das Haupt ist, Christus« (Eph 4,15).

16 Papst Johannes Paul II., Le fondazioni dell' *Humanae Vitae*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.* Vatikanstadt 1983, 17. September 1983, S. 112 (meine Übersetzung).

17 Papst Johannes Paul II., La verità dell'amore coniugale, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.* Vatikanstadt 1984, S. 117 (meine Übersetzung aus dem Italienischen).

18 Ebd., S. 118.

19 Vgl. Augustinus 307:1 *Sermones*: »cum sanctum euangelium legeretur, / crudele spectaculum ante oculos nostros constitutum / est, caput sancti Ioannis in disco, feralis missus crudelitatis, / propter odium ueritatis. puella saltat, et / saeuit mater: et inter delicias et lasciuias conuiuantium / temere iuratur, et impie quod iuratur, impletur. / factum est Ioanni quod ipse praedixerat. de domino / enim Iesu Christo dixerat, »illum oportet crescere, / me autem minui«. iste minutus est / in capite, ille creuit in cruce. odium peperit ueritas«, in: PL 38,1406 (Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum); vgl. auch Augustinus, *Confessiones* X,

33–34: »nam quaero ab omnibus, / utrum malint de ueritate quam de falsitate gaudere: tam non / dubitant dicere de ueritate se malle, quam non dubitant dicere / beatos esse se uelle. beata quippe uita est gaudium de ueritate. / hoc est enim gaudium de te, qui »ueritas« es, deus, »inluminatio mea, / salus faciei meae, deus meus«. hanc uitam beatam omnes uolunt, / hanc uitam, quae sola beata est, omnes uolunt, gaudium de / ueritate omnes uolunt. multos expertus sum, qui uellent fallere, / qui autem falli, neminem. ubi ergo nouerunt hanc uitam beatam, / nisi ubi nouerunt etiam ueritatem? amant enim et ipsam, quia / falli nolunt, et cum amant beatam uitam, quod non est aliud quam / de ueritate gaudium, utique amant etiam ueritatem nec amarent, / nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum. cur ergo non de / illa gaudent? cur autem ›ueritas parit odium‹ et inimicus eis factus est / homo tuus uerum praedicans, cum ametur beata uita, quae non / est nisi gaudium de ueritate, nisi quia sic amatur ueritas, ut, / quicumque aliud amant, hoc quod amant uelint esse ueritatem, et / quia falli nollent, nolunt conuinci, quod falsi sint? itaque propter / eam rem oderunt ueritatem, quam pro ueritate amant. amant / eam lucentem, oderunt eam redarguentem. quia enim falli nolunt / et fallere uolunt, amant eam, cum se ipsa indicat, et oderunt eam, / cum eos ipsos indicat. inde retribuet eis, ut, qui se ab ea manifestari / nolunt, et eos nolentes manifestet et eis ipsa non sit manifesta. / sic, sic, etiam sic animus humanus, etiam sic caecus et languidus, / turpis atque indecens latere uult, se autem ut lateat aliquid non / uult. contra illi redditur, ut ipse non lateat ueritatem, ipsum / autem ueritas lateat«, in: CCL 27,173–4 (Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum).

20 Papst Johannes Paul II., La verità dell'amore coniugale, a. a. O., S. 118.

21 J. Seifert, Gott und die Sittlichkeit innerweltlichen Handelns. Kritische philosophische Reflexionen über den Einfluß anthropomorpher und agnostischer Gottesvorstellungen auf Ethik und Moraltheologie«, in: *Forum Katholische Theologie* 1 (1985), S. 27–47.

22 E. Stein, Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins, in: Dies., Werke II, hrsg. v. L. Gerber. Wien ^{2}1962, Freiburg ^{3}1986.

23 *Summa Theologica*, q. 29 a. 3, ad 2. Vgl. ebd., S. 330f.

24 Vgl. dazu auch J. Seifert, Sein und Wesen. Heidelberg 1996.

25 1.: »persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia«; 2.: »existens per se solum juxta singularem quendam rationalis existentiae modum«; Richard v. St. Viktor, *Trin.* 4, 22; ebd., 4, 25.

26 Alexander Hal., *Glossa* 1, 23, 9. Auch Albert der Große hält diese Definition für die tiefste. Sie lebt auch in Thomas von Aquins Bezeichnung der Person als *perfectissimum in tota natura* fort; vgl. auch J. Seifert, Essere e persona, a. a. O., Kap. 9.

27 Man denke an das *Adoro Te* Thomas von Aquins; vgl. meine Interpretation dieses Hymnus: »Adoro Te devote, latens Deitas. Die Wahrheit über den Menschen und die eucharistische Anbetung«, in: *Der Fels* 19 (1988), S. 168–172; und S. 200–203.

28 Die klare Herausarbeitung des Wertes in diesem absoluten Sinne bleibt ein Verdienst Dietrich von Hildebrands in seiner Ethik: D. von Hildebrand, *Ethik*, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. II. Stuttgart 1973, Kap. 1–3, S. 17, 18.

29 Vgl. P. Premoli De Marchi, La relazionalità della persona umana nel pensiero di Dietrich von Hildebrand. Schaan 1996, S. 56–107. Die Autorin arbeitet dieses Urphänomen der Wertantwort blendend heraus.

30 K. Wojtyła, The Acting Person, a. a. O, S. 134.

31 Vgl. K. Wojtyła, Liebe und Verantwortung. München 1979; vgl. auch J. Jacko, Situation Ethics. A Presentation and Critique, with Special Consideration of Joseph Fletcher. Schaan 1996 (unveröffentlicht).

32 Vgl. auch (Lk 9,25).

33 Das ist eine Gefahr in Soeren Kierkegaards *Die Krankheit zum Tode*, übers. u. komm. v. L. Richter. Frankfurt a. M. ^{2}1986.

34 Hier liegt m.E. auch eine wesentliche Schwäche Urs von Balthasars.
35 Zitiert nach A. Laun, Liebe und Partnerschaft aus der Sicht der katholischen Kirche, hrsg. v. W. Hildebrand. Kartause Gaming 1991, S. 18; vgl. A. Laun, Aktuelle Probleme der Moraltheologie. Wien 1991, S. 65ff., 79ff., 99ff.; Ders., Fragen der Moraltheologie heute. Freiburg/Basel/Wien 1992, S. 221ff.
36 Vgl. Papst Johannes Paul II., Le fondazioni dell' *Humanae Vitae*, a.a.O., S. 112: »che il corpo è parte costitutiva dell'uomo, che esso appartiene all'essere della persona e non al suo avere.«
37 Johannes Paul II., Uomo e donna lo creò. Vatikanstadt 1987.
38 *Gaudium et Spes* 49: »Ille autem amor, utpote eminenter humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complectitur ... Talis amor, humana simul et divina consocians, coniuges ad liberum et mutuum sui ipsius donum ... conducit«; vgl. auch Papst Johannes Paul II., Le fondazioni dell' *Humanae Vitae*, a.a.O., S. 112.
39 Papst Johannes Paul II., Il governo dell'etica sulla scienza, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.* Vatikanstadt 1984, 8. Juni 1984, S. 138.
40 So sagt der Papst: »La Chiesa ... non si stanca di riladire che al linguaggio nativo che esprime la reciproca donazione totale dei coniugi, la contraccezione impone un linguaggio oggettivamente contraddittorio, quello cioè del non donarsi all'altro in totalità« (*Esort. Ap. Familiaris Consortio*, 32).
Vgl. auch Papst Johannes Paul II., I coniugi che chiamano alla vita un nuovo essere umano esprimono la ricchezza del loro rapporto e cooperano con Dio, in: *L'Osservatore Romano* vom 19. November 1995.
41 Vgl. etwa A. Laun, Aktuelle Probleme, a.a.O.; Ders., Fragen der Moraltheologie, a.a.O. Vgl. auch T. Styczeń, Zur Frage einer unabhängigen Ethik, in: K. Wojtyła/T. Styczeń/A. Szostek, a.a.O.
42 Vgl. J. Seifert, Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments. Heidelberg 1996, Kap. 11.
43 Vgl. J. Seifert, Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica (De Homine, Dialogo di Filosofia 11). Rom 1994, S. 57–75.
44 Zu einer philosophischen Begründung des Personalismus in diesem Sinne vgl. auch J. Seifert, Gott als Gottesbeweis, a.a.O., Kap. 11, sowie J. Seifert, Essere e persona, a.a.O.
45 Vgl. dazu J. Seifert, Gott und die Sittlichkeit innerweltlichen Handelns, a.a.O.

Wolfgang Wunden · Leonberg

Ehebruch in Film und Fernsehen

1. Ehebruch aus Leidenschaft als medialer Unterhaltungsstoff

Ehebruch ist Alltag, in dem etwas los ist: Leidenschaft, Ausbruch aus der Langeweile und Banalität bürgerlicher Existenz, ein trotz seiner Alltäglichkeit immer wieder spannendes Thema, daher Medienstoff. Über 50% der *Talkshows* behandeln beispielsweise nach einer Untersuchung der Zeitschrift *Psychologie heute* Beziehungsthemen (Partnerschaft/Familie 38%, Sex 14%), und der Ehebruch nimmt dabei als Thema einen wichtigen Platz ein.[1] Aus dem *Fernsehfilm*-Bereich ein Beispiel unter vielen: *Nach uns die Sintflut* (1995), ausgestrahlt an einem Mittwoch (30. Oktober 1996, 20.15 Uhr im Ersten – zuvor in der Tagesschau ein Bericht über den in Japan weilenden Bundeskanzler – er war an dem Tag so lange wie Adenauer im Amt, Sie erinnern sich?). Die Story des Thrillers: Eine Flutwelle, durch abschmelzende Gletscher hervorgerufen und durch eine Sturmflut verstärkt, bedroht die Nordseeküste und überflutet sie schließlich katastrophenartig. Behörden und Bewohner schlagen bedauerlicherweise zuvor die Warnungen von Wissenschaftlern vor den Folgen einer stetigen Erwärmung des Klimas in den Wind. Rund hunderttausend Menschen finden daher in den Fluten den Tod. Im Vorfeld der schließlich hereinbrechenden Katastrophe werden u.a. zwei Ehen bzw. Familien gezeigt, die davon unterschiedlich betroffen werden. Zum einen werden zwei Menschen geschildert, die mit dem Leben nicht fertig werden; der Mann realisiert nicht die Bedrohung des eigenen Schicksals durch die psychische Schwäche der Frau, die auf die Angst vor dem Verlust des Sohnes (er ist mit einem Hund in dem Wetterchaos unterwegs) mit dem Griff zu Tabletten und Alkohol reagiert und an einer Überdosis stirbt. Zum anderen der Arzt des Küstenortes und seine Frau in einer Ehekrise, der Arzt hat sich in eine jüngere, unverheiratete

Wolfgang Wunden, *1942 in Krefeld geboren, studierte Philosophie, Theologie und Soziologie in Rom. Seit 1973 ist er Mitarbeiter des Süddeutschen Rundfunks Stuttgart. Er leitet dort in der Hörfunkdirektion die Abteilung »Planung und Koordination Hörfunk« und ist SDR-Koordinator des Radioprogramms »S4 Baden-Württemberg«.*

Lehrerin verliebt. Die Ehebruchs-Geschichte spielt sich im Film in mehreren Szenen ab: Er ist hingerissen von ihr, verrückt vor Leidenschaft; man sieht, wie sie einander leidenschaftlich begehren und aufs Lager hinsinken; übrigens dezent gefilmt, gemessen an heute üblichen freizügigen bis spekulativ-pornographischen Darstellungsformen. – Eine spätere Szene zeigt die Ehefrau, die von der außerehelichen Beziehung ihres Mannes weiß. Sie sagt ihm, sie könne so nicht weiterleben, sie verlange eine klare Entscheidung. Dann bricht die Katastrophe herein, der Arzt stellt sich seiner ärztlichen Pflicht und lehnt es ab, bei seiner Geliebten zu bleiben, die nicht akzeptieren will, daß er sie in dieser bedrohlichen Situation allein läßt. Die Geliebte des Arztes hat sich schließlich allein auf den Dachfirst eines Hauses gerettet, der über die Flut hinausragt. Der Arzt, der mit seiner Frau im Hubschrauber die Fluten nach Überlebenden absucht, zieht sie schließlich in die Maschine. Die Geliebte sieht beide, kein Worte werden gewechselt, nur Blicke – dann sinkt die Geliebte erschöpft hin. Das wirkt alles so konstruiert, wie es sich hier liest. Ende des Films.[2]

Nun kann man wirklich nicht sagen, daß dieses Produkt in irgendeiner Form sensationell gut wäre. Eher ist es Durchschnitt, gerade unter dem Gesichtspunkt von Spannung und Erregung. Da sind Filme wie *Speed* heute maßgebend, oder *Crash*: Ein Filmkritiker schreibt zu diesem aktuellen Film, er sei grauenhaft zeitgemäß, ein Gleichnis für die abgestumpften Sinne des Reizsteigerungs-Zeitalters; die Gier nach dem letzten Kick. Der Regisseur Cronenberg setze die Metall- und Technikgeilheit mit beispielloser Konsequenz in einen Alptraum von Maschinenmenschen um: »der Ersatzteilkrüppel braucht die Crash-Droge, den Unfall-Orgasmus als einzigen Reiz, den er noch spüren kann.«[3] Von dieser Art ist der geschilderte Film nicht, selbst nicht in den Katastrophenszenen. Doch Ehebruchsgeschichten haben als audiovisueller Unterhaltungsstoff offenbar ihren Reiz, und deshalb kommen sie – wie im geschilderten Beispiel – immer wieder vor. Sie können durchaus auch ein Thema in *Fernsehserien* sein, weil sie sich psychologisch oft über eine längere Zeit entwickeln – man denke an *Dallas* und *Denver Clan*.

Dieser Beitrag soll nun nicht die Vielfalt der Aspekte ehebrecherischer Handlungen in Filmen und Fernsehprogrammen darstellen, im Sinne einer inhaltsanalytischen Erfassung und Sichtung von entsprechenden Filmen und TV-Programmen in einer bestimmten Zeit, vielleicht mit einer Kritik daran aus kirchlich-theologischer Sicht. Dies würde einen enormen Aufwand bedeuten, und fraglich wäre der Ertrag. Der Beitrag möchte vielmehr am Beispiel des Themas dieses »Communio«-Heftes den Blick für den Unterschied zwischen der kirchlichen und der medialen Variante der Kommunikation über moral-relevante Themen schärfen und auf diesem Hintergrund die je eigene Rolle von Kirche und Medien bei der Bearbeitung

ethikrelevanter Fragen herausarbeiten. Ehebruch, eheliche Untreue wird hierbei als ein Beispiel, als ein markanter Fall gesehen, in dem die kirchliche Moraldoktrin eine sehr explizite, sanktionsbewehrte Norm verkündet, die sich von der Alltagsmoral nicht nur deutlich unterscheidet (das ist auch der Fall beispielsweise bei der Norm: »Du sollst nicht lügen!«), sondern wo sich die Kirche im Kern, nämlich theologisch-sakramental, bei der Stützung einer sittlichen Norm sehr nachdrücklich engagiert und sich daher auch in ihrem Seelsorge-Auftrag sehr in Pflicht genommen sieht.

2. Die Kirche: »Sie soll mich allzeit gläubig sehen und folgsam ihren Lehren«

Ich beziehe mich dabei auf die katholische Ausprägung der Moralkommunikation, bei der der Unterschied zur medialen Moralkommunikation klar zum Ausdruck kommt. Die folgende Skizze einiger Grundzüge kirchlicher Moralkommunikation beschränkt sich auf die Zeit bis zur Mitte unseres Jahrhunderts. Von da ab nämlich werden verstärkt in der katholischen Kirche Tendenzen wirksam, Human- und Gesellschaftswissenschaften in die Formulierung der Morallehre einzubeziehen; außerdem haben sich auch durch die voranschreitende Säkularisierung der Gesellschaft und die Allgegenwart der verschiedensten Medien die Rahmenbedingungen für die Formulierung von Lehrsätzen in moralischen Dingen so stark verändert wie wohl in allen Jahrhunderten vorher nicht. Gleichwohl ist der Einfluß der hier dargestellten Morallehre in von kirchlicher Disziplin geprägten Milieus heute immer noch recht stark.

Ein erster und sehr wichtiger Punkt betrifft die sogenannten *»Quellen«* der Moralverkündigung, d.h.: Woher nimmt die Kirche die Erkenntnisse und Deutungen, welche sie als »Moral«, d.h. als zu lehrendes, den Gläubigen vorzulegendes Normensystem weitergibt? Wie in Glaubensdingen (also etwa die Auferstehung Jesu »am dritten Tag« nach seinem Tod am Kreuz oder die Geistaussendung, die Gottessohnschaft und das Gericht am Ende der Tage) stützt sich die Kirche in ihrer Moralverkündigung auf die heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testamentes. In ihr finden sich viele Erzählungen mit (zumindest auch) moralischem Charakter, zum Beispiel die Hiob- oder die Joseph-Geschichte, deren Lehren man als »moralische Nutzanwendungen« der Erzählungen in Satzform wiederholen kann. Es finden sich darin auch etliche Sammlungen moralischer Normen, die eindrücklichsten und weltbekanntesten sind die »Zehn Gebote« im Alten Testament, die Seligpreisungen der Bergpredigt im Neuen Testament (zum Beispiel »Selig die Friedfertigen«); des weiteren viele Gleichnis-Erzählungen Jesu mit moralischer Pointe, Anweisungen für gelingendes Le-

ben und Beschreibungen des Wegs ins Königreich Gottes. Die Tugend- und Lasterkataloge des Neuen Testaments, inbesondere in der Briefliteratur, stellen eine weitere Schriftquelle dar. Neben dem Glauben (*res fidei*) hat offensichtlich schon früh die Frage nach einem vollkommenen – auch moralisch vollkommenen – Leben (*res morum*) in den Bemühungen der Kirche um die Gläubigen eine wichtige Rolle gespielt ...

Neben den heiligen Schriften gilt als weitere Quelle die Tradition, also die Überlieferung des Glaubens und der Sittenlehre in der kirchlichen Gemeinschaft. (Inwieweit die Tradition eine eigene, selbständige Quelle darstellt, oder eine lediglich getreu wiederholende Funktion ist, die nur eine Aktualisierung der Ur-Lehre im neuen Kontext darstellt, keinesfalls aber neue Inhalte entwickelt – dies kann hier undiskutiert bleiben.) Für unser Thema ist hingegen wichtig, daß sich die Kirche in der Auslegung der Lehren des Alten und Neuen Testaments eine Autorität zuschrieb, die sich im Lauf der Zeit immer mehr auf das Lehramt der Kirche in der hierarchisch geprägten Form Papst/Bischöfe/Priester einengte – eine Entwicklung, die 1870 in der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit gipfelte, so daß die Moralverkündigung der Kirche autoritativ festgesetzt und sanktioniert war, der die Menschen in der christlichen Gemeinde gläubig und auf die Heilszusage vertrauend folgen mußten.

Eine dritte Quelle der Erkenntnis ist die Vernunft, die in der Lage ist, Realität wahrzunehmen und Urteile zu fällen; mithin ist es dem Menschen auch gegeben, sein Verhalten vernunftgemäß zu gestalten. Dabei hilft ihm das persönliche Gewissen, das auf die sittlichen Werte oder auf »das Gute« ausgerichtet ist. »Das Sein, das Wahre und das Gute fallen in eins«: hierin liegt philosophisch der Grund allen Erkennens und Handelns.

Die *Methoden* kirchlicher Moralkommunikation sind vielfältig: an erster Stelle steht die Predigt in der gottesdienstlichen Versammlung, in der ja auch die heiligen Schriften insgesamt in Glaubens- wie Sittenfragen mit priesterlicher Autorität ausgelegt werden; hinzu kommen Äußerungen des Papstes (zum Beispiel in Enzykliken) und der Bischöfe (Hirtenbriefe); die seelsorgliche Betreuung ist vielfach mit Weisungen und Rat in moralischen Dingen verbunden; an erster Stelle steht hier die individuelle Beichte. Durch die Jahrhunderte hindurch[4] war sie ein unübertrefflich wirksames Mittel der Formung der Gläubigen in Fragen der alltäglichen Lebenspraxis wie der Beeinflussung im Sinne der Kirche bei Entscheidungen von politisch-gesellschaftlicher Tragweite (etwa durch Beichtväter bei Hofe). Schließlich bediente sich die Kirche intensiv der Möglichkeiten der Schule, und der Universitäten, und die Verfügung über die Medien (Schrift, Bilder) war über Jahrhunderte ein kirchliches Monopol. Erbauliche Traktate dienten der moralischen Bildung im Sinne der Kirche.

Die große Wirkung der Moralverkündigung der Kirche beruhte auf der

Gewalt der Kirche über die Seelen. »Fest soll mein Taufbund immer stehen, ich will die Kirche hören. Sie soll mich allzeit gläubig sehen und folgsam ihren Lehren«: Dieses Lied wird auch heute noch in katholischen Kirchen als Treue- und Gehorsamsgelöbnis gesungen. Auf dem Gehorsamsversprechen bei der Taufe beruhte die Durchsetzungskraft der Kirche in moralischen Fragen, in der Erneuerung des Taufgelübdes in der Osternacht bekräftigte der Gläubige es mindestens einmal im Jahr. Zweifellos hat die Kirche sehr effektive Moralkommunikation betrieben und ist auf diese Weise dem Auftrag Jesu an Petrus nachgekommen: »Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!« Die Wirkung der kirchlichen Moralkommunikation gründete in göttlichem Auftrag, stützte sich aber nicht selten auch auf weltliche Macht und fußte auf dem entsprechenden Gehorsam in einer autoritär verfaßten Gesellschaft, mit einer hierarchisch positionierten kirchlichen Leitung als maßgeblicher und normsetzender Autorität.

3. Die Medien: Panoptikum der Moralen

Welche Rolle spielen Medien in der kirchlichen Moralkommunikation? Bücher und Bilder waren dabei als Instrumente immer wichtig. Man denke nur an die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Sie waren zu einem großen Teil Niederschriften zunächst mündlicher Berichte. Die »Bibel der Armen« im Mittelalter stellte mit ihren Bildern und Texten eine einfache Form des Studiums für den niederen, mittellosen Klerus dar und diente so mittelbar der Belehrung der ungebildeten Bevölkerungsschichten. Luthers Reformation war eine Bewegung aus den Medien Schrift und Sprache. Buch und Zeitschrift waren und sind für die Kirche in der Neuzeit die wesentlichen Mittel für ihre Moralkommunikation.

Medien transportieren also durchaus kirchliche Moral. Aber auch andere und zur kirchlichen Moral gegenläufige Moralen fanden Eingang in die Medien. Nur war dies schwierig, solange kirchliche und weltliche Autoritäten zusammenspielten und der Einfluß der Kirche im öffentlichen Leben stark genug war, um im eigenen und im staatlichen Bereich zensurierend und auch sonst lenkend einzugreifen. Heute hat die Kirche längst kein Monopol mehr in moralischen Fragen. Dies kann man zunächst unabhängig von den kommunizierten Inhalten und deren Bewertung sagen: da gibt es eben einen zweiten »Lieferanten« neben der in Predigt und Katechese verkündigenden Kirche. Analog zu der Rede vom »heimlichen Lehrplan«, in der ein Konkurrenzverhältnis zwischen Schule und Medien im Bezug auf Kinder und Jugendliche zum Ausdruck kommt, könnte man hier von einer »heimlichen Moralkatechese« sprechen, die in den Medien geschieht, zusätzlich zu der in der Kirche, meist an ihr vorbei oder gegenläufig zu ihr.

Dies ist ein Resultat der neuzeitlichen Entwicklung – neben den Kirchen bildete sich im Zuge wachsender technischer Möglichkeiten, ökonomischer Entwicklung und gesellschaftlichen Verkehrs ein Sektor des Austauschs von Nachrichten, Informationen und Meinungen heraus, dessen Träger nicht mehr die Kirche (oder der Staat) war, sondern die entstehende bürgerliche Öffentlichkeit. Von der bürgerlichen Ökonomie gebraucht (als Umschlagplatz von Informationen und Diskussionsforum), wurde diese zugleich das Instrument einer Emanzipation breiterer Schichten aus der Vorherrschaft der bisherigen kirchlichen (und staatlichen) Autoritäten. Die Massenpresse entstand, die trivialen Lesestoff anbot. Sie befreite sich aus dem Kontext der Kirche selbstverständlich auch in moralischen Dingen. Und somit wurde sie auch inhaltlich Konkurrent zur Kirche und geriet nicht selten im Widerspruch zur kirchlichen Lehre.

Die *Quellen* waren natürlich andere als die Quellen der Moral in der kirchlichen Verkündigung. Es war die Moral der Neuzeit, wie sie von den Experten heute als im Humanismus (Erasmus von Rotterdam) und in der Renaissance einsetzend beschrieben, im neuzeitlichen Humanismus ausgeprägt und in der Aufklärung zum Programm wird: eine Vernunftmoral (nicht mehr eine gottgebene oder von tradierten heiligen Schriften vorgegebene Moral), sondern eine auf das autonome Individuum zugeschnittene Moral. Nicht mehr der Gehorsam im Bezug auf autoritativ verkündete Normen prägte das Leben und Handeln, sondern mehr und mehr die rationale Erkenntnis des Menschen, der die Gesetze der menschlichen Natur, des Kosmos und der gesellschaftlichen Prozesse zu erkennen und diese Erkenntnisse in sittliche Konzepte umzusetzen verstand. Der Mensch wollte nicht mehr Autoritäten fragen, die zweifelsfrei gewußt hätten, wie es um den Menschen und sein Schicksal stand, sondern er wollte sich selbst orientieren und seine selbstgesetzten Zwecke handelnd verfolgen. Als »Säkularisierung« ist dieser Prozeß der Emanzipation des Menschen von der göttlichen und der kirchlichen Autorität beschrieben worden. Martin Luther hat ihn in der Kirche selbst eingeleitet, Immanuel Kant hat ihn in der berühmten Passage seiner Schrift »Was ist Aufklärung?« als Hervorgang des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit beschrieben. Neben der Natur und ihren Gesetzen, verbunden mit der typischen Ausprägung der bürgerlichen Moral (in vielen Romanen als eng beschrieben) erhielten dann auch andere Mächte eine wichtige Funktion: das Gewissen als persönlichwertendes, mit den seelischen Tiefenschichten verbundenes Organ, aber auch die Triebwelt (Psychoanalyse).

Stoff der Moral war mithin das Leben selbst geworden: die menschlichen Wege und Schicksale, Phantastisches und Nützliches, Abenteuer und Krisen, Fakten und Fiktion. Gerade auch die Schattenseiten menschlichen Lebens kamen zur Sprache, die Sünde konnte nun in allen Farben geschil-

dert werden, weil sie eben untrennbar zur »condition humaine« dazugehört.

Die *Methode* medialer Kommunikation über moralische Angelegenheiten läßt sich folgendermaßen beschreiben: Zunächst und grundsätzlich ist Öffentlichkeit die Methode. Bilder werden öffentlich gezeigt, einem »dispersen« Publikum[5], also jedermann, und dieser Jedermann/diese Jedefrau befindet sich an Orten, die von niemand festzulegen, zu bestimmen oder zu definieren sind, eben »der Öffentlichkeit« als jenem Publikum, das mediale Angebote entgegennimmt. Diese Methode, die letztlich das öffentliche Medium *selbst ist*, ist direkt der Verborgenheit des Geheimnisses oder des Tabus entgegengesetzt.[6] Medien heben Geheimnisse und Tabus prinzipiell auf; Medien lassen sich zwar auch von Personen und Institutionen zum Geheimnisschutz und zur Tabuwahrung nutzen, dies ist dann jedoch ein medienfremder Zweck, der diesen übergestülpt wird. Während die öffentliche kirchliche Moralverkündigung viele Dinge nicht zur Sprache bringt, mit der Begründung, es gehöre sich nicht, öffentlich darüber zu reden (der Beichtstuhl ist der institutionelle Ort, an dem man unter Ausschluß Dritter darüber sprechen kann), kennt das Medium prinzipiell solche Dinge nicht. Alles kann in Fernsehen und Film gezeigt werden: auch das, was – kirchlich gesehen – nicht zeigbar ist: die Sexualsphäre, Pornographie, Ehebruch, Gewalt, Fehler und Vergehen von staatlichen, kirchlichen und sonstigen Autoritäten. So wird die *monstratio*, das öffentliche Zeigen, zur Demonstration (wider die kirchlich-bürgerliche Moral).

Die Methode medialer Moralkommunikation ist dabei stark von der ökonomischen Struktur der Medien bestimmt. Das Fernsehen ist – Information hin, Bildung her – vor allem eine gefräßige Unterhaltungs-Maschine: Es frißt klaglos alle Arten von audiovisuellen Programmen und gibt sie wieder von sich, Tag um Tag, inzwischen rund um die Uhr und rund um den Globus. Reich wird daran, wer über den Stoff »Programm« verfügt und den TV-Sendern das Futter für die unersättliche Maschine liefern kann (der in Deutschland bekannteste Programm-Krösus ist Leo Kirch[7]). Reich wird aber auch der TV-Unternehmer, der es schafft, mittels publikumsattraktiver Unterhaltungsstoffe Zuschauer an die Werbung zu verkaufen. Währung ist dabei der sogenannte »Tausenderpreis«: Werbung einer bestimmten Länge kostet soundsoviel DM pro tausend Zuschauer in einem bestimmten Programmumfeld. Je mehr Zuschauer also – dies ist die innere Logik – einen Fernsehbeitrag sehen, desto teurer ist die Werbung im Umfeld, desto mehr also kann der Fernsehanbieter durch Werbegelder verdienen. Deswegen sind attraktive Stoffe begehrt, wobei attraktiv hier kein Wertbegriff ist, sondern die empirische Feststellung von Quantitäten. Und da Fernsehsender nicht alle publikumsattraktiven Stoffe selbst produzieren können (was personal- und kostenintensiv wäre), müssen solche Produk-

tionen gekauft werden. Verständlicherweise (und ökonomisch sinnvollerweise) sind Stoffe und Produktionen begehrt, die preiswert sind und viel Publikum ziehen, und zwar möglichst kontinuierlich. Von daher haben Serien in diesem Geschäft einen hohen Stellenwert. Die Produkte müssen, wie eben beschrieben, an die TV-Sender verkauft werden, und deswegen werden die Produkte so gestaltet, daß sie hohe Marktanteile (Marktanteil = prozentualer Anteil der Zeit der Zuwendung zu einem bestimmten Medienangebot an der Gesamtzeit der Zuwendung aller Menschen einer definierten Bevölkerung zum Medienangebot insgesamt) und damit lohnende Gewinne erzielen. Da lustbetonte, spannende, emotional aufgeheizte Stoffe eher Aussicht auf Abnahme haben als rationale oder ausgeglichene und positive, kommen jene wesentlich häufiger vor. Auch das aus kirchlicher Sicht inhaltlich fragwürdige oder verwerfliche Produkt findet viel mehr Interesse beim breiten Publikum als die aus kirchlicher Sicht positive Geschichte. Mit Rücksicht auf die Verkaufbarkeit der Produkte ist die TV-Story aus der Sicht kirchlicher Normierung oft verstoß- oder devianzorientiert. Dies läßt vielfach den Eindruck entstehen, als verherrlichten die Medien sogar das deviante Verhalten. So meint Matussek: »Das exzentrisch Böse wird ebenso gefeiert wie das Peinliche, Groteske, Gemeine. Wie eine mörderische Wiederkehr des Verdrängten werden nun Inzest, Ehebruch, Freßsucht, Verstümmelungen und Perversionen zur Massenunterhaltung aufbereitet.«[8]

Ein weiteres methodisches Element: In den moralischen Medienstoffen dominiert die Erzählung. Es werden nicht Normen vorgelegt und erläutert, wie dies in der »scholastischen« lehrhaften kirchlichen Moralverkündigung meist der Fall ist, sondern agierende Personen dramatisch in Szene gesetzt. Der Typus »Geschichten, die das Leben schreibt« dominiert über Erzählungen, die Normen illustrieren sollen. Widersprüche, Rätselhaftes und Dunkles (Schillers »Dionysisches«) erhalten das Übergewicht über das Rationale, Klare und Sonnenhafte (das »Apollinische«).

Dies hängt auch damit zusammen, daß hinter den medialen Produkten keine Moralinstanzen gesamtgesellschaftlicher oder politischer Bedeutung stehen, sondern lediglich einzelne Produzenten, im besten Fall Kreative – Schriftsteller, Autoren, Regisseure von Rang –, die zwar immer wieder auch moralische Botschaften unters Volk bringen möchten, aber Gehorsam weder fordern wollen noch fordern können. Im Gegenteil: Meist verstehen sie sich als Avantgarde freiheitlicher gesellschaftlicher Prozesse, denen sie mit ihrer künstlerischen Aussage den Weg bereiten wollen. Dadurch entsteht aber für den Beobachter, der »die« Moral der Medien herausfinden möchte, der (zutreffende) Eindruck, daß diese Medienmoral ein relativ beliebiges Konglomerat von Ansichten, Positionen und Postulaten darstellt, ein Panoptikum von Moralen (»Moral« in der Mehrzahl und Vielzahl) mit

einem fatalen Hang zur Devianz, freigegeben zur Besichtigung und zur Verwendung nach Belieben.

Von Zielen medialer Moralkommunikation kann man daher nicht sprechen; denn Ziele lassen sich nur aus der Warte einer einheitlichen Sinnprojektion formulieren. Es bleibt allenfalls der Rückgriff auf gesellschaftliche »Aufträge«, wie sie beispielsweise in den Rundfunkgesetzen als Trias von Unterhaltung, Information und Bildung formuliert werden. Ziele im Sinne bewußt angestrebter Verhaltensänderungen gibt es in den Medien kaum; allenfalls kann man in einem einzelnen Produkt, also einem bestimmten Film oder einer bestimmten Serie, eine »Botschaft« ausmachen, die der Produzent mit seiner Produktion transportieren möchte.

Und Wirkungen? Wer sich mit Medienwirkungsforschung beschäftigt[9], weiß, ein wie schwieriges Feld damit angesprochen ist. So wundert es nicht, daß in dieser Hinsicht Bedeutungen und Interpretationen vorherrschen, die interesse-geleitet sind. Dabei ist wichtig, von welchem Standpunkt, aus welcher Perspektive heraus mediale Moralkommunikation beurteilt wird. Zur Moralkommunikation der Medien hat die Kirche eine kulturkritische Sicht entwickelt, die in der bürgerlichen Moral eine starke Wirksamkeit entfaltet hat.[10]

4. Die Kirche: Rivalin der Medien in moralischen Fragen?

Der Kirche als moralischer Instanz mit seelsorgerischem Auftrag kann es nicht gleichgültig sein, wie wichtige moralische Themen öffentlichkeitswirksam bearbeitet und Verhaltensweisen propagiert werden. Insoweit ist auch jüngeren amtlichen Äußerungen der katholischen Kirche zuzustimmen, wenn sie grundsätzlich Verantwortung für den Medienbereich im Leben der Gläubigen übernimmt. Sie muß ihre Sicht der Dinge argumentativ öffentlich vortragen. Es fragt sich nur, wie und aus welchem Geist die Kirche dies tut. Um es vorweg zu sagen: Soweit die Kirche ihre eigene Rolle und die der Medien in der Gesellschaft bei der Moralproduktion als gleich oder ganz ähnlich ansieht und so die Medien als Rivalen bei der Sinnproduktion versteht, irrt sie. Eine Revision kirchlichen Medienverständnisses könnte da helfen.

Die überkommene kirchliche Sicht der Medien speist sich – kulturhistorisch gesehen – weithin aus einer skeptischen Beurteilung all dessen, was mit Spektakel, Schauspiel, Unterhaltung und ähnlichen mediennahen Veranstaltungen und Inszenierungen zu tun hat – wie sehr auch oft kirchliche Aktivitäten, rein formal gesehen, »weltlichen« Inszenierungen sehr ähneln, zum Beispiel Prozession und Demo.[11] Weltliche Spektakel werden in kirchlicher Sicht als Gefährdung der moralischen Substanz gesehen, moralischer

Verfall wird ursächlich auf solche Veranstaltungen zurückgeführt. Deswegen gab es vielfach Verbote für Kirchenangehörige, solche Spektakel zu besuchen; wer es dennoch tat, wurde mit Sanktionen belegt. »Verführung« war das Vergehen, dessen die Veranstalter beschuldigt wurden. Berufe mit Tätigkeiten in diesen weltlichen Veranstaltungen wurden als moralisch zweifelhaft angesehen. Von den Beschuldigungen des Sokrates über die Vorwürfe des (bekehrten) Augustinus bis hin zu manchen Blasphemie-Vorwürfen heutiger Christen[12] zieht sich eine eindeutige kritisch-pessimistische Linie im Bezug auf die Medien generell, besonders aber auf deren Moralkommunikation. Eine entsprechende Reaktion ließ nie auf sich warten; sie richtete sich gegen die kirchlicherseits verkündete, oft mit Rechtssanktionen bewehrte Moral[13], die zudem als herrschende Moral mit der bürgerlichen identifiziert und mit ihr heftigst abgelehnt wurde (F. Nietzsche). Künstler und Filmschaffende denunzierten deren destruktiven Charakter. Vor allem psychoanalytisch und psychotherapeutisch orientierte Publizisten (wie Tilmann Moser, Horst-Eberhard Richter oder Eugen Drewermann) griffen in ihren Schriften das Thema des Leidens an der kirchlichen Moral auf und kritisierten die Berufung kirchlicher Normsetzer auf einen Gott, der mit seinen Normen den Menschen knechtete, statt ihn sich in Freiheit entfalten zu lassen – hier zeigte die Psychoanalyse ihre volle Wirkung. Film- und Fernsehregisseure nahmen sich dieser Art von Religionskritik an.

Besondere Beachtung fand auf beiden Seiten der Bereich des Geschlechtlichen und des Sexuellen. Die katholische Kirche hält hier derzeit fest an einer Lehre, derzufolge die (biologische) Natur und die biblischen Texte das Wesen des geschlechtlichen und sexuellen Lebens klar erkennen lassen; und aufgrund dieser Erkenntnis legt die Kirche die Normen für diesen Bereich den Gläubigen im Gewissen verpflichtend vor. Demgegenüber bearbeiten die Medien dieses Thema nicht normativ, sondern mit ihrer spezifischen Methode: durch ständige kontroverse Darstellung in verschiedensten Kontexten, ohne eine verpflichtend-normative Autorität, freizügig *im Prinzip*.

Kirche und Medien: Beide sind zweifellos wichtige »Sozialisationsinstanzen«. Welchem »Lehrer« soll man sich zuwenden? Soll man sich entscheiden nach Beantwortung der Frage, ob sie die Menschheit besser oder schlechter machen? Die weit verbreitete Antwort darauf lautet: Die Kirche hält die Menschen dazu an, sich zu bessern; die Medien dagegen zeigen so viel moralisch Schlechtes, daß die Menschen vom Zuschauen sicher nicht besser, sondern schlechter werden. So einfach kann man es sich jedoch bei näherem Hinsehen nicht machen. Denn die Moralverkündigung der (katholischen) Kirche ist – was die zugrundeliegende normative Struktur angeht – umstritten; in einzelnen ihr selbst wichtigen inhaltlichen Punkten, etwa der Sexualmoral, wird sie von weiten Bevölkerungskreisen, ja sogar

innerhalb der katholischen Kirche selbst, negativ bewertet und theoretisch wie in der Praxis abgelehnt. Das heißt: Die moralischen Einflüsse der Kirche werden keinesfalls nur einhellig positiv bewertet. Auf der anderen Seite sind die Medien keinesfalls nur moralisch negativ zu bewerten. Sie präsentieren durchaus auch positive Gestalten und propagieren damit »prosoziales« Verhalten. Sie greifen beispielsweise breitenwirksam Mißstände auf und tragen damit zu positiven Veränderungen bei; die Stars, die von den Medien zu Stars gemacht werden, fallen moralisch nicht nur negativ auf, sondern geben nicht selten auch Anstöße zu einem moralisch guten Verhalten (beispielsweise zur Hilfe für Arme und Hungernde) in Kreisen, die durch die kirchliche Moralverkündigung längst nicht mehr erreichbar sind.

Diese einfache, unvollständige Problematisierung eines Stereotyps (Kirchen moralisch gut, Medien moralisch schlecht) zeigt, daß man nur mit einer differenzierten Analyse weiterkommt. Sie müßte auf einigen Grundeinsichten fußen. Diese ist eine davon: Gut und Böse sind Elemente des menschlichen Lebens. Oder mit den Worten eines Songs des Rocksängers Ronnie James Dio: »I'm hungry for heaven, but I need a little bit of hell«. Himmel und Hölle sind dabei Chiffren für die Dynamik menschlicher Freiheit. Wird die Hölle verdrängt, wird das Dunkle im Leben zu stark. Wird die Hölle zum Ziel, wird das Leben zerstört. Die Medien können immer wieder – sozusagen in Serie – die menschlichen Möglichkeiten »in tausend Bildern« aufbereiten, gleichsam recyceln, Optionen, Entscheidungen und Folgen sichtbar machen, Gelegenheiten zu Debatten geben, in denen sich die »Rezipienten« damit auseinandersetzen, darüber sprechen.[14] Das tun die Medien, buchstäblich »rund um die Uhr«. Ein festes Normensystem, an das sich der Mensch halten könnte, oder besser gesagt: Wegweisung zu einem sinnvollen Leben liefern sie jedenfalls nicht, dazu sind sie nicht imstande. Die muß er sich selbst suchen: bei weisen Menschen, bei Vorbildern, warum nicht auch in der biblischen Weisung und kirchlichen Lehre? Hier hat die Kirche ihr eigenes, spezifisches Feld.

Würden Kirche und Medien alte Gegnerschaften aufarbeiten, käme es zu guten Ergebnissen. Die kirchliche Moralkommunikation könnte ihre dramatische Seite wiedergewinnen, d.h. sie könnte aus dem Status einer Moraldoktrin heraustreten, die langweilig ist, weil sie belehrt. Kirchliche Moralverkündigung müßte neu erfahrbar machen, daß jedes menschliche Leben Teil eines universellen Dramas ist, das einerseits in Kämpfen angelegt ist, die in mythischen Bildern und Erzählungen geschildert werden, andererseits in Lebensgeschichten, die oft eher schicksalhaft-schuldhaft verschlungen als geradlinig verlaufen. Die Kirche sollte in der medialen Aufbereitung von Moralthemen eher einen täglich aktualisierten Erfahrungsschatz (wie es die Beichtpraxis für die Priester war und ist) sehen als ein Konkurrenzunternehmen *in moralibus.*

Die Medien als solche sind keine geeigneten Adressaten einer Aufforderung zur gesellschaftlichen Sinnproduktion (wenn auch einzelne Künstler und Kreative sich immer dem moralischen Gewissen verpflichtet gefühlt und mit Hingabe an moralischen Stoffen gearbeitet haben). Adressaten der Besinnung sind vielmehr die Hörer, Zuschauer und Leser selbst. Für sie gilt es, die Medieninhalte – »gute« wie »böse« – zu sortieren und in der Beschäftigung mit ihnen das eigene Sinnpotential zu aktivieren und von innen heraus eine Ordnung und Integration von Lebenserfahrungen zu suchen: ein wichtiges Anliegen für medienpädagogische Arbeit, vor allem (aber nicht nur) mit Jugendlichen.[15]

Was folgt aus all dem für eine kirchliche Betrachtungsweise des Themas dieses »Communio«-Heftes, eheliche Treue und Ehebruch? Erstens sollte die Kirche die vielfältigen Darstellungsweisen des Thema zulassen, nicht nur, weil sie die Darstellungen nicht verhindern kann, sondern weil die Menschheit von der öffentlichen Darstellung moralisch relevanter Themen nur profitieren kann. Gesellschaftliches Moralbewußtsein entwickelt sich heute eben nicht mehr durch Moralpredigt einer noch so ehrenwerten Institution, sondern durch die anschauliche Darstellung der moralrelevanten Felder (Beispiel für das, was hier gemeint ist: die Darstellung mafiöser Verhältnisse im Deutschland von heute in dem Mehrteiler *Der Schattenmann*). – Zweitens sollte die Kirche sich nicht entrüstet von Darstellungen devianter Verhaltensweisen abwenden, sondern die Chance ergreifen, die in ihnen liegt. Eheliche Treue, wie sie die Kirche im Bund Gottes mit den Menschen als Heilszusage begründet sieht[16], ist wirklich ein attraktives Ideal, zumal in einer Gesellschaft wie der unsrigen, die Mobilität und Flexibilität auf ihre Fahnen geschrieben hat. Die humane Qualität eines Treuverhaltens, das als sakramental-symbolische *performance* unverbrüchlicher Gottestreue theologisch motiviert und als solches medial schlecht darstellbar ist, läßt sich ja in den audiovisuellen Erzählungen sehr wohl darstellen (etwa im Konflikt zwischen Leidenschaft und ärztlicher Pflichterfüllung, wie eingangs geschildert). – Drittens liegt die große Chance für eine moderne kirchliche Ehe- und Sexualpädagogik vor allem in einer medialen Umgebung, die von belanglostestem Talk geprägt ist und von Moderatorinnen und Moderatoren, die Nikolaus von Festenberg als »Seichtväter und Bettschwestern« bezeichnet.[17] Im Kontrast dazu eine Moral zu entwickeln und zu predigen, die von verantwortlichem Gebrauch der Freiheit einschließlich reifen Bindungsverhaltens und Zueinanderstehens »in guten und in schlechten Tagen« ihre sittliche Qualität bezieht, kann ein großer Gewinn sein. Hierbei muß freilich auch der Leidenschaft, ihrem Stellenwert im menschlichen Leben und ihrer beziehungssprengenden wie beziehungsstiftenden Kraft Aufmerksamkeit geschenkt werden.[18] – Viertens und abschließend: Moral entsteht öffentlich in einem Prozeß, in den sich prinzipiell alle Menschen

einbringen können; »Öffentlichkeit ist ein immanentes Moment der Ethik selbst.«[19] Kirchliche Moral ist nur in dem Maß künftig noch gesellschaftlich wirksam, als sie ihre Anliegen und Begründungen plausibel zu machen und so darzustellen versteht. Die audiovisuellen Darbietungen des Themas Ehebruch mit den oben beschriebenen medienspezifischen Engführungen werden wohl nur selten der Wirklichkeit gerecht, die sie nach allgemeinem Verständnis vermitteln sollen. Dies gilt vor allem im Bezug auf die Folgen eines Ehebruchs aus Leidenschaft: ein Partner wird verlassen, Kinder bleiben zurück – Leidenschaft schafft auch Leid. Darstellungen der Untreue von Verheirateten in Film und Fernsehen können für die kirchliche Moralkommunikation nicht zuletzt eine öffentliche *occasio proxima* sein: ein alltäglicher Anlaß, sich für die Opfer ehelicher Untreue durch Hinweis auf die negativen Konsequenzen einzusetzen, die so mancher/so manche nicht bedenkt, wenn er/sie seinem/ihrem Glücksverlangen nachgibt.

Anmerkungen

1 C. Goldner, Meiser, Fliege und Co. – Ersatztherapeuten ohne Ethik, in: *Psychologie heute*, Juni 1966, S. 20–27 (Statistik S. 25). – Zu den TV-Talkformaten im allgemeinen siehe beispielsweise Heft 26 (Nov.-Dez.) 1996 von *agenda* mit dem Titel: »Ende aller Tabus?«, und in Verbindung damit den Bericht über die Marler Tage der Fernsehkultur von Uwe Kammann in: *epd/Kirche und Rundfunk* Nr. 87 vom 6. November 1996.

2 Gesehen haben diesen Film mit Ehebruchs-Episoden »in flagranti« 6,32 Mio. TV-Zuschauer, darunter immerhin auch 280000 Kinder; der erreichte Marktanteil (= Anteil an der Gesamtsehdauer zu dieser Zeit) betrug stolze 20,1 %.

3 BUNTE vom 30. Oktober 1996, S. 72.

4 Vgl. für die Anfangszeit, vor Karl dem Großen, neuerdings P. Brown, Die Entstehung des christlichen Europa. München 1996.

5 Zu den hier verwendeten kommunikationswissenschaftlichen Begriffen vgl. G. Maletzke, Psychologie der Massenkommunikation. Hamburg 1963.

6 Vgl. J. Westerbarkey, Das Geheimnis. Opladen 1991.

7 Zum interessanten Werdegang des heute Siebzigjährigen vgl. L. Kirch, Kunstfreund und Hasardeur, in: H. J. Jakobs/U. Müller, Augstein, Springer & Co. Deutsche Mediendynastien. Zürich 1990, S. 252–284.

8 Matthias Matussek über den »Triumph des Vulgären«, in: *Der Spiegel*, 38/1994.

9 Vgl. zum Beispiel die Hefte 3 und 4/95 der Fachzeitschrift *medien praktisch*.

10 B. Hoffmann, Medienpädagogik im kirchlichen Feld: Entwicklungen, Konturen, Probleme, Perspektiven. München 1993. – Für den Bereich der Moralpädagogik vgl. K. E. Nipkow, Moralerziehung. Pädagogische und theologische Antworten. Gütersloh 1981. – Zur Auseinandersetzung mit den (auch kirchlich geprägten) Denkmustern der Auseinandersetzung mit der »Moral der Medien« am Beispiel der Filmkritik vgl. Th. Hausmanninger, Kritik der medienethischen Vernunft. Die ethische Diskussion über den Film in Deutschland im 20. Jahrhundert. München 1993.

11 Arno Schilson hat sich mit solchen Parallelen jüngst intensiv beschäftigt, z. B. in: *Herder*

Korrespondenz 12/1996, S. 623–629, und wird darüber in diesem Jahr ein Buch veröffentlichen.

12 Vgl. G. Schmied/W. Wunden, Gotteslästerung? Vom Umgang mit Blasphemien heute. Mainz 1996 (hrsg. v. Bischöflichen Ordinariat der Diözese Mainz in der Schriftenreihe »Mainzer Perspektiven, Orientierungen« Nr. 3).

13 Bishin zur Indizierung, vgl. Art. »Index der verbotenen Bücher«, in: LThK 5 (1996), Sp. 445–448.

14 Die »Anschlußkommunikationen«, von denen die moderne Kommunikationswissenschaft spricht; vgl. N. Luhmann, Die Realität der Massenmedien. Opladen 1996 (2., erweiterte Auflage).

15 H. Hoekstra, Audiovisuelle Sprache und Kultur – Moralische Bildung, in: U. F. Schmälzle (Hrsg.), Neue Medien – Mehr Verantwortung! Analysen und pädagogische Handreichungen zur ethischen Medienerziehung in Schule und Jugendarbeit. Bonn (Bundeszentrale für politische Bildung) 1992, S. 73–98. – Siehe auch die Hinweise von Rüdiger Funiok zur werterzieherischen Medienpädagogik in der Schule unter dem Titel »Über Medien auf Werte zu sprechen kommen«, in: *medien praktisch* (diese ausgezeichnete Medien-Fachzeitschrift erscheint im Gemeinschaftswerk der evangelischen Publizistik, Frankfurt a. M.), Heft 4/96, S. 19–22, 1/97, S. 53–56). – Zum weiten Feld medienethischer Bemühungen siehe vor allem Ph. J. Rossi/P. A. Soukup (ed.): Mass Media and the Moral Imagination. Kansas City 1994 (dieses Buch ist hervorgegangen aus einem Seminar in der Villa Cavaletti des P. Generals des Jesuitenordens); die Publikationen des Autors dieses Beitrags (als Herausgeber): »Medien zwischen Markt und Moral« (1989), »Öffentlichkeit und Kommunikationskultur« (1994) und zuletzt »Wahrheit als Medienqualität« (1996); schließlich J. Wilke (Hrsg.), Ethik der Massenmedien. Wien 1996.

16 Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche. München 1993, S. 431 ff.: Artikel 7: Das Sakrament der Ehe.

17 »Amor trägt Trauerflor« – Nikolaus von Festenberg über den Sex in deutschen TV-Talkshows, in: *Der Spiegel* 23/1996, S. 132–136.

18 Dazu sehr anschaulich S. Freud, Meine drei Mütter und andere Leidenschaften. Düsseldorf ^{2}1989, S. 78, inbes. ab S. 94: Außereheliche Leidenschaft.

19 G. W. Hunold: »Die Einsamkeit außen« – Öffentlichkeit als Thema ethischer Reflexion, in: W. Wunden (Hrsg.), Öffentlichkeit und Kommunikationskultur. Hamburg/Stuttgart/Frankfurt 1994, S. 139–150 (hier S. 140).

INGRID SPLETT · OFFENBACH/MAIN

Brief an Petra

oder: Gedanken über Liebe und Ehe

Liebe Petra,

schade, daß wir unser Gespräch neulich abbrechen mußten, als es erst richtig spannend wurde. Ich habe inzwischen nachgedacht über das, was Du über Eure Diskussionen in der Gruppenstunde erzählt hast. Neulich beim Arztbesuch las ich übrigens (FOCUS Nr. 43): »Nachdem in den 70er Jahren die freie Liebe postuliert und in den 80ern vollzogen wurde, scheint bei den Youngsters der Neunziger nun eher die Gartenlaubenidylle angesagt.« Zugleich verkündete DER SPIEGEL das »Ende der bürgerlichen Familie. Vom Ehe-Leid zur Ehe light.« Demgegenüber FOCUS 46: »Neue Lust auf ›lebenslänglich‹. Die gute Ehe.« – Was also?

Gehen wir das Ganze doch zunächst »prinzipiell« an. Einmal: Was ist der Mensch? Eine Philosophiefrage. Aber zwischendurch stellt sie sich jedem und vor allem in Eurem Alter, in der Suche nach »Identität« und Sinn-Orientierung. Sodann: meine Sicht von Ehe. Wobei mir bewußt ist, daß persönliche Erfahrungen sich kaum weitergeben lassen. Versuchen wir es trotzdem, uns gemeinsam auf den Gedankenweg zu machen …

1. Was ist der Mensch?

a. *Geheimnis.* »Jeder Mensch hat viele Gesichter und jedes davon ist sein wahres …« (Bernard Buffet). Je mehr wir über einen Menschen wissen, desto weniger können wir ihn auf einen Nenner bringen. »Am schmerzlichsten ist die Erfahrung des Miß- und Nichtverstehens bei Menschen, die man am meisten liebt. Lieben heißt gerade: erkennen und einzuwilligen, sich zeitlebens nie ganz zu verstehen. Im wirklichen Leben – und das ist ei-

INGRID SPLETT, *Jahrgang 1939, Studium an der Pädagogischen Hochschule München, ist verheiratet und Mutter zweier Söhne.*

ner der Züge, wodurch es sich von Romanen unterscheidet – stimmen Worte und Handlungen eines Menschen, wenn wir genau beobachten, fast nie ganz zu seinem Charakterbild, das heißt, zu dem, was wir seinen Charakter nennen« (C.S. Lewis).

b. *Sehnsucht nach Ganzheit.* Ihr jungen Leute versucht, ganzheitlich und »natürlich« zu leben, vorbildlich oft für uns. Doch wie weit geht dies für das Leben selbst, für zwei gar, zweier Menschen? »Auf der falschen Voraussetzung, als könnten zwei Menschen ganz ineinander aufgehen, wurzeln die schlimmsten Übel des Lebens«, sagt Gerhart Hauptmann. »Ein Herz und eine Seele« sein? Wo doch oft schon »in einer Brust zwei Seelen« hausen; und das nun multipliziert?

Doch Spaß beiseite. Nach dem alten Mythos in Platons *Gastmahl* waren wir ursprünglich Kugelmenschen; zur Strafe entzweigeschnitten (am Nabel verschnürt), suchen wir nun unglücklich als Hälften unser Gegenstück. Aber fänden wir, wenn wir es fänden, *unser* Glück: ich aufgelöst in einem Über-Ich?

c. *Differenz der Geschlechter.* Mann und Frau, behaupte ich, sind keine Hälften. Beide dasselbe: Mensch; aber auf je andere Weise. Menschsein ist das Grundlegende, Mann- und Frausein sekundär. Dennoch: Fremdheit der Geschlechter, von der leiblichen Verschiedenheit bis in Sprache und Gefühle hinein.

Jean Paul: »Solange ein Weib liebt, liebt es in einem fort – ein Mann hat dazwischen zu tun.« Meine Beobachtungen zeigen, daß das auch heute noch gilt. Oder nicht? – Ein gutes Beispiel dafür bringt bei C.S. Lewis der Oberteufel in seiner *Dienstanweisung*: »Eine Frau versteht unter Selbstlosigkeit hauptsächlich: sich um anderer willen zu mühen; ein Mann versteht darunter: andere nicht zu bemühen ... Dadurch also, daß die Frau nur daran denkt, Gutes zu tun, und der Mann, die Rechte der anderen zu respektieren, wird jedes Geschlecht das andere unberechtigterweise für eigentlich selbstsüchtig halten.«

»Man tut alles, um zu verstehen, ... um verstanden zu werden, und das Ergebnis ist ein rapider Zuwachs an Mißverständnissen« (M.A.C. Otto). Kann man das anders nehmen als mit Humor?

d. *Sexualität als Leibsprache.* Nach dem Lexikon ist Sexualität »in der Biologie das Phänomen, bei dem aufgrund einer physiologisch-chemischen Polarität zwischen Geschlechtszellen genetische Substanz ausgetauscht wird ...« In der Tat nur biologisch; deshalb rede ich nun nicht von Körper, sondern von Leib. Leib, in dem wir selbst wohnen, für andere da sind und aus dem neues Leben entstehen kann. Wir besitzen ihn und sind er – »leibhaftig« (»ganz wie sie leibt und lebt«).

Du hast ja recht: Das sechste Gebot mit seinen Verboten steht erst an sechster Stelle, und es gibt so viel andere Verfehlungen, die Papst und Kir-

che seltener erwähnen. Jammerschade, daß so viel schöne Dinge, die der Papst geschrieben hat (z. B. über Zärtlichkeit und Sympathie in »Liebe und Verantwortung«) kaum wahrgenommen werden. Etwa auch, weil dann der alte Vorwurf der Lust- und Leibfeindlichkeit fallen müßte?

Du fragst nach der Grenze zwischen Zärtlichkeit und Sexualität. Fest steht: Kinder kommen nicht durch Zärtlichkeiten in die Welt! – Es kann geradezu pervers sein, keine sexuelle Gemeinschaft zu haben, wenn der »Austausch der Herzen« einen bestimmten Grad erreicht hat. Aber gerade weil die (gottgeschenkte) Sexualität ein so hohes Gut ist, muß sie gehütet, in richtige Bahnen gelenkt werden.

Zum Ernst des Leiblichen gehört die Institution. Das »Du – für immer« will auch öffentlich gesagt sein. – Zudem schützt das Recht den anderen (ein Stück weit) vor den eigenen Lieblosigkeiten und Gefühlsverirrungen.

Ließe sich von einer eigenen »Jugendsexualität« reden? Als Gabe und Aufgabe jedem gegeben, bedarf sie bei allen der Bildung. – Die Bibel spricht von »Erkennen« zwischen Mann und Frau: Person und Leib werden nicht auseinandergerissen, sie bilden eine Einheit. – Die Leibsprache braucht Kultivierung: »Schamkultur« – was leider ganz negativ klingt. Scham unterdrückt nichts, sie bewahrt und schützt; sie verdeckt nicht, sondern läßt erst sehen. »Sie ist in letzter Perspektive jene unfaßlich intime Diskretion, in der zwischen Liebenden eines jeden Geheimnis nicht von und bei ihm, sondern jeweils beim anderen – und so wahrhaft bewahrt ist.«

Wie oft kann man solches Vertrauen riskieren? Hier teilen wir das Allerpersönlichste, ungeschützt uns selbst mit. Das führt oft in eine zunächst unbeabsichtigte Gefühlsbindung, wo es wenig hilft, daß vorher abgesprochen wurde, die Gemeinsamkeit nicht »überzubewerten«. Ein Teil leidet – meinen Beobachtungen zufolge – immer mehr. Zudem belegen Eifersucht (nicht krankhafte) und die Verletzbarkeit durch Indiskretion, daß Sexualität mehr ist als ein Natur-Trieb zur Bedürfnisbefriedigung.

e. *Liebe?* Nein, keine weitere Definition zu den vielen. In den Be-Griff bekommt man sie nie. »Die Kraft, die das Leben möglich macht« hieß es in einem Hit. »Himmelsmacht«; im Evangelium als Hauptgebot gefordert. Mit dem »Recht« auf sie werden Mord und Totschlag, vorher Lug und Trug begründet. (Wem sage ich das bei Deiner Opern- und Theaterbegeisterung!) Sie hat ihre eigene Sprache, Kosenamen, Geheimschlüssel für das Paar.

Heute sind Liebesheiraten selbstverständlich; doch wie früher wird eheliche Liebe konkret im Alltag gelebt. Sie verlangt Ausschließlichkeit, d. h. Dritte können nicht in gleichem Sinn hineingenommen werden, wohl berücksichtigt und einbezogen. Hierher gehören Aufmerksamkeit und Toleranz, Treue (Fähigkeit zum Versprechen). Jede Liebe beginnt mit einem Vorschuß an Vertrauen, der eingelöst werden muß. Der uns aber auch überfordern kann. Es gibt in jeder Ehe Vertrauensbrüche und -verluste. Das

Wissen um Schuld und Vergebung gehört dazu. Jeder braucht Liebesbeweise, sendet Signale, die oft übersehen oder mißverstanden werden. »Geliebt wirst du einzig, wo du schwach dich zeigen darfst, ohne Stärke zu provozieren« (Th. W. Adorno).

Sehr schön bringt es Lothar Zenetti ins Wort (zu Mk 10,6-9):

Liebeslied von Mann und Frau

Wir sind uns fern und sind uns doch nahe,
wo ich auch bin, ich denke an dich:
So wie du bist, so will ich dich lieben,
so wie ich bin, so liebe mich!
Jahre, die gehn, und Jahre, die kommen,
war es ein Traum, der mit uns begann?
Gestern ist heut, und heute ist morgen,
ich bin bei dir und seh dich an.
Frage den Schnee, er kennt unsre Spuren,
frage den See in Sonne und Wind.
Frage dich selbst, wirst du es vergessen,
wie wir uns nah gewesen sind?
Daß es dich gibt und daß ich dich kenne,
daß ich dich fand, wie ist das geschehn?
Wer hat gewollt, daß wir uns begegnen?
Liebe ist mehr, als wir verstehn.

2. Ehe im Wandel

Bis zur Jahrhundertwende stellte man die Frau rechtlich den Unmündigen gleich. Es war ein weiter Weg bis zu unserer Vorstellung von gleichberechtigter Partnerin. Die Medizin hat entscheidenden Anteil daran. (Erst 1826 entdeckte K. E. von Baer das Säugetierei. Die Meinung, der Mann allein zeuge das Kind in den weiblichen Körper hinein, bekundet bis heute die Rede vom »Samen«.) Ebenfalls der Medizin verdanken wir eine wesentlich höhere Lebenserwartung.

Gleichgeblieben ist die Grund-Forderung an jede(n), sich für das Gute hier und jetzt zu entscheiden. Und die Realität unseres Versagens. Gleichgeblieben ist – bei aller Psychologie – die natürliche Fremdheit der Geschlechter; die Unerläßlichkeit von Verzicht und Verzeihung (übrigens aus *einem* Wortstamm!). Dabei mögen – zur Petrusfrage Mt 18,21 f. – 77 Verfehlungen es uns schwer machen, doch schwerer oft *eine* Verfehlung, die uns 77mal in den Sinn kommt.

a. Lebenslänglich. Du siehst zwar auch in der Liebe das Band, das zusammenhält, wie es im Kolosserbrief 3,14 steht. Aber das ist ja gerade das Problem: Liebe, gibt es die »lebenslänglich« (was im Wortsinn nicht einmal mehr für's Gefängnis gilt)? Begonnen hat das Leben lange vor der Ehe. So ist es für Eheleute wichtig, ihre Kindheits-Wurzeln zu kennen. Und zumeist geht das Leben für einen Partner ohne den anderen weiter. Insofern sind wir tatsächlich – wenn auch nicht im heutigen Sinn – »Lebensabschnittsgefährten« (hoffentlich uns nicht dieses beschneidend).

»Nicht Liebe macht die Ehe aus, sondern Einwilligung« heißt es in Claudels *Seidenem Schuh*. Das schließt Liebe ja nicht aus. Es ist realistisch, daß Liebe gefährdet ist, der Erprobung bedarf (deshalb ist eine Verlobungszeit gut). Jeder braucht mehr Liebe, als ihm zusteht. Jeder ist verletzlich, schwächer, aber auch stärker, als der andere weiß. Darum gilt es, sich um die Haltungen zu bemühen, von denen ich sprach. Es geht nicht um Wolken-Ideale, doch darum, auf »das Schwarze inmitten der Scheibe« zu zielen. (Wie oft trifft man es schon? Wenn man nur den Fehlschuß zugibt!) Nun genügt leider guter Wille nicht immer. Keiner genügt dem anderen, und jeder reicht über den anderen hinaus. Daß Gottes Gnade Schwäche in Kraft verwandeln kann (2 Kor 12,9), meint mehr als billigen Trost (hier wäre von Sakrament und Glaube zu sprechen).

b. Langweilige Ehe? Zunächst ist sie ein Abenteuer: »spannend« wie »spannungsgeladen«. Und doch läuft sie Gefahr zu ermüden, in Gewöhnung zu erstarren. Hat man den anderen (sich selbst hält man schon eher für geheimnisvoll) nicht auswendig gelernt?

Es gibt die Macht von Gewohnheiten, guten und schlechten. Diese zu unterscheiden ist schon innerhalb der Ehe schwierig, geschweige von außen. Ein einfaches Beispiel: Du beobachtest, wie »sie« ihm ein Stück Zucker in den Kaffee gibt. Wird hier seine »Bequemlichkeit unterstützt«? Mit Freude, stiller Aggression, gedankenlos? Seine Antwort? Keine? Merkt er's nicht mehr, oder bedankt er sich – wie? Vielleicht wird so eine schöne Ersterfahrung dankbar erinnert, es kann ein täglicher kleiner Liebesbeweis sein oder Bevormundung signalisieren …

Gelebt wird im Alltag, der oft als grau und eintönig empfunden wird: für die Hausfrau wie für die auswärts Berufstätige. Gewohnheiten haben ihr Gutes: sie sparen Zeit und Kraft. Wir erfahren außerdem Vertrautheit, Zuverlässigkeit und Halt. Hauptvorwurf: Der Alltag tötet die Liebe durch Gewöhnung, er schafft Langeweile. – Es kommt darauf an, wie zwei die lange Weile ihres Miteinanders füllen – in einem Heimischsein beieinander, das doch kein Egoismus zu zweit wird. Nötig ist, sich nach außen zu öffnen, die Pflege von Freundschaften, der Sinn für Fest und Feier, die den Alltag erhellen. »Wo die Liebe sich freut, da ist Fest«, mit der Phantasie und Zeit-Investition wie damals zu Anfang.

c. *»Freiwillige Abhängigkeit ist der höchste Zustand«*, notiert Goethes Ottilie in ihrem Tagebuch, »und wie wäre der möglich ohne Liebe.« Darin sieht sie ihr Glück. Es ist das Glück jedes Verheirateten. Diese grundsätzliche Freiwilligkeit muß sich allerdings im Konkreten erproben. – In Freiheit Verantwortung übernehmen und dem anderen Frei-raum und Selbst-verantwortung lassen. Buchstäblich »Eigen-Raum« – wenn es geht. Daß der Mann »sein« Zimmer hatte, verstand sich eher als das private Zimmer der Ehefrau und Mutter: selbständig nach ihrem eigenen Geschmack eingerichtet (was Hilfestellung ja nicht ausschließt). Schwierig die Frage, wann einer zu seinem Glück »genötigt« werden darf und soll. Es muß Spielregeln geben; dazu gehört auch in etwa das Bild, das wir uns voneinander machen. »Daß Bild und Wirklichkeit nicht schlicht identisch sind, bereitet immer wieder liebsame und weniger liebsame Überraschungen; doch eben weil man sich nicht auf das Bild des anderen, sondern auf ihn selbst bezieht ... Wie wir einzig mit zwei Augen räumlich sehen, so erschließt sich uns Wirklichkeit überhaupt erst gemeinsam.«

Liebe Petra, vielleicht ist Dir aufgefallen, daß von Gott kaum die Rede war? Ich habe ihn lieber aus dem Spiel gelassen, obwohl ich der Meinung bin, daß Rang und Würde des Menschen letztlich nur durch ihn begründet sind. Zu schnell von Gott zu sprechen kann eine Form sein, sich vor menschlichen Pflichten zu drücken. Vor allem gibt es nichtreligiöse Ehen, die gelingen, und christliche, die scheitern.

Wie man Eheglück ausdrückt, habe ich bei Gabriele Wohmann gefunden. Ein letzter Beleg meiner »Zitateritis«; in dessen Sinn meine Grüße und Wünsche für Dich,

Deine Patentante

Glück.

Versöhnlichkeit.
Behutsamkeit.
Wenn zwei Leute,
die verheiratet sind,
mit den Jahren lernen,
aus dem, was sie,
als verliebte
Planlosigkeit, zusammen-
gebracht hat, etwas so
Behutsames, Verwandt-
schaftliches zu machen:
eine große Sache,
gnädiges Glück.

Werner DeRungs · Zug

Carl Spitteler und der Tod

»Fast allgemein wird man heutigentags sagen hören, ein plötzlicher und ein rascher Tod sei das Wünschenswerte. Was will das heißen? Es will heißen, daß man den Gedanken an den Tod von sich schieben und den Tod selbst so weit wie möglich aus dem Leben hinausschieben will. Man möchte leben, als gäbe es keinen Tod, und wenn er dann doch kommen muß, so laß ihn rasch und plötzlich kommen, dann ist es ja doch fast so, als wäre er nicht da. Seltsame menschliche Lebensklugheit, wie geschickt verstehst du es, den Tod zum Narren halten zu wollen – und wie grauenhaft verstehst du es, dich selbst zu betrügen …«

Kierkegaard

Der Dichter Carl Spitteler (1845–1924), dessen Geburtstag sich 1995 zum 150. Mal jährte, ist heute gewiß zu Unrecht fast vergessen; der große Epiker, Träger des Nobelpreises für Literatur 1919, wird auch jetzt noch einen aufgeschlossenen Leser ungemein bereichern.

Zudem aber eröffnet die Beschäftigung mit ihm, der nur ein halbes Jahr jünger war als Friedrich Nietzsche, einen erschreckenden Einblick in das Denken und Empfinden einer Generation von hochbegabten Persönlichkeiten, die sich radikal vom (bürgerlichen) Christentum abgewendet haben. Betrachtet man diese Denker isoliert, dann ist man versucht, vom Bankrott des Protestantismus zu sprechen – wobei, wie natürlich, dieser Bankrott allerhand Gläubiger mit in den Ruin reißt; man denke da nur an die desolate Situation der katholischen Kirche in der Schweiz.

Des Dichters Ausgangspunkt auf dem Weg zur entschiedenen Ablehnung des Christentums ist ein emotionaler: Es ist die Begegnung des Kindes mit dem Tod.

Carl Spitteler verfügte über ein Gedächtnis, das die Erinnerungen auch der allerfrühesten Kindheit behielt. Nach dem Tod seiner Mutter (seiner eigentlichen Zwillingsseele) hat der Dichter 1914 diese *Meine frühesten Erlebnisse* aufgeschrieben und herausgegeben, ein Büchlein, das außerordentlichen Aufschluß bie-

Werner DeRungs, *Jahrgang 1928, studierte Germanistik und Geschichte in Fribourg, Göttingen und Florenz; Dissertation 1960 über Hugo v. Hofmannsthal; er lebt im schweizerischen Zug.*

tet über die Erlebniswelt eines Kleinkindes, ja Säuglings, wichtig und staunenerregend für jeden Interessierten, dem diese frühe Epoche des Lebens eben verschlossen ist.

Spitteler selber bekennt immer wieder, daß die Erlebnisse seiner Kindheit, insbesondere wohl diese frühesten, sein Leben und sein dichterisches Werk geprägt haben. Lesen wir sein erzählerisches Werk, so staunen wir nicht nur über den Reichtum der Sprache, sondern wohl vor allem über die Fülle der geschilderten Einzelheiten, eine wahre Ernte der Wirklichkeit, die der Epiker eingebracht hat. Doch wird man gewiß auch die Färbung des seelischen Spiegels entdecken, auf dem sich alle Dinge abbildeten.

Die erste Aura der Dinge ist Liebe, Seligkeit, Wonne, Glück; und so faßt der Dichter (den manche Literaten auch zu den Humoristen zählen) später die Welt des einjährigen Kindes zusammen: »*Viel Gras und Liebe.*« Der Kern, sozusagen das Kraftzentrum dieser Liebe, welche die Welt einfärbt, ist die Großmutter; wie ein Magnetfeld breitet sich ihre Liebe über die Umgebung aus, und wird das Kind aus diesem Kraftfeld hinausgetragen, so verlieren die Dinge ihren Sinn und werden nichtssagend.

Aber Liebe ist nicht die einzige Farbe der kindlich erlebten Wirklichkeit. Früh schon scheint Gefahr auf; Verrat lauert; Schrecken blitzt auf, ja Entsetzen drängt sich in die Seele. Aufschlußreich ist folgendes Erlebnis des Drei- oder Vierjährigen:

»Aus der Brauerei kam mit fröhlichem Gesicht ein Bote, der Großvater lasse drüben auf dem Kegelplatz ein Schwein schlachten und wir seien alle eingeladen zuzusehen. Mama schlug die Einladung aus, uns Buben führte der Vater auf den Festplatz. Sie machten nämlich alle festliche Gesichter, drüben in der Brauerei, als wir ankamen ... Mit einem Male sprang eine Tür auf, und, von zwei Knechten auf dem Boden fortgeschleift, erschien ein abscheulich schreiendes, scheußliches Schwein. Das packten sie am Schwanz und an den Ohren und warfen es auf einen Schragen. Schon das war gräßlich anzusehen, zum Herzerbarmen. Und wie mir vollends der Gedanke einfiel, daß jetzt gleich diesem lebendigen Geschöpf sollte ein Messer in den Hals gestochen werden, packte mich jählings das Entsetzen. Entsetzen im buchstäblichen Wortsinn: ich lief erbärmlich schreiend davon, einerlei wohin, nur möglichst weit weg, damit ich nicht ansehn und anhören müsse, wie das arme Tier hingemordet wird.

Auf der blinden Flucht geriet ich in die Nähe der Luftschächte des Brauhauses, unergründlich tiefer, schwarzer Löcher, die oben offen standen. Eilends holte mich mein Vater ein und hielt mich fest. Unmöglich, aus seinen starken Händen fortzukommen. Ich konnte nur zittern und schreien. Ihm wieder gelang es nicht, mich in die Nähe des Richtplatzes zu ziehen. Zu verzweifelt, zu krampfhaft sperrte ich mich. Ich tat wie wahnsinnig. Schließlich wurde ihm unheimlich bei meinem rätselhaften Toben ...«

Was geschieht? Mit schauriger Gewalt drängt sich der Tod ins Bewußtsein. Das Kind muß erkennen, daß dieses Ende unausweichlich ist. Diese Vernichtung ist eingelassen in die Welt – ein fürchterlich gähnendes Loch, ein Nichts, das alles Seiende überzieht, ein Negatives, das alles Glück bestimmt, ohne Vorbehalt, unfaßbar, endgültig und häßlich. Wie grauenhaft betrogen sich der Mensch vorkommt, dem die wonnige Liebe, die schöne Welt Seligkeit versprochen hatte, das mag die

beschriebene Szene zeigen. Ein Wort bezeichnet alles: »Ich tat wie *wahnsinnig*«. Es ist natürlich nicht authentisch der Erinnerung entnommen; der Wahnsinnige erkennt seinen Zustand ja nicht; vielmehr werden die Zeugen des Vorganges das Verhalten des Kindes so charakterisiert haben: »Du hast getan wie lätz« (verkehrt) oder »wie verrückt« oder eben »wie ein Wahnsinniger« (der Dichter selbst benützt rückschauend den Begriff »Entsetzen« »im buchstäblichen Wortsinn«, also ent-setzen). In der Tat kann die Gegenwart des Todes in der existierenden Welt nicht anders denn als Wahnsinn erlebt werden, als Widerspruch an sich, als absurde Leere.

Dieses Erlebnis färbt fortan die Welt des Dichters Carl Spitteler ein. Man hat von »Pessimismus« gesprochen; doch der Begriff ist zu schwach. Es ist vielmehr der schärfste, immerwährende Protest gegen den Tod, und dieser Protest weitet sich folgerichtig aus in Haß, Haß auf einen Schöpfer, der solches gemacht hat, der solcher Tücke fähig war, daß er ins Paradies den Abscheu einbaute; und er gibt diesem Schöpfer den Namen, den das Christentum dem bösen Feind gibt: »*Die Welt ist vom Teufel gemacht.*« Immer wieder wird in Spittelers epischem Werk dieser Protest laut:

> »Allein am jüngsten Tage, der geschehen mag,
> Am Tage des Gerichts, am Allerseelentag,
> Wenn durch den Schöpfungsgraus der Schrei ›Erlösung‹ läutet,
> Die Pest des Daseins heilt …
> Dann werd ich alle Seelen, die auf Erden je
> Gelitten Leibeslebensnot und Todesweh,
> Um mich versammeln und in langen Reihenschnüren
> Vor ihres Peinigers erbleichend Antlitz führen:
> …
> ›Sieh da die Opfer deiner Schöpfung! Siehe sie gekommen,
> Dich zu richten …‹«
>
> *Prometheus der Dulder*

Dies ist die entschiedene Abkehr von den christlichen Vorstellungen, die Spitteler in sechs Jahren Theologiestudium in Zürich, Heidelberg und Basel von Grund auf kennengelernt hat. Radikaler als der um ein halbes Jahr ältere Nietzsche, der sein »Gott ist tot!« drei Jahre nach Spittelers großem Erstlingswerk *Prometheus und Epimetheus* als kämpferische Herausforderung proklamiert, läßt Spitteler das Christentum, diese »herrschende Unwahrheit«, vollständig hinter sich. Bestärkt wird schon der Student in diesen Ansichten durch seinen Basler Lehrer, den berühmten Jacob Burckhardt, der ihm wiederholt bekennt: »Es ist eine böse Welt … Erzählen Sie's unbedenklich weiter, … daß ich nichts glaube … Die Idee Gottes? Wenn ein Tier das andere auffrißt?«

Jacob Burckhardt war, wie der Zürcher Gottfried Keller, klug genug, das Christentum nicht in aller Öffentlichkeit frontal anzugreifen; Gottfried Keller wendete seine Feindschaft taktisch gegen den Katholizismus, der sich damals in der Schweiz im Sonderbund politisch exponiert hatte (»Hussa! hussa! die Hatz geht los! … Sie kommen, die Jesuiten!«), und so blieb der Dichter in der allgemeinen

Zürcher Meinung seiner Zeit geborgen. Spitteler dagegen wurde zum einsamen Außenseiter.

Zunächst erfuhr er schmerzlich die Abwendung seines Vaters. Der hielt ihm nach den Vorgängen beim Schlachten des Schweines das Beispiel des jüngeren Bruders vor, der sich so »verständig und mutig« benommen habe ... Seinen Ältesten beobachtete der Vater, der energische, vitale Mann, der erfolgreiche radikale Politiker, fortan mit Zweifel und Mißtrauen: »Welch seltsamen, lebensfremden Sonderling ziehe ich da auf? Statt tüchtig seine Stellung im Staate aufzubauen, weicht er mir aus – ins Pfarrhaus, zu den schöngeistigen Wienern Widmann; er schwärmt und verträumt in den Wäldern seine gute Zeit – ein Kuckucksei habe ich ausgebrütet ...« – (Der ehemalige Zisterziensermönch Widmann aus Wien hatte sich mit seiner Familie in Liestal/Baselland als protestantischer Pfarrer niedergelassen; sein außerordentlich begabter Sohn, Joseph Viktor Widmann, wurde später Redaktor an der angesehenen freisinnigen Berner Tageszeitung *Der Bund*). – Jedem Jüngling wird diese grundsätzliche Distanz des Vaters zur Lebenskrise. Fremde, gute Menschen retten ihn, die Familie Rüegger in Luzern, Verwandte der Aargauer Lyrikerin Sophie Hämmerli-Marti, die später dem Dichter eine verständnisvolle Freundin sein wird.

Die Isolation ist ein furchtbares Schicksal des Dichters, der auf Gedeih und Verderb von der Sprachgemeinschaft abhängt. Ist ihm zu helfen, da er doch selbst voll Verachtung auf jene hinunterschaut, die sich mit dem Tod abgefunden, die sich in der bürgerlichen Welt behaglich eingerichtet haben, deren Religion auf irrationalen Vorurteilen und auf Toleranz gründet und nur mit dem pragmatischen Prinzip des Kompromisses aufrechterhalten wird, eine christliche Gesellschaft, welche die Anklage, die von Golgotha ausgeht, gar nicht wahrnimmt, ein kirchliches Establishment, welches den, der die Vertreibung aus dem Paradies mit furchtbarer Deutlichkeit erlebt, meidet? (Die gesellschaftliche Isolation des jungen Dichters kommt erschütternd zum Ausdruck in dem kleinen Roman *Imago*, den man als Spittelers *Werther* bezeichnen könnte; die Tiefenpsychologen gaben ihrer Zeitschrift den Namen nach diesem Werk.) Und seine elitäre Haltung schafft dem Dichter in der forschen, jungen Schweizer Republik unter dem »Fähnlein der sieben Aufrechten« keine Freunde. Was nützt die Wahrheit des Todes, auf die er hinweist, wenn sie unerträglich ist?

»Das sah er – hätt er's lieber nicht gesehen: wehe!
Die Ecke sah er, woherum aus dieser Welt
Die Straße in die finstre Schlucht der Wahrheit fällt.
Zwar sah er nicht der Wahrheit auf den Grund und Boden,
Allein ein Hauch entstieg der schwarzen Schlucht, ein Broden!
Vor dem Geruch prallt er entsetzt zurück mit Schaudern,
Und konnte doch die Füße nicht vom Flecke zaudern.
Halt! Sieh: was wälzt, was krümmt sich dort? Ich rat vergebens.
O Mitleid! helft mir schrein: das heilge Tier des Lebens!
Wie groß! Wie edel! Welch ein herrlich Formgefüge!
Und ›göttlich‹ sagt der Stempel seiner Mienenzüge.
Doch Jammer! Krank! An Schwären und an Beulen siecht's.

Und lahm und kraftverlustig auf dem Bauche kriecht's
Indes was seh ich? Welch ein Greuel rätselhaft!
Es legt sich, bläht sich auf, sein Eingeweide schafft!
›Halt ein! Wehr deinem mörderischen Mutterschoß,
Der Seuche nur gebärt und Unglückskinder bloß.‹«

Prometheus der Dulder

Derselbe Dichter, der von der Schönheit der Dinge, vom »goldnen Überfluß der Welt« berauscht ist, der immer wieder von fassungslosem Staunen überwältigt wird, der uns ein Tal, einen Morgen, ein Meeresufer, die Kammer schlafender Kinder oder eine junge Göttin, die einem zeichnenden Hirtenbub kosend durch die Haare streicht, in berückenden Worten schildern kann, derselbe Dichter stürzt immer wieder in solche Momente, wo er den Vorhang von Form, Spiel und Schein des Lebens aufreißt und die nackte Wahrheit erblickt – und da flucht er, da schleudert er seinen Fluch hinaus gegen das Unheil, das Elend, den Untergang. Hinter dem sonnigen Vordergrund von Liebe, Wonne, Seligkeit nimmt sich der Tod doppelt schaurig aus, das hohle Nichts: Anlaß zum Wahnsinn.

Behelfsmäßig richtet sich der Kluge ein. Das Schicksal kommt ihm zu Hilfe; es beschert ihm Reichtum, eine Villa in Luzern, eine friedliche Familie; die Alltagssorgen sind behoben; Erfolg stellt sich ein, sogar der Nobelpreis; eine Rede in Zürich trifft glücklich den patriotischen Nerv der Heimat, und Beliebtheit ist ein schöner Lohn.

Innerlich bleibt die klare Erkenntnis: Die Welt ist mit Leid durchtränkt. »*Kein Ort auf Erden, wo kein Klageseufzer quölle.*« – Katholiken denken an das »Tal der Tränen«, aus dem heraus sie seufzend und weinend das Gebet der Hoffnung aufsteigen lassen; aber hoffnungslos ist der Protest dessen, der sich mit spontanem Entzücken ganz der Welt zugewandt hat, die doch nach dem Wort des Reformators »des Teufels ist«, und zwar samt ihrer Schönheit, ihrer Lust, ihrem Glück.

Wie versöhnt man's? Wie kann der Dichter leben über diesem Abgrund des Nichts, den er kennt und bekennt?

Wohl legt er sich einen weltanschaulichen Trost zurecht: »Es wird zuletzt auf eine Art Wiedergeburt herauslaufen ... einen Ersatz dieser schrecklichen Existenz durch Ruhe und Versöhnung ...« (Dieser buddhistische Spekulation ist wohl auch heute weit verbreitet.) – Bekannt ist Gottfried Kellers Pantheismus mit seinem hymnischen Vertrauen in die »Natur«, das besonders schön am Schluß der Novelle *Romeo und Julia auf dem Dorfe* zum Ausdruck kommt, einer wahren Verklärung des Todes. – Erträglich wird jedoch beiden Dichtern, Spitteler wie Keller, der Widerspruch in ihrer Biographie, der Widerspruch zwischen dem tiefsten, erlebten Bewußtsein der Isolation und dem heftigsten Bedürfnis nach Anerkennung und Geborgenheit, zwischen Lebenslust und Todeswissen letztlich nur dank der Flucht in den Humor.

Humor, der gesellige, beliebte, versöhnliche, Menschen gewinnende. Soll man nun den Humor Lebensweisheit nennen? Wäre Spittelers Leutseligkeit, Spittelers Geduld und Milde einfach Altersweisheit? Betört er damit nicht die unbefangenen Freunde, beschwichtigt die treuherzigen Verehrer? Befriedigt er mit dem großartigen Satz »*Mein Herz heißt ›Dennoch‹*« nicht einfach das ästhetische Bedürfnis der

Literaten? Täuscht er mit all diesen liebenswürdigen Eigenschaften nicht uns Leser über eine schreckliche Wahrheit, um die keiner herumkommt: den Tod?

Auf die Beschäftigung mit Dichtern und Denkern, die in schonungsloser Deutlichkeit die Verlorenheit einer Welt vor Augen führen, welcher die christliche Hoffnung fehlt, kann der gebildete Christ eigentlich nicht gut verzichten; die Tragik, die er dabei erblickt, muß reinigend sein.

Manfred Spieker · Osnabrück

Flucht vom Areopag?

Zur Rolle der Christlichen Gesellschaftslehre in den Planungen der Deutschen Bischofskonferenz

Die deutschen Bischöfe haben sich auf ihrer Frühjahrsvollversammlung im sächsischen Schmochtitz Ende Februar vergangenen Jahres mit einem Papier ihrer Kommission VIII zur Entwicklung der Theologischen Fakultäten und Hochschuleinrichtungen befaßt. Sie wollen Grundsätze und Kriterien formulieren, die angesichts der Sparzwänge der Bundesländer und des inneruniversitären Wettbewerbs um die geringer werdenden Mittel Planungs- und Einsparüberlegungen auf regionaler, diözesaner und örtlicher Ebene erleichtern und ein abgestimmtes Vorgehen der zuständigen kirchlichen Stellen ermöglichen. Auf den ersten Blick könnte man annehmen, das sei nur für die Bischöfe selbst, die Theologieprofessoren und einige Ministerialbeamte in Wissenschafts- und Finanzministerien von Interesse. Eine öffentliche Debatte lohne das nicht.

Während die Bischöfe in einer früheren Fassung des Papiers planten, eine oder mehrere theologische Fakultäten zu schließen, suchen sie jetzt nach entbehrlichen Lehrstühlen im Fächerkanon der Katholischen Theologie. Die Streichung einzelner Professuren in sogenannten reduzierten Fakultäten setzt die Bischöfe zweifellos weniger dem Druck der Fakultäten und der Konkurrenz untereinander aus als die Eliminierung einer ganzen Fakultät, weiß doch jeder Bischof gut zu begründen, weshalb die Fakultät gerade in seinem Bistum nicht geschlossen werden darf. Auf ihrer Suche nach entbehrlichen Lehrstühlen haben die Bischöfe nun die Christliche Gesellschaftslehre entdeckt, die angesichts der Sparzwänge einerseits und der besorgniserregenden Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Theologie andererseits doch auch von den Moraltheologen »mitbetreut werden« könnte. Mit Recht kritisiert Martin Lohmann im *Rheinischen Merkur*: »Solches Taktieren übersieht, daß kein anderes Fach so sehr auf ›Außenwirkung‹ und politische Mitgestaltung ausgerichtet ist wie die Soziallehre ... Wer darüber klagt, daß Christen in der Politik wenig Gehör finden, muß sich auch fragen, ob sie sich auch informiert und fundiert zu Wort melden (können). Wir brauchen nicht weniger, sondern mehr Soziallehre!«[1] Der Vorwurf des Taktierens ist noch sehr milde. Die deutschen Bischöfe sind mit diesem Plan dabei, ein Jahrhundertwerk zu zerstören.

Als 1893 an der Universität Münster die erste Professur für Christliche Gesellschaftslehre eingerichtet und mit Franz Hitze besetzt wurde, war dies die Antwort auf die Herausforderung der Sozialen Frage, d. h. die im Gefolge der Industrialisierung auftretende

Manfred Spieker, *1943 in München geboren, Promotion 1973, Habilitation 1982, lehrt seit 1983 an der Universität Osnabrück Christliche Sozialwissenschaften*

Verarmung der Arbeiterschaft. Es genügte nicht mehr, sich innerhalb der Moraltheologie auch mit gesellschaftlichen Fragen zu befassen. Es bedurfte theologischer und gleichzeitig sozialwissenschaftlicher Kompetenz, wenn das Evangelium die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, von Staat und internationalen Beziehungen befruchten sollte. Dies hat eine Generation vor Franz Hitze schon Bischof Ketteler erkannt, den Papst Leo XIII. seinen großen Lehrmeister nannte. Leo XIII. hat dann mit seiner Enzyklika *Rerum Novarum* 1891 die große Tradition der kirchlichen Sozialverkündigung begründet. Die Christliche Gesellschaftslehre wurde zur Konkretisierung der biblischen Option für die Armen.

An der Universität Bonn wurde 1921 der zweite Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre errichtet, und nach dem zweiten Weltkrieg und dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus erhielten nahezu alle Fakultäten für Katholische Theologie eigene Professuren für Christliche Gesellschaftslehre[2], als letzte nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in der DDR auch die Fakultät in Erfurt. Ohne den Beitrag dieses Faches, das sich auch innerhalb der Evangelischen Theologie wachsender Wertschätzung und Pflege erfreute, ist die deutsche Wirtschafts-, Gesellschafts- und Verfassungsordnung nicht denkbar. Franz Hitze, Heinrich Pesch, Heinrich Brauns als bedeutendster Arbeits- und Sozialminister der Weimarer Republik, Oswald von Nell-Breuning, Joseph Kardinal Höffner und andere Vertreter der Christlichen Gesellschaftslehre in Wissenschaft und Politik haben sich bei der Lösung der sozialen Fragen des 19. und 20. Jahrhunderts, bei der Entwicklung des sozialstaatlichen Leistungssystems und des Arbeits- und Mitbestimmungsrechts in Deutschland historische Verdienste erworben, die weltweit Beachtung finden. In mehreren Ländern aller Kontinente, so in Chile und Südkorea, in Benin, auf den Philippinen und nicht zuletzt in Polen hat die von der Kirche verkündete Soziallehre in den 80er Jahren dazu beigetragen, daß tyrannische Herrschaftssysteme zusammengebrochen sind und Demokratien sich zu entwickeln begannen.[3] Mit Recht läßt sich jene positive Bilanz ziehen, die Hans Maier bei einem Symposion des Päpstlichen Rates *Justitia et Pax* anläßlich der Hundertjahrfeier von *Rerum Novarum* am 15. Mai 1991 im Beisein des Papstes in die rhetorische Frage kleidete: »Warum war die Kirche in ihrer Soziallehre soviel glücklicher, wirksamer, erfolgreicher als in vielen anderen Appellen an die Menschen seit hundert Jahren – und dies bis in die Gegenwart hinein?«[4]

Die deutschen Bischöfe werden diesem Hinweis auf die Bedeutung der Christlichen Gesellschaftslehre gewiß nicht widersprechen. Ihre Vorstellung aber, die Christliche Gesellschaftslehre könne von den Moraltheologen »mitbetreut werden«, zeigt, daß sie das Fach und seine Anforderungen gründlich verkennen. Möglicherweise erwarten sie, die Moraltheologen, die sich mit den Konsequenzen des Evangeliums für das alltägliche Leben, mit der Verantwortung des Menschen für sich selbst und seine Mitmenschen und mit den Fragen und Bedingungen sittlichen Handelns beschäftigen, sollten sich eben ein wenig mehr mit dem interpersonalen Handeln und der Gesellschaft befassen. Aber die Christliche Gesellschaftslehre beschäftigt sich nicht nur mit dem interpersonalen Handeln. Sie befaßt sich mit gesellschaftlichen Strukturen, mit der Ordnung der Wirtschaft, der Gesellschaft, des Staates und der internationalen Beziehungen. Sie entwickelt auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes Prinzipien und Kriterien für die Gestaltung der politischen Ordnung. Sie müht sich um die Sicherung von Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden im öffentlichen Leben und damit um die Humanisierung jener sozialen Strukturen, von denen das Gemeinwohl abhängt, das sie mit dem II. Vatikanischen Konzil als Gesamtheit der gesellschaftlichen Voraussetzungen für die personale Entfaltung des Menschen begreift.

Damit die Christliche Gesellschaftslehre dies leisten kann, muß sie einen Dialog mit den Sozialwissenschaften, insbesondere der Wirtschaftswissenschaft, der Politikwissenschaft, der Soziologie und der Rechtswissenschaft führen.[5] Es gibt Universitäten, an de-

nen sie diesen Dialog führt und Lehrveranstaltungen für Studenten nicht nur der Theologie, sondern auch der Wirtschafts-, Rechts- und Sozialwissenschaften anbietet. Sie hat Nachfrage und Anerkennung gefunden über die Wirtschaftsethik im Studiengang Volks- und Betriebswirtschaftslehre, über die politische Ethik als Grundlagenfach im Studiengang Rechtswissenschaften und als Wahlpflichtfach im Studiengang Sozialwissenschaften. Um diesen Dialog und dieses Lehrangebot über Fakultätsgrenzen hinweg aufrechterhalten zu können, bedarf es freilich auch des Verbleibens der Theologie an den staatlichen Universitäten. In ihren Rahmenordnungen für das Theologiestudium im Rahmen der Priesterausbildung und der Lehramtsstudiengänge aus den 80er Jahren lassen die deutschen Bischöfe an der Notwendigkeit einer derart interdisziplinären Christlichen Gesellschaftslehre keinen Zweifel.[6]

Auch für die Moraltheologen ist der interdisziplinäre Dialog eine Herausforderung, die ständig an Bedeutung gewinnt. Wie sollen sie zu Fragen der Medizinethik, der Bioethik, der Rechtsethik, der Ehe und Familie kompetent Stellung nehmen, ohne Kompetenzen auch in der Medizin, der Biologie, der Rechtswissenschaft oder der Psychologie zu besitzen? Die Arbeitsgemeinschaft der deutschen Sozialethiker hat deshalb schon im Mai 1995, nachdem sie die Planungsleitlinien der deutschen Bischöfe zur Kenntnis genommen hatte, darauf hingewiesen, daß ein Fachvertreter der Moraltheologie, der in seiner Person alle diese Aufgaben vereinen sollte, »hoffnungslos überfordert« wäre. Die Realisierung dieser Planungsleitlinien müßte sowohl der Christlichen Gesellschaftslehre als auch der Moraltheologie schweren Schaden zufügen. Darüber hinaus würde sie ein in der Sache gut begründetes und mit den Theologischen Fakultäten beziehungsweise den Arbeitsgemeinschaften der einzelnen Disziplinen abgestimmtes Konzept des Theologiestudiums ohne Not aufgeben.

Die Realisierung dieser Planung würde auch alle Anstrengungen von Papst Johannes Paul II. konterkarieren, der Christlichen Gesellschaftslehre jenen Platz zu verschaffen, der ihr gebührt. Wie kein Papst vor ihm hat sich Johannes Paul II. in seinem Pontifikat darum bemüht, Bischöfen, Priestern und Laien die Bedeutung der katholischen Soziallehre für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit sowie für die Evangelisierung der Welt ins Bewußtsein zu rufen. Er hat nicht nur die drei großen Sozialenzykliken *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) und *Centesimus Annus* (1991) veröffentlicht, er hat darüber hinaus in zahlreichen Ansprachen auf seinen Auslandsreisen, insbesondere an Brennpunkten sozialer Not und politischer Spannungen, bei Ad-Limina-Besuchen der Bischöfe in Rom und in mehreren Apostolischen Schreiben, vor allem in *Christifideles Laici* über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (1988)[7], die Bedeutung der katholischen Soziallehre unterstrichen und seine Zuhörer immer wieder aufgerufen, diese Lehre zu verbreiten und anzuwenden. Er hat die Kongregation für die Glaubenslehre unterstützt, die Kritik an der Befreiungstheologie in den beiden großen Dokumenten *Libertatis Nuntius* (1984) und *Libertatis Conscientia* (1986) auch auf die Soziallehre der Kirche zu stützen. Er hat die Kongregation für das Katholische Bildungswesen ermutigt, »Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung« (1988) zu verfassen, die deutlich machen, daß die Christliche Gesellschaftslehre nicht nur ein obligatorischer Teil des Theologiestudiums, sondern auch ein eigenständiges Fach mit einem eigenen Profil der Professorenausbildung sein muß.[8] Die Gründung einer Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften unterstreicht den Rang der Christlichen Gesellschaftslehre für das Pontifikat Johannes Pauls II. einmal mehr. Aufgabe dieser Akademie sei es, so Johannes Paul II. in der Eröffnungssitzung am 24. November 1994, die Soziallehre der Kirche zu vertiefen und die Entwicklung der Wirtschafts-, Sozial- und Rechtswissenschaften sowie den Dialog zwischen diesen Disziplinen zu fördern.[9]

Die deutschen Bischöfe mögen dem entgegenhalten, daß Johannes Paul II. in seinen

Enzykliken *Sollicitudo Rei Socialis* und *Centesimus Annus* selbst erklärt hat, die Soziallehre der Kirche gehöre »in den Bereich der Theologie und insbesondere der Moraltheologie«.[10] Zweifellos gehört die Christliche Gesellschaftslehre in den Bereich der Theologie, aber eben nicht mehr in jenen der Moraltheologie, aus dem sie sich vor gut einem Jahrhundert entwickelt hat. Auch die Volkswirtschaftslehre, die sich vor zwei Jahrhunderten aus der Moralphilosophie entwickelt hat, ist heute nicht mehr ein Teil der Philosophie. Die Berufung auf jene Aussagen in *Sollicitudo Rei Socialis* und *Centesimus Annus* wird der Christlichen Gesellschaftslehre nicht gerecht. Sie würde aber auch den sonstigen Bemühungen Johannes Pauls II. um die Soziallehre der Kirche nicht entsprechen. In seinem Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* zur Vorbereitung des Heiligen Jahres 2000 vom 10. November 1994 hat Johannes Paul II. der ganzen Kirche erneut in Erinnerung gerufen, wie wichtig der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden gemäß der Soziallehre der Kirche zur Vorbereitung jenes Jubiläums ist. Müsse man, so fragt der Papst, »nicht Schmerz empfinden über das mitunter sogar zu Willfährigkeit gewordene mangelnde Unterscheidungsvermögen vieler Christen angesichts der Vergewaltigung menschlicher Grundrechte durch totalitäre Regime? Und muß man unter den Schatten der Gegenwart etwa nicht die Mitverantwortung vieler Christen an schwerwiegenden Formen von Ungerechtigkeit und sozialer Ausgrenzung beklagen? Man muß sich fragen, wie viele von ihnen die Weisungen der kirchlichen Soziallehre gründlich kennen und konsequent praktizieren.«[11] Wenn es, wie Johannes Paul erklärt, auch heute noch die Situation des Areopags von Athen gibt, auf dem der Apostel Paulus seine berühmte Rede hielt, und wenn die verschiedenen Bereiche der modernen Zivilisation und Kultur, der Politik und der Wirtschaft die Areopage der Gegenwart sind, denen sich die Kirche stellen muß[12], dann ist die Christliche Gesellschaftslehre die theologische Disziplin, die die Christen befähigt, auf jenen Areopagen präsent zu sein.

Es ist paradox, daß angesichts dieser päpstlichen Anstrengungen die Bischöfe ausgerechnet in einem der Geburtsländer der katholischen Soziallehre planen, die Christliche Gesellschaftslehre von den Moraltheologen »mitbetreuen« zu lassen. Eine derart kleinmütige und kurzsichtige Zerstörung eines Jahrhundertwerkes würde die kirchliche Verkündigung auf den Aeropagen der Moderne für ganze Generationen schwächen und das Engagement der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung aushöhlen oder zur Spielwiese für Illusionen machen. Zu Lebzeiten der Kardinäle Höffner und Hengsbach hätten derartige Planungsleitlinien im deutschen Episkopat keine Chance gehabt. Als ob die Kirche in den ungelösten Problemen des Nord-Süd-Konflikts, den Transformationsprozessen in Mittel- und Osteuropa und den zahlreichen Schwierigkeiten unserer eigenen wirtschaftlichen und sozialen Lage, die gerade Gegenstand eines ökumenischen Hirtenwortes geworden sind, nicht genug Herausforderungen hat, die mehr statt weniger katholische Soziallehre verlangen. Paradox ist dieser Plan der Bischofskonferenz auch angesichts des Verlangens verschiedener postkommunistischer Länder nach der katholischen Soziallehre, auf das deutsche politiknahe Stiftungen zu antworten versuchen.

Bei ihrer Herbstvollversammlung 1997 wollen sich die deutschen Bischöfe nocheinmal mit ihren Planungsleitlinien beschäftigen. Ob das eine Zeit der Buße und der Umkehr sein kann? Es wäre nicht der geringste Beitrag zur Vorbereitung auf das Heilige Jahr 2000, wenn der deutsche Episkopat von der Zerstörung des Jahrhundertwerks ablassen und diese Planungsleitlinien einer kompetenten Revision unterziehen würde, die weder die päpstlichen Anstrengungen noch die eigene Rahmenordnung für das Theologiestudium desavouiert.[13]

ANMERKUNGEN

1 M. Lohmann, Rotstift für die Forschung, in: *Rheinischer Merkur* vom 1. März 1996.
2 Vgl. zur Verbreitung und Geschichte der Christlichen Gesellschaftslehre St. Raabe, Katholische Soziallehre und Caritaswissenschaften an den Hochschulen des deutschen Sprachgebietes. Lehrstühle, Personen, Daten – von den Anfängen bis zur Gegenwart, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 32 (1991), S. 393ff.
3 Vgl. M. Spieker, Fünf Brote und zwei Fische. Zur Aktualität der katholischen Soziallehre, in: Sozialethik und politische Bildung, Festschrift für B. Sutor, hrsg. von K. Graf Ballestrem u.a. Paderborn 1995, S. 175ff.
4 H. Maier, »Rerum Novarum« und die katholische Soziallehre 1891–1991, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 359.
5 Vgl. auch A. Rauscher, Christliche Gesellschaftslehre als Fachgebiet, in: *Die Neue Ordnung* 49 (1995), S. 404ff.
6 Vgl. die Rahmenordnung der Deutschen Bischofskonferenz für die Priesterbildung vom 23. Februar 1988, Ziffer 105f., in: H. Schmitz, Katholische Theologie und Kirchliches Hochschulrecht, Arbeitshilfen 100, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1992, S. 349f.
7 Nicht weniger als fünfmal empfiehlt Johannes Paul II. den Laien, sich zur Wahrnehmung ihres Weltauftrages die katholische Soziallehre anzueignen; vgl. *Christifideles Laici* 30, 42, 43, 49 und 60.
8 Kongregation für das Katholische Bildungswesen. Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung. Rom 1988, Ziffer 67 und 73.
9 Johannes Paul II., Ansprache bei der Eröffnungssitzung der Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften am 25. November 1994, in: *Osservatore Romano* (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 23. Dezember 1994.
10 Johannes Paul II., *Sollicitudo Rei Socialis* 41 und *Centesimus Annus* 55.
11 Johannes Paul II., *Tertio Millennio Adveniente* 36.
12 A.a.O., 57.
13 Während seines dritten Deutschlandbesuches hat Papst Johannes Paul II. selbst die Bischöfe aufgefordert, trotz der Sparzwänge an der katholischen Soziallehre festzuhalten. Bei der Begegnung mit den Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz am 22. Juni 1996 in Paderborn erklärte er: »Die augenblicklichen Sparzwänge in eurem Land berühren auch den Universitäts- und Hochschulbereich. Bei eventuellen Notwendigkeiten, das Personal zu reduzieren, ist dennoch darauf zu achten, daß die inhaltliche Ausbildung in den verschiedenen Fächern nicht noch weiter reduziert wird. Gewisse Fächer können nicht einfach ersatzlos gestrichen werden. So sind zum Beispiel die Katholische Soziallehre und der Beitrag zu ihrer Entwicklung gerade im deutschsprachigen Raum Verpflichtung genug, ihr auch weiterhin den ihr zukommenden Stellenwert beizumessen« (*Osservatore Romano*, deutschsprachige Wochenausgabe vom 28. Juni 1996, S. 11). Auch Kardinal Ratzinger hat inzwischen zu der Frage Stellung genommen. In einem Interview mit Martin Lohmann erklärte er im *Rheinischen Merkur* vom 30. August 1996, daß es angesichts der Sparzwänge der Theologischen Fakultäten zwar Aufgabe der Bischöfe sei, Kriterien für die Einsparungen festzulegen, daß es aber »sicher nicht« der richtige Weg sei, das Fach Christliche Gesellschaftslehre zu streichen. Gerade in der gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Lage sei dieses Fach »ein sehr wesentlicher Teil der theologischen Forschung und Ausbildung«.

Hans-Jochen Jaschke · Hamburg

Gott sucht den Menschen – Christliches Gotteszeugnis vor dem Jahr 2000

1. »Ein hermeneutischer Schlüssel«

Fin de siècle, das Wort, das die Endzeitstimmung am Ausgang des 19. Jahrhunderts markiert, läßt sich ziemlich präzis datieren. Seit 1888, der Premiere des gleichnamigen Boulevardstücks in Paris hat es die Gemüter in Zustimmung und Widerspruch – die Zeitschrift *Jugend* ruft zu einem Anti-Fin de siècle auf – bewegt. Vor dem neuen Jahrtausend erscheint die Lage noch unübersichtlich. Aber es fehlt nicht an Signalen. Die Künder einer neuen Endzeit werden sich verstärkt zu Wort melden.

Längst bevor das Jahr 2000 in aller Munde ist, hat Johannes Paul II. es in den Blick genommen. Er ruft die Christenheit, besonders die katholische Kirche, dazu auf, die Jahrtausendwende zu ihrer Sache zu machen. Mag sie historisch gesehen ein relatives Datum sein, so spricht sie nicht nur in der Zählung von Christus, sondern erinnert über ihre Symbolkraft hinaus die Christen daran, daß er der Herr der Zeiten ist. Zu Beginn seines Pontifikats hat der Papst mit dem programmatischen Aufruf: »Öffnet die Tore der Welt für Christus, den Erlöser«, die Welt angesprochen und die Kirche in Gottes auf den Menschen ausgreifende Bewegung hineingestellt. Das Apostolische Schreiben *Tertio Millennio Adveniente – das 3. Jahrtausend kommt auf uns zu* (TMA) vom 10. November 1994 nimmt diese Grundintuition auf und vertieft sie.* Ausdrücklich erklärt Johannes Paul II.: »In der Tat wird die Vorbereitung auf das Jahr 2000 gleichsam zu einem hermeneutischen Schlüssel dieses Pontifikats« (TMA 23). Mit einem wachen Gespür für die Zeit stellt er sich der säkularen Herausforderung, die christliche Gewißheit zu bezeugen, daß Gott die Welt in seinen Händen hält. Die Kirche muß es als eine Chance ansehen, in Zeitgenossenschaft mit den Menschen eine wichtige Erfahrung zu teilen und sie in das Licht Christi des Erlösers zu stellen.

Hans-Jochen Jaschke, *1941 in Beuthen/Oberschlesien geboren, ist Weihbischof im Erzbistum Hamburg.*

2. Die religiöse Frage

»Das 21. Jahrhundert wird religiös sein, oder es wird nicht sein.« Die André Malraux zugeschriebene und von Eugène Ionesco wiederholte Sentenz trifft in die Situation. Eine moderne westlich prägte Welt, die sich weiter von ihren Bindungen und letztlich von der Bindung an Gott lossagt, ist in ihrem Grund gefährdet. TMA benennt den »Säkularismus«, der Gott vergessen oder an den Rand drängen will, und diagnostiziert für den Westen eine »Zivilisationskrise« (TMA 52, vgl. 36). Christen stehen hier vor einer Herausforderung ersten Grades. Kein anderer Dienst ist für die moderne Welt so notwendig wie die Erinnerung an Gott. Sie erst führt den Menschen zu sich, indem sie ihn von dem Wahn befreit, selber Gott sein zu wollen, hilft ihm, das Böse in seiner wirklichen Dimension wahrzunehmen und gibt ihm Halt und Maß für ein menschenwürdiges Leben (TMA 7, 36).

Weiß sich die Kirche im »Horizont des religiösen Bewußtseins« (TMA 53) den großen Religionen, dem Islam und in ganz eigener Weise den Juden verbunden, begegnet sie ihnen mit Respekt und in der Haltung des Dialogs, so vergißt sie aber nicht das unterscheidend Christliche. Anders als Religionen, in denen Menschen nach Gott fragen, zeichnet das Christentum eine umgekehrte Bewegung aus. Hier sucht nicht mehr nur der Mensch nach Gott, sondern Gott sucht den Menschen. In Christus und im Heiligen Geist offenbart er sich, macht er sich auf den Weg und geht er seinem Menschen bis auf den letzten Platz nach. Diese dem Innersten Gottes entspringende Bewegung ermöglicht die Antwort des Menschen, die Rückkehr im Heiligen Geist durch Christus zum Vater (TMA 6–8).

Hiermit ist die innere Mitte, der Dreh- und Angelpunkt von TMA markiert: Johannes Paul II. lädt ein, uns durch Christus im Heiligen Geist von Gott, dem Vater, suchen und finden zu lassen und zusammen mit der Menschheit und der Schöpfung ihm auf die Frage: Adam wo bist du, zu antworten. In diesem Prozeß von Gottes Suche und der menschlichen Antwort gewinnt die Zeit ihre Richtung, motiviert das Jahr 2000 zum Glauben und erweist es sich als ein Heilsdatum. Der Papst trifft unter doppelter Rücksicht ins Zentrum. Er stellt die Gottesfrage in den Mittelpunkt und markiert die Herausforderung für die Kirche, auf dem Feld der Religionen, auch gegenüber einer modernen vagen Religiosität, die verbindliche christliche Zusage wahrzunehmen.

3. Die einzelnen Jahre

Die Grundstruktur des Gottes-Zeugnisses nach TMA entwickelt sich in drei Jahresschritten, denen als vierter die Feier des Jahres 2000 folgt. Die

Jahre folgen jeweils dem Rhythmus des Kirchenjahres. Der Advent dient der Ankündigung, Weihnachten erinnert an die Öffnung der Pforte zur Menschheit durch Gottes Sohn, mit dem Osterfest erreicht das Jahr seinen Höhepunkt. So stehen wir 1997 in dem Jahr, das in besonderer Weise zum Zeugnis für Christus einlädt. Dem Jahr des Heiligen Geistes wird das Jahr Gottes des Vaters folgen. Das Heilige Jahr 2000 selbst steht unter dem Zeichen des Dreifaltigen Gottes, in dessen Gegenwart wir dankbar das Jubiläum feiern dürfen.

Vor den drei Jahren hat eine erste Phase (1994–1996) der vorbereitenden Sensibilisierung gestanden. Die weitere Vorbereitung auf das Jubiläum ist in der Sehweise von Johannes Paul II. im Licht von Gottes Vorsehung zu erkennen. Hier kommt dem 2. Vatikanum und der nachkonziliaren authentischen kirchlichen Erneuerung eine eigene Rolle zu. Das ganze Leben der Kirche bewegt sich im großen Strom der vielfältigen christlichen Geschichte. Aber auch die säkularen Erfahrungen besonders der Neuzeit, Entwicklungen und Umbrüche im sozialen Bereich, die Katastrophen dieses Jahrhunderts, die unerwarteten Ereignisse des Jahres 1989 und die neuen Herausforderungen werden in die Sicht mit einbezogen.

Alles findet seine integrierende Mitte im Gotteszeugnis. Dieses hat – nicht nur im Blick auf die Jahre nach Christi Geburt – entscheidend christologischen und pneumatologischen Charakter. Da Gott in Christus den Menschen sucht und ihn im Heiligen Geist empfängt, da der Sohn im Heiligen Geist für alle die befreiende Antwort gegeben hat, geht TMA diesen einer christlichen Glaubenslogik entsprechenden Weg: Wir sind eingeladen, in Christus Gottes menschliches Angesicht zu sehen und sollen auf ihn, den geliebten Sohn, hören. Wir dürfen sehen und erfahren lernen, wie der Heilige Geist in der Kirche und den Herzen der Gläubigen wirkt, und wie er das Angesicht der Erde erneuert. Im Namen des Vaters erinnern wir an Gottes immer größere fürsorgliche Liebe. Wir lassen nicht nach, sie in der Welt wach zu halten und in der Gemeinschaft der immer wieder verlorenen Söhne und Töchter zu dem zurückzugehen, der seinen Menschen mit offenen Armen empfangen will. Im dreifaltigen-dreieinigen Gott schließlich sehen Christen ihn, die liebende Person, die von Ewigkeit her dem Du, dem Dialog, dem Gespräch offensteht, seine schöne Gestalt, die jede eindimensionale Sicht der Wirklichkeit weitet. In dieser organischen Folge kann sich zum Jahr 2000 hin ein Glaubenszeugnis entwickeln, das die Kirche erneuert und der Welt eine verläßliche Perspektive aufzeigt.

4. Theologische Konzentration

Mit der theologischen, insbesondere der christologischen und pneumatologischen Konzentration nimmt TMA eine Engführung vor, erschließt aber von ihr aus einen breiten Bereich des Glaubenslebens. Der sakramentalen Struktur des Glaubens entspricht eine »sakramentale Aktualisierung« (TMA 31). Taufe, Firmung, Buße und Eucharistie sollen in den einzelnen Jahren besonders in den Mittelpunkt treten. Die sakramentale Sicht führt in den leibhaftigen, vom Heiligen Geist bewegten Dienst. Darum kommen der Solidarität mit dem Nächsten, dem Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit, der Option für die Armen, der Bereitschaft zum Schuldenerlaß eine integrierende Bedeutung zu. Unter jeweils eigenen Aspekten wird Maria auf dem Glaubensweg der kommenden Jahre zu sehen sein: Die gläubige Mutter weist auf ihren Sohn; die dem Wirken des Heiligen Geistes Offene ist ein Vorbild für Hoffnung und Vertrauen; in ihrem Lobpreis des Mächtigen, der Großes an ihr getan hat, ermutigt sie zur Gottes- und Nächstenliebe. Schließlich lassen sich die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe mit den Schwerpunkten der einzelnen Jahre verbinden. Die Ökumene steht im gesamten Prozeß auf der Tagesordnung: Als gemeinsamer Weg im Bekenntnis des Gottesglaubens, aber auch als Ziel im Sinne der Einladung der Enzyklika *ut unum sint* und des Apostolischen Schreibens *orientale lumen*. So erschließt sich vom Gottesbekenntnis aus ein Glaubensweg für die Christen in der Welt von heute, der seine Spur nicht verliert.

5. Ein Kairos

Die Einladung an die Gläubigen, die Bischöfe und die Kirchengemeinden, »ihr Herz den Eingebungen des Geistes zu öffnen« (TMA 59), ist im Jahr 1994 nach einem umfassenden Konsultationsprozeß erfolgt. Mittlerweile hat die Zeit der unmittelbaren Vorbereitung begonnen. Ist ein weltweiter Aufbruch der Kirche zu spüren? Mancherorts bestimmen eher zurückhaltende Reaktionen und eine vorsichtige Skepsis das Bild. Um so notwendiger erscheint es, an den besonderen Kairos zu erinnern, den das Datum 2000 für eine christliche Zeitansage darstellt. Mit dem Großteil der Menschheit teilen die Christen eine in der Tat säkulare Erfahrung. Sie erfahren, wie die Kirche den Menschen in der Welt von heute dienen kann. Sie nehmen die Gottesfrage als die große Herausforderung unserer Zeit auf und führen sie ins Licht von Gottes konkreter Offenbarung. Sie laden dazu ein, in Gott den Schlüssel für das Geheimnis und die Würde eines jeden Menschen zu finden. Sie widersprechen jeder Theorie und Praxis, die dem

Menschen Gott nehmen will. Sie ermutigen zum Evangelium des Lebens und zu einer solidarischen Menschengemeinschaft. Sich einer solchen Zeitansage mit allen Kräften zu stellen, im theologischen Denken, im Dialog mit der modernen Welt, in der Frömmigkeit und in der Praxis, muß eine Ehre der Kirche vor der Jahrtausendwende sein.

Anmerkungen

* Wir konzentrieren uns im folgenden auf das Gotteszeugnis. – Der Verfasser greift auf Überlegungen zurück, die er in ähnlicher Form bei anderen Gelegenheiten geäußert hat.

Hans Maier · München

Eine Zeit in der Zeit?

Die christliche Zeitrechnung

Die christliche Zeitrechnung stellt eine Zeit in die Zeit hinein. Sie zählt nicht von einem Anfang, sondern von einer Mitte her: Ein Leben, das Leben Christi, teilt die Weltgeschichte in ein Vorher und Nachher, und dementsprechend zählen wir die Jahre und Jahrhunderte *vor* und *nach* Christus. Mit dieser Übung begannen im 5. und 6. Jahrhundert die Mönche Victorius von Aquitanien und Dionysius Exiguus in Rom, wobei der erste die Passion, der zweite die Geburt Christi zugrundelegte; in den folgenden Jahrhunderten trat die Zählung der Jahre nach Christus allmählich in den Vordergrund und setzte sich zu Beginn der Neuzeit endgültig gegen die alte Zeitrechnung »seit Erschaffung der Welt« durch. Langsamer als die Berechnung der Jahre *nach Christus* (die sogenannte prospektive Zeitrechnung) entwickelte sich die retrospektive Zeitrechnung, also die Zählung der Jahre *vor* Christus: obwohl sie bereits im frühen Mittelalter auftaucht, wird sie doch erst seit der Aufklärung üblich. Voll ausgebildet tritt uns also die christliche Zeitrechnung in ihren beiden Zählformen erst seit dem 18. Jahrhundert entgegen; seit dieser Zeit freilich verbreitet sie sich unaufhaltsam und wird im 19. und 20. Jahrhundert zur allgemein üblichen Zeitberechnung in der Welt – als Grundlage für Geschichtsschreibung, Verkehr und Handel selbst dort gebräuchlich, wo – wie in China, im Judentum oder im Islam – andere Zählsysteme gelten.

Im folgenden will ich zuerst die Entstehung der christlichen Zeitrechnung schildern, wie sie sich in allmählicher Ablösung von jüdischen und römischen Zählungen seit dem 5. Jahrhundert entwickelt hat. Ein Blick auf die Anfänge des christlichen Kalenders schließt sich an. Endlich will ich auf die Gegenzeitrechnungen und Gegenkalender eingehen, wie sie seit der Französischen Revolution in steigendem Maß, jedoch bis heute ohne

Hans Maier, *1931 in Freiburg/Breisgau geboren, ist Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

durchschlagenden Erfolg entwickelt worden sind. Sie zeigen, daß die christliche Zeitrechnung immer wieder angefochten wurde, daß die »Herrschaft über die Zeit« nie unbestritten war.

1. Die Entstehung der christlichen Zeitrechnung

Es fällt auf, daß eine Zählung, eine Rechnung der Zeit »nach Christus« sich erst verhältnismäßig spät entwickelt hat. Die Urkirche und die frühe Christenheit dachten noch nicht daran, die tägliche Zeit am Jahr der Geburt oder des Todes Christi zu messen. Ein Gefühl dafür, daß Jesu Werk ein Maßstab sei auch für das allgemeine Geschehen in der Welt, war erst in Ansätzen vorhanden. Daher bestand auch kein Bedürfnis, eine gänzlich neue, eine christliche Zeitrechnung einzuführen. Und so benutzten die Christen neben der biblizistischen Weltära des Judentums (seit Erschaffung der Welt) ganz unbefangen auch die damals üblichen anderen Zeitrechnungen: die römische Ära *ab urbe condita*, die Datierung nach Konsulatsjahren und kaiserlichen Regierungsjahren, ja sogar die diokletianische Ära, obwohl sie an einen der heftigsten Christenverfolger erinnerte.[1]

Erst allmählich begann sich ein christliches Zeitbewußtsein zu entwikkeln – ein Bewußtsein der Besonderheit, der singulären Bedeutung des Christusgeschehens. Der wichtigste Anknüpfungspunkt war der Gedanke der Herrschaft Christi über Raum und Zeit. Die Erhöhung Christi »über alle«, seine Herrschaft über Himmel und Erde (Phil 2,9–11), die Gestalt des Kyrios Christus, »durch den alles ist und wir durch ihn« (1 Kor 8,6), das Bild des Sohnes Gottes als »Erben des Alls« (Hebr 1, 2–5) – dies alles wies schon über die (jüdisch-christliche), in den biblischen Texten vorgegebene Zeitlinie hinaus. Von hier eröffnete sich die Möglichkeit, die gesamte Weltgeschichte in eine christozentrische Ordnung zu bringen – angefangen von der Schöpfung der Welt und der Erwählung des Volkes Israel, der Inkarnation und der Passion Christi über die Zeit der Kirche bis hin zur neuen Schöpfung am Ende aller Tage.[2] Die Rede von der Königsherrschaft Christi war geeignet, den Absolutheitsanspruch irdischer Reiche zu relativieren. Sie befreite die Christen vom Druck tagespolitischer Abhängigkeiten. So konnte Christus als ewiger König den vergänglichen irdischen Herrschern gegenübergestellt werden. Das mußte auf längere Frist zu Konsequenzen auch im Zeitverständnis der Christen führen.

Der wachsende Einfluß christozentrischer Betrachtungsweisen läßt sich vor allem an den Datierungen der Martyrerakten seit der Mitte des 2. Jahrhunderts verfolgen. Hier treten neben die alteingeführten Zählungen nach Herrscherjahren immer häufiger Zeitangaben, die sich unmittelbar auf Christus beziehen. So heißt es im Martyrium des hl. Polykarp: »Der selige

Polykarp erlitt den Martertod am zweiten des Monats Xanthikus, am 23. Februar, an einem großen Sabbat, um die achte Stunde. Er wurde ergriffen von Herodes unter dem Oberpriester Philippus von Tralles, unter dem Prokonsulat des Statius Quadratus, unter der ewig währenden Herrschaft unseres Herrn Jesus Christus. Ihm sei Ruhm, Ehre, Herrlichkeit und ewiger Thron von Geschlecht zu Geschlecht. Amen.«[3] Der Bericht über das Martyrium des hl. Apollonius endet mit folgender Datierung: »Es litt aber der dreimal selige Apollonius der Asket nach römischer Berechnung am 11. vor den Kalenden des Mai, nach asiatischer aber im achten Monat, nach unserer Zeitrechnung unter der Herrschaft Jesu Christi, dem Ehre sei in alle Ewigkeit.«[4] Ähnliche Datierungen finden sich auch in den Akten des hl. Pionius und seiner Genossen[5] und in den prokonsularischen Akten des hl. Cyprian[6]: in beiden steht am Ende der üblichen Zählungen nach Regierungsjahren die nun schon allgemein gebrauchte Formel »unter der Herrschaft unseres Herrn Jesus Christus«.[7] Gewiß ist diese Bezugnahme auf die Herrschaft Christi noch keine christliche Jahres- und Zeitrechnung im förmlichen (technischen) Sinne; aber sie ist doch mehr als nur eine theologische Besiegelung »profaner« Datierungen. Der temporale Bezug ist deutlich; die Königsherrschaft Christi überwölbt die Datierungen nach weltlichen Herrscherjahren. Insofern kann man durchaus von einem »neuen Anfang« in der Zeitrechnung[8] sprechen. Der Gedanke der Königsherrschaft Christi beginnt »historische« Konsequenzen zu zeitigen.

Dabei ist noch folgendes zu bedenken: Die Berichte über das Leiden und den Tod der Glaubenszeugen wurden in den christlichen Gemeinden jeweils an den Jahrestagen des Martyriums verlesen. Das Gedenken an die Martyrer bildete die älteste Schicht kirchlicher Heiligenfeste. Aus den Gedenktagen entstand später der Heiligenkalender.[9] Die Texte der Martyriologien – z. T. auf Gerichtsprotokollen fußend – gingen so im Lauf der Zeit ins Gedächtnis der Kirche ein. Sie wurden zum Allgemeinwissen in der Christenheit.[10] Damit gehörte auch der Verweis auf die Herrschaft Christi zum allerorts bekannten Traditionsgut; wir dürfen damit rechnen, daß er überall dort gegenwärtig war, wo in Gottesdiensten der Martyrer der Kirche gedacht wurde.

Trifft das zu, so wäre das Argument, mit dem im Jahr 525 der skythische Abt Dionysius Exiguus die Abkehr von der Zählung nach der diokletianischen Kaiserära proklamierte, in der Tradition gut begründet. Dionysius, der im Auftrag von Papst Johannes I. die Osterzyklen neu berechnete, führte gegen die diokletianische Ära ins Feld, daß sie die Erinnerung an einen gottlosen Christenverfolger wachhalte – ausgerechnet bei der Suche nach dem richtigen Ostertermin müsse man der Zeitrechnung eines Tyrannen folgen! Da sei es vorzuziehen, meinte er, daß man das Zeitmaß der Jahre (*annorum tempora*) von der Menschwerdung Jesu Christi nehme, »damit

der Ausgangspunkt unserer Hoffnung umso klarer hervorträte und die Ursache der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes, das Leiden unseres Erlösers, umso sichtbarer erstrahle«.[11] Der Gedanke war nicht neu: bereits 75 Jahre früher hatte der Mathematiker Victorius von Aquitanien eine Ostertafel entwickelt, die neben einer Zählung nach Konsuln eine Zeitrechnung nach Christi Passion enthielt.[12] Offensichtlich war die Zeit – 300 Jahre nach dem ersten Auftauchen von Datierungen nach Christus und fast 150 Jahre nach der konstantinischen Wende – reif für eine grundsätzliche Neubestimmung der Zeit.

Das frühe Christentum, der Herkunft aus dem Judentum noch nahe, hatte sein Zeitverständnis zuerst im Horizont biblischer Überlieferungen gefunden. Später kamen hellenistische, römische und regionale Zeitorientierungen hinzu. Dann trat die alles beherrschende Beziehung auf Christus immer stärker in den Vordergrund – zunächst *theologisch,* als Relativierung römisch-kaiserlicher Selbstbezogenheit, als Hinweis auf den einzigen Herrscher, der diesen Namen verdiente, Christus; dann auch *historisch,* als Ansage einer neuen, nach ihm benannten Zeit.

In der Entstehung der christlichen Zeitrechnung spiegelt sich eine veränderte Haltung der Christen zur »Welt«. War diese ihnen anfangs fern, fremd und gleichgültig, so beginnt sie mit der dogmatischen Festigung des Christentums seit dem 4. Jahrhundert und mit der Entstehung einer christlichen Gesellschaft in Ost- und Westrom immer wichtiger zu werden. Das Christentum wird, bildlich gesprochen, schwerer, es sinkt tiefer in die Verhältnisse ein. Wie auf die *Welt,* so läßt es sich auch stärker auf die *Zeit* ein. Und so bewegt es sich bald nicht mehr ausschließlich in der überlieferten »Zeit der anderen« – es schafft sich seine eigene Zeit. Genauer: das in ihm von Anfang an vorhandene Zeitbewußtsein[13] löst sich von den herkömmlichen Mustern und entwickelt seine eigene Prägung: in einer neuen Zeitrechnung ebenso wie in der Neugestaltung des Jahres; in der Vergegenwärtigung der Heilsereignisse ebenso wie in den Festen der Martyrer und Heiligen.

2. Anfänge des christlichen Kalenders

Als das Christentum sich in der jüdischen, römischen und außerrömischen Welt ausbreitete, stieß es auf andere Zeit- und Zählsysteme. Sie waren, wie alle kalendarischen Ordnungen, aus natürlichen und historischen Elementen zusammengesetzt. Die zyklischen Zeitordnungen lehnten sich an die Bewegungen von Sonne und Mond an (Tag, Monat, Jahr) oder entstanden durch religiöse und soziale Vereinbarung (Woche). Daneben entwickelten sich *lineare* Zeitordnungen, die längere Abläufe (Ären, Perioden) umfaßten und aus denen im Lauf der Zeit die Vorstellung einer unumkehrbaren Ge-

schehensfolge (Geschichte) erwuchs. Das Christentum drang in beide Zeitsysteme – die in den alten Kalendern eng verwoben waren – ein und veränderte sie; es nahm jedoch auch wichtige Elemente aus ihnen in die eigene Geschichte mit. So sind bis heute im christlichen Kalender natürliche und geschichtliche Ordnung ineinander verschränkt – und das Kirchenjahr bringt religiöse Gedenktage und Naturzeiten miteinander in Verbindung.[14]

Der junge Trieb christlicher Zeitauffassung entfaltete sich zunächst am Spalier der jüdischen Jahresordnung. Christen wie Juden gliederten die Monate nach dem auch in älteren vorderorientalischen Kulturen bezeugten Siebentageszyklus. *Ein* Tag in der Woche galt als Fest- und Ruhetag. Die jüdische Woche war nicht nur in judenchristlichen Gemeinden in Übung, sie fand auch Eingang in den heidenchristlichen Gemeinden Griechenlands und Kleinasiens. Von hier drang sie im Lauf der Zeit nach ganz Europa vor.[15] Es ist erstaunlich, daß gerade eine nicht-naturhafte, auf Konvention beruhende Zeitspanne, die Woche[16], ein so beständiges Element des abendländischen Kalenders darstellt – sie ist bis in die Neuzeit hinein nicht grundsätzlich angefochten worden. Erst die Französische und später die Russische Revolution experimentierten mit Dekadengliederungen des Monats – freilich ohne dauerhaften Erfolg, da die »Ruhe am siebten Tag« inzwischen zum Standard des Arbeitslebens in der zivilisierten Welt gehörte.

In der christlichen Woche jüdischer Herkunft lebte freilich auch heidnisches Traditionsgut weiter. Denn diese Woche war im 2. und 3. Jahrhundert durch die griechisch-römische Planetenwoche hindurchgegangen und hatte deren Tagesbezeichnungen übernommen.[17] Die Römer hatten die Tage der Woche nach den fünf mit freiem Auge sichtbaren Planeten (Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur) sowie nach Sonne und Mond benannt. Den sieben Tagen entsprachen sieben Gottheiten. (Später wurden in der germanischen Welt römische Götter zum Teil durch germanische ersetzt: Donar und Freya gaben dem Donnerstag und Freitag die Namen.) Auch die Monatsnamen des europäischen Kalenders sind von den Römern geprägt worden: römische Bezeichnungen verdrängten die älteren babylonischen und hebräischen Monatsnamen. In der Zeit der ersten Cäsaren wurden der römischen Monatsreihe die letzten bis heute gültigen Namen eingesetzt, Juli und August – an Caesar und an Octavian Augustus erinnernd.[18] Und endlich gab es seit der auf Julius Cäsar zurückgehenden Kalenderreform (45 vor Christus) ein *Julianisches Jahr*, das die Grundlage aller modernen Chronologien bildete, ein Sonnenjahr mit 365 1/4 Tagen (alle vier Jahre ein Schalttag), in 12 Monate gegliedert, mit einer siebentägigen Woche und dem Jahresbeginn am 1. Januar.

Innerhalb der von der jüdischen Woche und vom römischen Monat und Jahr geprägten Zeitverläufe wurde der *Sonntag* zum neuen Zentrum des christlichen Kalenders: der erste Tag nach dem Sabbat, anfangs (vor allem

in Jerusalem) noch mit diesem verbunden, später verselbständigt und immer mehr in Konkurrenz zur jüdischen Festordnung tretend.[19] Über seine Ursprünge und sein Alter gibt es verschiedene Theorien[20]; so viel scheint aber festzustehen, daß die Sonntagsfeier im Ostergeschehen verankert war; jedenfalls nahmen die Gemeinden auf die Erscheinungen Jesu am ersten Tag nach dem Sabbat Bezug.[21] Die frühen Christen nannten diese Versammlung mit Verkündigung und Eucharistie *Herrentag* – ein Begriff, in dem das Gedenken an Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi enthalten war.[22] Entscheidend war die regelmäßige Wiederholung dieses Gedenktags – heutige Liturgiker sprechen vom »Wochenpascha«[23] –, seine Einbeziehung in den Jahresrhythmus, in die stetig wiederkehrenden Versammlungen der jungen Christengemeinden. Der Tag der Verherrlichung Jesu sollte regelmäßig begangen und immer wieder vergegenwärtigt werden. Vergegenwärtigung war das Grundprinzip der älteren Liturgie – die Kirche feierte ja nicht ein historisches Ereignis, sondern der Auferstandene war in ihr ganz unhistorisch gegenwärtig, wenn sie sich in seinem Namen versammelte. Wie es der altchristliche, vom Zweiten Vaticanum erneuerte Gebetsruf ausdrückt: »Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und Deine Auferstehung preisen wir, bis Du kommst in Herrlichkeit.«

Mit der konstantinischen Befreiung der Kirche veränderten sich die Akzente. Auf der einen Seite wurde der Sonntag nun als Fest- und Ruhetag offiziell im Kalender verankert (321) und verdrängte den römischen Saturntag und den jüdischen Sabbat vom Wochenanfang[24]; unter Christen entwickelte sich, von Provinzialsynoden ausgehend, allmählich eine Sonntagsmeßpflicht. Auf der anderen Seite rückte jetzt das *jährliche* Osterfest – in Ost und West unterschiedlich ausgestaltet und nicht selten zu verschiedenen Zeiten gefeiert – in den Vordergrund: es erhielt seine zentrale Stellung im Kirchenjahr und zugleich eine Zuordnung zum Naturkalender. Das Konzil von Nikaia (325) traf bezüglich des Osterfestes zwei wichtige Entscheidungen: einmal bestätigte es den römischen Brauch, Ostern an einem Sonntag zu feiern; sodann legte es den Termin auf den ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond fest.[25]

Damit waren die Eckpunkte des kirchlichen Kalenders gegeben: die jüdische Woche – freilich mit dem Sonntag, nicht mehr dem Sabbat im Mittelpunkt; das auf dem Sonnenkalender beruhende römische Jahr – freilich noch jahrhundertelang mit verschiedenen Jahresanfängen; endlich – auf dem Umweg über das jüdische Pessach – der mondabhängige Ostertermin, von dem her dann andere bewegliche Feste des Kirchenjahres (Aschermittwoch, Palmsonntag, Christi Himmelfahrt, Pfingstsonntag) bestimmt wurden; hinzukamen die »erinnernden« Heiligenfeste mit festen Terminen, die im Lauf der Zeit alle Regionen der Christenheit einbezogen und den ganzen Jahreskreis ausfüllten.

Gewiß war die Entstehung einer kalendarischen Ordnung der Feste und Festzeiten auch ein Stück Historisierung: das Pathos des »Großen Festes« verzeitigte sich; eine Fülle von Festen entstand, die den natürlichen Ablauf der Zeit gliederten; neben die Herrenfeste traten die Feste der Heiligen als Gedenken an die *mirabilia domini in servis,* die Wundertaten des Herrn an seinen Knechten. Aber dies alles war zugleich ein Stück Entfaltung der Kirche in der Zeit. Vor allem im Westen trat jetzt der Gedanke der Inkarnation in den Vordergrund: Wie Gott in der Menschwerdung in die Genossenschaft des Fleisches mit den Menschen gekommen war, so kam er auch in ihre *Zeit*-Genossenschaft; wie jede Eucharistiefeier die Erinnerung an Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt wachhielt[26], so zeichneten die Herren- und Heiligenfeste im Kirchenjahr das heilige Geschehen in der Geschichte nach. Auch hier »sank die Kirche in die Zeit ein«. Immer größere Zeiträume wurden der Reflexion zugänglich. Die Welt hörte auf, für den Christen nur ein zufällig-kontingentes Milieu der Tugendübung zu sein wie im älteren, endzeitlich geprägten Christentum: sie wurde in die Heilsgeschichte einbezogen. Das Christentum begann Welt und Gesellschaft zu umfassen. Die »innerweltlich-heilsgeschichtliche Orientierung der abendländischen Kirche«[27] kündigte sich an.

So war es mehr als ein historischer Zufall, daß im 6. Jahrhundert im Westen an die Stelle der alten Passions- und Auferstehungsära – die noch die Ostertafeln des Victorius prägte – die *Inkarnationsära* trat. Künftig nahm die Berechnung des Osterzyklus ihren Ausgang vom Geburtsdatum Christi. Und so verfuhr auch die neue *christliche Zeitrechnung.* Hand in Hand damit ging eine Ausweitung der historisch überblickbaren Zeiten, die sich seit langem vorbereitet hatte. Man kann sie deutlich an der Arbeit der Komputisten erkennen: umfaßten die Berechnungen des Osterzyklus im dritten Jahrhundert zunächst Perioden von 84, 95 und 112 Jahren, so wuchsen sie im vierten Jahrhundert auf 200, im fünften Jahrhundert auf 500 Jahre an[28], bis endlich der früh- und hochmittelalterliche Computus, die mathematisch-astronomische Oster- und Kirchenrechnung[29], noch größere Zeiträume zu überblicken begann.

Indem die Kirche die Zuständigkeit für die »natürliche Zeit« und den Kalender übernahm, trat sie in die Kompetenzen des sinkenden Römischen Reiches ein. Auch für Kalenderreformen, wie sie im Lauf der Jahrzehnte und Jahrhunderte notwendig wurden, hatte sie nun einzustehen. Das brachte viele Probleme mit sich. Einmal reichten die damaligen astronomischen und mathematischen Kenntnisse nicht aus, um die ohnehin spärlichen biblischen Zeitangaben über Geburt und Leben Jesu hinreichend zu konkretisieren[30]; zum anderen zeigten sich bald die Schwierigkeiten der Koordination der verschiedenen durch die Gestirne gegebenen Zeitordnungen.[31] Nicht nur der julianische Schalttag alle vier Jahre war um etwa elf

Minuten pro Jahr überzogen, was in 128 Jahren einen Tag ausmachte – auch beim 19jährigen Mondzyklus erbrachte die Schaltung in 310 Jahren einen Tag zuviel. So wurde Ostern in späteren Zeiten oft am falschen Sonntag gefeiert, abweichend von dem durch das Konzil von Nikaia bestimmten Naturtermin – ein Übelstand, der seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert mit bloßem Auge festzustellen war[32] und der mannigfache Reformvorschläge auslöste.[33] Die Gregorianische Reform (1582) vollzog nach langem Anlauf eine bessere Anpassung an das tropische Jahr, indem sie die bereits auf den 11. März vorgerückte Frühlings-Tag-und-Nacht-Gleiche auf den 21. März festsetzte: 10 Tage fielen aus; auf Donnerstag, den 4. Oktober 1582 folgte Freitag, der 15. Oktober 1582. Zugleich wurde die Schaltregel dadurch verbessert, daß in 400 Jahren 97 Schalttage vorgesehen wurden; in den durch 100 teilbaren Jahren wurden die Schalttage weggelassen – falls nicht die Hunderterzahl durch vier teilbar war. Auch die Methode zur Bestimmung des Ostersonntags wurde verbessert.[34]

Gegen die »päpstliche« Kalenderreform gab es Widerstände – Europa war inzwischen konfessionell gespalten. Obwohl die Maßnahmen durch eine internationale Kommission vorbereitet worden waren und obwohl sie manchem Fachmann nicht weit genug gingen[35], setzte sich der reformierte Kalender nur langsam durch. Zuerst übernahmen ihn die katholischen Staaten, dann ab 1700 die protestantischen; erst 1918 die Sowjetunion, 1923 die Gebiete der griechischen Orthodoxie (diese jedoch ohne die neue Osterregel), 1927 die Türkei. Damit kehrte der christliche Kalender – nunmehr verändert und verbessert, aber immer noch auf der Grundlage des julianischen Jahres aufbauend – in die Gebiete seines altchristlichen Ursprungs zurück.

Doch der christliche Kalender prägte nicht nur die langen Zeiträume, die Jahre, Jahrzehnte und Jahrhunderte. Er wirkte vor allem nach innen auf das Zeitgefühl und Zeitbewußtsein der Menschen ein. Die in die Naturzeit hineingestellten, regelmäßig wiederkehrenden Sonn- und Feiertage, die auf große Feste hingespannte Zeit, der Rhythmus des Kirchenjahres – das alles sollte die Menschen schon im Alltag auf die Ewigkeit hinlenken. Tag, Woche und Jahr wurden zu Abkürzungen des Erlösungsweges der Menschheit – »repetitive Exerzitien zur Einführung in das Heilsgeschehen« (Peter Rück).[36] Die Zeitmaße füllten sich mit spiritueller Bedeutung, ob es sich nun um die Wochentage handelte[37], um die Festkreise des Kirchenjahres oder um den Heiligenkalender. Und aus dem Kalender gingen – wie John Hennig, Arno Borst und Ludwig Rohner dargetan haben – erzählerische und poetische Traditionen hervor: angefangen von lateinischen Kalenderversen und altirischer Poesie[38] über die »Contes« des Mittelalters[39] bis zu den volkstümlichen Kalendern der Neuzeit und den Kalendergeschichten Grimmelshausens, Hebels, Brechts.[40]

In den folgenden Jahrhunderten drängte die christliche Zeitrechnung allmählich die anderen Zeitrechnungen zurück.[41] Der Prozeß vollzog sich langsam. Vielfach zählte man noch nach Regierungsjahren: so die Langobarden und Franken nach den Jahren ihrer Könige, die Päpste (seit 781) nach den Pontifikatsjahren; auch die zyklischen Indiktionen (15jährige Steuerzyklen) behaupteten sich lange. Für die Tageszählung galt noch immer der römische Kalender. »Die eigentliche Durchsetzungsphase der christianisierten Zeit ist erst das Hochmittelalter von 1000 bis 1300 ... Die allgemeine Verbreitung ist nicht vor dem 12. Jahrhundert erreicht.«[42] Von da an freilich wagte man die von Dionysius Exiguus vorgenommene Datierung nach Christi Geburt – trotz nie ganz verstummender rechnerischer Bedenken – nicht mehr ernstlich in Frage zu stellen: ein Beweis dafür, daß das Prinzip der Inkarnationsära sich endgültig durchgesetzt hatte.

Das ganze Mittelalter hindurch und bis weit in die Neuzeit hinein blieb freilich der größere Horizont einer biblischen, Altes und Neues Testament umfassenden Zeit- und Geschichtsbetrachtung bestehen. Hier hatte man den Weltlauf in seiner ganzen Ausdehnung von der Schöpfung bis zum Gericht im Auge; hier waren jüdische und christliche Vorstellungen über den Anfang der Zeit noch lange eins; hier war der Ort für die alttestamentarischen Weltalterlehren und ebenso für christliche Spekulationen über die Herrschaft des Antichrist, das Millennium, das bevorstehende Weltende. Hier versuchte man auch Klarheit zu gewinnen über den realen Beginn der Welt, über das kalendarische Datum der Schöpfung. Aber diese Welterschaffungs- und Weltalterlehren entfalteten sich ohne die rechnerische Präzision, welche die Suche nach dem richtigen Ostertermin im Bereich der christlichen Zeitrechnung ausgelöst hatte; die Künste der Computisten kamen ihnen nicht oder nur in eingeschränktem Maß zugute. So wurden sie zum Tummelplatz kühner und unkontrollierter Spekulationen – mit dem Ergebnis, daß die Datierungen der biblischen Weltära immer mehr auseinandergingen: bald differierten die Jahre der Erschaffung der Welt nicht nur zwischen Juden und Christen, sondern auch zwischen den Christen selbst.[43] Während der *Beginn* der Welt in immer größeres Dunkel rückte und sich allmählich allen genaueren Bestimmungen entzog, wurde das *Ende* der Welt zum bevorzugten Thema von Schwärmern und Millennaristen.[44] Gegenüber dieser doppelten Unsicherheit war die *Geburt Christi* ein verläßliches und berechenbares Datum; in ihr, so schien es, konnte der Zeitlauf seine natürliche Mitte, seinen Anker finden.

So entwickelte sich bereits im Mittelalter vom Fixpunkt der Geburt Christi aus eine Zählung *nach rückwärts* – die sogenannte *retrospektive Inkarnationsära.* Ihre wechselvolle Geschichte ist durch die Forschungen von Anna-Dorothee von den Brincken in wesentlichen Punkten erhellt worden.[45] Wiederum war Beda Venerabilis der erste, der in seiner *Kirchenge-*

schichte ein Ereignis auf diese neue Weise datierte: Cäsar, so schreibt er, kam nach England im Jahre 60 vor Christus, *ante vero Incarnationis Dominicae tempus anno sexagesimo*[46] – es ist die erste Rückwärtsdatierung der Weltgeschichte.[47] Beda verwendete diese Zählung fast spielerisch (er behielt daneben das alteingeführte *ab urbe condita* bei); er hat sie auch nicht weiter systematisiert, zumal da er in seinem Spätwerk keine vorchristlichen Zeiträume zu behandeln hatte. Seine komputistischen Bedenken gegenüber der biblizistischen, aber auch der inkarnatorischen Zeitrechnung sind bekannt.[48] Immerhin gab er der Inkarnationsära in seiner *Kirchengeschichte* den Vorzug vor der biblizistischen Ära, die er noch in seinen *Chroniken* verwendet hatte – und aus der Rückwärtszählung, obwohl sie nur einem einzigen Ereignis gilt, wird man mit aller Vorsicht schließen können, daß ihm der Vorteil der Rechnung von einer »Mitte« her durchaus bewußt war.

Bedas Vorgehen wurde in diesem Punkt nicht unmittelbar aufgenommen. Zwar tauchten bei Marianus Scottus an acht Stellen Jahre *ante incarnationem iuxta Dionysium* auf[49]; aber sowohl er wie die folgenden Historiker gaben sich im allgemeinen mit kleineren Zeiträumen zufrieden: Annalen und Viten traten an die Stelle umfassender Chroniken[50]; die »lange Zeit« der Computisten blieb für Jahrhunderte die Ausnahme.[51]

Die retrospektive Inkarnationsära wurde erst mit der Zeit des Buchdrucks populär. Stilbildend wirkte der Kölner Kartäuser Werner Rolevinck mit seinem *Fasciculus Temporum* (1474). Sein »Zeitbündel« reichte von der Erschaffung der Welt bis zur Gegenwart. Neben der Schöpfungschronologie verwendete Rolevinck auch die Zählung *ante vel post Christi Nativitatem.* Die Begründung, die er gab, enthielt ein theologisches und ein praktisches Argument: die Inkarnationsära war ehrwürdiger, und sie konnte rascher aufgefunden werden.[52] So standen in seiner Schrift *aetas Mundi* und *aetas Christi* nebeneinander; doch die Waage begann sich nun deutlich zugunsten der »Zeit Christi« zu neigen.[53]

Die retrospektive wie die prospektive Inkarnationsära setzten sich seit dem 17. Jahrhundert überall in Europa endgültig durch. Dabei mag der Umstand mitgespielt haben, daß diese Zählweise auch der protestantischen Geschichtsschreibung akzeptabler erscheinen mußte als ein Zeitgerüst aus Regierungszeiten der Päpste; und ähnlich konnten Völker, die nicht zum Heiligen Römischen Reich gehörten, ihre Könige und Fürsten leichter in einer Zeit *nach Christus* unterbringen als in einer Folge kaiserlicher Regierungsjahre.

Jedenfalls: die katholischen wie die protestantischen Länder Europas wandten sich nun allmählich von der biblizistischen Weltära ab. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts häufen sich die Belege. So zählte der Melanchthon-Schüler Johann Aurifaber 1550 in seiner *Chronica ... deudsch* neben dem »jar der welt« auch das »jar vor Christi geburt« (während Luther noch

durchgehend *a condito mundo* gerechnet und die Inkarnationsära nur für die Zeit *nach Christus* verwendet hatte); ähnlich die Chronologen Abraham Bucholzer und Georg Nicolai.[54] Zu Beginn des 17. Jahrhunderts traten Sethus Calvisius, Johannes Kepler und die Jesuiten Dionysius Petavius und Giovanni Battista Riccioli für die neue Datierungsweise ein.[55] Die alte Zählung war einfach zu unübersichtlich geworden: um drei Jahrtausende gingen die einzelnen Rechnungen auseinander, bemerkte Riccioli; und ein halbes Jahrhundert später führte A. de Vignolles in seiner *Chronologie de l'Histoire Sainte* gar zweihundert verschiedene Datierungsweisen der Schöpfungsära an![56] So kam auch ein so strenger Hüter der Tradition wie Bossuet nicht umhin, neben den biblizistischen Datierungen zusätzlich die Zählung *vor Christus* für seine Universalgeschichte zu verwenden.[57] In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vollends wurden um die alte Schöpfungsära nur noch Nachhutgefechte geführt.[58]

Es gehört zur Ironie der Geschichte, daß sich jene Zeitrechnung, die Christus in die Mitte der Zeit rückte, just in der Zeit der Aufklärung endgültig durchsetzte – in einer Zeit also, die sich in vielen Bereichen von christlichen Überlieferungen loszulösen begann. Doch den praktischen Vorteil der chronologischen Rechnung von einem Fixpunkt aus konnten auch Kritiker des Christentums und der gregorianischen Ära nicht leugnen. Und der neue Pluralismus der Kulturen setzte den christlichen Zeitrahmen keineswegs außer Kurs, er bestätigte ihn eher: auf welche andere Achse der Geschichte hätte man sich denn ohne Schwierigkeiten einigen können? So kam in den Jahren vor der Französischen Revolution ein über 1200jähriger Prozeß zum vorläufigen Abschluß, der 525 mit dem Osterzyklus des Dionysius Exiguus und der ersten Zählung nach Christi Geburt begonnen hatte.

3. Gegenzeitrechnungen und Gegenkalender

So definitiv der Sieg der christlichen Zeitrechnung zu sein schien, so wenig blieb er ohne Widerspruch. Das galt schon für das späte 18. Jahrhundert. Während sich die Zählung vor und nach Christus in Europa und im Westen durchsetzte und in den folgenden Jahrhunderten sogar die außerchristlichen Kulturen eroberte[59], kam es in der Französischen Revolution zum ersten geschlossenen Gegenentwurf: dem *republikanischen Kalender.* Mit geringerer Wirkung experimentierten im 19. Jahrhundert Philanthropen, Positivisten, Anhänger Comtes und Nietzsches mit neuen Kalendern und neuen Zeitrechnungen[60] – das blieb im allgemeinen auf kleine Sektiererkreise beschränkt und interessierte nur wenige. Erst das 20. Jahrhundert wartete dann wieder mit größeren Experimenten, mit Gegenzeitrechnun-

gen und Gegenkalendern auf – im bolschewistischen Rußland, im faschistischen Italien und im nationalsozialistischen Deutschland.

Die Auflehnung gegen den inzwischen 200 Jahre alten Gregorianischen Kalender kam aus verschiedenen Quellen. Da war einmal die nie ganz verstummte Kritik von Astronomen und Mathematikern, denen die Reformen des Papstes entweder zu weit oder nicht weit genug gegangen waren – brachte doch jede Kalenderreform die Schwierigkeit mit sich, daß man erhöhte Präzision durch vergrößerte Unordnung erkaufte.[61] Hinzukam die aufklärerische Lust am glatt und gleichmäßig Teilbaren, an der Ästhetik des Dezimalsystems – sie richtete sich gegen die »irregulären«, weil verschieden langen *Monate,* vor allem aber gegen die *Woche,* der man vorwarf, daß sie weder den Monat noch das Jahr genau teilte. Endlich störten das von Jahr zu Jahr neu zu datierende Osterfest und die von ihm abhängigen beweglichen Feste der Kirche – war es nicht möglich, dafür ein für allemal fixe Termine zu bestimmen?

Freilich, solche Erwägungen hätten kaum hingereicht, um die Abkehr von der christlichen Zeitrechnung und die Einführung einer ganz neuen Zeitzählung zu rechtfertigen. Also mußte anderes hinzukommen: der im Lauf der Revolution sich vertiefende Bruch mit der Vergangenheit, mit Königtum, Kirche, christlicher Überlieferung; das Bewußtsein eines epochalen Einschnitts, einer Zeitgrenze, über die keine Brücke, kein chronologischer Notsteg hinüberführte; und endlich, aus beidem erwachsend, die Flucht nach vorn – in eine neue, selbstgeschaffene Zeitrechnung, die »Jahre der französischen Republik«. So wurde der Revolutionskalender zur grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der christlichen Vergangenheit auf vielen Ebenen: von der Bestimmung des Jahres bis zur Einteilung des Tages, von der Gliederung der Arbeitszeit bis zum Rhythmus der Feste und Feiern – ein Unternehmen, das mit unerbittlicher Logik Zug um Zug voranschritt.[62]

Anfangs dominierten in der Diskussion die Forderungen technischer Rationalität: wie im Bereich der Längenmaße und Gewichte, so sollte auch im Bereich der Zeitrechnung und -messung das Dezimalsystem eingeführt werden; auf diese Weise sollte zur »Herrschaft über den Raum« die »Herrschaft über die Zeit« hinzukommen.[63] Doch bald zeigte sich, daß mit Rationalisierungen und Vereinfachungen solcher Art noch keine »neue Zeit« zu gewinnen war, zumal da das bisherige System so tiefgreifenden Veränderungen Widerstand entgegensetzte: das Jahr hatte nun einmal zwölf, nicht zehn Monate, und die Uhr mit zehn Stunden setzte sich in der Praxis nicht durch.[64] So ging man entschlossen an die Destruktion der alten Zeitrechnung und nahm zugleich das liturgische Jahr, die Heiligenfeste, die Siebentagewoche mit dem Sonntag ins Visier: die alte Zeit sollte verschwinden, eine neue aus dem Überschwang des revolutionären Festes geboren wer-

den[65]; die überlieferten Monatsnamen sollten abgeschafft und durch neue ersetzt werden; an die Stelle des Sonntags sollte der *Decadi* treten.

Beim neuen Zeitbeginn und seiner Bezeichnung schwankte man einige Jahre hin und her. Mit dem Jahresbeginn 1792 wich die Legislative erstmals von der christlichen Zeitrechnung ab und datierte mit dem »dritten Jahr der Freiheit«. Im August desselben Jahres ging man zum »vierten Jahr der Freiheit und ersten Jahr der Gleichheit« über, und nach der Abschaffung der Monarchie datierte man – erstmals am 22. September 1792 – nach »Jahren der französischen Republik«.[66] Die neue Zeitrechnung wurde durch Dekret des Konvents vom 5. Oktober 1793 (ergänzt am 24. Oktober desselben Jahres) in Kraft gesetzt. Vom 22. September 1792 an galt das *Jahr Eins der Republik.*

Es ist bemerkenswert und verdient hervorgehoben zu werden, daß man selbst im Pathos des neuen Anfangs nicht versäumte, das historische Ereignis der Gründung der Republik an der Naturzeit zu legitimieren. Hier bot die Nähe des Gründungsdatums zur herbstlichen Tages- und Nacht-Gleiche des Jahres 1792 der glaubensfreudigen Zeit das willkommene Stichwort an. »So hat die Sonne gleichzeitig die beiden Pole und nach und nach die ganze Erde am selben Tag erleuchtet, an dem zum ersten Mal über dem französischen Volk die Fackel der Freiheit erglänzte – jene Fackel, die eines Tages das ganze menschliche Geschlecht erleuchten wird.«[67]

So führte der revolutionäre Gegenentwurf gegen die christliche Zeitrechnung und den christlichen Kalender im Ergebnis zwei gegensätzliche Tendenzen zusammen. Auf der einen Seite, aus aufklärerischer Wurzel, die Rationalisierung und Mathematisierung aller Lebensverhältnisse, wie sie in der durchgehenden Dezimalisierung der Zeitmaße, in der Egalisierung der Monate[68] und im Wegfall von Woche und Sonntag zum Ausdruck kam – eine Tendenz, die sich, wenn auch abgeschwächt, bis heute gehalten hat und die noch den (spärlicher gewordenen) heutigen Vorschlägen zur Reform des Gregorianischen Kalenders, aber auch vielen Überlegungen zur gleitenden Arbeitswoche zugrundeliegt.[69] Auf der anderen Seite, aus romantischem Zeitgefühl, das Bedürfnis nach »naturnahen« Tages- und Monatsnamen, die das rationalistische Gerüst der »neuen Zeit« gemütvoll umkleiden sollten: so wurde das Jahr zu einem poetischen Reigen der Natur (Vendémiaire, Brumaire, Frimaire etc.); die eben noch in dürrer Manier nur abgezählten Tage (Primedi, Duodi, Tridi usw.) erhielten Namen von Pflanzen, Tieren, Mineralien; den Decadis wurden ländliche Ackergeräte zugeordnet, und vollends sollte an den am Ende des Jahres übriggebliebenen Tagen, den »Sansculottiden«, die Tugend, der Geist, die Arbeit, die Meinung und die Anerkennung gefeiert werden: Was sich nicht in die rationale Einteilung des Jahres fügte, wurde zum Fest.[70]

Gemeinsam war beiden Tendenzen, daß sie gegen die Siebentagewoche und den christlichen Sonntag standen: Romme hat dies seinem Konvents-

kollegen Grégoire gegenüber auch ganz ungeschminkt als Ziel der Reform herausgestellt.[71] Freilich gelang es auf die Dauer nicht, den Sonntag durch den Decadi zu ersetzen. Selbst auf dem Höhepunkt der Dechristianisierungswelle galt der republikanische Kalender in Frankreich nicht unumstritten – schon gar nicht in ländlichen Regionen.[72] Entscheidend waren wohl neben der Anhänglichkeit an die Tradition auch soziale Gründe: mit den alten Festen und dem Sonntag zog der Staat ein nicht unerhebliches Stück Freizeit ein; er kündigte den jahrhundertalten Konsens über die Ruhe am siebten Tag auf und erweiterte die Arbeitszeit abrupt von sechs Tagen auf neun.[73] Es bedarf noch genauerer Untersuchung, welche Motive schließlich zum Zusammenbruch der revolutionären Zeitrechnung geführt haben.[74] Aber sicher war es nicht nur nachrevolutionäre Erschöpfung, auch nicht allein der Wille Napoleons zum Friedensschluß mit der Kirche, die hier den Ausschlag gaben. Gab es doch neben der religiösen auch immer astronomische und mathematische Kritik am republikanischen Kalender – und selbst ehemalige Anhänger (wenigstens zeit- und teilweise) wie Lalande und Laplace gaben schon 1801/02 die Sache verloren[75], ehe Frankreich 1805 den revolutionären Kalender abschaffte und zur christlichen Zeitrechnung zurückkehrte.

Gemessen an der dogmato-logischen Geschlossenheit der revolutionären Zeitrechnung und des republikanischen Kalenders wirken die Nachspiele im 19. und im 20. Jahrhundert wie ein Abgesang. Comtes *Calendrier positiviste* lehnte sich an die revolutionäre Festgestaltung an, indem er Monate und Tage nach großen Männern (auch einzelnen großen Frauen) benannte; doch sparte er die Heiligen nicht völlig aus. Sein Jahr bestand aus 13 Monaten zu 28 Tagen; auf die endgültige Festlegung einer neuen Ära verzichtete er ganz.[76] Nietzsches *Ecce homo* erhob den Anspruch, mit dem 30. September 1888 der »falschen Zeitrechnung« den »ersten Tag des Jahres Eins« neu zu beginnen[77]; und Kreise seiner Jünger entwickelten später eine paradoxe Übung, die Jahre nach dem Tod Gottes zu zählen. Doch das waren Experimente ohne größere soziale Wirkung; die breite Öffentlichkeit erreichten sie kaum.

Selbst die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts haben die herkömmliche Zeitrechnung und Kalenderordnung nicht mehr dauerhaft in Frage stellen können. Lenins Versuch, die Arbeitstage auf Kosten der Feste auszudehnen, stieß schon in der Revolution auf Widerstand: die Petersburger Arbeiter sahen hier einen sozialpolitischen Besitzstand gefährdet.[78] Spätere Experimente der Sowjetunion mit einer gleitenden 5-Tage-Arbeitswoche ohne Samstag und Sonntag waren nicht von Dauer. Im Zweiten Weltkrieg kehrte Stalin zur traditionellen Woche und zum Sonntag zurück.[79] Mussolinis *faschistische Ära,* vom 28. Oktober 1922 an gerechnet, dem Tag des Marsches auf Rom, war von Anfang an eine Zweitzählung, die *neben* das

normale Datum trat; sie wurde im übrigen nicht sonderlich ernst genommen.[80] Was das millenarische »Dritte Reich« anging, so beschränkte es sich darauf, die Spuren der christlichen Zeitrechnung zu verwischen (»nach der Zeitwende«), Kalenderzensur zu üben und in Entwürfen für die Zukunft von einem »germanischen Kalender« und einer neuen Zeitrechnung zu träumen[81]; geblieben ist davon so gut wie nichts.

Und so leben wir noch heute in der Ära, die Dionysius Exiguus im Jahr 525 begründet hat, und wir rechnen unsere Erdentage post Christum natum, nach der christlichen Zeitrechnung – nach einer Zeit in der Zeit, wie ich hier darzustellen versuchte.

Anmerkungen

1 Handliche Übersicht bei H. Kaletsch, Art. »Zeitrechnung«, in: *Lexikon der Alten Welt*, 1965 (Neudruck 1990), S. 3307ff. Zum folgenden: H. Maier, Die christliche Zeitrechnung. Freiburg ^{2}1992.

2 O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichts-Auffassung, 1946, ^{3}1962, S. 75ff., 105f.

3 Martyrium Polykarps, in: R. Knopf/G. Krüger, Ausgewählte Märtyrerakten, ^{3}1929, S. 7. Übersetzung nach G. Rauschen, Echte alte Märtyrerakten (Bibliothek der Kirchenväter 14), 1913, S. 307f. (für dieses und die folgenden Zitate sei ganz allgemein auf den Quellenteil verwiesen).

4 Akten des Apollonius, in: R. Knopf/G. Krüger, ebd., S. 35. Übersetzung nach G. Rauschen, ebd., S. 328.

5 Martyrium des Pionius, in: R. Knopf/G. Krüger, ebd., S. 57.

6 Akten Cyprians, in: ebd., S. 64.

7 Anhand der neueren Editionen ist der Hinweis von Ehrhardt (A. A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. II, 1959, S. 71) auf eine Formel »war [...] Kaiser, wie wir bekennen, unser Herr Jesus Christus ...« in den Akten der Scilitanischen Märtyrer leider nicht zu verifizieren.

8 So A. A. T. Ehrhardt, ebd., S. 71. Von einer »weitreichenden weltchronologischen Umdisponierung« in den ausgehenden Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts spricht A. Strobel, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, 1977, S. 400.

9 H. Reifenberg, Fundamentalliturgie, Bd. II, 1978, S. 270f.; J. Hennig, Kalendar und Martyrologium als Literaturformen, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* VII,1 (1961), S. 1ff.; jetzt in: Ders., Literatur und Existenz. Ausgewählte Aufsätze, 1980, S. 37ff. (10f., 25ff.).

10 So berichtet Augustin, Sermo 280–282, daß der Bericht über den Martyrertod der Heiligen Perpetua und Felicitas und ihrer Gefährten am Gedächtnistag der Martyrer in den Kirchen von Hippo vorgelesen wurde.

11 B. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung (= Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1937, phil.-hist. Kl.). Berlin 1938, S. 59ff. (64).

12 Ebd., S. 4ff.

13 In seiner quellennahen Rekonstruktion liegt nach wie vor das Verdienst O. Cullmanns. Viele seiner systematisch erschlossenen Befunde werden übrigens durch die historischen Ana-

lysen A. Strobels, a.a.O., bestätigt. Demnach fiel die Wendung von einem hocheschatologischen zu einem stärker soteriologischen Selbstverständnis der christlichen Gemeinden ins Ende des 2. Jahrhunderts. »Der einstige Primat des Hoffens auf den bereits zum Gericht inthronisierten Menschensohn und Herrn wurde nun unwiderruflich abgelöst vom Primat des Glaubens an den in Verkündigung und Sakrament in der Gemeinde gegenwärtigen Kyrios. Daß es mit der vorgenommenen welt-chronologischen Neuorientierung auch zugleich zur Erstellung neuer größerer Kalenderzyklen kam (84j., 112j., 95j. und 100j.), veranschaulicht das enge unauflösliche Wechselverhältnis von christlicher Weltchronologie und kirchlicher Kalenderkomputation« (A. Strobel, a.a.O., S. 402). Nun rückt auch der »anfängliche Christus« gegenüber dem endzeitlichen in den Vordergrund, gegenüber Tod und Wiederkehr wird die Inkarnation stärker betont, und damit kann das Datum der Geburt Christi zur Mitte der Geschichte werden – ein Prozeß, der sich freilich sehr allmählich und in Stufen vollzieht.

14 Zur Organisation der Zeit in der Liturgie: H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 5), 1983, S. 18ff.; ferner J. Hennig, a.a.O., S. 45ff.; H. Reifenberg, a.a.O., S. 236ff.

15 H. Zemanek, Kalender und Chronologie, [4]1987, S. 18ff.; H. Auf der Maur, ebd., S. 26ff.; H. Reifenberg, ebd., S. 243ff.

16 Woche und Monat lehnen sich zwar an Mondviertel und Mondperiode an, haben aber in unserem Kalender keinen direkten Bezug auf den Mond; vgl. H. Zemanek, ebd., S. 18.

17 H. Auf der Maur, a.a.O., S. 27; H. Zemanek, ebd., S. 82.

18 Hierzu A. Borst, Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas, 1990, S. 18ff.

19 H. Auf der Maur, a.a.O., S. 26ff., 36ff.; H. Reifenberg, a.a.O., S. 243ff.

20 Zum Forschungsstand: W. Rordorf, Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum, in: *Liturgisches Jahrbuch* 31 (1981), S. 145ff.; H. Auf der Maur, ebd., S. 35 (dort weitere Literatur).

21 »Die Sonntagsfeier ist insofern im Ostergeschehen verankert, als sie später, und zwar in je verschiedenen Gemeinden zu je verschiedenen Zeiten durch die Auferstehung bzw. die Erscheinungen des Auferstandenen am Ersten Tag nach dem Sabbat motiviert wurde. Eine liturgische Kontinuität mit dem Geschehen selbst oder auch nur mit der Urgemeinde ist aber nicht nachzuweisen« (H. Auf der Maur, ebd., S. 39).

22 W. Rordorf, a.a.O., S. 156ff.

23 So H. Reifenberg, a.a.O., S. 244; vgl. auch J. Corbon, Liturgie aus dem Urquell, 1981: »Feiern wir Christus, unser Pascha, dann dringt dieser Tag in unsere Zeit ein, sie wird davon verklärt, wird sakramental ... Nun erreicht uns dieser strahlende Tag der Auferstehung nicht wie eine Erinnerung oder wie ein abstraktes Ideal, sonst hätte der Tod noch immer Gewalt über ihn; er ist immerwährende Energie des Heiligen Geistes in unsere sterbliche Zeit hinein« (145f.) ... »Der erste Wochentag, der Sonntag, wird den Lebensglanz der Auferstehung über alle andern Tage gießen. Der hl. Gregor von Nyssa sagt uns: ›Der Christ lebt die ganze Woche seines Lebens das einzige Ostern und läßt diese Zeit licht werden.‹ Und Origenes: ›An keinem einzigen Tag feiert der Christ nicht Ostern.‹« (S. 147f.)

24 A. Borst, a.a.O., S. 20.

25 H. Reifenberg, a.a.O., S. 245; H. Zemanek, a.a.O., S. 44ff.

26 Dazu J. Hennig, Der Geschichtsbegriff der Liturgie, in: *Schweizer Rundschau* 49 (1949), S. 50ff.

27 A. Strobel, Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, 1984, S. 153.

28 Von einer »sehr bedeutsamen weltchronologischen Umstellung« spricht A. Strobel, Ursprung und Geschichte, a.a.O., S. 452, im Hinblick auf das ausgehende 2. Jahrhundert. Er weist auf den Zusammenhang zwischen der alexandrinischen Komputation und der von Hippolyt von Rom und Julius Africanus propagierten Weltchronologie hin, die Jesu Geburt auf das 5500. Jahr einer Ära Mundi setzte. »Die byzantinische Chronistik, aber auch das mittelal-

terliche Geschichtsdenken, sind ohne sie undenkbar. Letzten Endes ist das abendländische Bewußtsein bis in die Moderne hinein davon geprägt worden. Die Weltbedeutung des Christusgeschehens fand damit ihren wohl eindrucksvollsten zahlenmäßigen Niederschlag« (S. 453).

29 Dazu jetzt A. Borst, a.a.O., passim, und H. Zemanek, a.a.O., S. 35ff.

30 Zum Problem des Geburts- und Todesjahres Jesu A. Strobel, Texte zur Geschichte, a.a.O., S. 139ff., und H. Zemanek, ebd., S. 84ff.

31 Weder das aus dem Umlauf der Erde um die Sonne sich ergebende *Jahr* noch der aus dem Umlauf des Mondes um die Erde sich ergebende *Monat* läßt sich durch den *Tag* (Umdrehung der Erde um ihre Achse) exakt teilen. Auf die Konsequenzen für den Festkalender weist P. Rück, Die Dynamik mittelalterlicher Zeitmaße und die mechanische Uhr, in: H. Möbius/J.J. Berns (Hrsg.), Die Mechanik in den Künsten. Studien zur ästhetischen Bedeutung von Naturwissenschaft und Technologie, 1990, S. 17ff., hin: »Weil die 365 Tage des Jahres nicht durch 7 teilbar sind, also keine ganze Zahl von Wochen ausmachen, sind alle tagesdatierten Feste um 7 Wochentage verschiebbar. Wo aber ein bestimmter Wochentag, meist ein Sonntag, für die Feier gefordert ist, muß das Datum um 7 Einheiten schwanken, und wo zusätzlich zum Wochentag noch eine bestimmte Mondphase gefordert ist, muß das Datum um die Differenz zwischen Mondphasendatum und Sonnenjahrsdatum schwanken. Es gibt deshalb zwei Gruppen von beweglichen Festen.

1. Wo nur ein bestimmter Wochentag in Bezug auf ein fixes Datum gefordert ist, umfaßt der Spielraum 7 Tage. So bei den vier Adventssonntagen, deren erster zwischen dem 27. November und dem 3. Dezember liegen kann, je nachdem, ob der 25. Dezember auf einen Sonntag oder einen anderen Wochentag fällt. Der sog. Weihnachtsfestkreis – inkl. die dreizehn Tage bis Epiphanie – ist jünger und weniger ausgreifend als der Osterfestkreis, der erheblich stärkere Turbulenzen mit sich bringt.

2. Da Ostern auf den Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond fällt, schwankt sein Datum nicht bloß um 7 Wochentage, sondern zusätzlich um die Differenz zwischen Mond- und Sonnenmonatsdatum. Bei einem fixen Frühjahrsbeginn am 21. März kann der erste Frühjahrsvollmond zwischen dem 21. März und dem 18. April stattfinden, Ostern aber – der Sonntag danach – auf 35 verschiedene Daten zwischen dem 22. März und dem 25. April fallen. Um diese 35 Tage verschieben sich alle an Ostern geknüpften Termine, die Sonntage der vorösterlichen, 40tägigen Fastenzeit und die Feste der 50tägigen, nachösterlichen Zeit bis Pfingsten, die Sonntage und die Feste wie Himmelfahrt, Trinitatis und Fronleichnam. Die kalendarischen Turbulenzen des Osterfestkreises betreffen die Monate Februar bis Juni; als letztes daran geknüpftes Fest fällt Fronleichnam – erst im 13. Jahrhundert eingeführt – spätestens auf den 24. Juni (das letzte Mal 1943, das nächste Mal 2038), den St. Johannstag. Die zweite Jahreshälfte ist wesentlich ruhiger ...

So dreht sich das christliche Jahr nicht monoton im Kreis wie eine Uhr, sondern vielmehr wie ein funkelndes und tingelndes Karussel über einem Exzenter« (26f.).

32 Ebd. S. 20.

33 H. Zemanek, a.a.O., S. 29ff.

34 Ebd., S. 11, 28ff.

35 So z.B. dem Calvinisten und Schöpfer der modernen Chronologie Joseph Justus Scaliger (1540–1609); vgl. A. Borst, a.a.O., S. 88.

36 P. Rück, a.a.O., S. 21.

37 P. Rück, ebd., S. 25f., verweist auf die Votivmessen der Wochentage: »So haben sich die Engelmesse am Dienstag, die Kreuzmesse am Freitag und die Marienmesse am Samstag bis heute behauptet, während andere Zuordnungen sich oft verschoben haben. Der Sonntag gehörte der Trinität (heute der Montag) ... Das Spätmittelalter weihte den Dienstag Christi Großmutter Anna, den Mittwoch dem hl. Joseph, den Donnerstag der Eucharistie ...«

38 J. Hennig, Kalendar und Martyrologium, a.a.O., S. 19ff.

39 Fest und Kalender in französischen Erzählwerken des 12. und 13. Jahrhunderts behandelt eine Thèse de Doctorat d'Etat von Philippe Walter, die für 1991 angekündigt war (im Mittelpunkt steht Chrétien de Troyes). Auf die Verwandtschaft von lat. *computare* mit den volkssprachlichen Vokabeln *conter, contar, raccontare, erzählen, to tell* weist Borst hin: ... »die Nichtgelehrten Europas verklammerten das Erzählen von Geschichten und die Zählung von Zeit« (a.a.O, S. 41).

40 L. Rohner, Kalendergeschichte und Kalender, 1978, S. 119ff., 159ff., 373 ff.

41 Zum folgenden P. Rück, a.a.O., S. 22ff., und A. Borst, a.a.O., S. 44ff. (der auch auf Rückschläge im Gebrauch computistischer Methoden im 11. Jahrhundert hinweist).

42 P. Rück, ebd., S. 23.

43 A.-D. von den Brincken, Beobachtungen zum Aufkommen der retrospektiven Inkarnationsära, in: *Archiv für Diplomatik* 25 (1979), S. 5f.

44 J. Miethke, Das Reich Gottes als politische Idee im späteren Mittelalter, in: J. Taubes (Hrsg.), Religionstheorie und Politische Theologie (Bd. 3: Theokratie), 1987, S. 267ff.

45 A.-D. von den Brincken, a.a.O.; Dies., Anniversaristische und chronikalische Geschichtsschreibung in den ›Flores Temporum‹ (um 1292), in: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter, hrsg. von H. Patze (= Vorträge und Forschungen XXXI), 1987, S. 195ff.

46 Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica Gentis Anglorum*, c.II (PL 95; 27); dazu A.-D. von den Brincken, Beobachtungen, a.a.O., S. 6; A. Borst, a.a.O., S. 36.

47 A.-D. von den Brincken, ebd., weist darauf hin, daß retrospektive Zählungen in anderen Zeitrechnungen als der christlichen nicht bekannt sind. »Das streng lineare Zeitdenken ist ein Charakteristikum der sogenannten Buchreligionen, der auf dem Alten Testament basierenden Weltreligionen. Für das Judentum ist das zentrale Heilsereignis, das Erscheinen des Messias, noch nicht Geschichte geworden; mithin ist hier nur die Weltära verbindlich geblieben. Im Islam wäre theoretisch eine retrospektive Hidschra-Rechnung denkbar ...«, aber die Universalhistoriker des Islam »bedienen sich im Mittelalter vielmehr für die ältere Zeit der hebräischen Weltära oder der Seleukidenära, wie etwa Rasid ad-Din in der «Geschichte der Kinder Israels» Beginn des 14. Jahrhunderts im mongolischen Ilkhanreich von Persien, als im Abendland bereits retrospektiv gerechnet wird. Ein Vorbild ist hier nicht auszumachen« (a.a.O., S. 2f.).

48 Vgl. A. Borst, a.a.O., S. 33ff.

49 A.-D. von den Brincken, Marianus Scottus. Unter besonderer Berücksichtigung der nicht veröffentlichten Teile seiner Chronik, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 17 (1961), S. 191ff.

50 Man denke an Einhards *Vita Caroli Magni* oder an die *Gesta Frederici* Ottos von Freising.

51 A. Borst, a.a.O., S. 56ff.

52 Zit. bei A.-D. von den Brincken, Beobachtungen, a.a.O., S. 9 mit Anm. 59 (»quia hec era magis solemnis est apud nos et citius solet requiri«).

53 So auch A. Klempt, Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert, 1960, S. 81 ff. (zu Rolevinck 87 und Anm. 260).

54 Ebd., S. 87f.

55 Sethus Calvisius, *Opus chronologicum universale*, 1605; Johannes Kepler, *De stella nova*, 1606; Dionysius Petavius, *Rationarium Temporum*, 1633; Giovani Battista Riccioli, *Chronologia reformata*, 1669.

56 A. Klempt, a.a.O., S. 85.

57 K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, ^{2}1953, S. 100f., 129ff.

58 A. Klempt, a.a.O., S. 88f.

59 Dies freilich oft in der neutralen Form »nach der Zeitrechnung«, ohne ausdrückliche Beziehung auf Christus; in dieser Form ist das christliche Jahr – zumindest als Geschäftsjahr –

sogar in der heutigen jüdischen und islamischen Welt als Ergänzungschronologie zu der nach wie vor bestehenden jüdischen und mohammedanischen Ära präsent.

60 A. Mathiez, La Théophilanthropie et le Culte décadaire (1796–1801), 1904; vgl. unten Anm. 76 und 77.

61 So H. Zemanek, a.a.O., S. 30ff. mit Einzelnachweisen. Im übrigen war es aufklärerische Tradition, mit den Ägyptern gegen die Gregorianische Ära zu argumentieren, wie schon der Artikel *ère* der Encyclopédie erkennen läßt.

62 Zum folgenden H. Maier, Revolution und Kirche, [5]1988, S. 269ff. (revolutionäre Feste und Zeitrechnungen).

63 M. Ozouf, La fête révolutionnaire 1789–1799, 1976, S. 188f. Zugleich mit den Bemühungen um neue Zeitrechnung und neuen Kalender war eine Kommission der Pariser Akademie mit der Festlegung eines neu definierten Längenmaßes und ein Ausschuß des Konvents mit der Festlegung eines neuen Maß- und Gewichtssystems beschäftigt. Michel Vovelle vermutet, daß der Erfolg der Restrukturierung des Raumes in der Revolution mit der relativen Neutralität dieses Unternehmens zusammenhing, während die Restrukturierung der Zeit an religiösen Widerständen scheiterte (Diskussionsbeitrag in: R. Reichardt/E. Schmitt, Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins. München 1988, S. 66f.).

64 Einzelheiten bei B. Baczko, Le Calendrier Républicain, in: Les Lieux de Mémoire (sous la direction de P. Nora), 1984, S. 37ff. Uhren mit doppeltem – herkömmlichem und dezimalem – Ziffernblatt wurden in Frankreich nach Einführung der neuen Zeitrechnung entwickelt; das Dekret des Konvents vom 24. September 1793 räumte ein Jahr für den Umbau der Uhren ein. Unter den Uhrmachern wurde ein Wettbewerb gestartet; Entwürfe wurden mit hohen Summen in der Bevölkerung propagiert.

65 Über den Zusammenhang zwischen dem revolutionären Fest und der neuen Zeitrechnung: H. Maier, Revolution, S. 278ff.

66 H.Grotefend/Th.Ulrich, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, [10]1960, S. 29; P. Aufgebauer, Die astronomischen Grundlagen des französischen Revolutionskalenders, in: *Die Sterne* 51 (1975), S. 40f.

67 Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de la Convention Nationale publiés et annotés par M.J. Guillaume, 6 Bände, Paris 1891–1907; ein Registerband (1957) mit einer Einleitung von G. Bourgin enthält Korrekturen und Nachträge, Band II, S. 442.

68 Hier ging die Rechnung freilich nicht auf, wie die Verlegenheitslösung der am Ende des Jahres außerhalb der Monatsgliederung nachgeschobenen Tage (»Sansculottides«) und die nach wie vor nötigen Schalttage zeigten; vgl. P. Aufgebauer, a.a.O., S. 46; H. Zemanek, a.a.O., S. 100f.

69 Vgl. J. Wilke (Hrsg.), Mehr als ein Weekend? Der Sonntag in der Diskussion, 1989, mit Beiträgen von Urs Altermatt, Peter Häberle, Cornelius G. Fetsch, Jürgen Wilke und Hanspeter Heinz.

70 Freilich wuden die »Sansculottiden« durch einen Konventsbeschluß vom 26. August 1794 wieder aufgehoben; nur der letzte wurde als Feiertag beibehalten.

71 M.-J. Guillaume II, LXXVII.

72 Die stärkere Verwurzelung des Revolutionskalenders in einer Großstadt zeigt die methodisch sorgfältige Studie von M. Meinzer, Der französische Revolutionskalender und die ›Neue Zeit‹, in: R. Reichardt/E. Schmitt, a.a.O., S. 23ff.

73 Selbst wenn man einräumt, daß der alte Sonntag nicht ohne weiteres schon ein Tag der Ruhe war (das wird er erst im 19. Jahrhundert, im Zug der Arbeitsschutzgesetzgebung!), sondern auch Behördengängen, Besorgungen, Begegnungen diente; vgl. M. Meinzer, a.a.O., S. 60, 69ff.

74 Meinzer ist zuzustimmen, wenn er fordert, das eklektische Sammeln von Belegstellen müsse »durch eine konsequente Lokalstudie ersetzt werden« (a.a.O., S. 28f.). Freilich läßt eine Großstadtstudie wiederum keine Rückschlüsse auf ganz Frankreich zu – hier könnte nur ei-

ne Reihe konsequenter Stadt-Umland-Studien weiterhelfen. Wieviele Fragen bezüglich der Wirkung des revolutionären Kalenders noch offen sind, zeigt die Diskussion des Referats von M. Meinzer (Etienne François, Hans-Jürgen Lüsebrink, Michel Vovelle, Paolo Viola, Reinhart Koselleck, Michael Meinzer), a.a.O., S. 65ff.

75 P. Aufgebauer, a.a.O., S. 47f.

76 Auguste Comte, Catéchisme positiviste, Edition commémorative, 1957, 12e Entretien, S. 383ff., 490f. Als Beginn einer provisorischen Ära hatte Comte zuerst den 1. August 1789 vorgeschlagen; später kam der Jahresanfang 1855 in Gebrauch.

77 Friedrich Nietzsche, Werke und Briefe I (1934), XLIX; dazu K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, ^{3}1953, S. 411.

78 P. Scheibert, Lenin an der Macht, 1984, S. 335.

79 H. Zemanek, a.a.O., S. 102.

80 H. Grotefend/Th. Ulrich, a.a.O., S. 29.

81 K. Vondung, Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus, 1971; R. Baumgärtner, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg, 1977, bes. S. 92ff.; L. Rohner, a.a.O., S. 476f.; J. Ackermann, Himmler als Ideologe, 1980, bes. S. 84ff.

Dieter Hattrup · Paderborn

Christus als Fülle der Zeit

1. Die Frage

Der Apostel Paulus verkündet *Christus als die Fülle der Zeit*. Denn dadurch, sagt er, erlangen wir die Gerechtigkeit aus dem Glauben, daß wir mit Christus an das Ende der Zeit gelangt sind, weil er uns durch sein Kreuz freigekauft hat. »Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen« (Gal 4,4f.). Nicht viel anders ist es bei Jesus selbst. Er verkündet die Vollendung im Reiche Gottes als so unmittelbar vor Augen stehend, daß er seine Jünger, die er zur Verkündigung der guten Botschaft hinaus sendet, nicht mehr zurück erwartet, bis der Menschensohn kommt (vgl. Mt 10,23). Die *Fülle der Zeit* ist ein ganz und gar eschatologischer Begriff aus der Verkündigung des Apostels Paulus, der sich ganz ähnlich schon bei Jesus selbst findet. Die Fülle meint das baldige Kommen des Menschensohnes, die Nähe des Reiches Gottes oder des Himmelreiches, ja, die schon erfolgte verborgene Ankunft des Reiches.

Dann aber kam statt des Herrn der Aufschub, die Wiederkunft verzögerte sich; schließlich zog eine Welt herauf, in der nur noch Splittergruppen ein baldiges Ende der Zeit erwarteten. Die Welt lief weiter in den Bahnen ihrer Ordnung, und die Christen verkündeten Christus als die Fülle der Zeit. Was bedeutet unter solchen Umständen die *Fülle*? Die Welt lebt zerstreut in Raum und Zeit; Vergangenheit und Zukunft wachsen auch für die Christen über alle Grenzen hinaus. Nicht nur die Wiederkunft des Herrn in der Zukunft, sondern auch seine erste Ankunft rückt in immer weitere Ferne und hat einen Abstand von bald 2000 Jahren erreicht. »Daß die frühe Christenheit das Christusgeschehen nie als *Mitte*, sondern stets nur als *Fülle*, das heißt als grundsätzliches *Ende* der Zeiten verstanden hat,« diese Be-

Dieter Hattrup, *Jahrgang 1948, Studium der Mathematik, Physik und Theologie, Priester 1980, Pfarrdienst bis 1987, ist seit 1991 Professor für Dogmatik an der Katholischen Fakultät Paderborn.*

obachtung hat auch nach vier Jahrzehnten nichts von ihrer Gültigkeit verloren.[1] Als schließlich um das Jahr 500 auch öffentlich die Jahre nach der Geburt Christi gezählt wurden, war der Prozeß abgeschlossen: Aus der *Fülle der Zeit* in Christus war die *Mitte der Zeit* geworden, mit einer langen Vorzeit des Alten Bundes und einer langen Nachzeit des Neuen Bundes: Aus der Eschatologie war Chronologie geworden.

In dieser Vorstellung einer *Mitte der Zeit* stellte sich die Frage nach der Fülle den Theologen der Neuzeit. Eine einprägsame Formulierung mit einem kräftigen Bild hat Karl Rahner gefunden. In einer Meditation über die Gabe der Weihnacht versucht er die Schwierigkeit zu bedenken, die für den heutigen Menschen die Menschwerdung Gottes bedeutet. Er meint, diese Schwierigkeit sei schon seit den Tagen der Aufklärung bekannt und noch immer ungelöst. Wie soll ein einmaliges, zeitlich und lokal begrenztes Ereignis für das totale Heil des Menschen, ja des ganzen Menschengeschlechtes entscheidend sein? Kann eine Geschichtswahrheit eine universale, übergeschichtliche Bedeutung haben? »Kann ein einzelner Punkt der Geschichte über die ganze Geschichte, die sich uns jetzt als die von vielleicht Millionen Jahren enthüllt, verfügen? Die ganze Kette der Geschichte, die nach hinten und nach vorne sich ins Unerkennbare verliert, soll nicht nur von dem Herrn der Geschichte, der außerhalb ihrer selbst in seiner Ewigkeit lebt, getragen werden, sondern auch an einem einzelnen Glied ihrer selbst aufgehängt sein? Schon fast 300 Jahre mühen sich Theologie und Philosophie, insgeheim auch die Verkündigung, mit diesem Problem ab.«[2]

Die Zeitangabe von 300 Jahren ist präzise. Mit den Kategorien der Neuzeit war dieses Problem nicht zu lösen, ja diese Kategorien hatten das Problem erst noch verschärft gestellt. Die Neuzeit konnte sich die Kette zwar von einem Herrn der Geschichte getragen denken, aber diese Kette der Jahrmillionen von einem einzigen ihrer Glieder abhängen zu lassen, war ihr unvorstellbar. Das ist der Deismus, der latente Krankheitsherd im Körper der Neuzeit, der bis heute nachwirkt und an jeder Stelle gefunden werden kann. »Eine Religion, die zu ihrem Fundament eine *einzelne Begebenheit* hat, ja aus dieser, die sich da und da, dann und dann zugetragen, den Wendepunkt der Welt und alles Daseins machen will, hat ein so schwaches Fundament, daß sie unmöglich bestehen kann, sobald einiges Nachdenken unter die Leute gekommen ist. Wie weise ist dagegen im *Buddhismus* die Annahme der tausend Buddhas, damit es nicht sich ausnehme wie im Christentum, wo Jesus Christus die Welt erlöst hat und außer ihm kein Heil möglich ist.«[3] In den Systemen der Neuzeit konnten keine ausgezeichneten Ereignisse vorkommen, weil mit dem systematischen Zugriff für ihr Verschwinden gesorgt war.

Hegel ist der geheime Held der Epoche: Er konnte das Christusereignis nur annehmen, indem er es überholte und aufhob. Folglich wurde am gast-

lichen Tische seines Ministers Altenstein »zuweilen kühl die Frage erörtert, ob das Christentum noch zwanzig oder fünfzig Jahre dauern werde«.[4] Gemeint war das kirchliche Christentum, denn für das unkirchliche hatte er vorgesorgt, da der absolute Geist im Staate fortleben sollte. Damit fühlte Hegel richtig: Wenn Christus nicht das einzigartige Glied in der Kette der Geschichte ist, der Unüberholbare, von dem alles Heil abhängt, dann kann es ehrlicherweise kein Christentum geben. Christus kann weder Vorläufer sein, noch können Christen als Mitarbeiter an einem anderen Heil tätig werden. Die berühmte Formel vom *Ganzen im Fragment*, unter die Hans Urs von Balthasar seine Geschichtstheologie gestellt hat, zeigt auf den wunden Punkt. Denn daß das einzelne Ereignis sich *im* System befindet, ist klar; daß die Theologie aber nur dann ihres Namens würdig ist, wenn sie die Umkehrung, also das System *im* Ereignis denken kann, ist weniger klar. Wie auch soll die Umkehrung denkbar sein? Wie das Ereignis *vor* das System setzen?

Die heutige Diskussion um die sogenannte pluralistische Theologie der Religionen zeigt, wie dringend das Anliegen von Rahner und von Balthasar nach Antwort verlangt. Die pluralistische Theologie gibt der Versuchung der Neuzeit noch einmal ungehemmt nach und propagiert einen Deismus im Stil des 17. und 18. Jahrhunderts. Das Motiv ist der Friede zwischen den Völkern und Kulturen, den Konfessionen und Religionen. Im Deismus handelt nicht Gott an den Menschen, sondern der Mensch an Gott oder auf Gott hin. Viele Menschen in vielen Kulturen, besagt diese Theorie, verlangen nach dem Ewigen, nach dem Einen und Absoluten, aber jeder tut es von seinem Standpunkt aus. Also ist die Suche selbst relativ, nur das Ziel ist absolut. Deshalb kann kein Sucher behaupten, er habe das Ziel gefunden. Eine exzeptionelle Gestalt, in der das Suchen zur Vollendung gekommen wäre, in welcher der Sucher gar zum Fund allen Suchens geworden wäre, ist von vornherein unmöglich. Christus wird hierbei als eine große, ausgezeichnete Gestalt dieser Gottsuche dargestellt, nur eben nicht als Mitte oder Fülle der Zeit. Denn dann hätte die Suche ja ein Ende!

Wenn auch das Friedensmotiv der pluralistischen Theologie zu achten ist, so stellt sie selbst doch einen Rückfall in der Religionsgeschichte dar. Gute Absichten bringen nur dann guten Folgen hervor, wenn sie auch mit einer guten Wahrheit verbunden sind! Diese Theorien machen den Menschen zum einsamen Subjekt der Geschichte und verschließen ihm die Kräfte, die von Gott ausgehen. *Religion ohne Gnade aber ist Götzendienst.* Im Deismus muß der Mensch sich wieder selbst erlösen. Doch wo der Mensch das Werk Gottes tun soll, wird er dämonisch. Widerspricht dem Pluralismus nicht die Erfahrung der Religionsgeschichte, daß nur Gott selbst die Befreiung bewirken und Frieden schaffen kann? »Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch« (Joh 14,27). Wer die Religionen nur von

außen ansieht und ihre innere Bewegung nicht mitmacht, bringt sie unter das Joch einer vagen Gleichheit und kann so etwas wie ein ausgezeichnetes Ereignis von vornherein nicht wahrnehmen.

Tatsächlich ist es schwierig, eine Mitte der Zeit wirklich zu denken und nicht bloß von ihr zu sprechen. Die Mitte bestimmt schon lange die Vorstellungen von der Fülle, auch seit mehr als 300 Jahren. Bei Thomas von Aquin etwa heißt es: »Einerseits führt die Menschwerdung die menschliche Natur zu ihrer höchsten Vollendung, deshalb durfte sie nicht am Anfang des Menschengeschlechtes stehen. Andererseits ist der menschgewordene Logos die Wirkursache aller menschlichen Vollendung, denn in Joh 1,16 heißt es: *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen*; deshalb durfte die Menschwerdung nicht bis ans Weltende verschoben werden.«[5] Die aristotelische Ursachenlehre kann hier chronologische Vorstellungen erwecken, denn mit Wirkursache und Zielursache lassen sich Vergangenheit und Zukunft unterscheiden: Die Vergangenheit wirkt als Ursache auf mich, dagegen kann ich auf künftige Ziele selbst als Ursache einwirken. Die Zeit gerät in Gefahr, zur äußeren Hülle zu werden, die den darin verpackten Inhalt unberührt transportiert. Schließlich kann Thomas die Beweislast sogar umkehren. Der Logos, sagt er, ist auf jeden Fall zur rechten Zeit Mensch geworden, weil Gott in seiner Weisheit immer alles aufs beste ordnet. Deshalb war es von vornherein angemessen, daß Christus unter der doppelten Fremdherrschaft des Augustus und des Herodes sowie zur Winterszeit in Bethlehem geboren wurde. Die Einzelbegründungen findet er dann ohne Mühe.[6] Wenn der Glaube nicht schon plausibel ist, läßt sich das nur chronologisch verstehen.

In der Patristik gibt es erste Anzeichen, die Erfüllung in Christus als Mitte vorzustellen. Die Erlösung wird gerne mit dem Gedanken einer Erziehung des Menschengeschlechtes ausgedrückt. Diese Erziehung macht es notwendig, daß es eine Zeit *vor Christus* gab, was sowohl eschatologisch als auch chronologisch verstanden werden kann. Ambrosiaster schreibt im *Kommentar zum Brief an die Galater*, daß der Erlöser unter dem Gesetz geboren werden mußte. Denn er sollte das Zeichen der Beschneidung tragen, damit er sich als der versprochene Sohn Abrahams dem Fleische nach zeigen konnte, der alle Völker durch den Glauben rechtfertigt.[7] Ambrosiaster steht am Ausgang der Patristik. Beschneidung meint bei ihm ein Anfangszeichen des Glaubens, das natürlich dem Vollender des Glaubens nicht fehlen darf, der später kommt. Die späte Ankunft Christi kann aber wie ein Aufschub aussehen, so daß die Fülle der Zeit hier mehr chronologisch als eschatologisch vorgestellt wird.

Als erster hat Paulus den Erziehungsgedanken gebraucht, und bei ihm ist er ganz und gar eschatologisch gemeint. »Ehe der Glaube kam, waren wir im Gefängnis des Gesetzes, festgehalten bis zu der Zeit, da der Glaube of-

fenbart werden sollte. So hat das Gesetz uns in Zucht gehalten bis zum Kommen Christi, damit wir durch den Glauben gerecht gemacht werden« (Gal 3,23 f.). Mit der Vorstellung der Zucht und der *Gerechtigkeit aus dem Glauben* bekommt der Aufschub sowie das schließliche Kommen Christi einen Inhalt, der an die Erfahrung des Menschen anknüpft, der nach Heil verlangt, aber es mit seiner endlichen Kraft nicht erreicht. Deshalb sind Gesetz und Beschneidung zwar Heilszeichen, aber negative. Sie nehmen den Menschen in die Zucht und führen ihm die ganz andere Art der Erlösung vor Augen, die in Christus möglich ist. *Chronologie* ist Wirksamkeit des endlichen Menschen, wodurch Vergangenheit und Zukunft entstehen; *Eschatologie* ist das Wirken des ganz Anderen, des unendlichen Gottes, der nur gibt, um sich selbst zu geben. Deshalb wirft der Glaubende seine Sorgen auf Gott den Vater, weil er aus dem Gefängnis von Vergangenheit und Zukunft befreit ist. Hier endlich werden die Fülle und die Zeit nicht mehr wie Inhalt und Verpackung gebraucht, sondern wie die Quelle und das Wasser, das aus ihr entspringt. Fülle und Zeit sind wechselweise dasselbe, wenn die Chronologie von der Eschatologie erlöst ist. Sie können aber auch in Streit und Konflikt geraten, so daß die Zeit zum Gefängnis des unerlösten Menschen wird.

Für das Denken scheint die Chronologie mit der *Mitte der Zeit* leichter vorstellbar zu sein als die Eschatologie mit der *Fülle der Zeit*. Aber der Schein trügt. Eine Linie ist zwar bequem anzuschauen, die Vorstellung ist jedoch widersprüchlich: Denn das Denken selbst kommt in der Linie nicht vor. Dagegen ist die Eschatologie einer erfüllten Zeit zwar paradox, aber von eben der Paradoxie, die auch die Zeit beherrscht. Sie steht nicht im Widerspruch zur Zeit, sondern gibt ihrem Widerspruch, daß sie heranbringt und wieder fortschafft, eine Gestalt und zeigt ihr die Möglichkeit zur Erlösung auf.

2. Die Antwort

Wie läßt sich die wechselweise Gleichheit von Heilsfülle und Zeit denken, so daß zugleich auch ihre Gefährdung gesehen werden kann? Paulus scheint im Kern zu sagen, daß nach dem Kommen Christi nicht mehr der Mensch handeln muß, etwa durch Beschneidung, durch Beachtung des Gesetzes, oder im weiteren Sinn durch Wissen und Technik, sondern daß Gott selbst handelt. Wenn ich dieses Handeln annehme, dann glaube ich; dann stehe ich nicht mehr unter der Zucht des Gesetzes, sondern bin gerecht. Gott ist in Christus angekommen; damit haben die vergeblichen Versuche, zu Gott zu gelangen, ein Ende. Die Glaubenserfahrung ist ein Wechsel im Subjekt: Nicht mehr ich handle in mir allein, sondern Gott handelt in mir;

dadurch bin ich zugleich im Heil und stehe in der Sendung. Die Bewegung auf Gott hin verlangt nach Heil, aber erst die Bewegung von Gott her ist im Heil und bringt auch Heil.

Diese Sätze, die im Anschluß an Paulus gebildet wurden, sind noch nicht das Denken der Erfüllung, sie sind noch nicht die geforderte Verbindung mit dem Denken der Neuzeit, sondern selbst nur erst Vorstellungen. Bevor hier ein Versuch gemacht wird, die Möglichkeit einer Fülle der Zeit im Horizont der Gegenwart zu denken, soll das Faktum der Erfüllung hingestellt werden, wie es reichlich im Neuen Testament bezeugt wird.

Es scheint zwei Arten von Erfüllungszitaten zu geben; die einen beziehen sich auf das Alte Testament und deuten Christus als Erfüllung der Schrift; die anderen sprechen von Erfüllung überhaupt, von der Erfüllung von Zeit und Geschichte. Diese universalen Aussagen, die sich im Munde Jesu finden, aber auch beim Apostel und anderen, können allein dem Denken eine Aufgabe stellen. Um die Universalaussagen geht es hier, auf die auch die Partikularaussagen für die Schrift hinauslaufen. Sie finden sich in allen Schichten des Neuen Testament und sprechen von der Fülle der Zeit im Reich Gottes, im Menschensohn, in Christus, aber immer als Vollendung der Zeit. Eine Ausnahme davon scheint Lukas zu machen, auf den deshalb der Blick noch gesondert gerichtet werden muß. Wenn die Erfüllung in Christus universal gemeint ist, kann auch vom Standpunkt des Christen dem Alten Bund eine bleibende Aufgabe in der Geschichte zugesprochen werden. Denn an Israel wird schon der besondere Ruf sichtbar, der über Staat, Geschichte und Natur hinausführt, wenn er auch in Christus erst seine Fülle findet.

Die Zahl der Logien und anderer neutestamentlicher Stellen, die von der Erfüllung sprechen, ist beeindruckend, der Ton überschwenglich.

»Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15).

»Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen« (Lk 17,21).

»Ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und wollten hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört« (Lk 10,24).

»Geht ihr nur hinauf zum Fest; ich gehe nicht zu diesem Fest hinauf, weil meine Zeit noch nicht erfüllt ist« (Joh 7,8).

»Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen« (Eph 1,10).

»In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: *Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben*« (Apg 2,17).

»Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; 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« (Hebr 1,1 f.).

»Jetzt aber ist er am Ende der Zeiten ein einziges Mal erschienen, um durch sein Opfer die Sünde zu tilgen« (Hebr 9,26).

Im Hebräerbrief scheinen sich die beiden Arten der Erfüllung zu mischen: Gott hat durch die Propheten gesprochen, aber faktisch noch nicht zu aller Welt, obwohl seine Wahrheit universal angelegt ist. Auch die Opfer Israels waren faktisch noch partikulär, da sie irdisch waren; erst durch das Selbstopfer Christi wurden sie zu einem Tun Gottes, wodurch Christus zum Erben des Alls eingesetzt wird. Lukas macht insofern eine Ausnahme, als er durch sein Doppelwerk mit Evangelium und Apostelgeschichte die Vorstellung einer Mitte der Zeit nahelegt, wie auch ein bekannter Titel zu seiner Theologie aussagt. »Die Lukanische Christologie ist dargestellt durch die Entfaltung der Stellung Christi in der Mitte der Heilsgeschichte ... Diese *Mitte* scheidet die erste Epoche, Israel, von der dritten, letzten, der Kirche.«[8] Allerdings ist zu bedenken, daß die konzentrische Ausbreitung der Kirche ein Ereignis *nach* Ostern ist, also nicht einfach chronologisch verstanden werden kann, sondern eine neue Zeitqualität darstellt, die nicht mit der Uhr zu erfassen ist. In der Person Christi ist die vorösterliche Zeit mit der nachösterlichen und mit der Zeit der Kirche verbunden. Auch das lukanische Doppelwerk stellt dem Denken die Aufgabe, ein Ereignis zu denken, das die Zeit aus sich entläßt.

Daß die eschatologische Vollendung dem Denken Schwierigkeiten bereiten kann, aber auch schier unermeßliche Schätze bereit hält, hat Albert Schweitzer mit großer Präzision beobachtet. »Daß Jesus fort und fort als der einzig Große und einzig Wahre in einer Welt dasteht, deren Fortbestehen er verneint hat, ist das Urphänomen des Gegensatzes von geistiger und natürlicher Wahrheit, welcher allem Leben zugrunde liegt und in ihm Geschichte geworden ist.«[9] Die Wucht der Beobachtung liegt darin, daß sie nicht ein religiöses Prinzip wie das Gesetz oder die Beschneidung mit der Eschatologie Jesu verbindet, sondern die Zeit und die Geschichte selbst. Jesus bestreitet die Zeit, damit sie erfüllt wird; zugleich bewegt sie sich weiter, wie kann es dann eine erfüllte Zeit geben? Wie kann die das Leben und den Tod zugleich bringende Zeit, die sammelt und zerstreut, zu ihrem Ziel, also zu ihrer Erfüllung kommen? Wenn der Mensch diesen Gegensatz annehmen kann, ist in ihm eine Umkehr vollbracht worden. Es ist dann keine Last mehr, sondern eine Lust, ein Christ zu sein, weil dieser dann nicht mehr nur auf die Erlösung wartet, sondern schon in ihr lebt: »... dann ist das Reich Gottes doch schon zu euch gekommen.« Aber läßt sich das denken, so daß es, weil denkmöglich, auch glaubhaft ist?

3. Die Möglichkeit

Bisher habe ich die Vorstellung von der Fülle der Zeit vor Augen geführt. Dabei entstand *die Frage* (1), ob und wie die Eschatologie einen Vorrang vor der Chronologie einnehmen kann. *Die Antwort* (2) des Neuen Testamentes ist überschwenglich und eindeutig: In Christus ist das Ende der Zeit und die Vollendung aller Zeiten gekommen; wenn jetzt noch Zeit ist, dann ist sie erfüllt für alle, die glauben. Zum Schluß soll *die Möglichkeit* (3) dieser Antwort bedacht werden. Ein solches Vorgehen stellt zwar die Alltagslogik auf den Kopf, da sie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit schreitet, aber es ist ja auch nicht zu erwarten, daß die Erfüllung der Zeit in den Möglichkeiten des Alltags liegt: Die Zeit bringt immer nur Zeit hervor, nicht aber ihre Erfüllung. Das Phänomen des Glaubens an eine kommende und schon angekommene Erfüllung ist zu groß, als daß sich ihm das Denken von vornherein versagen dürfte. »Für einen Fehler ist das einfach zu enorm«, hätte Ludwig Wittgenstein gesagt. Das Denken hat sich nach der Wirklichkeit zu richten, die immer etwas größer ist, als die Schulweisheit sich träumen läßt.

Der Glaube stellt Christus als Fülle der Zeit vor, und Christ ist derjenige, der an der Erfüllung teilnimmt. Wie ist das möglich? Die Systeme von Aristoteles, Hegel und der Physik kennen keine ausgezeichneten Zeitpunkte. Nach Thomas von Aquin kann die Vernunft keine zeitlichen Ereignisse erfassen. Deshalb erklärt er die Zeitlichkeit der Schöpfung zu einem Glaubenssatz, da ein Anfang zwar glaubhaft, aber nicht beweisbar sei.[10] Für die funktionelle Vernunft, die im Naturgesetz der Neuzeit ihre Apotheose gefunden hat, ist der Schluß zwingend. Das Naturgesetz tilgt die Zeit, es will jede Zeit tilgen, was ihr auch in weitem Umfang gelingt. Der Begriff hat die Eigenschaft, die Zeit fest zu zurren. Dazu unternimmt er den Versuch, sich über die Zeit zu stellen. Ein erkanntes Naturgesetz verleiht seinem Entdecker den Rausch der Ewigkeit: Nie in aller Zukunft wird es anders sein, und nie in aller Vergangenheit war es anders! Deshalb war die mathematische Naturwissenschaft der harte Kern der Neuzeit, weil sie mit der Mechanik auf Jahrtausende vor- und zurückzurechnen erlaubt hatte.

Wir kennen die Sonnenfinsternis aus dem Jahr 763 vor Christus, auf die wohl der Prophet Amos hinweist (8,9), und können ihren Beginn und ihr Ende auf die Minute genau berechnen. Wir kennen auch bereits die Finsternisse, die in den Jahrtausenden nach uns kommen werden. Entgehen wir so nicht schon in gewisser Weise der Janusköpfigkeit der Zeit? Die Zeit gibt dem Menschen alles und nimmt ihm wieder alles. Die Naturwissenschaft hat für den Traum das Material zur Verfügung gestellt, aber der Versuch, die unsichere Zukunft in den Griff zu bekommen und alle künftigen

Ereignisse zu vorweg wißbaren *Novitäten* zu machen, ist gescheitert, auch in der Astronomie und Physik. Einstein meinte, die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft habe für einen gläubigen Physiker nur die Bedeutung einer hartnäckigen Illusion.[11] Aber gerade dieser Glaube der Neuzeit an die Objektivität der Natur ist zur Illusion geworden.

Sich über der Zeit aufstellen, um sie in Besitz zu nehmen! Mit der Leugnung des Unterschiedes *scheint* die Zeit ihr Janusgesicht zu verlieren. Aber der Schein trügt. Zum einen kennt die Physik unableitbare Ereignisse, also so etwas wie ein *Novum*, dessen Auftreten durch keinen Begriff vorweg genommen werden kann; die Ausgriffe des Menschen in Vergangenheit und Zukunft bleiben lokal und immer der Zeit unterstellt. Zum anderen zeigt auch die Analyse des Wunsches, über der Zeit zu stehen und sie zu tilgen, eine verzweifelte Hoffnung an. Denn der Überblick soll das bedrohte Ich aus der Vergänglichkeit retten; aber weder in dem System Hegels noch in den Weltformeln der Physik könnte das Ich einen Platz finden; es hätte sich schon selbst aufgelöst, bevor es daran geht, sich zu retten. Folgerichtig leugnete Einstein jede Individualität und Personalität.

Hier hilft nur eine völlige Umkehrung: Nicht mehr das Leben ergreifen kann die Zeit erlösen, sondern es loslassen, damit es empfangen werden kann. Der Januskopf verliert seinen schrecklichen Anblick auf andere Weise, als die Neuzeit gemeint hatte. Was empfangen und dabei nicht festgehalten wird, wird auf ewig neu empfangen. Die Zeit wird zu einer Gestalt der Ewigkeit, eine Morgengabe der Hochzeit von Gott und Welt. Bisher wollte die Zeit die Ewigkeit beerben, was zu den tragischen Konvulsionen der Geschichte geführt hat, jetzt läßt sich die Zeit von der Ewigkeit tragen und senden.

Die Erkenntnis dieses Novum führt zur Anerkennung des Novissimum Christus (Offb 22,13), der nach Irenäus »alle Neuheit gebracht hat, indem er sich selbst brachte«.[12] Wenn ich das Novissimum als Quelle von Zeit und Geschichte anerkenne, ja liebe, dann verliert die Vergangenheit ihre Traurigkeit und die Zukunft ihren Schrecken. Denn die Flucht vor dem Unbekannten und Unbegreiflichen war die Quelle des Unglücks auf der früheren Stufe. In Christus ist sie zur Quelle des Lebens geworden, die ich nicht mehr ergreifen muß, sondern die mich selbst ergreift. Das kann man die Erlösung oder die Fülle der Zeit nennen. Daß sie den Namen einer Person trägt, sollte nicht verwunderlich sein. Denn Subjektivität und Individualität sind Abstraktbegriffe, mit denen der Mensch der Neuzeit zum Selbstbesitz schreiten wollte und sich selbst zum Verschwinden brachte. Daß damit die Dämonen von Vergangenheit und Zukunft erzeugt werden, ist deutlich. Dagegen ist eine Person von ihrem Wesen her durch den anderen begründet, den endlichen Anderen und den unendlichen, der den Namen Gott trägt.

Die Eschatologie wird damit zur Weltdeutung, welche die Vernunft denken kann; und umgekehrt entdeckt die Vernunft die Eschatologie als ihre Erfüllung, indem sie ihre eigenen Paradoxien in der Zeit entdeckt. Chronologische Zeit gibt und nimmt, eschatologische Zeit gibt und gibt noch mehr als jede Zeit. Die Chronologie ist die halbe Eschatologie. Sie ist die halbe Wahrheit, weil sie die Zeit in Besitz nehmen will. Dies aber verwehrt die Zeit, denn sie ist Geben und Nehmen zugleich. Die Fülle der Zeit ist die Gabe allein.

Anmerkungen

1 J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura. St. Ottilien 1959, ^{2}1992, S. 18.
2 K. Rahner, Der Weihnachtsglaube (1980), in: Ders., *Schriften zur Theologie* XVI, S. 339.
3 A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, § 182.
4 H. von Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. 3. Teil: Bis zur Julirevolution. Leipzig (^{1}1886) 1927, hier S. 392.
5 S. th. III q 1 a 6.
6 S. th. III q 35 a 8.
7 »ut ... veniret gentes justificare per fidem.« Ambrosiaster, *In Epistolam Ad Galatas* 4,4.
8 H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. Tübingen ^{7}1993, S. 158.
9 A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Kap. 1 (UTB 1302, S. 46).
10 S. th. I q 46 a 2.
11 Brief Einsteins vom 21. März 1955, drei Wochen vor seinem eigenen Tod.
12 Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV, 34, 1.

Michael Figura · Bonn

Christusbegegnung in der Kirche

I. Jesus Christus suchen und finden

In seinen Homilien zum Lukasevangelium beschäftigt sich Origenes auch mit der Perikope über die erste Wallfahrt Jesu nach Jerusalem (Lk 2,41–52). Der zwölfjährige Jesus wird von seinen Eltern voll Angst gesucht und schließlich nach drei Tagen im Tempel in Jerusalem gefunden. Origenes schreibt dazu: »Merke dir jetzt, wo die Suchenden Jesus schließlich fanden, damit auch du ihn findest, wenn du ihn zusammen mit Josef und Maria suchst ... Suche also auch du Jesus im Tempel Gottes, suche ihn in der Kirche, suche ihn bei den Lehrern, die im Tempel sind und diesen nicht verlassen. Wenn du ihn so suchst, wirst du ihn finden.«[1] Noch einmal nimmt Origenes diese Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel auf: »Unter Schmerzen also suchten sie (Josef und Maria) den Sohn Gottes ... Wo also finden sie ihn? ›Im Tempel‹, hier wird der Sohn Gottes gefunden. Solltest auch du einmal den Sohn Gottes suchen, dann suche zuerst den Tempel auf, zu ihm eile hin, dort wirst du Christus, das Wort und die Weisheit, d. h. den Sohn Gottes, finden.«[2]

Die Erwähnung des Lukasevangeliums, daß die Eltern Jesus nach drei Tagen im Tempel fanden, und die Deutung des Origenes, daß mit dem Tempel die Kirche gemeint sei, sind ein Hinweis für jeden, Christus im Tempel Gottes, d. h. in der Kirche zu suchen, in der man Christi Wort und Weisheit, eben Gottes Sohn selbst finden kann. Auf den ersten Blick mag das verdächtig nach jenem alten Axiom klingen, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gebe. Aber schon in der Auslegung der Perikope durch Origenes ist das Suchen und Finden nicht exklusiv und triumphalistisch gemeint, sondern positiv als Angebot: Wenn du schon lange Zeit – vielleicht vergeblich – nach Christus als deiner Hoffnung und deinem Leben gesucht hast, versuch es doch einmal mit der Kirche. Sie ist ein privilegierter Ort der Christusbegegnung. Dies gilt auch heute, wo die Kirche von manchen Christen eher als ein Hindernis für ihre persönliche Christusbegegnung

Michael Figura, *1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986–1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.*

angesehen wird. Denn ohne die Kirche wüßten wir kaum etwas über Jesus Christus. Ohne die Kirche gäbe es nämlich keine Heilige Schrift, die uns mit Jesus Christus vertraut macht.

Trotz aller Grenzen ihrer Menschlichkeit finden wir in der Kirche Jesus Christus, den Herrn und das Haupt seiner Kirche. Henri de Lubac hat die unlösliche Verbindung von Christus und Kirche so formuliert: »Wissen diejenigen, die Jesus noch annehmen, obwohl sie die Kirche leugnen, daß sie ihn letztlich ihr verdanken? ... Jesus ist für uns lebendig ... ›Ohne die Kirche müßte Christus sich verflüchtigen, zerbröckeln, erlöschen.‹ Und was wäre die Menschheit, hätte man ihr Christus genommen?«[3]

II. Die Gegenwart Jesu Christi in der Kirche

Das Zweite Vaticanum hat gleich am Anfang der Dogmatischen Konstitution über die Kirche auf die Bindung der Kirche an Jesus Christus hingewiesen: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1). Von der Bindung der Kirche an Jesus Christus sprechen auch die biblischen Bilder der Kirche, die in LG 6 aufgezählt werden. Für das paulinische Gemeindeverständnis ist das wichtigste Bild jenes vom Leib, d. h. von einem Organismus, der in der Vielzahl seiner Glieder eine Einheit darstellt (vgl. Röm 12,41). Im Epheserbrief wird Christus als das Haupt und die Kirche als sein Leib bezeichnet (vgl. Eph 4,12.15 f.).

Die Kirche ist so eng mit Christus verbunden, daß wer sie findet, Christus gefunden hat. »Die Kirche ist es, durch die er (Jesus Christus) über die Distanz der Geschichte hinweg lebendig bleibt, heute zu uns spricht, heute bei uns ist als unser Meister und Herr, als unser Bruder, der uns zu Geschwistern vereint. Und indem die Kirche, sie allein, uns Jesus Christus gibt, ihn in der Welt lebendig anwesend sein läßt, ihn im Glauben und Beten der Menschen allzeit neu gebiert, gibt sie der Menschheit ein Licht, einen Halt und einen Maßstab, ohne den sie nicht mehr vorstellbar wäre. Wer die Gegenwart Jesu Christi in der Menschheit will, kann sie nicht gegen die Kirche, sondern nur in ihr finden.«[4]

Diese Gegenwart Jesu Christi in der Kirche soll nun entfaltet werden im Anschluß an die Liturgiekonstitution des Zweiten Vaticanum. Dort heißt es in Nr. 7: »Um dieses große Werk (Pascha-Mysterium) voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht – denn ›derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat‹ –, wie vor allem unter den eucharistischen

Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ›Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen‹ (Mt 18,20).«

Nach diesem wegweisenden Text des Konzils gibt es verschiedene Weisen der Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst.[5] Sie weisen uns im Zusammenklang der unterschiedlichen Zugangsmöglichkeiten darauf hin, daß Jesus Christus in der Kirche gegenwärtig ist und daß die Liturgie ein privilegierter Ort ist, diese Gegenwart zu erfahren: »ut legem credendi lex statuat supplicandi« (»damit die Regel des Betens die Regel des Glaubens bestimme«).[6]

1. Die Gegenwart Jesu Christi in der Liturgie

Die gesamte Liturgie der Kirche ist Begegnung mit Jesus Christus. Darauf weist das Zweite Vaticanum bereits am Beginn der Liturgiekonstitution hin (vgl. SC 2). In der Liturgie wird das Werk unserer Erlösung zeichenhaft gegenwärtig, denn die Liturgie ist Vollzug des priesterlichen Dienstes Jesu Christi, der auf die Verherrlichung Gottes und auf die Errettung und Heiligung der Menschen ausgerichtet ist. »Da die so verstandene Liturgie letztlich nur von Jesus Christus selbst vollzogen werden kann, ergibt sich folgerichtig, daß er das Subjekt der Liturgie ist. Er vollzieht die Liturgie jedoch nicht allein, sondern zusammen mit seinem Leib und durch seinen Leib, der so zum sekundären Subjekt der Liturgie wird.«[7]

Zum Wesen der Liturgie gehört die aktive Teilnahme der Gläubigen, zu der sie durch das gemeinsame Priestertum aller Getauften befähigt sind. Liturgie setzt in allen Formen die Gegenwart Jesu Christi voraus und begegnet ihr im Vollzug: Gebet, Verkündigung, Eucharistiefeier, Sakramentenspendung, Diakonie.

Die Gegenwart Jesu Christi in der Liturgie ist ein dynamisches Ereignis. Die Begegnung mit Jesus Christus in der Liturgie muß eingeholt werden durch Menschen, die aus dieser liturgischen Gemeinschaft mit ihm leben.

2. Die Eucharistiefeier als Mittelpunkt der Liturgie

Das Zweite Vaticanum sieht in der Eucharistie die Quelle und den Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens.[8] Die Kirche lebt aus der Eucharistie.[9] Deshalb ist die Eucharistiefeier die intensivste Form der Begegnung mit Jesus Christus in der Kirche. Die Eucharistie ist Vergegenwärtigung

des Kreuzesopfers Jesu Christi und Gedächtnisfeier (*memoriale, anamnesis*) der Heilstat des Herrn, die in Kreuz und Auferstehung ihren Höhepunkt hat. Das eucharistische Opfer ist »das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird«.[10]

Die Liturgiekonstitution spricht von der Gegenwart Jesu Christi im Opfer der Messe in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht (Nr. 7). Denn in der Person des Priesters ruft Jesus Christus die Gemeinde zur Eucharistiefeier zusammen und leitet sie. Der Priester repräsentiert Jesus Christus. Dazu wurde er im Weihesakrament befähigt, in dem er durch Handauflegung und Gebet zur Ikone Jesu Christi als des Hauptes der Kirche gemacht wurde und von der Kirche die Sendung erhalten hat, Jesus Christus und sein Heilswerk darzustellen. Die Gemeinde ist aufgrund des gemeinsamen Priestertums aller Getauften aktiv an der Eucharistiefeier beteiligt. Im Dienst des Priesters erkennt sie den darin gegenwärtigen Herrn, der ihr Heil und Erlösung zuspricht, Kraft schenkt zum Dienst an den Menschen und alle zur Verherrlichung Gottes auffordert.

Die Heilsbegegnung Jesu mit den Gläubigen entfaltet sich in der liturgischen Feier, in der das Wort Gottes verkündet und das Opfer Jesu Christi gefeiert wird. Der »Tisch des Gotteswortes« und der »Tisch des Herrenleibes«[11] bilden eine innere Einheit. Im Mittelpunkt der Liturgie steht die eucharistische Gedächtnisfeier, in der Jesus Christus selbst gegenwärtig ist durch die Verwandlung von Brot und Wein in sein Fleisch und sein Blut. Im Kommunionempfang wird der unter den Zeichen von Brot und Wein gegenwärtige Herr unsere Speise zum ewigen Leben. Ignatius von Antiochien nennt die Eucharistie »Unsterblichkeitsarznei, Gegengift gegen den Tod, Gabe, um immerfort in Jesus Christus zu leben«.[12] Im Empfang der Eucharistie erfahren wir bereits gegenwärtiges Heil: Christus ist für uns das Leben und damit die Überwindung des Todes.

So ist die Eucharistiefeier als Mittelpunkt der Liturgie auch Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens. Der Christ begegnet hier in der dichtesten Weise dem auferstandenen Herrn, der ihm den letzten Sinn seines Lebens schenkt: Leben in der Gemeinschaft mit Jesus Christus, bei ihm schon jetzt in diesem Leben sein, um einmal endgültig in der himmlischen Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott und allen Geretteten zu sein. Aus diesem geschenkten Sinn des Lebens kann sich der Christ auch in dieser Zeit der Nöte seiner Mitmenschen annehmen und auf eine menschenwürdige Gestaltung der Welt hinarbeiten, denn die Eucharistie will in den Gaben von Brot und Wein auch unsere ganze Welt hineinverwandeln in das Reich Gottes: »das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens.«[13]

3. Die Gegenwart Jesu Christi in den Sakramenten

Alle Sakramente sind Zeichen der Christusbegegnung in der Kirche. Es gibt aber eine Stufung unter den Sakramenten. So kann man unterscheiden zwischen »sacramenta maiora« (Taufe und Eucharistie) und »sacramenta minora« (Firmung, Buße, Krankensalbung, Ordo und Ehe). Die Liturgiekonstitution sagt, daß Christus mit seiner Kraft in den Sakramenten gegenwärtig ist (Nr. 7).[14]

Die Taufe ist das Tor zu allen anderen Sakramenten. Sie ist Gleichgestaltung mit dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi. Sie fügt den neuen Christen in die Gemeinschaft der Glaubenden und damit in die Kirche ein. Die Firmung ist eine Besiegelung mit dem Heiligen Geist, die den Christen in den Zeugenstand für Jesus Christus und das durch ihn erwirkte Heil ruft.[15]

Das Bußsakrament versöhnt uns wieder mit Gott und der Kirche und schenkt uns neu die in der Taufe empfangene heiligmachende Gnade. Auch wenn es sich um läßliche Sünden handelt, die die Gemeinschaft mit Gott und der Kirche nicht aufheben, ist das Bußsakrament doch eine empfehlenswerte Weise, das Leben vor Gott zu bedenken und neu die vorbehaltlose Gemeinschaft mit Gott und der Kirche zu suchen.

Die Krankensalbung läßt den Christen in schwierigen gesundheitlichen Situationen Jesus Christus als Arzt und Heiland erfahren. Er ist bei den Kranken auch in Grenzsituationen des menschlichen Lebens.

Auch die Ehe unter Christen ist in das Heilsgeheimnis Gottes in Jesus Christus einbezogen. Nach Eph 5 fällt vom Verhältnis Jesu Christi zur Kirche (V 32) ein entscheidendes Licht auf die Beziehung zwischen Mann und Frau. Die Ehe selbst hat teil an der Liebe Jesu Christi zur Kirche: die dienende Hingabe des Mannes an seine Frau und die Liebe der Frau zu ihrem Mann spiegelt den Lebenseinsatz Jesu Christi und das ständige Angewiesensein der Kirche auf Jesus Christus wider. So ist die Ehe Christusbegegnung und die christliche Familie eine Art »Hauskirche«.[16]

4. Die Gegenwart Jesu Christi in seinem Wort

Nach der Liturgiekonstitution ist Jesus Christus gegenwärtig in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden (Nr. 7). In der nachkonziliaren Zeit hat die Theologie des Wortes Gottes und die Gegenwart Jesu Christi im Wort der kirchlichen Verkündigung eine höhere Beachtung gefunden, als ihr bislang zuteil wurde.[17] Dazu hat wesentlich die Liturgiewissenschaft mit einer Theologie der Verkündigung und der Heilswirksamkeit der Predigt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion beigetragen.[18]

Der Christ begegnet in der kirchlichen Verkündigung des Wortes Gottes Jesus Christus selbst: »Er (Christus) ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder ... bekräftigt, daß Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zum ewigen Leben zu erwecken.«[19]

Im Johannesevangelium sagt Jesus seinen Jüngern: »Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben« (Joh 6,63). Christusbegegnung im Wort erfüllt uns mit dem Heiligen Geist und schenkt uns ein neues Leben, das aus der hörenden und empfangenden – besonders in der Eucharistie – Gemeinschaft mit Jesus Christus hervorgeht. Das verkündete Wort Jesu Christi ruft uns zugleich in die Entscheidung, ob wir unser ganzes Leben an diesem Wort des Lebens, das Jesus Christus selbst ist, ausrichten.

5. Die Gegenwart Jesu Christi im Gebet der Kirche

Bei der Aufzählung der Gegenwartsweisen Jesu Christi in der Kirche erwähnt die Liturgiekonstitution an letzter Stelle, daß er auch gegenwärtig ist, wenn die Kirche betet und singt (Nr. 7). Diese Weise der Gegenwart wird mit der Verheißung des Herrn verbunden: »Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20).

Die wichtigsten Aussagen für die Gegenwart Jesu Christi im Gebet der Kirche finden sich in der theologischen Einleitung zum Kapitel über das Stundengebet (SC 83–87). Jesus Christus hat in seiner Menschwerdung jenen Lobgesang, »der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt«, auf die Erde mitgebracht. »Die gesamte Menschengemeinschaft schart er um sich, um gemeinsam mir ihr diesen göttlichen Lobgesang zu singen« (SC 83).

Auch zur Eucharistiefeier gehört wesentlich die Danksagung (vgl. SC 106). Besonders in der Eucharistiefeier verwirklicht sich das Beten und Singen der Kirche, wovon SC 7 spricht.

Dem Sprechen und Handeln Gottes zum Heil des Menschen muß ein antwortendes Handeln und Sprechen des Menschen entsprechen.[20] Die Antwort ist der Lobpreis der Kirche, in den die Glieder des mystischen Leibes Christi einstimmen und so Gott danken für seinen Heilsratschluß (vgl. Eph 1,3–14) und sein Heilshandeln in Jesus Christus.

Das Gebet der irdischen Kirche ist ein Widerhall des himmlischen Lobpreises, den der menschgewordene Gottessohn auf diese Erde gebracht hat. Wer in diesen Lobgesang der Kirche einstimmt, der begegnet Jesus Christus.

Ausgehend von SC 7 wurden verschiedene Gegenwartsweisen Jesu Christi in der Kirche dargestellt. Sie führen uns alle auf ihre Weise in eine Begegnung mit Jesus Christus. Christusbegegnung in der Kirche ereignet sich vor allem im Wort und in der Eucharistie. Das Wort Gottes erwartet unsere Antwort, die eucharistische Feier unsere Danksagung und beides ein dem großen Geschenk Gottes entsprechendes Leben aus Glaube, Hoffnung und Liebe.

III. Die Kirche als Communio

In diesem Abschnitt kann nicht die ganze Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum entfaltet werden.[21] Es geht vielmehr darum, vom Begriff und Inhalt der Communio als ekklesiologischer Leitidee des Konzils einige Hinweise auf die Christusbegegnung in der Kirche zu geben.

In der Communio-Ekklesiologie zeigt sich die Kirche als »eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst« (LG 8). Während in den letzten drei Jahrhunderten vorwiegend die sichtbare und hierarchische Gestalt der Kirche im Vordergrund stand, geht das Konzil von dem nur im Glauben erfaßbaren Geheimnis der Kirche aus. So handelt das 1. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche vom »Mysterium der Kirche«. Damit ist ein biblischer Grundbegriff aufgenommen, der die göttliche Heilswirklichkeit bezeichnet, die auf sichtbare Weise offenbar und manifest wird.

Das Mysterium der Kirche besteht nach LG 1–4 darin, daß wir durch Christus im Geist Zugang haben zum Vater, um so der göttlichen Natur teilhaftig zu werden. Die Communio der Kirche ist Abbild der ewigen Communio des dreifaltigen Gottes: »So erscheint die ganze Kirche als ›das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk‹« (LG 4).[22]

In der Kirche wird der Gemeinschaft als Geborgenheit suchende Mensch hineingenommen in die trinitarische Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Nur der dreifaltige Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, kann die Sehnsucht des menschlichen Herzens nach Glück, Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe erfüllen. »Jeder Mensch bleibt vorläufig sich selbst eine ungelöste Fragen, die er dunkel spürt ... Auf diese Frage kann nur Gott die volle und ganz sichere Antwort geben« (GS 21). Gott hat sie uns in Jesus Christus gegeben: »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf« (GS 22). In der Christusbegegnung in der Kirche findet der nach dem Sinn seines Lebens suchende Mensch eine Antwort, die menschliche Möglichkeiten übertrifft. Dem Leben wird von Gott her ein Sinn ge-

schenkt: Gemeinschaft mit Gott, die bereits in diesem Leben sakramental verwirklicht ist, vor allem durch Taufe und Eucharistie. Diese Gemeinschaft mit Gott verklammert das irdische Leben mit dem ewigen Leben in Fülle, auf das wir noch zugehen und das uns in der himmlischen Gemeinschaft mit Gott und der Gemeinschaft der Heiligen unverlierbar geschenkt wird.

Die durch das Wort Gottes und die Sakramente vermittelte Gemeinschaft mit Gott führt zur Gemeinschaft der Christen untereinander. Sie verwirklicht sich konkret in der Gemeinschaft der durch die Eucharistie begründeten Teilkirchen: »In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche« (LG 23). Innerhalb der Teilkirchen (Diözesen) begegnet der Christ der Kirche zunächst in der Pfarrgemeinde. Hier ist der Ort, wo er konkret die Communio-Struktur der Kirche erfahren kann: im Glaubenszeugnis (Martyria), im Gottesdienst, der seinen Höhepunkt in der sonntäglichen Eucharistiefeier findet (Leiturgia), und im karitativen Dienst aneinander in den verschiedenen Notlagen des menschlichen Lebens (Diakonia).

Die Kirche existiert nicht um ihrer selbst willen. Deshalb ist auch Christusbegegnung in der Kirche nicht nur ein Ereignis, das sich am einzelnen Christen ereignet. Als Communio ist die Kirche zugleich Heilssakrament für die Welt.[23] Wer in der Kirche Christus begegnet, muß auch durch sein Leben bezeugen, daß Gottes Liebe die ganze Welt einschließt und daß Gott die Kirche zum Sakrament seines allumfassenden Heils gemacht hat. Denn durch die Communio der Kirche will Gott gemäß der großartigen Idee des Irenäus von Lyon alles in Christus erneuern[24] und so das endgültige Reich Gottes vorbereiten, in dem »Gott herrscht über alles und in allem« (1 Kor 15,28).

So gibt es mehrfache Wege oder Weisen, Christus in der Communio der Kirche zu begegnen.

IV. In Christus bleiben – In der Kirche bleiben

Die johanneischen Schriften sprechen besonders oft vom Bleiben: vom Bleiben des Menschen in Gott, in Jesus Christus, in seinem Wort, in seiner Liebe. Das Bleiben ist ein wichtiger Aspekt der Antwort des Menschen auf die in Jesus Christus uns geschenkte Liebe. Besonders eindringlich vom Bleiben spricht der johanneische Jesus in der Bildrede vom Weinstock: »Bleibt in mir, dann bleibe ich in euch. Wie die Rebe aus sich keine Frucht bringen kann, sondern nur, wenn sie am Weinstock bleibt, so könnt auch ihr keine Frucht bringen, wenn ihr nicht in mir bleibt« (Joh 15,4). Es handelt sich um ein gegenseitiges Bleiben: Wir in Christus, Christus in uns. Die

Mahnung zum Bleiben wird zur Aufforderung zur Treue. Diese Treue erweist sich darin, daß seine Worte in uns bleiben (15,7), daß wir seine Gebote halten (15,10), in seiner Liebe bleiben (15,9) und einander lieben, so wie Jesus uns geliebt hat (15,12). In dieser Liebe sollen wir bleiben und ausharren. Voraussetzung dafür ist, daß wir uns als Reben vom Weinstock Jesus Christus halten lassen: »denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen« (15,5). Ohne Christus wären wir vom Ursprung unseres Lebens und vom wahren Leben getrennt. Deshalb die eindringliche Mahnung zum Bleiben in ihm. Ein Leben außerhalb der Liebe, die Jesus Christus uns gebracht hat und zu der er uns auffordert, wäre auf Dauer zum Scheitern verurteilt. Deshalb sollten wir immer wieder in die Bitte der beiden Emmausjünger einstimmen: »Bleibe bei uns, denn es wird bald Abend, der Tag hat sich schon geneigt« (Lk 24,29).

Schwierigkeiten beginnen vielfach dort, wo das Bleiben in Jesus Christus konkrete Gestalt annimmt. Damit ist die Frage nach dem Bleiben in der Kirche berührt. Die Zahl der Christen, die sich nicht mehr verpflichtet fühlen, in der Kirche zu bleiben, nimmt immer mehr zu. Dazu mag auch bei manchen das gegenwärtige Erscheinungsbild der Kirche beitragen. Doch die Kirche war im Lauf ihrer fast 2000jährigen Geschichte nie eine so vollkommene und ideale Gemeinschaft, wie sie von manchen gewünscht wird.

Für das Bleiben in der Kirche können – bruchstückhaft – vielleicht folgende Gedanken wichtig sein:

– Die Kirche ist nicht primär unsere Kirche, die wir machen und gestalten. In unserer kirchlichen Gemeinschaft muß die Kirche Jesu Christi zur Erscheinung kommen. Es geht letztlich um die Kirche Gottes, »die er sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat« (Apg 20,28).

– Die Kirche schenkt uns, trotz all des menschlichen Versagens ihrer Glieder, Jesus Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6). In ihm bekommt unser Leben eine Richtschnur, die uns Sinn und Halt geben kann auch in menschlich ausweglosen Situationen.

– Die Kirche schenkt uns den Glauben, den wir nicht selbst erfinden könnten. Sie nimmt uns hinein in jenen Glauben, den unsäglich viele Menschen vor uns bereits als tragfähig für ihr Leben und Sterben erkannt haben. Den Glaubenden gibt es letztlich nicht in der Einzahl, sondern nur in der Gemeinschaft der Glaubenden.

– Die Kirche begleitet mit ihrem Gebet, ihrem Segen und ihren Sakramenten unser Leben an entscheidenden Wegstationen.

– Durch Verkündigung und Caritas weist uns die Kirche immer wieder auf die Nächstenliebe als Zeichen der Jünger Jesu hin.

– Letztlich richtet die Kirche uns durch ihre Verkündigung und ihre Sakramente auf das ewige Leben als endgültiges Ziel unseres Pilgerweges aus.

Wenn wir das Bleiben in Christus und das Bleiben in der Kirche in diesem Sinn zusammenfügen, dann können wir dankbar sein für die uns in der Kirche geschenkte Christusbegegnung.

Anmerkungen

1 Homilien zum Lukasevangelium, 18. Hom. (FC 4/1, 211).
2 Ebd., 19. Hom. (FC 4/1, 221).
3 H. de Lubac, Geheimnis aus dem wir leben (= Kriterien 6). Einsiedeln 1967, S. 20f.
4 J. Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin, in: H.U. von Balthasar/J. Ratzinger, Zwei Plädoyers. München ^{2}1971, S. 69.
5 Vgl. dazu grundlegend F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982.
6 DH 246.
7 F. Eisenbach, a.a.O., S. 350f.
8 Vgl. LG 11.
9 Vgl. LG 26.
10 SC 47.
11 SC 51; 48; DV 21.
12 Ign. Ant., Eph 20, 2.
13 Aus der Präfation des Christkönigssonntags.
14 Zur Gegenwart des Herrn in den Sakramenten »mit seiner Kraft« vgl. F. Eisenbach, a.a.O., S. 464–472.
15 LG 11.
16 LG 11; AA 11.
17 Vgl. H. Volk, Zur Theologie des Wortes Gottes, in: Ders., Gesammelte Schriften 3. Mainz 1978, S. 19–35 (Erstveröffentlichung 1962); L. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes. München 1966.
18 Vgl. F. Sobotta, Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart (= TThSt 21). Trier 1968; H. Jacob, Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie. Essen 1969.
19 DV4.
20 Vgl. F. Eisenbach, a.a.O., S. 573.
21 Vgl. dazu W. Kasper, Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: Ders., Theologie und Kirche. Mainz 1987, S. 272–289; M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg ^{3}1994, S. 320–402.
22 Zitat aus Cyprian, De dom. orat. 23 (CCL III A, 105).
23 Vgl. dazu M. Figura, Die Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils, in dieser Zeitschrift 25 (1996), S. 342–358.
24 Adv. haer. III, 18, 1.7 (SC 211, 342 und 370).

Dieter Emeis · Münster

Vorbereitung und Erneuerung der Taufe

I. Die Taufe als Feier der Eingliederung in den Lebenszusammenhang Jesu Christi

Die Schriften des Neuen Testamentes überliefern einen Plural von Bildern für das Christsein. Eines davon ist im Evangelium nach Johannes das vom Weinstock und den Reben (15,1–8). Es ist kurz zu vergegenwärtigen. Vom Christsein kann man nicht sprechen ohne Jesus Christus. Er ist der Weinstock. Mit ihm hat der Vater einen neuen Anfang gemacht, eine neue Pflanzung angelegt. Mit ihm beginnt eine neue Menschheit. Am Weinstock wachsen Reben. Aus ihrer Verbundenheit mit dem Weinstock bringen sie Frucht. Der Vater pflegt den Weinstock. Totes entfernt er, Lebendes reinigt er, damit es noch reichere Frucht bringt.

Das Bild greift fundamentale Erfahrungen mit dem Menschsein auf. Es gibt den Menschen nicht ohne einen Lebenszusammenhang. Menschen wachsen gleichsam aus dem Leben anderer Menschen heraus. Nicht nur um Biologie geht es dabei. Menschen beginnen zu sprechen in der Sprachwelt, in die sie hineingeboren sind. Und darin bekommen sie Anteil daran, wie Menschen vor ihnen und mit ihnen denken und fühlen. Wie sie vor der Geburt aus dem Blutkreislauf der Mutter lebten, so empfangen Menschen nach der Geburt von ihren Eltern und deren Lebenszusammenhang Bilder und Träume, Wertvorstellungen und Lebenserfahrungen.

Das Leben aus dem Leben anderer kann beschenken und belasten. Menschen können eingepflanzt sein in eine Gemeinschaft, aus der sie Liebe empfangen und lieben lernen. In anderen Gemeinschaften können sie Kälte erfahren und in ihrer Liebesfähigkeit verkümmern. Sie können Anteil bekommen an einer Praxis der Solidarität oder an einer Praxis, in der man auf Kosten anderer lebt. Sie können im Klima eines versöhnten Miteinanders oder in einer Luft heranwachsen, die von Haß und gewaltsam ausgetragener Rivalität erfüllt ist. Vom Leben anderer kann in ihre Ge-

Dieter Emeis, *1933 in Flensburg geboren, ist Professor für Pastoraltheologie und Katechetik an der Universität Münster.*

schichte eingehen ein tiefes Vertrauen zu einem guten Geheimnis des Lebens oder der ängstigende Zweifel daran, ob es gut ist, daß es sie und die Welt gibt.

Das Christsein meint im Bild vom Weinstock und den Reben, daß Menschen in den Lebenszusammenhang hineingenommen sind, der von Gott in Jesus Christus neu in unsere Geschichte eingepflanzt ist. Sie dürfen und sollen nun an ihm, dem neuen Menschen wachsen. Aus ihm empfangen sie den Geist, der ihr Leben zur vollen Entfaltung bringen kann und will. Von ihm her durchpulst sie ein Leben, das ihrem Leben kostbare Früchte ermöglicht. Der Vater selbst sorgt für die Pflanzung, an der er findet, was er schon immer in der Menschheit suchte: menschliches Leben, das aus der Verbundenheit mit ihm erfüllt ist von gegenseitigem Verstehen und Helfen, von Barmherzigkeit und Versöhnung, von Mitleid und Fürsorge. Mit diesen Früchten wächst nicht zuletzt die Freude, die Gott für seine Menschen will und wirkt.

Die Taufe bezeichnet, feiert und bewirkt, daß Menschen hineingenommen werden in den Lebenszusammenhang, der aus dem Neuanfang der Menschheit in Jesus Christus lebt. Der alte Lebenszusammenhang, in dem die Macht der Sünde die Menschen von Gott und voneinander entfremdet, wird verlassen, um in der glaubenden Übergabe an den von Gott in Jesus Christus neu geschaffenen Raum der Liebe neu geboren zu werden. Getaufte sind Reben am Weinstock. Sie durchwirkt der Geist, der Jesus erfüllte und den er als der auferstandene Gekreuzigte gibt.

II. Taufvorbereitung

1. Der Weg des Christwerdens

Auch wenn bei uns die Säuglingstaufe die Regel ist, muß sich kirchliches Taufbewußtsein zuerst an der Erwachsenentaufe orientieren. Vor allem zwei Dokumente der neueren Kirchengeschichte erinnern hier an ursprüngliche Traditionen, die neu zur Wirkung kommen sollen.

Die Enzyklika *Evangelii nuntiandi* Papst Pauls VI. von 1975 macht deutlich, wie die Taufe in den Prozeß des Christwerdens einzuordnen ist (Nr. 21–24). Der Weg des Christwerdens kann dort beginnen, wo Menschen dem Lebens- und Wortzeugnis von Christen begegnen und davon so angezogen werden, daß sie die Gemeinschaft aufnehmen wollen mit denen, die miteinander das Christsein teilen. Nach einer Zeit, in der Christen ihnen näher mitteilen, welcher Glaube sie verbindet und wie sie ihn zu leben suchen, und in der sich den Taufbewerbern ihre Berufung zum Christsein klärt, folgt die Feier der Sakramente, die die Eingliederung vermitteln, be-

zeugen und bekräftigen. Die Neugetauften sind erwählt, nun ihrerseits in der Welt das Zeugnis des Lebens und des Wortes zu geben. Im Bild: Die Reben sollen Frucht bringen.

Die im Prozeß des Christwerdens vorgesehene Zeit der Aufnahme von Gemeinschaft greift auf den frühchristlichen Katechumemat zurück. Das II. Vaticanum gab den Auftrag, diese Institution neu zu beleben und eine stufenweise Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche zu entwikkeln. Seit 1972 liegt dafür ein weltkirchlicher Entwurf vor, der von den Ortskirchen auf unterschiedliche Weise aufgenommen ist.[1] Kennzeichnend ist, daß in Stufenfeiern Phasen der Vorbereitung auf die Taufe begangen werden. Sie bringen ins Bewußtsein der Bewerber und der Gemeinde, was an Glaube und kirchlicher Gemeinschaft gewachsen ist. Nach einer Phase unverbindlicher Orientierung folgt für die, die entschieden die Gemeinschaft suchen, die Feier der Aufnahme in den Katechumenat. Es folgt ein Jahr der entfernteren Taufvorbereitung, das mit der Zulassung zur Taufe abgeschlossen wird. Die nähere Vorbereitung in der österlichen Bußzeit der Kirche führt in die Feier der Sakramente des Christwerdens, d.h. Taufe, Firmung und Eucharistiegemeinschaft in der Osternacht.

Von fundamentaler Bedeutung sind in den skizzierten Entwürfen zur Taufe Erwachsener folgende Elemente:

1. Vorausgesetzt ist, daß Menschen durch das Zeugnis Glaubender bewegt wurden, sich auf das Evangelium einzulassen und auf die Erfahrung, darin zum wahren Leben gerufen zu sein, mit ihrem Glauben antworten.
2. In der Vorbereitung auf die Taufe wird Kirchengemeinschaft gesucht und aufgebaut. Näherhin: Die Kirche gibt durch eine konkrete Glaubensgemeinschaft Anteil daran, wie sie aus der Geschichte Gottes in der biblisch-christlichen Tradition heute in ihre Geschichte mit Gott gerufen ist und sich glaubend von ihrem Gott beschenken und beanspruchen läßt.
3. Die Sakramente Taufe (mit Firmung) und Eucharistie stehen nicht unverbunden nebeneinander. Die Taufe (mit Firmung) nimmt vielmehr auf in die »Gemeinschaft am Heiligen«, d.h. in den Raum der Eucharistie.
4. Die Kirchlichkeit der Vorgangs darf nicht verdecken, daß die Eingliederung in die Kirche Menschen in den Lebenszusammenhang mit dem Weinstock bringen soll, der Jesus Christus ist. Darum erinnert die Enzyklika *Catechesi tradendae* Papst Johannes Pauls II. von 1979 mit Nachdruck daran, daß die Katechese (in der Taufvorbereitung und darüber hinaus) als Endziel hat, »jemanden nicht nur in Kontakt, sondern in Gemeinschaft, in Lebenseinheit mit Jesus Christus zu bringen: er allein kann zur Liebe des Vaters im Heiligen Geist hinführen« (Nr. 5.).
5. Die Taufe dient nicht nur dem individuellen Heil. Durch sie werden Menschen in die Kirche hineingenommen, die aus der Kraft des Geistes den Menschen bezeugen, wie Gott sie in liebender Treue sucht und mit sich

und untereinander so zusammenführen will, daß darin alle Tränen getröstet und alle Sehnsüchte erfüllt werden.

2. Neuanfänge katechumenaler Wege in die Taufe

Obwohl bereits seit 1974 eine deutsche Übersetzung des römischen Rituale für die Eingliederung Erwachsener vorliegt, zeichnet sich hierzulande erst seit wenigen Jahren eine am katechumenalen Modell orientierte Begleitung Erwachsener zu ihrer Taufe ab.[2] Diese zögerliche Rezeption weltkirchlicher Entwicklungen hat mehrere Gründe. Im deutschen Sprachraum und wohl darüber hinaus in Europa gibt es erst in jüngster Zeit eine religiöse Mobilität. Über Jahrhunderte blieb man religiös das, was man von Geburt an war. Nur sehr vereinzelt verließen Christen ihre Kirchen bzw. suchten Nichtchristen kirchliche Glaubensgemeinschaft. Wo Menschen neu zum Glauben kamen, erwarteten und bekamen diese eine eher diskrete pastorale Begleitung ihres Weges. Ihre Taufe war eher das Fest ihres individuellen Glaubensweges als das Ereignis der Eingliederung in eine konkrete Gemeinde. Darin spiegelte sich die Praxis der Säuglingstaufe, die vor allem als Amtshandlung von damit Beauftragten und wenig als Aufnahmepraxis von Gemeinden erfahren wurde.

Die christlichen Gemeinden leben in Deutschland immer mehr mit Menschen zusammen, die als Kinder nicht getauft wurden. In den westdeutschen Großstädten gibt es Stadtteile, in denen schon länger nicht mehr nur Minderheiten der Kinder ungetauft bleiben. In den ostdeutschen Ländern bilden die getauften Kinder eine manchmal fast verschwindende Minderheit. Dies führt dazu, daß zunehmend nicht nur Kinder und Jugendliche aus dem Anlaß der Erstkommunion und Firmung um die Taufe bitten, sondern auch Erwachsene den Taufwunsch äußern und auf die Taufe vorzubereiten sind.[3] Die Zahl bleibt allerdings gering; denn der starke Trend zu individualisierter Religion treibt eher von kirchlicher Glaubensgemeinschaft weg als auf diese zu.

Wo Erwachsene um die Taufe bitten, wird inzwischen mancherorts die pastorale Chance wiederentdeckt, nicht nur mit den Bewerbern, sondern mit einem größeren Kreis Beteiligter das Geschenk der Taufe neu zu erkunden.[1] Wo sich um Taufbewerber Paten, Katecheten und einige Christen sammeln, entstehen Katechumenatsgruppen, in denen konkret erfahrbar werden kann, wie Menschen einander mit ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte beschenken können. Wird das Voranschreiten auf dem Glaubensweg in den Stufenfeiern begangen, dann kann wiederentdeckt werden, daß Katechese und Liturgie eine Einheit bilden, in der Glaubensgeschichte und Glaubensfeier einander brauchen. Auch wenn der größere Raum der Pfarr-

gemeinde an dem katechumenalen Geschehen eher entfernt Anteil hat, kann doch die Tatsache, daß eine Gruppe in der Pfarrei den Weg geht, zur Inspiration über die Katechumenatsgruppe hinaus werden. Die Taufe Erwachsener in der Osternacht verleiht der Tauferneuerung der in der Regel als Kinder Getauften einzigartige Anstöße der Nachdenklichkeit und Ernsthaftigkeit. Dies gilt insbesondere, wenn die größere Gemeinde auch schon einbezogen war in die vorausgehenden Stufenfeiern. Es gibt sogar Anfänge, über den Katechumenat den Glaubenszusammenhang in der bischöflichen Ortskirche und über diese mit der Weltkirche neu sichtbar werden zu lassen. Eine Stufenfeier im Katechumenat, die Feier der Zulassung zur Taufe, kann die Taufbewerber eines Bistums in der Kirche des Bischofs versammeln und deutlich werden lassen, wie die Taufe Anteil gibt an der katholischen, d. h. allumfassenden Gemeinschaft der Töchter und Söhne Gottes.

Wie die Stufenfeiern mit Taufbewerbern die bereits Getauften herausfordern, sich ihrer Berufung neu bewußt zu werden, kann beispielhaft an der Übergabe des Glaubensbekenntnisses und des Herrengebetes verdeutlicht werden. Diese beiden Texte gehören in volkskirchlichen Milieus zu den Selbstverständlichkeiten, mit denen die Menschen heranwachsen. Inzwischen werden sie nicht mehr so zuverlässig tradiert, wie dies Jahrhunderte hindurch geschah. Wo man die Kinder – in der Regel ohne feierliche Übergabe – diese Texte lernen läßt, wird der Vorgang selten als ein tiefes geistliches Geschehen erfahren und behalten. Wie anders dies bei der Feier der Übergabe an erwachsene Taufbewerber sein kann, deuten die Übergabeformeln an. Bei der Übergabe des Glaubensbekenntnisses sagt der Zelebrant: »Empfangen Sie die Worte des Lebens, in denen die Kirche ihren Glauben ausdrückt, der uns rettet. Nehmen Sie diese Worte auf in Ihr Herz und gestalten Sie daraus Ihr Leben.« Wo dies im liturgischen Mitvollzug mitgehört wird, wirft dies unmittelbar die Frage nach dem Verhältnis der Versammelten zu ihrem Bekenntnis und seiner Leben prägenden Kraft auf. Bei der Übergabe des Herrengebetes sagt der Zelebrant: »Empfangen Sie nun von der Kirche das Gebet des Herrn und lernen Sie das Gebet des Lebens und das Leben des Gebetes, wie der Herr es uns gelehrt hat.« Das kann aufrichtig nicht gehört werden ohne Besinnung darauf, wie das Herrengebet als das Gebet der Getauften ihr Leben als Gebet und ihr Leben des Gebetes bestimmt.

3. Taufvorbereitung mit Eltern

Die Taufe von Kindern am Anfang ihres Lebens ist nach dem Blick auf den Weg Erwachsener in ihre Taufe dort zu rechtfertigen, wo Kinder im Lebens- und Wortzeugnis Erwachsener – vor allem der Eltern – auf anziehen-

de Weise dem Evangelium begegnen können und im Laufe ihres Heranwachsens in einer konkreten Glaubensgemeinschaft Anteil bekommen an deren Glaubensleben. Bei der Kindertaufe muß man erhoffen können, daß die Kinder in der Weise, wie sich ihr Leben entfaltet, in ihre Berufung zum Christsein hineinwachsen und in der Antwort darauf den Sinn ihrer Freiheit entdecken.

In geschlossenen volkskirchlichen Milieus konnte die Säuglingstaufe relativ unproblematisch praktiziert werden. Man konnte darauf vertrauen, daß die Kinder durch ihren Lebenszusammenhang und durch eine begleitende Katechese dazu finden werden, wie man dort, wo sie heranwuchsen, das Christsein lebte. Die Voraussetzungen für die Selbstverständlichkeit der Kindertaufe schwinden in unserer Gesellschaft. Der Vorgang ist nicht überall gleich fortgeschritten, aber überall spürbar. Spannungen, ja Konflikte werden vor allem dort erfahren, wo die Voraussetzungen für die Kindertaufe weitgehend geschwunden sind, dennoch aber die Eltern wie selbstverständlich um die Taufe bitten.[5] Vielerorts ist die Zahl der Eltern sehr groß, die zwar noch etwas von der Kirche wollen (vor allem eine gelegentliche Begleitung biographischer Situationen), aber keine dauernde Glaubensgemeinschaft suchen und leben.

Eine erste Reaktion auf die sich änderende pastorale Situation war die Einführung des Taufgespräches und damit einer neu institutionalisierten Taufvorbereitung mit Eltern. Konnten dafür anfangs noch allgemeinere Konzepte entwickelt werden, so zeigt sich inzwischen ein solcher Plural unterschiedlicher Lebens- und Glaubensbiographien der Eltern, daß Inhalte, Ziele und Verfahren der Gespräche sensibel differenziert werden müssen. Einerseits gibt es Eltern, die bewußt als Getaufte zu leben suchen, in und mit der Gemeinde leben und bei der Taufe bewegend bezeugen können, was sie mit der Taufe für ihr Kind erbitten. Auf der anderen Seite gibt es Eltern, die sich von dem, worum es in der Taufe geht, so weit entfernt haben, daß man sie dafür gewinnen muß, die Bitte um die Taufe ihres Kindes zurückzustellen. Die je eigenen Situationen erfordern in der Regel das Einzelgespräch.

In ergänzender gemeinsamer Taufvorbereitung kann es auch bei unterschiedlichen Ausgangssituationen einen gemeinsamen Bezugsrahmen geben, nämlich die Taufe als Symbolhandlung. Im Blick darauf, wie Eltern in die Taufhandlung einbezogen werden, können sie sich etwa folgende Fragen stellen:

– Eltern tragen ihr Kind in den Raum der Kirche, evtl. sogar in eine versammelte Gemeinde. Damit sagen sie: Wir möchten, daß ihr unser Kind in die Gemeinschaft des Glaubens aufnehmt. Was muß uns selbst diese Gemeinschaft bedeuten, damit unsere Bitte sinnvoll ist?

– Eltern werden gebeten, im Anschluß an den Priester ihr Kinde mit dem

Zeichen des Kreuzes zu segnen. Was meint es, wenn wir dem Kind nicht nur irgendwie Gutes wünschen, sondern es segnen? Welche Beziehung haben wir zum Kreuz als dem Symbol unseres Glaubens?
– Eltern widersagen dem Bösen und seiner geheimnisvollen Macht über die Menschen, und sie bekennen ihren Glauben an Gott, den allmächtigen Vater, an seinen Sohn, in dem sich der Vater mitteilt, und an den Geist, der sie mit Gott und untereinander verbindet. Wo geht es bei uns konkret darum, falschem Leben abzusagen und den Glauben wirksam werden zu lassen, den wir bekennen?
– Wenn Eltern ihr Kind zur Taufe hinhalten, sagen sie damit: Wir haben dich, unser Kind, gewollt in einer Welt, die nicht heil ist. Dich vertrauen wir dem lebendigen Gott an, der begonnen hat, alles zu heilen. Mit seinem Sohn, der als Auferstandener mit uns geht, sollst du verbunden leben und so ein Kind Gottes sein. Welche Folgen hat es für uns, daß unsere Eltern uns taufen ließen?
– Wenn Eltern ihrem Kind das Taufkleid anziehen, wünschen sie ihm damit die Lebensart Jesu. Welchen unterschiedlichen Lebensentwürfen begegnen wir in unserer Umwelt? Wovon wollen wir unser Kind da fernhalten, an welche Lebensgestalt wollen wir es heranführen? Soll unser Kind vor allem seine Fähigkeit zur Mitfreude und zum Mitleid entwickeln und vor allem versöhnte und gütige Beziehungen suchen? Oder soll es vor allem sich durchsetzen lernen – und sei es auf Kosten anderer? Wo soll es seinen Reichtum suchen – in dem, was es für sich haben und verbrauchen kann, oder in dem, was es mit anderen teilt?
– Wenn Eltern die Taufkerze ihres Kindes an der Osterkerze anzünden, möchten sie ihr Kind teilhaben lassen an der österlichen Hoffnung christlicher Gemeinden. Welche Hoffnung erfüllt uns – für uns und für unser Kind? Was bedeutet es uns, gegen die vielfältige Macht des Todes Jesu Sieg über den Tod zu feiern – nicht nur Ostern, sondern an jedem Sonntag? Wie kann sich an unserer Hoffnung einmal die Hoffnung unseres Kindes entzünden?

III. Tauferneuerung

1. Der alte und der neue Mensch

Nach ihrer Taufe machten und machen Christen die Erfahrung, daß sie trotz des wunderbar neuen Lebenszusammenhangs mit Jesus Christus dem Einfluß vom wahren Leben abdrängender Kräfte ausgesetzt bleiben. Die Taufe schafft nicht heile Menschen in heilen Welten. Wohl geht aus der Christusgemeinschaft eine heilende Kraft in das Leben der Getauften ein;

aber dazu ist es wichtig, daß die Christen sich dauernd darum mühen, im Machtbereich des Geistes Jesu Christi zu leben. Das ist gemeint mit der aus der Taufe heraus eröffneten und aufgegebenen christlichen Buße. Das Bild vom Weinstock ist mit der wiederholten Mahnung verbunden, die Jünger sollten in ihm bleiben, damit er, für den der Weinstock steht, in ihnen bleibe. So wichtig der Anfang ist, er wird nur wirksam im Bleiben.

In besonders drängender Weise hat Martin Luther die lebenslange Buße der Christen mit der Taufe verknüpft. Dabei nimmt er die Rede vom alten und neuen Menschen aus dem Römerbrief auf. Die tägliche Überwindung des alten Menschen nennt er »in die Taufe hineinkriechen und täglich wieder daraus hervorkommen«. »Darum soll jeder die Taufe als sein tägliches Kleid ansehen, in dem er immerfort gehen soll.«[6] Wo Taufe und Buße zusammengesehen werden, bleibt bewußt, daß die Sorge um die christliche Lebensgestalt aus einer Vorgabe erwächst. Christliche Identität ist nicht das Ergebnis menschlicher Selbstanstrengung. Sie kommt vielmehr dort zur Ausprägung, wo der in der Taufe neu von Gott errichtete Lebenszusammenhang dauernd gesucht wird und der Geist Jesu Christi seine Anregungen und Kräfte in Menschen hineingeben kann.

2. Die österliche Bußzeit

Der 40tägige Weg in das Osterfest wird als »Fastenzeit« unzureichend benannt. Zwar hat das Fasten durchaus seinen Ort in christlicher Buße; es ist darin aber nur ein Element mit anderen und gewinnt nur in einem größeren Zusammenhang seine christliche Identität. Die österliche Bußzeit ist Zeit der Tauferneuerung.[7] Dort wo Gemeinden Taufbewerber haben, verbinden sie sich diesen in der Zeit ihrer näheren Vorbereitung auf die Taufe. Auch wo erwachsene Taufbewerber fehlen, ist das Ziel des 40tägigen Weges die Tauferneuerung in der Osternacht. Leider wird dies in den vorgeschlagenen Worten zum Aschezeichen nicht deutlich genug. Die Asche bringt zum Ausdruck, daß Menschen ein hinfälliges Leben haben. Die Taufe feiert, daß Gott dieses hinfällige Leben durch den Sieg Jesu Christi in sein ewiges Leben rettet. Zum Aschezeichen kann gesagt werden: »Gedenke Mensch, daß du Staub bist. Der Herr aber ruft dich ins Leben.« Buße meint, das Leben dort zu suchen, wo Gott es uns eröffnet: in der Gemeinschaft mit dem Weinstock, der Jesus Christus ist. Das meint Tauferneuerung: sich um das Bleiben im Weinstock mühen.

Die österliche Bußzeit läßt die Christen nicht allein mit der Erneuerung ihrer Taufe. In der Erneuerung der einzelnen aus ihrer Taufe geht es zugleich um die Erneuerung der Gemeinde, ja der Kirche. Authenzitität der einzelnen Christen und Identität der christlichen Gemeinden gehören

zusammen. Es ist also nicht nur zu fragen, wie die einzelnen Christen ihre Taufberufung leben können und sollen; es ist auch danach zu suchen, was die Christen gemeinsam in ihrer Situation zu tun und zu lassen, zu leben und zu feiern haben, damit sie den Menschen glaubwürdig und anziehend Zeugnis geben können. Oben war von der Evangelisierung als Prozeß des Christwerdens die Rede. Eine andere Bedeutung von Evangelisierung meint Vorgänge, in denen die, die bereits Christen sind, sich neu unter die heilende und reinigende Kraft des Evangeliums begeben, sich ihrer Taufberufung bewußt werden und nach Wegen suchen, ihr zu entsprechen. Diese Selbstevangelisierung der Kirche ist Voraussetzung für ihre evangelisierende Ausstrahlung.[8] Die besondere Zeit dafür ist die österliche Bußzeit.

Gemeinsame Tauferneuerung schließt das gemeinsame Fragen danach ein, zu welchen Optionen die Christen durch ihre Taufe angesichts der Zeichen unserer Zeit herausgefordert sind. Wir sind als Kirche in der gemeinsamen Suche nach unserem prophetischen Auftrag unter Rücksicht auf die Bedrohungen und Chancen des Lebens heute wenig geübt. Nicht zuletzt wurde dies spürbar in der Tatsache, daß sich an dem konziliaren Prozeß »Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung« nur relativ kleine Gruppen beteiligten. Lange waren die Christen gewohnt, daß ihnen Bußpredigten gehalten wurden, ohne daß sie selbst nach den Wegen suchen sollten, die Gott mit ihnen gehen will. Viele sehen sich überfordert, auf einmal ohne Hilfe Mitverantwortung in geschwisterlicher Weggemeinschaft zu übernehmen. Ein Anfang kann dadurch gemacht werden, daß man einen Entwurf für gemeinsames Christsein heute vorlegt und ihn bespricht, um zu sehen, wo man gemeinsam zustimmen kann, wo man sich gegen die Optionen wehrt oder wo man meint, ändern oder ergänzen zu müssen. Dafür sei der folgende Versuch mitgeteilt. Darin wird nicht nur die formale, sondern z.T. auch die inhaltliche Struktur des Zehnwortes aufgenommen. Das »Ich will« an der Stelle des »Du sollst bzw. wirst« kann unmittelbarer fragen lassen, ob ich in den Aussagen die Zusage zu meiner Taufberufung entdecken kann.

Leben aus unserer Taufe

Vor allem: Ich will mich möglichst täglich daran erinnern,
– daß ich in Gott unserem Vater, lebe, mich bewege und bin,
– daß dieser unser Gott uns in Jesus, seinem Sohn, liebte bis zur Hingabe in den Tod,
– daß Vater und Sohn durch den Heiligen Geist darauf hinwirken, uns mit sich und untereinander zu verbinden.
1. So wichtig mir Ehe und Familie, Beruf und Haus, Gesundheit und Hobby sind, ganz wichtig soll mir – auch in all dem – meine Geschichte mit

Gott sein; denn er beginnt in all dem einen Weg mit mir, den nur er vollenden kann.
2. Ich will nicht Gott für mich gebrauchen, sondern für ihn und seinen Frieden unter den Menschen verfügbar sein.
3. Ich will den Sonntag feiern als den Tag, der durch die Auferstehung Jesu Christi allem Lebensdunkel das stärkere Licht der Hoffnung entgegensetzt. Dazu will ich die Versammlung derer suchen, die das Gedächtnis der Lebenshingabe Jesu begehen und sich für den angebrochenen Frieden Gottes unter uns Menschen stärken und erneuern lassen.
4. Ich will dazu beitragen, daß wir in unserer Familie geduldig, vertrauensvoll und bereit zur Vergebung miteinander umgehen. Ich will mit danach suchen, daß wir unsere Konflikte ohne Gewalt lösen. Als Vater oder Mutter will ich die Kinder nicht besitzen; als Tochter oder Sohn will ich die Eltern nicht allein lassen.
5. Ich will das Leben achten. Das heißt z.B.: Ich will mich für den Lebensraum anderer einsetzen, umsichtig fahren, keine Energie verschwenden, teilnehmen am Schutz der Schöpfung vor der Zerstörung durch den Menschen.
6. Ich bejahe die Ehe als die Lebensform, in der Mann und Frau einander in lebenslanger Treue Halt und Hilfe sind, sexuelle Gemeinschaft wirksames Zeichen der Liebe ist, Kinder vertrauen lernen und in menschlicher Liebe die Liebe Jesu Christi vergegenwärtigt wird.
7. Ich will nicht nur das Eigentum des anderen achten, sondern auch mit meinem Eigentum in Verantwortung für die Armen umgehen. So will ich keine Anschaffungen machen, nur um das Neuere und das Perfektere zu haben und vor anderen zu repräsentieren. Ich will meine Anspüche an nur materiellen Wohlstand begrenzen und den Reichtum geschwisterlichen Teilens suchen.
8. Ich will die Wahrheit sagen – vor allem dann, wenn es um das Ansehen und die Lebensmöglichkeiten anderer Menschen geht. Ich will mich bemühen, durch kritische Informiertheit die Wahrheit zu erfahren, wo ich sie brauche, um verantwortlich denken, sprechen und handeln zu können.
9. Ich will alles tun, damit mir ein anderer Mensch, eine andere Gruppe, ein anderes Volk nicht zum Feind wird. Darum will ich Fremdes zu verstehen und zu achten suchen.
10. Ich will dazu stehen, wenn ich an dieser Lebensart, in die ich durch meine Taufe gerufen bin und für die ich durch den Geist gestärkt werde, immer wieder versage. Darum will ich mich immer wieder dem Erbarmen Gottes anvertrauen. Und ich will Erbarmen üben mit meinen Mitmenschen und Mitchristen.

3. Die Feier des Herrenmahles in der Versammlung der Getauften zum Herrenmahl

Oben wurde bereits darauf verwiesen, daß die Taufe (mit der Firmung) aufnimmt in die Eucharistiegemeinschaft der Kirche. Die Eucharistie ist das Sakrament des Bleibens und Wachsens in dem, was die Taufe grundgelegt hat. »Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm« (Joh 6,56). Die Versammlung zu diesem Geheimnis des Glaubens ist zugleich der hervorragende Ort für das Hören des Wortes. Auch dies ist unverzichtbar für das Bleiben im Weinstock.[7] Schließlich gilt der Versammlung »im Namen Jesu« die Verheißung seiner bleibenden Nähe, bildet sie also dem Raum des Bleibens in ihm.

Zur Versammlung im Herrenmahl sind die Christen wöchentlich an ihrem Urfeiertag, dem Herrentag oder Sonntag gerufen. Der Sonntag ist der Feiertag der Getauften. Sie begehen an diesem Tag, woraus sie durch ihre Taufe leben und welche Hoffnung sie aufgrund ihrer Taufe erfüllt. Der ganze Tag und die ganz Symbolhandlung der eucharistischen Feier sind wöchentliche Tauferneuerung. Die Dynamik, bereits Christen zu sein und es doch immer wieder neu aus dem Geist der Christusgemeinschaft werden zu müssen, wird besonders deutlich in der auf Augustinus zurückgehenden Einladung zum Herrenmahl: Empfangt, wer ihr seid – der Leib Christi, damit ihr werdet, was ihr empfangt – der Leib Christi.

Um die Herrentagsversammlung als Zusammenkunft der Getauften bewußt zu machen, kann am Anfang der Liturgie das gemeinsame Taufgedächtnis stehen. Es besteht in einer Weihwassersegnung, in deren Gebet die Taufe erinnert und um Erneuerung der Taufgnade gebeten wird, mit anschließender Besprengung der Versammelten. Zur Verdeutlichung sei hier das Segensgebet aus dem ersten Vorschlag im Missale vergegenwärtigt:

Allmächtiger, ewiger Gott,
du hast das Wasser geschaffen als Quell, aus dem Leben kommt,
und als Element, das alles Unreine abwäscht.
Durch das Wasser machst du unsere Seelen rein und schenkst uns das ewige Leben.
Segne dieses Wasser, Herr, damit der Lebensstrom der Gnade heute an deinem Tag aufs neue in uns fließe.
Dieses Wasser, das über uns ausgesprengt wird, umgebe uns wie ein Schutzwall. Es bewahre uns vor allem Bösen, damit wir mit reinem Herzen zu dir kommen können und dein Heil empfangen. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

4. Das Bußsakrament

Bei der Suche nach einer erneuerten Praxis des Bußsakramentes ist dessen Bezug zur Taufe von fundamentaler Bedeutung. Das erste Bußsakrament der Kirche ist die Taufe. Sie ist im Apostolicum in den Worten »Vergebung der Sünden« gemeint. Durch sie wird die Eucharistiegemeinschaft eröffnet. Es gab und gibt in der Kirche die bedrängende Erfahrung, daß Christen durch Glaubensverlust oder durch eine ihrer Taufe radikal widersprechende Lebenspraxis nicht mehr zu ihrer Taufberufung stehen und aus der Eucharistiegemeinschaft ausscheiden. Finden sie zu ihrer christlichen Berufung durch Umkehr zurück, dann wird die Versöhnung mit ihnen in der Feier des Bußsakramentes begangen. In der mit der Handauflegung zugesagten Vergebung empfangen die Rückkehrenden das Zeichen der schöpferischen Treue Gottes zu ihrer Taufe.

Eingeladen zu der besonderen Form der Tauferneuerung im Bußsakrament sind auch die Christen, die ihre Taufberufung zwar nicht aufgegeben, sie aber nicht immer konsequent gelebt haben. Im Plural der für sie möglichen Bußformen kann die Feier des Bußsakramentes für sie erfahrbar machen, wie Gott mit der Gabe seines aufrichtenden und belebenden Geistes auch in eher alltäglicher Sündigkeit Neuanfänge schenkt. Auch Christen, die ihre Berufung zu leben suchen, können so das Zeichen empfangen, in dem ihre Taufe in der Vergebung neu zur Wirkung kommt.

Anmerkungen

1 Mit Einführungen und Kommentaren liegt der Text vor in: M. Probst/ H. Plock/K. Richter (Hrsg.), Katechumenat heute. Werkbuch zur Eingliederung von Kindern und Erwachsenen in die Kirche. Freiburg 1976.

2 Die andere Entwicklung unter den pastoralen Voraussetzungen in den USA hat gründlich untersucht F. P. Tebartz-van Elst, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland. Altenberge 1993.

3 Eine erste Handreichung dazu ist: Erwachsene fragen nach der Taufe. Erfahrungsberichte – Katechesen – Liturgische Feiern. Erarbeitet im Auftrag des Instituts für Fort- und Weiterbildung der kirchlichen Dienste der Diözese Rottenburg-Stuttgart, hrsg. von M. Ball u. a. München 1995.

4 Vgl. dazu F. P. Tebartz-van Elst (Hrsg.), öffne uns den Brunnen der Taufe. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Stuttgart 1995. Hier sind bes. die einleitenden Ausführungen des Herausgebers, S. 7–20, zu beachten.

5 Eine Orientierung in diesem Fragefeld hat die Pastoralkommission der deutschen Bischöfe in ihren Überlegungen »Sakramentenpastoral im Wandel«. Bonn 1993, vorgelegt.

6 M. Luther, Der große Katechismus. Calwer Luther-Ausgabe I. München/Hamburg 1964, S. 143 und 145.

7 Vgl. dazu D. Emeis, Eingetaucht zu neuem Leben. Fastenpredigten über die Taufe. Freiburg 1995.
8 Vgl. U.F. Schmälzle, a.a.O., S. 119–139.
9 Einen Plural von Verkündigungssituationen greift zur Tauferinnerung folgende Hilfe auf: F.P. Tebartz-van Elst (Hrsg.), Entflamme in uns die Sehnsucht nach dem Licht. Tauferinnerungen in der Verkündigung des Kirchenjahres. Stuttgart 1996.

Martin Brüske · München

Christologie und Schriftauslegung

Anmerkungen zu Guardinis »Der Herr« anläßlich seines Erscheinens vor 60 Jahren[1]

Die Heraufkunft der *historischen Jesusfrage* vollzog sich in der Gestalt eines – obgleich lange sich vorbereitenden – Ereignisses von elementarer Wucht und Heftigkeit, so daß man geradezu von einer Art hermeneutischer Traumatisierung sprechen kann. So ist sie von Beginn an nicht eine isolierbare exegetische Fachfrage gewesen, sondern zugleich mit ihrer Heraufkunft etablierte sich die Grundstellung der hermeneutischen Situation der Christologie seit der Aufklärung. Ja, mehr noch, in der Gestalt der historischen Jesusfrage wurde der Prozeß der kritischen Vernunft gegen das Dogma ausgetragen und zwar an seinem entscheidenden Legitimationspunkt: Der antitraditionale Affekt der radikalen Aufklärung und ihrer offenbarungskritischen Religionsphilosophie vollendete sich als historische Kritik der Tradition aller Traditionen, in welcher diese Überlieferung erstmals Material der kritischen Rekonstruktion durch die organisierende historische Vernunft wurde. Das Ereignis aber, dessen Wirkung auf die Wertung des Christentums in der deutschen und – auf die Dauer – europäischen Öffentlichkeit gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann und in dessen Folgegeschichte – durch viele Verwandlungen hindurch – wir immer noch stehen, ist kein anderes als die Veröffentlichung der *Fragmente eines Ungenannten* aus dem Nachlaß des Hamburger Orientalisten Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) durch G.E. Lessing in den Jahren 1774–78.

In dem wohl genialsten »Forschungsbericht« der Theologiegeschichte, nämlich in seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*[2], hat Albert Schweitzer den durch Reimarus ausgelösten Entwicklungsgang beschrieben und bis in das erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts verfolgt. Den Vorgang, den Schweitzer in seinem großen Buch vor den Augen des Lesers in

Martin Brüske, *Jahrgang 1964, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für katholische Dogmatik der Universität München.*

höchster Plastizität erscheinen läßt, ist aber wahrhaftig nicht nur die Forschungsgeschichte einer – wenn auch zentralen – Frage der neutestamentlichen Wissenschaft, sondern nichts anderes als einer der Kernprozesse historischer Vernunft seit der Aufklärung und als solcher von epochaler Bedeutung[3].

Schweitzers Werk hingegen stellt selber – im Zusammenspiel mit drei weiteren Werken anderer Autoren[4], die unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg erscheinen – einen der wesentlichen Wendepunkte der historischen Jesusfrage dar. Wohlgemerkt: Ein Wendepunkt, der *innerhalb* der mit Reimarus gegebenen Heraufkunft der historischen Jesusfrage überhaupt liegt, denn diese ist für eine Christologie, die gewillt ist, sich selber ernst zu nehmen, nicht mehr hintergehbar, auch dann wenn sie hier eine entscheidende Transformation erfährt. Mit dieser Transformation aber sind wir sowohl zeitlich als auch sachlich in die unmittelbare Nähe unseres eigentlichen Gegenstandes gelangt. Denn wenn wir nach der Verortung von Guardinis christologischen Homilien *Der Herr* suchen, dann haben wir die Frage zu stellen, ob und wie Guardini im *Herrn* (und natürlich in seinen weiteren einschlägigen Äußerungen) auf die hermeneutische Grundsituation der Christologie seit der Aufklärung in der Gestalt, wie sie sich seit der Zeit unmittelbar vor und vor allem *nach* dem ersten Weltkrieg zeigte, reagiert hat. Allein von hier aus ist der Horizont zu gewinnen, um Guardinis christologische Schriften auf ihre Bedeutung zu befragen.

Eine hinreichend genaue historische Analyse dieser Situation, die vor allem auch den Umbruch in der protestantischen Exegese bezüglich der historischen Jesusfrage nach dem Ersten Weltkrieg berücksichtigen muß, ist die *conditio sine qua non* einer wirklich kritischen Befragung der Guardinischen Schriften und ihrer historischen und sachlichen Bewertung. Im Hintergrund dieser These steht die heuristische Grundannahme, daß eine Historiographie katholischer Theologie in der Moderne (die es – trotz einiger wichtiger Veröffentlichungen in jüngerer Zeit – zumindest für das 20. Jahrhundert noch nicht wirklich in ernstzunehmender Weise gibt) allererst dann als Wissenschaft wird ansprechbar sein, wenn sie den Bezug zum Protestantismus dauernd berücksichtigt.

Eine solche Kontextualisierung ist für die christologischen Schriften Guardinis – sieht man von Einzelbeobachtungen ab[5] – bislang noch nicht geschehen. Dabei ist die Frage nach diesem Kontext in der Forschungsliteratur zu Guardini doch untergründig präsent, weil sie aber nicht zu historiographischer Klarheit und methodischer Bewußtheit findet, bleibt die Einordnung von Guardinis Arbeiten zu Schriftauslegung und Christologie letztlich nebulös[6], einschließlich fataler Folgen für ihre Bewertung (wobei diese Fatalität sowohl für affirmative wie für kritische Stellungnahmen gilt).

Die untergründige Präsenz der Frage nach dem Kontext von Guardinis Arbeiten zeigt sich nun in Verbindung mit dem genannten Mangel an historiographischer Bewußtheit in aller wünschenswerten Deutlichkeit an einem genau abgrenzbaren Topos der bisherigen Forschungsliteratur: Guardinis Stellungnahme zur »historisch-kritischen Methode«. Schon der Gebrauch dieses Topos ist dabei aufschlußreich; man hat den Eindruck, man begegne einer Hypostase, die gleichsam irgendwann in Neuzeit oder Moderne in innerer Zeitlosigkeit vom Himmel gefallen ist. Es muß sich dabei um ein Gebilde von höchster Einheitlichkeit handeln, deren Kanon sich bestenfalls in historischer Zeit bis heute differenziert und entfaltet hat, ohne davon eigentlich innerlich berührt zu werden. Man nehme diese Bemerkungen bitte nicht als bösartige Polemik! Aber eine topologische Untersuchung des Gebrauchs des Ausdrucks (und verwandter Ausdrücke) »die historisch-kritische Methode« in der einschlägigen Guardini-Literatur kommt tatsächlich zu diesem Ergebnis. Hinter dem Ausdruck »historisch-kritische Methode« verbirgt sich aber in Wahrheit ein hermeneutisches Abenteuer von großer Komplexität, aufs engste verwoben mit dem gesamten Horizont der theologie- und philosophiegeschichtlichen Entwicklung und im Zusammenhang mit unserer Fragestellung aufs engste verknüpft mit der hermeneutischen Grundsituation der Christologie seit der Aufklärung und ihren jeweiligen Transformationsgestalten.

Nun steht aber eines fest: Guardini hat die historisch-kritische Methode, und zwar genau insofern sie eine Abfolge definierter Arbeitsschritte bei der Auslegung biblischer Texte meint, in seinen einschlägigen Arbeiten nicht sichtbar gehandhabt. An dieser Tatsache ist kein ernsthafter Zweifel möglich. Heißt dies aber nun, daß Guardini in einer Haltung rein negativ bleibender Abwehr gegenüber der hermeneutischen Herausforderung der historischen Jesusfrage verbleibt, sich damit jenseits der hermeneutischen Situation jeder ernstzunehmenden heutigen Christologie bewegt, um damit in einer fatalen Weise der Unentrinnbarkeit doch auf sie bezogen zu bleiben? Dann wäre im Grunde nur ein Urteil möglich: Guardinis christologische Schriftauslegung ist schlechterdings obsolet, ihr Wert ist günstigenfalls ein rein historischer, insofern Guardinis einschlägige Schriften einer biblischen Erneuerung katholischer Theologie gedient haben, ihr heutiger Wert im besten Fall erbaulicher Natur (im nicht-kierkegaardschen Sinn). Aber selbst dies wäre fragwürdig: Sie würden eine Art biblisch-christologisches Idyll jenseits der rauhen Wirklichkeit der historischen Jesusfrage bilden.

Tatsächlich aber scheint dieses vernichtende Urteil durch an Vielzahl und Eindeutigkeit nichts zu wünschen übriglassende Stellungnahmen zur »historisch-kritischen Methode«(?) unvermeidbar zu werden. An sich achtenswerte Rettungsversuche, die etwa auf die Grenzen der »historisch-kri-

tischen Methode« hinweisen, schaffen hier solange bestenfalls eine Art Pattsituation, als sich mit Recht dagegen das *ceterum censeo* der Unabdingbarkeit der historischen Vermittlung (seit der Aufklärung) erheben läßt. Angesichts des scheinbar so überaus eindeutigen Textbefundes muß es dann allerdings stutzig machen, wenn Guardini in einem kaum bekannten Interview in der *Downside Review* kurze Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg auf die Frage nach der theologischen Entwicklung in Deutschland als bemerkenswerte und positive Erscheinung auf die Exegese verweist und auf die Nachfrage, wer denn gemeint sei, antwortet: »Die Protestanten haben einige herausragende Exponenten.«[7]

Guardinis christologische Hauptschriften liegen zu dieser Zeit noch nicht lange zurück, und auch in dem späten Werk *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn* finden sich die Grundzüge von Guardinis Kritik an dem, was üblicherweise unter dem nicht weiter differenzierten Topos der »historisch-kritischen Methode« verhandelt wird, wieder. Dieser irritierende Befund verdichtet sich, wenn man bei genauem Hinsehen feststellt, daß bei all den Stellen, die üblicherweise für Guardinis kritische Stellungnahme zur »historisch-kritischen Methode« angeführt werden, der Ausdruck als solcher, zumal nicht in der allumfassenden Weite seiner Bedeutung (wie sie in seiner topischen Verwendung – gleichsam als Inbegriff – insinuiert wird), gar nicht fällt. Wer mit den Fährnissen des historischen Umgangs mit Quellen auch nur ein wenig vertraut ist, dem dürften bei diesem Befund – salopp gesprochen – alle Warntafeln eines möglichen Projektionsverdachts heftig blinkend aufleuchten, und der dürfte sich zugleich zu erneuter und genauer Prüfung genötigt sehen.

Zunächst fällt auf, daß Guardini in unserem Zusammenhang ein verschieden abgetöntes und auch verschieden gewichtetes Vokabular benutzt: Einen deutlich kritischen Ton tragen etwa »liberale Theologie«[8], »freie Bibelwissenschaft«[9], »kritische Theologie«[10]. Wer dieses Vokabular mit den Ohren des Theologiehistorikers genau abhört, den weist es in eine ziemlich eindeutige Richtung, die sich bei der Überprüfung der von Guardini kritisch angeführten Beispiele und Beispielketten auch sofort bestätigt: Sie wirken wie ein Teilreferat der in Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* diskutierten Positionen. Ein genauerer Vergleich würde wahrscheinlich ziemlich handfeste Indizien für eine genaue Kenntnis dieses Werkes durch Guardini ergeben. Besonders charakteristisch ist etwa eine Beispielreihe[11], die mit der polemischen Anführung einer Position endet, »woran sich das ganze Unternehmen (i.e. das Unternehmen der Leben-Jesu-Forschung) enthüllt«, nämlich der Bestreitung der Historizität Jesu und seine Deutung als babylonischer Gestirnmythus. Die angeführte Position ist genau identifizierbar: Es handelt sich um Arthur Drews Buch *Die Christusmythe*[12] und führt uns in das erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts, in

dem bereits das Ende der Leben-Jesu-Forschung aufzudämmern beginnt. Guardinis Situierung trifft also präzise den Punkt.

Wichtiger noch als die bloße theologiehistorische Situierung von Guardinis kritischer Stellungnahme ist aber die Feststellung, daß er diese Stellungnahme mit dem progessivsten Kopf der gleichzeitigen protestantischen Exegese voll und ganz teilt, nämlich mit Rudolf Bultmann. W. Schmithals[13] hat darauf aufmerksam gemacht, daß Bultmanns Jesus-Buch von 1926 von der ersten bis zur letzten Seite eine beständige Auseinandersetzung mit dem Jesusbild der liberalen Theologie beinhaltet – ohne das dies offen ausgesprochen würde. Mit Bultmann teilt Guardini im übrigen auch den Historismusvorwurf an die Adresse der Bibelwissenschaft der vorangegangenen Epoche. Gerade der Historismusvorwurf[14] kann – beachtet man seinen situativen Kontext – nicht einfach als Versuch gewertet werden, sich aus der Problematik der historischen Jesusfrage in ein hermeneutisches Jenseits zu katapultieren. Er schließt Guardini eher mit den Kräften innerhalb der protestantischen Theologie zusammen, die an der Neudefinition der hermeneutischen Situation der Christologie nach dem Ersten Weltkrieg maßgeblich beteiligt sind und zwar nicht nur mit Karl Barth – wie bereits M. Theobald konstatierte (s.o.) –, sondern ebenso mit Rudolf Bultmann.[15]

Zumindest anfänglich dürfte die Kontextualität und die genau bestimmbare, situative Bezogenheit der Guardinischen Aussagen deutlich geworden sein, vor allem aber, daß es sich hier keineswegs um Pauschalaussagen handelt, die als hermeneutische Prämissen Guardinis *Herr* (und die anderen einschlägigen Schriften) in eine bloße negative Abwehrstellung zur hermeneutischen Situation der Christologie nach dem Ersten Weltkrieg und der spezifischen Transformationsgestalt der historischen Jesusfrage, die ihr zugrunde liegt, bringen. Ja, im Gegenteil: Es werden hier Spuren einer intensiven Bezogenheit sichtbar, denen in weiterer Forschung unbedingt nachzugehen wäre.[16] Eben wurde z.B. erwähnt, wie Bultmanns Jesus-Buch von 1926 sich in einer beständigen Abwehrstellung zum liberalen Jesusbild befindet. Diese Abwehr vollzieht sich fast Seite für Seite in einer Dekonstruktion bestimmter Topoi der liberalen Jesus-Deutung, wie z.B. der »religiösen Persönlichkeit«. Für denjenigen, der Guardinis Jesus-Bücher auch nur ein wenig kennt, ist die Parallelität mit Händen zu greifen. Zieht man dann noch Karl Adams Christusbücher hinzu, die völlig anders geartet sind (Guardini käme nie darauf, im Zusammenhang mit Jesus etwa mit der Kategorie des Heroischen zu operieren), verdeutlichen sich – durch den starken Kontrast – diese Hinweise auf die Wachheit, mit der Guardini in seinem Zeitkontext schöpferisch reagiert, noch mehr.

Die in meinen Augen wichtigste Spur führt aber zu einer der theologischen Vatergestalten Rudolf Bultmanns und seiner Schule. Martin Kählers berühmter Vortrag von 1892 *Der sogenannte historische Jesus und der ge-*

schichtliche, biblische Christus[17], der ja so etwas wie ein »Leib- und Magen-Buch« der Bultmannschule bildete, von dem Ernst Käsemann 1953 schrieb, daß »im Grunde Bultmann die Thesen dieses Buches nur auf seine Weise untermauert und präzisiert (hat)«[18] und von dessen Verfasser Joachim Ringleben in jüngster Zeit feststellte, daß »er mit seiner zentralen Fragestellung bis heute gegenwärtig«[19] sei, weist eine so auffällige Parallelität zur Hermeneutik Guardinis auf, daß auch hier eine sorgfältige Untersuchung unbedingt angesagt wäre. Ohne einer genauen Untersuchung vorgreifen zu wollen, sei hier nur auf Ringlebens Zusammenfassung der einschlägigen Überlegungen Kählers verwiesen, die für jemand, der nun wiederum Guardinis einschlägige Äußerungen kennt, gleich gut als Zusammenfassung seiner Position dienen könnte: »Kähler kritisierte die liberale Leben-Jesu-Forschung, weil nicht das Evangelium Jesu, verstanden als Resultat historischer Quellenforschung, sondern das Evangelium von Christus gegenwärtiger Glaubensgrund sei. Es geht ihm um eine theol[ogische] Einbettung (und insofern auch Begrenzung) der Ergebnisse historisch-philologischer Exegese und Kritik. Dabei gehört zum wissenschaftlichen Umgang mit der Bibel als historischem Dokument für K[ähler] der kirchliche Umgang mit der Heiligen Schrift prinzipiell hinzu; denn erst die Vergangenheit mit dem wirksam-gegenwärtigen Glauben zusammen konstituiert das ›Bleibend-Allgemeingültige‹, das K[ähler], beides umgreifend, ›das Übergeschichtliche‹ nennt. Theol[ogisch] adäquat muß danach die Bibel als ›Urkunde für den Vollzug der kirchengründenden Predigt‹ aufgefaßt werden.«[20]

Meint man hier nicht tatsächlich Guardinis Hermeneutik-Aufsatz von 1928 dauernd durchzuhören? Ein Buch wie *Der Herr* aber ist der Vollzug einer ebensolchen Hermeneutik. Alle diese Spuren aber weisen in eine einzige Richtung: Guardini hat sich der Herausforderung der hermeneutischen Situation der Christologie in ihrem Zusammenspiel mit der historischen Jesusfrage in einer viel intensiveren Weise gestellt, als man bisher gesehen hat, und seine Überlegungen haben sich dabei in nächster Nähe zu den wichtigsten theologischen Bewegungen seiner Zeit bewegt. Diesen Spuren nachzugehen würde allererst eine adäquate Interpretation seiner christologischen Schriften ermöglichen, und am Ende darf ich die Vermutung äußern, daß die Feststellung Joachim Ringlebens über Martin Kähler, daß er nämlich mit seiner zentralen Fragestellung bis heute gegenwärtig sei, auch für Romano Guardini Geltung hätte. Aber auch bis zu diesem Zeitpunkt, an dem theologische Wissenschaft sich Guardinis christologischen Schriften durch die genaue Erhebung ihres Kontextes neu nähern wird, wird *Der Herr* hoffentlich bei vielen seinen eigentlichen Dienst tun: durch die Bewegung lebendiger Auslegung hindurch sichtbar zu machen Jesus Christus, das menschliche Antlitz Gottes.

Anmerkungen

1 Als der Verfasser sich vor die Aufgabe gestellt sah, zu diesem Anlaß einen kleinen Beitrag zu schreiben, stellte sich ihm die Frage, ob er sich dieser Pflicht mit einem der üblichen Jubiläums-Aufsätze »entledigen« solle. Tatsächlich aber meint er feststellen zu müssen, daß der Weg zu einer echten Würdigung noch weitgehend verstellt ist. Die nach wie vor anhaltende geistliche Wirksamkeit und die wissenschaftliche Einordnung von Guardinis Schriften klaffen weit auseinander. Deshalb hat er sich entschlossen, einen kleinen Beitrag zur Freilegung des Weges zu einer wirklichen theologischen Wahrnehmung der christologischen Schriften Guardinis zu versuchen. Im Rahmen des zur Verfügung stehenden Raumes waren allerdings mehr oder weniger – angesichts auch der Kompliziertheit der zu bedenkenden Zusammenhänge – nur erste Hinweise möglich. Sie sollen den Weg einer Interpretation anzeigen, können ihn aber selber hier noch nicht verfolgen. Der Leser, der vielleicht mehr direkte Aussagen über den *Herrn* (R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* = Romano Guardini Werke 33. Mainz/Paderborn 16. Aufl. als Nachdruck der 13. Aufl. 1997) erwartet, möge deshalb nicht enttäuscht sein.

2 Tübingen [1]1906, unter dem bezeichnenden Titel »Von Reimarus zu Wrede«, [2]1913

3 Auf die Bedeutung der historischen Jesusfrage im Kontext der Aufklärung wurde eben schon andeutend hingewiesen; ein weiterer Vorgang soll aber wenigstens noch benannt werden, der den epochalen Charakter dieser Frage schlaglichtartig verdeutlicht: In dem radikalen Umwandlungsprozeß, den die hegel'sche Philosophie nach Hegels Tod 1831 in der sog. »linkshegelianischen« Schule erfährt, läßt sich im Bewußtsein dieser Gruppe (und auch tatsächlich) ein präzise angebbarer Ausgangspunkt festmachen: Es handelt sich um das Erscheinen der ersten Fassung von »Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet« von David Friedrich Strauß im Jahr 1835. Von hier aus führt – entwicklungsgeschichtlich genau beschreibbar – ein direkter Weg zu Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach und nicht zuletzt Karl Marx. – Daß das neue LThK Bruno Bauer nicht einmal mit einem Artikel erwähnt, Martin Kähler – s. u. – aber mit einem Artikel von gerade einmal neun inhaltlichen Zeilen (plus Literatur) abtut, erlaube ich mir, angesichts der überragenden theologiegeschichtlichen Bedeutung dieser Theologen in unserem Zusammenhang, schlicht für Ignoranz, ansonsten aber für einen Skandal zu halten.

4 R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1921; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen 1919; K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Berlin 1919.

5 Wichtig ist etwa der Hinweis M. Theobalds auf die hermeneutischen Prämissen von Karl Barths Römerbriefauslegung (vgl. Die Autonomie der historischen Kritik – Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit? Zur Schriftauslegung Romano Guardinis, in: Auslegungen des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz, hrsg. v. L. Honnefelder u. M. Lutz-Bachmann. Berlin/Hildesheim 1987, S. 25 f.), die sich durch die von H. Mercker aufgefundene, von 1922 (!) stammende Lektürenotiz als Kontext Guardinis auch tatsächlich verifizieren läßt (vgl. Christliche Weltanschauung als Problem. Untersuchungen zur Grundstruktur im Werk Romano Guardinis. Paderborn 1988, S. 103). Fragwürdig bleibt indes die weitgehende Identifizierung der Hermeneutik Barths und Guardinis durch Theobald, die sich Guardinis hermeneutischer Selbstklärung von 1928 – bei aller tatsächlich konstatierbaren Nähe – in dieser Form nicht entnehmen läßt.

6 Damit ist keinesfalls ein negatives Pauschalurteil über die bisherige Forschung ausgesprochen. Aber viele richtige und wichtige Beobachtungen haben auf ihren weiteren Zusammenhang hin betrachtet etwas seltsam Schwebendes. Wichtig bleibt vor allem A. Schilsons Beitrag zu Guardinis Christologie, vgl. Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis. Düsseldorf 1986, S. 82–155.

7 Zit. nach der Zusammenfassung in: *Herder Korrespndenz* 4 (1949), S. 99 o. N. – das Origi-

nalinterview konnte bislang noch nicht eingesehen werden. Die Zusammenfassung beinhaltet darüber hinaus höchst bemerkenswerte Hinweise auf die *Nouvelle Théologie* und die deutsche theologische Mentalität.

8 R. Guardini, Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu. Würzburg 1958, S. 13.

9 R. Guardini, Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament. Würzburg ^{3}1953, S. 27.

10 R. Guardini, Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften. Würzburg ^{2}1961, S. 14.

11 Vgl. R. Guardini, Das Bild von Jesus dem Christus, a.a.O., S. 28.

12 2 Bde., Jena 1909–1911.

13 Nachwort zur Taschenausgabe von R. Bultmann, Jesus. Gütersloh^{4}1970, S. 152.

14 Vgl. z.B. ebd. Bultmanns Einleitung S. 7–16, die ohne es direkt auszusprechen, eine kritische Auseinandersetzung mit einer historistischen Hermeneutik darstellt.

15 Dies wird noch deutlicher, wenn man die Stelle betrachtet, an der Guardini den Historismusvorwurf nicht nur sachlich erhebt, sondern direkt ausspricht, indem er feststellt, daß »unsere biblische Wissenschaft« weithin historistisch sei (vgl. R. Guardini, Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft, in: *Die Schildgenossen* 8 (1928), S. 51). Mir ist schlicht unerfindlich, wie bislang mehr oder minder alle Interpreten davon ausgehen konnten, daß hier die protestantische Exegese – und zwar ohne weitere Differenzierung – gemeint sei. Wenn ein katholischer Theologe des Jahres 1928, der für katholische Leser schreibt, dabei von »unserer biblischen Wissenschaft« spricht, dann kann er ernsthaft nichts anderes als die katholische Exegese im Auge haben. Der Sinn einer solchen Aussage ist aber nicht sehr schwer zu verstehen: Die katholische Exegese, die Guardini vor Augen hatte, war größtenteils eine Mischung aus Textkritik und Realienkunde. Dabei hatte man sich im Grunde auf dieselbe hermeneutische Ebene begeben wie die liberale Exegese – nur im Modus apologetischer Abwehr. Genau dies meint Guardini, wenn er davon spricht, daß »unsere biblische Wissenschaft« weithin historistisch sei. Über diese letztlich tödliche Hermeneutik wollte er ebenso hinaus wie Karl Barth und eben Rudolf Bultmann.

16 Wie weit Guardini die Bedeutung der historischen Jesusfrage tatsächlich an sich herangelassen hat und wie sich dies auf die Struktur seiner Hermeneutik auswirkt, läßt sich vor allen inhaltlichen Bestimmungen an einem formalen Kriterium festmachen. Hier erweist sich, daß Guardini – was M. Theobald ihm bestritten hat – die Autonomie der historischen Methode tatsächlich zuläßt. Kriterium und Prüfstein einer solchen Autonomie ist nämlich wissenschaftstheoretisch gesehen die Zulassung der Möglichkeit von Konflikten zwischen einer solchen Methode und einem ihr übergeordneten Horizont, den Guardini ja vehement einfordert und woraus Theobald gerade die Aufhebung der Autonomie folgert. Guardini räumt aber die Möglichkeit solcher Konflikte, die nicht a priori durch ein höheres Kriterium aufgehoben werden können, nicht nur ausdrücklich ein, sondern er rechnet »von vornherein mit dieser Möglichkeit«. Er fordert dabei ausdrücklich auf, den Konflikt nicht vorschnell aufzulösen. Kritische Revisionen auf beiden Seiten sind möglich. Notfalls kann es sein, daß eine aporetische Situation für lange Zeit ausgehalten werden muß. Vgl. Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft, S. 46f.; diesen zentralen Passus hat M. Theobald wohl schlicht überlesen, die Wahrnehmung dieser Stelle wäre seiner Grundthese nicht eben zuträglich gewesen.

17 Als Neudruck, in: Theologische Bücherei Bd. 2, hrsg. v. E. Wolf. München ^{4}1969.

18 Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen. Auswahl. Göttingen 1986, S. 60.

19 Art. »Kähler, Martin«, in: Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, hrsg. v. W. Härle u. H. Wagner. München ^{2}1994, S. 161.

20 Ebd., S. 162.

ROBERT SPAEMANN · STUTTGART

Christliche Spiritualität und pluralistische Normalität

Fast zu Tode zitiert ist das Wort Karl Rahners, der Christ der Zukunft werde ein Mystiker sein müssen, um weiter Christ sein zu können. Das Wort »Mystiker« ist vielleicht eine Nummer zu groß. Plausibilität gewinnt der Satz, wenn er sagen will, der Christ der Zukunft werde, um als Christ zu überleben, eigene geistliche Erfahrung machen müssen. Und er werde dabei weitgehend auf gefühlsmäßige Abstützung durch ein religiöses Klima seiner Umgebung verzichten müssen. Der Grund dafür liegt auf der Hand. Das Leben des durchschnittlichen Christen ist nicht mehr eingebettet in einen kulturellen Lebenszusammenhang, der geprägt ist durch die christliche Deutung der Welt und des Menschen und durch Jahrhunderte lang akkumulierte geistliche Erfahrungen. Auch in sogenannten christlichen Zeiten war Christ nur der, dessen eigene Wirklichkeitssicht bestimmt war durch den Glauben an die göttliche Offenbarung in Jesus Christus, dessen individueller Erwartungshorizont durch die Hoffnung auf das ewige Leben bei Gott und dessen Motivation im Handeln und im Leiden durch Gottes- und Nächstenliebe. Aber was jeder da zu verinnerlichen hatte, das lag sozusagen öffentlich ständig bereit und wartete nur darauf, in individuelles Leben verwandelt zu werden, wie der Nescafé auf das heiße Wasser wartet, durch das er trinkbar wird. Die meisten Heiligen haben einfach ernst gemacht mit der Orientierung, die ihnen von ihren Eltern als fraglose Selbstverständlichkeit vorgegeben war. Das ist nicht mehr so. Die Normalität unserer Zivilisation ist sowohl kognitiv wie normativ eine andere als die christliche, auch wenn in ihr christliche Spurenelemente immer noch spürbar nachwirken.

Daß die christliche Existenz in der Welt die Existenz von Fremdlingen ist, diese neutestamentliche Sicht wird uns heute wieder unmittelbar erfahrbar. Innensicht und Außensicht des Christentums, insbesondere des kirchlichen Christentums, sind immer schwerer miteinander zu vermitteln. Wer heute glaubt, daß er sein Dasein in erster Linie nicht dem Spiel der Umstände, angefangen vom Urknall bis

ROBERT SPAEMANN, *1927 in Berlin geboren, lehrte ab 1962 an der Technischen Hochschule Hannover, ab 1968 an der Universität Heidelberg und seit 1972 an der Universität München.* *– Der hier wiedergegebene Text diente als Diskussionseinleitung vor einem katholischen Gesprächskreis.*

heute, sondern einer genau auf dieses Dasein zielenden ewigen Absicht verdankt, wer glaubt, daß sich einmal in der Geschichte des Universums, nämlich vor 2000 Jahren, an einem wenig prominenten Ort dieses Planeten das schlechthin Inkommensurable ereignet hat, nämlich das Auftauchen des Ursprungs aller Dinge mitten unter diesen Dingen in Raum und Zeit, wer glaubt, daß der Mensch Jesus von Nazareth von einer Jungfrau geboren wurde und daß sein Grab nach drei Tagen leer war, ohne daß jemand den Leichnam entfernt hatte, wer glaubt, daß bestimmte Stücke Brot sich von anderen darin unterscheiden, daß sie in Wirklichkeit der auferstandene Leib dieses Menschen sind, wer sein irdisches Leben als bloßen Auftakt eines ewigen Lebens betrachtet, so daß die Leiden dieser Zeit, wie Paulus sagt, kaum der Rede wert sind im Vergleich zu dem, was uns danach erwartet (Röm 8,18), wer glaubt, daß trotzdem in dieser kurzen Zeit die endgültige Entscheidung darüber fällt, ob dieses künftige Leben ein Leben bei Gott oder aber getrennt von Gott, also ewiger Tod beziehungsweise ewiges Feuer sein wird, und daß wir deshalb unser Heil, wie der gleiche Paulus sagt, in »Furcht und Zittern« wirken müssen (Phil 2,13), wer die Verfassung der geschichtlichen Menschheit für das Resultat eines anfänglichen Unfalls hält, in dem der Mensch die Chance verspielte, dem evolutionären Zirkel von Geborenwerden, Selbstbehauptung auf Kosten anderer und Sterben zu entrinnen, wer glaubt, daß der zweite Hauptsatz der Thermodynamik im kosmischen Prozeß nicht das letzte Wort behält, sondern daß die Macht der ewigen Liebe aus dem Untergang der gegenwärtigen Welt eine neue Welt entstehen lassen wird, wer nicht nur an ein Fortleben nach dem Tod, sondern an eine Auferstehung des Fleisches glaubt – wer dies alles glaubt, der ist in unserer Zivilisation ein Außenseiter und gehört einer ziemlich kleinen kognitiven Minderheit an. Zwar ist das was er glaubt, nicht im geringsten unvernünftig, aber es widerspricht massiv dem Common sense des gegenwärtigen Zeitalters.

Und so ist es auch mit den normativen Überzeugungen der Christen. Newman sprach einmal über den Unterschied zwischen den Tugenden eines Christen und denen eines Gentleman. Er sah den Unterschied darin, daß ein Christ, weil er sein Vertrauen wirklich auf Gott setzt, an den Geboten der Liebe, der Wahrhaftigkeit, der Rechtschaffenheit, der Keuschheit und der Treue auch dann noch festhält, wenn der Preis an Lebensqualität für den Gentleman zu hoch wird. Dem Christen ist ein anderer Preis zu hoch, nämlich der, Schaden zu leiden an seiner Seele. Und wenn er diesen Preis doch einmal bezahlt hat, dann bittet er um die Gabe der Reue, bekennt seine Sünden und bittet um Vergebung. Denn er glaubt zu allem Überfluß auch noch, daß die Hinrichtung jenes Menschen vor 2000 Jahren den tieferen Sinn hatte, für die Sünden aller Menschen vollständige Wiedergutmachung zu leisten, so daß jeder, der sich darauf beruft, jederzeit in den Stand der Unschuld zurückversetzt werden kann. Daß Christen schließlich auch noch glauben, in lebendiger Gemeinschaft mit ihren Toten zu stehen, und daß sie glauben, jedem Menschen sei eine Wesenheit der geistigen Welt, ein Engel zur Seite gegeben, dessen Aufgabe es ist, mit seiner überlegenen Intelligenz und seiner unerschütterlichen Liebe diesem Menschen auf dem Weg zu seinem Ziel behilflich zu sein, das macht dann, angesichts aller anderen Zumutungen, schon auch nichts mehr. (Man muß sich ja klar machen, daß der erste der genannten Glaubensinhalte, nämlich die Nichtzufälligkeit jeder einzelnen Existenz, ohnehin angesichts unserer Kosmologie die äußerste Zumutung

ist). Nichts von alledem widerspricht zwar irgendeiner Erkenntnis der Wissenschaft. Aber innerhalb eines wissenschaftlichen Weltbildes scheint es sich um lauter äußerst unwahrscheinliche und darüberhinaus überflüssige und für eine kognitive und praktische Interaktion eher hinderliche Überzeugungen zu handeln, die den, der sie hat, marginalisieren, zum Fremden machen.

Die Fremdheitssituation des Christen enthält eine ständige Anfechtung. Diese Anfechtung ist vor allem in Texten des Alten Testaments immer wieder gegenwärtig. Im Psalm »Quasi cervus« fühlt sich der Beter, fern von Jerusalem, wie ein Hirsch vor leeren Bachbetten, umgeben von Menschen, die ständig zu ihm sagen: »Wo ist denn dein Gott?« Ja, wo ist er denn? Wer lebt eigentlich in der verkehrten, verrückten Welt, wir oder die andern? Wenn die Tage nicht abgekürzt würden, sagt Christus, würden selbst die Auserwählten irre und am Ende »kein Mensch gerettet werden« (Mt 24,22). Das Christentum wird, so schreibt C. S. Lewis, gegen Ende immer unplausibler, weil die allgemeinen Plausibilitätsmaßstäbe sich immer weiter von dem entfernen, was doch tatsächlich nicht aufhört, die Wahrheit zu sein. Aber das Festhalten an dieser Wahrheit gewinnt, von außen betrachtet, immer mehr den Anschein einer pathologischen Verbohrtheit.

Unter der verordneten Normalität der Diktaturen unseres Jahrhunderts wurde diese Verbohrtheit administrativ verfolgt. Sie galt als subversiv. Das schloß die Christen eher durch ein Wir-Gefühl zusammen. Heute haben Jugendliche es bei uns schwerer, Christen zu sein, als wir in der NS-Zeit oder als junge Menschen in der ehemaligen Sowjetunion, wo es, wie Tatjana Goritschewa schreibt, jedermann klar war, daß *sie* die eigentliche Elite waren. Der informelle Anpassungsdruck ist hier zu Lande ungleich stärker. Dieser Druck zielt nicht unmittelbar auf die offizielle Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche, sondern darauf, diese Zugehörigkeit folgenlos und deshalb existenziell gleichgültig werden zu lassen, zu einem Rad an der Maschine, um mit Wittgenstein zu reden – bei dessen Drehung sich nichts mehr mitdreht. Es geht nicht mehr um die Frage der Existenz Gottes, sondern um ein Leben, als ob es ihn nicht gäbe. So fragt Herr Keuner bei Brecht einen Menschen, ob es für ihn eigentlich wirklich einen Unterschied mache, ob Gott existiert oder nicht? Wenn die Antwort lautet: »Ja«, dann kann Herr Keuner nur sagen: »Du brauchst einen Gott.« Im Unterschied zu den totalitären Diktaturen ist die weltanschauliche Normalität unserer Zivilisation selten ausdrücklich artikuliert. Sie besteht aus einer Reihe von Selbstverständlichkeiten, die in der Regel einfach stillschweigend unterstellt werden. Das Aussprechen der theoretischen Prämissen dieser Selbstverständlichkeiten wäre nämlich eher schädlich. »Jedes ausgesprochene Wort ruft den Gegensinn hervor« (Goethe). Man konnte dieses Verfahren des Verschweigens der Prämissen übrigens auch bei dem sogenannten Kirchenvolksbegehren beobachten. Die theoretischen Behauptungen, die hinter jeder der Forderungen standen, blieben sämtlich unausgesprochen. Ihr Aussprechen hätte nämlich die Unvereinbarkeit mit dem katholischen Glauben sofort offenbar gemacht. Deshalb mußten sie stillschweigend unterstellt werden.

Die atheistische Normalität unserer Zivilisation macht den Christen ein Angebot der Integration. Sie versteht sich als pluralistisch und hat für jede weltanschauliche Gruppe eine Nische zur Verfügung. Auf der rechtlichen Ebene ist das eine Errungenschaft, die auch und gerade für Christen zustimmungsfähig, ja verteidigungs-

wert ist. Sie sichert die Freiheit des Glaubensaktes. Und bis jetzt erlaubt sie es auch Gruppen, die ihre Innenansicht gar nicht von außen zu sehen im Stande sind, also fundamentalistischen Gruppen, die bürgerlichen Freiheitsrechte in Anspruch zu nehmen. Das Letztere ist allerdings gegenwärtig im wachsenden Maße gefährdet. Auf der gesellschaftlichen Ebene, also in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und auch in den Medien, ist diese Toleranz längst verschwunden. Das Integrationsangebot ist hier weitgehend an die Voraussetzung geknüpft, daß Christen ihre Innenansicht entschieden relativieren und der Außenansicht unterordnen. Die Überzeugung, daß diese Innenansicht in Wirklichkeit die endgültige Wahrheit über die Welt und den Menschen darstellt und daß die pluralistische Außenansicht nur ein Merkmal dieses vergehenden Aeon ist, gilt als unakzeptabel. Sie gilt als intolerant, auch wenn sie niemandem ein Härchen krümmt, und der Satz des heiligen Paulus: »Der geistliche Mensch beurteilt alles, er selbst aber wird von niemanden beurteilt« (1 Kor 2,15), erscheint als Gipfel fanatischer Arroganz. Er mißt nämlich nicht den christlichen Glauben an seiner Nützlichkeit für die Welt, sondern beurteilt umgekehrt die weltlichen Maßstäbe der Nützlichkeit, aufgrund deren z. B. die Akzeptanz staatlich eingetriebener Kirchensteuer weit größer ist als die des Apostolischen Glaubensbekenntnisses.

Die Normalität des weltanschaulichen Pluralismus präsentiert sich heute im wesentlichen auf vierfache Weise:

1. als Pluralismus christlicher Konfessionen;
2. als Pluralismus der Religionen;
3. als Pluralismus von Religion und Religionslosigkeit;
4. als Pluralismus subjektiven Welt- und Selbsterlebens einerseits und, andererseits, der »objektiven« Interpretation dieses Erlebens durch die Außenansicht der Wissenschaft, die für sich einen privilegierten Status beansprucht.

An sich ist dieser Pluralismus nicht neu. Nie war die Welt als ganze christlich. Und die Einheitlichkeit der Religionen nach dem Prinzip »cuius regio, eius religio« war natürlich ein extremer Ausdruck des Relativismus. Denn sie legte den Gedanken nahe, Wahrheit sei Sache des Breitengrades, auf dem man geboren ist. Wenn im Namen des Pluralismus heute religiöse Wahrheitsüberzeugungen als solche – meistens mit der Totschlagvokabel »Fundamentalismus« – diskriminiert werden und faktische allgemeine Akzeptanz als Kriterium für prinzipielle Zumutbarkeit genommen wird, dann ist das in dieser Form neu. Und neu ist wohl auch, daß sich diese Diskriminierung bei vielen Christen bereits in einen inneren Zensurmechanismus verwandelt und daß sie längst den innerkirchlichen Sprachgebrauch zu prägen begonnen hat. Wenn die Becher der anderen nicht mehr halbleer, sondern halbvoll genannt werden, dann ist das natürlich ermutigender und im übrigen ebenso wahr wie das Umgekehrte. Bedenklich dagegen ist, daß Christen, und speziell Katholiken, nicht mehr gern mit dem Psalmisten sprechen: »Du hast den Tisch vor mir bereitet im Angesicht meiner Feinde. Mein Kelch, wie berauschend ist er und wie herrlich!«

Der wichtigste Grund für diesen Wandel liegt wohl in der totalen Kommunikationsgesellschaft. Die Präsenz des Anderen ist unabweisbar geworden. Keine kulturelle Überlegenheit und keine politische Privilegierung kommt mehr dem eigenen Selbstbewußtsein zu Hilfe. Die eigene Außenansicht wird dem Fernseher täglich so

massiv präsentiert, daß die Selbstbehauptung einer authentischen, vor den Engeln und Heiligen und der ganzen christlichen Überlieferung zu rechtfertigenden Innenansicht manchen nur noch möglich erscheint um den Preis einer konsequenten Abschottung.

Es gibt hier ein Gegenbeispiel: die Juden, die Selbstbehauptung des Judentums in einer nichtjüdischen Umwelt. Aber dieses Beispiel ist für Christen nicht brauchbar. Die jüdische Identität, obgleich im Ursprung auch universalistisch und auf einen Glauben gegründet, hat ihre Partikularität längst akzeptiert und ihren missionarischen Elan nolens volens an das Christentum abgetreten. Sie konnte das, weil sie eine naturale, eine ethnische Grundlage hat. Juden lassen, auch wenn sie Atheisten sind, ihre Söhne beschneiden. Außerdem kompensieren sie ihre Minderheitensituation mit einem ganz außerordentlichen Selbstbewußtsein. Aber das alles hätte im 20. Jahrhundert wahrscheinlich nicht ausgereicht, um ihren Untergang zu verhindern, wenn nicht der Antisemitismus die Fortdauer der jüdischen Existenz erzwungen hätte. Die Fortdauer des Christentums ist von außen nicht erzwingbar, weil man in den Augen der Welt aufhören kann ein Christ zu sein, während man in den Augen der Antisemiten nicht aufhören kann ein Jude zu sein. Für die liberalen Juden ist die Taufe ein Bruch mit dem Judentum. Für den orthodoxen Juden gibt es keine Möglichkeit, den Character indelibilis des Judeseins abzuschütteln. Antisemitische Außenansicht und orthodox-jüdische Innenansicht sind hier deckungsgleich.

Wie kann ein Christ Zeitgenosse sein, auf der Basis der Gleichheit mit seinen Mitbürgern und Mitmenschen verkehren, an den Informationen partizipieren, auf denen unsere soziale Kommunikation beruht, und gleichzeitig mit dem Mund und dem Herzen das Apostolische Glaubensbekenntnis sprechen, in der lehrenden Kirche Christus selber hören, in der Erde die Fremde und im Himmel die Heimat sehen und davon durchdrungen sein, daß »sein Becher berauschend voll und herrlich« ist? Und wie kann er das israelitische Erwählungsbewußtsein bewahren, das elitäre Bewußtsein, das den Psalmbeter sprechen läßt: »So hat er nicht jedem Volk getan und ihnen seine Rechtssprüche nicht geoffenbart«? Wie kann er den missionarischen Willen bewahren, der sich nicht damit begnügt, jeden nach seiner Fasson selig werden oder verdammt werden zu lassen, sondern die Katholische Kirche als den *oikeios topos*, das eigentliche geistliche Zuhause jedes Menschen zu betrachten?

Ich habe die Zeit, die mir zur Verfügung steht, schon für das Stellen der Frage verbraucht, und kann deshalb die Richtung einer Antwort nur noch in Form von Thesen hinstellen.

1. Der christliche Weg läßt sich nicht gehen, wenn man ihn als einen möglichen, unter anderen gleichwertigen betrachtet. Dazu müßte man nämlich so viele und zentrale Texte der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes, die die Einzigkeit dieses von Gott selbst gegebenen Weges bezeugen, als irrig erklären, daß die ganze Botschaft zweifelhaft wird. Ähnlich verhält es sich – mutatis mutandis – mit der Unvergleichlichkeit der Katholischen Kirche. Die Relativierung ihres Glaubens, die einzige vollständige Verkörperung der Kirche Christi in dieser Welt zu sein, wäre gleichbedeutend mit der Aufgabe ihrer Identität.

2. Wenn die Wahrheitsüberzeugung der Christen primär die Überzeugung von der Überlegenheit ihrer heiligen Bücher über die heiligen Bücher anderer Religionen

wäre, dann wäre diese Überzeugung unvernünftig und ungefähr das, was man im 18. Jahrhundert »Fanatismus« nannte. Als die ersten Martyrer starben, gab es aber die Bücher des Neuen Testaments noch gar nicht. Sie starben nicht für die Wahrheit eines Buches, sondern für Jesus Christus. Innerhalb der pluralistischen Wirklichkeit steht und fällt das Christentum heute mit der persönlichen Beziehung jedes einzelnen Christen zu Jesus Christus. Wie bei den Samaritern, die ihrer Mitbürgerin sagen: »Jetzt glauben wir nicht mehr nur, weil Du es uns gesagt hast, sondern weil wir ihn gesehen haben« (Joh 4,42), muß sich das *knowledge by description* in ein *knowledge by acquaintance* verwandeln, in persönliche Erfahrung. Den Anspruch, den Jesus Christus erhob, kann man sich ohne irrationale Rechthaberei zu eigen machen, weil es ohnehin niemanden gibt, der einen konkurrierenden ähnlichen Anspruch je erhoben hat, ohne ein offenkundig Verrückter zu sein. Jesus ist aber auf eine bemerkenswerte Weise frei von pathologischen Zügen. Die persönliche Christusbeziehung wird ganz von selbst zur Folge haben, daß wir die Illusion verlieren, *wir* seien es, die hier eine Option getroffen hätten. »Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt« (Joh 15,16). An ihn glauben ist ein Privileg, für das wir rein gar nichts können. Die Christusbeziehung ist in dem Maß real, wie Jesus Christus in ihr primär nicht Objekt ist, sondern immer mehr handelndes Subjekt wird.

3. Wie können wir wissen, ob wir nicht, indem wir Gott zu begegnen glauben, letzten Endes doch nur unserem eigenen Konstrukt begegnen? Jesus antwortete auf die Bitte »zeige uns den Vater« durch den Hinweis auf sich selbst als Epiphanie des Vaters (Joh 14,9). Aber wie wissen wir, daß wir es nicht wiederum mit einem von uns konstruierten Jesus zu tun haben? Es gibt ja heute jede Menge von Jesusbildern und Jesusbüchern. Sie haben oft mit dem Jesus der Evangelien wenig zu tun. Die reale Berührung mit dem realen Jesus geschieht durch die reale, sichtbare Kirche Christi, durch ihre Sakramente, durch ihre Verkündigung, angefangen mit den Schriften des Neuen Testamentes. Christen müssen heute persönliche Leser des Neuen Testamentes sein. Gerade, wenn der Christus, den die Kirche verkündet, dem Jesus, den wir gern hätten, nicht immer entspricht, ist das eine Bestätigung dafür, daß wir es nicht nur mit unserer eigenen Projektion zu tun haben.

4. Wenn zwischen dem »in illo tempore« und uns ein spirituelles Vakuum wäre, wäre die Nachfolge Christi schwer möglich. Aber da ist kein Vakuum. Denn da sind die Heiligen, die die Nachfolge auf die verschiedenste und individuellste Weise realisiert haben. Das Leben der Heiligen, der frühen Märtyrer ebenso wie die Viten derer, die im vollen Lichte der jüngsten Geschichte stehen, von Don Bosco oder der kleinen Hl. Therese bis zu Maximilian Kolbe und Probst Lichtenberg, müßten wesentlicher Bestandteil eines katholischen Religionsunterrichts sein. Die Heiligen sind die eigentlichen Lehrer der Nachfolge Christi, also des Christseins.

5. Persönliche Nachfolge Christi innerhalb einer ganz anders gearteten Normalität kann es nur geben unter der Voraussetzung regelmäßigen persönlichen Gebetes. Nur die meditative Realisierung der Gegenwart des lebendigen Gottes in uns selbst, um uns herum und über uns, kann unser existenzielles Koordinatensystem in der Wahrheit halten. Und nur so können wir die verschiedenen Außenansichten, die die Christenheit der Welt darbietet und die verschiedenen Diskurse, in denen sich ein moderner Mensch zu bewegen hat, unbefangen aneignen, ohne je zu vergessen, was, um mit Hegel zu reden, »in Wahrheit ist«.

6. Das persönliche Gebet muß sich immer wieder nähren können aus dem liturgischen Gebet der Kirche. Das geht umso besser, je weniger dieses liturgische Gebet sich bestimmten Subjektivitäten anpaßt, die doch immer nur *bestimmte* Subjektivitäten im Unterschied zu anderen sind. Wichtig dabei ist, daß die Liturgie wirklich Gebet ist. Und dafür ist wiederum entscheidend, daß der Priester selbst betet, und uns nicht, wie ein Grundschullehrer, Gebete »vorspricht«. Das heißt, daß seine Gebete nicht verkappte Predigten sind. Nichts kann eine Gemeinde mehr zum Gebet bewegen, als wenn sie weiß, daß ihr Priester ein Mann des Gebetes ist. Das Argument der Apostel bei der Einführung von Diakonen fürs Soziale war dies, daß sie selbst nicht mehr genügend zu ihrer wichtigsten Aufgabe kämen, zum Gebet und zum Dienst am Wort (Apg 6,4). (Wer würde heute auf die Frage: »was betrachteten die Apostel als ihre wichtigste Aufgabe?« auf die Antwort kommen: das Gebet?) Daß der Priester nicht der Gemeinde etwas vorbetet, sondern mit der Gemeinde gemeinsam und als ihr Sprecher vor Gott tritt, wird leider durch die neue Gebetsrichtung in den meisten heutigen Messen verunklärt. Wir haben heute eine zu sehr priesterorientierte Liturgie. Kinder in der Fronleichnamsprozession erleben, daß der Priester – oder gar der Bischof, wie ich es in Feldkirch erlebt habe – mit dem Rücken zur Monstranz seine Fürbitten durchs Mikrophon spricht. Wie kann ein Kind dann glauben, daß in dieser Monstranz tatsächlich Christus verehrt und angerufen wird? Wo wendet man jemandem, zu dem man spricht, den Rücken zu? Alles was im Katechismus steht, ist das Papier nicht wert, worauf es geschrieben ist, wenn es durch das, was sichtbar geschieht, desavouiert wird. Wenn man zu jemandem spricht, wendet man sich ihm zu. Das ist eine anthropologische Konstante. Ob wir jedes Wort verstehen, das der Priester spricht, ist dem gegenüber vollkommen gleichgültig. Alle Teilnehmer an der Prozession haben hinterher sowieso vergessen, was da im einzelnen gebetet wurde. Was bleibt ist, ob überhaupt gebetet wurde. Und dazu ist es vor allem notwendig, daß der, der bei der Messe in persona Christi und im Namen der Gemeinde vor den Vater tritt, selbst wirklich und sichtbar betet. Schon das Mikrophon auf dem Altar ist dem abträglich. Kinder wissen, daß Gott kein Mikrophon braucht, um zu hören, was wir beten. Es ist verhängnisvoll, die zerstörerische Langzeitwirkung dieser Dinge zu verkennen.

7. Die spirituellen Erfahrungen, die wir machen, sind nicht im eigentlichen Sinne Gotteserfahrungen. »Niemand hat Gott je gesehen«, schreibt der heilige Johannes (Joh 1,18). Unsere Erfahrungen sind Erfahrungen eines Lichtes und einer Wärme in unserem Leben, die sich einstellen, wenn wir unser Leben auf Gott beziehen. Aber nicht immer stellen sie sich ein. Oft stellen sie sich lange Zeit ganz und gar nicht ein. Aber wenn nicht bei mir, dann vielleicht bei einem anderen. Und wie Platon sagt, daß die unaussprechliche Idee des Guten in uns wie ein Funke aus langer familiärer Unterredung entspringt, so das, was die Heilige Schrift den göttlichen Trost nennt. In meiner Jugend war es kaum üblich, miteinander unmittelbar über Gott und eigene Erfahrungen mit Gott zu sprechen. Heutige Jugendliche – nicht im BDKJ, aber in den neuen geistlichen Bewegungen – sind da unbefangener. Das ist auch notwendig. Wo die Welt von den Zeichen göttlicher Gegenwart entleert ist, da wird die gegenseitige Stärkung und Ermutigung im Glauben und in einem Leben unter der Voraussetzung der Auferstehung immer wichtiger. Zu viele katholische Gremien tagen ständig, um über sogenannte Probleme der Kirche zu sprechen. So als wäre

die Zukunft der Kirche unser Problem. Solange die Kirche nicht unsere, sondern Seine Kirche ist, ist auch die Zukunft der Kirche seine und nicht unsere Angelegenheit. Unsere Angelegenheit ist das gegenwärtige Christsein, das gegenwärtige Leben in der Gegenwart Gottes. »Wir haben«, so schrieb Andrej Sinjawski im Sibirischen Gulag, »uns lange genug Gedanken über den Menschen gemacht, es wird Zeit, an Gott zu denken«.

8. Der Austausch unter Christen über das Leben mit Gott wird immer sehr verschiedene Zugangsweisen, verschiedene Sensibilitäten, verschiedene Perspektiven miteinander ins Gespräch bringen. Die Kirche war in dieser Hinsicht immer pluralistisch, nur zusammengehalten durch das Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens, der uns überliefert ist und über den wir nicht verfügen. Die Gewißheit dieser fundamentalen Einheit ermöglicht es, in Offenheit und Wohlwollen aufeinander zu hören. Denn es geht ja allen, die an diesem Dialog beteiligt sind, um dasselbe: um die Erkenntnis Gottes und seines Willens. Wo die Einheit im Glaubensbekenntnis, also die dogmatische Einheit, nicht die entscheidende Grundlage der Kirche und die wesentliche Zugehörigkeitsbedingung ist, da muß sie ersetzt werden durch Uniformität in der Mentalität und durch Anpassung an den *mainstream*. Wo Häresie oder Ungehorsam kein Ausschließungsgrund aus einem Priesterseminar mehr ist, da wird stattdessen Anpassung an unausgesprochene Erwartungen verlangt, es wird verlangt, daß man ein bestimmter Typ ist, der »in das pastorale Konzept der Diözesen paßt«. Die erstaunliche Vielfalt der Persönlichkeitsstrukturen im katholischen Klerus verschwindet auf diese Weise zusehens. Wenn die Basis der Kirche nicht mehr der Glaube ist, wird die Kirche zu einer bürokratischen Größe, die allenfalls durch gruppendynamische Mechanismen zusammengehalten wird. Als Newman die anglikanische Kirche verließ, war sein Hauptgrund der, daß man in dieser Kirche zwar den apostolischen Glauben haben, daß man ihr aber auch ohne diesen Glauben angehören kann. Man gehört dieser Kirche an, weil man ihr, aus welchem Grund auch immer, angehören *will*. Man erwartet von ihr alle möglichen Leistungen, nur nicht das eine, was zu Beginn der Taufe geantwortet wird, wenn der Priester fragt: »Was verlangst Du von der Kirche Gottes?« Die Antwort des Täuflings lautet schlicht und einfach: »den Glauben«. Heute sind Unglaube oder Häresie nicht mehr Ausschließungsgründe aus der Kirche, sondern die Zurückhaltung der Kirchensteuer. Das ist es, was ich meine, wenn ich sage, daß die Kirche zu einer bürokratischen Größe wird. Sie wird zu »unserer Kirche«, wie es heute oft und gelegentlich sogar in bischöflichen Verlautbarungen heißt, statt »seine Kirche« zu sein, wie es seit 2000 Jahren christlicher Sprachgebrauch ist.

In dieser Situation ist es eine wichtige und nur noch selten wahrgenommene Aufgabe, verschiedene innerkatholische Positionen miteinander im Gespräch zu halten oder in ein Gespräch zu bringen, wie es dieser Kreis will. Die Barrieren sind inzwischen groß geworden. Schon eine Beschreibung der Situation, wie die meine, bewirkt bei manchen Unbehagen, so wie andere Beschreibungen bei mir Unbehagen hervorrufen. Es gibt kein Patentverfahren, um das zu ändern. Nur das Festhalten am Glauben der Apostel, nur die Gemeinschaft in der Feier der Eucharistie und in der Liebe zu dem »einen Hirten und Bischof unserer Seelen« (1 Petr 2,25), wie der hl. Petrus Christus nennt, kann uns die Geduld geben, die gegenwärtige Durststrecke durchzustehen.

Curt Hohoff · München

Johann Jakob Bachofens Entdeckung des Matriarchats

Die Kulturgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts ging nicht auf die Vorzeit ein, weil diese nicht als Richtschnur menschlicher Bildung, als Humanität, gelten konnte. Winckelmann hatte von einem männlichen Reich des Edlen und Schönen gesprochen; seine Scheu vor dem Weiblichen und Chthonischen hatte er der Klassik als seinen Nachfahren hinterlassen. Gegen die orgiastischen Elemente der alten Kulte blieb man puritanisch abgeschirmt; und es ist bekannt, daß der Humanismus der Neuzeit – ein Kind der Aufklärung – die religiöse Bedeutung der Mythen, Epen und Tragödien ebenso übersah wie die rituelle Bedeutung ihrer Architektur und Skulptur. Man war ästhetisch gebunden, wo die Griechen und Römer etwas Religiöses gemeint hatten. Als der Philologe Otfried Müller in dem Aufsatz »Sandan und Sardanapal« (1829) schrieb, Ninive sei von der Figur der »schönen Hure« beherrscht gewesen, entschuldigte er sich bei seinen Lesern. Er hatte erkannt, daß die Antike eine Unterströmung besaß, die im bürgerlichen Zeitalter verschwiegen wurde.

Diese Lücke füllte Johann Jakob Bachofen, ein Jurist aus Basel, 1815–1887, der Entdecker des Mutterrechts, der gynaikokratischen Weltepoche. Als Professor des römischen Rechts war er es gewohnt, die Beziehungen der Menschen untereinander zu betrachten und ohne Ansehen der Person zu klären. Als Erforscher der Mythen und der ältesten Sozialverhältnisse stieß er zu einer neuen Methode vor. Er nahm die Sprache der alten Texte noch wörtlicher als die Philologen, zumal er als Jurist hinter dem Fachjargon der Zunft auch anderes wahrzunehmen imstande war, ältere, ursprünglichere Verhältnisse. Diese waren zwar überwunden und vergessen, lebten aber verdeckt in Sitten, Gebräuchen und Begriffen fort, die man zwar nicht mehr »verstand«, wohl aber deuten konnte.

Herodot hatte über verschollene Völker berichtet. Von den Lykiern erzählte er zum Beispiel, nicht der Mann, sondern die Frau bilde den Mittelpunkt der Familie; die Kinder führten nicht den Namen des Vaters, sondern der Mutter. Wenn sich eine Lykierin mit einem Sklaven verbinde, seien ihre Kinder keine Sklaven, sondern Freie wie die Mutter. Wenn sich ein lykischer Mann aber, und sei er der vornehm-

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

ste, mit einer Fremden oder Kebsfrau einlasse, seien die Kinder im unfreien Stand ihrer Mutter. Bei diesem Volk gehe das Erbe nicht auf Söhne, sondern auf Töchter über. Noch weiter zurück führe der amazonische Zustand, wo Frauen in den Krieg zögen und der Mann, wie die Drohne bei den Bienen, umgebracht wurde, nachdem er seine biologische Aufgabe erfüllt hatte.

Einmal aufmerksam geworden, fand Bachofen in der Geschichte der Völker Beleg um Beleg für seine These. Bisher wenig beachtete und kaum verständliche Details wurden Beweisstücke einer neuen Ideen- und Mythenvergleichung, einer bisher unbekannten Methode zum Verständnis der Kulturen. In Athen fand er Spuren mutterrechtlicher Bindung bei den Eumeniden. In Ägypten erhielt sich im Königtum die weibliche Erbfolge, besonders deutlich in Bachofens Nacherzählung von der Königin Nitokris: Sie rächte den Mord an ihrem Bruder-Gemahl und baute um die alte Mykerinos-Pyramide eine prachtvolle neue, die nun ihren Namen tragen wird: »Von den Ägyptern wurde sie als die größte Schönheit und die hervorragendste Heldin ihrer Zeit gepriesen. Blondes Haar, rosige Wangen zeichneten sie aus [*flava, rubris genis*]. Eines Tages, als sie badete, so erzählen Strabon und Aelian, raubte ein Adler eine ihrer Sandalen, flog damit gen Memphis und ließ sie in des Königs Busen gleiten, während er gerade unter freiem Himmel mit Rechtsprechen beschäftigt war. Dieser, durch die zierlichen Verhältnisse des Schuhs und die Seltsamkeit des Zufalls neugierig gemacht, gebot, im ganzen Lande nach der Eigentümerin zu forschen, erhob sie zu seiner Gemahlin und errichtete ihr nach dem Tode jene dritte kunstreichste und kostbarste Pyramide, die man nun das Grabmal der Hetäre nannte. In der Vollkommenheit des Schuhs erscheint Nikokris selbst als göttliche Hetäre, als Aphrodite im Sinne der Griechen. Als Darstellung der stofflichen Fruchtbarkeit, mithin des im Gebären betätigten Muttertums, ist der Schuh auch dem assyrisch-lydischen Mythos bekannt. Von daher stammt er den Etruskern, die ihn der Tanaquil beilegten ... Wenn von dem Adler nur die eine der Sandalen weggetragen wird, so findet dies in der Geschichte Jasons sein Analogon; denn auch dieser verliert nur den einen seiner Schuhe im Sumpf. Der Adler aber hat eine unverkennbare Beziehung zu der Lichtmacht, der Perseus wie Mars und Herakles in ihrer höchsten Entwicklung angehören. So bewahrt sich in allen Zügen der ägyptischen Erzählung die physisch-stoffliche Aphrodite-Natur der königlichen Nitokris.«

Solche Stellen zeigen Bachofens Verfahren einer spekulativen Kombination, wo die Details einander gegenseitig erhellen und erklären. Späte schriftliche Zeugnisse, die man als Sagen oder Märchen deutete, spiegeln alte Formen der Religion und des menschlichen Lebens. Bachofen bemüht sich, den Mythos der Vorzeit mit geschichtlichen Tatsachen zur Deckung zu bringen, und gab der Kritik dadurch Ansatzpunkte. Ähnlich wie Jakob Grimm konnte er verfängliche Szenen mit einer Art von nüchterner Reinheit darstellen: »Auf einem Hunde reitend war Isis auf ihrem römischen Tempel dargestellt, gewiß in demselben Sinne, in welchem die elische Aphrodite ›auf einem Bocke‹ sitzt, nämlich als fascino inequitans wie nach Arnobius die römischen Matronen, also mit der Befruchtungsidee.«

Der Stil ist umständlich, mit langen Perioden, Partizipialkonstruktionen, geschlossener Wortstellung und veralteten Wendungen (»des Königs Busen«, »gen Memphis«). Bachofen liebt lateinische und griechische Zitate und Fachausdrücke

aus seinem Spezialgebiet, dem römischen Recht. Er beruft sich auf Autoren, die der Philologie als zweit- oder drittklassig gelten, etwa Diogenes Laertios, Diodor, Pausanias und Plutarchs Tischreden. Bachofen nahm die von ihnen schon nicht mehr richtig verstandenen Hinweise auf Eigentümlichkeiten der Völker der »Vorzeit« ernst, und so brachte er Licht in manche Dunkelheit.

Bachofens erste Veröffentlichungen behandelten das römische Zivil-, Natur- und Pfandrecht. 1851 brachte er zusammen mit F. D. Gerlach den ersten Band einer »Geschichte der Römer« heraus, dessen zweite Hälfte, »Die Grundlagen des römischen Staatsrechts«, von ihm allein geschrieben war. Sein eigenes Thema wurde 1856 in einem Vortrag in Stuttgart auf der Versammlung der deutschen Philologen und Orientalisten formuliert. Der Titel hieß »Über das Weiberrecht«. Er enthält Auszüge aus seiner Untersuchung über das Mutterrecht, die fünf Jahre später erscheinen sollte. Der Vortrag umfaßte das erste Kapitel über die Lykier, das erste Kapitel über die Kreter, drei Kapitel über die Athener (über die Orestie des Äschylos) und Teile aus dem ägyptischen Kapitel.

1859 erschien Bachofens »Versuch über die Gräbersymbolik der Alten«, sein erstes umfassendes Werk. Es behandelt die Symbolik des in die mütterliche Erde versenkten Grabes und des nach oben, zum väterlichen Lichthimmel, aufgeworfenen Grabhügels. Im Grabhügel sah Bachofen den ersten Altar zum Darbringen von Opfern. Chthonische und himmlische Mächte, Nacht und Licht, Demeter und Apollon korrespondieren einander nicht; sie bezeichnen lediglich Stufen vom Mutterrecht der Urzeit zum väterlichen Recht der Gegenwart. Hier findet sich, unter vielen Deutungen der Sinnbilder für Leben und Tod, Vergänglichkeit und Kreislauf des immer Gleichen, das Oval, die Urform der Zirkusbahn, also jener Bahn, in welcher aus dem gleichen Ei entsprossene Zwillingsbrüder zu Ehren der Götter mit Wagen um die Wette fahren, ein Sinnbild rasender Bewegung: »Zwischen zwei Polen bewegt sich das stoffliche Leben. Sein Reich ist nicht das des Seins, sondern des Werdens und Vergehens, des ewigen Wechsels zweier Farben, der weißen des Lebens, der schwarzen des Todes. Nur durch die gleiche Mischung beider wird der stofflichen Welt ihre Fortdauer gesichert. Ohne den Tod ist keine Verjüngung möglich, und in der ewigen Arbeit der Natur wird die zerstörende Kraft zur Erhaltung des ewig jungen Lebens nicht minder unentbehrlich als die schaffende und erzeugende. Ja, in keinem Augenblick kann die positive Kraft ohne die negative bestehen.«

Polare Kräfte beherrschen die tellurische Schöpfung, sie sind miteinander geboren, gehen als Zwillinge aus dem gleichen Ei hervor. Mit jeder Rückkehr zum Ausgangspunkt ist ein Kreislauf vollendet und beginnt ein neuer: Die Wagenrennen des Zirkus sind ein Symbol von Tod und Erneuerung. Das Volk erkennt in diesem Schauspiel ein Gesetz seines Daseins, und wenn es dem Schnellsten den Sieg zuspricht, bekennt es, daß nicht die Dauer des Daseins, sondern die Entfaltung von Kraft, im Sinne des schnellsten Verzehrs, entscheidend ist. Das sei der Sinn des von den Alten so hoch geschätzten Ruhms bei den Kampfspielen. Zweifellos, schließt Bachofen, ist die Religionsstufe dieses Kults und der Spiele die tellurisch-neptunische. Die Pferde- und Wagenrennen, auf Wiesengründen und am Meeresstrand, deuten die Nähe der tragenden Kräfte an, Erde und Wasser. Die Pferde sind ein Bild des rennenden Flusses. Das siegreiche Pferd wird Neptun geopfert.

Solche Darstellung, solche Auffassung war damals unerhört. Zwar hatten Creuzer und Welcker, und vor ihnen Joseph Görres, den Kultsinn der Spiele erahnt, aber erst Bachofen fand die richtige Lösung. Die Darstellung dieser Vorzeit ist der Inhalt seines Hauptwerks »Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynaikokratie nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur«. Das Buch ist 1861 in Stuttgart erschienen, fünfhundert Seiten in Quart, zweispaltig gedruckt, dem Andenken seiner Mutter gewidmet. Eine zweite Auflage erschien nach Bachofens Tod, 1892, unverändert herausgegeben von seiner Witwe.

Die Komposition des »Mutterrechts« ist unübersichtlich. Am Schluß der Vorrede, welche die Idee darlegt, finden sich Bemerkungen über die Methode. Bachofen sagt, das Buch wolle, als historisches Werk, zum ersten Male alles sammeln, prüfen und verbinden, was zum Thema gehört: »Von der möglichst vollständigen Beibringung des Materials und der unbefangenen rein objektiven Würdigung desselben hängt alles Gelingen ab.« Der Stoff ist nach Völkern geordnet. Es sind die Lykier, Kreter, Athener, Lemnier, Ägypter und Inder. Unter dem Titel »Orchomenos« erscheint der Argonautenzyklus als Zeugnis der Auseinandersetzung der griechisch-abendländischen Welt mit der asiatischen am Punkt ihrer Begegnung im Osten, in Kolchis. Dann schildert Bachofen die Elier, Lokrer (»Die Gynaikokratie der Phäaken« des Homer findet sich hier), Lesbier (Sappho) und Mantinea (Diotima). Den Abschluß bildet der »Pythagorismus«, wo die Wiederbelebung der ältesten Formen des Mutterrechts in der Mysterienreligion dargestellt wird.

Das Prinzip, nach Völkern, war nicht einzuhalten, da die von Bachofen erschlossenen Kulte nicht an Völker gebunden waren, sondern wanderten. Außerdem war es mißlich, Völker wie die Inder und Ägypter neben nahezu unbekannte klein-asiatische Stämme zu stellen, und noch mißlicher war es, uralte Kulte historisch kaum faßbarer Reiche des frühen Orients und Ägyptens so zu behandeln, als seien sie uns so bekannt wie die Eumenidensage in den Dramen des Äschylos.

Bachofen erkannte, daß der Mythos aus der »Vorzeit« stammte, aus der Nicht-Zeit der vorhistorischen Jahrtausende – aber der Versuchung, ihn von Fall zu Fall historisch festzustellen, konnte er nicht widerstehen. Es war ein Systemzwang; Bachofen wollte die kultische und rechtliche Form des Mutterrechts als allgemeingültige Stufe in der Entwicklung der Menschheit fixieren. Zuerst habe das Gesetz des Sumpfes, halbtierischer Urverhältnisse, mit allgemeiner sexueller Vermischung geherrscht. Da dieser Zustand den Müttern der Kinder alle Lasten auferlegt, sorgten die Frauen für soziale Regulierung. Als Kern der Sippen bildeten sie jene Formen des Matriarchats heraus, in denen die Töchter ihre Männer wählten. Die kultischen Formen dieser Regelung entspringen dem Bedürfnis und der tieferen Gemütslage des weiblichen Geschlechts. Die weiblichen Göttinnen sind an die nährende Erde gebunden.

Aus dieser Stufe entwickelt sich, gleichsam als schwärmerischer Irrtum, das Amazonentum bei einigen Stämmen: Der Mann wird nach Erfüllung seiner biologischen Funktion umgebracht; die Frauen übernehmen auch das Kriegertum. Einen Nachhall solcher Auffassungen sah Bachofen in der Sage von den Töchtern des Danaos, die zur Ehe gezwungen werden und, aus Rache, ihren Gatten die Bluthochzeit ausrichten. Bachofen erklärt das weitverbreitete Hetärentum in Asien und Griechenland. Es war kultischen Ursprungs und wurde in geschichtlicher Zeit dadurch

gerechtfertigt, daß eine Braut ohne Mitgift kaum höher als eine Konkubine stand. Als Hetäre konnte sie ihre Mitgift verdienen und dann, im Stand der Ehe, matrimoniale Keuschheit bewahren.

Bachofen suchte dies Schema als historisches Prinzip nachzuweisen und konnte sich auf Zeugnisse von lebenden Urvölkern in Afrika, Amerika und Asien berufen. Auch glaubte er, manche Stellen bei Tacitus und Strabon so auslegen zu können, daß sie auf gynaikokratische Urzustände bei Kelten und Germanen schließen ließen. Die Behauptung, alle Völker hätten matriarchalische Religionen und Rechtsstände besessen, war freilich nicht zu halten. Für die Spuren solcher Verhältnisse bei lebenden Naturvölkern (Indianern und Afrikanern) ließen sich auch andere Ursachen anführen. Wenn Spuren die einzigen Glieder einer Kette sind, erlauben sie keinen Indizienschluß.

Läßt sich Bachofens kulturgeschichtliche Konstruktion nicht halten, so hat seine Entdeckung der kultischen Bedeutung der Sexualität alter und neuer Völker nahezu alle Disziplinen auf neue Wege geleitet: Philologie, Geschichte, Geographie, Ethnographie und mehr als alle anderen die Rechts- und Religionsgeschichte. Wenn Geschichte zugleich Ahnenforschung ist, dann hat Bachofens Auslegung neue Dimensionen in die Tiefe der Vorzeit, bis an den Beginn menschlicher Kultur erschlossen. Außerdem hat er die Philologie von der Ästhetik befreit und den Weg in die religiöse Anthropologie geöffnet; nicht Kunst, sondern Religion stand am Anfang jeder höheren Gesittung. In der Zeit von Winckelmann bis Bachofen gab es nur einen einzigen Dichter, der sich dem ästhetischen Schema entzogen und die Welt der Griechen religiös aufgefaßt hatte, Hölderlin. Er war von dem frommen Glauben an Götter erfüllt und konnte eine Scheidung ihrer Bedeutung vom religiösen Sinn gar nicht begreifen. Aber Hölderlins Stimme konnte nicht durchdringen.

Eine ähnliche Geschlossenheit und Unbeirrbarkeit des Gefühls bemerkt man bei Bachofen. Alles was er sagt und schreibt kommt aus einer andern Vorstellung von Archäologie als Wissenschaft von der Antike, und er ist sich dieses Gegensatzes bewußt. Am Schluß des Nitokris-Abschnittes heißt es: »In Deutschland mag es zurzeit noch manchen Forscher geben, der in Nitokris' aphroditischer Erscheinung und ihrer Verbindung mit Rhodopis die deutlichen Beweise für die Fabelhaftigkeit der großen Nitokris des alten Reichs erblickt, und an der Hand seiner sogenannten höheren Kritik zu dem Resultat einer rückwärts gedichteten Geschichte gelangt, oder damit endet, alles in Priesterbetrug oder in den Nihilismus aitiologischer Mythen, ja wohl gar allegorisierender Kunstgebiete aufgehen zu lassen. Ein solcher kann an Erscheinungen, wie die der großen Nitokris sich darstellt, lernen, auf welcher Seite der Nihilismus liegt, ob nicht eher in seiner eigenen Beobachtungsweise als in der Überlieferung, die, wie jede Schale ihren Kern, so auch stets eine historische Grundlage hat.«

Bachofen spricht von einem Stufengang des Mutterrechts. Er wendet sich gegen die Vorstellungen, jede Wendung zum Schlechteren in der Geschichte hinge mit der Frau zusammen. Das Gegenteil sei wahr. Die Initiative zur Erhebung aus barbarischen und verrufenen Zuständen liege bei den Frauen. Sie reiften früher zur Vernunft und vernünftigen Tätigkeit als der Mann. Die geringere körperliche Stärke bringe sie darauf, in der Trainierung ihrer Anlagen einen Ersatz zu suchen. Auch

unterliege die Frau nicht dem Gesetz der männlichen Faulheit und Trägheit nach kriegerischen Aktionen. In der Liebe zu ihren Kindern lernt die Frau, die Liebe »über die Grenzen der eigenen Persönlichkeit zu erstrecken und das Gefühl befriedigender Sinnenlust im Geschlechtsumgange reinern Empfindungen unterzuordnen«. Darum erwacht der bei allen Urvölkern lebendige prophetische Sinn der Frauen zur Ahnung des Göttlichen: »Von diesem Standpunkt aus erscheint die Begründung der Gynaikokratie als der erste große Schritt in der Gesittung der Welt.« Die Welt der männlichen Jäger und Hirten versinkt; mit der Herrschaft der Frauen beginnt die Zeit des Ackerbaus, der Seßhaftigkeit, des Rechtes und der göttlichen Offenbarung. Die ersten Gottheiten der Menschheit sind weiblichen Geschlechts.

Feierlich und schmucklos ist Bachofens Stil. Zwar vernimmt man hie und da polemische Töne, und die rechtliche Schulung des Verfassers ist ebenso deutlich wie seine Kenntnis philologischer Texte, aber seine Aufmerksamkeit gilt der Herstellung eines Zusammenhangs, den vor ihm niemand gesehen hat. Fast könnte man sagen, ein Priester trage über jeden Verdacht erhabene Lehren vor. Er erweckt den Eindruck »heiliger« Erfülltheit, die tatsächlich an Hölderlin erinnert. Bachofens Sätze bestehen fast nur aus Substantiven in singularischem Numerus. Die Masse der Adjektive ist von Substantiven (männlich, stofflich, rastlos), von Namen (amazonisch, apollinisch) oder Partizipien abgeleitet (bedeutend, gedacht, geheiligt, hervorgerufen). Die eigentlichen Adjektive sind vage (groß, klein, hoch, tief), und auch die Verben werden semantisch schwach verwendet (sich erklären, erscheinen, erliegen) und brauchen adverbiale Ergänzungen. Es sind die Mittel des juristischen Ausdrucks: »So ist in der Verbindung Dionysos-Ariadne dasjenige Prinzip, welches in Thoas' Rettung zur Anerkennung gelangt, selbst schon vorgebildet.«

In diesem Stil entschlüsselt Bachofen den Sexualsinn der Mythen. Nur so wagte sich das 19. Jahrhundert ihnen zu nähern. Da sorgten altmodische Genitive, umständliche Relativsätze und Synekdocheen (»Mann« statt »Männer«) für Distanz: »Aphrodite rächt die Versäumung ihres Kultes an den Frauen durch Entziehung des Liebreizes ..., durch welchen Pandora den Mann an sich fesselt. Der gleiche Gedanke liegt in jener Angabe, welcher zufolge Achill Penthesileias, Perseus der Gergone volle Schönheit erst erkennt, da sie verwundet in ihres Überwinders Armen das Leben aushaucht.« Im Zusammenhang der Kapitel werden die Kühnheiten noch deutlicher. In ihnen spiegelt sich eine Gesellschaft, in der Jungfräulichkeit und Ehe nur körperlich galten. So ist zu erklären, daß Friedrich Engels seinen Freund Karl Marx auf Bachofen aufmerksam machte, weil der die bürgerliche Moral entlarvte; und auf der andern Seite gedachten die Rassisten mit ihren nordischen Lichtgestalten sich auf Bachofen zu berufen. Das Anstößige der bürgerlichen Moral verschwindet, das Unbegreifliche wird begreiflich. Die Danaidenmädchen bringen ihre Männer um und haben nach dem Gesetz der Gynaikokratie recht. Sie dürfen sich nicht wie Lucretia erdolchen; in ihrem Selbstmord läge der Sieg der Männer. Aus dem trügerisch zugegebenen Triumph des Männerrechts geht der Sieg der weiblichen Macht mit um so größerem Glanz hervor.

Bachofen will die Urzeit verstehen, aber er ist weit davon entfernt, sie für besser oder größer zu halten als das spätere Prinzip, den Sieg des männlich-apollinischen Lichtreichs. In jenem Stadium, als die Männer in halb tierischer Freiheit im Zustand der von Tacitus getadelten »Trägheit« (*inertia*) lebten, mußten die Frauen die Rech-

te der Herrschaft wahren. Bachofen beschreibt die Entartung des Matriarchats durch Amazonentum und Hetärismus. Jason unternimmt die Fahrt mit der Argo und erreicht mit Hilfe Medeas, der eigentlichen Heldin, die Unterwerfung unter das Ehegesetz. Medeas Toben ist nur zu erklären, wenn man vom Recht der gekränkten Frau ausgeht. Dieser Sieg ist an den apollinischen Kult geknüpft: »Der Tellurisismus mit seinen Ausartungen und seiner Treulosigkeit erliegt einem Lichtkulte, der an die Erscheinung des aus dem Dunkel hervorgehenden und dasselbe überwindenden männlichen Gottes eine entsprechende Erhebung des ganzen menschlichen Daseins anknüpft. Mit Apollon-Eoos verbindet sich jene bessere Hoffnung, welche dem rein chthonischen Mutterrecht fehlt ...«

Heute noch stellt sich beim Lesen Bachofens die gleiche Überraschung ein wie vor hundert Jahren: Er nimmt den Mythos ernst. Dadurch unterscheidet er sich von der Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts. Gewöhnlich wird er deshalb ein »Romantiker« genannt. Er tut dasselbe wie die Brüder Grimm mit dem Märchen, wie Görres mit den Volksbüchern und Creuzer mit der »Symbolik und Mythologie der alten Völker«. Creuzer hatte den Griechen vorgeworfen, sie hätten »bei der vollen Klarheit des Olympos« vergessen, daß ihre Kulte religiöser Herkunft seien. Der Orient sie das Vaterland der Religionen. Friedrich Schlegel hatte von »Weisheit und Sprache der Inder« gesprochen. Geht man noch weiter zurück, zu Herder, so ahnte dieser, daß der Mythos keine Zurechnung kennt. Die Geschlechtsregister des Alten Testaments stellen einen anderen Zusammenhang her, den »mythischen«. Den Mythos selbst aber deutet Herder als Mischung von Poesie und Philosophie.

Schelling scheint als erster die Polarität von Mythologie und Geschichte erkannt zu haben. Er sagt, die vorgeschichtliche Zeit sei von »anderer Art« als die historische Zeit.[1] In ihr sei der Mythos entstanden. Die Vorgeschichte gehört aber nicht zur Geschichte des Menschen; sie ist ein »Raum«, wo es keine zeitliche Trennung gibt: Im Mythos ist alles beisammen. Er ist von der kritischen Wissenschaft ebensowenig zu erfassen wie die Religion.

Während sich Görres zur Hinnahme falscher Berichte verleiten ließ und Creuzer die Antike zu orientalisieren suchte, wie Goethe ihm vorgeworfen hat, besaß Bachofen ein Gefühl für die bis dahin unbekannte Urzeit (so muß man seinen Begriff »Vorzeit« verstehen). Die Forschung hatte auf diesem Feld nichts geleistet, »wir betreten also ein Gebiet, das die erste Urbarmachung erwartet«. Völker, die bisher den Blick auf sich gezogen haben – Ägypter, Griechen und Römer –, treten zurück, und andere, die nie zu einer »klassischen Bildung« gekommen sind, nehmen ihre Stelle ein. Die Epoche des Muttertums war nicht nur unserm heutigen, sie war auch dem antiken Bewußtsein fremd. Bachofen will ihr Gesetz, das Prinzip des gynaikokratischen Lebens darlegen. Dem Juristen Bachofen stand seine Fachausbildung im Wege. Das kommt bereits im Titel »Mutterrecht« zum Ausdruck. »Recht« in diesem Sinne hat es nie gegeben; Recht, Sitte, Kult, Poesie und Religion waren im Mythos eins. Mit »Mutterrecht« und »Vaterrecht« verband er die Vorstellung eines Gegensatzes von tellurisch gebundener (»chthonischer«) und geistiger (»olympischer«) Religion. Es ist nicht so wichtig, ob Attika das Mutterrecht gekannt hat und Äschylos in den Eumeniden den Übergang von Matriarchat zum Patriarchat spiegelt; das wäre ein historisch fixierbarer Übergang im Sinne der Soziologie gewesen. Wichtiger ist die Entdeckung einer älteren Religion in Griechenland, einer Urzeit, wo Un-

terirdische die Welt regierten. Das war dann nicht soziologisch und historisch, sondern metaphysisch ein anderes Zeitalter.

Daß der Kult der Toten, der Familie, des hervorbringenden Bodens und der Mutter zusammengehören, hat vor Bachofen nur Hegel begriffen und in der »Phänomenologie des Geistes« an mehreren Stellen gesagt, ganz deutlich im Kapitel über den Geist (VI A,a), wo er übrigens auf Äschylos anspielt, und in seiner Deutung der Antigone des Sophokles (Ästhetik II,51). Wie Bachofen erkennt Hegel im Verhältnis von Mann und Frau, Bruder und Schwester, Mutter und Kind den Kern einer sittlichen Bindung. Hier drücke sich ein »unmittelbares Bewußtsein« aus und stifte ein natürliches Gemeinwesen: die Familie. Es ist das, was Bachofen die Folge des »Geschlechterverhältnisses« von Mann und Frau nennt. Er konnte dies Verhältnis überall bemerken, da er ähnlich wie Jakob Grimm eine reine und keusche Naturanlage besaß. Sie hält jede Sensation und Neugier fern, während das meiste, was Creuzer oder Preller[2] über diese Dinge sagen, in einem spießbürgerlichen Licht erscheint.

Im Jahre 1870 erschien Bachofens letztes großes Werk, »Die Sage von Tanaquil. Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien«. Es übertrug die Frage von Griechenland nach Italien: »Ist die Kultur Italiens autochthon oder von außen dem Lande zugeführt?« Bachofen will klären, ob Italien, wie die Gelehrten seit der Antike behaupten, geistig eine griechische Provinz sei, gleichsam ein römisch reduzierter Ableger des Hellenismus. In der Tat gab es eine Reihe von Dingen und Verhältnissen in Rom, denen man ansah, daß sie nicht ohne weiteres in jenes scheinbar fugenlose Bild römisch-italienischer Selbständigkeit paßten. Das erste Problem stellten die Etrusker. Gegen keine Macht hatte Alt-Rom erbitterter gekämpft, und doch hatte es wichtige Einrichtungen von ihnen übernommen. Bachofen konnte sagen, daß gründlich unterworfene Völker um so gründlicher im Machtbereich der Sieger wieder auferstehen. Drei römische Könige waren Etrusker, und hinter ihnen wurde das Bild einer gewaltigen Frau sichtbar, die durch die Tradition zum Symbol der Unverletzlichkeit mütterlicher Würde, der Matrone, geworden war; zu ihr flüchteten die Armen, die Schwachen und Sklaven, sie war das Gegenbild zur römischen Härte: Tanaquil.

Bachofen behauptet, hinter Tanaquil stehe die große Mutter des Orients, die Hetäre und königliche Buhle, welche die Männer sinnlich erniedrigt, welche die Investitur des Mannes nach ihrem Belieben vornimmt, nämlich weil er ihr Buhle ist, und die ihn beseitigt, sobald ein anderer bei ihr an seine Stelle tritt. Die Geschichte des ersten Tarquinius (Priscus), seine Nachfolge durch den Sohn einer Freigelassenen, Servius Tullius, dessen Tod durch die Hand seiner Tochter Tullia und daraufhin die Erhebung ihres Mannes, des Tarquinius Superbus – diese Geschichte spiegelte wahrhaft orientalische Palastintrigen. Wenn römischer Nationalstolz aus diesen Königen Heroen machte und den Sturz des Tarquinius Superbus mit einer echt römischen Sage in Verbindung brachte, dem Frevel des Tarquinius-Sohns an Lucretia, der Gemahlin seines Vetters Tarquinius Collatinus, so ist auch das ein Nachhall des »sinnenschmeichelnden Orients«.

Nachdem Bachofen einmal auf die Spur solcher Gründe und Hintergründe gekommen war, war es folgerichtig festzustellen, daß der Kampf gegen Karthago, die revalisierende Großmacht des Mittelmeers, ein Kampf gegen asiatische Muttergottheiten, gegen das andere Prinzip der Weltgeschichte war, das von Rom besiegt wur-

de. Mühelos schlossen sich jetzt die Überlieferungen Roms in einem neuen Sinn auf: Die Herkunft von den asiatischen Trojanern als Gegenstand von Vergils Nationalepos, Didos Ende in Karthago und die Gründung eines neuen Vaterlands durch Äneas, den Sohn der Venus-Aphrodite. Dem Sieger Rom fällt aller Glanz der mythenüberwindenden Geschichte zu.

Auch für Bachofen ist das väterliche das höhere Prinzip. Hegel hat Rom nicht so feiern mögen wie es Bachofen in »Tanaquil« tut, denn Hegel, der Protestant, sah mit Widerwillen den katholischen Aspekt der römischen Größe, während Bachofen, auch er ein Lutheraner, sich dadurch nicht hindern ließ: »Nicht Alexander, sondern Rom hat den jahrtausendealten Kampf, den Herodot als leitenden Gesichtspunkt seiner Geschichte zugrunde legt, zum Abschluß gebracht, daher Rom, nicht Griechenland, die Übertragung der Universalmonarchie von dem Osten auf den Westen und damit die Geschichte der alten Wellt vollendet. Was ist Marathon, was Salamis und Plataia gegen den hannibalischen Krieg? Verschwindend klein, gleich den kurzen Jahrzehnten der athenischen Macht neben römischer Ewigkeit ... Karthagos Vernichtung, dieser größte Wendepunkt in den Geschicken der Menschheit, ist das Werk der unter Roms republikanischer Führung geeinten italienischen Volkskraft und mehr als irgendeine andere Tat aus dem Innersten des abendländischen Geistes hervorgegangen. In dieser vollendet die Stadt recht eigentlich ihre geschichtliche Aufgabe. In dieser ist die Beerbung des Orients durch den Okzident für immer entschieden. In derselben steht das siegreiche Geschlecht auf der Höhe seiner sittlichen Erscheinung.«

Dies Rom nimmt Aphrodite, die besiegte Macht, als Göttin in seine Tempel auf. Der zweite Aspekt scheint rein religiöser Art zu sein, aber vor dem Hintergrund von Bachofens weltpolitischer Spekulation nimmt er schicksalhafte Formen an: Mit der Zerstörung Jerusalems, der altorientalischen Götter- und Gottesstadt, wird die Verlegung der christlichen Religion in den Westen besiegelt. Das Christentum vollendet sich in Rom und wird den Weltkreis beherrschen. Das chthonische Matriarchat verklärt sich zum Kult der Muttergottes Maria.

Theodor Mommsen hat in der Gesamtsitzung der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 25. Februar 1869 Bachofens Deutung der Erzählung von Gn. Marcius Coriolanus kritisiert. Als Beilage zu »Tanaquil« erschien Bachofens Antwort. Hier stehen Mommsens Transponierung der römischen Geschichte in das 19. Jahrhundert und Bachofens metaphysische Auffassung einander fremd gegenüber. Beide gingen von vorgefaßten Meinungen aus, nur daß Bachofen wußte, daß die Wahrheit der Geschichte relativ ist. Er spricht geradezu von einer »ewig hoffnungslosen Ermittlung der geschichtlichen Wahrheit«. Es gibt eine andere Wahrheit: Statt der Tatsächlichkeit finden wir Taten des Geistes. So wird die Überlieferung von Tanaquil ein »Denkmal der Gedankenwelt«. Nicht Geschichte, sondern der Ideenkreis der Überlieferungen ist das Objekt von Bachofens vergleichender Forschung. Wo entsprechende Gedanken gleichen Ausdruck gefunden haben, da ist die Ausnahme einer engen Kulturverbindung gerechtfertigt. Völker wechseln die Länder, die Sprache und die politische Verfassung; die Kulte der Götter bleiben.

Bachofen hatte, als er »Tanaquil« schrieb, eine neue Grundlage gefunden. Er sprach nur noch geringschätzig von Historikern und Philologen und tat sich viel

darauf zugute, den Schlüssel zur Weltgeschichte gefunden zu haben. In diesem Sinne spricht er von einer »inneren Wahrheit« der Ereignisse. Die Historiker und Philologen haben es ihm vergolten mit manchem Kopfschütteln und Nachweisen irrender Deutung. Aber ihnen allen hatte Bachofen die Inspiration voraus, den »Einfall«, wie Kant gesagt hatte, und das war in seinem Fall ein wahrhaft archimedischer Punkt, um die Welt aus den Angeln zu heben.

Längst waren Geschichte und Philologie im Detail erstickt, in einer unübersehbar gewordenen Folge von Ergebnissen der Forschung, einem immer weiter sich verlierenden Fach- und Besserwissen. Bachofen hatte den gordischen Knoten zerhauen. Zwei Jahre lang lebte in seiner Nachbarschaft in Basel ein Altphilologe, der später Ähnliches versuchen sollte, freilich ohne Gelingen, Friedrich Nietzsche. Sie scheinen sich nicht kennengelernt zu haben. Ein Bücherzettel belehrt uns, daß Nietzsche Bachofens »Mutterrecht« aus der Bibliothek entliehen hat.

Bachofen hatte das Glück, auf seinem Gebiet kaum Vorarbeiten zu finden, jedenfalls nicht solche, mit denen er sich vergleichend oder kritisch hätte auseinandersetzen müssen. Er kannte die antiken Texte und vereinigte sie mit seinen Ansichten über die Gynaikokratie der Urzeit. So lösten sich ihm viele Rätsel der griechischen und römischen Philologie, der Ethnographie und des Rechts. Er brauchte nur nachzudenken und schon kristallisierten sich die Gedanken an den Kern. Er entwarf ein Gesamtbild vom Leben der ältesten Zeiten, das konkrete Formen annahm. Das unterscheidet ihn von Görres, dessen Horizont gleich weit war, aber mehr von Ahnungen bestimmt wurde, oder von den Brüdern Grimm, welche die Urzeit idealisiert hatten, so daß alles Spätere – in Mythe, Sage und Grammatik – im Schema des »Verfalls« erschien. Bachofen sah das Barbarische des Anfangs, das Gesetz der Not und Willkür, der Roheit. Die Gynaikokratie war der erste Ansatz einer Ordnung. Die Vollendung sah er in der universalen Weltmonarchie des geistig-rechtlichen Prinzips.

In den dreizehn Jahren vom »Weiberrechts«-Vortrag zu »Tanaquil«, in seiner schöpferischen Periode, hat sich Bachofens Stil gemildert und geglättet. Da lösen sich die schwerfälligen Konstruktionen, die Genitivverbindungen, Relativsätze und Partizipalkonstruktionen auf. Sie dienten der genannten Bestimmung des Gemeinten, wirkten aber steif und borstig. Die Sprache der Juristen und die Sprache der griechisch und lateinisch redenden Humanisten und Gelehrten verlor sich. Ernst und Tiefe trugen sich wie von selber vor. Es gab keinen zweiten Autor von solcher Unbeirrbarkeit: Sein wissenschaftliches Bewußtsein kam aus der Gesetzmäßigkeit analoger Erscheinungen.

Die Klärung von Bachofens Gedanken muß das Ergebnis eines langen Kampfes gewesen sein. In den Tiefen seiner Seele war etwas von der »großartigen Verwilderung« (A. Baeumler) der Urzeit; wie hätte er sonst dem tellurischen Wesen und Unwesen auf die Spur kommen können! Daß sein Weltbild sich klärte und er das Apollinische als das höhere Prinzip der Entwicklung erkannte, hing mit einer konservativ-christlichen Einstellung zusammen. Deshalb war Bachofen den liberalen Reformen seiner Landsleute abgeneigt und hat er sich aus ihrem Kreis zurückgezogen. Dem Wiederaufleben rauschhaft-orgiastischer Neigungen – seit der Renaissance – stand er ironisch gegenüber. Die Emanzipation der modernen Frau brachte er mit dem Nützlichkeitsdenken des Industriezeitalters in Verbindung.

Sicher war es nicht richtig, die Gynaikokratie als erste Stunde der Entwicklung der Menschheit hinzustellen. Daß es so etwas immer gegeben hat und immer geben wird, sagt Bachofen von Helena, indem er sie als Typus hinstellt: »Nicht dazu ist Helena mit allen Reizen Pandoras ausgestattet, daß sie nur Einem zum ausschließlichem Besitz sich hingebe.« Seine Unbefangenheit hat etwas Großartiges. Er spricht von Fruchtbarkeit der Frau, Priapkult, den tierischen Sinnbildern der Sexualität (etwa Gans und Hund) und Fruchtbarkeitsriten der Antike und stellt fest, die phallischen Kulte Asiens seien durch den Reiz, »den sie auf die Sinnlichkeit übten«[3], der Welt besonders verderblich geworden; er erinnert an den Widerstand des Alten Testaments gegen diese Kulte. Mit derselben Unbefangenheit schildert er die Anbetung der phallischen Natur des Mannes durch die Frau; sie spiegelte sich in den Mysterien des Dionysos, wo »die liebesbegünstigende Finsternis zur heiligen Festzeit wird«. Raum und Zeit gehen im Vollzug der Liebe ineinander über und heben sich auf. Die Verbindung der größten Mächte im menschlichen Leben, der Religion mit dem Eros, errege einen Rausch, wo die »Grenzen der Menschlichkeit« überschritten werden. Bachofens Bild der Urzeit ist eine Metaphysik der Aphrodite.

So hatte Bachofen einen tieferen Blick in die Geschichte getan als seine Zeitgenossen und blieb sich seiner Sonderstellung bewußt. Manche Bemerkungen deuten an, welche Freude ihm das Arbeiten an seinen Entdeckungen machte und daß die Veröffentlichung ihm nicht so dringlich erschien. Sein Leben als Gelehrter und Richter, im Kreis der Familie, in seiner Stadtwohnung am Münsterplatz in Basel und auf dem Sommersitz Gundeldingen lassen ebensowenig wie die erhaltenen Portraits vermuten, daß Bachofen der Archäologie die Winckelmannschen Fundamente einer edlen Schönheit entzogen und ihr religiöse unterlegt hatte.

Anmerkungen

1 Angedeutet in der Frühschrift »Über Mythen, historische Sagen und Philosophie der ältesten Welt« (1793), dargestellt in dem Essay »Über die Gottheiten von Samothrake« (1815), ausgeführt in den Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie (1830/31).

2 Ludwig Prellers »Griechische Mythologie« erschien 1854, die »Römische Mythologie« 1858. Beide Werke erlebten hohe Auflagen und waren Lieblingsbücher für Haus und Schule des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Die Mythen erscheinen hier als dichterische Erfindung zur Ver- und Enthüllung sittlicher oder unsittlicher Vorgänge.

3 Brief an seinen Freund Heinrich Meyer-Ochsner in Zürich, datiert vom 23. Januar 1864.

Friedrich Georg Friedmann · Friedberg

Als Jude in Deutschland

Lieber Leser: Damit Du nicht ein paar Seiten dieses Aufsatzes überfliegst und sie dann enttäuscht beiseite legst, möchte ich Dir kurz verraten, was Du in ihnen möglicherweise finden kannst und was Du umsonst suchen würdest.

Zuerst was nicht zu finden ist. Du wirst keiner »objektiven« wissenschaftlichen Darstellung des Verhältnisses von Juden und Christen während der Jahre meines Aufenthaltes in Deutschland begegnen. Was ich versuche, entspricht eher der »erzählenden Philosophie« des deutsch-jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig, der an Stelle einer objektiven oder abstrakten, also von dem jeweiligen Autor gleichsam unabhängigen Philosophie das Denken eines »Philosophen mit Vor- und Zunamen« setzte. Dazu kommt, daß das Gedächtnis eine entscheidende Rolle spielt. Wer kann sagen, welche Faktoren der Auswahl selbst bei einem »guten« Gedächtnis eine Rolle spielen? Und wie steht es bei einem älteren Menschen, dessen Gedächtnis durch anatomische oder physiologische Vorgänge geschwächt ist? Welche Episoden werden durch die Frage eines neugierigen Freundes ins Gedächtnis zurückgerufen? Welche »Sünden« oder Versäumnisse in unserem Leben veranlassen uns, Geschehnisse oder Taten in das Dunkel des Vergessens zu verstoßen? Was bestimmt, daß wir uns eines Ereignisses in besonderer Weise erinnern, so daß wir – etwa aus Pietät – das Wort »gedenken« dem neutraleren »erinnern« vorziehen?

* * *

Meine Eltern waren, was man »deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens« nannte. Diese Ausdrucksweise schien mir damals – in meiner Jugend – ganz normal, so normal, daß ich sie vielleicht gar nicht wahrgenommen habe. Später erinnerte ich mich daran, daß auch meine Eltern die Situation, die darin zum Ausdruck kam, bis zur Machtübernahme des Nationalsozialismus als selbstverständlich empfanden. Vielleicht waren es die zeitlosen Werke und Werte des deutschen Bürgertums, zu denen sie zu gehören glaubten, die sie vergessen ließen, daß sie erst seit zwei, höchstens drei Generationen die Erlaubnis hatten, statt als geschlossene Gemeinschaft in den Judenvierteln umliegender Dörfer zu leben sich als Bürger mit vollen Bürgerrechten in Städten niederzulassen.

Friedrich Georg Friedmann, *Jahrgang 1912, lehrte zwischen 1940 und 1960 Philosophie in den USA und von 1960 bis zu seiner Emeritierung 1979 Nordamerikanische Kulturgeschichte an der Universität München.*

Solange das erstere der Fall war, waren die Lebensbedingungen der Juden oft problematisch, aber selten ihr Judentum. In ihrer eigenen Welt waren alle Aspekte des Lebens eng miteinander verbunden: sie stellten unter der Vorherrschaft des Religiösen ein unauflösbares Ganzes dar. Mit der Emanzipation der Juden löste sich sowohl ihre Abgeschlossenheit nach außen als auch ihre Geschlossenheit nach Innen auf: Der Ausdruck »deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens« war typisch für die neue Situation. Er setzte eine Analogie zu den deutschen Bürgern christlichen Glaubens voraus. Aber ist Judentum wirklich ein Glaube, eine Konfession wie das Christentum? Oder sind Juden nicht vielmehr ein Volk oder eine Volksgruppe besonderer Art? Rosenzweig sagt es in poetischer Sprache: »Das jüdische Volk ist nicht aus dem Mutterschoß der Natur entsprungen.« Dabei meint er wohl, daß andere Völker einen gleichsam »natürlichen« Ursprung haben und erst durch den Akt der Taufe zu Christen werden. Das jüdische Volk dagegen ist durch einen göttlichen Akt entstanden, nämlich durch Gottes Verheißung an Abraham, nachdem dieser bereit war, seinen einzigen Sohn, Isaak, zu opfern, eine Verheißung, die sich erst am Ende der Tage erfüllen wird. Wenn man von Juden spricht, so meint man die Menschen, die als Nachkommen Abrahams, besser noch: als Träger jener Verheißung zu einer Art von Volk geworden sind.

Dies bedeutet u. a., daß man von »jüdischem Glauben«, analog etwa dem christlichen Glauben, nicht reden kann. Für den Christen gibt es ein »Credo«, ein Glaubensbekenntnis, das unter Zuhilfenahme des intellektuellen Instrumentariums der klassischen griechischen Philosophie und nach oft erbitterten Kämpfen um die einzig richtige Interpretation als Dogma formuliert wurde. Der Jude kennt nur das »Sch`ma Israel«, das »Höre, Israel, Gott ist unser Herr, Gott ist der Eine.« Es ist ein Mahnruf, den der Jude im Zentrum seines Gebetes an sich selbst richtet. Gewiß, man spricht vom »gläubigen Juden«. Es ist ein Synonym für »orthodoxer Jude«. Es könnte – oder sollte vielleicht bedeuten: ein Jude, der versucht, sich in Wort und Tat der Verheißung Gottes an Abraham würdig zu erweisen.

Die Tatsache, daß Juden im Gegensatz zu anderen Völkern und Volksgruppen »nicht aus dem Mutterschoß der Natur«, sondern durch einen Akt Gottes entstanden sind, bedeutet auch, daß sie ein »Volk ohne Land« darstellen. Dies heißt, erstens, daß ihre Heimat, wie Rosenzweig sagt, das Exil ist. Dies ist theologisch oder religionsgeschichtlich zu verstehen: Exil ist die Zeitspanne zwischen Gottes Verheißung an Abraham und dessen Erfüllung am Ende der Zeiten. Zweitens, kann Land etwas Paganes bedeuten, ein Wort, das vom lateinischen *paganus* (der Landmann) abgeleitet ist. Das Christentum, das durch Evangelisierung zu bestehenden Völkern kommt, kann nicht umhin, sich mit Paganem, im Sinne von Heidnischem zu vermengen und es bestenfalls seinen eigenen Vorstellungen zu unterwerfen. Das Judentum dagegen sieht im Paganen seinen eigentlichen Feind. Es betrifft die Erde, aus der die Götzen von Menschenhand gebildet werden, ja, die Erde, die in ihrem tieferen Grunde von Dämonen bewohnt und beherrscht wird. So ist es kein Zufall, daß diejenigen, die die Ausrottung der Juden in unserer Zeit betrieben, dies im Namen von »Blut und Boden« taten.

»Volk ohne Land« mag auch etwas mit dem jüdischen Bilderverbot, ja mit der letzthin ambivalenten Einstellung der Juden zur Kultur zu tun haben. Definiert man Kultur etwa als Summe (meist symbolischer) Vermittlungen zwischen der

Vielfalt wahrgenommener Phänomene und einer diese transzendierenden Einheit, so erscheint das Judentum traditionell als kulturfremd. Symbole sind Instrumente der Vermittlung, können aber leicht mit dem transzendenten Einen verwechselt werden. Gleichzeitig besteht die Gefahr, daß das »Material«, aus dem Kunstwerke entstehen, etwas von dem Unheimlich-Dämonischen, das in der Erde schlummert, enthält. Dazu kommt, daß das Judentum, vor allem was die Beziehung des einzelnen oder der Gemeinschaft zu Gott betrifft, jede Form der Vermittlung mit Verdacht betrachtet. Gewiß bittet Jakob den Engel Gottes um dessen Segen, aber der Engel ist eher eine Figur, die gebraucht wird, um die absolute Transzendenz Gottes zu bewahren, als ein Vermittler zwischen Mensch und Gott zu sein. Daß Gott, wie es im Christentum geschieht, sich selbst dem Menschen vermittelt, ist dem Juden fremd. Wenn es überhaupt eine Idee der Vermittlung im Judentum gibt, so wäre es das jüdische Volk selbst, das die Aufgabe hat, an der Erfüllung der Verheißung Gottes an Abraham vermittelnd mitzuhelfen.

Ist die Heimat der Juden – im theologischen Sinn – das Exil, so ist dies nach dem Untergang eigener Staatlichkeit auch im politischen Bereich der Fall. Allerdings wird diese Art von Exil unterbrochen durch zeitlich beschränkte »Symbiosen« – ein Wort, das hier nur als Behelfsformel dienen soll – mit einer Anzahl von Hochkulturen. Man denke nur an den Hellenismus, die mittelalterlichen Kulturen Spaniens und des Rheinlands sowie an die deutsche Kultur in der zweiten Hälfte des vergangenen und der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts.

Begnügen wir uns mit der deutsch-jüdischen Kultur vor ihrer Zerstörung durch den Nationalsozialismus, so stellen wir drei Phänomene fest: die Assimilation der Juden an die deutsche Kultur, eine wirkliche oder vermeintliche Symbiose zwischen deutschen Juden und deutschen Christen und eine »aufklärerische« Entwicklung im deutschen Judentum selbst, die also nicht unbedingt auf fremde Einflüsse zurückzuführen ist.

Hannah Arendt schreibt wohl zurecht, daß die Assimilation der Juden an die deutsche Kultur »unter allen jüdischen Assimilationen an fremde Kulturen zweifellos einzigartig war«. Der Grund dafür könnte die Tatsache gewesen sein, daß sie – wenigstens auf gewissen Gebieten – zur Vorstufe einer Symbiose wurde.

Als Beispiele von Assimilation möchte ich den jüdischen Gottesdienst und den jüdischen Religionsunterricht nennen, die ich in meiner Jugend in meiner Heimatstadt Augsburg erlebte. Wie wohl auch in anderen »liberalen« Gemeinden des damaligen Deutschland glich der Gottesdienst sich, wenigstens in vielen seiner äußeren Formen, dem protestantischen Vorbild an. So gab es – im Gegensatz zu orthodoxen Synagogen – eine Orgel und einen bezahlten (nicht nur aus jüdischen Mitgliedern bestehenden) Chor. An den hohen Feiertagen trugen die Männer einen Zylinder, was mich gelegentlich an Bilder preußischer Paraden zu Ehren von Kaisers Geburtstag erinnerte. Der Religionsunterricht, den ich zusammen mit einem Schulkameraden im Hause des Rabbiners von diesem selbst erhielt, bestand vor allem in der Lektüre aufklärerischer Schriften, wobei Lessing so etwas wie die Rolle eines alttestamentarischen Propheten übernahm.

Sicherlich gab es unter den deutschen Juden parallel zur Assimilation an die deutsche Gesellschaft und Kultur auch eigenständige Entwicklungen im Sinne der Aufklärung. Dazu gehörten der Rückgang der Bedeutung kultischer Verrichtungen so-

wie die Betonung von Geboten an Stelle von Gesetzen. Dabei gingen wir nicht ganz so weit wie Franz Rosenzweig, der einmal schrieb: »Erst der Mensch durch seine Faulheit macht aus den Geboten durch die Art, wie er sie hält, Gesetze.« Immerhin sahen wir in religiösen Gesetzen etwas ein für alle Male Bestimmtes, während Gebote einen stets sich erneuernden Ruf Gottes an den Menschen darstellten. Am besten drückte jedoch die Redensart »Ich mache mir meinen Schulchan Aruch selber« unsere Denkweise aus. Schulchan Aruch war eine Sammlung von Vorschriften und Riten, die im 16. oder 17. Jahrhundert entstanden war. Wenn mein Vater diesen Satz gebrauchte, so meinte er, daß er sich aus der Fülle traditioneller Vorschriften und Riten diejenigen aussuchte, die ihm sinnvoll oder vernünftig erschienen. So ging er einerseits nach dem Tod seines Vaters ein Jahr lang jeden Tag in die Synagoge, um das Kaddisch, das Totengebet, zu sagen. Andererseits fand er es richtig, daß sich am Freitagabend die wenigen in Augsburg lebenden Mitglieder unserer Familie im Hause seiner Mutter, die Witwe war, trafen, um jenseits jeglicher Liturgie bei Kuchen und Kaffee den Geist des Sabbat, der den Frieden am Ende der Tage vorwegnahm, zu feiern.

Eine Folge von Aufklärung und Assimilation an die deutsche Gesellschaft und Kultur war die meist negative Einstellung gegenüber den sog. Ostjuden. Es handelte sich um Juden, die aus Osteuropa kamen und durch ihre Sprechweise, Gesten und Umgangsformen auffielen. Was immer die Gründe für ihr Verhalten waren, es mußte die meisten der assimilierten Westjuden peinlich berühren, denn es erinnerte sie daran, wie kurz eigentlich die Periode ihrer eigenen Assimilation an die Mentalität und die Umgangsformen des westlichen Bürgertums war. Daß die Haltung meines Vaters hier eine Ausnahme war, erfüllt mich noch heute mit Stolz. Eine Episode soll dies erläutern. Eines Tages saßen wir gerade beim Mittagessen, als die Köchin ins Zimmer trat und meinem Vater sagte, daß ein Mann an der Wohnungstür stand, der ihn sprechen wollte. Er war, was wir einen Schnorrer nannten, ein ostjüdischer Hausierer, der aus Palästina stammenden Wein verkaufen wollte. Mein Vater stand auf, sprach zu dem Mann, ging dann ans Telefon, um einige seiner jüdischen Bekannten anzurufen und sie zu bitten, seinem Beispiel zu folgen und dem Fremden einige Flaschen Wein abzukaufen. Am nächsten Tag kam der Mann zurück und überreichte meinem Vater eine mit einem bunten Band zugebundene kleine Schriftrolle aus künstlichem Pergament. Auf der Innenseite befand sich ein in hebräischen Buchstaben geschriebener Text, den wir nicht lesen konnten. Außen standen auf Deutsch der Name meines Vaters und die Worte »dem großen Menschenfreund«. Es war die einzige »Auszeichnung«, die mein Vater je annahm.

Daß das Verhalten von Ostjuden nicht nur von Westjuden als peinlich empfunden wurde, sondern gelegentlich auch von Christen, die ich sonst als weltoffen und tolerant betrachtete, erlebte ich bei meinem ersten Besuch in Augsburg nach dem Krieg. Ich ging mit Pater Gregor Lang, dem Rektor meines früheren Gymnasiums, spät abends von einer kleinen Veranstaltung nach Hause, als er mir ziemlich entrüstet von Ostjuden erzählte, die vor der Synagoge Schwarzhandel betrieben. Ich selbst ertappte mich gelegentlich in späteren Jahren, daß es die von einem Chagall oder einem Baschevis Singer künstlerisch verarbeitete (und möglicherweise idealisierte) ostjüdische Kultur war, die ich bewunderte, während ich nicht immer Achtung vor den Überlebenden dieser Kultur empfand.

Über das Wort »Symbiose« hat es unter deutschen Juden, vor allem nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten, vielfache Kontroversen gegeben. Ein Mann wie Gerschon Scholem meinte, es hätte nur eine jüdische Assimilation an die deutsche Gesellschaft und Kultur gegeben, aber keine Symbiose, was doch eine gewisse Gegenseitigkeit oder Symmetrie der Beziehungen voraussetze. Ich möchte mich, was diese Frage angeht, lediglich auf meine eigenen Erfahrungen berufen. Die ursprüngliche – biologische – Bedeutung von Symbiose meint zweifellos das enge Zusammenleben zweier artfremder Organismen, wobei beide voneinander profitieren. Im Fall einer deutsch-jüdischen Symbiose müßte es sich ebenfalls um einen Prozeß auf Gegenseitigkeit handeln, auch wenn der Gewinn der einen Seite dem der anderen Seite weder qualitativ noch quantitativ genau entsprach. Historisch schien für beide Seiten die Vorbedingung einer Symbiose die Befreiung von der ursprünglichen Vorstellung des eigenen Kollektivs gewesen zu sein: im Falle des Judentums die Loslösung von einer über Jahrhunderte hinweg bestehenden geschlossenen Gemeinschaft; im Falle der Deutschen die Loslösung von einer von paganen Traditionen durchwachsenen Vorstellung von »Volk« und die Hinwendung zur Idee des *citoyen* sowie der Nation. In beiden Fällen war die Aufklärung die wichtigste treibende Kraft.

Die Juden mußten ferner lernen, einen dem modernen Denken entsprechenden Bewußtseinsgrad zu entwickeln, ehe sie mit der deutschen Gesellschaft und Kultur eine Symbiose eingehen konnten. Die Deutschen wiederum mußten als Vorbedingung für eine Symbiose mit den in ihrem Lande lebenden Juden deren Authentizität anerkennen, d. h. deren bisher angenommene Identität als eine sekundäre oder falsche, von Christen geschaffene betrachten. Hatten die Juden nicht als Strafe für ihre Weigerung, Christus als Gottessohn anzuerkennen, Berufe annehmen müssen, die den Christen verboten waren, während sie von Tätigkeiten ausgeschlossen wurden, die den Christen als tugendhaft galten? Und waren diese von Christen den Juden aufoktroyierten Tätigkeiten und Eigenschaften nicht als typische, den Juden von Natur aus eigene Charakteristika angesehen worden?

Dem jüdischen Bildungsbürgertum waren jene deutschen Klassiker hilfreich, die zwar für die griechischen Götter schwärmten, diese aber gleichzeitig »entpaganisierten«. Die Götter, von denen Goethe und andere Dichter seiner Zeit sangen, waren keine Götter, die man anbetete, sondern Modelle des Menschlichen, die der ästhetischen Sensibilität des Lesers entsprachen. Auch Juden konnten sich ihrer erfreuen. So sprach man gelegentlich von Juden als »Deutsche von Goethes Gnaden«. Dazu kam, daß die deutsche Lyrik, vor allem aber ihre Vertonung in den Liedern etwa eines Schubert, Natur von aller Erdenschwere (allem Paganen) befreite und sie in eine Welt edler Gefühle verwandelte. Es dürfte kaum eine deutsch-jüdische Familie gegeben haben, in der diese Gefühlswelt nicht im täglichen Musizieren gepflegt wurde. Hannah Arendt hat etwas Ähnliches zum Ausdruck gebracht, als sie 1933 beim Abschied von Karl Jaspers sagte: »Meine Heimat ist die deutsche Sprache, Dichtung und Philosophie.« Eine Art von Basis dafür scheint die Tatsache zu sein, daß die Juden am Ende der obengenannten Symbiosen die jeweilige Sprache der Hochkulturen, in denen sie gelebt hatten, ins Exil mitnahmen: So sahen hellenistische Juden (und Judenchristen) ihre Heimat in der griechischen Sprache, die spanischen im »Spaniolischen«, die Juden aus dem mittelalterlichen Rheinland im

Jiddischen und Emigranten aus Nazi-Deutschland, im Sinne Hannah Arendts, in der deutschen Sprache.

Ich kann mich nicht erinnern, das Wort »Symbiose« in meiner Jugend gehört zu haben. Was ich empfand, war eine gewisse Geborgenheit – sei es in meiner jüdischen Familie, sei es im Umkreis meiner Schule, die von Benediktinern geleitet wurde. Diese beiden Arten der Geborgenheit schienen sich ohne viel Aufhebens zu ergänzen. In der Erinnerung (je älter ich wurde) verschmolzen sie sogar. In beiden Fällen spielte Bildung eine gewisse Rolle, aber mehr noch eine ganz natürliche Achtung vor dem anderen.

Erst viel später wurde mir klar, daß es in meiner Jugend wenigstens in *einem* Bereich etwas wie eine Symbiose gegeben hat – und daß dies in vielen jüdischen Familien der Fall war: ich meine die Beziehung zu den christlichen Dienstboten. Im Jahre 1985 hatte ich Gelegenheit, mehrere Dutzend Briefe emigrierter deutscher Juden zu lesen, die über ihre früheren Hausangestellten berichteten. Fast alle dieser Briefe sprachen über die enge, oft rührende gegenseitige Anhänglichkeit, die weit über die Nazizeit hinaus andauerte. Für mich selbst war »unsere Marie« das einzige überlebende Mitglied der älteren Generation meiner Familie.

Der Grund für diese Bindungen kann nicht allein in der Tatsache gelegen haben, daß »Herrschaften« und »Dienstboten« in einem und demselben Haushalt zusammenlebten. Ich nehme an, daß auf beiden Seiten die Bedeutung, aber auch die eher patriarchalische Struktur der Familie eine Rolle spielte. Am wichtigsten war die in der jeweiligen religiösen Tradition verankerte Achtung vor dem anderen. Dienstboten sahen, wie Juden »wirklich« waren, mit allen ihrer Idiosynkrasie, aber eben auch – und vor allem – in ihrer Menschlichkeit, während die jüdische Familie die »Authentizität« eines christlichen Lebens kennenlernte. Während die jüdische Familie selbst Weihnachten nicht feierte, stellte sie doch für die Hausangestellten einen Weihnachtsbaum auf und versammelte sich, um diese feierlich zu bescheren. Oft war es so, daß Gaben so gekauft wurden, daß sie nach einigen Jahren eine ganze Heiratsausstattung ergaben.

Ähnliche Beziehungen – und vielleicht aus ähnlichen Gründen – haben wir nach Ende des Krieges auf dem Lande erlebt. Wir mieteten damals ein Zimmer in einem Dorf in der Nähe des Ammersees, wo wir gelegentlich ein paar Tage verbrachten. Niemand hat mich dort je »Professor« genannt oder meine Familie als Fremde empfunden. Unsere Enkelkinder spielten mit den Kindern auf den Bauernhöfen und gingen, obwohl sie Juden waren, sonntags gelegentlich mit ihnen in die Kirche. Wir sprachen nicht über die Verschiedenheiten unserer religiösen oder sonstigen Traditionen, sondern »verstanden uns« gleichsam von selbst. Als einmal der Kirchturm renoviert werden sollte, bat ich einen früheren Klassenkameraden, der inzwischen Abt eines Klosters geworden war, beim zuständigen Bischof vorzusprechen, um die nötige Finanzierung zu erhalten, was ihm auch gelang.

Neben den hier genannten »Symbiosen«, die sich, wie das Wort besagt, auf Formen des Zusammenlebens bezogen, spielten in meinem Leben »Begegnungen« eine wichtige Rolle. Sie fanden mit ähnlich gesinnten Persönlichkeiten statt und waren meist so zufällig und überraschend, daß ich sie gerne als Fügung bezeichnete. Merkwürdigerweise handelte es sich meist um katholische Geistliche oder Theologen. Ich hatte während des Zweiten Vatikanischen Konzils Karl Rahner besucht, was

bald darauf zu einer Korrespondenz über die Ursachen der Befangenheit zwischen Juden und Christen führte, die 1966 in den *Stimmen der Zeit* veröffentlicht wurde. Karl Rahner war im Großen und Ganzen mit meinen Ansichten einverstanden. Nur konnte er meine Interpretation jüdischer »Auserwählung« nicht akzeptieren. Ich hatte geschrieben, daß für mich persönlich Auserwählung nur bedeuten könne, eine besondere Verantwortung anderen Menschen gegenüber zu übernehmen. Rahner widersprach: wenn er einem Juden begegne, möchte er das Gefühl haben, daß dieser ein Mitglied jenes Volkes sei, »aus dem mein Erlöser stammt«. Ich wußte nicht, wie ich darauf antworten sollte. Erst 28 Jahre später – Karl Rahner war längst tot – veröffentlichte ich ein »Postskriptum« zu unserer Korrespondenz. In ihm versuchte ich eine Definition von jüdischem Volk zu geben, die meiner, von jeder jüdischen Gemeinde isolierten Situation entsprach. Ich sah mich als Mitglied eines »Volkes«, das mit Gottes Verheißung an Abraham entstanden war. Jeder, der ein Nachkomme Abrahams im physischen oder geistigen Sinne war, gehörte zu einem »Volk«, das kein Territorium und vielleicht nicht einmal Institutionen besaß und nur die Aufgabe hatte, an der Verwirklichung jener Verheißung mitzuhelfen.

Mit Urs von Balthasar hatte ich nur einmal ein kurzes Gespräch. Er hielt einen Vortrag vor Redakteuren und Autoren dieser Zeitschrift, für die ich ein oder zwei Aufsätze geschrieben hatte. Als Urs von Balthasar dabei war, nach seinem Vortrag fortzueilen, erwischte ich ihn noch gerade an der Türe. Unser Gespräch dauerte kaum zwei Minuten. Wir waren uns sofort einig, daß der übliche jüdisch-christliche Dialog wenig brachte. Es schien uns, daß es einer fundamentaleren Begegnung bedurfte, deren man instinktiv sicher war und über die man gar nicht reden mußte – oder konnte. Einige Zeit später schickte ich Urs von Balthasar zwei Vorträge, die ich in der Katholischen Akademie in München über vier deutsch-jüdische Denker gehalten hatte. Sie waren jeder auf seine Weise, aus der vorherrschenden philosophischen Kultur zu jüdischer Existenz zurückgekehrt. Urs von Balthasar veröffentlichte diese Vorträge in einem kleinen Band in seinem eigenen Verlag. In den folgenden Jahren schickte ich ihm immer wieder Aufsätze zu dem Thema Judentum–Christentum mit der Bitte um Kritik. Er antwortete immer mit äußerster Höflichkeit und, wie mir schien, Respekt für meine oft rein instinktiven, gelegentlich wohl auch dilettantischen Äußerungen.

Eine besondere Freundschaft verband mich mit der Benediktinerin Adelgundis Jaegerschmid. Nach meiner Emeritierung im Jahre 1979 versuchte ich, mich mit der einstigen deutsch-jüdischen Kultur zu beschäftigen. Aber wo beginnen? Ich wußte, daß der Philosoph Edmund Husserl als Jude geboren war, sich später jedoch, zusammen mit seiner Frau, taufen ließ. Sein Nachlaß lag in einem Archiv der Universität Löwen in Belgien. Ich reiste dorthin, lernte jedoch schnell, daß Husserl sich nicht mit dem Judentum beschäftigt hatte. Ein Assistent erzählte mir jedoch von einem Manuskript, das eine Nonne, die mit Husserl befreundet war, kurz nach dessen Tod verfaßt hatte. Er gab mir eine Kopie dieses unveröffentlichten Berichts sowie die Adresse der Autorin, die in einem Kloster in der Nähe von Freiburg lebte. Ich schrieb ihr, ob ich sie besuchen dürfte und erhielt kurz darauf eine liebenswürdige Zusage.

Ich nahm den Zug nach Freiburg und begab mich zu dem Kloster der St. Lioba Benediktinerinnen in Günterstal. Die Pförtnerin führte mich in ein kleines

schmuckloses Besucherzimmer, auf dessen Tisch ein Kuchen und eine Kaffeekanne standen. Kurz darauf traf Schwester Adelgundis ein, auf eine Krücke gestützt, aber trotz ihrer 85 Jahre durchaus jugendlich und energisch in ihrem Auftreten. Nachdem beide von uns Platz genommen hatten, fragte sie mich: »Sie sind doch katholisch!« Nachdem ich ihr erklärt hatte, daß ich jüdisch wäre, sprang sie auf und umarmte mich. So begann eine wunderbare Freundschaft, die u. a. in fast 230 Briefen ihren Ausdruck fand. Schwester Adelgundis kam jedes Jahr ein- oder zweimal nach München, wo sie bei uns wohnte und in St. Bonifaz Vorträge über Themen aus der christlichen Archäologie hielt. Sie war eine äußerst fromme, in ihrem Denken sehr unabhängige Frau, die in ihrem langen Leben eine Reihe bedeutender Persönlichkeiten gekannt hatte. Sie war mit Reinhold Schneider, Edith Stein, Edmund Husserl befreundet. Ihre bis dahin unveröffentlichten Aufzeichnungen über die beiden letzteren konnte ich in dieser Zeitschrift bzw. in den *Stimmen der Zeit* veröffentlichen. Da sie eine große Vorliebe für das Judentum hatte und ich eine ebenso große für die benediktinische Tradition, gab es zwischen uns nie ein Streitgespräch, sondern eher viel angeregtes Geplauder, in dem jeder den anderen in seiner Geisteshaltung bestärkte.

Außer der oben erwähnten »Symbiose« und den Begegnungen mit Karl Rahner, Urs von Balthasar und Schwester Adelgundis, denen ich noch einige ähnliche, vielleicht nicht ganz so intensive hinzufügen könnte, waren meine menschlichen Beziehungen in Deutschland so verschiedener Art, daß ich kaum etwas Allgemeines über sie sagen oder sie nach irgendwelchen Kriterien bündeln könnte. Wichtig scheint mir vor allem die Tatsache zu sein, daß ich als Amerikaner mit der klaren Aufgabe nach Deutschland kam, vor allem jungen Menschen zu helfen, mit den verschiedensten Aspekten der amerikanischen Gesellschaft und Kultur sich zu befassen und ein gewisses Verständnis für sie zu entwickeln. Mein Judentum war kein Thema in den ersten Jahren mit Ausnahme vielleicht der Tatsache, daß meine Studenten mich wohl vor allem deshalb für glaubwürdig hielten, weil ich, trotz alledem, was den Juden, einschließlich meiner engsten Verwandten, in Deutschland geschehen war, die Rückkehr gewagt hatte, ohne damals die zweifellos in ihnen wie in mir schlummernden Fragen in anklagender Weise zu stellen. In allen anderen Angelegenheiten waren unsere Beziehungen durch große Offenheit gekennzeichnet. Wenn ich gelegentlich eine besondere Zurückhaltung, aber auch Zuneigung von Seiten eines Studenten empfand, geschah es manchmal, daß ich nach einiger Zeit herausfand, daß er seinen Vater im Krieg verloren hatte und mich als eine Art Ersatzvater betrachtete. 1968, als Studenten gegen ihre Professoren protestierten und den »Muff unter den Talaren« sowie das bestehende Universitätssystem angriffen, erhielt ich ein »Manifest« meiner Studenten, das in der Sprache der »Rebellen« verfaßt war, aber ihre Loyalität gegenüber mir und meiner Umgangsweise ausdrückte. »Es muß ein Ende haben mit 24 Stunden am Tage Menschlichkeit zu betreiben« war der Schlüsselsatz.

Auch die amerikanischen Behörden in München sahen in mir den Amerikaner und nicht den Juden. Das amerikanische Generalkonsulat veranstaltete jedes Jahr, zusammen mit dem bayerischen Kultusministerium, ein Fortbildungs-Seminar für Englischlehrer. Der zuständige amerikanische Beamte tat alles, um mich für ein oder zwei Referate zu gewinnen. Ich leistete zuerst Widerstand, gab aber dann sei-

nem Drängen nach. Dummerweise hatte ich nicht gefragt, wo das Seminar stattfinden würde. Man hatte mir lediglich zugesagt, daß ein Dienstwagen mich hinbringen und wieder abholen würde. Ich war mehr als erstaunt, als das Seminar auf dem Obersalzberg im ehemaligen Haus des Hitlergefährten Bormann stattfand.

Meine eigene Haltung gegenüber der Nazi-Vergangenheit war, von heute aus gesehen, vor allem von zwei Tatsachen bestimmt: zum einen fühlte ich mich durchaus als Amerikaner, was nichts mit Nationalismus zu tun hatte. Amerika war das Land, das mich aufgenommen hatte und das auf mich, wie wohl auf die große Mehrzahl der Einwanderer, einen ungeheueren Sog ausübte. Dazu kam, daß mich die angloamerikanische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, als Voraussetzung der nationalen Verfassung sowie als Grundlage des alltäglichen Lebens, unglaublich faszinierte. Tatsache ist, daß, als wir 1943 durch das Internationale Rote Kreuz die Nachricht vom Schicksal unserer Eltern erhielten, ich sie eher als Gefallene im Kampf gegen den Nationalsozialismus betrachtete anstatt als Opfer des antijüdischen Rassenwahns.

Ein zweites, schwer definierbares Element war eine gewisse Scheu oder Angst, die ich vor einer direkten Begegnung mit Menschen oder Phänomenen hatte, die von dem zeugten, was in der Nazizeit geschehen war. War es Unfähigkeit damit fertig zu werden; war es Ehrfurcht vor etwas, was letzthin alles menschliche Verstehen überstieg; war es ein Gefühl der Schuld, dessen Wirklichkeit und Wesen ich mir nicht eingestehen wollte? Schon 1950 geschah es, daß ich bei meinem ersten Besuch in Augsburg – ich kam damals aus Italien, wo ich ein Jahr als Fulbright-Stipendiat verbrachte –, als ich »unsere« Marie, die in einem benachbarten Ort lebte, aufsuchen wollte, diesen Versuch erleichtert aufgab, als ich nicht sofort ihre Adresse fand. In späteren Jahren habe ich nur ein oder zweimal den jüdischen Friedhof besucht, auf dem meine Eltern begraben liegen. An jüdischen Gottesdiensten, die nunmehr von einer Handvoll aus östlichen Ländern zugereister Juden in der sogenannten Werktagssynagoge (im Gegensatz zur festlichen Synagoge, die ich mit meinen Eltern und sonstigen Verwandten in meiner Jugend besucht hatte) veranstaltet werden, nahm ich nie teil – vielleicht wegen einer schwer zu erklärenden Scheu vor allem, was Kult oder Kultus bedeutete. Ich zog es vor, als einer der allerletzten Überlebenden der nicht mehr vorhandenen deutsch-jüdischen Kultur in Einsamkeit – und Angst – Gedenken zu betreiben.

Meine Emeritierung im Jahre 1979 bedeutete einen Einschnitt von unvorhersehbarer Bedeutung. Solange ich an der Universität tätig war, war ich dies, wie schon erwähnt, in erster Linie als Amerikaner. Auch mein Interessengebiet in Forschung und Lehre war fast ausschließlich Amerika. Mit dem Ende meiner akademischen Tätigkeit verlor das Amerikanische an Bedeutung, und ich empfand mich in wachsendem Maße als Jude, genauer: als Jude im Nach-Nazi-Deutschland. Es lag nahe, daß ich mich mit jener deutsch-jüdischen Kultur beschäftigte, in die ich hineingeboren war und die auf grausame Weise ein Ende gefunden hatte. Was lag näher, als daß ich mich, der zwar starke Eindrücke, aber wenig Kenntnisse von dieser Kultur besaß, mit einigen der prominenten Denker und Dichter jener Epoche beschäftigte! Das erste Ergebnis waren zwei Vorträge in der Katholischen Akademie in München über Hermann Cohen, Walter Benjamin, Franz Rosenzweig und Franz Kafka. (Sie wurden, wie erwähnt, von Urs von Balthasar in einem Büchlein veröffentlicht.)

Etwas später hielt ich eine Anzahl von Vorträgen über Franz Rosenzweig, die in *Stimmen der Zeit* und dieser Zeitschrift erschienen.

Etwa zur gleichen Zeit fiel mir ein Buch der Karmelitin Waltraud Herbstritt über Edith Stein in die Hände. Darin wurde angedeutet, wenn auch nicht definitiv behauptet, Edith Stein wäre der Überzeugung gewesen, das den Juden von Hitler bereitete Schicksal wäre eine Konsequenz ihrer Ablehnung Jesu als des Messias. Ich schrieb zurück und erkundigte mich nach der Quelle dieser Aussage. Schwester Herbstritt war unsicher, versprach jedoch in der nächsten Auflage des Buches die entsprechenden Stellen zu beseitigen. Als ich nach einiger Zeit ein Exemplar der neuen Auflage erhielt, waren in der Tat die Seiten, die meinen Anstoß erregt hatten, gestrichen. Dagegen gab es ein kurzes Vorwort, in dem die Autorin mir und einem weiteren Korrespondenten für Anregungen und Korrekturen dankte. Auf der gegenüberliegenden Seite fand sich allerdings ein Faksimile-Abdruck des 1939 handgeschriebenen Testaments Edith Steins, in dem sie zum Ausdruck brachte, daß sie ihr Leben außer dem Karmel »der Sühne für den Unglauben der Juden« widmen wollte. Die von Schwester Herbstritt betriebene Seligsprechung der Autorin erschien mir angesichts dieser Bemerkung als eine Verletzung all der Versuche, die vom Vatikanischen Konzil und später von mehreren Bischofskonferenzen unternommen worden waren, das katholische Verhältnis zu den Juden einigermaßen zu »normalisieren«. Ich setzte mich mit einer kleinen Zahl von katholischen und jüdischen Persönlichkeiten in Verbindung, um gegen das Vorhaben der Seligsprechung zu plädieren – jedoch ohne Erfolg. Es gab allerdings auch Gelegenheiten, bei denen Vertreter des offiziellen Judentums mich nicht nur abblitzen ließen, sondern auch mit allerlei Schimpfworten bedachten. Ich hatte in der angesehenen katholischen Zeitschrift *Commonweal*, die in New York erscheint, die Bemühungen der Kirche gelobt, durch verschiedene Dokumente das Verhältnis zum Judentum zu klären. Bei dieser Gelegenheit hatte ich den Beschwerden einiger Juden widersprochen, die sich über die Nichtanerkennung Israels durch den Vatikan beschwerten. Meine Argumentation wurde daraufhin in einer der folgenden Nummern einer jüdischen Zeitschrift von der Herausgeberin mit dem Adjektiv »obszön« bedacht.

* * *

Als meine Frau und ich ungefähr 80 Jahre alt waren, zogen wir uns aus der Großstadt München in eine Kleinstadt nicht weit von Augsburg zurück. Dort fanden wir mit der Zeit einige Menschen, mit denen wir uns gut verstanden; zuhause fühlten wir uns allerdings nicht. Dies hatte vielleicht mit unserem hohen Alter zu tun, mit Sicherheit aber mit der Tatsache, daß wir in zweifacher Hinsicht Fremde waren. Einerseits fühlten wir uns der jüdischen Gemeinde im nahegelegenen Augsburg fremd, der wir eigentlich angehörten, andererseits Deutschland gegenüber, in dem wir nunmehr seit mehr als 36 Jahren gelebt hatten.

Die Mehrzahl der gegenwärtigen Gemeindemitglieder kam, wie gesagt, aus osteuropäischen Ländern oder waren deren Nachkommen. Die große Mehrzahl von ihnen bewegte sich im eigenen Kreise, während die Beziehungen, die wir mit Freunden und Bekannten pflegten, vollständig unabhängig von konfessioneller Zugehörigkeit waren. Dazu kam, daß wir den Zwang zum Zionismus, der von offiziel-

len jüdischen Organisationen ausgeübt wurde, wie jeden Zwang zu einer Einheitsideologie, ablehnten. (Als der israelische Staatspräsident in einer Rede vor dem deutschen Bundestag es als für alle Juden geltendes Gebot darstellte, in Israel zu leben, schrieb ich ihm einen höflichen Brief, in dem ich erklärte, warum ich es für mich als legitim, ja richtig hielt, im heutigen Deutschland zu leben. Ich bekam darauf eine aus einem Satz bestehende Antwort eines Sekretärs, der in keiner Weise auf mein Argument einging.) Auch glaubten wir, daß die jüdische Reaktion auf den Nationalsozialismus nicht zu Selbstgerechtigkeit führen sollte. Pietät den Opfern gegenüber sollte in erster Linie dazu führen, Frieden und Gerechtigkeit unter den Lebenden zu stiften.

Natürlich ist es gleichzeitig eine erfreuliche und traurige Tatsache, daß es (wenigstens in Augsburg und Schwaben) ausschließlich Nicht-Juden sind, die sich heute mit jüdischer Kultur beschäftigen. Eine Anzahl von Universitätsprofessoren und Privatgelehrten bearbeiten Themen jüdischer Lokal- oder Regionalgeschichte. Einige Synagogen auf dem Lande werden mit großer Mühe wieder instandgesetzt – auch wenn sie nicht mehr als jüdische Gotteshäuser, sondern nur als Begegnungsstätten der nichtjüdischen Bevölkerung dienen können. Andererseits gibt es kaum Gelegenheiten, bei denen nicht-jüdische Deutsche jüdische Persönlichkeiten und somit Judentum *in concreto* kennenlernen können. Gelegentliche Vorträge oder Seminare sind meist auf nicht-religiöse Aspekte und auf »Seid-nett-zueinander«-Ermahnungen beschränkt. Eine Chance für irgendeine Form der Symbiose ist zur Zeit nicht vorhanden. Ebenso sind die Begegnungen, die man als Fügung erleben könnte, äußerst selten geworden. Auch wenn ich mich mancher herzlicher Freundschaft mit nicht-jüdischen Deutschen erfreue, so ist mir doch »das Deutsche«, dem ich täglich begegne, heute fremder als vor 36 Jahren, als ich wieder meinen Wohnsitz in Deutschland aufnahm. Solange ich als Amerikaner hier tätig war, hatte ich eine klare Beziehung zu meinen Schülern und zu der Welt, in der sie lebten. Heute, da ich nur Mensch und Jude bin, ist die Welt um mich herum von einer eigenartigen Fremde. Es ist nicht, wie wenn man als Tourist oder Forscher in ein fremdes Land kommt, dessen Fremdheit sich wie eine Art von Bühnenvorhang langsam vor einer immer bekannter werdenden Szene erhebt. Nein, der Vorhang wird immer dichter und grauer. Ist es der graue Star des Alters, der dies verursacht? Ist es das Gedenken an das Vergangene, an ein ewig Eigenes, das nicht erlaubt, frei zu atmen und wie in anderen Ländern und Kulturen Fremdes in Eigenes zu verwandeln? Ist es die Ambivalenz des Menschen, aller Menschen, die es nicht erlaubt, eindeutige Urteile zu fällen?

Trotz dieser und ähnlicher Fragen kann ich meine Rückkehr in dieses Land nicht bereuen. Hatte Abraham nicht mit Gott um die Zahl der Gerechten gestritten, um deren Willen er Sodom und Gomorrah erhalten würde? Und sollte ich nicht diesem urjüdischen Beispiel folgen!

Eberhard Straub · Essen

Editorial

»Man muß wie Pilger wandeln, / frei, bloß und wahrlich leer«, verlangt ein altes Kirchenlied. Denn ein jeder ist gewissermaßen immer unterwegs zu dem himmlischen Gnadenort. Die Welt mit all ihrer Schönheit und Pracht, die auch ein Hinweis auf die Herrlichkeit Gottes ist, in dem das Wahre und Schöne ein und dasselbe ist, bleibt dennoch eine Fremde, durch die der Wanderer seinen Weg geht, um zum Ziel, zur Heimat zu finden, dem Ort seiner Bestimmung. Der *homo viator* benötigt auf seiner Reise durch den Wahn der Wirklichkeiten nicht viel Gepäck. Irdischer Tand würde ihn nur unnötig belasten bei den Mühen, die seine *peregrinatio* ohnehin mit sich bringt. Arm und bedürfnislos schreite er voran, bedürftig allein der Liebe Gottes, der seine Schritte lenkt hin zum göttlichen Überfluß. So ist die Pilgerfahrt ein Gleichnis oder sein *speculum humanae vitae*, ein Abbild des menschlichen Daseins, ein Kreuzweg in der Nachfolge Christi.

Allerdings fand eine solche Deutung der Pilgerschaft nicht immer Zustimmung. Schon Gregor von Nyssa verwarf das Pilgern als weltliche Üppigkeit. Nicht nach außen solle sich der Christ wenden, sondern nach innen, in die Wüste seiner Seele, um den dort verborgenen Gott zu suchen. Der Gnadenort ist das dunkle und verworrene Herz, in dessen Verließen sich das Drama Gottes mit dem Menschen ereignet. Das Reisen zu anderen Gnadenorten ist vergeblich, zumal die Verlockungen auf der Wegstrecke den einzelnen nur ablenken von der Begegnung mit Gott. Ein Sprichwort resümierte solche Kritik lapidarisch: Wallfahrer kommen selten heiliger nach Haus. Aber eine derartige Einschätzung machte sich die Kirche nie zu eigen. Die Rituale der Pilgerfahrt wiesen jedem seinen Weg nach innen, mochte der Pilger auch sonst noch andere Zwecke mit seiner Reise verknüpfen. Sich von der Macht der Gewohnheit, den Verpflichtungen des Alltags zu lösen, andere Völker und Landschaften kennenzulernen, sich zu

Eberhard Straub, *1940 in Berlin geboren, Promotion 1968, Habilitation 1977, langjähriger Redakteur der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, wirkt heute als Pressereferent für den »Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft«; er gehört zur Redaktion dieser Zeitschrift.*

neuen Gemeinschaften auf Zeit zusammenzuschließen, den Genuß, Gott näherzukommen, vielleicht sogar mit dem Kunstgenuß zu verbinden, um in den edlen Proportionen der Architektur oder in der Ordnung schmükkender Bilder eine Ahnung der göttlichen Harmonie zu spüren.

Die Pilgerfahrt war immer auch, bei allen Beschwerlichkeiten, so etwas wie die Badereise des kleinen Mannes, der für Augenblicke aus seiner begrenzten Welt heraustrat, sich neugierig dem Unvertrauten öffnete, sich Fremdes aneignete, nicht allein, sondern mit anderen und darüber Freunde fand oder gar die Frau oder den Mann. Fromme Übung während des Tages schloß die gesellige Freude im Gasthaus am Abend nicht aus. Schließlich wandelt man ja mitten in der Welt, und nur in ihr können sich die Christen als eine Sprache und Völker überbrückende Gemeinde erleben, die sich als solche im gemeinsamen Gottes-Dienst, der eine Wallfahrt ist, bildet. Am Anfang der englischen Literatur stehen die *Canterbury Tales*, Geschichten, die Pilger sich im Wirtshaus erzählen. Die Entwicklung des Herbergswesen, der Gaststätten, Hospitäler steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den Zügen zu den großen Gnadenorten. Reiseführer, Sprachführer, Wechselkurstabellen, all die Bequemlichkeiten eines ganz säkularen Tourismus, kamen auf, weil eine Nachfrage nach ihnen bestand. Die Europäer lernten einander kennen, selbst wenn in Rom deutsche Wirte und Dolmetscher es deutschen Pilgern ermöglichten, sich in der ewigen Stadt wie daheim zu fühlen, weil immer in vertrauter Umgebung. Die Weltkirche nahm diese unvermeidlichen weltlichen Nebenfolgen verständnisvoll hin. Denn nur in der Welt kann sie als weltumspannend erfahren werden. Nur in ihr läßt sich das Pfingstwunder ununterbrochen nachvollziehen, daß in vielen Zungen die eine Wahrheit bekannt und gefeiert wird.

Dabei ist es bis heute geblieben. Die modernen Verkehrsmittel erleichtern die *peregrinationis labores*. Doch die seelischen Mühen bleiben die gleichen. Denn wer heute pilgert, tut das im Zeitalter des Massentourismus nicht aus Neugier, sich auch Fremdes anzueigen. Das kann er unangestrengter auf vielfältige Weise erreichen. Er fügt sich freiwillig in Verpflichtungen und Ordnungen, um gemeinsam in der *communio* mit Gleichgesinnten die Routine des Alltags zu verlassen, sich ganz auf das Gespräch Gottes mit seiner Seele einzulassen, also ungestört von den tausend Überflüssigkeiten des dauernden Angeregtseins, denen der »Kulturmensch« ausgesetzt ist, sich auf das eine zu konzentrieren, das allem wesentlich ist, woran Christus die geschäftige Martha erinnerte. Der Aufschwung, den das Pilgern gerade in letzter Zeit nahm, hängt nicht zuletzt wohl auch damit zusammen, daß trotz der Regeln und Ordnung, der festgesetzten Gebete und Lieder, mitten in der Gemeinschaft der einzelne sein persönliches Gespräch mit Gott unterhält. Keiner tritt vermittelnd dazwischen. Der gegebene Rahmen, dem sich jeder einfügt, erlaubt die größe innere Freiheit,

dessen Grenzen nicht als Schranke, sondern als Aufforderung zu verstehen, sich uneingeschränkt dem unbegrenzten Gott anzuvertrauen. Darin liegt auch ein Geheimnis der Messe, wie überhaupt jedes geordneten Gottes-Dienstes. Aber mehr als bei Formen des Kultes, geformter Frömmigkeitsübung, ist der einzelne auf sich angewiesen, um wandernd sich seinem Gott, der der Gott aller ist, die mit ihm pilgern, zu öffnen, Zwiegespräche mit ihm zu halten.

Es ist erstaunlich, daß viele Christen diese Reise ins Innere des Herzens wie ein »abgesunkenes Kulturgut« betrachten, als kuriosen Überrest unaufgeklärter Religiosität. Schließlich ist sie doch auch ein Weg, den *Deum meum* als *Deum vestrum* zu erkennen und umgekehrt, während der christliche *viator* alles für Momente vergißt außer Gott und im brennenden Herzen des Wunderbaren gewiß wird: der Dreieinigkeit von *certitude, joie* und *paix*, die Pascal am 23. November 1654 überwältigte. Es gibt viele Wege für den *peregrinatus et pauper* zu diesem Ziel. Wird es durch die Wallfahrt erreicht, dann ist auch sie der richtige Weg.

Gianfranco Ravasi · Mailand

Abraham und das pilgernde Gottesvolk

»Durch Gottes Gnade bin ich Mensch und Christ, durch meine Taten ein großer Sünder, aufgrund meiner Lebensumstände ein obdachloser Pilger niedrigster Art, der von Ort zu Ort irrt. Meine Habe besteht aus einem Sack um die Schultern mit etwas trockenem Brot und aus der Heiligen Schrift, die ich unter dem Hemd trage. Mehr besitze ich nicht.«[1] Der Beginn des berühmten *Wegs eines Pilgers* – es handelt sich um die geistliche Schrift eines anonymen Russen – zeichnet das Porträt des Pilgers, der als einzige Führung auf seinem Weg die Heilige Schrift hat und als Ziel nicht eine irdische Stadt oder einen irdischen Herd, sondern die »künftige bleibende Stadt« (Hebr 13,14). Die biblische Anthropologie stellt vor allem den *homo viator* heraus. Nachdem er aus dem Garten von Eden weggeschickt worden war, durchläuft er lange die Pfade der Sünde und der Rettung. Am Ende gelangt er zum himmlischen Jerusalem, um Gott und seinem Christus zu begegnen (Apk 21–22).

1. Der Weg, ein Gleichnis für das Leben

Der Weg (hebr. *derek*) ist ein archetypisches Symbol für die Spiritualität und für das Dasein (»die Straße ist das Leben«, so heißt es am Beginn eines typischen Romans der 60er Jahre: *On the road* von Jack Kerouac). Es handelt sich um ein Symbol, das eine Fülle von Begriffen und Bildern enthält: hinausgehen, eintreten, wandern, aufsteigen, Auszug, Gast, Fremder, Nomadentum und so weiter.[2] Das Begriffsfeld von »Sünde« *(ḥet, 'awon)* setzt ein »Abweichen« voraus, ein Gehen außerhalb der Bahn, und die »Umkehr« (*šūb*) ein »Zurückkehren« auf den rechten Weg. Der Weg ist also ein umfassendes Gleichnis für das menschliche Leben, und das Wort *de-*

Gianfranco Ravasi, *Jahrgang 1942, ist Präfekt der Ambrosianischen Bibliothek und Pinakothek und lehrt Alttestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät von Norditalien. Er war Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission und gehört zur Päpstlichen Kommission für das kulturelle Erbe der Kirche. Michael Figura besorgte die Übersetzung aus dem Italienischen.*

rek wird zu einem Bild für das sittliche Verhalten von Mann und Frau, wie es vor allem die Weisheitsliteratur bezeugt (vgl. Gen 6,12; Spr 1,15f.).

Der Weg Gottes (Mi 6,8; Hos 14,10; Ps 25,4) ist gerecht und richtig (Dtn 32,4; Ps 145,17), auch wenn er manchmal geheimnisvoll bleibt (Jes 55,8f.). Auf diesem Weg, der zum Leben führt (Spr 2, 19; 5,6; 6,23; 15,24), wandelt der Gläubige: auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens (Spr 8,20; 12,28; Bar 3,13; Jes 59, 8), der Wahrheit und der Treue (Ps 119,30; Tob 1,3), der Vollkommenheit und Unversehrtheit (Ps 101,2). Doch gemäß der weisheitlichen Metaphorik gibt es auch »den Weg der Finsternis« (Spr 2,13; 4,19). Er führt auf eine krumme und abwegige Bahn (Spr 2,15; 10,9; 21,8), zieht den Sünder und Törichten an und läßt sie in den Abgrund stürzen (Ps 1,6; 112,10). Das Symbol des »Weges« in seiner radikalen Zweideutigkeit als Weg zum Tod oder zum Leben wird zusammenfassend dargestellt in der berühmten Mahnung von Dtn 30,15, die Jer 21,8 wieder aufnimmt: »Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor.« An diesen Scheideweg ist jeder Mensch gestellt, um mit seiner Freiheit seine Wahl zu treffen und sein Leben zu orientieren.

Natürlich werden wir jetzt dem »guten und geraden Weg« (1 Sam 12, 23; 1 Kön 8,36; Spr 2,13) folgen, der die Rettung und die volle Gemeinschaft mit Gott zum Ziel hat. Er kann als »Pilgerschaft« beschrieben werden, ein Wort, das im Alten Testament mit *'alah* wiedergegeben wird: ein örtliches und geistliches »Hinaufsteigen« nach Jerusalem und zum Tempel von Zion, dem Ort der göttlichen Gegenwart und der Gemeinschaft des Gläubigen mit ihr.[3] Wir werden uns besonders mit drei Bildern oder Typologien des Pilgers befassen unter den zahlreichen, die die hebräischen Schriften uns vorstellen. Der erste, dem wir begegnen, ist offensichtlich Abraham. Er ist ein Halbnomade nicht nur aufgrund seiner Lebensgeschichte, sondern auch in der symbolisch-theologischen Sicht, die die Erzählung des Buches Genesis uns bietet.

2. Die Patriarchen, »Fremde und Pilger auf Erden«

Im feierlichen »Lobpreis« des Glaubens der Väter, den der Verfasser des Hebräerbriefs im 11. Kapitel vornimmt, wird Abraham – ebenso wie die von ihm abstammenden Patriarchen – als Pilger dargestellt seit seiner Berufung: »Aufgrund des Glaubens gehorchte Abraham dem Ruf, wegzuziehen in ein Land, das er zum Erbe erhalten sollte; und er zog weg, ohne zu wissen, wohin er kommen würde. Aufgrund des Glaubens hielt er sich als Fremder im verheißenen Land wie in einem fremden Land auf und wohnte mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung, in Zelten; denn er erwartete die Stadt mit den festen Grundmauern, die Gott selbst

geplant und gebaut hat ... Voll Glauben sind diese alle gestorben ... und haben bekannt, daß sie Fremde und Gäste auf Erden sind« (Hebr 11,8ff.13).

Dieses »Bild« von Abraham stimmt überein mit der Erzählung im Buch Genesis, wo am Beginn des geistlichen Weges des Patriarchen ein göttlicher Befehl steht: *lek lᵉka* (»Zieh weg!«). Dem folgt die unmittelbare Ausführung nach dem »militärischen« Schema von Befehl und Gehorsam: *wajjelek* (»er zog weg«) (Gen 12,1.4). Der Aufbruch zur Pilgerschaft »in das Land, das ich dir zeigen werde«, bedeutet eine dreifache Trennung. Der Patriarch muß vor allem sein »Land« (*'ereṣ*) verlassen, d.h. den vertrauten Umgang mit den alltäglichen Dingen. Er muß dann auch seine »Verwandtschaft« (*moledet*) verlassen, d.h. nach dem hebräischen Begriff seinen »Geburtsort«, die menschliche und kulturelle Beheimatung, die Sitten und Gebräuche, die Stammesreligion, die eigene Gesellschaft mit ihren Werten. Gott geht noch weiter und verlangt von Abraham auch die Trennung vom »Vaterhaus« (*bet 'ab*), d.h. von der Familie, vom Clan, von allen gefühlsmäßigen, erbschaftlichen, sittlichen und ökonomischen Verbindungen. Abrahams Gehorsam ist klar, kennt keinen Einwand, wie er bei der Berufung des Mose (Ex 3,11; 4,1; 6,12) oder des Jeremia (1,6) hervortritt.

Seitdem ist er ein Pilger. Er selbst nennt sich »Fremder und Halbbürger« (*ger* und *tōšab*, Gen 23,4) bei der Begegnung mit den Bewohnern des verheißenen Landes und bei der Suche nach einer Grabstätte für seine Frau Sara. Hier zeigt sich die besondere Eigentümlichkeit der göttlichen Verheißung des Landes. Eigentlich müßte nun die lange räumliche und geistliche Pilgerschaft des Patriarchen aus Ur in Chaldäa beendet sein. In Wirklichkeit wird er zu anderen Zielen geführt. Die Verheißung war ausdrücklich: »Dir und deinen Nachkommen gebe ich ganz Kanaan, das Land, in dem du als Fremder weilst, für immer zu eigen« (Gen 17,8). Und doch ist Abraham noch ohne das kleinste Stück Land, um Sara ewigen Frieden und Ruhe zu verschaffen. Er hat keinen Besitz, aber eine Hoffnung, deren Angeld die Höhle von Machpela ist: aus diesem kleinen Kernstück an Land wird der Raum der zukünftigen Nation wachsen; um das Grab der Patriarchen herum wird sich das verheißene Land ausdehnen, das erst von den kommenden Generationen nach dem Auszug aus Ägypten in Besitz genommen wird. Abraham bleibt *ger* und *tōšab*, d.h. Fremder ohne festen Wohnsitz[4] in jenem Land, das ihm doch als Ziel aufgeschienen ist. Ähnlich wird es auch Jakob ergehen, der ständig auf der Wanderschaft ist: zuerst gen Osten nach Paddan-Aram (Gen 28,2), dann ins Land Kanaan, schließlich nach Ägypten. Er nimmt so die große Wanderung ganz Israels voraus, das von ihm als Vorfahren seinen Namen erhalten hat (vgl. Gen 32,28f.). Am Ende des Buches Genesis wird die Überführung des Leichnams von Jakob nach Kanaan berichtet, um in der Höhle von Machpela beigesetzt zu werden (Gen 50,4–13). Es ist die Vorankündigung des Weges, den Israel

zurücklegen wird, wenn es nach der dunklen Umklammerung der Knechtschaft in Ägypten ins verheißene Land zurückkehrt. Damit kommen wir zum zweiten Bild des biblischen Pilgerns, dem Exodus.

3. Die Pilgerschaft des Exodus

Es geht hier um einen fundamentalen Begriff der Geschichte und Theologie des Alten Testaments.[5] Die Bücher der Chronik legen David, der nun in Jerusalem residiert und bereit ist, die Spenden für den künftigen Tempelbau darzubieten, folgende Beschreibung Israels in den Mund: »Wir sind nur Gäste (*gerîm*) bei dir, Fremdlinge (*tōšabîm*), wie alle unsere Väter« (1 Chr 29,15). Hier wird wörtlich wiederholt, was Abraham von sich selbst sagt bei Machpela (vgl. Gen 23,4), nun aber vermehrt um das große Ereignis des Exodus, der Israel zu einem Volk macht, das ständig unterwegs ist: »Fremde und Gäste auf Erden« (Hebr 11,13; 1 Petr 2,11). Wir finden dasselbe in der persönlichen Geschichte des Mose, der nach Midian fliehen muß und seinem Sohn einen sinnbildlichen Namen gibt: »Er nannte ihn Gerschom (Ödgast) und sagte: Gast bin ich in fremdem Land« (Ex 2,22).

Das Gleichnis des Exodus mit all seinen Etappen (Auszug, Wüste, Erprobung, Versuchung, Sünde, Einzug ins Land Kanaan) könnte auch ein Bild sein für die verschiedenen Wechselfälle einer Pilgerfahrt, die in sich birgt die Zeit der Dunkelheit, des göttlichen Schweigens – wie bei Abraham auf seinem dreitägigen Weg zum Berg Morija (Gen 22) –, der Untreue, der Versuchung, in die Knechtschaft zurückzukehren. Wir wollen nur drei Aspekte herausstellen. Zunächst die »Endlosigkeit« des Exodus. Tatsächlich erschöpft er sich nicht in der Wanderung, die sich vielleicht auf vielfache Weise (man spricht wenigstens vom Exodus als Flucht und vom Exodus als Vertreibung aus Ägypten) zu einer Zeit ereignet hat, die mehr oder weniger datierbar ist (13. Jahrhundert v. Chr.). Weil der Exodus ein Ereignis ist, das eine göttliche heilshafte Offenbarung beinhaltet, hat er bleibende Bedeutung, er ist ein stets lebendiges und wirksames »Gedächtnis«.

Auch nach der Landnahme in Kanaan muß Israel sich immer als wandernd und fremd empfinden (Ps 105,12f.; 1 Chr 16,19f.), woran David 1 Chr 29,15 erinnert. Im Jubeljahr fällt deshalb auch das Eigentum an den ursprünglichen Besitzer zurück, denn Gott erklärt: »Das Land darf nicht endgültig verkauft werden; denn das Land gehört mir, und ihr seid nur Fremde (*gerîm*) und Halbbürger (*tōšabîm*) bei mir« (Lev 25,23). So bildet sich die merkwürdige Typologie des Fremden im Vaterland, des ortsansäßigen Pilgers. Aufgrund der bleibenden Gültigkeit des Exodus wird bei Deuterojesaja die Erfahrung der Rückkehr aus der babylonischen Verbannung neu bedacht. Der neue Exodus wird vergegenwärtigt nach dem

Ablauf des ersten Exodus (vgl. z.B. Jes 43,16–21). Im Buch der Weisheit werden die irdischen Wechselfälle in eine eschatologische Sicht eingeordnet. Letztes Ziel ist dabei das verheißene Land der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott und eine neue Schöpfung (vgl. Weish 11–19). Als geschichtliches und zugleich die Geschichte übersteigendes Ereignis ist der Exodus eine bleibende Gegenwart, worin sich das Profil Israels abzeichnet als eines Volkes, das stets auf der Pilgerschaft ist nach einem eschatologischen Ziel. In dieser eschatologischen Sicht Israels ist typologisch bereits das neutestamentliche Bild der Kirche angelegt.

Eine zweite kurze Bemerkung betrifft die treue Gegenwart Gottes zu Israel auf seiner Wanderschaft. Sie kommt besonders deutlich zum Ausdruck im Zeichen der Wolke, die am Tag den Weg weist und die Nacht erleuchtet, wie auch in den Wundern, die Israel auf der Wanderung gegen die Gefahren der Wüste und der Feinde beschützen. Diese Nähe wird ausdrücklich erklärt: »Der Herr, dein Gott, ... wußte, daß du in dieser großen Wüste unterwegs warst. Vierzig Jahre lang war der Herr, dein Gott, bei dir. Nichts hat dir gefehlt« (Dtn 2,7). Auch die Erprobungen auf dem Weg werden als Tat der Liebe und väterlichen Pädagogik verstanden: »Der Herr, dein Gott, erzieht dich, wie ein Vater seinen Sohn erzieht« (Dtn 8,5). Der berühmte Text über die Versammlung des Volkes in Sichem bekräftigt dies feierlich: »Denn der Herr, unser Gott, war es, der uns und unsere Väter aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hat ... Er hat uns beschützt auf dem ganzen Weg, den wir gegangen sind ...« (Jos 24,17). Jeremia geht noch weiter und ruft unter dem Bild der hochzeitlichen Liebe diese Erfahrung ins Gedächtnis: »Ich denke an die Treue (*ḥesed*) deiner Jugendzeit, an die Liebe deiner Brautzeit, wie du mir in der Wüste gefolgt bist, im Land ohne Aussaat« (Jer 2,2).

Ein dritter und letzter Hinweis betrifft die soziale Dimension. Weil Israel sich seines Pilgerseins bewußt ist, muß es sich solidarisch fühlen mit allen Fremden, Ausländern und Nomaden. Dazu mahnt das Bundesbuch: »Einen Fremden (*ger*) sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde (*gerîm*) gewesen« (Ex 22,20). Die Mahnung wird wieder aufgenommen in den Zehn Geboten im Buch Deuteronomium, um den Sabbat und das Ausruhen des Sklaven zu begründen (Dtn 5,12–15). Weil der Hebräer sich grundlegend als Pilger versteht, ist die biblische Gesetzgebung über den Fremden besonders großzügig: »Du sollst das Recht von Fremden ... nicht beugen« (Dtn 24,17); »Ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen« (Dtn 10,19). Dadurch ahmt der Hebräer den Herrn nach, der »die Fremden liebt und ihnen Nahrung und Kleidung gibt« (Dtn 10,18; vgl. Ps 146,9).

4. Wallfahrer nach Zion

Pilgersein ist also typisch für Israel, doch auch für den einzelnen und besonders für den Gläubigen. Der Beter von Ps 119,19 stellt sich Gott vor als »Gast auf Erden« (*ger 'anokî ba 'areṣ*). Der Dichter von Ps 39, einem staunenerregenden Lied über die Brüchigkeit des menschlichen Daseins, ruft auf noch intensivere Weise aus: »Nur wie ein Schatten geht der Mensch einher ... Denn ich bin nur ein Gast (*ger*) bei dir, ein Fremdling (*tōšab*) wie all meine Väter« (Ps 39,7.13). Hier scheint vorweggenommen die Sicht des Menschen als »walking shadow« (»Schatten, der vorübergeht«) in Shakespeares *Macbeth* oder als »ein trüber Gast auf der dunklen Erde« in Goethes *West-Östlichen Divan*. Die Verästelung des Lebensstromes ist für den Psalmisten ebenso fassungslos wie sein Verlauf: »Wende dein strafendes Auge ab von mir, so daß ich heiter blicken kann, bevor ich dahinfahre und nicht mehr da bin« (Ps 39,14).

Über die Wanderschaft des Menschen gibt es aber noch andere, eher positive Aussagen: vor allem das Hinaufsteigen nach Zion zum Gottesdienst und zur Gemeinschaft mit Gott. Damit stehen wir vor dem Gedanken der Wallfahrt. Das hebr. Wort »*'alah*« (hinaufsteigen) bezeichnet den Aufstieg zur Höhe der Heiligen Stadt (800 Meter hoch gelegen), vor allem aber zum Himmel über der Welt. Dazu gehört auch die feierliche kultische Verpflichtung, wonach das Volk der Hebräer an den drei großen jährlichen Festen (Paschafest, Wochenfest, Laubhüttenfest) nach Zion wallfahrte nach der kultischen jahwistischen Weisung des »Dekalogs«: »Dreimal im Jahr sollen alle deine Männer vor dem Herrn, dem Gott Israels, erscheinen« (Ex 34,23). Die Rückkehr aus der Verbannung wird von Deuterojesaja bildlich dargestellt als eine liturgische Prozession auf einem »Heiligen Weg«, der eben und gradlinig ist (Jes 35,8f.; 40,3). Jeremia nimmt diesen Gedanken auf: »Auf, laßt uns hinaufpilgern nach Zion zum Herrn, unserem Gott« (Jer 31,6; vgl. Jes 2,5). Das höchste Zeugnis dieser Pilgerschaft sind die sogenannten »Wallfahrtspsalmen« (*šîr hamma 'alot*), eine Sammlung von 15 Psalmen (120–134). Sie können betrachtet werden als Buch der Wallfahrt nach Jerusalem.[6] Verschiedene Deutungen für diesen Titel sind vorgetragen worden. Sie gehen vom literarischen Aspekt des »Hinaufsteigens« bis zur Erwähnung der 15 Stufen (»Stufenlieder«), die nach Flavius Josephus (*Bellum Iudaicum* V,5,3) im Tempel den Vorhof der Frauen von jenem der Israeliten trennten. Doch wahrscheinlicher ist der Bezug auf die Wallfahrt bzw. das Hinaufsteigen nach Jerusalem, auf das »Hinaufsteigen« des Gebetes und des Gläubigen zu Gott, wie es bezeugt ist in einem Satz der »Anrede an Zion«, die man in Qumran (11 QPsaZion) gefunden hat: »Wohlgefällig für Gott ist das Lob, das von dir kommt, Zion; es steigt auf (*m'lh*) aus der ganzen Welt« (V. 12).

Bedeutungsvoll ist die mystische Spannung hin zum Tempel und der Heiligen Stadt, die in einigen Texten in bewundernswerter Weise zum Ausdruck kommt. Auf zwei wollen wir besonders hinweisen. Ps 122 vereint in einer gelungenen psychologischen Synthese den Augenblick, in dem die Tore von Zion durchschritten werden, und den nunmehr fernen Tag, als man den Entschluß faßte, »zum Haus des Herrn zu pilgern« (V. 1).[7] Die Ankunft in Jerusalem ist das ersehnte Ziel, das eine ursprüngliche Freude erzeugt, die die Ermüdung des langen Weges vertreibt. Der Grund dafür wird in den VV. 3–5 angeführt, wo vier Bedeutungen der Stadt angegeben sind. Sie ist das Einheitszentrum der Zwölf Stämme: »Dorthin ziehen die Stämme hinauf, die Stämme des Herrn« (V. 4a). Sie ist der einzige Ort des rechtmäßigen Kultes nach der Vorschrift des Deuteronomium (12,13 f.; 16,16): »wie es Israel geboten ist, den Namen des Herrn zu preisen« (V. 4b). Sie ist der Sitz der davidischen Dynastie, in der Gott gegenwärtig ist nach der Verheißung Natans an David: »Dort stehen Throne bereit für das Gericht, die Throne des Hauses David« (V. 5). Als politische Hauptstadt ist Jerusalem Sitz des Appellationsgerichts für Fragen, die in erster Instanz von den örtlichen Gerichten verhandelt wurden. Dort wurden die heikleren Streitfragen verhandelt, und das Volk ging in größerer Gerechtigkeit von Jerusalem fort.

Als Wallfahrtslied ist noch eindrucksvoller ein Psalm »der Söhne Korachs«, einer Priesterfamilie, die »als Wächter den Dienst an den Schwellen des Zeltes zu besorgen hatte« (1 Chr 9,19). Es geht um Ps 84, ein zartes und zugleich leidenschaftliches Lied, das durchdrungen ist von dem unwiderstehlichen Verlangen nach dem Gott des Lebens, der am Anfang (VV. 2.4), in der Mitte (V. 9) und am Ende (V. 13) mit dem in Jerusalem gebräuchlichen Titel »Herr der Heerscharen«[8] angerufen wird. Im Hintergrund steht der Tempel als Ziel der Wallfahrt. Als Jahreszeit geht es um den ersten Herbstregen, der das im Sommer verbrannte Land mit frischem Grün bedeckt (V. 7). Wir befinden uns also auf der Wallfahrt nach Zion zum Laubhüttenfest als Gedächtnis an Israels Wüstenwanderung. Der Tempel wird am Anfang und am Ende des Psalms beschrieben. Er erscheint in VV. 2–4 unter dem schönen Bild des Fluges der Vögel, die ihre Nester im Heiligtum haben, ein Symbol für die glückliche Lage der Tempeldiener, die einen dauernden und nicht nur zeitlichen (wie die Wallfahrer) Wohnsitz im Tempel haben, ein Zeichen für ihre ständige Nähe zu Gott. Der Tempel erscheint wieder in VV. 10–13, wo der Sänger seinen klaren Glauben in Gegensatz bringt zum götzendienerischen Vertrauen, das Menschen zu nichtigen Tempeln treibt: »die Zelte der Frevler« (V. 11).

Im Mittelpunkt des Psalms (VV. 5–9) steht die Wallfahrt des Pilgers: er kommt aus dem fernen Norden, durchschreitet ein Tal namens Baka', geht von Dorf zu Dorf weiter; der alles erfrischende Regen erscheint ihm als

eine Vorwegnahme der freudebringenden Segnungen, die ihn in Zion »umhüllen« werden. Der ermüdende Weg, ein Gleichnis für die Wechselfälle des Lebens (*Baka'* bedeutet auf hebr. »Träne«), verwandelt sich wie das Tal der Tränen unter dem Regen. Am Horizont erhebt sich das Profil der Heiligen Stadt, Ziel der Begegnung mit Gott. Ps 84 wie Ps 122 handelt vom Thema der Gegenwart und der Abwesenheit, die zur Wallfahrt gehören. Die heilige Reise wird zu einem Symbol des Lebens des Gläubigen, das ausgespannt ist zwischen Glückseligkeit und Bitte, Nähe zu Gott und seiner Ferne, seinem Wort und seinem Geheimnis. Die Seligpreisung von V. 6 – »Wohl den Menschen, die Kraft finden in dir, wenn sie sich zur Wallfahrt rüsten« – wird so zu einem umfassenden Glückwunsch, der über die kultische Wallfahrt nach Zion hinausgeht. Das ereignet sich auf umgekehrte Weise beim Zug der Daniter auf der Suche nach einem Land: sie erhalten einen priesterlichen Segen, der ihre existentielle und soziopolitische Wanderung in eine Wallfahrt umwandelt: »Der Weg, den ihr gehen wollt, liegt vor den Augen des Herrn« (Ri 18,6). Wallfahren ist für die Bibel nicht nur eine religiöse Erfahrung, eine besondere Erscheinungsweise Gottes für sein Volk, ein kultischer Akt, sondern auch eine grundlegende Beschreibung des Lebens, das in den täglichen Wechselfällen ein Ziel hat. Ein Ziel, das aufgrund der Offenbarung die Welt übersteigt und in der vollen Gemeinschaft mit Gott besteht, die schon jetzt genossen wird in der Begegnung mit JHWH im Tempel von Zion ((Ps 63,2 f.).

Wie am Anfang, so soll auch am Ende ein Zeuge russischer Spiritualität angeführt werden: Johannes von Kronstadt (1829–1908), der gleichsam als Zusammenfassung unserer Ausführungen in seinem geistlichen Tagebuch *Mein Leben in Christus* schreibt: »Was ist unser Leben? Der Weg eines Pilgers; kaum hat er einen gewissen Ort erreicht, legt er die Wanderkleidung und den Pilgerstab ab und tritt in sein Haus ein.«[9]

Anmerkungen

1 Anonimo Russo, La via di un pellegrino. Mailand 1972, S. 15.

2 Im Ugaritischen, einer dem Hebräischen verwandten älteren Sprache, bedeutet dieselbe Wurzel *drkt* neben »Weg« auch »Herrschaft«, »Macht und Kraft«, ein Hinweis auf geschichtlich-vitale Kategorien. Zum hebr. Wort, das 706 mal im AT vorkommt, vgl. G. Sauer, Art. »derek *Weg*«, in: E. Jenni/C. Westermann (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. I. München/Zürich 1971, Sp. 456–460. Zum Symbol des Weges vgl. B. Couroyer, Le chemin de vie en Egypte et en Israël, in: RB 56 (1949), S. 412–432; A. Gros, Le thème de la route dans la Bible. Paris 1957; Ders., Je suis la route. Paris 1961; F. Nötscher, Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran. Bonn 1958; Ders., Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân, in: Recherches Bibliques IV. Paris 1959, S. 135–148; J. Schreiner, Führung – Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament, in: BZ 6 (1961), S. 2–17; G. Win-

gren, »Weg« und »Wanderung« und verwandte Begriffe, in: Studia Theologica III, 1951, S. 111–123.

3 Vgl. G. Wehmeier, Art. »'lh *hinaufgehen*«, in: E. Jenni/C. Westermann, a.a.O., Bd. II. München/Zürich 1976, Sp. 272–290. Zum Thema der Wallfahrt vgl. das gleichnamige Heft *Concilium* 32 (1996), H. 4; B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und Alter Kirche. Münster 1950; C. Spicq, Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament. Paris 1972.

4 Vgl. Th. M. Worner, Changing concepts of the »stranger« in the Old Testament, in: *Anglican Theological Review* 42 (1960), S. 49–53; R. Martin-Achard, Art. »gūr *als Fremdling weilen*«, in: E. Jenni/C. Westermann, a.a.O., Bd. I, Sp. 409–412.

5 Zur Theologie des Exodus vgl. zusammenfassend G. Auzou, Dalla servitù al servizio. Bologna 1995; B.S. Childs, The Book of Exodus. Philadelphia 1974; Y. Saout, Il messaggio dell' Esodo. Rom 1980.

6 Aus der zahlreichen Lit. zu den »Wallfahrtsliedern« sei – neben den verschiedenen Kommentaren zu den Psalmen (Alonso Schökel, Castellino, Girard, Kraus, Maillot-Lelièvre, Ravasi, Weiser) – nur hingewiesen auf P. Duvanel, L'évangile dans les Psaumes: 15 degrés d'ascension dans les Psaumes 120–134. Genève/Paris 1976; C.C. Keet, A Study of the Psalms of Ascents. London 1969; K. Seybold, Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Ps 120–134. Neukirchen 1978.

7 Vgl. L. Alonso Schökel/A. Strus, Salmo 122: canto al nombre de Jerusalén, in: Bib 61 (1980), S. 234–250; H. Donner, Psalm 122, in: Text and Context (FS F.C. Fensham). Sheffield 1983, S. 81–91; J.R. Porter, Le Psaume du 18e dimanche après la Pentecôte. Ps 122. Chant de pèlerinage à Jérusalem, in: AssSeig 73 (1962), S. 7–17; J. Teichmann, Psalm 122: erwünschet den Frieden Jerusalem, in: W. Strolz (Hrsg.), Aus den Psalmen leben. Freiburg 1979, S. 199–208.

8 Vgl. G.M. Behler, Les aimables demeures du Seigneur. Ps 84, in: VieSp 98 (1958); A. Dell' Era, Il pellegrinaggio, in: *Studi Cattolici* 29 (1985), S. 447ff.; A. Gelin, La prière du pèlerin au temple, in: BVC 11 (1955), S. 88–92; E. Lipinski, Le Psaume de Fête-Dieu. Ps 84, in: AssSeig 54 (1966), S. 16–25.

9 Zitiert in: Aforismi e citazioni cristiane. Casale Monferrato 1994, S. 137.

Hugolinus Langkammer OFM · Oppeln

Der Pilger Jesus Christus und seine Nachfolger

Das deutsche Wort »Pilgern«, dem im klassischen Griechisch *ὁ ὁδοιπόρος* (*ho hodoiporos*) entspricht, kennt weder die Septuaginta noch das Neue Testament.[1] Die griechisch verfaßten Schriften der Bibel kennen auch kein spezifisches Verb für »pilgern«. *ὁδοποιέω* heißt eher »einen Weg bahnen«, »sich Bahn brechen«. Das Verb *ὁδοιπορεῖν* (*hodoiporein*) bedeutet »gehen, wandern« (Apg 10,9), und das Substantiv *ὁδοιπορία* (*hodo iporia*) meint einfach den Weg, den man geht (Joh 4,6; 2 Kor 11,28). Man wird schon aus diesem einfachen Grunde bei einer thematischen Ausführung, wie sie in der Überschrift des Beitrags umschrieben ist, auf rein sprachlich-grammatische Überlegungen verzichten müssen, ja diese nicht einmal als Ausgangspunkt anbieten können. Sinnvoller scheint dagegen, zunächst einmal der Frage nachzugehen, was wir überhaupt unter den religiösen Begriffen »pilgern/Pilger« oder »Wallfahrt/Wallfahrer« verstehen. Im Lateinischen werden sie einheitlich gebildet: *peregrinare, peregrinus;* das klassische Latein kennt zudem das Wort *viator*, das allerdings keine spezifisch religiöse Bedeutung einschließt.

I. Begriffsbestimmung und Umschau

1. Begriffsbestimmung

Das Religiöse ist dem Menschen von Natur aus gegeben. Er ist sich bewußt, daß er nicht Herr aller Dinge ist, daß er nicht aus sich selbst seinen Anfang nahm und daß er sterblich ist. Über dem Menschen steht »jemand«. Dieses »Jemand« wird in den verschiedenen Religionen natürlich auch unterschiedlich gedeutet. Doch in jeder Religion herrscht die Überzeugung,

Hugolinus Langkammer OFM, *ist seit 1967 Professor für Bibelkunde an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Lublin und seit 1994 Professor an der Universität Oppeln. Der Beitrag wurde in deutscher Sprache verfaßt.*

daß sich dieses höhere Wesen ins besonderer Weise ansprechen läßt, ja sogar angesprochen werden will. Damit einher geht die Möglichkeit einer bestimmten Zeit und eines besonderen Ortes für diese Ansprache. Hinzu kann auch die Überzeugung treten, daß das höhere Wesen (die Gottheit) an einem auserwählten Ort in besonderer Weise anwesend ist, durch außergewöhnliche Ereignisse, ja sogar in Erscheinungen, die wir laut dem Alten Testament »Offenbarungen« – »Theophanien« – nennen. Hierhin will der Gläubige ziehen, hier verweilen, um in ein besonderes Verhältnis mit der Gottheit einzutreten, die andernorts nicht gegeben wäre. Dieses »Sich-auf-den-Weg-Machen« nennen wir wallfahren oder pilgern.

2. Umschau

Wallfahrten waren in der antiken, nicht christlichen Welt weit verbreitet. Der Politeismus bot keinerlei Heilssicherheit, geschweige den Heilsgewißheit; vielmehr bedeutete er Angst und Unsicherheit. Daher suchte man dort Heil, wo es durch Vermittler oder durch an einen bestimmten Ort bzw. an ein bestimmtes Heiligtum gebundene Naturkräfte angeboten wurde. Es sei hier nur an Asklepios mit seinen Heiligtümern in Kos, Epidauros, Pergamon, Trikka, Athen und Rom erinnert. Inwieweit irgendwelche Genesungen erzielt wurden, ist schwer zu sagen, auch wenn von Asklepios zahlreiche Wundertaten überliefert sind. Der Großteil der Pilger, die sich Zuflucht, Hilfe, Stärkung und Gesundheit versprochen hatten, kehrte jedoch mutlos heim. Grundsätzlich gleiches gilt wohl auch für die altgriechischen Orakelorte wie Dodona und Delphi, wo man den Gott Apollo um die unsichere Zukunft befragte, oder für die Sibyllen, Auguren und Haruspizen.

Auch Islam, Hinduismus und Buddhismus kennen Wallfahrtsorte, deren Pilgerkult – vor allem im Buddhismus mit seinem Heilsziel der »Erleuchtung« – weit geistiger gestaltet ist.

Die jüdischen oder alttestamentlichen Wallfahrtsorte (Silo, Betel, Gilgar, Beerseba) vor dem Tempel in Jerusalem waren nicht immer dem Jahwekult mit seinen Vorschriften treu. So wurden sie immer wieder von den Propheten bekämpft (vgl. bes. Am 5,5), bis ihre Bedeutung durch die Zentralisierung des Kultes im Jerusalemer Tempel erlosch. Hier nun war für die Juden, die ab dem zwölften Lebensjahr zur Tempelwallfahrt verpflichtet waren, der Mittelpunkt der Welt, hier war der einzige Wohnort Jahwes, und zum Tempel sollten nach den Propheten Jesaja und Jeremia am Ende der Zeit auch die Heiden pilgern. Anderen Heilsorten, etwa dem Teich am Schaftor, dem Schiloachteich bei Jerusalem oder den Quellen bei Tiberias, kamen keinerlei kultische Bedeutungen mehr zu. Die Kraft ihres Wassers

brachte man mit einem von Gott gesandten Engel in Zusammenhang (vgl. Joh 9,7), und insofern suchte man hier Heilung und Genesung.

II. Jesu als Pilger

1. Jesu Treue zum Gesetz

Oft spricht man irrtümlich von einer Gesetzeskritik Jesu. Doch auch für Jesus war das Gesetz heilig. Seine Kritik galt vielmehr der Verfälschung der Thora und ihrer subjektiven Auslegung durch die Schriftgelehrten: »Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen.«

Die Eltern Jesu waren fromme Juden. Joseph, der Pflegevater des Herrn, wird von Lukas als »gerechter« Mann gepriesen. Maria war die von Gott Erwählte und »voll der Gnaden« (Lk 1,28). Als gesetzestreue Juden erfüllten Maria und Joseph die Vorschriften, die mit der Aufopferung des Erstgeborenen im Tempel verbunden waren. Der gleiche Evangelist Lukas, der uns am tiefsten in die Kindheitsgeschichte Jesu hineinblicken läßt, berichtet auch von der ersten Wallfahrt des zwölfjährigen Jesus nach Jerusalem (Lk 2,41–50). Aber schon in diesem Bericht läßt der Evangelist erkennen, daß das Verhältnis des jungen Jesus zum Tempel in Jerusalem ein besonderes ist: »Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?« (Lk 2,49). Schon der zwölfjährige Jesus nennt Gott seinen Vater: Die »Abba«-Akklamtion, die für den Juden etwas Schockierendes gewesen sein muß, deutet bereits hier Jesu Einstellung zu einem wahren Kult an. Nicht der Tempel ist entscheidend; weit wichtiger ist das Verhältnis und die Haltung zu Gott. Bezeichnenderweise wird dann auch der Wallfahrt, besser gesagt den Wallfahrten Jesu zum Jerusalemer Tempel keine größere Bedeutung beigemessen. Die Synoptiker beschränken das Pilgern Jesu nach Jerusalem auf einen einzigen Bericht aus der Zeit seines öffentlichen Wirkens. Johannes dürfe der Wirklichkeit näher sein, wenn er durch die Wallfahrt nach Jerusalem die messianische Heilszeit Jesu auf drei Jahre ausdehnt. Aber gerade der johanneische Christus spricht die bahnbrechenden Worte vom neuen und wahren Kult aus, der mit keiner Kultstätte verbunden werden kann: »Glaube mir, es kommt die Zeit, in der die Menschen den Vater weder auf diesem Berg noch in Jerusalem anbeten werden … Aber eine Zeit wird kommen, und sie hat schon begonnen, da wird der Geist, der Gottes Wahrheit enthüllt, Menschen befähigen, dem Vater an jedem Ort zu begegnen. Gott ist Geist, und die ihm begegnen wollen, müssen vom Geist der Wahrheit neu geboren sein. Von solchen Menschen will der Vater angebetet werden« (Joh 4,21–24). Aus dem gleichen Text, dem Gespräch Jesu mit der Samariterin, erfahren wir auch, wer in der neuen Heilszeit die

Richtlinien für den wahren Kult festlegen wird. Es ist Jesus, der Messias, der sich der Frau aus Samaria offenbart. Daß Jesus selbst eine vollkommen neue Wertung des Kults vornimmt, geht auch eindeutig aus seinen Worten von der »Zerstörung« des Tempels hervor, womit er sich selbst, sein eigenes Menschsein meint: »Reißt diesen Tempel nieder, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufbauen« (Joh 2,20). Jesus ist nun der neue Tempel, und der Kult der Pilger wird sich fortan auf ihn hin bewegen. Auch aus anderen Worten Jesu geht hervor, daß man ihm Anerkennung, Ehre und Anbetung schuldet. Wer jetzt vor Gott bestehen will, der muß vom »Alten« ablassen und den Weg gehen, den Jesus selbst gelebt und vorgezeichnet hat: »Wer mich vor den Menschen bekennt, den wird auch der Menschensohn vor dem Vater im Himmel bekennen« (Mt 10,32). Ohne den »Menschensohn« wird man nicht vor dem Vater bestehen können. Diesen Gedanken finden wir prägnant und tief christologisch umgearbeitet in 1 Tim 2,5: »Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus.« Jesus wird selbst zum Ziel aller Verehrung, zum »Heilsort«, und hört doch nicht auf, selbst Pilger zu sein. Wie aber sah das Pilgern Jesu auf Erden aus?

2. Das Pilgern Jesu

Zu Beginn unserer Ausführung klangen drei Eigenschaften auf, die das Wesen des Pilgern ausmachen: Das Motiv, der Weg zum Heiligtum und die Kult am Wallfahrtsort selbst. Alle drei Momente finden wir auch beim pilgernden Jesus.

Das Motiv des Pilgerns wird zunächst von Jesus selbst gegeben. Es genügt hier, sich auf die sogenannten Sendungsworte Jesu zu beschränken, für die zwei griechische Verben kennzeichnend sind: Das erste, *ἔρχομαι*, rückt eher Inhalt und Ziel der Sendung Jesu in der Vordergrund: »Ich bin gekommen ...« oder »ich bin nicht gekommen ...«. Ziel und Inhalt des Kommens Jesu ist unser Heil, unsere Erlösung (vgl. Mt 9,13 par). Das zweite Verb, *ἀποστέλλω*, bringt mehr die Sendung selbst zum Vorschein, die vom Vater ausgeht (vgl. vor allem Joh). Doch kann man das Selbstbewußtsein Jesu von seinem Sendungsbewußtsein kaum abgrenzen, geschweige denn unberücksichtigt lassen. Wer dies täte, ignoriert eine Reihe authentischer Jesusworte. Es sei hier nur auf den messianischen Jubelruf Jesu verwiesen, den uns die Logien-Quelle überliefert hat und der sowohl von Matthäus wie von Lukas im Ur-Wortlaut wiedergegeben wird: »Niemand kennt den Sohn außer der Vater, und den Vater kennt niemand als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will (Mt 11,27 par). Wenn hier auch von Anbetung keine Rede ist, so stellt sich Jesus doch – was den Inhalt der Offenbarung anbelangt – auf eine Stufe mit dem Vater, ohne daß das Auf-

einanderbezogensein ausgeklammert würde. Kurzum, das Selbstbewußtsein Jesu als des Sohnes Gottes, das er öfters unmißverständlich ausdrückt, ist aufs Engste mit seinem Sendungsbewußtsein verbunden. Doch schlägt dieses messianische Selbstbewußtsein nicht nur einen Bogen zum Alten Testament, sondern bestätigt vielmehr auch die eschatologische Wende der Heilszeit, der das Sendungsbewußtsein Jesu den Weg bahnt.

Dieser Weg nun, den Jesus als Pilger gehen soll, ist von einem dreifach geschichteten Selbstbewußtsein markiert. Jesus geht diesen Weg als Gottessohn, als Messias und als endgültiger Überbringer des Heils. Unter diesem Aspekt mußt auch seine Predigt vom Gottesreich verstanden werden. Dieses Gottesreich, die eschatologische Wirklichkeit Gottes, ist mit dem »Immanuel« gekommen. Jesus aber ist nicht nur der Verkünder des Gottesreiches, nein er verwirklicht es selbst auf seinem Pilgerweg. Dieser gilt dem heilbringenden »Wort in Macht« (vgl. Mk 1,27) selbst, aber auch der aktuellen und konsequenten Verwirklichung des Gottesreiches. Dazu gehören alle Worte und Taten Jesu, die man nicht leichtfertig unter dem Begriff »Wunder« subsumieren sollte. Denn eigentlich sind Wunder mit der Verwirklichung des Gottesreiches verwachsen: »Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, dann ist das Gottesreich zu euch gekommen.« Dämonenaustreibung, also die Befreiung vom Bösen, Krankensalbung – und damit verbunden die Vergebung der Sünden –, Tischgemeinschaft mit Sündern und Zöllnern, Speisung der Menschen als Vorzeichen des eucharistischen Brotes, Totenerweckungen, die Schau in die Zukunft und die Begründung der Kirche, in der sein heilbringendes Wirken in den Sakramenten unter seiner Führung durch die Gaben des Geistes fortgeführt werden soll: das alles gehört zum Pilgerweg Jesu.

Der Höhepunkt des Pilgerweges Jesu war sein Tod und seine Auferwekkung zum Leben mit Gott. Jesu Pilgergeschichte ist sein Tod. Das radikal Neue dieses Pilgerzieles ist, daß Jesus – anders als alle irdischen Pilger – das Heil nicht für sich sucht, sondern sich selbst dem Vater als eschatologischer und einzig voll wirksamer Heilsmittler hingibt. Sein Menschsein, sein Leib selbst wird zum Tempel. Jesus, der Heilige, nimmt unsere Sünden auf sich; durch sein Opfer, das der Vater wohlgefällig annimmt, wird für allezeit Sühne geleistet für jede Menschenschuld. Jesus Christus stirbt stellvertretend für uns sündige Menschen. Obwohl er diesem Pilgerweg bewußt und ohne Zwang folgt, ist er sich doch dessen Bitterkeit bewußt: »Der Menschensohn wird in die Hände der Menschen ausgeliefert werden.« Das Leiden Jesu wiederum, sein Sühnetod und seine glorreiche Auferweckung von den Toten, werden sakramental vergegenwärtigt in der Eucharistie. Sie wird von Jesus selbst als Anamnese seines Todes bezeichnet. In ihr ist er – sein Leib, der für uns hingegeben, und sein Blut, das für unsere Sünden vergossen wird – real präsent. Damit scheint die Eucharistie innerhalb der von

Jesus gegründeten Kirche als wichtigster Pilger- und Heilsort der Gläubigen auf. Der Pilger Jesus wird zuletzt zum Ziel der Pilgerschaft, zum größten Heiligtum der Christenheit.

III. Die Nachfolger Jesu als Pilger

Mit der Gründung der Kirche ist der Ruf zur Nachfolge verbunden. Zwar ist die Kirche nicht das Gottesreich selbst, das Jesus verkündete, doch ist sie der sichtbare Ort, an dem nach dem Heimgang des Sohnes zum Vater das Gottesreich verwirklicht werden soll. Zur Verwirklichung des Heils sandte Jesus den Heiligen Geist, damit das Werk Jesu unverfälscht, aber auch dynamisch und wirkungsvoll weitergeführt werden kann bis zur Wiederkunft des Herrn. Jesu Werk ist das Heil der Menschen.

Trotz der Kraft des Geistes Gottes, der die vielen Gnaden und Gaben austeilt, müssen die Menschen mitwirken, selbst tätig sein. So verstand es auch Jesus, obwohl Er sein Mitsein versprach und dieses Versprechen hält: »Seht, ich bin bei euch allezeit, bis ans Ende der Welt« (Mt 28,20). Plausibel wird dieses Mitwirken des Menschen am Heil im Gleichnis vom Sämann. Der Boden muß vom Menschen vorbereitet werden (vgl. Mk 4,14–20). Deshalb hat Jesus die ersten Jünger berufen, damit sie einen sicheren Weg, den Weg Jesu zum Heil gehen. Dies heißt: Nachfolge auf dem Pilgerweg Jesu. Die Jünger ihrerseits sollen in alle Welt gehen, das Evangelium zu verkünden und alle zu Jüngern zu machen (vgl. das griechische Verb *μαθητεύσατε*). Wir würden diesem »Missionsbefehl« Jesu, der den Schluß des Matthäusevangeliums darstellt (Mt 28,16–20), dem Evangelium der Kirche, nicht gerecht, wenn wir ihn nicht mit dem Taufbefehl in Verbindung brächten. Ein Jünger Jesu wird man in seiner Kirche. Der Pilgerweg der Christen als Nachfolger Jesu soll in seiner Kirche fortgeführt werden. Die Kirche hört auf Jesus, der Jünger hört auf die Kirche. Insofern führt der Pilgerweg Jesu im Geiste Gottes weiter bis zum Heilsziel.

Was nun ist das Motiv der Gläubigen? Für Jesus war es, wie wir sahen, das Heil der Welt. Für den Gläubigen ist es gewiß das eigene Heil, aber auch das Heil der anderen, da die Kirche als neues Volk Gottes oder – paulinisch gesprochen – als Leib Christi nicht nur Heilsort des einzelnen sein kann. Auch Jesus hat nicht nur mich erlöst. Sein Gottesreich, das er realisierte und das jetzt in seiner Kirche zur Vollendung geführt werden soll, ist universal. »Macht alle zu Jüngern« (Mt 28,19). Dieses Motiv der Pilgerschaft impliziert zugleich ein Element des Dankes und der Bitte. Ich danke Jesus für seine Liebe, denn an ihr entflammt sich seine proexistente Haltung als Pilger; zugleich bitte ich, daß er alle an dieser Liebe teilhaben läßt. Diese drei einander ergänzenden Motive sollten meinen Pilgerweg als Jün-

ger und Nachfolger Christi bestimmen. Heil – Dank – Bitte waren auch für den Weg Jesu maßgebend: Heil war das Ziel des Weges; Dank gebührte dem Vater, daß der Sohn die Welt mit Gott versöhnen und sich Liebe, Ehre und Macht des Vaters offenbaren konnten; Bitte begleitet Heil und Dank, daß der Vater den Sohn und die Seinigen erhören und sie als Kinder Gottes und Erben des Himmels annehmen möchte. Aber alle drei sind auch mit dem Opfer verbunden. So wie Jesus sich dem Vater aufopferte, sich hingab für die Seinen, so muß auch der Jünger Jesu »absterben«, »sich selbst verleugnen«, »das Kreuz auf sich nehmen« (vgl. Mk 8,34–38). Paulus versucht, den Pilgerweg des Gläubigen in einer Formel zu fassen: »Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht« (Phil 2,5). Was ist ein Leben in Christus Jesus? Den Pilgerweg des Herrn zeigt der Völkerapostel in einem älteren Christushymnus: »Er war Gott gleich, / hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, / sondern er entäußerte sich / und wurde wie ein Sklave / und den Menschen gleich. / Sein Leben war das eines Menschen; / er erniedrigte sich / und war gehorsam bis zum Tod, / bis zum Tod am Kreuz. / Darum hat Gott ihn über alle erhöht / und ihm den Namen verliehen, / der größer ist als alle Namen, / damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde / ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu / und jeder Mund bekennt: / ›Jesus Christus ist der Herr‹ – zur Ehre Gottes, des Vaters« (Phil 2,6ff.). Aus diesem Pilgerweg lernen wir, daß dieser Weg nicht im Kreuzestod endet, wenn er auch im Opfertod gipfelt. Höher empor konnte die Liebe Christi nicht mehr steigen. Höher empor aber stieg die Liebe des Vaters, der den Gekreuzigten erhöhte.

Für uns, die wir den Weg Christi gehen, gilt etwas ähnliches. Durch das Geheimnis der Menschwerdung Christi ist der Sohn selbst »das (Eben-) Bild des unsichtbaren« Gottes (vgl. Kol 1,15). Wir sind jetzt Ikonen Christi. Uns hebt Jesus aus unserem Tod zum Vater ins ewige Leben empor, wie Christus vom Vater erhöht wurde: »Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt ...« (Joh 11,21). Paulus sagt schlichtweg von Jesus: »Er ist der Erstling (ἀρχή) von den Toten« (Kol 1,18b). Wir stehen in der Nachfolge Christi, der uns die Erwekkung zum ewigen Leben eröffnet hat. Wie Jesu endgültiges Pilgerziel der Vater war, so liegt auch unser Ziel bei Gott.

Das Neue Testament hat diese Gedanken in verschiedenen Bildern ausgemalt. Es spricht vom himmlischen Jerusalem, vom neuen Tempel, von der ewigen Heimat, schließlich vom Himmel. Ein dezidiertes Pilgerbuch zum Himmel findet sich im Hebräerbrief. Er verweist uns sowohl auf den Pilger und Führer Jesus Christus als auch auf das neue pilgernde Gottesvolk. Das Neue für den Pilgerweg Christi und der Gläubigen wird damit im Vergleich zum Alten Testament aufgezeigt. So ist Christus der eschatologische Hohepriester, der in sich Gott ein einziges und ewiggültiges Opfer

dargebracht hat. Durch sein Blut hat Christus damit den Neuen Bund begründet. Er führt die Gläubigen als zuversichtlicher Anführer (*ἀρχηγος*) und erfahrener Brückenbauer (*πρόδομος*) zum himmlischen Jerusalem. Für die Gläubigen ist wichtig, daß sie Christus, dem einzigen Hohenpriester, ganz vertrauen, sich als in seinen Opfertod mit einbezogen erkennen und auf seinem Pilgerweg voller Hoffnung und Liebe nachfolgen.

Nicht immer wird der Pilgerweg der Gläubigen im Neuen Testament so ausdrücklich beschrieben. Oft wird das Motiv nur innerhalb einer Paränese ausgearbeitet, wobei die Motive ganz unterschiedlich gesetzt sein können. (Vom Alten Testament muß hier leider abgesehen werden, obwohl der Weg des Menschen ein wichtiges paränetisches Thema des Alten Bundes ist.)

Das Wort »Weg« (*ὁδός*) begegnet im Neuen Testament 55 Mal im eigentlichen Sinne – fast ausschließlich bei den Synoptikern – und 46 Mal in bildlicher bzw. übertragener Bedeutung. So begegnet uns beispielsweise in der Bergpredigt (Mt 7,134) das Doppelbild von den beiden Wegen und den beiden Toren. Hier steht das Ziel, wohin sie führen, im Zentrum: Es geht um die Heilsfrage, um Leben und Tod, Heil und Verderben, vor denen der Mensch steht. Jesus fordert auf, dem richtigen Weg des Lebens zu folgen (»Geht durch das enge Tor!«); ähnlich seine Worte vom Eingehen in das Himmelreich (z.B. Mt 5,20), in das Leben (z.B. Mt 18,9) oder in die Freude des Herrn (Mt 25,21.23). In der Apostelgeschichte findet sich der eindeutig übertragene Sinn des Wortes (nur singularisch: 9,2; 19,9.23; 24,14 u.ä.) Apg 24,14 zeigt klar, daß sich die urchristliche Gemeinde selbst als »neuer Weg« begreift, das sie der Verkündigung Christi folgt. Sie ist der Weg, ähnlich wie der johanneische Christus sich selbst als der Weg des Heils bezeichnet (Joh 14,1–6). Das Sein beim Vater ist das Ziel des Weges Jesu (vgl. 14,6b mit 20,17): »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich« (14,6).

Auch Paulus führt den Begriff »Weg« ein; er meint mit den »Wegen in Christus« (1 Kor 4,17) ein Leben ganz aus der *ἀγαπή*, allem Streben nach Geistesgaben vor- und übergeordnet (vgl. 1 Kor 14,1; Phil 2,1 ff.) Im zweiten Petrusbrief bedeutet das Christentum in seiner Abwehr der Irrlehren der »Weg der Wahrheit«. Kurzum: Der Weg der Christen ist der von Gott gewählte und einzige sittliche Lebenswandel, der zum Heil führt.

IV. Ausklang

Für Jesus und seinen Weg verschmelzen eigentlich alle drei Wesensmomente des Pilgerns: Motiv, Weg, Ziel, zu einem: dem Tod am Kreuz »für uns«. Ohne »Kreuz« kann kein gläubiger Jünger seinen Pilgerweg gehen. Doch

endet kein Kreuzweg mit der vierzehnten Station: Er endet mit der Auferstehung zum ewigen Leben: »Wer von diesem Brot ißt, wird Leben in Ewigkeit« (Joh 6,51). Das wichtigste Heiligtum der Kirche ist Jesus Christus selbst in der Eucharistie.

Anmerkungen

1 Zu unserem Thema vgl. grundsätzlich J. Henninger/H. Cazelles, in: *Dictionnaire de la bible. Supplement*, S. 567–584; B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche. Münster 1950; E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk. Göttingen 1957, S. 57–68; M. Vieyra, Les pèlerinages en Israël. Paris 1960, S. 77–87; S. Safrai, Pilgrimage at the Time of the Second Temple. Tel Aviv 1965; W. Baier, Die Wallfahrt nach Jerusalem. Stuttgart 1967, S. 28–40; Th. Söding, Gemeinde auf dem Weg. Christsein nach dem Hebräerbrief, in: *Bibel und Kirche* 48 (1993), S. 180–187; A. Weiser, Die Kirche im Neuen Testament. Göttingen 1993; R. Schnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien. Freiburg 1993; J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments. Freiburg 1994.

Michael Schneider SJ · Frankfurt a. M.

Theologia viatorum

Der Mensch ist ein »homo viator«.[1] Ein Leben lang auf dem Weg zu sein und mit sich an kein Ende zu kommen gehört zur Grunderfahrung menschlichen Daseins. Nicht anders die Erfahrung im Leben des Glaubens. Die Heilige Schrift des Alten Bundes beschreibt das Leben des Glaubenden als einen Pilgerweg. Für Israel ist der Weg, der zum Ziel führt, nicht vom Menschen selbst entdeckt und entworfen, vielmehr ist es »Gottes Weg«, der dem Menschen als Weg zum Heil vorgezeichnet ist. Daher die Bitte: »Herr, tu mir kund deine Wege! Lehre mich deine Pfade!« (Ps 25,4). Nur wenn der Mensch den rechten Weg, den Gott ihm schenkt und offenbart, auch wählt und geht, findet er Leben und Heil (Jer 21,8). Für den Christen ist der Weg keine Lehre, sondern Christus selbst (Joh 14,4–6). Ohne ihn gibt es keinen Weg und kein Gehen (Joh 13,33–36), deshalb geht er voran. »Der Mensch Christus Jesus« (1 Tim 2,5) nahm das menschliche Leben auf sich und wurde so der Weg aller. Sein Weg ist so radikal, daß er jede Marschausrüstung als unzureichend erscheinen läßt.[2] In der weiteren Ausdeutung des christlichen Lebensweges wurde schon früh (1 Kor 10,1–11; 1 Petr 1–2) gerade der Aufbruch des Stammvaters Abraham (Gen 12,1–5) und der Aufbruch des Volkes Israel (Ex 3,16–17; vgl. Jes 40–55) zum Gleichnis für jenen Pilgerweg, der zum himmlischen Vaterland führt: »Im Glauben sind alle diese gestorben, ohne die Verheißung erlangt zu haben. Nur von ferne sahen und begrüßten sie diese und bekannten, daß sie Pilger und Fremdlinge seien auf Erden. Denn die so reden, geben zu erkennen, daß sie eine Heimat suchen ... Nun aber verlangen sie nach einer besseren, nämlich nach der himmlischen Heimat« (Hebr 11,8–16).

Die Tatsache, daß der gläubige Mensch wesentlich ein »homo viator« ist, läßt an die Theologie die Frage stellen, inwieweit der Wegcharakter gläubiger Existenz den Vollzug theologischen Denkens und Redens bestimmt.

Michael Schneider SJ, *Jahrgang 1949, Studium in Münster, Rom, Wien und Freiburg; Promotion 1981, Habilitation 1991, ist Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen und Dozent an der Universität Salzburg.*

Theologie müßte sich gerade von jenen Erfahrungen und Begegnungen inspirieren lassen, die den Weg des Glaubenden grundlegend bestimmen und tragen.

I. Das Anliegen

In den folgenden Ausführungen geht es um die Skizze einer Theologie, die den Pilgercharakter menschlichen Daseins in die Mitte theologischen Nachdenkens rückt. Dies wird im Rahmen einer lebensgeschichtlichen Theologie geschehen, die das Subjekt ins dogmatische Bewußtsein der Theologie erhebt. Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erheben.

Dieser Ansatz bedingt eine wichtige Korrektur im gängigen Verständnis von Spiritualität und Theologie.[3] Wie die Bildung die subjektive Seinsweise der Kultur darstellt, wird Spiritualität zuweilen als die subjektive Seite der Theologie verstanden, nämlich als die personale Aneignung und Verwirklichung des objektiven Auftrags und Dienstes. Aber wenn die spirituelle Bildung von der sachlichen Ausbildung getrennt bleibt, verglüht Spiritualität in einer welt- und wirklichkeitslosen Ergriffenheit. Die Authentizität christlicher Spiritualität wird sich daran messen, ob sie die Kraft zur Entäußerung besitzt, also sich den sachlichen Problemen stellt und an ihnen bewährt. Mit etwas mehr Spiritualität lassen sich die sachlichen Probleme von heute nicht aus der Welt schaffen, sondern lediglich vorläufig für das subjektive Empfinden erträglicher erscheinen. Kurzum: Spiritualität meint mehr als die subjektive Seite der Theologie. Insofern sie den ganzen Weg des Glaubenden umschreibt, darf Spiritualität als der alles bestimmende Inhalt theologischen Denkens verstanden werden, ohne den die Theologie ihre eigene Glaubwürdigkeit verliert. Nicht als überzeitliche Größe, sondern aufs engste – auch inhaltlich – mit dem Prozeß des menschlichen Lebensweges verbunden, impliziert die Spiritualität ihrem Wesen nach eine Theologie, die *auf dem Wege* bleibt.

Mit dem Anliegen einer *Theologia viatorum* verbindet sich zugleich ein geistliches Interesse. Immer wieder begegnet man Glaubenden, die ihre eigene Biographie als einen Lebenslauf verstehen, der nur äußerlich zum eigenen Glaubensweg gehört; von konkreter Bedeutung wird die Biographie meist nur im Rahmen der abendlichen Gewissenserforschung: »daß ich Gutes unterlassen und Böses getan habe ...« Die eigentliche Perspektive gläubiger *Revision de vie* wäre jedoch, die eigene Lebensgeschichte und ihre konkrete Weggestalt als eine Heilsgeschichte mit Gott zu betrachten, als konkrete »Exegese« des Glaubens.

II. Grundlegung

Das Modell einer *Theologia viatorum* wird so zu entfalten sein, daß die Lebensgeschichte des Glaubenden als die Bedingung der Möglichkeit theologischen Erkennens ausgewiesen wird. Ein solches Verständnis der Theologie meint keine verkürzte Subjektivierung des Glaubensinhaltes, ist doch die Grundstruktur des Glaubens gekennzeichnet durch die Zusammengehörigkeit von »fides qua creditur«, dem subjektiven Glaubensvollzug, und »fides quae creditur« als dem objektiven Gegenstand des Glaubens. Diese Grundstruktur des Glaubens läßt den Wegcharakter der Theologie näherhin bedenken.

1. Theologie auf dem Wege

Letztlich geht es im Christentum nicht um das Problem, wie der Mensch zu Gott aufsteigen kann, sondern um die Frage, was Gott getan hat, um zum Menschen zu gelangen. Gott selbst hat dem Menschen sein *Geheimnis* erschlossen, und erst dadurch wurde es als Geheimnis erkennbar. Das bedeutet für den Glaubensweg, daß seine Gestalt unabgeschlossen bleibt. Allein der Kyrios besitzt den Überblick über die endgültige Offenbarungsgestalt, die sein Bund mit der Menschheit eschatologisch einnehmen wird.

Keiner hat Gott je geschaut, nur der Menschensohn schlägt die Brücke zum gedanklich Unerreichbaren: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen«, denn »niemand kommt zum Vater denn durch mich« (Joh 14,9.6). Aber selbst die »höchste Theophanie«, nämlich Gottes vollkommene Offenbarung in der Welt durch die Inkarnation des Wortes, behält ihren apophatischen Charakter. Denn nicht nur der Vater, auch der Menschgewordene entzieht sich dem menschlichen Zugriff. Christus ist kein Anschauungsobjekt, über das sich eine Theorie bilden läßt. Deshalb schreibt Pseudo-Dionysios: »Bei der Menschwerdung Christi trat der Überwesentliche aus der Verborgenheit in die Offenbarkeit unserer Welt. Doch bleibt Er verborgen, auch nachdem Er sich offenbart hat, und damit ich die Sache auf eine der göttlichen Wahrheit entsprechendere Weise ausspreche: selbst in der Offenbarung«.[4] Weiter heißt es: »Was immer über die heilige Menschheit Jesu Christi bejahend ausgesagt werden kann, hat den Sinn einer höchsten und äußersten Verneinung.«[5]

Was Gott in Christus dem Menschen sagen will, kann weder an der Welt im ganzen noch am Menschen im besonderen eine Normierung erhalten; es ist unbedingt theo-logisch, besser theo-pragmatisch: Tat Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selber vor dem Menschen auslegt. Die Tat Gottes ruft wiederum die Tat des Menschen hervor. Denn die verstehende Auf-

nahme göttlicher Kundgabe ist für den Menschen einzig als Tat, das heißt als Nachfolge realisierbar. Nachfolge als Tat heißt zugleich: Nachfolge als »Heiligkeit«, die als solche eher eine objektive als eine subjektive, mehr eine methodologische als eine aszetische oder moralische Haltung ist.

Nachfolge als Heiligkeit hat ihren Ursprung im Menschensohn als dem einzig authentischen »Theologen«. Er ist der einzige »Ausleger« des Vaters, der die ursprüngliche Rede Gottes von Gott (theo-logia) in menschlich verständliche Sprache übersetzt. Dies konnte der Sohn jedoch nur vollbringen, indem er sich im Gehorsam gegenüber dem Vater »entleerte«, bis zu dem Punkt, da sich im Schweigen des Todes sein eigenes Wort erschöpfte. Doch vom Heiligen Geist in der Wahrheit geheiligt, wird seiner Bitte entsprechend seine »Heiligung« auch den Jüngern zuteil. In der Nachfolge der Jünger zeigen gerade die Heiligen exemplarisch, daß Nachfolge sich als biographische Exegese des Lebens Jesu vollzieht. Deshalb ist im folgenden nach der konkreten Grundgestalt einer exemplarischen Theologie als Nachfolge zu fragen.

2. *Theologie als Nachfolge*

Gott offenbart keine Sachinhalte, sondern sich selbst. Es gibt in der Bibel überhaupt keine »theoretische« Wahrheit, vielmehr verbindet sich die Offenbarung Gottes aufs engste mit der Lebens- und Glaubensgeschichte von Menschen und bleibt so konkret in ihr Leben verwoben, daß erst im existentiellen Lebensvollzug das von Gott Gehörte und Verkündigte angenommen wird.

Durch die Rückgebundenheit an die Biographie einzelner Menschen verliert sich das Wort der Offenbarung nicht in die Vereinzelung. Paulus schreibt: »Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm ... Brot ... und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!« (1 Kor 11,23–25). Der Apostel weiß darum, daß in dieser »Überlieferung« Christus und sein Wort, Eucharistie, Schrift und Kirche nach Art einer »Kon-Korporation« miteinander kon-präsent sind. Für Paulus wird die Biographie des Glaubenden nur aufgrund ihrer Teilnahme an der Kirche und ihren Sakramenten zu einer Auslegung Gottes. Durch seine Kon-Korporation mit dem Herrn erfährt der Glaubende auf tiefere Weise seine Kon-Präsenz, so daß es schließlich heißt: »Nicht mehr ich, Christus lebt in mir« (vgl. dazu Gal 2,20).

Nicht anders als Paulus haben auch Johannes und die junge Gemeinde aus der Nachfolge Jesu gedacht und aus der Struktur ihrer Nachfolge ihre Lebensworte und ihre Theologie gebildet. Für sie wurde die Nachfolge als Antwort auf den Ruf des Herrn zur Erschließungs- und Vermittlungssitua-

tion für ein Denken aus dem Evangelium. Nachfolge kam für die frühen Christen nicht als äußere Zutat zum Evangelium hinzu, sondern formulierte sich in seinen Text und Inhalt hinein – und dies keineswegs im Sinn einer Verderbung und Verdünnung des Urtextes, sondern als eine für ihn selbst konstitutive, aus ihm nicht herauszulösende Dimension.

Die Rückbindung des Glaubens an den Vollzug der Nachfolge hat zur Folge, daß Nachfolge nicht durch Denken und Fragen zu ersetzen ist. In gleicher Weise hat auch die Theologie aus der Nachfolge heraus zu denken und ist nur dort Theologie, wo Nachfolge zum Ort ihrer eigenen Reflexion und wo Reflexion zum Vollzug der Nachfolge wird. So doziert die Theologie nicht über die Nachfolge, vielmehr wird sie, um ihrer eigenen Wahrheit willen, aus der Praxis der Nachfolge genährt und drückt somit ein praktisches Wissen aus. Theologie ist auf Menschen ausgerichtet, die Nachfolge leben und die Treue gegenüber der unverfügbaren Herkunft des Evangeliums und seiner Tradition in der Kirche wahren.

Weil die Nachfolge der authentische Ort von Theologie ist, bleibt der Theologe auf ein Gegenüber verwiesen, das er nicht durch sein eigenes Reproduzieren und Konstruieren erreicht, sondern dem er nur hoffend und verlangend den Weg bereiten kann. Gutiérrez schreibt hierzu: »Was nachträglich kommt, ist die Theologie, nicht der Theologe. In diesem Zusammenhang muß der Theologe ein ›organischer Intellektueller‹ sein, das heißt organisch verbunden sowohl dem volksbezogenen Befreiungsprojekt als auch den christlichen Gemeinden, die ihren Glauben aus der Option für dieses Vorhaben leben. Eine Betätigung dieser Art bringt manchmal das Risiko des physischen Todes mit sich, *immer* aber den Tod der Intelligenz des Intelligenten. Deshalb kann man sagen, die Rede vom ersten und zweiten Moment sei nicht nur ein Problem der theologischen Methodologie, vielmehr ist sie eine Anfrage an den Lebensstil, an die Art und Weise, wie man seinen Glauben lebt, und letztlich ein Problem der Spiritualität ... Unsere Methodologie ist unsere Spiritualität.«[6] Theologie ist »reflektierte Nachfolge« und als solche in Dienst genommen vom Evangelium und von dem, der den Menschen auf Seinen Weg ruft. Die Grundgestalt einer solchen Theologie als Nachfolge findet sich exemplarisch dargestellt im Glaubenszeugnis theologischer Existenzen.

3. Theologische Existenzen

In der Geschichte der Theologie gab es immer wieder Menschen, die mit ihrem Leben dogmatische Bedeutung erhielten: nämlich als eine ins konkrete, epochale Kirchenleben übersetzte Dogmatik und als eine von der gelebten heiligen Existenz her rückübersetzte Lehre. Im Lebenszeugnis

dieser theologischen Existenzen findet sich eine exemplarische Theologie der Nachfolge von dogmatischem Rang.[7] Die exemplarische Lebens-Theologie dieser theologischen Existenzen entfaltet eine »experimentelle Dogmatik«, die nicht vom Begriff her, sondern vom Leben her in das Glaubenszeugnis führt. Eine solche Theologie als existentielle Dogmatik bedeutet für die heutige Zeit der Glaubensnot eine Herausforderung: Gott mit dem Leben zu bezeugen in einer Welt der Abwesenheit Gottes ist kaum möglich – und doch das einzig Anziehende für einen Gott suchenden Menschen.

Die Lehre dieser theologischen Existenzen übersetzte die Gestalt des Glaubens in die Konkretheit des Lebens, ohne dabei das Ganze aus dem Blick zu verlieren. Vielmehr gaben sie einen Durchblick auf das Ganze, das gerade im Einzelnen aufleuchtete. Keiner dieser theologischen Existenzen hat das ganze Evangelium gelebt bzw. »theologisch« dargestellt, sondern immer nur einen Aspekt, und doch wird in ihrem Leben die ganze Botschaft des Glaubens sichtbar. Sie lebten das Ganze im Fragment, ohne dadurch den Durchblick auf das Ganze zu entstellen. Das Fragmentarische der Theologie führte sie nicht ins Beliebige, sondern in die äußerste Verbindlichkeit. Denn jede dieser theologischen Existenzen entfaltete eine Theologie, die trotz alles Fragmentarischen dennoch exakt blieb, weil der Redende gerade im Fragment seines Lebens dem ähnlich wurde, von dem er sprach oder vielleicht auch nur im Schweigen und Verweilen Zeugnis ablegte.

Das Glaubenszeugnis dieser theologischen Existenzen gibt einen wichtigen Hinweis für die Theologie. Bleibt sie auf dem Wege, wird sie den Mut zum Fragmentarischen im theologischen Denken aufbringen müssen. Theologie ist ein fragmentarischer Prozeß, und anders als in umkreisenden Wiederholungen läßt sich Theologie nicht betreiben, während eine Parzellierung in kontaktlose Einzeltraktate ihr sicherer Tod bedeutet. Theologie ist ein Weg, kein Bau oder System. Den Mut zum Ganzen im Fragment kann die Theologie von der Liturgie lernen: Auch die Feier des Kirchenjahrs stellt immer wieder das Ganze dar, aber in je neuer Einzelheit.

Das Fragmentarische theologischen Denkens meint keine Unverbindlichkeit, denn es geht ja um die Verkündigung der Wahrheit. Aber die Wahrheit sagen ist zu wenig, man muß sie – und wäre es auch im Fragment – demonstrieren. Die theologischen Existenzen weisen das Wort des Glaubens darin als wahr und zuverlässig aus, daß sie es im Fragment ihres Lebens verwirklichen. Nur wäre es ein Mißverständnis, wollte man das Lebens- und Glaubenszeugnis dieser theologischen Existenzen so zusammenstellen, daß man daraus eine überzeitliche, abstrakte Theologie entwirft. Weil die vielfältige Illustration und Exemplifizierung des Evangeliums im Lebensalltag dieser theologischen Existenzen weit über eine abstrakte Begrifflichkeit hinausgeht, sprengt sie jeden Versuch einer vorschnellen Systematisierung. Indem aber die theologischen Existenzen in

ihrem Lebens- und Glaubenszeugnis aus der Totalität der christlichen Überlieferung denken und wirken, ist ihr Lebenszeugnis ein »theologisches Phänomen«, Theologie in Bild und Farbe, in Person.

Die Geschichte solcher Menschen, ihre Biographie, wird zu einer Art Mystagogie, zu einer Wegweisung ins Mysterium Gottes. Denn die Biographien der kanonisierten und auch nichtkanonisierten Heiligen sind eine Fortschreibung der Ur-Biographie Jesu von Nazareth. Christlich lautet der Weg ihrer Lebens- und Glaubenserkenntis: »Nehmt mich zum Vorbild, wie ich Christus zum Vorbild nehme« (1 Kor 11,1). Indem die Zeugen Christi auf dem Weg der Nachfolge ihr ganzes Leben einzig auf Christus gründen, erweisen sie sich als die authentischen »Lehrer«, denn ihre Gott-Rede (Theo-logie) trägt notwendig die Form der Lebenshingabe in sich. Das Ausmaß ihres Lebenseinsatzes ist umfassender als vielleicht einzelne Beschränktheiten ihrer Formulierungen. Weil die Zeugen des Glaubens radikal von Christus her leben und »denken«, stellen sie in ihrer Biographie die einzig mögliche Form von Theologie dar.

Unter den theologischen Existenzen kommt den Heiligen eine einzigartige Bedeutung zu. Dabei sollte die Gestalt des Heiligen und nicht – wie man es oft zu tun pflegt – die des Sünders in diese kirchliche Lehre integriert werden. Die Theologie würde auf überzeugende Weise ihre Identität und Ganzheit bewahren, wenn sie viel eindeutiger gerade vom Zeugnis der Heiligen her denken würde.

Für die Frage einer Theologie *auf dem Wege* läßt sich zusammenfassend der Leitsatz formulieren: Nur das Existentielle ist Fundament einer wirklich lebendigen Theologie; deshalb müßten in das Konzept einer lebendigen Theologie als Nachfolge auch Ethik, kirchliche Frömmigkeit, Liturgie und Sakramente aufgenommen werden.

III. Ausfaltung

Die bisherigen Überlegungen zeigten, wie grundsätzlich theologisches Nachdenken durch den existentiellen Rückbezug des Offenbarungsglaubens bestimmt ist. Das konkrete Leben im Glauben bleibt für die Theologie so konstitutiv, daß die Erkenntnis und Rede von Gott sich von den konkreten Erfahrungen der Menschen nicht lösen kann. Deshalb gehört es zur Aufgabe der Theologie, die konkreten Menschen in den subjektiven Dimensionen ihrer Deutungen, Entscheidungen, Handlungen wie auch in den objektiven Dimensionen ihrer sozialen, geschichtlichen, biologischen und räumlichen Kontextualität und in ihrer lebensgeschichtlichen Prozeßhaftigkeit zur Sprache zu bringen. Einige Wegmarken einer solchen *Theologia viatorum* seien im folgenden genannt.

1. Der narrative Überschuß

Nur unter erschwerten Bedingungen wird der Theologe den Lebensgehalt des Glaubens in eine verantwortete Rede vor und von Gott bringen. Die theoretische und begriffliche Unbestimmbarkeit des Lebensgehaltes läßt sich nämlich in keine abstrakt begriffliche Theorie bringen und auch nicht nach Art kognitiver und begrifflicher Probleme lösen. Statt den Lebensgehalt christlichen Glaubens in ein dogmatisches System einzubringen, ließe er sich angemessener narrativ darstellen.[8]

Zu einer narrativen Ausrichtung der Theologie sind wir von der heutigen Biographieforschung her aufgefordert. So betont Hermann Pius Siller: »Erzählen und Erzähltbekommen von Biogaphischem (gehören) zu den elementaren Grundvorgängen des Christseins.«[9] Ähnlich konstatiert Ottmar Fuchs: »Daß sich die Gläubigen ihre biographischen Lebens- und Glaubensgeschichen erzählen können und dürfen, erhebt nämlich die Narrativität bzw. ›Geschichtlichkeit‹ zum ›Existential‹ der Kirche selbst. Jede ›Handlungstheorie‹ der Kirche, ihre Institutionen und Gemeinschaften, muß demnach das Stichwort der ›Biographie‹ als unveräußerlichen und notwendigen Bestandteil ihrer selbst aufnehmen. Diese das einzelne und den einzelnen ernstnehmende Begegnungskultur kann und darf weder auf einen abstrakt-systematischen noch auf einen institutionell-systematischen Nenner gebracht bzw. von diesem ersetzt werden.«[10]

Gegenüber einem theologischen Verständnis, das den Glauben auf sein begrifflich-systematisch explizierbares Moment reduziert, läßt sich der christliche Glaubensvollzug mit all seinen prozeßhaften Erfahrungsdimensionen angemessener auf erzählende Weise zur Sprache bringen. Der narrative Ansatz erhält in Zeiten des Umbruchs und tiefer Leiderfahrung eine besondere Bedeutung: Wie die Neuheit der Glaubenserfahrung zu jeder Zeit nur erzählend identifiziert werden kann, so läßt sich auch die Nichtidentität erfahrenen Leidens in keine spekulative Argumentation begrifflich auflösen, sondern nur narrativ einholen.[11] Gerade die Treue zum Narrativen befreit die Theologie aus allen begrifflichen Fixierungen (der Vergangenheit) und läßt sie gegenwärtig nach einer überzeugenden Gestalt einer Theologie *auf dem Wege* suchen.

Das erzählende Moment bedeutet im Rahmen der vorgeschlagenen *Theologia viatorum* keine vorkritische Ausdrucksform des Glaubens, sondern ist als Trägerin des Erfahrungsgehaltes des Glaubens unverzichtbar für dessen Tradierung. Denn die gläubige Reflexion sieht sich nicht bloß auf ewige Wesenszusammenhänge verwiesen, sondern auf geschichtliche Widerfahrnisse und Zeugnisse in der Erfahrung derer, denen Neues im Leben mit Gott zustößt. Sie bezeugen, wie lebenswirksam und handlungsrelevant der Glaube ist, wie er situativ umgesetzt wird und die Wirklichkeit

verändert. Würde die Theologie eindeutiger und ausführlicher die Erfahrung solcher Glaubensexistenzen erzählen, käme sie nicht nur zu neuen Erkenntnissen, sondern sie würde auch die Probleme der Gläubigen möglichst aktuell und konkret auf dem Hintergrund ihrer Lebensgeschichte ins Auge fassen.

Die eigentlichen Lebens- und Glaubensprobleme im Alltagsleben entstehen nicht im theoretischen Bereich, sondern in der Praxis, nämlich wenn Deutungs- und Handlungsmuster fehlen bzw. bisherige Erfahrungen und Deutungen nicht mehr greifen. Zeiten gesellschaftlichen Wandels und zeitgeschichtlichen Umbruchs künden sich meist lange vorher in den Lebensgeschichten der Menschen als Probleme und Fragen an, die nach neuen Lösungen aus dem Glauben suchen und experimentieren lassen. Weil bisherige Deutungskategorien und erprobte Handlungsmuster sich nicht mehr als tragfähig erweisen und ihre Orientierungskraft verlieren, entstehen »Stilbrüche«. Ein neuer Lebensstil muß erarbeitet werden. Die neuen Möglichkeiten und Wege im Glauben, die unter dem Handlungsdruck im Alltag meist spontan und intuitiv erprobt werden, bleiben zwar oft unbefriedigend und defizitär, aber sie stellen oft wichtige Weichen für die Zukunft. Würde die Theologie über die Klärung des Begriffs hinaus auch um eine Phänomenologie der gläubigen Lebensstile bemüht sein, erhielte sie eine neue Lebendigkeit und Aktualität. Christliche Theologie wäre dann mehr als eine bloße Wissenschaft, sie erwies sich als Theorie einer Praxis, ja als »ars vivendi«.

2. Angesichts des Skandalon

Das narrative Vorgehen im Rahmen einer *Theologia viatorum* verläuft nicht im Ton belangloser Plaudereien und subjektiver Betroffenheiten. Die Heilige Schrift bezeugt, daß gerade im Erzählen vom Handeln Gottes immer auch die Unbegreiflichkeit Gottes sichtbar wird und als solche eine äußerste Herausforderung bedeutet, da der Glaubende auf seinem Lebensweg dem unergründbaren Geheimnis Gottes begegnet.

Diese Herausforderung gilt gleichermaßen für den theologischen Umgang mit dem narrativen Ansatz der Heiligen Schrift. Das Zweite Vatikanische Konzil erklärt, daß »die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde« (DV 12). Die alten Bibelkommentatoren erinnern beharrlich daran, daß »der Buchstabe tötet, der Geist lebendig macht« (2 Kor 3,6). Da die Heilige Schrift kein äußerer Text bleibt, sondern das Herz Christi offenbart, muß dem auch ihre Auslegung entsprechen. Die Haltung, die der Leser und Deuter der Heiligen Schrift gegenüber einzunehmen hat, beschränkt sich nicht auf Ehrerbietung und Ehrfurcht, sondern muß sich selbst in eine Liebessprache wan-

deln. Diese Liebessprache ist aber derart, daß sie ihrem Wesen nach eine »durch-kreuzte« ist. Gottes Wort, das aus dem Herzen des Vaters kommt, macht, wenn es sich inkarniert, eine Passion durch – und zwar nicht nur im Augenblick der Menschwerdung, sondern auch wenn das Unsagbare auszusagen ist und schriftlich fixiert wird.

Weil die ganze Schrift Christus ist, legt das Ereignis des Kreuzes auf die ganze Schrift ein Mysterium der Verborgenheit und der härtesten Passion. Die Botschaft der ganzen Heiligen Schrift verkündet eine Kreuzigung, und zwar als »Torheit«. Gott hat »die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt« und »die Weisheit der Weisen zunichte gemacht« (1 Kor 1,19f.), indem er sich in die »Torheit« seines gekreuzigten Sohnes zurückzog. Seither ähnelt sein Wort dem, »was in den Augen der Welt töricht ist«, denn es sind nicht »gewandte und kluge Worte« (1 Kor 2,4), »damit das Kreuz nicht um seine Kraft gebracht wird (1 Kor 1,17). Das Wissen um diese Torheit bestimmt und prägt bis heute den Umgang mit der Heiligen Schrift.

Heutzutage vermittelt die Theologie bzw. Exegese eine harmonische Bibelwissenschaft. Aber das Wort der Schrift will dem Menschen nicht rein äußerlich bleiben – als ein Gewußtes und Bekanntes, sondern die ganze Biographie des Menschen bestimmen und prägen. Gottes Wort kann nicht gewußt, sondern nur gelebt werden, und zwar als gekreuzigtes. Deshalb bietet eine *Theologia viatorum*, die unter dem Ruf in die Nachfolge steht, kein abgerundetes System mit Antworten, Definitionen und Lösungen, vielmehr bleibt sie ein offenes System, das sich nie schließen läßt, da es immer wieder von der Liebessprache Gottes durchkreuzt wird.

3. Pluraliät der Begegnung

Was für die Heilige Schrift und ihrem Zeugnis vom Skandalon des Glaubens gilt, hat für den Umgang und die theologische Auswertung der konkreten Lebens- und Glaubenszeugnisse eine wichtige Konsequenz. Innerhalb der Theologie spricht man von einem legitimen Pluralismus oder von einer berechtigten Vielfalt von Theologien, die schon in der Heiligen Schrift vorweggenommen sei. Dabei vergißt man, daß es sich hier nicht um eine Vielfalt von theologischen Theorien, sondern von »theologischen Begegnungen« handelt. Jesus ruft in jeder Begegnung etwas Besonderes, unverwechselbar Umrissenes wach. Petrus und Johannes, Martha und Maria von Bethanien, Nikodemus und Lazarus: alles einmalige und einzigartige Begegnungen, in denen Jesus sich auf je neue Weise offenbart.

Diese Vielfalt der Begegnung ist auch ein Grundelement einer *Theologie auf dem Wege*. Weder in der Spiritualität noch in der Dogmatik handelt es sich bloß um einen Pluralismus von Ideen, die ein Koexistenzrecht auf-

grund eines offenen, liberalen Prinzips beanspruchen, sondern um die Tatsache, daß verschiedene Menschen auf je einmalige Weise dem Herrn begegnet sind. Die einzigartige Begegnung fand ihren unverwechselbaren Ausdruck im Erzählen und Reflektieren. Genauso einmalig und einzigartig verlief auch die Begegnung der Heiligen mit dem Herrn. So wird eine *Theologia viatorum* den theologischen Pluralismus wahren müssen als Ausdruck der Vielfalt von Begegnungen und Annäherungen an das Geheimnis Christi. Ja, sie wird die Vielfalt dieser Begegnungen im Glauben nicht nur dulden bzw. zulassen, sondern sich ihnen bewußt zuwenden, indem sie die Begegnungen dieser Zeugen zum Grundinhalt theologischen Denkens macht.

4. Bekenntnishaft

Fachkenntnisse und -wissen allein führen noch nicht zur theologischen Erkenntnis, denn diese können auch von einem Atheisten erworben werden, aber Gott selbst wird ihm trotz Beherrschung der Dogmatik verborgen bleiben. Die rein wissenschaftlichen Erkenntnisse stehen deshalb nicht im Zentrum der Theologie, weil alles Erkennen für den Theologen letztlich zur Heilserfahrung wird, zur Teilhabe am Mysterium des inkarnierten Logos.

Für viele Kirchenväter war die rational-systematische Auseinandersetzung mit theologischen Fragen eigentlich keine rein wissenschaftliche Beschäftigung, sondern wurde zu einem existentiellen Fragen, das in das Gebet und die Doxologie einmüdete. Deshalb verstanden die Kirchenväter ihre wissenschaftliche Theologie grundlegend als einen liturgischen Dienst. An Cyrill von Jerusalem läßt sich beispielhaft zeigen, wie die theologische Aussage über Gott an das Bemühen um den Lobpreis auf den dreieinen Gott gebunden ist: »Aber – wird man einwenden – wenn das Wesen Gottes unfaßbar ist, warum redest du davon? Soll ich vielleicht, da ich nicht den ganzen Fluß auszutrinken vermag, nicht so viel zu mir nehmen, als mir guttut? Soll ich, da meine Augen nicht die ganze Sonne zu fassen vermögen, sie auch nicht soweit ansehen, als für mich notwendig ist? Oder wenn ich einen großen Garten betrete und daselbst nicht den ganzen Bestand an Früchten essen kann, willst du, daß ich ganz hungrig wieder fortgehe? Ich lobe und verherrliche unseren Schöpfer; denn ein göttlicher Befehl lautet: ›Jeder Geist lobe den Herrn!‹ (Ps 150,6). Ich versuche jetzt, den Herrn zu verherrlichen, nicht ihn zu erklären. Zwar weiß ich, daß ich seine Majestät nicht genügend verherrlichen werde, doch halte ich es für religiöse Pflicht, dies irgendwie zu versuchen. In meiner Schwachheit tröstet mich das Wort des Herrn Jesus: ›Niemand hat Gott je gesehen‹ (Joh 1,18).«[12]

Für Cyrill geht es im Reden über Gott um keine systematische Zusammenstellung von Lehren und Ansichten und daraus entwickelten Prinzipien der Frömmigkeit, sondern um ein staunendes Nachvollziehen jener Mysterien, die Gott der Welt eröffnet hat. Dieser Nachvollzug ereignet sich in der Liturgie. Sie ist nie Frömmigkeitsübung, auch nicht die vornehmste unter vielen anderen, sondern Hingabe und Innewerdung der Kirche, zeitliches Gegenwärtigwerden des göttliche Heilsplanes. In der Liturgie wird die im Menschensohn eröffneten Heilsgeschichte zur Synthese geführt.

Die liturgische Rückbindung theologischen Denkens ist letztlich Ausdruck ihres christologischen Fundaments. Daß es in der Theologie nicht nur um den Erwerb von Fachkenntnissen geht, zeigt sich gerade in dieser christologischen Fundierung theologischen Denkens. Christus gibt nämlich sein Zeugnisamt der Kirche so weiter, daß er ihr sich selbst gibt; dadurch schenkt er weit mehr, als was Menschen in persönlicher Nachfolge erfassen können. Aus diesem Grund ist die *Ecclesia* ein Raum christologischer Heiligkeit, die – vor allem in ihren Sakramenten – die Summe subjektiver Heiligkeit einzelner Glaubenszeugen übertrifft. Je mehr deshalb ein subjektiv-heiliger Zeuge oder Theologe sich aus der objektiven in die Kirche gelegten Heiligkeit nährt, desto besser und fruchtbarer wird sein theologisches Zeugnis sein.

Auch das Dogma bleibt an die Kirche mit ihrer Feier der Liturgie und der Sakramente rückgebunden. Dogma ist kein Lehrsatz, sondern in Worte geronnenes liturgisches Bekenntnis. Als die vollkommene Norm auch des geistlichen Lebens darf das Dogma insofern gelten, als jedes Leben im Glauben nichts anderes bedeutet als *»Dogma in actu«* (H.U. von Balthasar). Das Sinnziel des Dogmas liegt nicht in seiner äußeren Formulierung, sondern in dem Bemühen, den Weg des Glaubens unter der (christologischen und liturgischen) Glaubens- und Lebensformung durch das göttliche Mysterium verharren zu lassen. So sind Dogmen weniger das Ergebnis einer Reflexion als Ausdruck einer beständigen und im Leben erprobten Wirklichkeit, die in der liturgischen Feier der einzelnen Sakramente grundgelegt ist und im Lebensvollzug eingeholt wird.

IV. Auswertung

Nicht im Bild der Herberge, sondern im Symbol des Weges findet das menschliche Leben seinen zutreffenden Ausdruck. Das Leben ist ein ununterbrochenes Gehen und Wandern, und im Vorankommen auf dem Weg liegt auch die Chance und das Gelingen eines Lebens. Weil der Mensch ein Leben lang auf dem Wege ist, ergab sich am Anfang unserer Überlegungen

die Frage, ob nicht der Wegcharakter gläubigen Daseins zum Inhalt einer *Theologia viatorum* werden und wie die konkrete Gestalt einer solchen Theologie aussehen kann. Die Antwort fand sich im Zueinander von Dogmatik und Lebensgeschichte, das nach einer neuen theologischen Doxographie und mystischen Biographie suchen ließ.[13]

Anmerkungen

1 Zu folgenden Ausführungen vgl. H.U. von Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: Ders., Verbum caro. Einsiedeln 1960, bes. S. 195–225; N. Brox, Der Glaube als Weg. München 1968; K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Freiburg 1975; St. Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Stuttgart 1994; J. Konda, Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk H.U. von Balthasars. Würzburg 1991 (= Bonner Dogmatische Studien 9); J.B. Metz, Biographie eines Christenmenschen heute, in: *Stimmen der Zeit* 192 (1974), S. 305–316.

2 Vgl. Origenes in seinem Johanneskommentar I,27 (GCS 10,34, 6–15).

3 Vgl. hierzu G. Greshake in einem Vortrag zum 60. Geburtstag von Regens Dr. J. Tóth; weiterhin M. Schneider, Zur Neubestimmung der geistlichen Ausbildung heute. Zwischen Anpassung und Vergegenwärtigung, in: *Erbe und Auftrag* 72 (1996), S. 280–304.

4 Epist. III (PG 3,1069 B; ed. Ivanka, 101 f.).

5 Epist. IV (PG 3,1072 B; ed. Ivanka, 102).

6 G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen. München/Mainz 1984, S. 75.

7 Ausführlich dargestellt vom Verf. in seinem Artikel: Glaubenslehre und Mysterienlehre, in: Ders. (Hrsg.), Ex oriente et occidente. Die eine Kirche aus Ost und West. St. Ottilien 1996, S. 375–392.

8 Daß es hierbei nicht um ein bloßes Erzählen geht, wurde vom Verf. dargestellt, in: KRISIS. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Frankfurt ^{2}1996.

9 H.P. Siller, Biographische Elemente im kirchlichen Handeln, in: O. Fuchs (Hrsg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie. Düsseldorf 1984, S. 187–208, hier S. 199.

10 O. Fuchs, Narrativität und Widerspenstigkeit. Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichten und christlichem Handeln, in: R. Zerfaß (Hrsg.), Erzählter Glaube – erzählende Kirche. Freiburg/Basel/Wien 1988, S. 87–123, hier S. 100f.

11 Vgl. dazu die Darstellung vom Verf. in: G. Fuchs (Hrsg.), Die dunkle Nacht der Sinne. Düsseldorf 1989, S. 126–178.

12 Cat. VI,5 (PG 33,545 A).

13 Das Anliegen des Artikels wird weiter ausgeführt in M. Schneider, Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung. St. Ottilien 1997.

Arnold Angenendt · Münster

Wallfahrt, Grab und Reliquien

Da Jesus im Johannesevangelium die Frage, auf welchem Berge Gott angebetet werden wolle, damit beantwortet hatte, daß Gott in Geist und Wahrheit anzubeten sei (vgl. Joh 4,20ff.), waren heilige Stätten im Sinne einer lokalen Gottespräsenz und damit auch Wallfahrten abgelehnt. Denn, so wird hier vorausgesetzt, Gott will nicht einen heiligen Ort, sondern das reine Herz. Und darum lautete Jesu Verheißung: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20). Der wirkliche Jesus-Jünger sollte seinem Meister im Gehorsam gegen Gott, in der Bereitschaft des Kreuztragens und in der Besitzhingabe an die Armen nachfolgen. Dies mußte ein Desinteresse an heiligen Orten, auch an Jesu Wirk- und Lebensstätten zur Folge haben. Tatsächlich findet sich »auf seiten der Christen ... in den ersten drei Jahrhunderten nahezu kein Interesse an den Stätten, wo Jesus lebte, oder am Land der Bibel überhaupt.«[1] Die örtlichen Stationen von Jesu Leidensweg nachzugehen, wie es die mittelalterliche Pilgerfrömmigkeit tat, war der Alten Christenheit fremd.

Aber dann bildete sich doch ein eigenes Bewußtsein von heiligen Orten. Das Kriterium war dabei, daß die Besonderheit heiliger Orte nicht auf einer naturgegebenen oder kosmischen Heiligkeit beruhte, wohl aber auf dem Segen heiliger Personen. So vermieden die Christen von Anfang an das Wort »sacrum« – ursprünglich das von sich aus Heilige – und bevorzugten stattdessen »sanctum« – »das Heilig-gemachte«; Tertullian hat 400 Stellen mit »sanctus« gegenüber vierzehnmal »sacer«.[2] Und dies spiegelt sich auch in der Auffassung vom heiligen Ort: Ein solcher mußte entweder durch Christi Heilstat bzw. durch einen besonderen himmlischen Eingriff oder aber durch Verdienste der Heiligen sakralisiert sein. Denn heilige Menschen hatten sich die himmlische Virtus erworben und vermochten dadurch nicht nur Menschen, sondern auch Sachen wie Orte zu heiligen.[3] Die mittelalterliche Kanonistik brachte das auf den Satz: »locus non sanctificat

Arnold Angenendt, *Jahrgang 1934, Priester 1963, Promotion 1971, Habilitation 1975, lehrte in Toronto und Bochum, bis er 1981 als Ordinarius für Liturgiewissenschaft nach Münster berufen wurde; er lehrt dort seit 1983 Mittlere und Neuere Kirchengeschichte.*

hominem, sed homo locum« (der Ort heiligt nicht den Menschen, sondern der Mensch den Ort).[4] Aller natur- oder kosmoshafter Heiligkeit stellte sich das Christentum feindlich entgegen.[5] Numinose Bäume, Quellen, Berge oder Gestirne waren dämonisch und wurden erst in dem Moment heilig, wo sie einen christlichen Segen erhielten, was zumeist durch einen Heiligen geschah.[6]

Seit dem 4. Jahrhundert suchten und besuchten die Christen dann auch ihr »heiliges Land«, die Stätten von Jesu Leben, Leiden, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt. Denn, so ist festzustellen, »sofort nach dem Friedensedikt begann ein Strom von Pilgerzügen, den von nun an auch keine Barbareneinfälle mehr ganz zum Stillstand brachten«.[7] Aus dem Alten Testament wurde die Bezeichnung »heiliges Land« (Weish 12,3) übernommen, des weiteren aus der jüdischen Tradition die Mittelpunkt-Symbolik Jerusalems, derzufolge im Zentrum der Welt das Heilige Land lag, in dessen Mitte Jerusalem und zuinnerst der Tempel. Dieser bildete den Nabel der Welt. Von dort aus hatte schon die Schöpfung begonnen, dort auch befand sich das Grab Adams. Die Christen übernahmen diese Symbolik, übertrugen sie auf Golgatha, wo das Kreuz gestanden hatte, von dem das Blut des Erlösers zu dem darunter begrabenen Adam hinabgeflossen war. Ebenso lag dort das Grab Jesu, aus dem er von den Toten auferstanden war und wo er die Neuschöpfung begonnen hatte. So stiegen Jesu Lebens- und Wirkorte, weil nunmehr als Ursprungsorte des Heils verehrt, zu christlichen Pilgerzielen auf. Denn man wollte, wie es ein Vers der Vulgata-Fassung von Psalm 131 ausdrückt, »dort beten, wo seine Füße gestanden haben« (Ps 131,7). Aber es meldete sich auch Kritik. Gregor von Nyssa († 394) zum Beispiel schrieb: »Wenn du voller schlechter Gedanken bist, so bleibst du weit von Christus entfernt, auch wenn du nach Golgatha, zum Ölberg oder zur Auferstehungsstätte pilgerst.«[8]

Das Mittelalter hat die Pilgerschaft ins Heilige Land fortgesetzt, nicht zuletzt wegen der Mittelpunkt-Symbolik. Clunys großer Abt Petrus Venerabilis († 1156) konnte predigen, Jerusalem bilde deswegen den Mittelpunkt, weil Jesu Grab das Herz der Welt sei.[9] Die Kreuzzüge waren wesentlich dadurch motiviert, daß man Jesu eigenes Land, die heiligen Stätten seines Wirkens, den Heiden entreißen und den Christen wieder eröffnen wollte.[10] Die Franziskaner, denen im späten Mittelalter die Wallfahrerbetreuung in Jerusalem oblag, führten den Brauch des Kreuzweges ein, die Nachfolge Jesu auf seinem Weg nach Golgatha – eine Frömmigkeitsübung, die in den spätmittelalterlichen Kalvarienbergen bald allüberall im Abendland Nachahmung fand.[11]

Wie stark der Wunsch christlicher Pilger nach den Stätten Jesu blieb, zeigt noch Ignatius von Loyola († 1556), der gerne lebenslang in Jerusalem geblieben wäre: »Da überkam ihn ein großes Verlangen, noch einmal vor

seiner Abreise den Ölberg zu besuchen, da es nun einmal nicht der Wille unseres Herrn sei, daß er bei jenen heiligen Stätten auf Dauer bliebe. Auf dem Ölberg gibt es einen Felsen, von dem aus unser Herr gen Himmel auffuhr, und man sieht dort heute noch die eingedrückten Fußspuren. Das war es, was er noch einmal sehen wollte. So trennte er sich von den übrigen, ohne etwas verlauten zu lassen und ohne einen Führer zu nehmen – dabei läuft jeder große Gefahr, wer ohne einen Türken als Führer unterwegs ist –, und ging ganz allein auf den Ölberg. Die Wache wollte ihn nicht hineinlassen. Er gab ihnen ein Federmesser aus dem Schreibzeug, das er bei sich hatte. Wie er nun dort sein Gebet mit großem inneren Trost verrichtet hatte, kam ihm der Wunsch, noch nach Bethphage zu gehen. Als er dort war, fiel ihm wieder ein, daß er auf dem Ölberg nicht genau hingeschaut habe, an welcher Stelle der rechte Fußabdruck und wo der linke war. So kehrte er dorthin zurück und gab, soviel ich weiß, seine Schere den Wächtern, damit sie ihn noch einmal eintreten ließen.«[12]

Weiter konnten sozusagen sekundäre Zentralpunkte entstehen. Franziskus, der sich nach seiner Stigmatisierung als »zweiter Christus« wußte, interpretierte den Ort des Geschehens, den Berg Alverna, »als *Ort der Vollendung der Welterlösung*«[13], gleichsam als neuen Heilsmittelpunkt. Den Ausweis liefert, wie H. Feld kommentiert, ein im Konvent von Assisi erhaltenes Autograph, ein Zettel mit einer Zeichnung, die einen unter einem Erdhügel beerdigten bärtigen Kopf mit Kapuze zeigt, wobei aus dem Munde ein großes T (Tau) herauswächst, zweifellos eine Selbstinterpretation des Stigmatisierten: »Die Zeichnung mit dem unter einem Erdhügel bestatteten Kopf spielt auf die mittelalterliche Legende vom heiligen Kreuz an. Nach ihr war der Hügel Golgotha, auf dem das Kreuz Christi errichtet wurde, das Grab Adams, des ersten Menschen und Verursachers des Unheils, aber damit auch wieder der Erlösung, die durch den ›neuen Adam‹ Christus vollzogen wurde ... Auf der Zeichnung ... identifiziert sich Franziskus ... mit dem ersten und dem zweiten Adam (Christus) zugleich und weist damit auf seine eigene Stellung in dem neu zu interpretierenden Erlösungsgeschehen hin. Um die *Neuheit* deutlich zu machen, verwendet er das ihm ›vertraute Zeichen Tau‹, nicht das gewöhnliche Kreuz.«[14]

Das wohl wichtigste Wallfahrtsziel bildeten die Gräber und Reliquien der Heiligen. Reliquien sind die »Überbleibsel« einer heiligen Person, wobei die leiblichen als »Primär«-, die Lebensutensilien und Berührungsstükke als »Sekundär«-Reliquien gelten. Reliquienverehrung erforderte bestimmte religiöse und theologische Voraussetzungen, die im frühen Christentum zunächst fehlten. Für Paulus galt der Lebensleib als »dem Tod verfallen« (Röm 7,24), »verweslich« und »irdisch« und der Auferstehungsleib als »unverweslich« und »himmlisch« (1 Kor 15,44; Vulgata: *corpus animale/corpus spiritale*).[15] Indes beschreibt Lukas den Tod Jesu als Aus-

hauchen und Übergabe des Geistes an den Vater (Lk 23,46). Doch mußte der im Grab beigesetzte Leib nicht die Verwesung schauen (Apg 2,31; 13,37; vgl. Ps 16 [15],10). Auferstehung war folglich Wiedervereinigung der Seele mit dem nichtverwesten Leib.[16] In antignostischer Gegenwehr betonte die Orthodoxie das Eingehen des irdischen in den verklärten Leib und stützte sich auf das paulinische »Überkleidetwerden«, denn »dieses Vergängliche muß sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit« (1 Kor 15,53); auch der irdische Leib werde auferstehen. So galt mit Ijob 19,26 (aber nur nach der Vulgata): »Ich werde wieder mit meiner Haut umgeben und in meinem Fleisch werde ich Gott schauen.«[17]

Von den ersten erinnerungswürdigen Gestalten wie Stephanus, Petrus, Paulus oder Maria sind keine Reliquien aufbewahrt worden.[18] Erst beim Martyrium des Polykarp († 156) sammelte man dessen Gebeine, weil wertvoller als Edelsteine und Gold.[19] Es begann die sowohl Grab wie Leichnam, Gebein und Blut einbeziehende Märtyrerverehrung. Die im Himmel weilende Seele wähnte man verbunden mit ihrem Leib auf Erden, der sich in der Auferstehung erneuern sollte und schon jetzt von himmlischer Dynamis/Virtus (oft als manaartige Kraft verstanden) überstrahlt und erfüllt war. Das bildete den Primärgrund der Verehrung: Die Berührung des irdischen Leibes vermittelte die in ihm enthaltene himmlische Kraft.[20] Augustinus, der den Lebensleib sogar mit seinen abgeschnittenen Haaren und Nägeln in den Auferstehungsleib eingehen sah, begann bereits, die an Gräbern und Reliquien geschehenen Wunder zu protokollieren.[21]

Ein Grunddatum setzte Ambrosius, als er am 17. Juni 386 erstmals im Westen Märtyrergräber öffnete und die Gebeine an den Altar einer Kirche übertrug.[22] Bewußt stellte er eine himmlisch-irdische Entsprechung her: Wie die Seelen der Märtyrer »unter dem himmlischen Altar« ihren Aufenthalt hatten (Offb 6,9), so die Leiber unter dem irdischen. Die Verbindung von Reliquiengrab und Altar wurde essentiell. Rom wahrte dagegen den schon vorchristlichen Grundsatz, daß ein Grab sakrosankt bleibe, folglich keine Öffnung und somit auch keine Transferierung erlaubt sei.[23] Um gleichwohl die himmlisch-irdische Entsprechung herzustellen, ließ Gregor der Große den Chor der Peterskirche umbauen; da der Sarkophag intangibel war, erhöhte man den Chorfußboden so weit, daß der obere Teil des über dem Petrusgrab stehenden konstantinischen Grabmonuments als Altar dienen konnte. Die unter dem erhöhten Niveau angelegte Ringstollen-Krypta machte das Grab zugänglich, ohne es zu verändern.[24]

In Gallien erfolgten Translationen nach Art des Ambrosius, freilich mit einer bald in der ganzen westlichen Christenheit und dann auch in Rom akzeptierten Steigerung: Man stellte den Sarg erhöht hinter dem Altar und rechtwinklig zu ihm auf, wobei das Haupt des Heiligen im Westen zu lie-

gen kam, damit er dem von Osten wiederkommenden Christus entgegenblicken konnte.[25] Die Gründe für diese »Erhebung zur Ehre der Altäre« müssen, da sie die wichtige himmlisch-irdische Entsprechung zerstörten, bedeutend gewesen sein, werden aber kaum angedeutet.

Grundlegend blieb dabei, daß die Seele im Himmel mit dem Leib auf Erden in Verbindung stehe und die himmlische Kraft (*virtus*) der Seele auf den Leib ausstrahle.[26] Diese Präsenz der Heiligen-Virtus in Reliquien bestätigte sich am »ganzen« und »unverwesten« Leib. Damit war die für jene Religionen, welche Leichen beerdigen und nicht verbrennen, grundlegende Idee reaktiviert, daß die Gebeine der Sitz des Weiterlebens und ihr unbeschädigter Erhalt die Voraussetzung für die Wiederbelebung seien. Christlicherseits berief man sich auf zwei Psalmworte, auf den Vers: »Er [der Herr] behütet all seine [des Gerechten] Glieder, nicht eines von ihnen wird zerbrochen« (Ps 34 [33],21), und auf: »Du läßt deinen Frommen das Grab [Vulgata: *corruptio*/Verwesung] nicht schauen« (Ps 16 [15],10). Die Vorstellung, daß Gott alle Gebeine erhalte, führte zur »Legende vom unzerstörbaren Leben«, derzufolge sich die Leiber der Gemarterten wunderbar wiederherstellten und die Leiber der Heiligen unverwest blieben.[27] Schon bei dem von Ambrosius erhobenen Märtyrer Nazarius heißt es, das Blut sei so frisch herausgeflossen, als wäre es eben vergossen worden, und das abgeschlagene Haupt sei so »heil« (*integrum*) und »unverwest« (*incorruptum*) gewesen, versehen noch mit Haaren und Bart, als habe man es eben erst gewaschen und ins Grab gelegt.[28]

Das Phänomen des »ganzen« und »unverwesten« Leibes, das auf der bei einzelnen Toten auftretenden Unverwestheit beruht und im alten Ägypten mit seinen mumifizierten Leichnamen als Voraussetzung für das Weiterleben galt, deutete das Mittelalter im Hinblick auf die erst bei der Auferstehung verliehene *incorruptio* (1 Kor 15,42) als vorgezogenen Gnadenerweis. Paulus Diaconus († 787) gibt bei der Translation des heiligen Benedikt von Monte Cassino nach Fleury die Begründung: Nur der Herrenleib habe keine Verwesung gesehen; alle anderen Leiber seien der Verwesung unterworfen, mit Ausnahme allerdings derjenigen, die sich dank göttlicher Wunder ohne Flecken erhalten hätten.[29] Solche Leiber sind dann »ganz«, »wie unberührt«, ja »wie noch lebend«, »nur schlafend«, mit »frischem Blut« und von »rosen- oder lilienfarbenem« Aussehen.[30] Beispiele sind der Märtyrer-Bischof Lambert († 705/706), der einen »würdigen und seligen Leib, fest und unbefleckt« zeigte. Der Leib des angelsächsischen Einsiedlers Sola († 794) zu Solnhofen erwies sich auch nach vielen Jahren als »ganz« und »unverwest«, als von »außerordentlicher Frische«. Beim heiligen Otmar († 759), Abt von Sankt Gallen, war der Leib »von jeder Verwesung unversehrt«. Am bekanntesten sind die Berichte über Ottos III. Öffnung des Aachener Karls-Grabes: Bei dem inthronisiert angetroffenen Karl ließ

Otto die durch die Handschuhe gewachsenen Fingernägel abschneiden; von den Gliedern Karls war nichts verwest; nur fehlte einiges an der Nasenspitze, die Otto wiederherstellte; endlich zog der junge Kaiser aus Karls Mund einen Zahn.[31]

Der heilige Leib bewirkte, daß die Heiligengräber Sakralität ausstrahlten. Thiofried von Echternach († 1110), der einen Reliquientraktat verfaßt hat, spricht von einer überirdischen Kraftquelle: Es »verbreitet sich die Kraft (*virtus*) der heiligen, schon mit Gott regierenden Seele wunderbar auf alles ihr Zugehörige, ob im Inneren oder Äußeren, ob noch eingeschlossen im Gefängnis des Fleisches oder schon erhoben in die Himmelsstadt Jerusalem. Und was sie, aufgrund ihrer zuvorkommenden und fürbittenden heiligen Verdienste in Fleisch und Bein [während des Erdenlebens] wunderbar tut, dasselbe tut sie noch wunderbarer im aufgelösten Staub und strahlt aus auf alles, das Äußere und das Innere, auf jedwede Materie und Kostbarkeit der Ornamentik und der Bedeckung [des Grabes]. Wie die Seele selbst im Leib nicht zu sehen ist, und doch wunderbar darin wirkt, so tut es auch der Schatz des kostbaren Staubes, selbst wenn er nicht gesehen wird und nicht berührbar ist. Er überträgt den Überfluß seiner Heiligkeit ... auf alles, worin er inwendig geborgen und von außen umschlossen ist. Wer festen Glaubens mit seiner Hand den äußeren Verschluß [des Grabes] berührt, etwa ein Gold- oder Silberplättchen, einen gleichwie wertvollen Edelstein oder sonst ein Stück Gewebe, Ziermetall, Bronze, Marmor oder Holz – es wird berührt, was innen drin ist.«[32]

So boten sich die Wirkorte und Gräber der großen Heiligen als Sakralstätten an, insbesondere die der Apostelfürsten Petrus und Paulus in Rom, des Apostels Jakobus in Compostela, der heiligen Drei Könige in Köln und weiter noch die von zahllosen anderen Heiligen. Vom Grab aus wirkten die Heiligen des Himmels als Schützer der ihnen Anbefohlenen.[33] Nehmen wir als Beispiel eine von Alkuin der Vita des heiligen Willibrord († 739) beigefügte Predigt: Über die großen Städte der abendländischen Christenheit wachen heilige Patrone und geben ihren Segen: in Rom Petrus und Paulus, in Mailand Ambrosius, in Agaunum (St. Moritz/Wallis) die thebäischen Märtyrer, in Poitiers Hilarius, in Tours Martin, in Paris Germanus und in Reims Remigius.[34]

Die Wallfahrt zu heiligen Gräbern steigerte sich mit der wachsenden Mobilität. Das Aufsuchen der Heiligengräber versprach Heilung und Hilfe in aller Not und für jede Person, gewährte zudem Bußerlaß und Abläs„se. Nächst Rom galten als bevorzugte Ziele Köln (Drei Könige), Compostela (Apostel Matthias), Canterbury (Thomas Becket), Aachen (Hemd Mariens), darüberhinaus die Vielzahl nationaler und regionaler Sakralorte.[35] Im Spätmittelalter setzte geradezu ein Wallfahrtsfieber ein; augenblicks verließen Menschen, alte wie junge, Haus und Hof und gingen, zuweilen

sogar nackt, auf Wallfahrt. Die Frömmigkeitstheologie mahnte zu Besonnenheit, gestand zwar Ablässe zu, wollte aber geistliche Einkehr.[36]

Reliquienteilungen sind nicht von Anfang an praktiziert worden. Legitimerweise gab es bei Märtyrern die Aufbewahrung eines abgeteilten Körperteils, so bei Enthaupteten die gesonderte Aufbewahrung des Hauptes wie etwa die Häupter von Petrus und Paulus im Lateran.[17] Dafür geschaffene Kopf-Reliquiare fanden allgemeine Verbreitung, im Hoch- und Spätmittelalter zahlreich etwa für die Gefährtinnen der hl. Ursula von Köln.[38] Eine Abtrennung des Hauptes geschah nun auch bei Nichtmärtyrern, zum Beispiel bei der heiligen Elisabeth.[39] Desgleichen verfuhr man mit anderen Gliedern, mit Händen, Armen und Füßen, wobei im Hintergrund noch archaische Vorstellungen von der Subjekthaftigkeit menschlicher Einzelglieder stehen dürften. Von alters her war es zudem erlaubt gewesen, die überschüssigen und nachwachsenden Teile zu entnehmen, also Haare, Blut, (Milch-)Zähne und Nägel; sie waren die zunächst einzigen entnehmbaren Körperreliquien. Eine Ausnahme bildeten die Reliquien Jesu und Mariens. Von dem leibhaft in den Himmel aufgefahrenen Jesus wie von der gleichfalls leibhaft aufgenommenen Maria gab es nur Haare und Zähne, bei Jesus noch Blut und die bei der Beschneidung entfernte Vorhaut, bei Maria vor allem Milch. Erst im 9. und 10. Jahrhundert verlor sich die Scheu vor Teilung; Einhard, der Biograph Karl des Großen, und Hrabanus Maurus, der vermeintliche Praeceptor Germaniae, scheinen vorangegangen zu sein.[40] Die Masse der Reliquien waren solche der Berührung, etwa Lebensutensilien oder Objekte des Grabes. Dem immer drohenden Betrug begegnete man zeitentsprechend kritisch, zunächst mit »Authentiken«, fingerbreiten Pergamenten mit den jeweiligen Heiligennamen, weiter auch mit der Feuerprobe, da Reliquien als nicht brennbar galten.

Besondere Folgen sind für die Kunst zu verzeichnen. Seit dem späten 9. Jahrhundert hat man begonnen, den Reliquienteilen einen künstlerischen Gesamtkörper, ein »redendes Reliquiar« zu schaffen: »Das plastische Bildwerk gibt einer Körperreliquie oft das menschliche Aussehen zurück, das sie in der Verwesung und Zerstückelung verlor.«[41] Das ältesterhaltene Beispiel eines solch figürlichen Reliquiars ist die Statue der heiligen Fides von Conques aus dem 10. Jahrhundert: Als Reliquie besaß man das Haupt, und dieses wurde um einen artifiziellen Leib vervollständigt; »die Statue stellt diesen Körper in der dreidimensionalen Erscheinung dar.«[42] Im Hoch- und Spätmittelalter trugen Heiligen-Figuren üblicherweise Reliquien in sich und bewirkten dadurch Vergegenwärtigung der dargestellten Personen.

Die spätmittelalterliche Frömmigkeit faßte die jetzt allüberall zahlreichen Reliquien als Virtus-Träger auf, verband sie obendrein mit Ablässen, die in der Wertschätzung sogar überwogen. Die von Friedrich dem Weisen in der Schloßkirche zu Wittenberg und von Albrecht von Brandenburg in

seinem Stift Halle zusammengetragenen Reliquien waren mit Ablässen von Millionen von Jahren verbunden.[43] Luther, der die Vorbildhaftigkeit von Glaubenszeugen pries, aber die Heiligenfürbitte ablehnte, akzeptierte wohl noch Bilder, aber keine Reliquien; sie waren ihm »alles tot Ding«.[44] Die Calviner triumphierten damit, daß sich die Heiligen weder bei der Zerschlagung ihrer Bilder noch der Verbrennung ihrer Reliquien gewehrt hätten. Katholischerseits bestätigte das Trienter Konzil die Möglichkeit der Heiligen- wie Reliquienverehrung, wollte aber bestimmte Mißbräuche ausschließen.[45] Stimulierend wirkte die Wiederentdekung der römischen Katakomben, einmal für die christliche Archäologie, aber mehr noch für Reliquientranslationen: die Katakomben-Heiligen, die man als »ganze« Körper bis in den schweizerisch-süddeutsch-österreichischen Raum übertrug und, angetan bereits mit dem himmlischen Schmuck der weißen Gewänder und Perlen, auf die Altäre stellte wie auch zur Schau darbot.[46]

Der folgenschwerste Einbruch kam mit der Aufklärung, insbesondere mit der naturwissenschaftlichen Medizin. Die im 18. Jahrhundert geführte Diskussion, ob im Toten nicht doch noch eine Lebenskraft (*vis vegetativa*) sei, endete mit der unwiderruflichen Feststellung, daß der Leichnam tot und wegen seiner Gifte sogar gefährlich war; also statt Küssen der Gebeine nun Warnung vor ihnen, statt Wohlgeruch jetzt Leichengestank. Die josephinische Kirchenreform beseitigte Bilder und Reliquien, wo beglaubigende Zeugnisse fehlten. Die Gewaltaktionen der Französischen Revolution brachten Zerstörung, und etwa bei der bayrischen Konfiskation unter Montgelas entfernte man die Reliquien aus ihren künstlerischen Behältnissen.[47] Die ultramontane Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts führte eine Erneuerung herbei, glaubte sogar, in der weiter vorangetriebenen Katakombenforschung eine frühchristliche Heiligen- und Reliquienverehrung feststellen zu können und damit neues Material für die konfessionelle Auseinandersetzung zu finden.[48] Auffälligerweise schufen sich auch die »Ersatzreligionen« der Moderne ihre Reliquien: die »Bluthelden« auf dem Münchener Königsplatz und der einbalsamierte Lenin an der Kremelmauer.[49]

Wallfahrt wie Reliquienverehrung bieten ein bemerkenswertes Beispiel für das Verhältnis von Christentum und Urreligiösem, gehört doch die Vorstellung von Heiligen Orten und die Ehrfurcht vor dem Leichnam zu den ältesten Erkennungszeichen des Menschseins. Von Jesus indes behielt man allein seine Worte und seine Heilshandlungen in Erinnerung, bewahrte aber keine Reliquien auf, was immer im Bewußtsein geblieben ist und beispielsweise auch ein Franziskus wußte: »Nichts haben und sehen wir ... in dieser Weltzeit von ihm ..., als den [sakramentalen] Leib und das Blut, die Namen und Worte, durch die wir ... ›vom Tode zum Leben‹ erlöst sind.«[50]

Anmerkungen

1 R.L. Wilken, Art. »Heiliges Land«, in: TRE 14 (1985), S. 684–694, S. 689.
2 A. Dihle, Art. »Heilig«, in: RAC 14 (1988), Sp. 1–63, Sp. 48.
3 M.E. Brunert, Die Weihe des zur Niederlassung erwählten Ortes durch den Anachoreten oder Klostergründer, in: ALW 34 (1992), S. 386–394.
4 E.H. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. Princeton 1990, S. 215f., Anm. 35.
5 D. Harmening, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin 1979, S. 259–317.
6 A. Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, S. 123–132.
7 M. Viller/K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität. Freiburg i.Br. u.a. ^{2}1989, S. 298; H. Donner (Hrsg.), Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert), (Einleitung). Stuttgart 1979, S. 13–35.
8 Gregor von Nyssa, *Epistolae* 2–3 (PG 46,999–1108, hier: 1009–1024); Johannes Chrysostomos, *Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae* III,2 (PG 49,15–222, hier: 49); B. Kötting, Ecclesia peregrinans. Das Volk Gottes unterwegs. Gesammelte Aufsätze, 2 Bde. (MBTh 54,1–2). München 1988, Bd. 2, S. 239.
9 Petrus Venerabilis, *Sermones* 2 (PL 189,953–1006, hier 987C).
10 C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (FKGG 6). Darmstadt ^{2}1965, S. 306f.
11 F. Dambeck, Art. »Kreuzweg«, in: LCI 2 (1990), Sp. 653–656.
12 Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers* 4 (47), übers. v. B. Schneider. Freiburg i.Br. u.a. 1956, S. 79.
13 H. Feld, Franziskus von Assisi. Der »Zweite Christus« (*Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge* 84). Mainz 1991, S. 256.
14 Ebd., S. 259.
15 P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA.NF 2). Münster 1966, S. 247.
16 Ders., Art. »Auferstehung II/I (Neues Testament)«, in: TRE 4 (1979), S. 478–513, S. 505.
17 A. Kehl, Art. »Gewand (der Seele)«, in: RAC 10 (1978), Sp. 945–1025, S. 987–997.
18 B. Kötting, Art. »Grab«, in: RAC 12 (1983), Sp. 366–397, Sp. 383–91.
19 *Martyrium Polycarpi* 18,3, hrsg. v. Th. Baumeister, Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums. Bern 1991, S. 83.
20 A. Angenendt, Heilige und Reliquien, a.a.O., S. 102–122.
21 Chr. Gnilka, Der neue Sinn der Worte, in: FMST 26 (1992), S. 32–64.
22 E. Dassmann, Ambrosius und die Märtyrer, in: JAC 18 (1975), S. 49–68.
23 J.M. McCulloh, From Antiquitany to the Middle Ages. Continuity and Change in Papal Relic Policy from the 6th to the 8th Century, in: E. Dassmann/K.S. Frank (Hrsg.), Pietas. FS B. Kötting (JAC Erg.-Bd. 8). Münster 1980, S. 313–324.
24 E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten. Frankfurt a.M. 1957, S. 156–165.
25 A. Angenendt. Zur Ehre der Altäre erhoben. Zugleich ein Beitrag zur Reliquienverehrung, in: RQ 89 (1994), S. 221–244.
26 P. Brown, Die Heiligenverehrung. Leipzig 1990, S. 87–103.
27 A. Angenendt, Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung, in: *Saeculum* 42 (1991), S. 320–346.
28 *Vita Ambrosii* 32,1, lat.-ital. (ViSa 3), ed. A.A.R. Bastiaensen, Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino, o.O. ^{2}1981, S. 51–125, S. 94^{8}.

29 Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI,2 (MGH.SRL), ed. L.C. Bethmann/G. Waitz, ND Hannover 1964, S. 12–187, S. 161[26], 165[10].
30 A. Angenendt, Der ›ganze‹ und ›unverweste‹ Leib – eine Leitidee der Reliquienverehrung bei Gregor von Tours und Beda Venerabilis, in: H. Mordek (Hrsg.), Aus Archiven und Bibliotheken. FS R. Kottje. Frankfurt a.M. u.a. 1992, S. 33–50.
31 A. Angenendt, Corpus incorruptum, a.a.O.
32 Theofrid von Echternach, *Flores epitaphii sanctorum* II,3 (PL 157, 317–404, hier 345 A).
33 A. Angenendt, Heilige und Reliquien, a.a.O., S. 125–128.
34 *Vita Willibrordi* 32, auct. Alcuino (MGH.SRM 7), ed. W. Levison. Hannover/Leipzig 1920, S. 81–141, S. 139[7].
35 A. Angenendt, Heilige und Reliquien, a.a.O., S. 132–137.
36 K. Schreiner, ›Peregrinatio laudabilis‹ und ›peregrinatio vituperabilis‹. Zur religiösen Ambivalenz des Wallens und Laufens in der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters, in: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit (*Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit* 14). Wien 1992, S. 133–163, S. 133.
37 E. Kirschbaum, Gräber der Apostelfürsten, a.a.O.
38 J. Petersohn, Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit, in: Ders. (Hrsg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter (VKAMAG 42). Sigmaringen 1994, S. 101–146, S. 117–123.
39 F.G. Zehnder, Sankt Ursula. Legende – Verehrung – Bilderwelt. Köln 1985.
40 A. Angenendt, Zur Ehre der Altäre erhoben, a.a.O., S. 237–244.
41 H. Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München 1990, S. 331.
42 Ebd., S. 333.
43 A. Angenendt, Heilige und Reliquien, a.a.O., S. 161f.
44 Luther, *Deutsch Catechismus 1529* (WA 30), ed. O. Brenner. Weimar 1910, S. 123–238, S. 145[19].
45 H. Jedin, Die Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, in: Ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte, Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Freiburg i.Br. 1966, S. 460–498.
46 H. Achermann, Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz (*Beiträge zur Geschichte Nidwaldens* 38). Stans 1979.
47 A. Angenendt, Heilige und Reliquien, a.a.O., S. 261–273.
48 V. Saxer, Les rites de l'initiation chrétienne du 2[e] au 6[e] siècle (*Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 7). Spoleto 1988.
49 A. Angenendt, Heilige, a.a.O., S. 316–330.
50 Franziskus, *Brief an die Kleriker*, in: Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi (FQS 1), ed. L. Hardick/E. Grau. Werl [8]1984, S. 68–72, S. 70.

Franziskus Eisenbach · Mainz

»In Gottes Namen fahren wir«

Überlegungen zur Wallfahrtspastoral

I. Einführung

1. Menschen unterwegs

Wer im Wald auf einen Ameisenhaufen trifft, betrachtet staunend das undurchschaubare Treiben von hunderttausenden – oder sind es Millionen – von Ameisen. Sie kommen und gehen, tragen alles mögliche herbei, laufen rastlos hin und her nach anscheinend festen, aber uns unbekannten Regeln.

Wer aus der Vogelperspektive unsere Welt betrachtet, könnte einen ähnlichen Eindruck gewinnen. Die Menschen sind unterwegs. Im Flugzeug, im Auto, in der Bahn, auf den Flüssen. Hunderttausende pendeln täglich zwischen Arbeitsplatz und Wohnung. Ungezählte Menschen wandern von einem Land ins andere – auf der Flucht oder auf der Suche nach besseren Lebensmöglichkeiten. Millionen Menschen reisen als Touristen in ferne Länder. Es ist ein rastloses und schwer begreifliches Umgetriebensein, das uns alle erfaßt und in Bewegung hält.

2. Alte und neue Wege

In dieses erzwungene oder gewollte Unterwegssein reihen sich die Wallfahrten ein. Während manche vertrauten Formen religiösen Lebens zu versanden drohen, ist die uralte Übung der Wallfahrt zu neuer Blüte gekommen. Die Zahlen steigen, nicht nur aufgrund allgemeiner Mobilität und der Lust zu sehen, wie es anderswo ist. Nein, viele Menschen, viele junge zumal, haben die Wallfahrt neu entdeckt und gehen in großen Scharen die alten Wege nach Santiago di Compostela, ins Heilige Land, nach Rom oder zu den zahlreichen neueren Wallfahrtsorten. Ein Phänomen, das auch in

Franziskus Eisenbach, *Jahrgang 1943, Studium der Theologie und Philosophie, Priester 1967, ist seit 1988 Weihbischof der Diözese Mainz.*

der Literatur Aufmerksamkeit findet und in den letzten Jahren immer wieder beschrieben wurde[1], wenn auch schwer zu sagen ist, welche Gründe letztlich zu dieser Entwicklung führten. Offensichtlich bricht sich hier ein Urbedürfnis des Menschen wieder Bahn, auch wenn es möglicherweise durch rationale Kritik oder die Beschränkung auf reines Zweckmäßigkeitsdenken niedergehalten war. So sollte auch die Aufmerksamkeit der Seelsorger sich den Menschen unterwegs zuwenden, um dort gegenwärtig zu sein, wo die aus dem ursprünglichen Lebensbedürfnis vieler Menschen gewachsenen Bewegungen laufen.

3. Wie geht's – wie steht's

Was uns bewegt und trägt, drückt sich auch in der Sprache aus. Bemerkenswert, daß sich die Frage nach dem Befinden eines anderen in die Worte kleidet: Wie geht es dir? Direkter noch im Französichen: Comment va tu? – »Wie gehst du?« Aber nicht nur das Ergehen, die Bewegung kennzeichnen den Menschen, sondern auch sein Stand: »Wie steht's? – come sta?« Offenbar gehören Gehen und Stehen gleichermaßen zum Leben und bedingen sich gegenseitig.

Dies zeigt sich auch in den großen Gestalten und Formen der geistlichen Tradition der Christenheit. Da bilden sich inmitten der rastlosen Bewegung der Völkerwanderung die stabilen »Burgen« der Benediktinerklöster. »Stabilitas loci« ist angesagt, damit eine Kultur wachsen kann, das Land bebaut und der Mensch kultiviert wird. Einige Jahrhunderte später braucht es die gegensätzliche Korrektur. In einer starr gewordenen, etablierten Kirche brechen die Armutsbewegungen auf. Franz von Assisi, Dominikus verlassen mit ihren Gefährten die feste Burg und wandern durch das Land. Beweglichkeit ist nötig, soll das Evangelium in veränderter Zeit seine Strahlkraft bewahren.

Statik und Dynamik, seßhafte Kultur und missionarische Beweglichkeit ergänzen sich gegenseitig, bedingen und brauchen einander wie zwei Pole, um die sich geistliches Leben kristallisiert und entwickelt.

4. Der Weg ist das Ziel?

Von daher enthält das von Laotse überlieferte Wort »der Weg ist das Ziel« nochmals Fragen. Gewiß kann Leben sich nur in Bewegung entfalten. Aber zielloses Unterwegssein um seiner selbst willen ergibt noch keinen Sinn. Die Wallfahrt läßt anderes erkennen: Es braucht auf dem Weg Stationen zum Innehalten; es braucht ein Ziel, das den Weg bestimmt. Das Ankom-

men ist ebenso tief als Sehnsucht im Menschen verankert wie das Unterwegssein. Im Ziel der Wallfahrt liegt die Bewegkraft, das Motiv für den Weg. Und so bestimmt das Ziel des Lebens, ob ein sinnvoller Lebensweg gelingt. Das Ziel schafft den Weg.

5. *»Ich bin der Weg«*

Menschliches Verhalten und sein Reflex in der Sprache sind gewissermaßen das »Material«, die Gegebenheiten, an denen die Frage sich stellt, wie eine dazu passende Pastoral aussehen kann. Sie gewinnt ihre Antwort freilich nie nur und nicht zuerst aus den Beobachtungen und Deutungen des Verhaltens der Menschen. Immer auch und zuerst stellt sich die Frage im Raum christlicher Seelsorge, wie Jesus Christus den Lebensweg des Menschen deutet und bestimmt und welchen Lebenssinn er offenbart. So ist für die christliche Wegerfahrung die alles prägende Begegnung mit Jesus Christus das Prinzip, woraus sich alles weitere ableitet. Er zeigt und offenbart den Gott, der mitgeht, Jahwe ist Immanuel. Und er nennt das Ziel des Weges: das Heimkommen in das Haus des Vaters, das Ankommen im endgültigen hochzeitlichen Fest des Lebens. So ist der christliche Weg Nachfolge Christi, der selbst als Person Weg und Ziel für jeden Menschen ist.

Was für den Lebensweg des Menschen und für die seelsorgliche Begleitung dieses Weges allgemein gilt, wird in der Wallfahrt konkret und anschaulich. Wallfahrtspastoral ist einerseits ein Sonderfall der Seelsorge mit eigenen Maßstäben und Gesetzen und andererseits doch auch Erhellung und Deutung des alltäglichen Lebensweges und der ihm entsprechenden Seelsorge. So lohnt es sich, die Wallfahrt als pastorales Feld zu betrachten.

II. Wallfahrt als pastorales Feld

Viele Menschen gehen allein oder in kleinen, selbstorganisierten Gruppen auf Wallfahrt. Sie haben ihre Gründe und Anliegen und tragen sie mit, um unterwegs und am Wallfahrtsziel Klärung und Hilfe zu finden oder zu danken für die erfahrene Hilfe. Ihre Wallfahrt bleibt privat und im persönlichen Bereich. Sie erwarten keine seelsorgliche Begleitung, allenfalls einen gut gestalteten Gottesdienst am Wallfahrtsort und vielleicht dort eine Möglichkeit zum Empfang des Bußsakramentes und zum Seelsorgsgespräch.

Diese Situation soll hier nicht weiter bedacht werden. Es geht vielmehr um Überlegungen zu einer seelsorglich begleiteten Wallfahrt.

1. Intensivzeit gelebten Glaubens

Die Zeiten sind verschieden, die Jahreszeiten und die Lebenszeiten. Es tut dem Menschen gut, den Unterschied der Zeiten wahrzunehmen. Eine eigene pastorale Aufgabe ist es, daran zu erinnern. So kann es sich im persönlichen Weg eines Menschen, aber auch im Weg einer Gemeinde oder Gemeinschaft zeigen, daß es höchste Zeit für einen nächsten Schritt ist. Äußere oder innere Erschütterungen, die Suche nach einer guten Entscheidung, die Hoffnung auf Klärung einer verfahrenen Situation oder auf Heilung von seelischer oder leiblicher Not kann Anlaß zum Aufbruch, zum Durchbruch zu einer neuen Lebensphase werden. Dies aber will sich verleiblichen, soll es nicht bei vagen Hoffnungen und Absichten bleiben. Eine Möglichkeit solcher Verleiblichung und Konkretisierung des Lebens- und Glaubensweges ist die Wallfahrt. Dem aufmerksamen Seelsorger kann es gelingen, den Kairos, den rechten Augenblick zu erspüren, wann es Zeit ist, eine Wallfahrt vorzuschlagen und zu organisieren, wen und wie er dazu einladen soll.

2. Heilsames Angebot

Gewiß ist jeder Mensch selbst verantwortlich für seinen Glaubens- und Lebensweg. Und doch braucht es manchmal einen Impuls von außen, damit das längst Fällige endlich geschieht. Die Wallfahrt enthält als solche förderliche Elemente, die ein Vorankommen erleichtern.

Da ist der notwendige *Aufbruch*. Ein Termin ist gesetzt, eine Anmeldung erfolgt. Es kommt der Tag, an dem das unbestimmte »Man-müßte-eigentlich« überwunden wird und ein realer Weg beginnt. Die tausend Gründe, die immer gegen eine Veränderung sprechen, die Befürchtungen und Bequemlichkeiten, die mich dazu verführen, alles beim alten zu lassen, werden besiegt durch den ersten Schritt. Der äußere Vorgang kann eine innere Entsprechung erleichtern. Ich muß mich nicht immer lähmen und fesseln lassen durch all das, was sich meinem geistlichen Fortschritt entgegenstellt.

Dazu kommt die *veränderte Umgebung*. Schon wenn ich mich in einem vertrauten Kreis einmal auf einen anderen Stuhl setze, gewinne ich neue Perspektiven, sehe meine Gesprächspartner von einer anderen Seite. So auch unterwegs. Gleich ob zu Fuß oder mit welchem Verkehrmittel: die andere Umgebung, die unvertraute Landschaft laden dazu ein und ermöglichen es, manche Dinge anders zu sehen. Mit jedem Schritt[2] verändert sich meine Welt, wobei gewiß das tatsächliche Gehen zu Fuß die deutlichste Weise ist, dies zu erleben. Aber auch der unbegrenzte Blick aus dem Flugzeugfenster oder die rasch wechselnden Landschaftsbilder, die bei einer

Bahn- oder Autofahrt an mir vorbeiziehen, bringen Bewegung in meine innere Bilderwelt und erleichtern neue Einsichten.

Dazu kommt die unvermeidliche Nähe und *Gemeinschaft mit den Reisegefährten.* Vielleicht sind es Fremde, mit denen ich diese Zeit intensiver Erfahrung und Bewegung teile. Der gemeinsame Weg lädt zum Mitteilen ein, und ich kann vielleicht Dinge aussprechen, die ich unter gewöhnlichen Umständen nie hätte in Worte fassen können. Aber auch wenn ich mit Menschen unterwegs bin, mit denen ich auch sonst mein Leben teile, entsteht eine neue Situation. Es gelingt in der Freiheit von Zeitdruck und in der Entlastung von den Alltagsaufgaben vielleicht ein lange nicht mehr so leicht und anregend geführtes Gespräch.

Dafür braucht es *Zeit,* die nicht verplant ist und nicht davonläuft. Zeit unterwegs, in der nichts zu erledigen ist und keine Erwartungen zu erfüllen. Dazu ist es freilich nötig, die Wallfahrt von Leistungsdruck und Zeitnot freizuhalten. Nicht Kilometerleistung und Schnelligkeit bringen zum Ziel, sondern die Bereitschaft, in der Gegenwart der jetzt geschenkten Situation zu leben. Die Frucht der Wallfahrt ist nicht das Ergebnis eigener Bemühung oder Leistung, sondern das, was mir zuwächst, wenn die gewöhnlichen Blockierungen gelöst sind.

3. Wallfahrt als geistliche Übung

Die Wallfahrt ist dadurch gekennzeichnet, daß sie ein höchst konkretes, leibhaftes Unterwegssein meint. Und gerade so kann sie zur geistlichen Übung werden. Es ist dem Menschen gewiß möglich, in regloser Haltung des Körpers in eine starke innere Bewegung zu kommen. Die Beweglichkeit des Geistes kann durch das leibliche Stillhalten gefördert werden. Aber auch die umgekehrte Erfahrung hat ihr Recht. Über den leiblichen Ausdruck kommt die vielleicht müde gewordene Seele neu in Bewegung und läßt sich gewissermaßen anstecken von der leiblichen Erfahrung.

Deshalb wundert es nicht, daß neben den herkömmlichen Exerzitienformen auch »Wander-Exerzitien« beliebt sind. In ihnen wird die Wegerfahrung der Wallfahrt und ihre Zielgerichtetheit für den geistlichen Übungsweg fruchtbar gemacht. So kann der Exerzitienprozeß als leibhafter Fortschritt erfahren und durch die leibliche Vermittlung gefördert werden. Der Glaube als Weg und die zahlreichen biblischen Weggeschichten[3] legen es nahe, unterwegs den eigenen Glaubens- und Lebensweg zu suchen und zu gehen.

4. Voraussetzungen und Einstellungen

All das ereignet sich nicht automatisch. Wie das Gehen nur einen Fortschritt bringt, wenn die Richtung stimmt, so ist das Wallfahren in sich noch keine Garantie für das Wachsen der erhofften Frucht. Deshalb mag es hilfreich sein, einige Anregungen aus der geistlichen Erfahrung des ignatianischen Exerzitienweges auf die Wallfahrt zu übertragen. Ich greife die Hinweise aus dem Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola auf, die insbesondere auf die Einstellung dessen zielen, der Exerzitien machen will.[4] Sie lassen sich, trotz aller Unterschiedlichkeit der Situation, auf den Menschen übertragen, der sich im Ernst auf Wallfahrt begibt.

Ein erstes Stichwort gilt dem Ziel eines geistlichen Übungsweges. Der Mensch soll sich »darauf vorbereiten und einstellen, alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und, nachdem sie entfernt sind, den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden«.[5] Es geht um die Orientierung an der Grundberufung meines Lebens, die mir gewissermaßen als »Wallfahrtsziel« vor Augen steht und zum Kriterium für die konkreten Entscheidungen hinsichtlich meines Weges wird.[6]

Ein weiterer Hinweis bezieht sich auf die innere Disposition des Wallfahrers. »Mit Großmut und Freigiebigkeit gegenüber seinem Schöpfer und Herrn«[7] soll er sich auf den Weg begeben, ohne vorher schon festzulegen, was unterwegs geschehen darf und was nicht, was als Frucht der Wallfahrt zu erwarten ist. Die Weitherzigkeit, in welcher der Mensch sich vertrauensvoll der Führung Gottes anvertraut, ist gefragt, damit nicht der Mensch dem Wirken Gottes von vornherein zu enge Grenzen setzt.

Des weiteren schlägt Ignatius für den geistlichen Übungsweg vor, möglichst in der Gegenwart zu bleiben.[8] Für die Wallfahrt kann dies bedeuten, daß ich den augenblicklichen Weg, die jetzige Situation, die Menschen, mit denen ich unterwegs bin, ernst nehme. Wer immer schon in die Zukunft vorauseilt, könnte leicht übersehen, was jeweils jetzt als Anruf und Zuspruch von Gott bei ihm ankommen will.

Schließlich betont Ignatius die Bedeutung der besonderen, vom Alltag unterschiedenen Situation.[9] Je mehr es wirklich gelingt aufzubrechen, die Sorgen und Lasten des täglichen Lebens zu lassen, bei sich und beim gegenwärtigen Weg zu bleiben, um so eher kann der Mensch sich öffnen für die Begegnung mit Gott und für das Empfangen dessen, was Gott jetzt schenken möchte.

III. Wallfahrtspastoral

Bisher war die Wallfahrt als eine hervorgehobene und aus dem Alltag herausgenommene Situation im Blick. Sie enthält in sich Voraussetzungen und Möglichkeiten, die durch eine entsprechende Pastoral aufgenommen und genutzt werden können. Von einer solchen Wallfahrtspastoral soll im folgenden die Rede sein.

1. Begleitende Seelsorge

Innerhalb der Aufgabe der Seelsorge gibt es unterschiedliche Rollen, die der Seelsorger einzunehmen hat. Mal ist ihm der Dienst der Leitung aufgetragen, in welchem er die Vorgabe des Evangeliums in der Autorität Jesu Christi und der Kirche zur Geltung bringt. Mal hat er mehr den Dienst der Begleitung zu leisten, indem er die Lebens- und Glaubenswege der ihm anvertrauten Menschen mitgeht und in kundiger Weggefährtenschaft seine Hilfe anbietet. Dann wieder wird er als Organisator gebraucht oder als einer, der für die Gemeinde in der Öffentlichkeit einsteht. Er wird als Identifikationsfigur gesucht und als jemand, der auch in seiner eigenen Wegsuche erlebt wird. In der speziellen Situation eines geistlichen Übungsweges und so auch im Zusammenhang mit einer Wallfahrt bekommt Seelsorge vorrangig den Charakter der Wegbegleitung. Die schöne Geschichte des jungen Tobias, der von Raphael nach Rages begleitet wird, bringt dies anschaulich zur Sprache. Sie zeigt, daß seelsorgliche Begleitung durchaus auch die Sorge um gute Rahmenbedingungen und die Bereitschaft zu weiterführenden Hinweisen mit einschließt, so sehr es grundsätzlich um die Begleitung des Weges geht, den der andere gehen möchte.

2. Sorge um gute Rahmenbedingungen

Es gehört zur Wallfahrtspastoral, daß die für einen äußeren und inneren Weg förderlichen Voraussetzungen und Hilfen angeboten werden. Dies gilt sowohl für die Seelsorge unterwegs wie für die Seelsorge am Wallfahrtsort selbst.

Zu den Voraussetzungen einer sinnvollen Wallfahrt gehört es, daß eindeutig geklärt ist, welchen Sinn das Unternehmen hat und worauf man sich mit seiner Teilnahme einläßt. Eine gut geführte touristische Reise ist wertvoll, und ebenso wertvoll ist eine sinnvoll gestaltete Freizeit. Eine Wallfahrt jedoch ist etwas anderes. Selbst wenn sie mit modernen Verkehrsmitteln und mit einem den Teilnehmern angepaßten Komfort durchgeführt wird,

bleibt sie doch ein Ausdruck religiöser Suche und ein geistlich motivierter Weg. Dies muß in der Einladung und Vorbereitung deutlich sein.

Es braucht deshalb auch vorweg eine Verständigung über die Tagesgestaltung, die vorgesehenen geistlichen Elemente und die entsprechenden Formen von Entspannung und Erlebnis. Die Organisation der Reise und die Organisation am Wallfahrtsort sollten die Teilnehmer nicht belasten, damit sie möglichst ungestört auf das aufmerksam werden und bei dem bleiben können, was ihnen im Augenblick bedeutsam wird. Und schließlich wird man auch auf die Zusammensetzung der Gruppe achten, damit es nicht unnötige Spannungen aufgrund von hinderlichen Beziehungskonstellationen gibt. Gewiß läßt sich das alles nicht so planen, daß Störungen ausgeschlossen wären; auch sie gehören zum Prozeß des geistlichen Weges. Aber dennoch können günstige Rahmenbedingungen und eine gute Vorbereitung vieles ermöglichen, was sonst blockiert bliebe.

3. Geistliche Begleitung

Für einen Seelsorger kann es eine sehr schöne Erfahrung sein, Wegbegleiter sein zu dürfen, ohne zugleich die Leitungsverantwortung zu tragen. Deshalb ist es gut, wenn diese beiden Aufgaben deutlich getrennt sind. Geistliche Begleitung ist die Bereitschaft, den Weg mitzugehen, den der andere geht. Der Begleiter muß nicht bestimmen, was im anderen sich ereignen soll, wie sein innerer Weg geführt wird. Er darf einfach mitgehen und im Mitgehen wahrnehmen und deuten helfen, was sich ereignet. Dafür ist das konkrete Unterwegssein zu Fuß eine besonders gute Gelegenheit. Im Gehen spürt der Mensch leichter, wie es ihm ergeht. Im Wechsel von Schweigen und Reden, von Wahrnehmen der wechselnden Sinneseindrükke und Bleiben im eigenen Inneren wird manchmal tief Verschüttetes faßbar und benennbar. Wie gut, wenn dann eine Weggemeinschaft da ist, eine Austauschmöglichkeit untereinander und eine geistliche Begleitung, deren aufschließenden Dienst man leicht und ohne Komplikationen in Anspruch nehmen kann.

4. Die Person, die begleitet

Wer Begleitung anbietet, sollte den Weg kennen. Dabei ist nicht so sehr der äußere Weg gemeint. Ihn zu erkunden und zu führen ist eine Frage der Organisation. Aber die in der Wallfahrt in Gang gebrachten inneren Prozesse bedürfen einer kundigen Begleitung. Dafür ist es gut, wenn der Seelsorger ein waches Interesse am Weg der Pilger hat und um ihretwillen mitgeht,

nicht so sehr um seinetwillen. Geistliche Wegbegleitung stiftet eine einseitige Beziehung, in der nicht gleichzeitig das Ergehen und die Bedürfnisse des Begleiters eine Rolle spielen, sondern das, was den Wallfahrern dient, im Vordergrund steht. Gewiß soll der Begleiter dann auch helfende und deutende Hinweise geben, um die Gruppe oder Einzelne zu ermutigen, unterwegs zu bleiben, für das innere Geschehen aufmerksam zu sein und sich nicht zu sehr ablenken zu lassen.

So sehr also der Begleiter/die Begleiterin für die anderen da ist, so hilfreich ist es doch, wenn er, wenn sie dennoch auch selbst als suchender Mensch unterwegs erlebt wird und so auch andere bei ihrer Wegsuche ermutigen kann.

Wieder kann man von Ignatius von Loyola manches für den Dienst der Wallfahrtsbegleitung entnehmen. Es ist hilfreich, daß jemand auf die Einhaltung der verabredeten Ordnung achtet[10]; auf mühsamen Wegstrecken braucht es Ermutigung und Trost.[11] Und es gilt, die Wallfahrer aufmerksam zu machen[12], daß sie sich nicht hängen lassen, aber sich auch nicht maßlos überfordern. Insgesamt wird es in der Seelsorge darum gehen, daß die Einzelnen die ihnen gemäße Form der Gottbegegnung finden können und nicht durch Drängen oder von außen kommende Erwartungen aus ihrem Rhythmus kommen.[13]

5. Orte und Zeichen

Die Wallfahrt hat ein Ziel, gewöhnlich ein Ort, der durch ein Heiligengedächtnis, durch eine Botschaft der Muttergottes oder durch die leibhafte Erinnerung an das Erdenleben Jesu geheiligt ist. Solche Orte gilt es zu erschließen, damit sie transparent werden können für die gerade hier konkret erfahrene Nähe und Wirksamkeit Gottes. Offenbar gibt es so etwas wie Kraftlinien des Gebetes und Glaubens, die sich an bestimmten Orten verdichten und einem aufgeschlossenen Menschen spürbar und hilfreich werden. Dazu gehört nicht nur die Erinnerung an das einmal geschehene Ereignis, der leibhaften Gegenwart Gottes wie im Heiligen Land oder des Lebens und Sterbens, der Botschaft oder des Grabes von Heiligen, wie an den anderen Wallfahrtsorten. Es braucht auch den tragenden und mitreißenden Glauben der ungezählten anderen Pilger, die diesen Ort schon mit ihrem Gebet, ihrer Hoffnung und ihrem Glauben gewissermaßen durchtränkt haben. Es braucht die Gemeinschaft der Mitbetenden und Mitglaubenden, damit der einzelne, aufgeschlossen durch die äußere und innere Bewegung der Wallfahrt, sich dem heilenden und stärkenden Wirken Gottes öffnen kann. Dabei wird ein christlicher Wallfahrtsort immer dadurch gekennzeichnet sein, daß die Begegnung mit Jesus Christus im Mittelpunkt

steht, während das Gedächtnis der Heiligen beispielhaft an dieses Zentrum erinnert und dazu hinführt.

Die Aufgabe der Wallfahrtsseelsorge am Ort wird es dann sein, diese Zentrierung zu fördern und so die Gnade des Ortes zu erschließen. Besonders hilfreich sind dabei die Sakramente. Denn wie die Wallfahrt selbst sind sie leibhafte Zeichen des Glaubens und der sich diesem Glauben schenkenden Nähe und Liebe Gottes. Die Sakramente der Versöhnung und Heilung, Bußsakrament und Krankensalbung, entsprechen der unterwegs ans Licht gebrachten Lebenssituation der Pilger und antworten auf die leiblichen und seelischen Nöte, die sie aufbrechen ließen. Vor allem das Sakrament der Eucharistie kann als Stärkung auf dem Weg und als vorweg geschenktes Zeichen des Ziels, der endgültigen Einheit mit Jesus Christus und so mit Gott und den Menschen erfahren werden. Die besondere Situation der Wallfahrt und der lange und vielleicht mühsame Weg ermöglichen eine neue und tiefe Erfahrung der Begegnung mit dem Herrn in den von ihm geschenkten Zeichen des Heils.

Hier liegt eine besondere Verantwortung des begleitenden Seelsorgers oder des Wallfahrtsseelsorgers am Ort. Was insbesondere für den letzteren täglicher Dienst ist, kann für den Wallfahrer eine einzigartige und einmalige Situation sein. Darauf entsprechend zu antworten, setzt eine große Einfühlungsgabe und Wachheit des Seelsorgers voraus.

IV. Auf anderem Weg zurück

Von den Sterndeutern aus dem Osten berichtet Matthäus, daß sie auf einem anderen Weg in ihre Heimat zurückkehrten, nachdem sie das Ziel ihrer Wallfahrt erreicht hatten. Die Begegnung mit dem menschgewordenen Gottessohn, die Anbetung des verheißenen Erlösers, hat ihren Lebensweg, hat sie selbst verwandelt. Dies kann ein Bild auch für die verwandelnde Kraft einer Wallfahrt sein.

Die Seelsorge auf der Wallfahrt und am Wallfahrtsort ist in gewissem Sinn leichter als der alltägliche pastorale Dienst. Man hat es mit Menschen zu tun, die aufgebrochen sind und sich in Bewegung gesetzt haben. Die Mühe der Motivation und die Sorge darum, Interesse an der religiösen Botschaft zu wecken, sind dem Seelsorger weitgehend abgenommen. Und so hat es das Wort der Verkündigung leichter, anzukommen und die Herzen zu berühren. Die Sakramente werden leichter zu sprechenden Zeichen, die eine Entsprechung in der Sehnsucht der Gläubigen finden. So kann die innere Heilung und die Verwandlung des Menschen in das Bild Jesu Christi ungehinderter geschehen.

Diese Frucht der Wallfahrt will bewahrt werden und weiterwachsen.

Denn das Ziel ist es nicht, besondere Situationen größerer Aufgeschlossenheit und Ansprechbarkeit um ihrer selbst willen zu suchen. Vielmehr geht es darum, daß die Pilger gestärkt nach Hause zurückkehren und die Erfahrung unterwegs in das Alltagsleben zu Hause übersetzen können. Gewiß kann dies leichter gelingen, wenn eine Pilgergruppe aus einer Pfarrei kommt oder aus einem Bekanntenkreis besteht, in welchem man sich auch weiterhin sieht und trifft. Die Erfahrung der Wallfahrt kann dann lebendig bleiben und das besondere Erleben vor dem allzu raschen Verblassen geschützt werden.

In dieser Sicht ist Wallfahrtspastoral dann nicht ein vom Alltag abgehobenes und so letztlich für die Gestaltung des Lebensalltags unwirksames Sonderangebot, sondern sie ergänzt und unterstützt die alltägliche Gemeindepastoral. Deshalb ist es hilfreich, wenn die Gemeindeseelsorger auch mit auf Wallfahrt gehen können, um die dort gemachte Erfahrung auch selbst in sich zu tragen und zu Hause zu bezeugen. Die oft unverbindliche und das Leben der Menschen nur am Rand berührende Pfarrgemeinde braucht solche Möglichkeiten, wo Lebensgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft zumindest zeitweise dicht und ganzheitlich erfahren werden. Dann kann es auch unter alltäglichen Bedingungen eine vergegenwärtigende Erinnerung der Wallfahrtsgnade geben, die im täglichen Suchen nach dem rechten Glaubens- und Lebensweg aufleuchtet und Kraft zum Weitergehen gibt.

Anmerkungen

1 H. Hasslinger, Lebensweg und Gottesbegegnung. Zur Praxis der Wallfahrt heute, in: *Praxis der Gemeinde* 12 (1990), S. 62–64; K. Baumgartner, Wallfahrt und Frömmigkeit heute, in: G. Schwaiger/P. Mai (Hrsg.), Wallfahrten im Bistum Regensburg. Zur Tausendjahrfeier des Todes des hl. Bischofs Wolfgang. Regensburg 1994, S. 48–57; R. Breitenbach, Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Werkbuch Wallfahrt: Hinführung – Modelle – Materialien. Mainz 1993, S. 9–19; J. Ratzinger, Gedanken zum Thema Wallfahrt, in: K. Walter (Hrsg.), Wallfahrt – in Bewegung auf Gott. Annweiler 1986, S. 131 f.; I. Baumer/W. Heim, Wallfahrt heute. Freiburg (Schweiz) 1978; P. Müller, Wer aufbricht, kommt auch heim. Vom Unterwegssein auf dem Jakobsweg. Unter Mitarbeit von Angel F. de Aranguiz. Eschbach 1993; E. Nielenbrink, Beten mit den Füßen. Über die Geschichte, Frömmigkeit und Praxis von Wallfahrten. Kevelaer 1993; A. Grün, Auf dem Wege. Zu einer Theologie des Wanderns (*Münsterschwarzacher Kleinschriften* 22). Münsterschwarzach 1983; V. Elizondo, Wallfahrt und Pilgerfahrt als Feld der Pastoral, in: *Concilium* 32 (1996), S. 368–373.

2 Vgl. A. Grün, a.a.O., S. 14–31.

3 Vgl. ebd., S. 45–54.

4 Vgl. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übers. u. erläut. v. P. Knauer. Graz/Wien/Köln 1978, bes. Nr. 1–20 (= EB 1–20), S. 11–21.

5 EB 1, a.a.O., S. 11.

6 Vgl. H. Alphonso, Die persönliche Berufung. Tiefgreifende Umwandlungen durch die geistlichen Übungen (= *Münsterschwarzacher Kleinschriften 75*). Münsterschwarzach 1993.
7 EB 5, a.a.O., S. 13f.
8 EB 11, a.a.O., S. 15.
9 EB 20, a.a.O., S. 21.
10 EB 6, a.a.O., S. 14.
11 EB 7, a.a.O., S. 14.
12 EB 12.14, a.a.O., S. 15f.
13 EB 15, a.a.O., S. 17.

MANFRED DIEFENBACH · MÜNCHEN

»Berufen als Heilige«

Eine Klärung des Heiligenbegriffes tut not

In einer orientierungslosen Zeit wie der heutigen bedarf es mehr denn je der Heiligen. Dies lehrt uns schon eindrucksvoll die Kirchengeschichte. Hagiographien wissen über Franz von Assisi oder Ignatius von Loyola u. v. a. m. zu erzählen, wie diese in einer Krisenzeit der Kirche ihr Charisma in die Kirche einbrachten. »Die großen Erneuerer der Kirche (waren) nicht die Macher, sondern die Heiligen«, so der Münchener Erzbischof Friedrich Kardinal Wetter in seiner Silvesterpredigt 1995[1]; und er führt zu Recht weiter aus, daß »die Erneuerung der Kirche (...) darum mit unserer Erneuerung (steht und fällt), das heißt, mit unserer Bereitschaft, dem Ruf Gottes zur Heiligung zu folgen. ›Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung‹ (1 Thess 4,3). Billiger ist die Erneuerung der Kirche nicht zu haben.«[2] Es fragt sich hierbei aber, wie ich dazu als getaufter und gefirmter Christ bereit sein und meinem Taufauftrag bzw. -versprechen nachkommen kann, wenn die »Sache« der Heiligkeit, Heiligung, des Heilig-Seins als solche alles andere als eindeutig und klar ist. Aufgrund dieser Sprach- und Sinnverwirrung hat man sich auf die Spurensuche nach einem verständlichen Heiligenbegriff für die heutige Christenheit zu begeben.

I. PASSEN HEILIGE NICHT MEHR IN UNSER »WELTBILD«?

Niemals zuvor sind soviele Selig- und Heiligsprechungsverfahren abgewickelt worden wie während des Pontifikats Johannes Paul II. Mit Ausnahme von Mutter Teresa von Kalkutta und Bruder Roger von Taizé sind Heilige heutzutage im allgemeinen jedoch nicht erwünscht und werden somit als nicht zeitgemäße, weltfremde »Himmelskomiker« abgetan, da man das theologische Anliegen nicht (mehr) versteht. Und wenn überhaupt Heilige hoch im Kurs sind, dann nur als auserwählte »Volksheilige« bei Notfällen wie zum Beispiel der heilige Antonius von Padua bei

MANFRED DIEFENBACH, *1963 geboren, studierte Philosophie und Theologie in St. Georgen, Luzern und Freiburg; Promotion 1992. Wissenschaftliche Tätigkeit an der Theologischen Hochschule Luzern (1989–1992) und an der Katholischen Universität Eichstätt (1992–1996). Zur Zeit Assistent am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität München.*

Vergeßlichkeit. Was bei der älteren Generation noch eine Selbstverständlichkeit ist, nämlich Heilige zu verehren und den eigenen Namenstag zu feiern, stößt heutzutage bei jüngeren Katholikinnen und Katholiken fast durchweg auf Unverständnis. Wer will denn heute eigentlich noch als Heilige(r) gelten? »Dazu müßte man ja schon scheintot, konservativ oder ›von gestern‹ sein. Nein danke, das ist nichts für mich!«, so die Meinung vieler junger Menschen und solcher, die sich (noch) dafür halten. Lieber richtet sich die Lebens-Philosophie nach den gängigen Weltanschauungen aus, die in zweideutigen Liedern wie »Auf der Alm da gibts keine Sünd'« oder in Werbeslogans wie »Kann denn Liebe Sünde sein?« zur Sprache kommen. Dem Menschen von heute ist lieber nichts heilig.

Welche Impulse können wir für ein spirituell ausgerichtetes Leben anhand der Heiligen Schrift und der reichen Kirchentradition finden? Sind Heilige nur jene Menschen, die in ihrer besonderen Art und Weise ihre Berufung zur Heiligkeit gelebt haben und deshalb infolge eines kirchenjuristischen Verfahrens selig- oder heiliggesprochen[3] wurden/werden? Führt »diese Verengung der Heiligkeit auf die ganz großen Persönlichkeiten der Kirchengeschichte« nicht auch »dazu ... , daß der sogenannte Normal-Christ davon Abstand (nimmt), heilig werden zu wollen?«[4] Oder stellt uns diese Einschränkung einen Freibrief für ein bequemeres und weniger Verantwortung forderndes Leben als Christ in einer indifferenten[5] Gesellschaft aus? Um Antworten auf diese und ähnliche, wesentliche Fragen zu erhalten, möchte dieser Aufsatz animieren. Eine Schlüsselfrage bleibt meines Erachtens offen: Welcher Heiligenbegriff gilt nun: das allumfassende Heiligenverständnis eines Apostels Paulus oder der einschränkende Heiligenbegriff in der liturgisch manifestierten Form der universal- und teilkirchlichen Heiligenverehrung? Allen Harmonisierungsversuchen zum Trotz scheinen sich die neutestamentliche, dynamische Sichtweise des Heilig-Seins (vgl. LG 39–42, 48–49) und die institutionalisierte, statische Heiligenverehrung (vgl. LG 50–51) nicht vereinbaren zu lassen und wirken vielmehr wie zwei sperrige, zwangsvereinte Fremdkörper. Es kann aber nicht etwas zusammenwachsen, was nicht in sich zusammengehört. Liegt diesbezüglich ebenfalls, wie im Falle des Kirchenverständnisses, ein doppeltes Heiligenverständnis im Konzilstext *Lumen Gentium* vor? In der Kirchenkonstitution gehen die Konzilsväter sowohl von einer *communio*-Ekklesiologie als auch von einer mit »vorkonziliaren juridischen«[6] Elementen behafteten hierarchischen, »klerikal-zentralistische(n) Kirchenkonzeption«[7] aus, um so die Tradition der Schrift als auch die Tradition der fast 2000jährigen Kirchengeschichte zu berücksichtigen. Hermann Josef Pottmeyer spricht im Hinblick auf ein doppeltes und sich nicht immer harmonisierendes Ekklesiologieverständnis davon, daß »die Schwierigkeit der Interpretation der Konzilsaussagen – Ursache vieler nachkonziliarer Konflikte – (...) gerade in der nicht vermittelten Juxtaposition der beiden Ekklesiologien in den konziliaren Dokumenten«[8] bestehe. Verhält es sich nicht ebenso mit dem Heiligenverständnis in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*? Ist hierbei die Zusammenstellung von LG 39–42; 48–49, 50–51 nicht vergleichsweise eine Art hölzernes Eisen? Gerade die jüngere Generation, welche zum oder erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Licht der Welt erblickt hat, bedarf Lebens*hilfen* und Ant*worten* auf die hier angeführte(n) Frage(n), damit sie den Ruf Gottes zur Heiligkeit in Wort und Tat be*her*zigen kann.

II. Heilige im antiken »Weltbild« des Apostels Paulus

Für einen jungen Menschen gilt das antike Heiligen-Verständnis eines Apostels Paulus als verstaubt, wenn er in seinen Briefanfängen (vgl. Röm 1,7; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Phil 1,1)[9] stets die Adressaten mit »(berufene) Heilige« anspricht. Was hat er sich wohl dabei bloß gedacht, alle Getauften als »Heilige« zu bezeichnen? War er – und wohl im Anschluß an ihn die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) (vgl. LG 39, 48) allesamt – »von allen guten Geistern verlassen«, wenn er davon ausging, daß alle Getauften als Heilige Jesu Christi schon zu Lebzeiten auf Erden jene Heiligkeit Jesu Christi in ihrer Applikation verkörpern, ausstrahlen, re*präsentieren* (sollen)? Generell verrät die Sprache eines Menschen viel von seiner Sicht der Dinge, wie er die Welt sieht und was er in ihr und mit ihr beabsichtigt, um zu seinem »Heil« zu gelangen. Diese Frage nach der paulinischen Intention soll hier zunächst nachgegangen werden.

Der sogenannte Heidenapostel Paulus sieht alle Getauften und »alle Menschen guten Willens« als zur Heiligkeit berufen (vgl. 1 Thess 4,3). »Wohl wissend, daß sie keineswegs alle ›heilig‹ im Sinne von ›vollkommen‹ sind, nennt« er »die Glieder der jungen Kirche im Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit ›Heilige‹, d. h. ›Berufene Jesu Christi‹ (Röm 1,7), deren Glaube aus der Kraft Gottes, der Liebe Christi und dem Wirken des Geistes stammt (vgl. auch Röm 15,25; 1 Kor 1,2; 16,1 u. a.).«[10] Die programmatischen Erweiterungen der Briefpräskripte stellen »mehr dar als nur eine erbauliche Dekoration der Adresse«[11] und wollen nicht als »rhetorische captatio benevolentiae«[12] verstanden werden. Mit der feierlichen, ehrenvollen[13], »alten Selbstbezeichnung der Christen«[14] als »Heilige« will der ehemalige, zum Apostel Paulus bekehrte Pharisäerschüler Saulus (vgl. 1 Kor 15,9; Gal 1,13–16; Phil 3,5 f.; Apg 8,3; 9,1–22; 22,3–21; 23,6; 26,5) in Anlehnung an die alttestamentliche Heiligentitulatur[15] (vgl. beispielsweise Lev 11,40; 20,26) eine positive Stimmung bei den Adressaten erzielen, damit seine Stimme gehört wird und es zur Übereinstimmung zwischen ihm als Absender und jenen als Adressaten kommen kann. Der von Paulus stets im Plural verwendete Ausdruck »Heilige« hat zu seinem ursprünglichen Wortsinn das Ausgesondert-Sein »aus der Welt und Gott geweiht«[16]-Sein zum Inhalt. Mit dem Prädikat »Heilige« für die Adressaten ist in erster Linie keine »sittliche Qualität«[17] bzw. »ethische Qualitäten«[18] als »ein Sollensanspruch auf individuelle Heiligkeit in der persönlichen Lebensführung«[19] gemeint, sondern es geht um das »in Christus Jesus« heilig sein und um nicht das Heilig-Sein »durch und in sich selbst«[20]. Existentiell geheiligt, erwählt und berufen bzw. gerufen sind nach Paulus *alle*, die aufgrund der Taufe mit dem Vorzeichen des soteriologischen »Versöhnungshandeln(s) Gottes in Jesus Christus«[21] (vgl. 2 Kor 5,18; Gal 3,27–28) infolge des Todes und der Auferstehung bzw. Auferweckung[22] Jesu Christi als Gnade Gottes[23] Anteil haben und somit gottgehörig[24] sind. Eine(r) ist aufgrund der Be*ruf*ung zum Christen durch die Taufe auf Jesus Christus sowohl heilig als auch geheiligt; »beide Aussagen« gehören »sachlich zusammen«[25] und verpflichten[26]. Prinzipiell haben Heiligung und Heiligkeit infolge der Hingabe Jesu Christi als »*universale Gabe*«[27] die Aufgabe der Geheiligten zur Folge. In der *imitatio* wird somit die Gottesliebe als Nächstenliebe sichtbar und spürbar. Gleichzeitig ist die Ekklesia Jesu Christi schon und letztendlich nur durch bzw. in Jesus Christus, den/dem gekreu-

zigten, auferstandenen und erhöhten Herrn und Gottessohn, dauerhaft[28] geheiligt. »Die Berufung zur Heiligkeit und das Bekenntnis zu Jesus [...] weisen über die Ortsgebundenheit der Ortsgemeinde hinaus.«[29] Das Geheiligt- und Heilig-Sein »in Christus Jesus« sprengt die an einem Ort gegründeten, lokal soziologischen Grenzen einer Ekklesia bzw. Ekklesiologie zugunsten einer *all*gemeinen, universellen Ver*bund*enheit[30] nicht im Sinne eines bloßen »Zusammenschluss(es) von Christen« oder einer »Addition von Einzelgemeinden«[31] *aller* Getauften als Heilige auf der Welt miteinander. Der *grenzen*-lose, paulinische Heiligenbegriff »meint etwas anderes als unsere, von der mittelalterlichen Heiligenverehrung geprägte Vorstellung von ›Heiligen‹, [...] die aufgrund ihrer Frömmigkeit herausragende religiöse Persönlichkeit(en)«[32] waren und von der Kirche zur Ehre der Altäre erhoben wurden.

III. Das Heiligenverständnis im Laufe der Kirchengeschichte

Gerhard Ludwig Müller vermutet, daß aufgrund der »Konstantinischen Wende« 313 n. Chr. »der Übergang zur ›Massenkirche‹ ... die Perspektive von der ›Kirche der Heiligen‹ zur ›heiligen Kirche‹«[33] verschoben habe. Im folgenden ist holzschnittartig die Genese jener Umorientierung historisch-kritisch zu analysieren.

1. Der Wandel von einer »Kirche der Heiligen« zur »heiligen Kirche«

Paulus ging noch davon aus, »daß der Heilige nicht erst durch seinen Tod, sondern bereits zur Lebenszeit eine religiöse Vollkommenheit erreichte«.[34] Schon in der alten Kirche wurden die Blutzeugen (*μάρτυς*), welche für den Glauben ihr Leben ließen, verehrt. Der »frühchristliche Märtyrerkult« lehnte sich im Blick auf die »*Ausdrucksformen* (...) an die antike Totenverehrung« des »hellenistischen Heroenkult(es)«[35] an. Die Frankfurter Synode von 794 schärfte »nachdrücklich ein, nur anerkannte Märtyrer und Heilige zu verehren (MGH. Cap 1,77 n. 28 can. 4.2)«[36], welche die christlichen Tugenden der evangelischen Räte monastischer Mönche, hervorragender Bischöfe, Missionare sowie Päpste vorbildlich gelebt oder sich auf irgendeine andere Art und Weise um die Kirche verdient gemacht haben (vgl. Fürsten, Kaiser, Könige und Königinnen). Trotz der »›Institutionalisierung‹ der Heiligenverehrung zum Prozeßverfahren der Heiligsprechung«[37] brachte die Volksfrömmigkeit »immer wieder neue Kulte ohne ausdrückliche Anerkennung durch den Apostolischen Stuhl«[38] hervor. Wie schon in Zeiten der Spätantike hinsichtlich der Privatisierung des Reliquien- und Bilderkultes hatten die Verantwortlichen der römisch-katholischen Kirche in Rom korrigierend auf Entwicklungen des gläubigen Volkes mittels des Kanonisationsverfahrens einzuwirken. Nunmehr wurden die Heiligen im Mittelalter »nicht mehr als Zeugen und Vorbilder für das eigene Leben gesehen ... , sondern als Helfer (*adjutores*)«, und demzufolge trat »ihre Nachahmung (*imitatio*) hinter ihre Anrufung (*invocatio*)« zurück.[39] Um solchen Entwicklungen Einhalt zu gebieten, wurde im Mittelalter kontinuierlich die Letztverantwortlichkeit in Form des Kanonisationsverfahrens dem Bischof von Rom, dem Papst, übertragen. Erst das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) unter-

nahm das schwierige Unterfangen, die Schrifttradition(en) mit der im Verlauf der Kirchengeschichte gewachsenen Tradition hinsichtlich der Heiligenverehrung theologisch begründend miteinander abzustimmen.

2. *Die Aussagen des Zweiten Vatikanums zum Heiligenverständnis*

Die am 21. November 1965 feierlich proklamierte dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* geht in den Kapiteln V und VII auf »die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche« (vgl. LG 39–42) und den »endzeitliche(n) Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche« (vgl. LG 48–51) eigens ein. Das Konstruktionsprinzip dieses Entwurfes besteht in der Korrelation von Gnade und Recht, von der schon diesseitigen und gnadenerfüllten Gabe als Aufgabe aller Christen in der Taufe auf Jesus Christus hin und einem eschatologischen Vervollkommnungsgedanken im Jenseits bzw. im Zukünftigen. Beide Kapitel haben denselben Stellenwert, und es darf nicht das eine gegen das andere zugunsten einer Verweltlichung oder Verjenseitigung der Dimension der Heiligung, des Heilig-Seins und der Heiligkeit ausgespielt werden.

Im einzelnen besagen die Artikel der zwei Kapitel folgendes: Alle Christen – Klerus wie Laien – sind als Volk Gottes um Gottes willen (vgl. bes. 1 Thess 4,3 oder Eph 1,4) aus Gnade zur Heiligkeit berufen (vgl. LG 39). In Jesus Christus, dem Sohn Gottes, der für uns Menschen (*pro nobis* vgl. dazu Eph 5,25–26) sein Leben als Hin-Gabe geschenkt hat, ist der getaufte und gefirmte Mensch ein für allemal geheiligt (vgl. LG 40). Daher darf »die Heiligkeit nicht als autonome Leistung des Menschen mißverstanden werden«.[40] Die Heiligung und die Heiligkeit als empfangene Gaben haben sich je nach Charisma – eines Bischofs, Priesters, Diakons, der Eheleute, der Witwen etc. – derart zu entfalten (vgl. LG 40 und 41), daß sich die Gottes- und Nächstenliebe infolge des einladenden und verpflichtenden Taufauftrags der Christen schon im Hier und Jetzt konkretisieren (vgl. LG 42).

Auf Wunsch von Papst Johannes XXIII. fand die eschatologische Dimension der Heiligenverehrung im 7. Kapitel Berücksichtigung. Der Artikel 48 faßt am Anfang das zuvor in Kapitel V Gesagte nochmals kurz und prägnant zusammen: Die in Christus Jesus Berufenen erlangen »mit der Gnade Gottes die Heiligkeit«. Unter Bezugnahme auf den Schrifttext Apg 3,21 wird die endzeitliche Dimension der Vervollkommnung der Heiligung und Heiligkeit thematisiert. In spekulativer Manier[41] versuchten die Konzilsväter, die Heiligenverehrung in ein ekklesiologisches Gesamtkonzept einzubinden und schätzten sich darüber glücklich. Aber schon kurz nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden die ersten Vorwürfe geäußert: »Die katholische Heiligenverehrung widerspreche dem reinen Evangelium, weil sie christlich verbrämter Polytheismus, also wieder einmal ein Stück Paganismus im christlichen Raum sei.«[42] Der Knackpunkt bzw. der springende Punkt ist wohl in der Einbindung der Heiligenverehrung (vgl. LG 50–51) der schon verstorbenen selig- und heiliggesprochenen Persönlichkeiten der Kirche in eine theologische – soteriologische, gnadentheologische, eschatologische, trinitarische, pneumatologische[43], ekklesiologische – Gesamtkonzeption zu sehen. Letztendlich beabsichtigte man eine Vorbeugung gewisser Mißbräuche, Übertreibungen und

Mängel der Heiligenverehrung unter Berücksichtigung früherer Konzilsbeschlüsse vorzubeugen (vgl. LG 51). Außerdem hebt der Artikel 50 besonders einen moralischen Sollensanspruch hinsichtlich der »hervorragende(n) Übung der christlichen Tugenden« einer religiösen Person hervor, so daß der immerwährende (Perfekt!) Ist-Zustand bei Paulus durch die Heilsgabe des gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn Jesus Christus in der Taufe verdrängt, zumindest nicht mehr erwähnt und bedacht wird, wie es noch in LG 39–42 und 48–49 der Fall war.

IV. Wir sind berufen zu Heiligen als Heilige Jesu Christi

Nach all dem Gesagten ist das Handeln im Sinne der *imitatio Christi* vonnöten. Sind wir dazu als getaufte und durch die Firmung zur Heiligkeit berufene Christen überhaupt bereit? Redewendungen wie »Diese ist mir schon eine wunderliche Heilige« bzw. »jener ist mir schon ein schöner Patron« oder die sprichwörtliche »Scheinheiligkeit« gewisser heuchlerisch frommer Christen sagen viel über die Unkenntnis des paulinischen Heilig-Seins aus und spiegeln zugleich das profane Lebensverständnis vieler Menschen von heute wider. Klärung im Sinne einer Klarstellung tut not. Könnte es nicht sein, daß sich die Konzilsväter zu einer späteren Zeit den Vorwurf gefallen lassen müssen, mit Rücksichtnahme auf die Letztentscheidungskompetenz Roms mittels des einschränkenden Heiligenverständnisses infolge der Kanonisierung die paulinische Auffassung hinsichtlich des Heilig-Seins geopfert zu haben. Sollte sich kein Sinneswandel der zuvor skizzierten Lebensauffassungen in Bälde einstellen, so sehen wir uns als Christen künftig erneut der Gefahr ausgesetzt, daß profan organisierte Heroenfeiern als Totengedenken die Bürgerinnen und Bürger gewisser a(nti)kirchlicher – beispielsweise faschistischer, liberaler oder kommunistisch-sozialistischer – Staatsformen in den Bann ziehen, wie dies schon einmal am 9. November 1938 vor fast 60 Jahren geschah. Damals zelebrierte Adolf Hitler vor der Feldherrenhalle in München ein liturgisch perfekt inszeniertes Totengedenken der beim Putschversuch im Jahre 1923 umgekommenen nationalsozialistischen Sinnesgenossen, indem er sie als Märtyrer für die »braune« Sache propagierte. Nur zwei Tage darauf mußte die Weltöffentlichkeit die Judenpogrome seitens indoktrinierter Deutscher zur Kenntnis nehmen. In ähnlicher Weise und mit demselben Hintergedanken wurde alljährlich über Jahrzehnte hinweg die sogenannte »Oktoberrevolution« Anfang November in der ehemaligen Sowjetunion auf dem Roten Platz in Moskau begangen. Sind dies bloß Zufälle der Geschichte? Es ist hier aber besonders eines zu bedenken: Warum sind wohl seit der Säkularisierung all jene a(nti)kirchlich eingestellten Staaten an Ehrungen ihrer groß(artig)en Staatsbürgerinnen und -bürger wohl in Anlehnung an die antiken Heroenverehrungen schon zu Lebzeiten interessiert (gewesen) und haben dabei gleichzeitig die kirchliche Heiligenverehrung eingeschränkt? Für die sich langfristig abzeichnenden Folgen erneuter Mißstände und -bräuche von seiten psychologisch versierter Demagogen braucht man kein Prophet zu sein. Die steigende Zahl der immer weniger an die Kirchen gebundenen Bürgerinnen und Bürger sind solchen Scharlatanen hilflos und unkritisch ausgesetzt und gehen diesen unter Umständen auf den Leim. Um solchen Prognosen entgegenzuwirken, sind wir Christen aller Kirchen aufgrund einer

»gesunden« Heiligenverehrung angehalten, um so vor einem größeren Übel verschont bzw. bewahrt zu bleiben. Dem einen oder der anderen mag diese Zukunftsprognose gewagt und apokalyptisch erscheinen, aber die »Zeichen der Zeit« (Kirchenschwund, extremistische Gruppierungen, die wachsende geschichtliche und religiöse Unwissenheit, das a(nti)kirchliche Klima etc.) untermauern nur – leider Gottes – solch eine Vermutung. Es wäre zu wünschen, daß nichtkirchliche Menschen im Sinne der Bergpredigt[44] (vgl. Mt 5,13: »das Salz der Erde«) oder des Diognetbriefes über uns Christen sagen könnten: »Die Christen unterscheiden ›sich nicht durch Land, Sprache oder Sitte von den übrigen Menschen‹ (Diognet 5,1). ›Auf Erden weilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger. Sie gehorchen den erlassenen Gesetzen, und mit der ihnen eigenen Lebensweise überbieten sie die Gesetze.‹ Sie ›wohnen in der Welt, sie sind aber nicht von der Welt‹ (Diognet 5,9–10).« Bleibt nur zu hoffen, daß »die Heiligen wieder kommen«.[45]

Anmerkungen

1 *Klerusblatt* 76 (1996), S. 3–5, 5.
2 Vgl. ebd.
3 Vgl. K. Hausberger, Art. »Heilige/Heiligenverehrung IV.V.«, in: TRE 14. Berlin 1985, S. 651–661, bes. S. 652, 654–655, 658; W. Schulz, Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren. Paderborn 1988, passim.
4 H. Winklehner, Grußwort der Zeitschrift *Licht* 81/5 (1994), S. 2.
5 Vgl. Johannes Paul II., *Christifideles laici*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt. Bonn 1988, S. 11. Vgl. hierzu bes. die aktuellen Repräsentativumfrageergebnisse bei P.M. Zulehner/H. Denz (Hrsg.), Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf ²1994, passim; A. Dubach/R.J. Campiche (Hrsg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Zürich 1993, passim.
6 Vgl. H.J. Pottmeyer, Die Kirche als Mysterium und als Institution, in: *Concilium* 22 (1986), S. 474–480, 479.
7 Ebd., S. 477.
8 Ebd., S. 479.
9 Vgl. dazu auch die als deuteropaulinisch geltenden Briefe Eph 1,1; Kol 1,2.
10 W. Schulz, Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren, a.a.O., S. 14.
11 K. Kertelge, Der Brief an die Römer. Düsseldorf 1971, S. 25.
12 H. Merklein, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1–4. Würzburg 1992, S. 74.
13 Vgl. D. Zeller, Der Brief an die Römer. Regensburg 1985, S. 37.
14 R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser. Zürich 1982, S. 40; vgl. dazu auch ebd. (Anm. 67); P. Pokorný, Der Brief des Paulus an die Kolosser. Leipzig 1987, S. 28; Ders., Der Brief des Paulus an die Epheser. Leipzig 1992, S. 49; F. Lang, Die Briefe an die Korinther. Göttingen ¹⁶1986, S. 16.
15 Vgl. G. Larsson, Art. »Heilige/Heiligenverehrung II. Judentum, in: TRE 14. Berlin 1985, S. 644–646, bes. S. 644–645. Zur Diskussion der Zugehörigkeit Paulus zum Pharisäismus vgl. K. Haacker, Zum Werdegang des Apostels Paulus. Biographische Daten und ihre theologische Relevanz, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 26.2. Berlin 1995, S. 815–938, 1924–1933, 850–852, 855–856, 861–871, 1926–1930.

16 M. Zerwick, Der Brief an die Epheser. Düsseldorf [4]1963, S. 22.
17 D. Zeller, Der Brief an die Römer, a.a.O., S. 37; vgl. dazu auch J. Gnilka, Philipperbrief. Freiburg 1968, S. 31; W. Beinert (Hrsg.), Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg 1983, S. 31.
18 G. Barth, Der Brief an die Philipper. Zürich 1979, S. 14.
19 W. Schulz, Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren, a.a.O., S. 14.
20 W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. Teilband 1 Kor 1,1–6,11. Zürich 1991, S. 103; vgl. dazu auch A. Strobel, Der erste Brief an die Korinther. Zürich 1989, S. 24–25.
21 F. Lang, Die Briefe an die Korinther, a.a.O., S. 16.
22 Vgl. J. Kremer, Auferstanden – auferweckt, in: *Biblische Zeitschrift* 23 (1979), S. 97–98.
23 Vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer. Göttingen [12]1963, S. 43; F.J. Steinmetz, Katholische Spiritualität, in: W. Löser (Hrsg.), Die römisch-katholische Kirche. Frankfurt 1986, S. 97–111, 108.
24 Vgl. ebd.; J. Gnilka, Der Brief an die Philipper. Düsseldorf 1969, S. 18; H. Merklein, Der erste Brief an die Korinther, a.a.O., S. 74; H. Schlier, Der Römerbrief. Freiburg 1977, S. 31; A. Strobel, Der erste Brief an die Korinther, a.a.O., S. 24–25; A. Lindemann, Der Epheserbrief. Zürich 1985, S. 19; E. Walter, Der erste Brief an die Korinther. Düsseldorf 1969, S. 23–24.
25 E. Walter, ebd., S. 23.
26 Vgl. J. Gnilka, Der Brief an die Philipper, a.a.O., S. 18.
27 W. Beinert (Hrsg.), Die Heiligen heute ehren, a.a.O., S. 30.
28 H.J. Klauck, 1. Korintherbrief. Würzburg 1984, S. 17, weist darauf hin, daß das Verb heilig-sein in der Zeitform Perfekt steht.
29 Ebd., S. 18.
30 Vgl. hierzu die paulinische Wendung *σὺν πᾶσιν* in Röm 1,7; 1 Kor 1,2. »Das grundsätzliche Prinzip der differenzierten Gleichheit«, so W. Kirchschläger, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 26.2. Berlin 1995, S. 1277–1356, 1320, des Apostels Paulus kommt in Gal 3,26–28; 2 Kor 5,17 zudem zum Tragen, die in einer »differenzierte(n) Einheit und Gleichheit in mehreren Entfaltungen«, so ebd., S. 1321, deutlich werde; vgl. dazu auch W. Schenk, Die ältesten Selbstverständnisse christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert, in: ebd., S. 1357–1467, 1409.
31 W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, a.a.O., S. 103. W. Schenk, ebd., S. 1388, folgert, daß mit *ἁγίοις* »primär eine Gruppenbezeichnung« vorliege, »die nicht nur gemeinschaftsbezogen, sondern wie diese Gemeinschaftsrelation auch konstitutiv« sei »(und nicht eine Individualkennzeichnung wie im heutigen Sprachgebrauch von ›Heiliger‹)«.
32 G. Barth, Der Brief an die Philipper, a.a.O., S. 14; vgl. dazu P. Pokorný, Der Brief des Paulus an die Kolosser, a.a.O., S. 28.
33 G.L. Müller, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie. Freiburg 1986, S. 217.
34 G. Lanczkowski, Art. »Heilige/Heiligenverehrung I. Religionsgeschichtlich«, in: TRE 14. Berlin 1985, S. 641–644, 642.
35 K. Hausberger, Art. »Heilige/Heiligenverehrung III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung«, in: ebd., S. 646–651, 648.
36 Ders., Art. »Heilige/Heiligenverehrung IV. Abendländisches Mittelalter«, in: ebd., S. 651–653, 652.
37 J. Splett, Art. »Heiligengeschichte«, in: K. Rahner u.a. (Hrsg.), Sacramentum mundi 2. Freiburg 1968, S. 597–606, 603.
38 K. Hausberger, Art. »Heilige/Heiligenverehrung IV«, a.a.O., S. 652.
39 Ebd., S. 653.
40 K. Rahner/H. Vorgrimler, Einleitung (zur Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* – Einschub des Autors!), in: Dies., Kleines Konzilskompendium [...]. Freiburg [3]1967, S. 118.

41 Hier sei an den ernstzunehmenden »eschatologischen Vorbehalt« (J. B. Metz) erinnert.
42 O. Semmelroth, Kommentar zum VII. Kapitel, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Freiburg ²1966, S. 314–325, 321.
43 Vgl. W. Schenk, Selbstverständnisse christlicher Gruppen, a. a. O., S. 1389–1390.
44 Vgl. die Feststellung von W. Kirchschläger, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur, a. a. O., S. 1281, daß die Bergpredigt »letztlich ›alle‹ Menschen ... ansprechen möchte«, mit Anm. 30. Ähnliche ekklesiologische Universalisierungsabsichten (»Wir-Ekklesiologie«) verfolgt der Verfasser des Lukasevangeliums mit Hilfe seiner Komposition; vgl. dazu M. Diefenbach, Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente. Frankfurt 1993, S. 153, 172, 175 (Anm. 94), 182–183, 190, 192; Ders., Das Lukasevangelium – von der Befreiungs- und feministischen Theologie zum Steinbruch degradiert?, in: *Klerusblatt* 74 (1994), S. 179–180, 180 (Anm. 24).
45 Vgl. den Buchtitel des bekannten evangelischen Theologen und Verfassers vieler Heiligenbiographien Walter Nigg, Die Heiligen kommen wieder. Leitbilder christlicher Existenz. Freiburg 1973, ⁷1980.

Herbert Schlögel OP · Regensburg

Nicht nur für die Bibliotheken ...

Beobachtungen zum Katechismus »Leben aus dem Glauben«

I. Einleitung

Im Jahr 1995 wurde der zweite Band des Katholischen Erwachsenen-Katechismus von den deutschen Bischöfen herausgegeben.[1] Während der erste Band, der 1985 erschien, den Titel *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* trägt[2], hat dieser Band 2 den Titel *Leben aus dem Glauben*. Beide Texte sind also als eine Einheit zu verstehen, auch wenn ein zeitlicher Abstand von zehn Jahren in ihrem Erscheinungsdatum besteht. Zwischen diesen beiden Bänden des Erwachsenen-Katechismus der deutschen Bischöfe steht zeitlich gesehen der *Katechismus der Katholischen Kirche*, der 1992 in französischer und 1993 in deutscher Sprache erschienen ist.[3] Zu den moraltheologisch relevanten universalkirchlichen Dokumenten kommen in den letzten Jahren die Enzykliken *Veritatis Splendor*[4] und *Evangelium Vitae*[5] Johannes Pauls II. hinzu. Kann es sein, daß die Vielzahl der lehramtlichen Dokumente der letzten Jahre nun zu einer Katechismusmüdigkeit geführt hat? Denn es ist nicht zu übersehen,

Herbert Schlögel OP, *Jahrgang 1949, studierte katholische Theologie in Bonn; Promotion 1980/81; von 1981–1985 Sekretär der »Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz«; Habilitation 1991. Er lehrt seit 1994 Moraltheologie an der Universität Regensburg.*

daß das Interesse an dem »Moralkatechismus« bisher sehr zurückhaltend ist. Man wird aber gerade diesem Text nicht gerecht, wenn man ihn nur in Bibliotheken verschwinden ließe.

Die eingefügten Zitate in den folgenden Beobachtungen sollen bewußt deutlich machen, wie der Katechismus behutsam und argumentativ zugleich sich seinem jeweiligen Gegenstand nähert. Bevor dies an zwei Themenbereichen: »das Gewissen« und »das achte Gebot« näher erläutert werden soll, ist es sinnvoll, auf Entstehung, Aufbau und Vorgehensweise des Katechismus einzugehen.

II. Entstehung, Aufbau und Vorgehensweise

1. Zur Entstehung

Nachdem 1985 der erste Teil des Erwachsenen-Katechismus veröffentlicht war, wandte sich die aus Bischöfen und Theologen gebildete »Katechismuskommission« unter Leitung von Kardinal Wetter dem sogenannten »Moralkatechismus« zu. Allen Beteiligten war von vornherein klar, daß dieses Unternehmen aus verschiedenen Gründen sehr schwierig sein würde. Denn gerade im ethischen Bereich zeigt sich eine Spannung zwischen den Vorgaben der Offenbarung, ihrer Interpretation durch das Lehramt, den Erkenntnissen verschiedener Humanwissenschaften, neuer ethischer Herausforderungen und der gelebten Praxis vieler Menschen, darunter auch zahlreicher Christen.

Den Hintergrund für diese Schwierigkeiten bilden keineswegs nur innerkirchliche Veränderungen, sondern viel stärker ist hier der gesellschaftliche Wandel in den Blick zu nehmen. Es sei hier nur auf ein besonders signifikantes Beispiel hingewiesen. Im persönlichen Bereich erwartet der einzelne und die einzelne vor allem einen möglichst großen Freiraum. Insofern sind besonders in den 70er Jahren zahlreiche Gesetze im Zusammenhang mit der persönlichen Lebensführung, z.B. Ehe, in diesem auch liberalen Sinne verändert worden. Mit der Liberalisierung im Persönlichen geht zugleich aber auch eine stärkere Anforderung an schärfere gesetzliche Maßnahmen in anderen Bereichen einher, z.B. gesetzgeberische Maßnahmen für die Industrie in Umweltfragen. Damit verbunden ist ein hohes Selbstbewußtsein über die eigene Fähigkeit, etwas als richtig zu erkennen und zu tun. Im selben Maße wächst aber auch die Skepsis gegenüber der Fähigkeit des anderen, das Richtige zu tun und deshalb werden hier immer schärfere gesetzliche Maßnahmen verlangt. Es ist selbstverständlich, daß diese Mentalität zumindest in den westlichen Ländern (nordatlantische Gesellschaften) auch das Verhalten gegenüber den Geboten Gottes und damit verbunden den kirchlichen Normen prägt. Der Zusammenhang zwischen dem Glauben an Gott und dem persönlichen sittlichen Verhalten ist bei weitem nicht mehr so selbstverständlich wie in den 50er und teilweise noch in den 60er Jahren. Wer diesen Hintergrund im Blick hat, ahnt, wie schwierig das anspruchsvolle Unternehmen ist, einen Moralkatechismus zu konzipieren, der diesen verschiedenen Ansprüchen einigermaßen gerecht werden soll.

Als die Katechismuskommission, die Prof. Ernst aus Erfurt gebeten hatte, die Hauptredaktion zu leisten, den Text fertiggestellt hatte, und die Bischöfe, die immer

wieder in die Diskussion einbezogen waren, 1992 den Katechismus zur Approbation nach Rom schickten, wurde er dort erst einmal zurückgestellt. Im Jahre 1992 wurde der *Katechismus der Katholischen Kirche* und im Jahre 1993 die für die Moraltheologie wichtige Enzyklika *Veritatis Splendor* veröffentlicht. Es ist nicht bekannt, welche Einwendungen ansonsten Rom gegenüber dem Katechismus hatte, jedenfalls, so schreibt Bischof Lehmann im Vorwort, war der Auftrag, diese beiden Dokumente noch in den Katechismus einzuarbeiten, von Rom gegeben. Auch derjenige, der keineswegs den Anspruch Roms bestreitet, in Fragen des Glaubens und der Sitte letztverbindlich in der Kirche sprechen zu können, wird dieses Verfahren als nicht sehr glücklich empfinden: Einer Bischofskonferenz, die über Jahre mit viel Mühe einen Text erstellt hat, einen Text zur Bearbeitung zurückzugeben mit der Auflage, Dokumente einzuarbeiten, die bei der Fertigstellung des Katechismus der Bischofskonferenz naturgemäß nicht bekannt sein konnten, zeigt m.E. eine Schwierigkeit im Verhältnis Ortskirche und Weltkirche an.

Vom Anspruch her gibt sich der Katechismus eher bescheiden. So schreibt Bischof Lehmann in seinem Vorwort: »Der vorliegende zweite Band des katholischen Erwachsenen-Katechismus weiß um seine Grenzen. Er ist nicht selbst schon die notwendige Erneuerung der Katechese über das Leben aus dem Glauben. Er ist nur ein Instrument, das im Dienst der katechetischen Erneuerung und überhaupt der Neu-Evangelisierung unseres Landes und Europas steht. Er möchte den Christen helfen, sich selbst und der Welt Rechenschaft zu geben: ›Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt‹ (1 Petr 3,15). Ich wünsche dem katholischen Erwachsenen-Katechismus, daß er für ein so verantwortetes Leben aus dem Glauben vielen Menschen zu einer ermutigenden Orientierungshilfe wird.«

2. Aufbau und Vorgehensweise

Der Katechismus ist in zwei Hauptteile gegliedert. Erster Teil: Ruf Gottes – Antwort des Menschen, Zweiter Teil: Die Gebote Gottes. Er entspricht damit durchaus einem klassischen Einleitungsschema von einer allgemeinen Moraltheologie und einer nach den Zehn Geboten geordneten speziellen Moraltheologie. Auch der drei Jahre vorher erschienene *Katechismus der Katholischen Kirche* unterteilt ähnlich in zwei Teile, wobei der zweite Teil ebenfalls nach den Zehn Geboten ausgerichtet ist. Einzelne Fragen der Moraltheologie anhand der Zehn Gebote zu behandeln, hat eine lange katechetische Tradition. Diese findet sich z.B. im *Catechismus Romanus*, der im Anschluß an das Trienter Konzil verfaßt wurde. Ebenso hat Luther seinen Katechismus entsprechend gestaltet. In der Moraltheologie wird heute gewöhnlicherweise nicht mehr nach diesem Schema verfahren, denn man muß einigen Themen schon Gewalt antun, um sie unter entsprechende Gebote zu fassen. Zu denken ist z.B. an die Fragen »Grundlagen und Ziele der modernen politischen Gemeinschaft«, die der Katechismus unter dem vierten Gebot behandelt oder die Frage der ökologischen Verträglichkeit, die unter dem siebten Gebot »Du sollst nicht stehlen« näher entfaltet wird. Zentraler als die einzelnen Gebote scheint mir im Katechismus der Aufbau des ersten Teils unter der Überschrift »Ruf Gottes – Antwort des Menschen« zu

sein. In diesem Teil wird das Grundanliegen des Katechismus spürbar. Der Katechismus müht sich um eine responsorische Moraltheologie. D. h. der Mensch antwortet auf das vorangehende Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. Das sittliche Handeln ist nicht abgekoppelt von der Zuwendung, die Gott dem Menschen gibt. Zuerst ist das Handeln Gottes an uns wahrzunehmen und anzunehmen, aus dem das Handeln des Menschen im Blick auf Gott, im Blick auf den Nächsten und im Blick auf sich selbst folgt. Den Zusammenhang der Gebote mit dem Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe hebt der Katechismus zum einen dadurch hervor, daß er den zweiten Teil mit beiden Formulierungen beginnt, und den Text am Schluß beendet mit einem Abschnitt: »Am größten ist die Liebe – Bleiben in der Liebe.«

Wie tritt nun der Ruf Gottes an den Menschen heran? Im Text heißt es: »Im Suchen nach sich selbst stellt der Mensch nicht nur die Frage: wer bin ich? woher komme ich? wohin gehe ich?, sondern auch: was soll ich tun? wer soll ich sein? Das ist die ethische Grundfrage« (KEK 2,19. 20). Der Text fährt dann fort: »Wir erfahren die Antwort auf die ethische Grundfrage im Grundgesetz der Sittlichkeit, das sich uns im Gewissen als sittlicher Anspruch kundtut.« Dann zitiert der KEK 2 den zentralen Text des II. Vatikanischen Konzils über das Gewissen in GS 16: »Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen aufruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: tu dieses, meide jenes« (GS 16). Der Text dann weiter: »Das Gewissen ist somit zum einen der urtümliche Ort, an dem wir erfahren, daß wir in unserer Freiheit beansprucht sind. Zum anderen wird uns im Gewissen kund, wozu wir in unserer Freiheit aufgefordert sind: zum Tun des Guten und zum Meiden des Bösen« (20). Wenn wir diese Stelle zu Beginn des Katechismus auf uns wirken lassen, so können wir feststellen, daß der Ruf Gottes in Freiheit an das Gewissen des Menschen ergeht. Gott will also dem Menschen nicht etwas aufoktroyieren, sondern er wendet sich an den Menschen als denjenigen, der die Wahl hat, sich für Gott bzw. für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Diesem Hinweis auf das Gewissen ganz am Anfang folgt dann am Ende des Hauptteils der längere Abschnitt über das Gewissen. Wir können also feststellen, daß der Katechismus von seiner Grundanlage beabsichtigt, sich an das Gewissen des einzelnen Gläubigen zu wenden. Deshalb scheint es mir angebracht zu sein, im zweiten Punkt etwas ausführlicher auf dieses Gewissensverständnis des Katechismus einzugehen, bevor in einem dritten Punkt dann eine konkrete Frage »Wahrheit und Wahrhaftigkeit« anhand des achten Gebotes noch angesprochen werden soll.

III. Das Gewissen

Es würde mehr als einen Beitrag benötigen, etwas ausführlicher über das Gewissen – auch im Katechismus – zu handeln. Deshalb hier nur kurz einige Hinweise. Der entsprechende Abschnitt im Katechismus ist untergliedert in: 1. Die Frage nach dem Gewissen; 2. Die Deutung des Gewissens in der Heiligen Schrift; 3. Die christliche Lehre vom Gewissen heute; 4. Gewissenserziehung und Gewissensbildung; 5. Gewissensfreiheit. Der Katechismus nimmt in diesem Teil den Zusammenhang

von Freiheit und Gewissen wieder auf, wie er eingangs formuliert wurde. Es heißt nun: »Der Ursprung des sittlichen Anspruches liegt in Gott. Er wurzelt in dem Wissen, daß Gott jeden Menschen bejaht, ihn zur Freiheit beruft und ihn in seinen Bund einbeziehen will. Wie wird der sittliche Anspruch vom einzelnen wahrgenommen? Wie kann er erkennen, was von ihm in Familie, Beruf, Politik, kurz in allen seinen Lebensbereichen gefordert ist? Wie findet er zur richtigen Entscheidung? Um diese Fragen beantworten zu können, müssen wir uns auf das Gewissen besinnen« (KEK 2,119). In diesem ersten Punkt wird das Terrain für die theologische Deutung des Gewissens bereitet. Es wird auf die unterschiedliche Auffassung vom Gewissen, das eine »komplexe Erscheinung« ist, hingewiesen. Der enge Zusammenhang von Bibel, Tradition, den heutigen Erfahrungswissenschaften und dem Glauben der Kirche wird hier dargestellt.

Es entspricht deshalb der Linie des Katechismus, als erstes den biblischen Befund vor Augen zu stellen. Hier bezieht sich der Text vor allem auf die zentrale Stelle in Röm 2,14–16: »Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich – an jenem Tag, an dem Gott, wie ich es in meinem Evangelium verkündige, das, was im Menschen verborgen ist, durch Jesus Christus richten wird.« Der Katechismus faßt diese Aussagen wie folgt zusammen: »Das Gewissen gehört zum Menschsein; alle Menschen können darin Gut und Böse erkennen. Im Gewissen erkennt der Mensch die wesentlichen Grundforderungen seiner Existenz. Der Glaubende weiß sich im Gewissen vor sich selbst und vor Gott verantwortlich. Im einzelnen Gewissensspruch wird das als werthaft Erkannte auf die konkrete Situation angewandt. Die Befolgung oder Ablehnung des Gewissensspruchs hat Bedeutung für das Heil oder Unheil des Menschen. Kern und Mitte der biblischen Deutung des Gewissens ist der Bezug des Gewissens zu Gott. In der Stimme des Gewissens, die zum Tun des Guten und zum Meiden des Bösen aufruft, schafft Gott sich Gehör. Er ruft uns dazu auf, daß wir auf seine Stimme hören, uns auf ihn ausrichten und so in Übereinstimmung mit seinem Willen leben. Das geschieht mit der Kraft des Heiligen Geistes, der zur Erkenntnis des Guten hinlenkt« (KEK 2,125–126).

Bei der Deutung des Gewissens heute geht der Text konsequent von der Vorgabe des II. Vatikanischen Konzils aus, wie sie in der Pastoralkonstitution unter Nr. 16 grundgelegt ist. »Die alte und stets neue Frage, was das Gewissen ist, beantwortet das Konzil mit einer Umschreibung, in der besonders der personale und religiös-dialogische Charakter des Gewissens betont wird: ›Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist‹ (GS 16). Diese Umschreibung des Gewissens als ›verborgenste Mitte im Menschen‹ entspricht dem, was die biblisch-christliche Tradition mit dem Wort ›Herz‹ oder ›Mitte der menschlichen Person‹ und die Mystik mit ›Seelengrund‹ meinte. Hier öffnet sich der Mensch dem Willen Gottes und sucht, ihn zu verstehen. Hier ereignet sich das Gespräch mit Gott, darin auch das Ja oder das Nein zu ihm. Die Entscheidung, zu der uns das Gewissen aufruft, müssen wir fällen. Wohl kann ein Mensch mancherlei Hilfe und Beratung erfahren. Doch nur Gott kann bei der Freiheitsentscheidung zugegen sein. Deshalb wird das

Gewissen ›das Heiligtum‹ im Menschen genannt. Es hat daher zutiefst eine religiöse Bestimmtheit« (KEK 2,128/129). Unter den zahlreichen Aspekten zur Gewissensentscheidung, die der Katechismus aufführt, wird auch das Verhältnis von Gewissen und Lehramt angesprochen. »Die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes sind ein sittlicher Anspruch an das Gewissen. Die lehramtliche Weisung zielt nicht auf eine Knechtung des Gewissens, sondern auf die Klärung der Erkenntnis des sittlich Richtigen. Darin dient das kirchliche Lehramt dem Gewissen des einzelnen. Dieser Dienst ist schwierig, aber er ist sinnvoll und unverzichtbar. Das Lehramt kann in der Verkündigung der sittlichen Botschaft nicht in jedem Einzelfall Orientierungen mit letztgültiger Verbindlichkeit vorlegen, aber es kann die Gläubigen auch nicht ohne jede sittliche Orientierung und Weisung allein lassen. Manchmal sieht es sich verpflichtet, sich zu äußern, auch wenn diese konkrete Äußerung weder alle denkbaren Aspekte erfaßt noch eine definitive Entscheidung sein will. Lehräußerungen zu moralischen Fragen haben unterschiedliche Grade der Verbindlichkeit. Diese stufen sich nach einer Rangordnung ethischer Fragen. Grundsätzliche Lehräußerungen wie z.B. zur Einheit der Ehe und zur Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe haben einen anderen Rang als Äußerungen etwa zur konkreten Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Das Gewissen des Christen wird die Hilfen der Kirche für konkrete Lebensfragen in rechter Gesinnung beachten, doch kann ihm niemand die persönliche Gewissensentscheidung abnehmen« (KEK 2,134). Diese Gewissensentscheidung wird dann im Text noch näher entfaltet, der mit den Worten abschließt. »In einer Situation, in welche der einzelne in einer Spannung zwischen Norm und Gewissen handeln muß, ist seine Gewissenserkenntnis und sein Gewissensurteil für ihn die letzte Norm seines Handelns. Da aber seine Gewissenseinsicht keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit hat, muß er bereit sein, sich immer neu zu prüfen. Für seine persönliche Gewissensbildung ist entscheidend, daß er innere Barrieren gegen die sittlichen Forderungen abbaut und eine wachsende Einsicht in den Wert des Wahren und Guten gewinnt« (KEK 2,135).

Diese knappen Bemerkungen zum Gewissen zeigen bereits mit den beigefügten Zitaten, wie der Katechismus argumentiert und in welcher Sprache er verfaßt ist. Für sehr viele Menschen in der Kirche scheint er mir lesbar zu sein. Selbstverständlich wäre ein Katechismus überfordert, wenn er theologisches »Neuland« betreten würde. Der Katechismus bietet insofern den lehramtlichen »Ist«-Stand. Er ist damit aber keineswegs außerhalb der theologischen Diskussion, die gerade in den letzten Jahren wieder verstärkt sich der Gewissensthematik zugewandt hat.[6] Hinter der Frage, was das Gewissen sei, verbirgt sich mittlerweile die ethische Grundfrage nach dem sittlichen Handeln überhaupt. Insofern zeigt gerade die intensive Ausrichtung des Katechismus auf das Gewissen, daß er hier die moraltheologische Diskussion aufnimmt und präsent hat. Für den einen oder anderen mag dies zu wenig sein, ist aber vom Genus eines Katechismus nicht anders zu erwarten. Wenn der Katechismus auf die Gewissensentscheidung des einzelnen abhebt, so betont er zugleich die Notwendigkeit der Gewissensbildung, die eine wohlbegründete Informiertheit miteinschließt. Die heute manchmal anzutreffende Form, sich mit der Berufung auf das eigene Gewissen jeglicher Diskussion zu entziehen, scheint von diesem Gewissensverständnis, wie es im Katechismus im Sinne der katholischen Kirche entwickelt wird, nicht gedeckt zu sein. Es ist bedauerlich, daß bei inner-

kirchlichen Disputen nicht selten anstelle von Argumenten allein persönliche Meinungen ausgetauscht werden. Dies wird in der Sache insgesamt nicht sehr viel weiterführen.

IV. Das achte Gebot

Unter der näheren Skizzierung der Gebote möchte ich besonders auf das achte Gebot näher eingehen. Dies deshalb, weil gerade das Thema Wahrheit und Wahrhaftigkeit im Zusammenhang der Moraltheologie und der Verkündigung zunehmend an Bedeutung gewinnt.[7]

Bei allen Geboten im Text geht der Katechismus in einem Dreischritt vor: Überschrift, die für alle Gebote gilt: »Ich bin dein Gott, der dir Leben und Zukunft schenkt.« Danach wird das entsprechende Gebot formuliert, hier in diesem Falle »du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten« (Achtes Gebot). Danach wird formuliert, was Gott will, hier: »Gott will, daß wir zur Wahrheit stehen und niemandem durch Lügen Schaden zufügen.« Zuerst wird der biblische Befund und der genaue Wortlaut des Gebotes herausgearbeitet. Danach beschäftigt sich der Text mit »2. Die Dimensionen der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit; 3. Wahrhaftigkeit und Treue zum gegebenen Wort; 4. Wahrhaftigkeit im zwischenmenschlichen Bereich; 5. Wahrheit in der Öffentlichkeit«.

Zwei Punkte sollen besonders in den Blick genommen werden. Bei dem ersten geht es um die Frage, in welcher Form ich einem anderen Auskunft schulde. Unter der Überschrift »Diskretion« heißt es im Text: »Niemand ist sittlich berechtigt, eine falsche Aussage zu machen. Nur wo der Fragende das Recht auf Wahrheit verwirkt hat, kann die Liebe ein bewußtes Verschweigen der Wahrheit bieten. ›Die Lüge ist der unmittelbarste Verstoß gegen die Wahrheit. Lügen heißt gegen die Wahrheit reden, um jemand zu täuschen, der ein Recht hat, sie zu kennen: Da die Lüge die Verbindung des Menschen mit der Wahrheit und dem Nächsten verletzt, verstößt sie gegen die grundlegende Beziehung des Menschen und seines Wortes zum Herrn‹ (KKK 2483). Dem entspricht, daß niemand verpflichtet ist, die Wahrheit Personen zu enthüllen, die kein Recht auf deren Kenntnis haben (vgl. KKK 2489)« (KEK 2, 447). Es ist wichtig darauf hinzuweisen, daß der Katechismus in Übereinstimmung mit dem Weltkatechismus betont, daß der Betreffende ein »Recht« auf die Wahrheit hat. Wir kennen alle Fälle aus dem Dritten Reich, wie z.B.: ob ein SS-Mann das Recht hatte zu wissen, ob in einem Haus ein Jude versteckt sei oder nicht. Nach allgemeiner Auffassung hatte er kein »Recht« auf dieses Wissen. Der Text will also davor schützen, die Wahrheit völlig unabhängig von der Person des Fragestellers einfach einzufordern. Daß die Frage, wer ein Recht auf die Wahrheit hat, unter Umständen sehr schwierig zu beantworten ist, ist offensichtlich. Mir scheint aber bedeutsam, daß der Katechismus diesen Zusammenhang selbst herausstellt.

Noch auf eine andere Frage möchte ich hinweisen: »Wahrhaftigkeit im politischen Leben.« Es heißt dort: »Der Politiker schuldet der Öffentlichkeit Wahrhaftigkeit und Treue zum gegebenen Wort. Die Glaubwürdigkeit des Politikers erweist sich daran, wie weit sein Wort und seine Rede wahr sind und wie weit er zu

seinem Wort steht. Kurzfristig mag ein Verschleiern oder ein Abweichen von der Wahrheit Vorteile bringen, längerfristig kann es der Sache selbst, dem eigenen Ruf und dem Zusammenwirken mit anderen nur schaden.

Für die Wahrung der Wahrhaftigkeit im öffentlichen Leben spielt immer auch die kritische und unkritische Haltung der Gesellschaft eine Rolle. Wer leichtfertig übertriebenen Wahlversprechen Vertrauen schenkt und dem entsprechenden Politiker seine Stimme gibt, trägt dazu bei, daß auch künftig Menschen getäuscht werden. Die Reaktion der Öffentlichkeit bestimmt auch immer mit, was in der Medien an das Volk herangetragen wird« (KEK 2,461). In unserem Zusammenhang bedeutet dies, daß die Frage der Wahrhaftigkeit nicht nur für den Politiker gilt, sondern auch für jeden einzelnen, ob er durch sein Verhalten auch die Wahrheit hören will. Sind wir nicht oft nur allzugerne bereit, besonders wenn es um unangenehme Wahrheiten für uns geht, diese zu überhören? Und drängen wir nicht dadurch auch diejenigen, die in der politischen Verantwortung stehen, dazu, mit den tatsächlichen Fakten hinter dem Berg zu halten? Der Text versucht an dieser wie auch an anderen Stellen nicht einseitig ein Problem anzugehen, sondern behandelt es unter verschiedenen Blickwinkeln.

V. Schlussbemerkung

In einem kurzen Beitrag kann selbstverständlich nur skizzenhaft etwas zum Katechismus gesagt werden. Es ist, so hoffe ich, deutlich geworden, daß sich die Lektüre des Katechismus empfiehlt. Das hat nichts mit mangelnder Kritikfähigkeit zu tun. Selbstverständlich kann man sich zu dem einen oder anderen Punkt noch vertieftere Begründungen oder andere Stellungnahmen wünschen.[8] Es bestehen heute Schwierigkeiten, ethische Vorgaben und Gesichtspunkte in das öffentliche wie in das private Leben einzubringen. Genau dazu kann der Katechismus durch seine biblisch fundierte wie zugleich problembewußte Analyse einen Beitrag leisten. Der Katechismus hilft so aufgrund eines soliden moraltheologischen Fundaments zu einer gründlichen Orientierung in Seelsorge und Pastoral.

Anmerkungen

1 *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Zweiter Band. *Leben aus dem Glauben*, hrsg. v. der Deutschen Bischofskonferenz. Freiburg u. a. 1995 (abgekürzt: KEK 2).
2 *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, hrsg. v. der Deutschen Bischofskonferenz. Kevelaer u. a. 1985.
3 *Katechismus der Katholischen Kirche*. München 1993 (abgekürzt: KKK).
4 Johannes Paul II. Enzyklika *Veritatis Splendor* (6. August 1993). Bonn (VAS 111) 1993.
5 Johannes Paul II. Enzyklika *Evangelium Vitae* (25.März 1995). Bonn (VAS 120) 1995.
6 Vgl. u. a. H. Schlögel, Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling. Mainz 1992; G. Höver/L. Honnefelder (Hrsg.), Der Streit um das Gewissen. Paderborn u. a. 1993; J. Römelt, Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen. Freiburg 1994; B. Sill (Hrsg.), Gedanken, die zu denken geben. Ein Textbuch. Hildesheim

1994; J. Kard. Ratzinger, Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg ³1995; G. Koch/J. Pretscher (Hrsg.), Streit um das Gewissen. Würzburg 1995; Art. »Gewissen«, in LThK³ 4 (1995), Sp. 620–627 (Lit.).

7 Vgl. K. Demmer, Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns. Freiburg 1991; auf die Auswirkungen für die Verkündigung weisen hin: M. Entrich/H. Schlögel/B. Hintersberger, Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Zum Ethos dominikanischer Verkündigung, in: Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg.), Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne. Mainz 1995, S. 323–351; K. Müller, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten. Regensburg 1994.

8 Vgl. die insgesamt positiven und wohlwollenden Hinweise von U. Ruh, Gediegen und hilfreich. Der zweite Band des deutschen Erwachsenenkatechismus, in: *Herder-Korrespondenz* 49 (1995), S. 351–355; H. Kramer, Der deutsche »Moral-Katechismus«: Leben aus dem Glauben. Unter den obwaltenden Umständen fast gelungen, in: *Katechetische Blätter* 120 (1995), S. 710–714; P. Fonk, Der Katholische Erwachsenenkatechismus, Zweiter Band: Leben aus dem Glauben, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 105 (1996), S. 291–295; H. Rotter, Rezension, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 118 (1996), S. 74–77; in der moraltheologischen Diskussion kritisch eingeordnet: H. Halter, »Leben aus dem Glauben«, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 164 (1996), S. 606–612.

Erzbischof Taddeus Kondrusiewicz · Moskau

Katholische Kirche in Rußland

Geschichte und Gegenwart

I. Von den Anfängen bis zu den 90er Jahren unseres Jahrhunderts[1]

Rußland stand von jeher unter dem Einfluß verschiedener Religionen. Der heilige Fürst Wladimir nahm die Taufe von Byzanz an, und fortan wurde das byzantinische Christentum zum bestimmenden Faktor der Geschichte Rußlands. Aber im Lauf der mehr als 1000-jährigen Geschichte Rußlands spielte auch eine andere christliche Tradition eine Rolle, die lateinische.

Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz, *1946 in Odelsk/Weißrußland geboren, Studium der Theologie im litauischen Kaunas, Priesterweihe 1981, bis 1988 Priester in Wilna, ab 1989 Bischof von Minsk, ist seit 1991 Erzbischof von Moskau und Apostolischer Administrator für den europäischen Teil Rußlands. Der vorliegende Beitrag, den Christine Dodt aus dem Russischen übertrug, wurde als Vortrag anläßlich des 5. Jahrestages der Errichtung der Apostolischen Administraturen der römisch-katholischen Kirche in Rußland mit Sitz in Moskau und Novosibirsk am 13. Mai vergangenen Jahres im »Haus der Freundschaft« in Moskau gehalten.*

1. Von den Anfängen bis zu Peter dem Großen

Die Christianisierung der Rus war ein langwieriger Prozeß, und ihre Anfänge reichen bis in die Entstehungszeit des altrussischen Christentums zurück. Die Verkünder des Evangeliums kamen sowohl aus Byzanz als auch aus dem Westen in die Rus. In den byzantinischen Quellen werden zwei Taufen der Russen erwähnt, die vor dem offiziellen Zeitpunkt der Annahme des Christentums im Jahr 988 liegen, und zwar ca. 867 und 886. Im 9. Jahrhundert wird eine Metropolie Rußland erwähnt, die bis ins 12. Jahrhundert unabhängig von der Kiewer Rus existierte und ihrem Wesen nach nicht zu Kiew gehören konnte. Am wahrscheinlichsten ist es, daß sie das Territorium der Ostkrim und der Halbinsel Taman umfaßte.[2]

Ein besonderes Interesse verdient die Tatsache, daß sich Fürstin Olga, die offensichtlich im Jahr 959 in Byzanz getauft wurde, an den deutschen König, den künftigen Kaiser des Römischen Reiches, Otto I., mit der Bitte wandte, nach Kiew einen Bischof zu senden.[3] Im Jahr 961 kam in Kiew der künftige Magdeburger Erzbischof Adalbert an, der aber sehr bald gezwungen war heimzukehren; aller Wahrscheinlichkeit nach nahm schon damals Fürst Swjatoslaw, ein überzeugter Heide und Krieger, die Regierungsgeschäfte in die Hand. Damit endete der erste Versuch zur Errichtung eines Bistums lateinischer Tradition in der Rus erfolglos.

Das heißt nicht, daß nach der Taufe von 988 die Beziehungen der Kiewer Rus zu Rom von den byzantinischen Missionaren abgebrochen worden wäre. Davon zeugt die Nikonower Handschrift, die mehrfach über Kontakte des heiligen Wladimir mit dem Heiligen Stuhl in den Jahren 988, 991, 994, 1000 und 1001 berichtet. Zuverlässig bekannt ist auch der Aufenthalt eines anderen lateinischen Bischofes in Kiew, des heiligen Bruno von Querfurt, dem Fürst Wladimir einen freundlichen Empfang bereitete und der seinen Auftrag, Frieden mit den Petschenegen zu schließen – wobei er eine Gruppe Petschenegen zum Christentum bekehrte[4] – erfolgreich abschließen konnte.

Nach der Eroberung der Krim überführte Fürst Wladimir die Reliquien von Papst Clemens aus Chersones, wo sie seit seinem Märtyrertod im 6. Jahrhundert ruhten, in die Kiewer Kirche der Gottesmutter Desjatinnaja. Diese Reliquien wurden innigst verehrt und zum Nationalheiligtum des jungen Staates. In der Kiewer Sophienkathedrale (Mitte des 11. Jahrhunderts) findet sich ein Mosaik, das Papst Clemens darstellt. Ihm zu Ehren wurde vom Novgoroder Bischof, dem heiligen Nifont, im Jahr 1153 eine Steinkirche in Ladoga errichtet. 1852 wurde in Inkerman, unweit von Chersones, ein Kloster zu Ehren des heiligen Clemens gegründet. In Moskau existieren zwei Kirchen unter seinem Patrozinium, die 1741 und 1770 erbaut wurden.[5]

Papst Gregor VII. hatte größten Einfluß auf das Schicksal der Kiewer Fürsten, der heiligen Isjaslaw und Jaropolk. Jaropolk, Sohn des verbannten Fürsten Isjaslaw, besuchte den Papst, der den polnischen König Boleslaw den Kühnen bewog, dem russischen Fürsten zu helfen; dadurch wurde das Kiewer Fürstentum vor dem Untergang bewahrt.[6] In den 20er Jahren des 13. Jahrhunderts bestand in Kiew eine vom heiligen Jazek gegründete dominikanische Mission, die ebenso wie ganz Kiew in den Zeiten der tartarisch-mongolischen Angriffe zerstört wurde.[7] In den Jahren 1245–47 folgten den Truppen des Khans, der südlich des Baikalsees lag, Franziskaner, die auf dem Rückweg mit dem Fürsten Daniel Galizkij Verhandlungen über die

Einheit der Kirche führten; dessen Vertreter auf dem ersten Lyoner Konzil 1245 war der russische Erzbischof Peter. Davon zeugen dessen Reden, die in den Akten des Konzils erhalten sind.[8] Der Einfluß des westlichen lateinischen Christentums für die Anfänge des christlichen Rußland zeigen sich auch darin, daß viele kirchliche Termini eine deutliche nichtgriechische Wurzel haben: *krest*–Kreuz, *agnez*–Lamm, *altar*–Altar, *pastyr*–Pastor usw.

Der westliche Einfluß zeigt sich überdies in der Literatur. Vom Lateinischen ins Slawische wurden eine Reihe von Heiligenleben und andere Denkmäler des kirchlichen Schrifttums übersetzt, z. B. das Martyrium des hl. Vitus, das Martyrium des hl. Apollinarius Ramenski, das Leben des hl. Benedikt von Nursia, das Martyrium der hl. Anastasia Rimljanka und Chrisogon, das Leben des hl. Clemens, das Martyrium des hl. Stephan, römischer Patriarch, seiner Freunde und anderer. In Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts findet man Gebete zur Heiligen Dreifaltigkeit, in denen Heilige erwähnt werden, die nur von der römischen Kirche kanonisiert sind, wie z. B. der hl. Magnus, der hl. Kanut von Dänemark, der hl. Olaf von Norwegen und andere.[9] In dieser Zeit, etwa in der Mitte des 13. Jahrhunderts, existierten in der Rus auch Kirchen des lateinischen Ritus, wie z. B. in Kiew die Kirche der heiligen Jungfrau Maria, in Novgorod des heiligen Petrus, in Ladoga des heiligen Olaf.

Nach dieser Periode relativ großer Offenheit im Verhältnis zum Westen brach in der Rus eine Periode der Abgeschlossenheit und Isolation an. Die tartarisch-mongolischen Angriffe umkreisten den altrussischen Staat. Die Beschlüsse des ersten Florenzer Konzils 1438–1445 über die Vereinigung der Kirchen des Westens und des Ostens wurden von Moskau abgelehnt, und Metropolit Isidor, der die russische Delegation leitete, wurde der Häresie beschuldigt.[10] Während des Kriegs mit Polen, der Iwan den Schreckliche (1533–1584) in eine überaus schwierige Lage versetzte, versuchte der Zar, Báthory mit diplomatischen Mitteln aufzuhalten; er wandte sich an Papst Gregor XIII. mit der Bitte um Vermittlung beim Abschluß eines Friedensvertrages mit Polen. An der Spitze der Päpstlichen Gesandtschaft in Rußland stand der Jesuit Antonio Possewino. Aber im Verlauf der sieben Monate währenden Verhandlungen wurden nur drei Tage der Erörterung religiöser Fragen gewidmet. Iwan der Schreckliche, der in Selbstherrschaft über der Kirche stand, konnte die Existenz einer ihm übergeordneten geistlichen Macht nicht zulassen. Die Ideen Antonio Possewinos von der Einheit Roms und Rußlands, vom gemeinsamen Abwehren von Reformation und Islam blieben Träume.[11]

Während der kurzen Herrschaft von Dmitrij (1605–1606) wirkten in Moskau neben Franziskanern auch Jesuiten unter Leitung von Pater Sawzki, der sogar zum Seelsorger des Zaren wurde. Doch nach den sechs Jahren der Anarchie etablierte sich auf den russischen Thron eine neue Dynastie, die Romanovs, und mit ihr brach wieder eine Zeit der Intoleranz im Verhältnis zur römischen Kirche an. Ende des 17. Jahrhunderts begann sich das Verhältnis zur Katholischen Kirche allmählich zu verbessern. Nach der Vereinigung der Ukraine und Weißrußlands mit Rußland unter Zar Alexej Michailowitsch verstärkten sich im geistlichen Leben die westlichen Einflüsse. Während der Herrschaft der Zarin Sophia in den 80er Jahren des 17. Jahrhunderts nahm in Moskau eine Mission der Jesuiten die Arbeit auf, die Bücher in russischer Sprache herausgaben und eine Schule eröffneten, in der neben ausländischen auch russische Schüler unterrichtet wurden. In dieser Zeit entstand in Mos-

kau die erste russische katholische Gemeinde, zu der so bekannte Persönlichkeiten wie Palladij Rogowski und Peter Artemew gehörten.[12]

Nach dem Sturz von Sophia gewann die antiwestliche Orientierung wieder die Oberhand, und die Jesuiten wurden vertrieben. Nichtsdestoweniger ging die Zeit der Abgeschlossenheit und Isolation zu Ende. Es brach eine neue Ära an, als Peter der Große »das Fenster nach Europa aufstieß«. Die Jesuiten kehrten nach Rußland zurück, und die Franziskaner legten in Moskau den Grundstein für die erste steinerne katholische Kirche zu Ehren der heiligen Apostel Peter und Paul.[13] Diese bis heute existierende, aber vom Staat noch nicht zurückgegebene Kirche wurde in den Jahren 1839–1845 erbaut.

2. Von Peter dem Großen bis 1917

Die grandiosen Reformen, die im Rußland Peters I. verwirklicht wurden, veränderten einerseits die Orthodoxe Kirche, die vom Patriarchat befreit und der Leitung einer Synode unterstellt wurde; andererseits bewirkten sie eine gewisse Entspannung im konfessionellen Isolationismus. Neben anderen nichtslawischen Gemeinden entstanden in beiden Hauptstädten katholische Kirchen, obwohl deren Zahl streng reglementiert wurde, in Moskau waren es vier, in St. Petersburg sechs. Anfangs wurden sie von Jesuiten betreut; nach 1720 dann von den Kapuzinern, da nach dem Bruch der diplomatischen Beziehungen mit Wien Peter I. durch seinen Befehl vom 17. April 1719 die Jesuiten des Landes verwies. Es wurden auch katholische Kirchen in Astrachan und Neshin eröffnet. Die Herrschaft der Zarin Katharina II. wurde zu einer Zeit großer Reformen und Erschütterungen im Schicksal der Katholischen Kirche in Rußland. Der Erlaß vom 12. Februar 1769 legte die Ordnung zur Wahl der Missionsleiter in den Gemeinden und deren Kontrolle durch den Sekretär des Justizkollegiums fest. Die höchste Instanz bei der Behandlung aller Angelegenheiten, die mit der Katholischen Kirche zu tun hatten, war der Senat. Das damit festgelegte Modell der gegenseitigen Beziehung zwischen den katholischen Gemeinden Rußlands und Rom wurde bestimmend für die Konfessionspolitik Rußlands im Verlauf der nächsten eineinhalb Jahrhunderte. Die Priester, in der Hauptsache Franziskaner, die die Gemeinden Rußlands und ebenso die deutschen Kolonien an der Wolga betreuten (1803 wurden dort 9751 Katholiken gezählt), hatten nicht das Recht, sich Missionare zu nennen; sie sollten so vor dem Vorwurf des Proselytismus bewahrt werden.

Per Erlaß der Zarin vom 14. Dezember 1772 wird ohne jede Rücksprache mit dem Vatikan die Diözese Mohilev errichtet, die am 17. Januar 1782 in eine Erzdiözese umgewandelt wird. Nach langen und komplizierten diplomatischen Verhandlungen entsendet Papst Pius VI. den Nuntius Arketta nach Petersburg, der am 26. April 1783 im Namen des Papstes eine Bulle übergibt, mit der die Errichtung des Erzbistums Mohilev anerkannt wird. Damit wurden erstmals kanonische Strukturen der Katholischen Kirche in Rußland wirksam, geboren aus einem Federstrich der Zarin.

Man muß einen für die Katholische Kirche als ganzes und für die Jesuiten besonders wichtigen Umstand unterstreichen, der mit der Regierung Katharina II. verbunden ist, und zwar die Nichtanerkennung der Bulle *Dominus ac Redemptor noster*

Papst Clemens' XIV. über die Auflösung der Gesellschaft Jesu 1773, wodurch den Jesuiten einen Zufluchtsort gewährt und die weitere Entwicklung in Rußland, besonders in der Regierungszeit von Paul I. und Alexander I., bestimmt wurde. In Petersburg eröffneten die Jesuiten bei der Kirche der hl. Katharina ein Kolleg, in dem Kinder aristokratischer Familien erzogen wurden. Im Jahr 1803 wurde ihnen die Seelsorge für die Katholiken der deutschen Kolonien im Wolgagebiet übertragen. Ihre Mission führte sie auch nach Astrachan, Irkutsk, Tomsk, Odessa und auf die Krim. Erst 1815 wurde die Gesellschaft Jesu durch Erlaß der Zarin aus beiden Hauptstädten und später – 1820 – aus dem Gebiet des gesamten russischen Imperiums verjagt.

Als ein anderes folgenschweres Ereignis für die Katholische Kirche in Rußland muß man auch die Verlegung der Residenz des Malteserordens nach St. Petersburg sowie die Annahme des Titels seines Großmeisters durch Zar Paul I. nennen. Der sich anschließende Konflikt des Heiligen Stuhls mit Paul I. wegen dessen Einmischung in Ordensangelegenheiten wurde zur Ursache für den Abzug des Apostolischen Nuntius Lorenzo Litto aus Rußland im Jahr 1799.

Überaus bezeichnend für die Lage der Katholischen Kirche in Rußland ist ein Dekret Pauls I. vom 26. Februar 1797 über die Bildung eines besonderen Departements für römisch-katholische Angelegenheiten, das vom Mohilever Erzbischof zwar geleitet wurde, aber wie bisher dem Senat als höchster Instanz unterstand. An diesem Umstand läßt sich ablesen, daß die Katholische Kirche in Rußland an der Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert eine bestimmte Stellung im Imperium innehatte.

Die von Alexander I. durchgeführten liberalen Umgestaltungen berührten auch die Katholische Kirche. Mit dem Erlaß vom 13. November 1801 wurde das Departement für römisch-katholische Angelegenheiten aufgelöst und ein römisch-katholisches geistliches Kollegium in Form eines Kirchengerichtes unter Leitung des Mohilever Erzbischofes gebildet. 1801 zählte man unter Führung dieses Kollegiums in den sechs lateinischen Diözesen Mohilev, Minsk, Vilnius, Luzk-Zhytomir, Kameyanets-Podolski und Samogit (Tjalschaisk) 1710 Diözesanpriester, in 304 Männerklöstern lebten 3094 Mönche, in 80 Frauenklöstern 569 Schwestern. Die Gesamtzahl der Gläubigen über 14 Jahre erreichte 1 639 854; sie verfügten über 845 Kirchen.

Wegen diplomatischer Komplikationen mußte Nunzius Arreto, 1803 in St. Petersburg angekommen, Rußland sehr bald wieder verlassen. Am 25. Juli 1810 wurde eine Hauptverwaltung für religiöse Angelegenheiten ausländischer Bekenntnisse gebildet, die 1832 in ein gesondertes Departement für geistliche Angelegenheiten ausländischer Bekenntnisse beim Ministerium für Innere Angelegenheiten umgebildet wurde. In dessen Kompetenz fiel die Beobachtung aller katholischen Angelegenheiten im Zarenreich. Das Departement wurde erst von der Übergangsregierung im Jahr 1917 aufgelöst.

Der sich dynamisch entwickelnden Katholischen Kirche im Russischen Imperium wurde unter Zar Nikolai I. ein vernichtender Schlag beigebracht. Der Erlaß von 1839 verbot die griechisch-katholische Kirche. Es wurden auch Begrenzungen der Ordenstätigkeit vorgenommen, als deren Ergebnis 1847 nur noch 72 Männer- und 34 Frauenkonvente übrigblieben. Die geistliche Akademie wurde 1842 aus Vilnius nach St. Petersburg verlegt.

In derselben Zeit wurden Verhandlungen zwischen Petersburg und Rom geführt, die vom Abschluß des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und Rußland am

3. August 1847 gekrönt wurden. Entsprechend dem Konkordat wurde zu den existierenden sechs Diözesen eine neue hinzugefügt, Cherson, die im Jahr 1848 in die Diözese Tiraspol, besonders für die deutschen Siedlungsgebiete mit Bischofssitz in Saratow, umgebildet wurde. Nach den Bestimmungen des Konkordats war der Diözesanbischof der einzige Richter und Administrator in der Diözese, allerdings im Rahmen der im Konkordat vereinbarten Artikel; es blieb noch eine Vielzahl ungelöster Fragen. Mit dem Erlaß von Alexander II. vom 22. November 1866 wurde das Konkordat wegen der Komplikationen, die in Verbindung mit den starken Verfolgungen der Katholischen Kirche nach dem polnischen Aufstand von 1863 entstanden waren, gebrochen. Der nächste Erlaß vom 10. Mai 1867 unterstellte die Tätigkeit der Katholischen Kirche strengsten Kontrollen. Eine Versöhnung mit Rom zeichnete sich erst nach 1882 ab; 1884 wurde beim Vatikan der russische Minister Iswolski akkreditiert.

Der am 17. April 1905 veröffentlichte Toleranzerlaß brachte schließlich den religiösen Minderheiten des Imperiums die lang erwartete Religionsfreiheit. Entsprechend diesem Erlaß wurde die Konversion von Orthodoxen in irgendeine andere Kirche nicht mehr per Gesetz verfolgt. Der Erlaß bildete auch die Grundlage für den Neubeginn einer relativ normalen Tätigkeit der Katholischen Kirche, obwohl weiter Schwierigkeiten bestanden. In der Zeit von 1905 bis 1909 traten nach offiziellen Statistiken 23 300 Personen zum katholischen Glauben über.

Die nur einige Monate dauernde Ruhephase zwischen der Februar-Revolution und dem Oktober 1917 war die einzige Zeit einer hinreichend freien Existenz der Katholischen Kirche in Rußland, die in den Grenzen der sechs Diözesen reorganisiert wurde: im Erzbistum Mohilev sowie in den Bistümern Kowen, Luzk-Zhytomir, Kamyanets-Podolski, Minsk und Saratow bzw. Tiraspol. Später, im Jahr 1921, wurde das Apostolische Vikariat für Sibirien und 1923 das Bistum Wladiwostok gebildet.

Vor der Revolution 1917 zählte das Erzbistum Mohilev 1 160000 Gläubige, 331 Pfarreien und 400 Priester. Auf dem Territorium des heutigen europäischen Teils der Russischen Föderation einschließlich des Teils des Mohilever und Tiraspoler Bistums und des Territoriums des Kaliningrader Gebiets bestanden in dieser Zeit etwa 150 Gemeinden; dort lebten etwa 500000 Katholiken. In St. Petersburg existierte außer der geistlichen Akademie auch das seit 1879 dorthin verlegte Mohilever Priesterseminar, in dem sich 1914 160 Seminaristen auf die Priesterweihe vorbereiteten. Im Zeitraum von 1879 bis 1916, d.h. in 37 Studienjahren, nahm das Seminar insgesamt 997 junge Männer auf. Das sehr hohe Niveau der Petersburger Geistlichen Schulen wird dadurch unterstrichen, daß 62 Abgänger später Bischöfe wurden und zwei Kardinäle; Alexander Kakowski in Warschau und Julian Waiwode in Riga wurden die ersten Kardinäle der ehemaligen UdSSR. Das zweite Seminar in Saratow war hauptsächlich für deutschsprachige Gläubige bestimmt. 1912 wurden dort 29 Seminaristen ausgebildet. In der Stadt an der Newa gab es 13 katholische Kirchen, neun Hauskapellen und drei katholische Schulen, in weiteren 69 wurde katholischer Religionsunterricht erteilt. In Moskau gab es drei Pfarreien und 27 solcher Schulen.[14]

Um eine umfassende Vorstellung über die Katholische Kirche in Rußland zu gewinnen, muß man auch das Phänomen des russischen Katholizismus, nämlich die Katholiken des östlichen Ritus, behandeln.

Für einige herausragende Geister Rußlands des 18. und 19. Jahrhunderts waren

katholische Sympathien die geistliche Stütze in der komplizierten russischen Geschichte und den inneren Konflikten Rußlands. Zu ihnen muß man in erster Linie den glänzenden Diplomaten, »den russischen Europäer«, Fürst P. Koslowski zählen, den Dekabristen M. Lunin, den Philosophen P. Tschaadajew, den Jesuiten Fürst I. Gagarin, den Kirchenhistoriker, Journalisten und Schöpfer der Lebensbeschreibungen östlicher Heiliger I. Martinow sowie den Historiker und Deutschen russischer Abstammung P. Pirling. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Figur der S. Swetschina, die in Rußland den katholischen Glauben annahm, später einen Pariser Zirkel gründete und eine bleibende Spur im Schicksal des entstehenden russischen Katholizismus hinterließ. Man muß hier auch die Namen N. Narischkinas nennen, einer Schwester der Gemeinschaft der Töchter der Barmherzigkeit des heiligen Vinzenz vom Felde, Pater Dmitris und Mutter Elisabeth Golizinas, Apostel des Katholizismus in Amerika, des Redemptoristen W. Petschorin, des Barbaniten G. Schuwalow und auch der Dominikaner Katharina Abrikosowa und Wladimir Abrikosow.

Im Gefolge dieser unterschiedlichen Berufungen zum Katholizismus bildete sich ein besonderes russisches katholisches Bewußtsein heraus, das den Weg zur Einheit mit Rom nicht in einem Wechsel des Ritus sah, sondern in der Entfaltung der Fülle östlicher christlicher Tradition. Eine entscheidende Rolle in diesem Prozeß spielte der herausragende Philosoph W. Solowjew und die kirchliche Schriftstellerin Fürstin E. Wolkonskaja. Sie waren die wahrhaften Ahnen der katholischen Bewegung in Rußland.[15]

Man kann von der Entstehung einer russischen katholischen Kirche östlichen Ritus gegen Ende des 19. Jahrhunderts sprechen, deren tatsächliche Kirchengründung 1907 durch den Metropoliten A. Scheptizki verwirklicht wurde. 1909 wurde in St. Petersburg die erste russische katholische Gemeinde östlichen Ritus geschaffen, die 1913 wieder geschlossen wurde, weil der östliche Ritus noch immer nicht legalisiert war.

1917 nach der Februar-Revolution wurde ein Exarchat des östlichen Ritus gebildet, zu dessen Exarchen Pater L. Fedorow ernannt wurde. Aber die nachfolgende politische Entwicklung ermöglichte keine normale Existenz des östlichen Ritus.

3. Zeit der Verfolgung

Der formale Vorwand für den Beginn der Religionsverfolgung und besonders der Verfolgung des Christentums wurde das Dekret »Über die Teilung von Kirche und Staat« vom 23. Januar 1918. Die im August des gleichen Jahres folgenden Instruktionen nahmen den religiösen Organisationen ihre juristischen Rechte und ihr Eigentum. Mit den weiteren Dekreten vom 26. Dezember 1921 und 3. Januar 1922 wurde eine Zensur der Predigten eingeführt und die religiöse Unterweisung von Kindern unter 14 Jahren verboten. Gleichzeitig begann die Gründung atheistischer Organisationen. Als weiterer Vorwand für die Verfolgung der Kirche in Rußland diente die propagandistische Kampagne zur Beschlagnahmung kirchlicher Schätze als Hilfe für das hungernde Wolgagebiet.

In dieser komplizierten Zeit protestierten Orthodoxe und Katholische Kirche gegen die Verfolgungen, wo sie nur konnten. Der ganzen Welt war die Position be-

kannt, die der Patriarch Tichon und die Mohilever Erzbischöfe, anfangs E. Popp und später J. Zepljak, einnahmen. All das zog aber nur eine weitere Welle der Repressionen nach sich. Als erstes wird am 19. April 1918 der Metropolit E. Popp ins Gefängnis gebracht und danach am 17. November 1918 nach Polen ausgewiesen. Später, vom 23. bis 25. März 1923, begann der Prozeß gegen die katholische Geistlichkeit, der späterhin »Prozeß Zepljak-Budkewitsch« genannt wird und für die Katholische Kirche die Analogie zum »Prozeß Patriarch Tichon« der Orthodoxen Kirche wird. Die Geistlichkeit wird der Teilnahme an konterrevolutionären Verschwörungen beschuldigt. Auf Beschluß des Revolutionstribunals werden Erzbischof Zepljak und der Pfarrer der Gemeinde St. Katharina von St. Petersburg, Prälat Budkewitsch, zur Erschießung, vier Priester und der Exarch L. Fedorow zu zehn und weitere acht Priester zu drei Jahren Gefängnis verurteilt.[16]

Das Urteil löste eine Welle von Protesten in der ganzen Welt aus, in deren Folge die Todesstrafe von Erzbischof Zepljak in eine zehnjährige Haftstrafe umgewandelt wurde, während alle anderen nicht verändert wurden. Prälat Budkewitsch wurde in der Osternacht am 31. März 1923 im Gefängnis Lubjanka erschossen. Er eröffnet damit eine Liste neuer Märtyrer der Katholischen Kirche in Rußland.

Es begann die massenhafte Schließung von Kirchen, die Verbannung von Priestern und Gläubigen. 1925 hatte das führungslose Erzbistum Mohilev noch 227 500 Gläubige, 119 Kirchen und Kapellen, 88 Diözesanpriester, acht Priester befanden sich im Gefängnis und 151 in der Verbannung. Viele der in Freiheit verbliebenen Priester mußten mehrere Gemeinden, die in unterschiedlichen Gebieten lagen, betreuen. Der Heilige Stuhl bemühte sich, eine Reorganisation der Katholischen Kirche in Rußland durchzuführen. 1925 ist Bischof Michel d'Herbini zweimal im April/Mai und im Juli/September in der UdSSR, wo er heimlich Bischöfe für die neu gebildeten Apostolischen Administraturen weiht, für Moskau Bischof Pio-Eugen Nevé (21. April 1926), für Leningrad Bischof Antonius Malezki (13. August 1926), für die Krim Bischof Alexander Frison (10. Mai 1926) und Bischof Boleslaw Sloskans für das Minsk-Mohilever Bistum (10. Mai 1926). Später werden die Bischöfe A. Malezki und B. Sloskans verhaftet und aus der UdSSR ausgewiesen, Bischof Frison wird 1937 erschossen. Bischof A. Malezki, der sich ständig in der Gefahr der Verhaftung befindet, weiht mit Erlaubnis des Vatikans seinen Nachfolger, Bischof Teophil Matuljanis (09. Februar 1929), der im gleichen Jahr verhaftet und 1933 nach Litauen vertrieben wird. Um irgendwie das kirchliche Leben in Leningrad aufrechtzuerhalten, weiht Bischof Nevé am 30. April 1935 heimlich den Pfarrer der Gemeinde Gottesmutter von Lourdes, den Dominikaner Jean-Battist Amudr, der nichtsdestotrotz im August des gleichen Jahres gezwungen wird, die UdSSR zu verlassen.[17]

Wenn man ergänzt, daß im Februar 1931 der Vize-Exarch der Katholischen Kirche östlichen Ritus, P. Sergej Solowjew, verhaftet wurde und am 31. Juli 1936 Bischof Nevé Moskau für immer verlassen mußte, so wird klar, daß in der UdSSR die katholische Hierarchie vollständig eliminiert wurde. So zählte man 1935 auf dem riesigen Territorium des Mohilever Erzbistums nur noch 16 katholische Priester. Ende der 30er Jahre gab es in Rußland nur noch zwei offene katholische Kirchen, St. Ludwig in Moskau und Gottesmutter von Lourdes in Leningrad. Diese Lage veränderte sich praktisch nicht bis Anfang der 90er Jahre mit Ausnahme der ständigen Verringerung der Zahl der Gläubigen der älteren Generation, die entweder in

Lagern umkamen, in der Verbannung starben oder einfach durch natürlichen Tod wegfielen. Allerdings soll auch besonders hervorgehoben werden, daß diese Leute ebenso wie die wenigen Priester es verstanden, den Glauben an die junge Generation weiterzugeben, so daß bereits Ende der 70er Jahre in Moskau und Leningrad Katakombengemeinden entstanden, die hauptsächlich aus der Intelligenz hervorgingen – ein deutliches Zeugnis für ein Interesse der neuen Generation an der Katholischen Kirche.

II. Wiedergeburt

Die demokratischen Umgestaltungen Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre ermöglichten es, die Lage der Katholischen Kirche in Rußland zu verbessern. Nach dem historischen Treffen von M. Gorbatschow mit Papst Johannes Paul II. im Vatikan am 1. Dezember 1989 wurde die Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen der UdSSR und dem Vatikan, wenn auch noch nicht in vollem Maße, beschlossen. Fünf Jahre danach, am 13. April 1991, wurden die Apostolischen Administraturen für die Katholiken des lateinischen Ritus im europäischen und asiatischen Teil Rußlands errichtet, die von Erzbischof Taddeusz Kondrusiewicz und Bischof Josef Werth geleitet werden.

Auf dem riesigen Territorium des europäischen Teils Rußlands, das mit vier Mio. Quadratkilometern 40% des europäischen Territoriums einnimmt, und des asiatischen Teils mit 13 Mio. Quadratkilometern gab es nur eine kleine Zahl geöffneter Kirchen und Kapellen, wo einige wenige Priester wirkten. Genauer gesagt, im europäischen Teil Rußlands existierten nur zwei Kirchen in Moskau und Leningrad und zwei Kapellen in Marx bei Saratow und in Prochladnij in Kabardino-Balkarien. De facto arbeiteten nur drei Priester, d.h. es gab noch zwei weitere, die aber beide älter als 80 Jahre waren.

Wenn man nur von menschlichen Maßstäben ausginge, wäre es unmöglich gewesen, von einer Wiedergeburt der Katholischen Kirche in Rußland nach den ihr in der Zeit der Verfolgung zugefügten Verwüstungen auch nur zu träumen. Aber Gott hat erneut bewiesen, daß er »auch auf krummen Zeilen gerade schreiben kann«. Es hat sich das Wort des Propheten Jesaia erfüllt: »Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr« (Jes 55,8).

Nach der Registrierung des Statuts der Administratur durch das Ministerium für Justiz am 31. Juli 1991 erhielt die Katholische Kirche im europäischen Teil Rußlands den Status einer juristischen Person. Allmählich erneuern die Pfarreien und Gemeinden ihre Tätigkeit; 86 exisitieren bis zum heutigen Tage. Priester kamen aus dem Ausland. Die Zahl der Priester im europäischen Teil Rußlands, die aus 16 Ländern kommen, beträgt gegenwärtig 89 (davon 37 Diözesanpriester und 51 aus verschiedenen Orden).[18] Es kamen auch Ordensschwestern, die sich besonders katechetisch und caritativ betätigen, aber auch wissenschaftlich-didaktische Arbeit leisten. Gegenwärtig arbeiten hier 104 Ordensschwestern aus 17 Ländern. Im asiatischen Teil Rußlands existieren ca. 100 Gemeinden, in denen 52 Priester und 60 Ordensschwestern wirken. Von den verschiedenen Orden, die in Rußland arbeiten, sind nur die Jesuiten staatlich regisitriert.

Die Verlags- und Bildungsarbeit wurde erneuert. Es wird die Wochenzeitung *Swet ewangelija* (*Welt des Evangeliums*) herausgegeben. Theologische Fragen behandelt die zweimal im Jahr erscheinende Zeitschrift *Teologia*. Die Franziskaner und Salesianer haben eigene Verlage. Seit 1991 wurden in der Apostolischen Administratur für die Katholiken des europäischen Teils Rußlands insgesamt mehr als 130 verschiedene christliche Druckschriften herausgegeben.

Ein Anfang bei der Lösung der vordringlichen Aufgabe der christlichen und katholischen Erziehung wurde mit der Eröffnung des Thomas-von-Aquin-Kollegs für katholische Theologie im Jahr 1991 gemacht, dessen Hauptziel darin besteht, Laien eine theologische Bildung und christliche Erziehung zu vermitteln, insbesondere der christlichen Jugend, und Katecheten und Spezialisten für sozial-caritative Tätigkeit auszubilden. 1993 wurde zur Ausbildung von Priestern in Moskau das Priesterseminar Maria Königin der Apostel eröffnet, das gegenwärtig in einen Teil des historischen Gebäudes des Petersburger Seminars verlegt ist. Seit 1991 arbeitet in Moskau die Caritas, die regionale Abteilungen hat: zentrales Gebiet, Nordwesten, Westen, Wolgagebiet und Nordkaukasus. Seit 1994 gibt es bei der Caritas die *Duchownaja Biblioteka* (geistliche Bibliothek), die pro Jahr ca. 140000 Bücher religiös-christlichen Inhalts vertreibt. Seit dem 1. April 1996 hat die Katholische Kirche eine Stunde Sendezeit im Radio, »Christlich-kirchlich-gesellschaftlicher Kanal«.

Und dennoch muß man sagen, daß ungeachtet der großen Erfolge der Prozeß der Wiedererrichtung eines normalen Lebens der Katholischen Kirche in Rußland und ihrer geistlichen Wiedergeburt mit nicht wenigen großen Hindernissen konfrontiert wird. Für die 86 registrierten Gemeinden gibt es nur 18 Kirchen, von denen elf grundlegend instandgesetzt werden müssen, in einigen Fällen sind es Ruinen. Es gibt außerdem 21 Kapellen. Es ist sehr schwer, die Genehmigung für den Bau von Kirchen zu erhalten. Vier Kirchbauten sind fertiggestellt, und an drei Kirchen wird noch gebaut. Der Mangel an Kirchenraum wirkt sich negativ auf die Organisation der Pastoralarbeit aus, insbesondere auf die Katechese, weil kein Platz vorhanden ist, an dem man mit den Menschen arbeiten könnte. Das wirkt sich besonders auf die religiöse Erziehung der Kinder aus, die nur in sogenannten Sonntagsschulen der Pfarreien möglich ist, von denen es aus Raummangel nur sehr wenig gibt.

Ein großes Problem entsteht auch durch den großen Mangel an Priestern und Katecheten sowie an religiöser theologischer und katechetischer Literatur in russischer Sprache. Die aus dem Ausland kommenden Priester und Ordensleute, denen wir sehr dankbar sind, weil wir ohne sie heute einfach nicht auskommen würden, müßten trotzdem besser auf die Arbeit in Rußland vorbereitet sein, sowohl hinsichtlich der Sprache als auch der Mentalität, der Arbeitsbedingungen und der in Rußland bestehenden Traditionen. Das würde helfen, effektiver zu arbeiten und Komplikationen zu vermeiden, die leider manchmal durch elementare Unkenntnis und Unverständnis der Situation entstehen.

Obwohl die Liturgische Kommission in Zusammenarbeit mit dem Kolleg und dem Seminar schon eine Reihe von Büchern und Hilfsmitteln vorbereitet hat, wird der Mangel an religiöser Literatur noch über Jahre spürbar sein. Das Hauptproblem besteht darin, daß es kaum Übersetzer gibt, die Kenntnisse der Theologie oder der christlichen Tradition und Sitten besitzen. Mehr noch, für diese Arbeit werden oft Personen herangezogen, die überhaupt nicht gläubig sind und denen der christliche

Geist fremd ist. Es ist verständlich, daß es unter solchen Bedingungen schwer ist, eine qualitativ gute Arbeit zu leisten. Ein weiteres Problem ist mit der katholischen theologischen Terminologie verbunden, für die es in der russischen Sprache schlichtweg keinerlei Entsprechung gibt und die erst einmal neu geschaffen werden muß, was natürlich nicht einfach ist. Obwohl wir eine genügend große Zahl gut ausgebildeter ausländischer Theologen haben, die in Rußland arbeiten, werden wir doch mit bestimmten Schwierigkeiten konfrontiert, da deren Kenntnisse der russischen Sprache oftmals zu schlecht sind. Aber ungeachtet solcher Probleme sehen wir mit Zuversicht in die Zukunft, sind doch die Zeiten nicht mehr so fern, daß wir unsere eigenen Priester haben werden; die besten werden zum Studium wegfahren, um zukünftig selbst Dozenten und Professoren zu werden.

Bislang ist in Rußland das überaus demokratische Gesetz über die Gewissensfreiheit von 1990 in Kraft. Aber schon seit einigen Jahren laufen Vorbereitungen für ein neues Gesetz, dessen Notwendigkeit vor allem durch das unkontrollierbare Eindringen verschiedenster Sekten entstand. Der vorliegende Gesetzesentwurf führt den Begriff »ausländische Konfessionen« ein, bleibt aber leider eine genaue Definition dieses Begriffs schuldig. Dadurch entsteht die Gefahr, »das Kind mit dem Bade auszuschütten«, wie ein russisches Sprichwort sagt. Denn obwohl die Katholische Kirche seit langem in Rußland existiert, würde sie nicht zu den traditionell-existierenden gezählt, was für sie den Status einer »ausländischen« bedeuten würde, dem Status, mit dem wir schon jetzt nicht wenige Probleme haben.

Schwierig verläuft auch der Prozeß der Rückgabe kirchlichen Eigentums. Die Lage wird dadurch verschärft, daß ein nicht geringer Teil des kirchlichen Eigentums schon privatisiert wurde.

Von Anfang an erwiesen sich unsere Beziehungen zur Russischen Orthodoxen Kirche, die für die Katholiken eine Schwesterkirche ist, als ziemlich kompliziert und diffus, je nach konkretem Ort und jeweiliger Situation. Sie sind auch heute nicht ganz einfach, obwohl das Klima unserer gegenseitigen Beziehung sich bedeutend verbessert hat. Ich möchte klar und deutlich erklären, daß uns jeder Proselytismus und jede Expansion fremd sind. Rußland, das ist ein orthodoxes Land. Wir sind in Rußland nur für die Katholiken da und für die, die freiwillig zu uns kommen wollen. Wir dienen auch und sind bereit, weiter zu dienen im Bereich der Bildung, der christlichen Erziehung, der Entwicklung von Kultur und Wohltätigkeit. Ziemlich häufige Kontakte mit seiner Heiligkeit, dem Patriarchen von Moskau, und der ganzen Rus Alexij II. und anderen Hierarchen, regelmäßige Treffen zwischen Delegationen des Moskauer Patriarchats und des Vatikans, die gemeinsame Arbeit und Teilnahme an verschiedenen interkonfessionellen und interreligiösen Konferenzen und Tagungen, die Teilnahme von Vertretern der Katholischen Kirche an orthodoxen Gottesdiensten und die entsprechende Teilnahme von Orthodoxen an katholischen Gottesdiensten u. ä. tun das ihre. Vor zwei Jahren wurde durch gemeinsame Bemühungen der orthodoxen, katholischen und protestantischen Denominationen in Moskau eine Tagung zum Thema »Christlicher Glaube und Menschliche Feindschaft« vorbereitet und durchgeführt. In diesem Jahr bereiten wir eine Folgekonferenz unter dem Thema »Versöhnung – Geschenk Gottes und Quelle neuen Lebens« vor, die in Minsk vom 1.–3. Oktober 1996 stattfinden wird. Gemeinsam mit dem Metropoliten von Kaliningrad und Smolensk, Kyrill, dem Vor-

sitzenden der Abteilung für Außenbeziehungen des Moskauer Patriarchats, dem Vertreter der Protestantischen Denomination in Moskau, Pastor Boris Konowaltschik bin ich Mitvorsitzender des Ständigen Komitees zur Fortsetzung der Arbeiten der vor zwei Jahren durchgeführten Konferenz. Am 29./30. Oktober d.J. begehen wir in Kaliningrad gemeinsam mit der Orthodoxen Kirche und unter Teilnahme von Vertretern der Katholischen Kirche vieler Länder Europas eine Internationale Konferenz, die dem heiligen Adalbert Wojtech im Rahmen des Programms zur Vorbereitung auf den 1000. Jahrestags seines Märtyrertodes, den wir im nächsten Jahr begehen werden, gewidmet ist. Die Russische Orthodoxe Kirche eröffnete einen Prozeß zur Aufnahme des heiligen Adalbert in ihren Kirchenkalender, was schon für sich eine höchst bedeutende ökumenische Aktion darstellt. Im Blick auf das Jahr 2000 müssen wir alles in unserer Macht stehende tun, damit wir, wie Papst Johannes Paul II. sagt, »das große Jubiläum, wenn schon nicht vollkommen vereint, doch in dem größtmöglichen Maße der Annäherung begehen, um die Teilungen des zweiten Jahrtausends zu überwinden«.[19] Die Geschichte wird es uns nicht verzeihen, wenn wir diese von Gott gewährte Chance versäumen.

III. Organisation der Pastoralarbeit und ihre Perspektiven

Nach Ablauf einer über drei Generationen dauernden Verfolgung der Katholischen Kirche ersteht sie, genau wie die Orthodoxe, zu neuem Leben. Wie wir sehen, ist dieser Prozeß nicht leicht, und der Weg, den die Kirche geht, nicht rosengesäumt.

Aber es gibt eine klar bestimmte Perspektive. Obgleich der Prozeß der Rückkehr von Gläubigen und der Wiedererrichtung früher existierender Gemeinden noch andauert, gehen wir gleichzeitig zur Organisation einer normalen Bistumsstruktur und einer relativ normalen Pastoralarbeit über.

Das riesige Territorium des europäischen Teils Rußlands ist heute in fünf Regionen aufgeteilt: die Zentrale mit dem Zentrum in Moskau, die nordwestliche mit dem Zentrum in St. Petersburg, die westliche mit dem Zentrum in Kaliningrad, das Wolgagebiet mit dem Zentrum in Marx und das Nordkaukasusgebiet mit dem Zentrum in Krasnodar. Regelmäßig finden in Moskau einmal im Monat und in den Regionen wegen der großen Entfernungen einmal im Quartal Treffen der Priester und Ordensleute statt, manchmal mit Teilnahme von Laien. Am Anfang werden Exerzitien/Rekollektionen durchgeführt, danach folgt das eigentliche Treffen, in dem die konkreten Probleme der Pastoralarbeit und Wege zu ihrer Lösung erörtert werden. Die Katechese wird in den Gemeinden hauptsächlich von Ordensleuten und Priestern durchgeführt, aber auch von entsprechend ausgebildeten Laien; sie hat unterschiedliche Formen. Das heißt, wir bemühen uns darum, die konkreten Bedingungen zu berücksichtigen, unter denen die Menschen leben. Die Kinder werden, wo die Möglichkeit besteht, in Sonntagsschulen unterrichtet. Die Vorbereitung von Erwachsenen zur Taufe und zur Erstkommunion erfolgt in der Regel im Verlauf eines Jahres in speziell dafür eingerichteten Gruppen. Solche Gruppen werden auch für die Vorbereitung zur Ehe gebildet. Aber es gibt Menschen, die hunderte Kilometer von einer Kirche entfernt wohnen und diesen Gruppenunterricht nicht besuchen können. In solchen Fällen erfolgt die Vorbereitung nach einem individuellen Plan.

In großen Städten und Siedlungen, wo sich mehrere Priester und Ordensleute befinden, wird ein ständiger Dienst für den ganzen Tag in der Kirche organisiert, damit jeder, der Informationen möchte, einen Priester oder Katecheten sprechen kann. Das ist nicht einfach, aber äußerst effektiv unter den Bedingungen Rußlands.

Im europäischen Teil Rußlands leben gegenwärtig ca. 300000 Katholiken, 65000 davon in Moskau. Und obwohl noch immer neue Gemeinden gegründet werden, wächst die Zahl der Gläubigen wegen der massenweisen Ausreise der Deutschstämmigen kaum. Prognosen zufolge werden alle Deutschstämmigen im Verlaufe der nächsten fünf Jahre ausreisen.

Aber dessen ungeachtet, sieht die Katholische Kirche Rußlands mit einer bestimmten Hoffnung in die Zukunft. Das Phänomen des wiedererstehenden geistlichen Lebens in Rußland ist vor allem die Jugend. Sie strebt in der Regel nach der Wiederbelebung der Gemeinde. Sie ist am aktivsten. Die Menschen der älteren Generation, die ihren Glauben bewahrt und ihn der jüngeren Generation übergeben haben, wofür ihnen Ehre und Lob gebührt, lösen sich heute, bildlich gesprochen, im Gottesdienst unter der Jugend auf, besonders in den Städten. Das erfreut und gibt Hoffnung.

Obwohl vieles von der Entwicklung der politischen Situation in Rußland und vom Verhältnis zur Russisch-Orthodoxen Kirche abhängen wird, müssen wir ein Maximum von Bemühungen aufbringen, um die geistliche Leere, die uns als Erbe hinterblieb, mit dem Geist des Evangeliums auszufüllen. Das ist das Fundament, auf dem man eine neue Gesellschaft aufbauen kann. Rußland wird wie die ganze Welt seine Zukunft haben, wenn es auf den unerschütterlichen sittlichen Prinzipien aufbaut, die den Menschen vom Schöpfer selbst gegeben wurden. Und die erstrangige Aufgabe der Kirche besteht darin, daß Rußland von neuem die »Heilige Rus« wird, wo die Christen, wenn auch in unterschiedlichen Riten, den einen Gott anbeten und die eine Himmlische Mutter, die Reine Gottesgebärerin verehren, die uns in ihrer Fatimabotschaft nicht in den schweren Zeiten der Verfolgung verlassen hat, sondern uns Hoffnung war und uns bei ihrem Sohn, unserm Herrn Jesus Christus, den wahren Segen der Bekehrung erbeten hat.

Anmerkungen

1 W. Sadworni/A. Judin, Geschichte der Katholischen Kirche in Rußland. Kurzer Abriß. Moskau 1995, S. 5–28.

2 A. Kusmin, Der Verfall Peruns. Das Erstehen des Christentums in der Rus. Moskau 1988, S. 5.

3 W. Parchomenko, Der Beginn des Christentums in der Rus. Poltava 1913, S. 130.

4 W. Ljaskoronski, Zur Frage der Orte in den Grenzen des südlichen Rußlands, in denen der Bischof Bruno am Beginn des 11. Jahrhunderts predigte (Journal des Ministeriums für Volksbildung. Spb., 1916. 8), S. 273–295.

5 W. Sadworni, Geschichte der römischen Päpste. Moskau 1995, Bd. I, S. 72–78.

6 T. Grudzinski, Polityka papiena Grzegorza VII wobec pacstw Europy Srodkowej i Wschodniej. Toruc 1959, S. 82; O. Rapow/N. Tkatschenko, Dokumente über die Beziehungen zwischen der päpstlichen Kurie und dem Großfürsten Isjaslaw Jaroslawitsch und dem polnischen Fürsten Boleslaw der Kühne II. im Jahr 1075 (Westnik MGU Moskauer Staatliche Universität. Ser. Geschichte). Moskau 1975, 5, S. 83–90

7 N. Schtschawelewa, Kiewer Mission der polnischen Dominikaner (Alte Staaten auf dem Territorium der UdSSR). Moskau 1984, S. 139–151.
8 W. Matusowa, Englische mitterlalterliche Quellen des 9.–13. Jahrhunderts. Texte, Übersetzungen, Kommentare. Moskau 1979, S. 124–184.
9 A. Sobolewski, Materialien und Forschungen auf dem Gebiet der slawischen Philologie und Archäologie. Spb. 1910, S. 39–47.
10 P. Priling, Rußland und der Heilige Stuhl. Moskau 1912.
11 Ders., Historische Aufsätze und Bemerkungen. Moskau 1913, S. 5–35.
12 E. Schmurlo, Russische Katholiken Ende des 17. Jahrhunderts (Schriften des Russischen Wissenschaftlichen Instituts in Belgrad). Belgard 1931, Ausg. 3, S. 1–29.
13 D. Zwetajew, Geschichte des Baus der ersten Kirche in Moskau. Moskau 1885, S. 105–130.
14 J. Schnurr, Die Kirche und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen. Katholischer Teil. Stuttgart 1980, S. 29, 34, 40–44, 239–270, 286–300; Katalog der Geistlichkeit und Kirchen des römisch-katholischen Bistums Tiraspol im Jahr 1917; vgl. auch Kirchliche Kataloge des Mohilever Erzbistums (1898–1916).
15 P. Wolkonski, Kurzer Abriß der Organisation der Russischen Katholischen Kirche in Rußland. Lviv 1930, S. 13.
16 J. Zatko, Descent into Darkness: The Destruction of the Roman Catholic Church in Russia, 1917–1923. Notre Dame 1965, S. 139–170.
17 A. Wenger, Rome et Moscou, 1900–1950. Paris 1987, S. 287–338.
18 Anmerkung der Übersetzerin: Im Oktober 1996 war die Zahl der Priester bereits auf 102, davon 43 Diözesanpriester und 59 Ordenspriester, angewachsen.
19 Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Tertio millenio adveniente* 34.

Hans Maier · München

Der Schriftsteller Joseph Ratzinger

Wann habe ich Joseph Ratzinger zum erstenmal gehört? Es war wohl 1962, bei den Salzburger Hochschulwochen, wo er eine Vorlesung über die Vision der Väter von der Einheit der Völker hielt. Er war damals überaus jung, Mitte der Dreißig, ein Knabe mit einer Glockenstimme – das Auditorium hörte seinen gründlichen und genauen Ausführungen aufmerksam, ja gebannt zu. Am Ende der Vorlesung fragte ich meine junge Frau (es waren unsere ersten gemeinsamen Ferien!), die lange geschwiegen hatte: »Wie fandest Du das?« Sie schwieg noch einmal lange – und dann brach es aus ihr hervor: »Dieser Mann – ist begeisternd!« Soviel zur Wirkung des

Hans Maier, *1931 in Freiburg/Breisgau geboren, ist Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.* *– Der Beitrag ist die leicht gekürzte Fassung des Vortrags, den der Autor bei der Präsentation der Festschrift zum 70. Geburtstag von Kardinal Ratzinger »Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation« am 14. Mai dieses Jahres in der Universität Regensburg gehalten hat.*

jungen Professors Ratzinger auf Jungverheiratete (und nicht nur sie!) in den sechziger Jahren. Doch auch heute, 1997, nach soviel Jahren, haben die Reden, die Predigten des Ältergewordenen, wenn ich seine Stimme höre, noch die alte Kraft, den altvertrauten Flügelschlag.

Als junger Hochschullehrer verfolgte ich seit den sechziger Jahren den Weg des Theologen Ratzinger von Rede zu Rede, von Schrift zu Schrift – seine akademischen Stationen, seine Tätigkeit als Konzilsberater, später sein Wirken als Bischof und Kardinal. Seine knappen Berichte über die vier Sitzungsperioden des 2. Vatikanischen Konzils waren mir ein Schlüssel zum Verständnis des inneren Geschehens in dieser denkwürdigen Kirchenversammlung. Seine *Einführung in das Christentum* begleitete mich in den schwierigen Jahren nach 1968, in den Stürmen von Universität und Politik. Mir entging nicht, daß Ratzinger in seiner Rede auf dem Bamberger Katholikentag 1966 nachdenkliche, ja kritische Töne angeschlagen hatte, daß er gewarnt hatte vor einem neuen nachkonziliaren Triumphalismus: »Solange die Kirche auf Erden pilgert, hat sie keinen Grund, sich ihres eigenen Werkes zu rühmen. Solches Rühmen könnte gefährlicher werden als Pfauenwedel und Tiara, die uns ohnedies mehr zum Lächeln als zum Stolz veranlassen.«[1] Und an anderer Stelle: »Eine Weltzuwendung der Kirche, die ihre Abwendung vom Kreuz darstellen würde, könnte nicht zu einer Erneuerung der Kirche, sondern nur zu ihrem Ende führen. Der Sinn der Weltzuwendung der Kirche kann nicht sein, den Skandal des Kreuzes aufzuheben, sondern allein der, ihn in seiner ganzen Blöße wieder zugänglich zu machen, indem alle sekundären Skandale weggeräumt werden, die sich dazwischengeschaltet haben und leider oft genug die Torheit der Liebe Gottes mit der Torheit der Eigenliebe der Menschen verdecken ...«[2] Diese Sorge-Empfindung gegenüber neu aufbrechenden kirchlichen Zerwürfnissen und Frontbildungen nach dem Konzil führte uns später in der Arbeit an der internationalen katholischen Zeitschrift *Communio* zusammen, deren Gründung nunmehr gerade 25 Jahre zurückliegt. Sie war getragen von dem Bemühen, das Alte Wahre des Glaubens neu zu sagen, es zu übersetzen in die Zeit und in die Sprache des heutigen Menschen – eine Arbeit, die noch nicht abgeschlossen ist.

* * *

Inzwischen liegt das literarische Werk des Theologen Joseph Ratzinger in einer Fülle von Büchern, Aufsätzen, Artikeln und Rezensionen vor – die Predigten, Reden, Meditationen eingeschlossen. Allein die in der Regensburger Festschrift enthaltene Bibliographie umfaßt 45 Seiten nach dem Stand vom 15. April 1996. Leser können also im weiträumigen Gewölbe dieses theologischen Lebenswerkes gemächlich auf- und abspazieren und ihre Entdeckungen machen. Gibt es da gemeinsame Züge, eine spezifische Sprech- und Schreibweise, einen unverwechselbaren, sofort erkennbaren Ratzinger-Ton?

Machen wir die Probe! Zitieren wir ein paar Sätze theologischer Autoren. Ist er das? »Was soll denn der Mensch, sofern er eben der Mensch ist, den wir kennen: der mit seiner Existenz in Schuld verstrickte, auf Schritt und Tritt sich verfehlende, dem Tode verfallene, des Lebens der Seligen jedenfalls nicht teilhaftige Mensch – was soll denn dieser Mensch von Gott kennen und begreifen und haben, als eben seine Ver-

heißung, sein Wort, seine Zusage und seinen Anspruch, sein Evangelium und sein Gesetz?«[3] Ist das von Ratzinger? Offensichtlich nicht; so drängend barock, mit so bohrender rhetorischer Wucht kommt er selten daher. Es ist von Karl Barth. Ein zweites Beispiel: »Wenn Jesus in seiner Person, seiner Einheit mit Gott, aus der heraus er spricht, und in seinem Wort dieses Wort ist, wenn dieses Wort von Gott her gesagt wird, weil es nur von Gott gesagt werden kann, dann ist der ganze und eine Jesus von vornherein als die von Gott her siegreich gewollte Selbstzusage Gottes an die Welt von Gott gesagt, ist er von Anfang seiner Existenz an von Gott als dieses Wort gewollt, auch wenn sich dieses Wort, um zu sein und von uns gehört zu werden, in einer menschlichen Geschichte entfalten und auslegen mußte.«[4] Auch das ist offensichtlich kein Ratzinger-Satz: so unter immer neuen Konditionen eine Sache zu betrachten und sie dialektisch um- und umzuwenden ohne Scheu vor Wiederholungen – das widerspräche dem Vorgehen unseres Theologen, der immer die Verbindung zum Leser und die Nähe zum fließenden Erzählstil sucht. Der Satz stammt von Karl Rahner. Drittes Beispiel: »Was unser Verstand rein als sehender nicht sieht, das ergreift vorgreifend unser glaubenswilliger Affekt so gegenwärtig, als ob er es bereits sähe.«[5] Ist das Ratzinger? Auch nicht – wenn auch schon eher; der Satz stammt von Ratzingers Lehrer Gottlieb Söhngen. Und mit dem vierten Beispiel sind wir schon ganz in der Nähe unseres Theologen: »Ein soziales Paradies kann eine geistige Hölle sein ... Der Geist sucht von sich aus nicht das ›Geistvolle‹, sondern das Wahre ... Jedes seriöse Denken ist bescheiden. Es zögert nicht, in eine Schule zu gehen und lange dort zu verweilen. In lauter Unpersönlichkeit findet es zu sich selbst und wird, ohne es angestrebt zu haben, persönlich.« Das sind Sätze aus Henri de Lubacs *Paradoxes* (1944), übersetzt von Hans Urs von Balthasar[6]- und diese Texte stammen von wahlverwandten Geistern, von Theologen, deren Werk literarischen Rang hat, bei denen sich theologisches Argument und künstlerische Form durchdringen – wie eben auch bei dem Schriftsteller Joseph Ratzinger.

Und damit mag er nun endgültig selbst das Wort haben. Hören wir uns vier Texte an. Der erste stammt aus dem Vortrag *Die neuen Heiden und die Kirche* (1958), einem Schlüsseltext für die Theologie des jungen Joseph Ratzinger, da er nicht nur eine illusionslose Einschätzung der aktuellen Verbreitung und Wirkung des christlichen Glaubens in Europa enthält, sondern auch einen Gedanken entwickelt, der in der Folgezeit in seinen Schriften zentrale Bedeutung gewinnt – den Gedanken der Stellvertretung. Es heißt hier gegen Schluß:

»In dem Gegenüber zwischen Christus dem Einen, und uns, den Vielen, sind *wir* des Heiles unwürdig, ob Christen oder Nichtchristen, Gläubige oder Ungläubige, moralisch oder unmoralisch; keiner ›verdient‹ das Heil wirklich außer Christus. Aber eben hier geschieht der wunderbare Tausch. Den Menschen allen zusammen gehört die Verwerfung, Christus allein das Heil – im heiligen Tausch geschieht das Gegenteil: Er allein nimmt das ganze Unheil auf sich und macht so den Heilsplatz für uns alle frei. Alles Heil, das es für Menschen geben kann, beruht auf diesem Urtausch zwischen Christus, dem Einen, und uns, den Vielen, und es ist die Demut des Glaubens, dies zuzugeben. Aber hier kommt eben nun hinzu, daß nach Gottes Willen sich dieser Urtausch, dieses große Geheimnis der Stellvertretung, von dem die ganze Geschichte lebt, fortsetzt in einem ganzen System der Stellvertretungen, das seine Krönung in dem Gegensatz von Kirche und Nicht-Kirche, von ›Gläubi-

gen‹ und ›Heiden‹ hat. Dieser Gegensatz von Kirche und Nicht-Kirche bedeutet nicht ein Nebeneinander und nicht ein Gegeneinander, sondern ein Füreinander, in dem jede Seite ihre Notwendigkeit und ihre unauflösbare Funktion besitzt. Den Wenigen, welche die Kirche sind, ist in der Fortführung der Sendung Christi die Vertretung der Vielen aufgetragen, und die Rettung beider geschieht nur in ihrer funktionalen Zuordnung und ihrer gemeinsamen Unterordnung unter die große Stellvertretung Jesu Christi, die sie beide umspannt.«[7]

Das ist ein komplexer, ein »dialektischer« Gedankengang – nichts Selbstverständliches also, sondern etwas, zu dem der Hörer und Leser erst hingeführt werden, das ihm erklärt und erschlossen werden muß. Das geschieht in den einleitenden soziologischen und pastoraltheologischen Gedankengängen, die um die Frage kreisen: Wie soll sich die Kirche, die Seelsorge, verhalten angesichts der heutigen Welt der »neuen Heiden«? Und es geschieht abschließend und zusammenfassend in der Betrachtung zweier biblischer Texte: einmal des Matthäus-Wortes von den vielen, die berufen, und den wenigen, die auserwählt sind – und zum anderen des lukanischen Berichtes vom großen Gastmahl. Zwischen beidem, der Zeit-Analyse am Anfang und dem biblischen *locus classicus* am Ende, wird der theologische Knoten geschürzt. Eine These wird entwickelt – die These von der doppelten Stellvertretung. Sie bildet den Kern des Textes. Sie ist mit großer Genauigkeit, aber auch mit leichter und sicherer Hand und ohne unnötige sprachliche Anspannung formuliert. Sie geht ganz selbstverständlich aus der vorangehenden erzählenden Darlegung hervor, und ebenso selbstverständlich mündet sie in das abschließende biblische Bild, das durch die zeitgenössische Erfahrung eine neue Farbe gewinnt.

Gibt dieser Text einen Einblick in die Schreib-Ökonomie dieses Theologen, in die behutsame Verwendung literarischer Mittel, in die Kunst allmählicher Vorbereitung, Entfaltung und Verdichtung theologischer Argumente, so zeigt unser zweiter Text ein anderes Charakteristikum des Ratzingerschen Stils: den kräftigen Fluß, die Bildkraft und Dynamik, den Schwung, das Brio. Diese Eigenschaften sind nicht von Anfang an da; sie entwickeln sich im Lauf der Zeit aus der zunehmenden Übung im Reden und Schreiben, aus der wachsenden Freiheit und Eigenständigkeit des Wissenschaftlers in allen Formen von Pflicht und Kür. Am schönsten ausgebildet sind Bild- und Sprachfluß in der *Einführung in das Christentum* (1968) – die Sprache dieses Buches hat etwas donauländisch Strömendes, sie ist an vielen Stellen erfüllt von einem sanften Enthusiasmus, der den Leser – und Hörer! – unwiderstehlich in seinen Bann zieht. Ich verdeutliche diese Züge an einem Abschnitt, der sinnvollerweise vom Überfluß handelt:

»Es gehört zum Kern des Brotvermehrungsberichts, auf den Gedanken und die Wirklichkeit des Überflüssigen, des Mehr-als-nötig hinzuführen. Dabei drängt sich sofort die Erinnerung an ein verwandtes Wunder der johanneischen Überlieferung auf: die Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11). Das *Wort* Überfluß kommt hier zwar nicht vor, um so mehr aber die Sache: Der verwandelte Wein umfaßt nach den Angaben des Evangeliums die für ein Privatfest recht ungewöhnliche Menge von 480–700 Litern! Beide Berichte aber haben in der Absicht der Evangelisten mit der Zentralgestalt des christlichen Kultes, der Eucharistie, zu tun. Sie weisen diese als den göttlichen Überfluß aus, der unendlich alles Bedürfen und alles rechtmäßig zu Verlangende übersteigt.

Beide haben aber auf diese Weise durch ihren eucharistischen Bezug mit Christus selbst zu tun und verweisen auf ihn zurück: Christus ist die unendliche Selbstverschwendung Gottes ... Überfluß ist das Prägezeichen Gottes in seiner Schöpfung; denn ›nicht nach Maß berechnet Gott seine Gaben‹, wie die Väter sagen. Überfluß ist aber zugleich der eigentliche Grund und die Form der Heilsgeschichte, die letztlich nichts anderes ist als der wahrhaft atemberaubende Vorgang, daß Gott in unbegreiflicher Selbstverschwendung nicht nur ein Weltall, sondern sich selbst verausgabt, um das Staubkorn Mensch zum Heil zu führen. Der Verstand des bloß Rechnenden wird es ewig absurd finden müssen, daß für den Menschen Gott selbst aufgewendet werden soll. Nur der Liebende kann die Torheit einer Liebe begreifen, für die Verschwendung Gesetz, der Überfluß das allein Genügende ist.«[8]

Es wäre verlockend, den Eigentümlichkeiten dieser Prosa nachzugehen: der sorgfältigen Balance von Verstärkungen und Antithesen, der Kunst in der Verwendung von Relativsatz und ausmalendem Adjektiv, der zielsicheren Pointierung an Höhepunkten (Christus als »Selbstverschwendung Gottes«, Gott, der sich selbst für den Menschen »aufwendet«, usw.). Das kann hier nicht im einzelnen geschehen; der bloße Hinweis mag genügen. Stattdessen wenden wir uns nun zwei Texten zu, die in die Jahre des Bischofs, des Kardinals fallen: einem, der den disputierenden, den streitbaren Theologen Ratzinger zeigt, und einem meditativen Text, aus dem der Prediger spricht.

Zu Vittorio Messori sagte Kardinal Ratzinger 1984:

»Die Liturgie ist keine Show, kein Schauspiel, für das geniale Regisseure und talentierte Schauspieler nötig sind. Die Liturgie lebt nicht von ›angenehmen‹ Überraschungen, von gewinnenden ›Einfällen‹, sondern von feierlichen Wiederholungen. Sie kann nicht Ausdruck des Aktuellen und seiner Vergänglichkeit sein, sondern sie ist Ausdruck des Mysteriums des Heiligen. Viele haben gemeint und gesagt, daß die Liturgie von der ganzen Gemeinde ›gemacht‹ werden müsse, um wirklich die ihre zu sein. Das ist eine Sicht, die dazu geführt hat, ihren ›Erfolg‹ nach Kategorien der spektakulären Wirkung und der Unterhaltung zu bemessen. Auf diese Weise ist jedoch das *Proprium* der Liturgie verlorengegangen, das sich nicht aus dem herleitet, was *wir machen*, sondern aus der Tatsache, daß hier *etwas geschieht*, was wir alle zusammen nicht machen können.«[9]

Daran schließen sich Worte über die Kirchenmusik an, die an ältere Regensburger Formulierungen (aus der Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Kirchenmusikschule Regensburg) anknüpfen:

»Eine Kirche, die nur noch ›Gebrauchsmusik‹ macht, verfällt dem Unbrauchbaren und wird selbst unbrauchbar. Ihr ist Höheres aufgetragen. Sie soll – wie es vom alttestamentlichen Tempel gesagt ist – Stätte der ›Herrlichkeit‹ sein und freilich so auch Stätte, an der die Klage der Menschheit vor das Ohr Gottes gebracht wird. Sie darf sich nicht im gemeindlich Brauchbaren beruhigen; sie muß die Stimme des Kosmos wecken und, indem sie den Schöpfer verherrlicht, dem Kosmos seine Herrlichkeit entlocken, ihn selbst herrlich und damit schön, bewohnbar, liebenswert machen.«[10]

Kritik, Polemik, in Maßen sogar Spott – das gehört in ein Gesamtbild des Schriftstellers Joseph Ratzinger durchaus hinein. Zwar wird das polemische Temperament durch Rücksichten des Amtes in Schranken gehalten – die Ironie, der kaustische

Witz, der Sarkasmus verselbständigen sich bei Ratzinger kaum je in ähnlicher Weise wie bei Henri de Lubac oder gar bei Hans Urs von Balthasar. Aber vorhanden ist – bei aller klassischen Dämpfung – der reizbare Witz durchaus. Warum sollte auch ein Mann der Kirche und ein ebenso sensibler wie einfallsreicher Autor ihn gänzlich unterdrücken – oder ihn allein den Gegenstimmen überlassen?

Aber das letzte Wort soll doch der Prediger haben, der Wanderer im Kirchenjahr, der Betrachter von Bildern, Gestalten, Glaubensgeheimnissen. Und da jeder Geburtstag den Menschen der Reife, aber auch dem Tode näherbringt, mag am Schluß dieser kleinen Auswahl ein Text stehen, der – erst vor wenigen Wochen erschienen – den Platz des Camposanto teutonico nahe dem Petersdom in Rom, also einen Friedhof, beschwört.[11] Joseph Ratzinger erinnert daran, daß dieser Platz ursprünglich zum Zirkus des Nero gehörte, dem Ort, an dem die ersten Martyrer Roms für Christus starben. Und daß ganz in der Nähe das Grab des Petrus liegt. So ist dieser Ort der Trauer ein Ort der Hoffnung geworden:

»Friedhof als Ort der Hoffnung: das ist christlich. Das ist angewandter Glaube der Martyrer, angewandter Auferstehungsglaube. Aber wir müssen hinzufügen: Die Hoffnung hebt die Trauer nicht einfach auf. Der Glaube ist menschlich, und er ist ehrlich. Er gibt uns einen neuen Horizont, den großen und tröstenden Blick ins Weite des ewigen Lebens. Aber er läßt uns zugleich an dem Ort stehen, an dem wir sind. Wir brauchen die Trauer nicht zu verdrängen, wir nehmen sie an, und durch den Blick ins Weite verwandelt sie sich langsam und reinigt so auch uns selbst, macht uns sehender für das Heute und für das Morgen. Es war sehr menschlich, daß die Liturgie früher in der Totenmesse das Halleluja ausließ und der Trauer recht deutlich ihren Raum gab. Wir können nicht einfach das Jetzt unseres Lebens überspringen. Nur indem wir die Trauer annehmen, können wir lernen, die Hoffnung in der Finsternis zu entdecken.«[12]

Joseph Ratzinger ist in der Vorkriegs- und Kriegszeit zur Schule gegangen und hat in der Nachkriegszeit studiert und Vorlesungen gehalten. Sein Stil, sein Sprachempfinden hat sich ebenso an den alten Sprachen und an der Liturgie gebildet wie an den Schriftstellern des 19. Jahrhunderts: Goethe, Eichendorff, Stifter, Mörike, Storm. Sein Deutsch folgt klassischen Mustern, es ist lateinisch imprägniert und formbewußt, und wenn die Zeit nach 1945 ein paar Spuren hinterlassen hat, einen kleinen Einschlag der Sprechweisen des Existentialismus und Personalismus, so wird das später eingeschmolzen oder verliert sich im Lauf der Zeit von selbst. Vom Modejargon, auch vom theologischen, ist dieser Stil ganz frei. Er wird im Lauf der Jahre immer einfacher und konziser. Die Bilder bleiben kontrolliert: keine Vergleichsflut, kein Metapherngestöber. Sentimentalität, Pathos, über-expressive Töne werden vermieden. Immer zu spüren ist eine bewegliche und kunstvolle Agogik, eine bis in Wortwahl und Satzbildung hinein fühlbare Musikalität. Dunkelheiten wird man bei Ratzinger kaum finden, auf die im Deutschen so beliebten hieroglyphischen Zusätze verzichtet er gänzlich. Dafür verbreiten seine besten Sätze Klarheit, Helle und Durchsichtigkeit. Er hält es mit den Franzosen (die seinen literarischen Habitus beeinflußt haben, allen voran Henri de Lubac): wenn dem Leser etwas dunkel bleibt, hat der Autor sein Werk nur halb getan. Wie nennt sich doch der Teufel in Paul Valerys *Mon Faust*? Approfondisseur, »Vertiefer«.

Ein Autor mit solchen Gaben bot sich ganz von selbst zur Übersetzung in ande-

re Sprachen an – und tatsächlich ist die Zahl der Übersetzungen von Büchern und Aufsätzen Ratzingers Legion. Nicht nur ins Englische und Amerikanische, ins Russische, Französische, Italienische, Spanische, Portugiesische ist dieser Theologe übersetzt worden, sondern auch ins Griechische, Ungarische, Holländische, Polnische, Tschechische, Kroatische, Slowenische, Japanische, Koreanische. Dabei muß hinzugefügt werden, daß eine Reihe von Ratzinger-Büchern zuerst italienisch, spanisch, französisch, englisch erschienen sind (einige harren noch der Übersetzung ins Deutsche). Neben das geliebte Deutsch ist längst das Italienische getreten – heute mehr denn je die Amtssprache des vatikanischen Rom, die das Lateinische fast ersetzt, jedenfalls zurückgedrängt hat. Und ganz im innersten Kreis ist auch das Bayerische in seinem Sprach-Haushalt noch gegenwärtig – so in heimatlichen Gesprächen mit dem Bruder Georg Ratzinger in Regensburg und Pentling.

Wäre also die Individualität, der persönliche Stil, die Sprach-Eigenart des Theologen Joseph Ratzinger im Lauf der Jahre auf- und untergegangen in einem neutralen Idiom des kirchlichen Universalismus, einer Kunstsprache globaler Verständigung und Kommunikation, einer Art von geistlichem Internet? Gewiß nicht – auch das in anderen Sprachen Formulierte zeigt unverkennbar die Ratzingersche Sprach-Handschrift. Die Individualität, die Originalität, der spezielle Wuchs, der eigene Sprachton dieser Prosa – das alles blieb und bleibt erhalten. Doch darf gesagt werden, daß der Schriftsteller Joseph Ratzinger von Anfang an auf breitere und damit auch auf internationale Wirkung angelegt war: seine Schreibweise war nie esoterisch; Theologie und Verkündigung, Wissenschaft und Predigt standen in seinem Werk immer in Verbindung miteinander; es gab nirgends unzugängliche Inseln des Spezialistischen und Fachchinesischen. Der Sprache Ratzingers konnte das Kantig-Eigenwillige, Bohrend-Eigensinnige ruhig fehlen – die lateinischen Notenlinien, auf denen sein Deutsch stand, verlängerten die Wirkung von Anfang an ganz selbstverständlich in die romanischen (und später in die englisch-sprachigen und anderen) Länder der Welt. Theologie als Auslegung des Glaubens ist ja nicht exklusiv an *eine* Sprache gebunden, so sehr der konkrete Theologe in ihr seine Wurzeln hat: hätte sonst Paulus als Jude den Römern das Evangelium bringen können, hätten sonst römische Missionare mit Erfolg den Deutschen die frohe Botschaft verkündigt, wären wir als Deutsche imstande, die Päpste des 20. Jahrhunderts zu verstehen, die überwiegend Italiener waren und lateinisch sprachen?[13]

Anmerkungen

1 J. Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: Auf Dein Wort hin. 81. Deutscher Katholikentag vom 13. Juli bis 17. Juli 1966 in Bamberg. Paderborn 1966, S. 245–264, hier S. 263.
2 Ebd., S. 259.
3 K. Barth, Weihnacht. Göttingen ^{3}1957, S. 39 f.
4 Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch, hrsg. v. K. Lehmann u. A. Raffelt. Zürich/Freiburg 1979. S. 201f.
5 G. Söhngen, Philosophische Einübung in die Theologie. Freiburg/München ^{2}1964, S. 101.
6 H. de Lubac, Glaubensparadoxe, übertr. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1972, S. 49, 55, 58.

7 J. Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche, in: *Hochland* 51 (1958/59), S. 1–11, hier S. 9.
8 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ²1968, S. 213f.
9 J. Kardinal Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München 1985, S. 130f.
10 Ebd., S. 133f.; vgl. J. Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik, in: Gloria Deo, pax hominibus. Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Kirchenmusikschule Regensburg, hrsg. v. F. Fleckenstein (= *Schriften des Allgemeinen Cäcilien-Verbandes für die Länder der deutschen Sprache* 9). Bonn 1974, S. 39–62, hier S. 60.
11 J. Kardinal Ratzinger, Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr. Freiburg 1997, S. 110–113.
12 Ebd., S. 112.
13 So argumentiert Erik Peterson in seinem Aufsatz: Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland II, in: *Hochland* 31 (1933/34), S. 144–160, hier S. 153.

Glossen

Harald Vocke · Würzburg

Was fehlt in diesem Staat?

Anmerkungen zur Diskussion, ob die Wehrmacht verbrecherisch war

Das Ende des Kriegs lag kaum sechs Monate zurück, als an den deutschen Universitäten wieder das Studium begann. In den Hörsälen und Seminaren saßen vor allem ehemalige Soldaten, viele noch in den Jacken der Uniform, nur ohne Rangabzeichen und ohne Hackenkreuz. Vom Krieg spach man nicht mehr. Doch es war herrlich, sich nun kopfüber in die Welt des Geistes zu stürzen. Es gab große Universitätslehrer, und darin stimmten sie überein: Der von den braunen Verführern verbreitete Rausch und die Begeisterung der Massen für Hitler hatten Deutschland ins Unglück gestürzt. Nun war die Rückkehr zur Vernunft, war klares Denken geboten. Das Gleiche war von den Ordensleuten zu hören, die man auch in ganz überwiegend protestantischen Städten auf den Fluren der Universitäten sah. Waren es Benediktiner oder Jesuiten? »Unerhört kluge Leute, so richtig weise«, war über sie damals nicht nur von Katholiken zu hören, auch wenn den aus dem Krieg Heimgekehrten jeder Überschwang fern lag. Güte und

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.*

Verstehen, doch zugleich ein klares »Nein« zu allem Rauschhaften nationalistischen Wahns, dafür warben auch die Patres in ihren Gesprächen mit den Studenten.

Ist ein halbes Jahrhundert später das alles vergessen? Eine Ausstellung über Kriegsverbrechen mit dem seltsamen Titel *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944* hat seit ihrer Präsentation in München leidenschaftliche Diskussionen entfacht. Was ist es, was da so viele so heftig bewegt? Wir wollten uns selbst ein Bild machen. In München hatte ein Lokalpolitiker seinen Parteifreunden den Besuch der Ausstellung zu verbieten versucht. Doch solche Verbote erinnern fast an das Verbrennen von Büchern durch Nazis.

Schlangestehen bei Regen auf dem Marienplatz. In den nur schwach beleuchteten Ausstellungsräumen im Münchner Rathaus beeindruckte dann vor allem die ruhige Aufmerksamkeit, ja man möchte fast sagen: Ergriffenheit, mit der gerade junge Besucher – und das waren in den Sälen die meisten – vor den Schautafeln standen. Photos mit Bergen von Leichen, auch immer wieder Bilder von Galgen mit den Gehenkten am Strick, und beinah am Schlimmsten: Aufnahmen von Schergen der Gewalt, wie sie mit stumpfer Miene ihre Opfer aufknüpften. Kein lautes Wort vor den Bildern und vor den Tafeln mit ihren schier endlosen anklagenden Texten. Trotz aller Überflutung unserer Welt mit optischen Reizen schien es fast, als habe hier die Mehrheit der jungen Besucher zum ersten Mal wirklich erkannt, wie unendlich viel Leid dieser Hitler über die Welt gebracht hat.

»Die Wehrmacht führte 1941 bis 1944 auf dem Balkan und in der Sowjetunion keinen ›normalen‹ Krieg, sondern einen Vernichtungskrieg gegen Juden, Kriegsgefangene und Zivilbevölkerung, denen Millionen zum Opfer fielen« – so zu lesen auf einer Schrifttafel, die den Besucher der Ausstellung gleich am Eingang empfing. Ganz abgesehen davon, daß schon hier die Verallgemeinerung nicht überzeugt, fehlt das entscheidende Wörtchen »auch«. Die massenhafte Vernichtung nicht nur von Juden, sondern auch von russischen und serbischen Kriegsgefangenen und Zivilisten war ganz im Sinne von Hitler. Doch die von Hitler befehligte Wehrmacht hat auch an der Ostfront vor allem gegen die Streitkräfte des Gegners gekämpft, ein Stalingrad wäre ohne den militärischen Gegner undenkbar gewesen. Ohne das Wörtchen »auch« trifft also schon eine Hauptaussage der Ausstellung nicht zu, ganz abgesehen von der weiteren Frage: War es denn wirklich die Wehrmacht, die den Krieg entfesselt und geführt hat? Nein, Hitler war es, der hierfür verantwortlich war.

Dergleichen Distinktionen sind nicht nur Wortklauberei. Wer seine Anklage mit unzutreffenden Behauptungen zu begründen versucht, verliert an Glaubwürdigkeit. Im Innern der Ausstellung wird dann der Vorwurf gegen »die« Wehrmacht verschärft. Da heißt es in einem Text des Historikers und Filmregisseurs Hannes Heer, daß »die Wehrmacht nicht nur Verbrechen beging, sondern daß sie um ihre Verbrechen wußte.« Und weiter: »Sie« (die Wehrmacht) »hat dies alles riskiert, weil sie sogar die radikalsten von Hitlers Zielen teilte – außer der physischen Auslöschung des Gegners auch noch die Vernichtung seiner Existenz in der Erinnerung sicherzustellen.«

Alles spricht dafür, daß die Veranstalter selbst dies alles glaubten, ja daß sie immer noch felsenfest davon überzeugt sind. Nur eine tiefe Leidenschaft führt dazu, so systematisch eine solche Fülle von Fotos und Dokumenten über deutsche Kriegsverbrechen des Zweiten Weltkriegs zu sammeln und zu präsentieren. Und trotz aller Wunden, die diese Ausstellung zugefügt hat, könnte die Diskussion, die sich daran entfachte, manche Anregung bieten. Denn die Grundfakten sind ja da, die schweren Verletzungen des Kriegsrechts und Massenmorde, deren Opfer keineswegs nur immer Juden waren. Es geht um die Deutung der Fakten, um die Hauptthese also, »die Wehrmacht« habe bewußt und systematisch Verbrechen begangen. Auch die treuherzige Versicherung der Veranstalter, die Ausstellung wolle »kein verspätetes und pauschales Urteil über eine ganze Generation ehemaliger Soldaten fäl-

len«, macht die Sache nicht besser. Im Reich der Gedanken, auch in der Geschichtswissenschaft gibt es keine »verspäteten Urteile«, sondern nur Urteile, die entweder falsch oder richtig sind.

Belegt werden sollen die Anklagen vor allem durch die Verstrickung von zwei führenden Köpfen der Wehrmacht in schwerste Verbrechen. Da ist zunächst der General Franz Böhme, ein Österreicher. Schon im Februar 1938, also noch vor dem erzwungenen »Anschluß« Österreichs an Deutschland, soll er ein Wunschkandidat Hitlers für den Posten des Generalstabschefs des österreichischen Bundesheeres gewesen sein. Die Liste grausamster Taten, für die Böhme als Oberkommandierender in Serbien die Hauptverantwortung trug, ist schrecklich und lang. Im Mai 1947 vor einem Militärtribunal in Nürnberg angeklagt, hat er seinem Leben im Gefängnis selbst ein Ende gesetzt. Als repräsentativ für die gesamte Wehrmacht kann er nicht gelten.

Im Zusammenhang mit Kriegsverbrechen an der Ostfront rückt in der Ausstellung als zentrale Gestalt der Generalfeldmarschall Walter von Reichenau ins Scheinwerferlicht. Über ihn hat der Hitler-Biograph Joachim C. Fest noch 1994 in seinem Buch *Staatsstreich* geschrieben, Reichenau habe »den Typus des modernen Offiziers« verkörpert, »der weder Vorurteile noch Sentiments kennt«. Er habe »mit aller überzeugungslosen Kälte, die ihm eigen war,« nach der Machtübernahme Hitlers in den neuen Leuten nichts anderes als die Anführer einer Massenbewegung gesehen, »deren Dynamik er für die Machtstellung der Armee sowie für die Größe und das Ansehen des Landes einzusetzen gedachte.«[1]

Der Diplomat Albrecht von Kessel (1902–1976), einer der wenigen aus dem inneren Kreis des Widerstands, der die Hinrichtungswelle nach dem 20. Juli 1944 überlebte, urteilt aus näherer Kenntnis ganz anders: Reichenau, »einer der schärfsten Nazis in der gesamten Wehrmacht«, habe nach den kopflosen Reaktionen Hitlers auf die ersten Rückschläge im Rußlandfeldzug um die Jahreswende 1941/42 sein Damaskus erlebt »und wurde ein ebenso scharfer Gegner des Regimes, leider ohne die nötige Vorsicht«. Schon am 17. Januar 1942 starb Reichenau überraschend »an einem Herzschlag«.[2] In der Widerstandsbewegung meinte man, der Feldmarschall sei ermordet worden. Ob das zutraf, läßt sich heute kaum mehr eindeutig klären.

Tatsache bleibt, daß Reichenau seine Einheiten zu willigen Helfern der SS bei Massenmorden mißbrauchen ließ. Besonders erschreckend ist es, daß er auch die Erschießung von neunzig jüdischen Kindern, die bei Massenmorden der SS im August 1941 sozusagen versehentlich übriggeblieben waren, ausdrücklich gebilligt hat, anstatt sich nach Kräften dagegen zu wehren. Noch am 10. Oktober 1941 erließ Reichenau einen Befehl an die ihm unterstellte Sechste Armee, der die Vernichtung des »jüdischen Untermenschentums«, wie der Text die Juden in der Sowjetunion nennt, ausdrücklich gutheißt und ohne jede Einschränkung für die rassistischen Wahnideen Hitlers eintritt. Alles dies ist bezeichnend für den Nationalsozialismus und für den Nazi-Feldmarschall von Reichenau – solange der noch Nazi war. Doch repräsentativ für die Wehrmacht insgesamt ist auch Reichenau nicht. Dennoch, das Geschehene ist schrecklich. Auch das Massensterben sowjetischer Kriegsgefangener in deutschen Lagern gehört zur deutschen Geschichte. In Deutschland hat man dergleichen freilich aus dem Bewußtsein der Öffentlichkeit längst verdrängt, ganz anders als bis heute in Rußland.

Vom deutschen Widerstand gegen Hitler nimmt die Ausstellung überhaupt nicht Notiz, obgleich auch das zu ihrem Thema gehört hätte. Kein Hinweis auf Generale wie Erwin von Witzleben oder Ludwig Beck, die Hitler entschieden bekämpften und dafür starben, kein Wort über die schwer zählbaren Versuche des Widerstands über viele Jahre der Diktatur Hitlers hinweg, für die Mitwirkung an einem Attentat auf den »Führer« führende Militärs zu gewinnen. Diejenigen, die das immer wieder versuchten, begaben sich damit selbstlos in höchste Gefahr, viele haben dafür nach dem 20. Juli mit dem Le-

ben bezahlt. Hitler jedoch hatte mit sicherem Instinkt vor allem Generäle gefördert, bei denen er spürte, daß sie ihm blindlings ergeben waren. Als Kriegsminister Blomberg nach seinem Sturz Hitler vor Wilhelm Keitel, dem damals gerade neu ernannten Chef des Oberkommandos der Wehrmacht, mit dem Hinweis zu warnen versuchte, dieser Keitel sei ja nur ein »Bürochef«, soll Hitler erwidert haben: »Das ist genau die Art Mann, die ich brauche.«

Nicht die Soldaten und nicht die Offiziere, die im Zweiten Weltkrieg nur ihre Pflicht taten – und das waren an allen Fronten die meisten –, gehören wegen der im Zweiten Weltkrieg von Deutschen begangenen Kriegsverbrechen an den Pranger gestellt. Sie haben im Gegenteil unsere Achtung verdient. Aber hat nicht die Mehrheit der Kommandierenden Generale wegen ihrer politischen Instinktlosigkeit und ihrer Willfährigkeit gegenüber dem Tyrannen schuldhaft und schrecklich versagt?

Das hätte die Hauptfrage sein müssen, wenn man sich mit Verbrechen befaßt, an der auch Einheiten der Wehrmacht mitgewirkt haben. Viele ehemalige Soldaten, deren Familien und ebenso die Hinterbliebenen der Gefallenen des Zweiten Weltkriegs haben auf die pauschale Verunglimpfung der Wehrmacht mit Trauer, ja nicht selten mit heller Wut reagiert. Ihre Argumente hat Alfred Dregger, der Ehrenvorsitzende der CDU/CSU-Fraktion im Bundestag, in einer mutigen Erklärung zusammengefaßt.[3] Doch auf den präzisen Inhalt der Veranstaltung, die oft mit dem ganz unzutreffenden Namen »Wehrmachtssaustellung« belegt worden ist, ging Dregger nicht ein.

Man täusche sich nicht: Mit intellektuellen Stoßtrupp-Unternehmungen zur Rettung der Ehre deutscher Soldaten wird man die junge Generation nicht mehr gewinnen. Jedenfalls diejenigen nicht, die mit tiefem Entsetzen, zunächst allerdings meist ganz unkundig in der Sache, den irreführenden Thesen der seit München so viel beachteten Wanderausstellung zugestimmt haben. Beinah das Erschreckendste an der bisherigen Diskussion ist es, daß sie so einseitig und weitgehend nur emotional geführt worden ist. Was fehlt in diesem Staat? Ist es nicht jene souverän überlegene christliche Weisheit, die nach dem Krieg so manchen Schmerz lindern half und die wir heute so schmerzlich vermissen?

Anmerkungen

1 J. C. Fest, Staatsstreich. Der lange Weg zum 20. Juli. Berlin 1994, S. 45. Im gleichen Sinn, jedoch ausführlicher hatte sich Fest über Reichenau schon 1973 in seiner Biographie: Hitler. Frankfurt a. M./Berlin, S. 623 f., geäußert.

2 A. v. Kessel, Verborgene Saat. Aufzeichnungen aus dem Widerstand 1933 bis 1945, hrsg. v. P. Steinbach. Berlin 1992, S. 221. Über Albrecht von Kessel vor allem D. Graf v. Schwerin, »Dann sind's die besten Köpfe, die man henk't«. Die junge Generation im deutschen Widerstand. München 1991.

3 Im Wortlaut veröffentlicht in der *Deutschen Tagespost* vom 1. März 1997.

Editorial

»Das Ärgernis« Therese von Lisieux, so hat Ida Friederike Görres das Gefühl vieler geistlich aufgeschlossener Christen zusammengefaßt: Denn ihre Gestalt »gehört zu den umstrittensten im Bewußtsein ihrer christlichen Zeitgenossen«. Umstritten ist nicht allein, was unter den Händen der vielen glühenden Verehrer aus ihr geworden ist: ein sanfter Engel, der Rosen vom Himmel fallen läßt, ein Kind Gottes, das alle anlächelt. Eine solche Mystifizierung ist fast allen populären Heiligen widerfahren, einem Antonius ebenso wie einem Aloisius. Doch das Ärgernis reicht noch tiefer. Denn Heilige wie Therese sind keine Edelleute, rundum vollendet, gern gesehene Gäste von den Sonnenküsten der Menschheit. Sie tragen eher mehr als andere an der Erdenschwere, ihr letztes Wort ist nicht Veredelung, sondern Erlösung. Hier beginnt das eigentliche Ärgernis christlicher Heiligkeit: die Kraft Gottes in menschlicher Schwachheit.

Trotz ihrer sehr abgeschirmten Erziehung hat Therese von Lisieux (1873–1897), deren Todestag sich am 30. September dieses Jahres zum 100. Mal jährt, eine äußerste Nähe zu allem Verqueren, Gottfernen entwickelt. Mit einer Hoffnung, die sie selber als tollkühn bezeichnet hat, vertraute sie darauf, daß nichts in der Welt unerlöst bleiben muß. Dies nicht, weil sie nun einmal ein unverbesserlicher Optimist gewesen war, sondern aus dem schlichten, im Leiden bewährten Glauben an Jesus, der sich aus Liebe arm und klein gemacht hat. So ist Therese eine eminente Zeugin für die verwandelnde Liebe Gottes: »Die Liebe muß niedrig werden, niedrig bis zum Nichts, und dieses Nichts in ein Feuer verwandeln« (Ms B 3v).

Diesen Blick für die Ästhetik des Niedrigen in christlicher Heiligkeit haben hervorragende Deuter an der Gestalt Thereses auf sehr unterschiedliche Weise bewährt. Gottes Größe in der Kleinheit, das ist das Grundthema *Ida Friederike Görres'*, die das Theresebild in deutschsprachigen Ländern nachhaltig prägte (Eva-Maria Faber). Kraftvoll hat *Hans Urs von Balthasar* dagegen Therese als eine göttliche Sendung gezeichnet, also ein Sich-Einfügen alles Psychischen, Sozialen und Biographischen in einen Auftrag von Gott her. Darin hat er zugleich eine neue Seite christlicher Hagiographie aufgeschlagen (Virginia Azcuy). Wenig bekannt ist, wie *Peter*

Wust Therese als Lieblingsheilige verehrte und ihr seine Bekehrung und seine neu gewonnene Glaubensfreude zuschrieb. Aber auch Grundlinien seines Denkens verdanken sich dem kleinen Weg der Heiligen (Alexander Lohner). Bisher selbst in Frankreich noch unveröffentlicht ist der Teil einer Ansprache Madeleine Delbrêls an Priester der *Mission de France* in Lisieux von 1943, der den Realismus der Liebe markant herausstellt. Die Zeugin Christi inmitten der *tristesse* von Ivry hat ihr Manuskript überschrieben: »Für die heilige Therese von Lisieux, Patronin aller Missionare mit oder ohne Schiffe, damit sie aus diesem Büchlein das macht, was sie möchte.« So macht Therese nun einen Teil dieser Gedanken deutschprachigen Lesern durch die *Communio* bekannt (Katja Boehme/Andreas Wollbold).

Schließlich ist die große Verehrung Thereses auch vom kirchlichen Amt anerkannt worden, so in der Kanonisierung und der Erhebung zur Patronin der Weltmission oder in der immer deutlicheren Anerkennung ihrer Lehrsendung. Exemplarisch dafür stehen Aussagen von *Papst Johannes Paul II.*, der immer wieder auf Therese zu sprechen kommt, um die enge Verbindung einer in Gott verwurzelten und einer missionarischen Kirche auszudrücken (Thomas Schmitt). Der Königsweg zu dieser Verwurzelung ist in der geistlichen Tradition *das innere Gebet.* Den wechselhaften damit verbundenen Vorstellungen und der Verankerung Thereses in der Karmelspiritualität geht Reinhard Körner nach. Heiligkeit als Begegnung mit dem lebendigen Gott: Ein Lehrstück einer solchen Theologie aus Heiligkeit gibt Therese darin, wie sie entgegen manchen Versuchungen in Welt und Kirche ihrer Zeit das Du Gottes wiederfindet und anzusprechen wagt (Andreas Wollbold).

Humorvoll hat Therese selber einmal auf eine bloß äußerliche Heiligenverehrung hingewiesen: »Welchen Heiligen liebt man um seiner selbst willen? Man lobt ihn, man schreibt sein Leben, man bereitet ihm großartige Feste, veranstaltet religiöse Feierlichkeiten. ›Laßt uns die Glokke gießen‹, und schon sehen wir, wie die Leute sich streiten, weil nicht alles gelingt, oder sich freuen, weil alles nach ihrem Willen geht. In der Hitze der Vorbereitungen wird geschrien und Lärm gemacht. Wenn alles vorüber ist, spricht man über das Orgelspiel, über die Predigt ... und der Heilige? – Ich möchte lieber verborgen bleiben, als halbe Ehren genießen. Von Gott allein erwarte ich mir Lob, das mir entspricht.« In diesem Heft sollen dagegen Stimmen aus dem 20. Jahrhundert zur Sprache kommen, die versuchen, zum Kern ihrer Gestalt vorzudringen.

Andreas Wollbold

Eva-Maria Faber · Freiburg

»Das verborgene Antlitz«

Zur Theresebiographie der Ida Friederike Görres

Ihre Therese-Deutung, 1944 unter dem Titel *Das verborgene Antlitz* erschienen, 1958 als *Das Senfkorn von Lisieux* neu bearbeitet[1], zählt Ida Friederike Görres zu den ihr selbst liebsten Büchern.[2] Der Grund hierfür liegt wohl kaum in einer spontanen Sympathie für die Heilige. Sehr offenherzig bemerkt sie: »Wurde nicht manch einer von uns die leise schmerzende Empfindung nicht los, daß dieser auserwählte und unvergeßliche Mensch dennoch nicht eigentlich *sympathisch* gewesen ist ...?« (A 501). Derartiges Unbehagen bringt Görres aus eigenem Empfinden zum Ausdruck und nicht allein aus Solidarität mit etwaigen Kritikern. Dabei gelten ihre Anfragen keineswegs nur süßlich-kitschigen Übermalungen. Vielmehr stößt sie in ihrer eigenen, nüchternen Zugangsweise auf Züge, die Enttäuschung auslösen: ihre ›Hagiographie von unten‹[3] enthüllt statt sympathischer Menschlichkeit der Heiligen wirkliche Durchschnittlichkeit. Diese Ausrichtung auch anderer Biographien von Görres (über Radegundis, Johanna von Orléans oder Mary Ward) kommt doch im Blick auf Therese von Lisieux besonders zum Vorschein. Deren ›kleiner Weg‹ – und hier kommen wir der Affinität zwischen Therese und ihrer Hagiographin auf die Spur – entspricht dem täglich-alltäglichen Leben, welches, wie Clara Menck sagt, das Anliegen der Schriftstellerin Görres ist.[4] Treffend ist auch Mencks Hinweis, daß mit diesem Interesse der Verzicht auf das wohl bedeutendste Thema christlicher Literatur verbunden ist: das Thema der großen Sünde und der großen Bekehrung. Dieser Verzicht ist insbesondere bei der so geradlinig ›fromm‹ verlaufenden Biographie der Karmelitin Therese zu leisten. In den Blick kommt eine schlichte, eintönige, banale Existenz, in der nicht dramatische Sünde den dunklen Hintergrund für das Licht der Gnade abgibt, sondern lediglich menschliche Grenzen und Schwächen enttäuschend oder gar befremdlich erkennbar werden. Krankhafte Skrupel,

Eva-Maria Faber, *Jahrgang 1964, Studium der katholischen Theologie in Münster, Toulouse und Freiburg, Promotion 1992; seit 1990 Assistentin am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie in Freiburg.*

Überreiztheit und ungesunde Melancholie der Kindheit (A 78f.111–114/ S 91f.115–118), übermäßige Selbstbezogenheit (S 524–526; ähnlich A 504), aus diesen Mosaiksteinen ergibt sich für Görres das Gesamtbild: »Therese war eine typisch ›kleine Seele‹« (S 519, ähnlich A 504).

Nicht zuletzt offenbart sich dies für Görres daran, daß Therese allzuoft heroisch als Gehorsamsakt vollzieht, was doch Selbstverständlichkeit menschlichen Lebens ist. »Spürten wir ... nicht auch, wie es diesem in heroischem Streben vollendeten Mädchen doch irgendwo an einem Letzten, Unbeschreiblichen inniger Menschlichkeit gefehlt hat? Wie sehr muß bei ihr der unablässige Befehl des Gewissens ersetzen, was der Antrieb eines weiten und warmen Herzens von selbst vollziehen würde« (A 502). So vieles mute als überdimensional projizierte Kleinigkeit an (dem Leser ist »zumut, als zwinge man ihn, verkehrt durch ein Fernrohr zu schauen«: A 22). Dies gilt zunächst für Formen spezifisch karmelitischer Askese, die Görres gar nicht so sehr beeindruckend findet: »Aber um Himmels willen, dazu ist sie doch in den Karmel eingetreten« (A 22). Noch mehr Anstoß erregt manche Alltäglichkeit aus der von Görres sehr bewußt eingenommenen Perspektive des Laien. Den Hinweis, daß die Karmelitin im Winter habe Wäsche waschen müssen, obwohl ihr dabei die Hände aufgesprungen seien, kommentiert sie: »Nun, man muß schließlich auch im Winter Wäsche waschen ..., und aufgesprungene Hände bekommt jede Wäscherin und Hausfrau ... Auch kann es den Weltchristen mit seinen robusten Vorstellungen nicht sonderlich erschüttern, daß Therese ... ›schon bei ihrem Eintritt ins Kloster die bescheidensten, oft anstrengenden Dienste auf sich nahm, *wie das Kehren der Treppen* –‹« (A 22f.). Angesichts von Thereses penibler Darstellung ihrer Öpferchen bemerkt sie: »Welcher Laie, denkt der Leser beklommen, welcher durchschnittliche Weltchrist ..., der nie im Leben an Vollkommenheit gedacht hat, nur recht und schlecht vor Gott und seinem Gewissen zu leben versucht, hätte den Mut, solche Winzigkeiten aus dem Alltag als ›Opfer‹ und ›Tugendakte‹ hervorzusuchen, festzuhalten, niederzuschreiben?« (A 21). Was Therese abgeht, ist die Selbstvergessenheit: »wie sehr mangelt ihr ... jener heimliche ursprüngliche Duft und Schimmer ungewollter, unbewußter Einfalt, der uns nur an der echten Selbstvergessenheit entzückt« (A 502).[5]

Görres führt den Eindruck einer gewissen Enge keineswegs allein auf persönliche Defizite der Heiligen zurück. Sie beschreibt Therese in vielem als Kind ihrer Zeit: geprägt v.a. durch bestimmte Frömmigkeitshaltungen ihrer Familie verkörpert sie geradezu ein bürgerliches Ideal (A 24; vgl. S 31–39). Und noch mehr: was an ihr befremdlich, kleinlich oder beengend erscheint, sind über zeitbedingte Phänomene hinaus ›Krusten‹, die sich allzuoft um den wahren Kern des Christseins lagern: Verzerrungen oder gar Pervertierungen des gesunden Glaubens. Wiederum stoßen wir auf eines

der großen Anliegen von Görres: aus verzerrten Ausprägungen des Christlichen den wahren Kern herauszuarbeiten in dem Bewußtsein, daß beides allzu nah beieinanderliegt. »Es gibt besondere Gefährdungen des Christlichen, die nur auf dem Boden des Glaubens gedeihen ... Es gibt besondere Fehlbildungen ursprünglich richtiger Ansätze, es gibt geistige Wucherungen an der gesunden Gestalt, die gerade auf dem Boden des religiösen Eifers und Strebens wachsen« (S 14).[6] In diese Spannung zwischen gesunden und verzerrten Formen sieht Görres Therese gestellt, so – um nur ein Beispiel zu nennen – in ihrem Streben nach Vollkommenheit und Heiligkeit: das Heimweh nach der Heiligkeit als lauterste Leidenschaft ist überaus gefährdet durch die unwahrhaftige Heiligenrolle (A 116–123/S 119–124).

Aus all diesen Beschreibungen ist zutage getreten, was Görres als die Knechtsgestalt der Heiligen bezeichnet.[7] Es sei die ›Versuchung der Hagiographie‹ (so die Überschrift in S 517), Heiligkeit als Blüte einer reichen Menschennatur zu beschreiben und »das geschichtliche Bild eines Heiligen unter den Strahlen seiner Glorie zu verändern« (A 497). Aus dem erstaunlichen Ruhm, den Therese schon kurz nach ihrem Tod erlangte, wird gefolgert, daß sie von überragender Größe gewesen sein müsse. Im Bild gesprochen: wenn die Sonne sich in der kleinen Scheibe eines armen Häuschens in blitzendem Glanz spiegelt, dann verleitet dies aus der ungläubigen Frage: »Wie könnte das Medium, das solchen Glanz erzeugt, nichts als gemeines Fensterglas sein?«[8] zu überhöhenden Spekulationen: »Es ist unzweifelhaft ein Palast oder ein Dom, dem als Krönung das gewaltige Stirnfenster kunstvoll eingesetzt wurde, dessen Widerschein wir bewundern« (G 45). In dieser Weise werde in Thereses Leben alles zur heroischen Großtat gesteigert und ihre Persönlichkeit retuschiert (vgl. G 48–51). Dagegen hält Görres das Ärgernis der Diskrepanz zwischen Glorie und irdischer Gestalt (S 518) offen, und alle ihre – wie vorhin gesehen – oft beißend-kritische Darstellung hat nur das Ziel, die allzu massiv einwirkenden menschlichen Vollkommenheitsideale zu brüskieren.[9] Die Idealisierung Thereses ist für sie letztlich Verrat an der Botschaft Jesu, daß es die Kleinen und Geringen, und zwar die unangenehm auffallend Geringen sind, die zum Hochzeitsmahl geladen werden. Denn gerade das Zusammentreffen von begrenzter Natur und Heiligkeit habe uns etwas zu sagen »über die wesentliche Armut menschlicher Existenz, über das Unaufhebbare mancher Verkürzung und über die nicht zu umgehende Aufgabe der Selbstbescheidung; vor allem aber darüber, wie nicht der Mensch, sondern Gott mit aller kreatürlichen Unzulänglichkeit fertig wird« (A 501). So erfüllt sich die Ankündigung des Vorwortes: »Gerade an ihren Schranken, sagen wir es ruhig, an menschlicher Überraschung und selbst Enttäuschung, die sie unsrer Erwartung bereiten mag, werden wir zuletzt das Zeugnis finden, welches der einzige Inhalt aller wahren Heiligenverehrung ist: daß nämlich *Gott* wunderbar ist

in seinen Heiligen« (A VIII). Es gilt, die klassischen Versuchungen des katholischen Denkens zu überwinden: irdisches Verdienst und himmlischen Lohn als eine restlos aufgehende Gleichung zu verstehen (vgl. G 54). An der menschlichen Armut offenbart sich die Wirklichkeit des Heiligen, oder – wie Görres verdeutlicht – die Wahrheit »über den erschütternden, den uns zutiefst angehenden Vorgang des Geheiligtwerdens« (A 505). Der Akzent liegt auf dem Vorgang, bei dem Gott der Handelnde ist: Heilige sind die Menschen eben nicht von Natur aus. Ein idealistisches Menschenbild, dies kommt in vielen ihrer Schriften zum Ausdruck, widerstrebt Görres zutiefst. Weil Therese – darin Luther ähnlich (A 132/S 133) – diese menschliche Armseligkeit an sich selbst entdeckt, ihr Ideal-Ich aufgibt, wird sie *in dieser Armseligkeit* zur Trägerin der Botschaft der Gnade: »daß die Gnade alles vermag, die angebotene, hereinbrechende, unerringbare, aus reiner Barmherzigkeit geschenkte Gnade; daß diese Gnade anzunehmen und sich ihr zu lassen die eigentliche und entscheidende ›Tat‹ des Menschen ist, welche ihn auch dort noch siegreich rettet, wo alle Mühsal der Anstrengung, alle Willensübungen der Entsagung nichts gegen die Übermacht der angeborenen Natur vermögen« (A 101/S 104). Sie bringt so »die uralte Kunde, daß zu den Armen die frohe Botschaft gekommen ist: wie sehr geziemt es sich, daß eine über alles Maß beschenkte *Arme* sie uns zuträgt« (S 519; ähnlich A 506).

Um den Überhöhungen solcher Armut zu begegnen, erinnert Görres nachdrücklich daran, wie sehr Therese selbst ihr Kleinsein betont hat. Sie sei »›une petite âme‹ – eine kleine Seele mit einem Auftrag an die unzähligen kleinen Seelen, in deren Leben ›nichts vorkommt, was die kleinen Seelen nicht nachahmen könnten‹« (G 53f.). Geht es im Bild des Moosstengelchens (A 499/S 531f.) zunächst nur um die Bescheidenheit und Unauffälligkeit des Pflänzchens, so nutzt Görres in der späteren Fassung der Biographie das »massenhafte Auftreten« in ganzen Moospolstern und -teppichen (S 532). Damit wird klar, was auf dem Spiel steht: Die Kleinheit Thereses zu überhöhen und zu beschönigen, hieße in Frage zu stellen, was den ›kleinen Weg‹ kennzeichnet: seine Bedeutung für das christliche Leben der *Vielen* in seiner schlichten Alltäglichkeit. »Denn dieses Leben selbst, das Geflecht des Vorgegebenen, von uns nicht zu Ändernden, in seiner Nüchternheit, seiner Entblößung von allen ›Idealen‹, in seiner Schäbigkeit und Unerfülltheit zu bestehen, zu bewältigen, zu überwinden und aufzuarbeiten; nicht nur irgendwie, nicht nur als anständiger Mensch, sondern vom Gewissen her, sondern vor Gott, sondern in Heiligkeit – ohne Fluchtversuch nach außen oder nach innen, in das Leichtere, in das Schwerere, in die Veränderung oder in den Traum: das war Theresens Aufgabe, wie es die unsre ist, und darin ist sie unser Vorbild geworden« (A 284/S 298; vgl. auch A 428f./S 447f.). Görres sieht hier das recht verstandene Natur-Gnade-

Verhältnis anschaulich gemacht, demzufolge Gnade nicht die abstrakte und losgelöste Übernatur ist, sondern für die Natur, das Irdische, das Gewöhnliche Bedeutung hat (vgl. G 56). Im Leben der kleinen Therese wird ein für allemal erhellt, was im Alltag normalerweise im Verborgenen liegt und fast vergessen wird: »Auch in der Landschaft der Kirche gibt es ›Moos‹ – jene bescheidene Grund-Schicht stiller und kleiner Christenmenschen, deren einzelne Exemplare so unscheinbar wie unbedeutend sind, deren Viel-Einheit aber, konstant durch die Jahrhunderte als schützende Hülle die Lebenswurzeln deckt und ihnen die nährende Feuchtigkeit erhält« (S 532).

In der Erschließung des kleinen Weges für die Vielen spiegelt sich, daß Görres an der Neuentdeckung der Laien in unserem Jahrhundert teilnimmt und dazu erheblich beiträgt. Ihr geht es dabei nicht nur um die kirchliche Aufwertung dieses Standes, sondern um die geistliche Einsicht, daß den Weltchristen aufgetragen ist, auf ihre Weise die volle Radikalität und Entschiedenheit des Christseins zu leben. In besonderer Weise entfaltet Görres dies für die christlich gelebte Ehe. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, daß Görres an zahlreichen Stellen fast bedauernd bemerkt, daß Therese dem Denken ihrer Zeit entsprechend das Leben in der Welt nicht als christliche Lebensform erkennt. »Für die Radikalität ihrer Gottesliebe gab es nur die Entscheidung, sich Gott ganz, ausschließlich und für immer zu eigen zu geben, und die Vorstellung, daß man auch ›in der Welt‹ solche Hingabe vollziehen könnte, war und blieb ihr unbekannt« (A 157f./S 159). Solches Bedauern verleitet Görres gar zu der Spekulation: »Therese hätte wohl auch die Fähigkeit besessen, durch Erfahren und Besitzen, durch alle Freuden und Schmerzen liebender Weltverbundenheit zur Reife zu kommen. In ihrem letzten Jahr ›in der Welt‹ war ihre Natur dieser andren Möglichkeit bewußt geworden, doch die Berufung war schon zu fest und klar, um die Möglichkeit zur Lockung werden zu lassen« (A 208/S 213). Mehrfach weist Görres auf die Blindheit gegenüber dem vorbildlich-christlichen Leben der Eltern hin. »Es ist schon merkwürdig, daß das Leben der eigenen Eltern von keiner der Töchter Martin als richtunggebend und vorbildlich empfunden wurde« (A 158/S 159; vgl. A 104, 117/S 107, 120).

Die ekklesiale Bedeutung der Therese liegt aber noch woanders. Görres, der das Thema Kirche und Kirchenerneuerung so sehr am Herzen liegt, sieht sie hineingestellt in eine Zeit, in der Kirche und christliche Botschaft umgeben sind von einer »prunkvoll hohlen, pompösen, sentimentalen Fassade« (S 533), eine Zeit, in der von den Kanzeln »der ›große Stil‹ der Heiligkeit gepredigt und gerühmt wird« (S 534). Das Faszinierende an Therese ist für Görres, daß sie keineswegs, solche Verstellungen erkennend, reformerisch auftritt und so neue Akzente setzt. Im Gegenteil: »Sie, die nur den Gehorsam kennt, empfängt das Überlieferte ohne Frage in der ganzen Beschränktheit seiner Zeitfigur. Aber sie nimmt es an und vollzieht es mit

so beispielloser Lauterkeit, so hingegebener Inbrunst, daß die brennende Reinheit ihrer Berührung die Schlacken wegschmilzt. Sie durchschreitet das Dargebotene bis an seinen Rand, sie überschreitet es, bis alles Beiwerk in wesenlosem Schein weit hinter ihr liegt; und was sie ergreift und begreift, ist wieder das Erste, Ursprüngliche und Eigentliche, das hinter dieser und jener Kruste von Anfang an ›gemeint‹ war, das die Zeitgenossen über Form und Formel vergessen hatten ... Es ist tief beglückend, diesen Vorgang der Selbstbesinnung und Selbstläuterung gerade in solchem Schicksal verkörpert zu sehen, dieses einemal nicht in der Gestalt der Buße und Umkehr, nicht in der Gestalt des Kampfes und des Wetteifers mit der ›Welt‹, sondern vollzogen allein in der eigenen, unergründlichen Quellentiefe der Kirche, in der klaren Einfalt einer unschuldigen Seele, die das Bild Christi so hell aus dem blanken Spiegel ihrer Liebe zurückwirft, daß der Glanz wegweisend alle Verdunklungen der Zeit durchbricht« (A 30f.). Hier spricht Görres engagiertes Bemühen um liebende Kirchenreform. Für die Bedeutsamkeit dieser Würdigung im Gesamt der Biographie spricht, daß sie in der späteren Fassung das Schlußwort darstellt. Nimmt man den Gegenpol, die Überlegung zu den negativen Ausprägungen christlicher Frömmigkeit in der Kirche (S 14f., s.o. bei Anm.) hinzu, so bildet diese Überlegung zur ekklesialen Bedeutung gleichsam den Rahmen für die Therese-Deutung.

Görres – Anwältin der *kleinen* Therese, damit zugleich Anwältin der Gnade Gottes. Wie kann von da aus die Ruhmesgeschichte der Heiligen positiv in den Blick kommen? In dem »Orkan der Glorie« sieht Görres nichts anderes als die kindlichen Wünsche Thereses »nach Glanz und Berühmtheit, nach der Wonne gewährter Bezauberung fremder Herzen, nach Eroberung der Menschenseelen« auf göttliche Weise erfüllt: in dem Vorrecht der himmlischen Heiligen, »uferlos zu beschenken und zu beglücken und dafür eine unermeßliche Ernte von Dank und Lob einzuheimsen ... ein erschütterndes Beispiel, wie ernst Gott den einzelnen in seiner flüchtigen und engen Geschöpflichkeit nimmt« (G 71).

Abschließend seien zwei kleinere Mosaiksteine beschrieben, in denen sich die besonderen Interessen der Hagiographin verraten.

In einer Reihe von Bemerkungen machen sich die pädagogischen Anliegen der Hagiographin bemerkbar. Dies gilt zunächst für ihre Aufmerksamkeit für die Erziehung Thereses in der Familie (A 50–68, 72f./S 55–71, 75f.). Darüber hinaus wird Thereses eigenes Interesse an Erziehung »vielleicht auch als Möglichkeit eigener Berufswahl« (A 156/S 157) und dann ihr erziehendes Wirken als Novizenmeisterin beleuchtet (A 395–410/S 411–427).

Und schließlich streut Görres, wie so oft in ihren Büchern, kurze, manchmal fast etwas belustigte Bemerkungen zur Eigenart der Frau ein:

über den weiblichen Scharfblick, der grausam Schwächen ausnutzt (A 83/ S 86 zu Erfahrungen Thereses in der Schule), über die weibliche List und Diplomatie (S 16516; A 90/S 92) oder über die Katzenkratzereien in einem durchschnittlichen Frauenkloster (G 49).

Anmerkungen

1 *Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux.* Freiburg 1944; *Das Senfkorn von Lisieux. Das verborgene Antlitz. Neue Deutung.* Freiburg 1958 (im Folgenden im Text als A bzw. S zitiert; wo nur eine Belegstelle genannt ist, fehlt die entsprechende Passage in der anderen Fassung).

Der vorliegende Beitrag kann nicht die Frage beantworten, ob Görres' Theresebild vor einer differenzierten Sicht in der heutigen Forschung, die schärfer Thereses Entwicklung sowie ihre implizite Kritik an zeitgenössischen Frömmigkeitsvorstellungen wahrnimmt, standhalten kann. Es geht hier nur darum, die z. T. wohl eher intuitive Sicht von Görres zu erhellen.

2 Es stellt sich vor Ida Friederike Görres, in: I. F. Görres/W. Lehmann/J. Ratzinger, Der gewandelte Thron. Bemerkungen zur Synode und anderes. Freiburg 1971, S. 181–187, 185.

3 Vgl. dazu ebd., S. 184, 186.

4 C. Menck, Alltägliches Leben, in: ebd., S. 17–26, 20.

5 So auch in: Des andern Last. Ein Gespräch über die Barmherzigkeit. Freiburg ^{2}1946 (^{1}1939), S. 132: »Es gibt auch Heilige, die es nicht so weit [zur Selbstvergessenheit, hier bezogen auf Barmherzigkeit] gebracht haben – und doch haben sie sich bitterlich bemüht. Therese von Lisieux ... hat den Kampf ihres Lebens um diese Barmherzigkeit gekämpft«. Und zu Thereses Reflexionen bemerkt Görres: »wie mühsam ist das noch, wie bewußt!« (ebd., S. 133).

6 Diese Gefährdungen und Verkehrungen christlicher Glaubenshaltung wiederum sind nicht nur ein Problem des einzelnen, sondern machen das Ärgernis der Kirche aus: »Es gehört zum Wesen der Kirche, ihrer Menschlichkeit, ihrer Katholizität, *daß* es das alles gibt, nebeneinander und gleichzeitig mit allem Göttlichen, Großen, Guten und Lebendigen, das sie allezeit durchwirkt und kennzeichnet« (S 14f.).

7 »Mehr als alles andere beschäftigte mich die Frage nach dem christlichen Menschenbild und nach seiner besonderen Verwirklichung im Heiligen: das Forschen nach der ›Knechtsgestalt‹, in der und durch die sich die Macht und Herrlichkeit Gottes immer wieder kundtut«, in: Es stellt sich vor Ida Friederike Görres, a. a. O., S. 184; vgl. ebd., S. 186.

8 *Das unbekannte Gesicht*, in: *Der göttliche Bettler und andere Versuche.* Frankfurt/M. 1959, S. 42–73, 44f. (im Folgenden im Text mit G zitiert).

9 So in ihrer Frage, »wie sich wohl der Nachruhm der Heiligen von Lisieux gestaltet hätte, wäre sie mit einer Brille, einer Kartoffelnase und schiefen Vorderzähnen ausgestattet gewesen, die sich beim besten Willen nicht auf ›Engelsantlitz‹ stilisieren ließen« (G 62).

Virginia Azcuy · Buenos Aires

Therese als »gelebte Theologie« nach Hans Urs von Balthasar

Es ist bekannt, wie Hans Urs von Balthasar Theologie aus der geistlichen Erfahrung zu entwickeln versucht hat: »Augustin, Bernhard, Anselm, Ignatius, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, Therese von Lisieux ... Die Liebenden wissen am meisten von Gott, ihnen muß der Theologe zuhören.«[1] Oft hat man als Programm dieser Suche auf den schon früh verfaßten Aufsatz *Theologie und Heiligkeit* (1948) hingewiesen. Der Autor hat allerdings das Thema später immer wieder neu formuliert, wie vor allem in dem unter dem gleichen Titel veröffentlichten Artikel (1987) in dieser Zeitschrift. Deutlich erkennt man im Spätwerk des Verfassers den prägenden Einfluß seiner Trilogie, die die Heiligen ausdrücklich in Bezug auf die drei Transzendentalien des Schönen, Guten und Wahren nachzudenken erlaubt: diese »totalen Persönlichkeiten« sind eine *Epiphanie* des Schönen, ein *existentieller Ausdruck* des Guten und eine *gelebte Theologie* des Wahren.

Die Deutung der Sendung der hl. Therese von Lisieux im Werk von Balthasars bietet ein sehr gutes Beispiel der Anwendung dieses Programms. Dafür denkt man sofort an die Monographie *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung* (1950), die 1970 unter dem Titel *Schwestern im Geist* mit der Darstellung von Elisabeth von Dijon wieder erschien. Sie hat ein Gesamtbild Thereses und ihrer »gelebten Theologie« geleistet. Doch daneben sind noch einige andere Aufsätze über die Heilige nicht zu vergessen, die ein *Corpus Theresianum* formen und zeigen, daß ihre theologische Gestalt tatsächlich in sein Denken aufgenommen und für unsere Zeit formuliert wurde. So ist Therese nach Balthasar zunächst im Spiegel der drei Transzendentalien des Guten, Wahren und Schönen darzustellen (I), um dann ihre Gestalt in ihrer Ganzheit als Quelle lebendiger Theologie zu ver-

Virginia Azcuy *promovierte über das Therese-Bild Hans Urs von Balthasars und lehrt heute systematische Theologie an mehreren Hochschulen in Buenos Aires.*

stehen (II). Einige kurze weiterführende Bemerkungen beschließen unseren Beitrag (III).

I. Die einmalige Heiligkeit Thereses im Licht der Transzendentalien

Mit einem von Goethe geprägten Bild drückt Balthasar die Folgen der Trennung zwischen Theologie und Heiligkeit aus: »auf der einen Seite die Knochen ohne Fleisch: die überlieferte Dogmatik, auf der anderen Seite das Fleisch ohne Knochen: jene ganze fromme Literatur, die aus Aszetik, Spiritualität, Mystik und Rhetorik eine auf die Dauer unverdauliche, weil substanzlose Kost vermittelt.«[2] Seine eigene Theologie geht deshalb den Weg aus den Fragmenten hin zur Integration, zum Ganzen. Dazu bieten sich ihm die großen Sendungen der Kirche als die Vermittlung an, weil sie keine Scheidung zwischen Wissen und Leben gekannt haben. So hat auch Therese diese Einheit erlebt und bezeugt: »Ich habe bei der Erfüllung der Aufgabe, die Sie [Mutter Gonzaga] mir anvertraut haben, viel gelernt, vor allem sah ich mich genötigt, selbst zu üben, was ich andere lehrte (...) Die schönsten Gedanken sind nichts ohne die Werke« (MsC 19r/19v).

Die Bausteine einer solchen Theologie der Heiligen finden sich bei Balthasar in seiner Trilogie, und zwar schon in der Grundgestalt der Offenbarung, Jesus Christus. Der Autor stellt Christus als *Der-sich-zeigt* (schön), *Der-sich-gibt* (gut) und *Der-sich-sagt* (wahr) vor. Er ist *Ausdruck Gottes, liebender Sohn* und *Ausleger des Vaters.*[3] Im Licht der Gestalt Christi können auch die Heiligen betrachtet werden: sie sind »eine Illustration und Exemplifizierung des Evangeliums im Alltag« (schön), sie zeigen die »Wahrheit als Zeugnis« und bieten sich als »Darstellung des Wortes Gottes in der ganzen Existenz« (gut) an, sie haben diese Gestalt Jesu »zu schützen und in ihrer Fülle zu deuten« (wahr) und sind »eine neue Auslegung der Offenbarung«.[4]

Diese dreifache Perspektive von Gut, Wahr und Schön ist nun in der Existenz und den Schriften Thereses kurz zu schildern. Vor allem hat die Heilige ihre Theologie wie Christus als Existenz-Drama gelebt (1)[5], aber sie hat auch eine lebendige Erklärung der Offenbarung gegeben (2). Obwohl sie Theologie nicht systematisch gelernt und gelehrt hat, hat sie im Gespräch mit Jesus ein tiefes Verständnis der Wahrheit bekommen: »Jesus bedarf keiner Bücher noch Lehrer, um die Seelen zu unterweisen. Er, der Lehrer der Lehrer, unterrichtet ohne Wortgeräusch« (MsA 83v). Schon in den ersten Jahren ihrer Berufung hat sie »eine starke Neigung zum Wissen« (MsA 46v) gehabt und erkannt, daß Jesus selbst »der Leiter« ist, der sie die Wissenschaft der Liebe und des Vertrauens lehrt (vgl. MsA 71r).

Doch auch die Schönheit strahlt in ihrer Heiligkeit auf (3). Mit den Worten »Ausstrahlung des Guten« und »Verfügbarkeit« stellt Balthasar ja das Ziel der Gemeinschaft der Heiligen vor.[6] Auch Therese soll zunächst aus der Liebe und Gutheit Gottes leben, damit ihre Existenz *Ausdruck* und *Ausstrahlung dieser unendlichen Liebe* wird. Sie betet: »Jesus, ich bitte dich um den Frieden, und auch um die Liebe, die unendliche Liebe, die keine andere Grenze kennt außer dir, die Liebe, die nicht mehr meine ist, sondern die du bist, mein Jesus« (Pri 2). Weil die drei Transzendentalien aber eine Einheit bilden, muß ihr Dreiklang letztlich eine ganz einfache Lehre bilden – die Lehre vom kleinen Weg (4).

1. Therese als »theologische Existenz«

Jesus, der Sohn Gottes, war der Quell der Wissenschaft Thereses. Es gab natürlich auch andere Quellen (Johannes vom Kreuz, die *Nachfolge Christi* Thomas von Kempens, einige Vorträge Arminjons u.a.), aber vor allem im Evangelium und im Dialog mit Jesus fand die Heilige das Licht und den Weg: Im Evangelium »entdecke ich« – schreibt sie – »immer neue Klarheiten, verborgene und geheimnisvolle Bedeutungen« (MsA 83v). Um diese mystische Quelle zu betonen, spricht Balthasar von einer gewissen »Traditionslosigkeit« bei Therese. Denn bei ihrer Theologie geht es um die »Wissenschaft der Liebe«: »Ich begreife so gut, daß nur die Liebe uns dem Lieben Gott wohlgefällig zu machen vermag, und so ist diese Liebe das einzige Gut, das ich begehre« (MsB 1r). Aber der Heilige Geist führt Therese in einer solchen Weise, daß sie gleichzeitig »ein wesentliches Stück Tradition« darstellt[7], indem sie, ohne die christliche Tradition ausführlich zu kennen, die Weisheit des Geistes besitzt und die Lehre bereichern kann: »Mir hat Er seine *unendliche Barmherzigkeit* gegeben, und nur *durch sie hindurch* betrachte ich und bete an die übrigen göttlichen Vollkommenheiten! ...« (MsA 83v). Die Haltung Thereses bleibt vorbildlich: sie läßt sich führen und lehren. Für sie ist Jesus der *Lehrer der Lehrer*, aber auch die *Wissenschaft* selbst und die *ewige Weisheit* (vgl. MsC 12r), die *ungeschaffene Weisheit*, die lehrt (RP 3,20r), der *göttliche und gute Lehrer* (PN 17,10; RP 4,1.32).

2. Therese als gelebte Wahrheit

Doch wie verhält sie sich existentiell zur Wahrheit? Balthasar meint: »Wahrheit ist das Grundwort ihres Lebens, und dadurch rückt dieses unter das Zeichen der Theologie.«[8] Zweifellos hat für Therese die Wahrheit vor allem eine christozentrische Bedeutung (zB. LT 165), aber sie versteht auch

die Heiligen als Ausdruck und Bild dieser Wahrheit. In ihren letzten Tagen bittet Therese: »Sprechen Sie mir vom lieben Gott, vom Beispiel der Heiligen, von allem, was Wahrheit ist ...« (CJ 3.9.1). Sie interessiert sich grundsätzlich für gelebte Wahrheit und möchte auch diese Wahrheit vermitteln: »Ich sage immer die volle Wahrheit. Wenn man sie nicht hören will, soll man nicht zu mir kommen« (CJ 18.4.3).[9]

Die geistliche Erfahrung Thereses wurde von Liebe geprägt: *Von Liebe leben*, das ist gerade, was sie als Programm ihres Lebens singt (vgl. PN 17). Entscheidend ist, daß es bei ihr um die Liebe Gottes, die unendliche Liebe, geht. Hier berühren wir das Geheimnis ihres Weges: sich in die Hände Gottes hinzugeben, sich in seine Liebe einzulassen und die Liebe Gottes in ihr wirken zu lassen. Dies zeigt sich nochmals im Rhythmus ihres Betens: »Ich bitte Jesus, mich in die Flammen seiner Liebe hineinzuziehen, mich so innig mit Ihm zu vereinen, daß Er in mir lebe und wirke« (MsC 36r). Das Erlebnis der eigenen Grenze ist nicht verschwunden, ja, die Grenze kann auch ein Weg sein: »Ich fühle meine Ohnmacht, und ich bitte dich, o mein Gott, sei du selbst meine Heiligkeit« (Pri 6,1r). Einen ähnlichen Zugang zur Vollendung lehrt Therese auch bei der Nächstenliebe. Sie zeigt nämlich durch ihre eigene Erfahrung, wie Jesus in uns die Liebe sein mag, und gibt darin ein Beispiel ihrer Spiritualität der Armut und Kleinheit: »Ja, ich fühle es, wenn ich Liebe erweise, so handelt einzig Jesus in mir: je mehr ich mit Ihm vereint bin, desto inniger liebe ich alle meine Schwestern« (MsC 12v). Die Selbständigkeit Thereses im inneren Leben überrascht, wenn man die religiöse Mentalität ihrer Zeit vor Augen hat, so in der Frage der Seelenführung: »Tatsächlich lassen die Seelenführer einen in der Vollkommenheit voranschreiten, indem sie einen zu einer großen Zahl von Tugendakten veranlassen, und sie haben recht. Aber mein Seelenführer ist Jesus; Er lehrt mich nicht, meine Tugendakte zu zählen. Er lehrt mich, *alles* aus Liebe zu tun« (LT 142).

Balthasar legt nun Wert auf Thereses Selbstbewußtsein, »eine Heilige« zu sein.[10] Wirklich drückt sich ihr Bewußtsein einer Sendung ständig in ihren Schriften aus, indem sie sehr oft die Rolle der Lehrerin und der Vermittlerin spielt. Am Anfang des Manuskripts A äußert sie ihren Wunsch: »Die Blume, die ihre Geschichte erzählen will, freut sich, die ganz unverdienten, zuvorkommenden Gnaden Jesu künden zu dürfen« (MsA 3v). In verschiedenen Weisen lehrt und beleuchtet sie ihre Nachterfahrungen; vor allem aus ihren Briefen spricht diese pädagogische Haltung, z. B. in ihrem Brief an Maurice Bellière vom Mai 1897, in dem sie ihren Glauben an den barmherzigen Gott, der auch die Gerechtigkeit ist, erklärt (vgl. LT 226), oder wenn sie über die Macht des Gebets im Manuskript A meditiert (24v/25r).[11] Als *theologische Existenz* (das Gute und Wahre) versuchte Therese, den Primat der Liebe zu erweisen: »Ein einziger Akt der Liebe

läßt uns Jesus besser erkennen ... er wird uns ihm für die ganze *Ewigkeit* näher bringen! ...« (LT 89).

3. Therese als »eminens doctrina«[12]

Ähnlich wie Teresa von Avila oder Caterina von Siena hat Therese von Lisieux eine Eminenz der Lehre aufgrund ihrer geistlichen Erfahrung entwikkelt. Schon in der Einleitung seines Buches hat Balthasar über diese für die Kirche »geschenkte Sendung« gesprochen: »Die Sendung von Lisieux trägt ausgesprochen die Züge einer scharf umrissenen, auf den ersten Blick fesselnden Einmaligkeit, und zwar viel weniger durch die persönlichen Schicksale der kleinen Heiligen als durch die charismatische Figur, die wie von einer starken, unsichtbaren Hand aus dem rinnenden Sand kleiner Anekdoten zu einem unteilbaren harten Block zusammengepreßt worden sind.«[13] Die *einmalige Wahrheit* (das Wahre) Thereses besteht gewiß in dieser Ganzheit ihrer Lehre, die nicht nur durch kluge Gedanken ausgedrückt wird, sondern durch ihre Hingabe an die barmherzige Liebe Gottes und deswegen anhand ihres Zeugnisses. Eminenz und *Ausstrahlung* (das Schöne) bilden bei ihr eine einzige Seite ihrer Lehre, wie Wahrheit und Heiligkeit im Evangelium das Gleiche bedeuten: *die Wahrheit tun, in der Wahrheit wandeln.*[14]

Indem die Heiligen von Gott leben, werden sie zu ausstrahlenden Gestalten. In seiner Ästhetik behauptet Balthasar: »Die gelingende Gestalt des Christen ist das Schönste, was es im menschlichen Bereich geben kann; das weiß der einfache Christ, der seine Heiligen auch deshalb liebt, weil ihr strahlendes Lebensbild so liebenswürdig und anziehend ist.«[15] Therese erkennt diese Schönheit der Heiligen (vgl. CJ 30.6.1; 8.8.3; 10.8.4), und für sie ist auch klar, daß die Schönheit von Gott stammt. Im Gespräch mit ihren Schwestern sagt sie: »Ich sehe durchaus nicht meine Schönheit, ich sehe nur die Gnaden, die ich vom lieben Gott empfangen habe« (CJ 10.8.2). Mit anderen Worten erklärt Balthasar das Gleiche, wenn er schreibt: »Sie leuchtet nicht selbst, sie wird nur beschienen (...) Einer ist Licht. Alle anderen können im Lichte des Einen stehen und Zeugnis geben vom Licht.«[16]

Ein sehr wichtiges Kapitel von Thereses Theologie der Schönheit ist mit Sicherheit ihre Betrachtung des Heiligen Antlitzes, in dem *höchste Schönheit* und das Gesicht *ohne Schönheit* zusammenfallen. Diese »gekreuzigte Schönheit« möchte auch die Heilige für sich: »Diese Worte von Isaja: ›Wer glaubt deinem Wort ... er ist ohne Schönheit und Gestalt ...‹ haben den Grund gelegt für meine ganze Frömmigkeit. Auch ich möchte ohne Schönheit sein ...« (CJ 5.8.9).

4. Therese als Lehrerin für alle

In seiner Monographie über Therese stellt Balthasar ihre »Lehre« (das Wahre) ausdrücklich in Bezug auf ihren kleinen Weg vor und versucht eine Erklärung davon zu geben: »Der Weg der Kindheit ist kein Rezept: solche teilt das Christentum nicht aus. Er ist eine Haltung, die alles durchfärbt und die darum auch in immer neuen Beleuchtungen gezeigt werden kann, obwohl sie eine klare und eindeutige und nicht zu verwechselnde ist. (...) Klein kann dieser Weg aus mehreren Gründen genannt werden. Einmal, weil er, wie gesagt, die außergewöhnlichen Mittel beiseite läßt, ja ausdrücklich vor ihnen warnt, vielmehr, wie das Evangelium selbst, an alle sich wendet und die Gewöhnlichkeit des Lebens als gegeben voraussetzt. Dann, weil er den Zustand der Seele, in dem sie für Gottes Liebe am empfänglichsten ist, nicht besser schildern kann als im Bild des Kindseins und im Gefühl des Kleinseins vor Gott. Schließlich weil er ein kurzer Weg ist, sofern er auf meßbare Distanzen verzichtet, und, wenn er wirklich befolgt wird, jederzeit am Ziel ist.«[17]

In der Tat ist der kleine Weg bei Therese eine Art Synthese ihrer gesamten Theologie, aber dabei gibt es viele Aspekte ihrer geistlichen Lehre, wie es im zweiten Teil dieses Aufsatzes gezeigt wird. Bezeichnend an diesem Weg ist ihr Verständnis von Heiligkeit, das das Vertrauen auf Gott und nicht auf die eigene Kräfte und Werke betont: »Ihm [Jesus] gefällt zu sehen, daß ich *meine Kleinheit* und *meine Armut liebe, meine blinde Hoffnung auf seine Barmherzigkeit*. (...) Ah! bleiben wir also *weit weg* von allem, was glänzt, lieben wir unsere Kleinheit (...), dann werden wir arm sein im Geist, und Jesus kommt (...) und wandelt uns um zu Flammen der Liebe (...) Das Vertrauen, und nichts als das Vertrauen muß uns zur Liebe führen ...«[18] Diesem Weg entspricht sehr gut die Herausforderung des II. Vatikanischen Konzils über eine immer mehr bewußte »universale Berufung zur Heiligkeit« (vgl. *Lumen Gentium* 5) eben nicht durch außergewöhnliche und großartige Werke, sondern durch die Verwirklichung der Liebe im Alltag.

Therese als *Lehrerin für alle* ist nicht nur in Bezug auf ihre Botschaft der Heiligkeit zu verstehen, sondern auch im Zusammenhang mit *ihrer einfachen Weise* in der Vermittlung des Geistlichen. Für viele ist ihre Sprache eher ein Hindernis für den Zugang zu ihr[19], aber aus einer anderen Perspektive betrachtet ist gerade diese Einfachheit ein Vorteil für viele Menschen, die nicht in der Lage sind, große und systematische Traktate der Theologie zu lesen und verstehen. Gerade in Lateinamerika z. B., wo die Volksreligiosität eine unleugbare Rolle spielt, kann man diese Realität ganz klar und alltäglich bestätigt sehen. Wenn Therese als *Lehrerin der Kirche* anerkannt wird, dann auch aus dem Grund, daß sie eine besondere Gabe in der Vermittlung des Wesentlichen gehabt hat. In diesem Sinn erinnert uns Baltha-

sar: »Jeder Christ und noch mehr jeder Heilige lebt eine theologische Existenz: sein Leben ist Ausdruck der evangelischen Lehre, deren Kern ja die Identität in Christus von Wort und Leben ist. Theresens Sendung geht darüber hinaus. Sie ist, nach dem Wort der Päpste, eine ausgesprochen lehrhafte Sendung (...) Sie ist eine elementare Vision, aus einem Guss, und gerade darum läßt sie sich in verschiedener Weise richtig darstellen (...) Es ist urchristliche Kraft, im Doppelrhythmus urchristlicher Dramatik von Sterben und Neugeburt ...«[20]

Als *sacramentum Christi* ist Therese wie alle *großen Sendungen* in der Kirche Ausdruck (Schönheit), Zeugnis (Gutheit) und Auslegung (Wahrheit) Gottes. Ihre Eminenz und Ausstrahlung hat Edith Stein einmal so bezeugt: »Mein Eindruck war der, daß hier ein Menschenleben einzig und allein von der Gottesliebe bis ins letzte durchgeformt ist. Etwas Größeres kenne ich nicht, und davon möchte ich soviel wie möglich in mein Leben hineinnehmen und in das aller, die mir nahestehen.«[21]

II. Therese als Quelle lebendiger Theologie

Therese als lebendige Theologie bildet einen besonderen *locus theologicus*, um das Sprechen von Gott und über Gott zu erneuern. Nach seiner Monographie über die Heilige hat Balthasar einige Themen entfaltet, die mit ihrer theologischen Gestalt zusammenhängen. In diesem Aufsatz kann man nicht auf das Ganze hinweisen[22], wohl aber eine synthetische Darstellung einiger Aspekte versuchen. Natürlich nimmt der Autor auch Bezug auf andere Quellen, die wir hier nicht ausführlich vorstellen können; die konkrete Referenz auf Thereses lebendige Theologie sollte in diesem Fall genügen.

Im Jubiläumsjahr des 100. Todestages Thereses ist zunächst an die wichtigsten Aufsätze von Balthasar zu erinnern, die 1972 und 1973 im Jubiläumsjahr ihres 100. Geburtstages geschrieben wurden.[23] Vor allem in dem Artikel *Aktualität der Therese von Lisieux* stellt der Verfasser den theologischen Kern ihrer Sendung vor. Er schlägt drei Grundformeln vor: 1. die Einheit zwischen Gottes- und Nächstenliebe; 2. die paradoxale Einheit zwischen Kindheit und Passion und 3. eine Theologie der Hoffnung. Die erste Formel bezieht sich nach Balthasars Meinung auf »das berühmte Problem der christlichen Vertikale und Horizontale« und bleibt für die heutige Spiritualität ganz aktuell, wenn man an die soziale Herausforderung des geistlichen Lebens denken mag. Die Einheit zwischen Kindheit und Passion hat der Theologe im Zusammenhang mit dem Ordensnamen Thereses »de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face« nachgedacht. Die christologische Reflexion erscheint dabei ausgesprochen gelungen: *Jung bis in den Tod* heißt ein Artikel der *Skizzen zur Theologie* (V), d.h. man bleibt voll Ver-

trauen bis in den Tod ... Die Theologie der Hoffnung bei Therese hat er ausführlich im Blick auf Péguy und Bernanos bearbeitet, dabei aber gemeint: »Es ist, als stünden beide gleich intim im Herzraum der Kindheitsbotschaft von Lisieux: beide sind unmittelbare Früchte dieser Fruchtbarkeit.«[24]

Wenn die Theologie der Heiligen sich durch eine ursprüngliche Ganzheit auszeichnet, dann läßt sich nun im Blick auf andere Äußerungen eine dreifache Einheit der Sendung Thereses nachzeichnen: die von Kindschaft und Passion, die von Kindschaft und Mutterschaft und die von Aktion und Kontemplation.

1. Die Einheit von Kindschaft und Passion

Beiden gemeinsam ist die Schwachheit, wie Balthasar meint: »Ein Kind ist nicht stark. Es vertraut darauf, daß es hindurchgetragen wird. Auch der Leidende am Ölberg ist nicht stark; wenn er ›Dein Wille geschehe‹ sagt, so im Vertrauen, daß der Wille des Vaters ihn durch das hindurchführen wird, was menschlich untragbar erscheinen muß.«[25] Diese Kontinuität ist im Leben Thereses sichtbar und drückt sich am Ende ihrer Tage so aus: »Der liebe Gott will, daß ich mich überlasse wie ein ganz kleines Kind, das sich keine Gedanken darüber macht, was man mit ihm machen wird. (...) Gerade das macht meine Freude aus, denn wenn ich nichts habe, werde ich alles vom lieben Gott empfangen« (CJ 15.6.1; 23.6). Der Schweizer Theologe entwickelt dieses Thema christologisch besonders in *Das Kind Jesus und die Kinder* zum Verhältnis von »Kind und Tod«. In erstaunlicher Weise formuliert Balthasar das Geheimnis des Sohnes: »Die Kindesgebärde ›in Deine Hände ...‹ ist der vollkommene Vertrauensakt (...) Kind und Tod sind nahe beisammen: ihrer beider Wesensgeheimnis heißt schlicht: Übergabe. Leiblich nackt erscheint das Kind in der Welt, geistig nackt muss es sich machtlos dem Mysterium des Vaters anvertrauen. Alles zwischen Geburt und Tod ist Parenthese.«[26]

2. Die Einheit von Kindschaft und Mutterschaft

Obwohl der Autor dieses Thema nicht sehr ausdrücklich in der Darstellung von Thereses Lehre betont hat, handelt es sich auch um einen wichtigen Moment in ihrer geistlichen Erfahrung und Botschaft, wie er vor allem in *Das Ganze im Fragment* (1963) und in *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind* (1988) geschildert hat. Einerseits darf der Aspekt der Mutterschaft im Zugang zu Therese nicht fehlen und sie nicht allein im Bild des Kindes

fixiert wird. Andererseits erlaubt er uns, die Fruchtbarkeit der geistlichen Kindheit zu verstehen. Mit verschiedenen Worten beschreibt Balthasar diese evangelische Haltung: *Kindlichkeit*, *Kleinsein* und *Kindsein*; sie hat offensichtlich mit Rezeptivität und Glauben zu tun und bezieht sich auch auf eine geistliche Brautschaft. Aus diesem Grund verbindet er dieses Thema mit dem der Kirche und der Jungfrau Maria, deren Urakt »Hören des Wortes« und »Glaubensöffnung des ganzen Menschen zu dem je-größeren Sinn des Wortes Gottes« heißt.[27]

Die ganze Thematik findet sich noch ausführlicher bei Therese selbst: »Deine *Braut* sein, o Jesus, *Karmelitin* sein, durch meine Vereinigung mit dir *Mutter* der Seelen sein (...) Gewiß, diese drei Vorrechte sind meine Berufung, Karmelitin, Braut und Mutter« (MsB 2v). Balthasar reflektiert diese Aspekte unter dem Titel *Das Wort als Kind*: »Gottes ewiges Wort ist einmal ein Kind gewesen – und deshalb immer ein Kind geblieben (...) Wer Gottes Wort in seine Seele aufnimmt, wird ihm zur Mutter, kann es aus Gnade mitgebären (...) Die kleine Therese weiß indes, was es heißt, den Spiellaunen (caprices) des Jesuskindes ausgeliefert zu sein«.[28]

Im Büchlein *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind* bietet der Theologe eine kurze und tiefe »Theologie der Kindheit« an. Die theologische Gestalt der Sendung von Lisieux ist überall gegenwärtig, obwohl sie nicht zitiert wird. Anhand der Mutter Gottes stellt Balthasar die Einheit zwischen Kindheit und Mutterschaft vor: »... so wurde sie von der Gnadenführung Gottes dazu befähigt, als Kind mütterlich fruchtbar und als Mutter unversehrt kindlich zu bleiben.«[29] Diese Fruchtbarkeit sieht Therese auch bei Jesus, dem ewigen Kind: »Für mich ist Dein Herz mehr als mütterlich« (PN 36,2).

3. Die Einheit von Aktion und Kontemplation

Es geht um ein besonderes Motiv in der Theologie des Verfassers, und die »gelebte Wahrheit« Thereses hat ihm wichtige Impulse dazu gegeben, vor allem durch die Erzählung ihrer Berufung im Manuskript B: »Ich erkannte, daß die *Liebe allein* die Glieder der Kirche in Tätigkeit setzt, und würde die *Liebe* erlöschen, so würden die Apostel das Evangelium nicht mehr verkünden, die Märtyrer sich weigern, ihr Blut zu vergiessen ... (...) Ja, ich habe meinen Platz in der Kirche gefunden, und diesen Platz, mein Gott, den hast du mir geschenkt ... im Herzen der Kirche, meiner Mutter, werde ich die *Liebe* sein ... so werde ich alles sein« (MsB 3v). Für Balthasar drückt diese Erfahrung Thereses das Geheimnis der *Kontemplation als Aktion* aus, und deswegen ist sie die kontemplative Patronin der katholischen Aktion geworden. In seiner Monographie geht er weiter: »Erst die kleine Therese

treibt die letzten Reste neuplatonischer Deutung aus der Kontemplation aus; allein schon um dieser Tat willen gebührt ihr ein Platz innerhalb der Geschichte der Theologie (...) Die Kontemplation ist nicht deshalb der Aktion überlegen, weil sie sich nicht mit der ›Arbeit‹ abgeben muß (...) Sie ist es einzig deshalb, weil sie innerhalb der kirchlichen Liebe die tiefere, fruchtbare Wirkung besitzt (...) Ohne Fruchtbarkeit, und das heißt ohne Mitwirkung am Erlösungswerk, keine Gemeinschaft der Heiligen. Darum wendet sich für Therese der Gedanke sogleich ins Praktische: in der stellvertretenden Sühne für die Brüder, für die Christen, überhaupt für alle Menschen.«[30]

Alles im Verständnis Thereses über die Kirche mündet in die Idee der *Communio Sanctorum*: »Oft verdanken wir die Gnaden und Erleuchtungen, die uns zuteil werden, einer verborgenen Seele, denn der liebe Gott will, daß die Heiligen einander die Gnaden durch das Gebet mitteilen, damit sie sich im Himmel mit einer großen Liebe lieben ...« (CJ 15.7.5). Von hier aus spricht sie angesichts des Todes über den Anfang ihrer Sendung (vgl. CJ 17.7) und bleibt uns nah.

So ermöglicht das Programm Balthasars, das eine Einheit zwischen *Theologie und Heiligkeit* versucht, nicht nur eine theologische phänomenologische Wahrnehmung der Heiligen, sondern auch eine Bereicherung der eigenen Theologie, wie es in der Beschäftigung des Denkers mit Therese zu sehen ist. Die Relevanz Thereses als »Quelle« bei Balthasar, wie auch in verschiedener Weise von Goethe, Kierkegaard, Origenes, Ignatius, Johannes, Adrienne von Speyr u.a., zeigt dabei einen durchaus gangbaren Weg für die Erneuerung zeitgenössischer Theologie und beweist die Fruchtbarkeit einer Theologie der Heiligen.

III. Bilanz – Ergänzungen – Neue Perspektiven

Der Beitrag Balthasars zu einer *Theologie der Heiligen* ist zweifellos entscheidend.[31] Gerade indem sie Neuland beschreitet, ist sie in einigen Aspekte doch auch vom Denken seiner Zeit geprägt. Bezüglich seines methodologischen Ansatzes hat Balthasar in der Einleitung seiner Monographie über Therese die wichtigsten Grundsätze zusammengefaßt. Eine Gesamtidee seiner Position erhält man allerdings erst nach der Lektüre des ganzen Buches und durch die konkrete Anwendung der Methode. Gewiß hat er im Gegensatz zu I.F. Görres seine Methode als eine »von oben her« verstanden, d.h. als »eine Art *übernatürliche Phänomenologie*«.[32] Man hat den Eindruck, daß Balthasar mit dieser Entscheidung zugleich seine Stärke und seine Grenze zeigt, indem er ganz tief die geistlich-theologischen Aspekte herauszuarbeiten verstand, gleichzeitig aber die Verbindung von Existenz

und Theologie manchmal nur allgemein und einseitig aufgrund seiner Abwertung der Psychologie berücksichtigen konnte. In diesem Zusammenhang bietet der methodologische Ansatz von Andreas Wollbold in einer *mystagogische Deutung des Biographischen* einen guten Beitrag an, um diese Seite weiterzuführen.[33]

In seinem Artikel *Aktualität von Lisieux* hat sich Balthasar ganz prophetisch ausgedrückt: »Die Theologie der Frauen ist von der Zunft nie ernstgenommen und integriert worden; dies müßte aber endlich, nach der Botschaft von Lisieux, beim heutigen Neubau der Dogmatik geschehen.«[34] Er selbst hat wichtige Impulse in diesem Sinn gegeben, aber man könnte die *weibliche Darstellung Thereses* noch weiter vertiefen. So wäre etwa noch einmal genauer nachzufragen, ob die Heilige wirklich keine geistliche Brautschaft erlebt hat, wie der Theologe meint[35]: »Ich fühle in meinem Herzen unermeßliche Wünsche, und mit Vertrauen bitte ich dich, zu kommen und von meiner Seele Besitz zu ergreifen (...) Ich will mich also mit deiner Gerechtigkeit bekleiden un d von deiner Liebe dich selbst empfangen. Ich will keinen anderen Thron und keine andere Krone als dich, mein Geliebter! ...« (Therese von Lisieux, *Weiheakt an die barmherzige Liebe*).

Anmerkungen

1 H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe.* Einsiedeln ³1985, S. 7.
2 Vgl. H.U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit,* in: *Skizzen zur Theologie I: Verbum Caro.* Einsiedeln 1960, S. 195–225, hier 208.
3 Als synthetischer Ausdruck gilt: H.U. von Balthasar, *Epilog.* Einsiedeln/Trier 1987, S. 64ff.
4 Vgl. H.U. von Balthasar, *Schwestern im Geist.* Einsiedeln 1970, S. 21, 38; H.U. von Balthasar, *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?* Einsiedeln ³1995, S. 79.
5 Vgl. ebd., S. 98.
6 H.U. von Balthasar, *Klarstellungen.* Einsiedeln 1978, S. 62.
7 Vgl. H.U. von Balthasar, *Schwestern im Geist,* a.a.O., S. 74, 21.
8 Ebd., S. 37.
9 Hier erinnert uns Therese an die starke Persönlichkeit von Edith Stein in ihrer Suche nach dem Wahren; wahrscheinlich hat man oft Therese nur als »kleines Kind« betrachtet, ohne zu bedenken, daß sie auch einmal vorsichtig als *äußerst männlich* gesehen werden kann; vgl. A. Wollbold, Ich besinge, was ich glauben will. Die Gedichte der heiligen Theresia von Lisieux. Leutesdorf 1995, S. 42. Vgl. dazu ausführlicher V. Azcuy, Teresa de Lisieux: »No conozco nada más grande«. Aproximación de la mano de Edith Stein, in: *Proyecto* 22 (1995), S. 61–72 (oder unter dem Titel für *Geist und Leben*).
10 H.U. von Balthasar, *Schwestern im Geist,* a.a.O., S. 25–26.
11 Übrigens hat sie der Katechismus der katholischen Kirche in diesem Punkt zitiert, vgl. Nummer 2558; vgl. ausführlicher F.-M. Léthel, La Théologie des Saints dans le Catéchisme de l'Eglise Catholique, in: *Teresianum* 45 (1994), S. 55–80.

12 Vgl. dazu J. Castellano Cervera, »Eminens doctrina«. Un requisito necesario para ser doctor de la Iglesia, in: *Teresianum* 46 (1995), S. 3–21; E. de la Serna/V. Azcuy, Vida teologal y ciencia teológica. Aportes a una causa doctoral, in: *Teresianum* 48 (1997), (im Druck).
13 H.U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, a.a.O., S. 24.
14 Ebd., S. 52. Hier treffen wir den Begriff von *Wahrheit*, der für Balthasars Theologie sehr wichtig ist; er meint immer vor allem diese *gelebte Wahrheit*, wie sie in dem johanneischen Gebot zum Ausdruck kommt.
15 H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Einsiedeln ^{3}1988, S. 26.
16 H.U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, a.a.O., S. 44.
17 Vgl. ebd., S. 287–288.
18 LT 197. Vgl. dazu ausführlicher C. De Meester, Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la »voie d'enfance spirituelle« de sainte Thérèse de Lisieux. Paris ^{2}1995; Ders., Art. »Confianza«, in: T. Alvarez/V. Blat (Hrsg.), *Diccionario de Santa Teresa de Lisieux*. Burgos 1997, S. 147–149.
19 Vgl. dazu A. Wollbold, Therese lesen – eine Hinführung zu ihrem Werk, in: M. Plattig (Hrsg.), Therese von Lisieux. Zur Aktualität einer Heiligen. Würzburg 1997, S. 55–78.
20 Vgl. H.U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, a.a.O., S. 223, 227.
21 Vgl. Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1934, in: Ges. Werke, Bd. 8. Freiburg 1976, S. 133.
22 Balthasar hat Therese überall zitiert, z.B. in der Trilogie: H I, S. 247; H II, S. 526, 529, 530, 852, 873; H III, 1/1, S. 29; H III, 1/2, S. 458; TD II/2, S. 221; TD III, S. 23, 92, 348; TD IV, S. 291–293, 360, 379, 381, 441; TL III, S. 347. Für eine Gesamtdarstellung der Rezeption vgl. V. Azcuy, La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar (Diss.). Buenos Aires 1996 (im Druck).
23 Drei dieser Artikel sind zu nennen: H.U. von Balthasar, *Ein Herz, das aus Liebe brennt. Zum 100. Geburtstag der Thérèse von Lisieux am 2. Januar*, in: *Konradsblatt* 56 (1972) Nr. 51, S. 10–11; Ders., *Aktualität der Therese von Lisieux*, in: *Geist und Leben* 46 (1973), S. 126–142; Ders., *Die Hoffnung der kleinen Therese. Vortrag zum Festakt am 25. Februar 1973*, in: Theresienwerk (Hrsg.), Therese von Lisieux. Zum Gedenken ihres 100. Geburtstages am 2. Januar 1973. Leutesdorf, S. 31–50.
24 Vgl. H.U. von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos*. Einsiedeln ^{2}1954, S. 292.
25 H.U. von Balthasar, *Ein Herz*, a.a.O., S. 11.
26 H.U. von Balthasar, *Das Kind Jesus und die Kinder*, in: *Skizzen zur Theologie V: Homo Creatus est*. Einsiedeln 1986, S. 165–174, hier S. 174.
27 H.U. von Balthasar, *Mein Werk. Durchblicke*. Einsiedeln 1990, S. 51. Dann ergänzt der Autor: »Er [der Urakt] rechtfertigt durchaus, gerade auch heute, ein Leben der Opferhingabe an Gottes Wort, wie die Kontemplativen es ›zuhanden Gottes‹ für die Allerlösung der Welt leben, wovon Beispiele gegeben werden in *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, die den Karmel als höchste bräutliche Fruchtbarkeit für die Kirche verstand, und in *Elisabeth von Dijon* ...«; vgl. a.a.O., S. 51f.
28 H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*. Einsiedeln ^{2}1990, S. 274, 275, 278. Therese versteht sich als *Spielzeug Jesu*: »Seit einiger Zeit hatte ich mich dem Jesuskind als sein *kleines Spielzeug* angeboten. Ich hatte Ihm gesagt, es solle mich nicht wie ein kostbares Spielzeug behandeln, das die Kinder nur anschauen, weil sie nicht wagen, es anzurühren, sondern als einen kleinen Ball von keinerlei Wert, den es auf den Boden werfen, mit dem Fuß stoßen, *durchbohren*, in einem Winkel liegen lassen oder an sein Herz drücken könne, wenn es ihm Freude mache« (MsA 64r).
29 H.U. von Balthasar, *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*. Ostfildern 1988, S. 51–52.
30 H.U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, a.a.O., S. 186–187, 200; vgl. dazu ausführlicher Ders., *Aktion und Kontemplation*, in: *Skizzen zur Theologie I: Verbum Caro*. Einsiedeln 1960,

S. 245–259, bes. S. 258–259; Ders., *Jenseits von Kontemplation und Aktion?*, in: *Skizzen zur Theologie IV: Pneuma und Institution*. Einsiedeln 1974, S. 288–297, bes. S. 295–297. Über das Thema »Stellvertretung« bei Therese vgl. die Bemerkungen von K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Einsiedeln 1991, S. 416ff. »Vergleicht man die autobiographischen Aussagen der hl. Therese von Lisieux über ihre tagtäglich konkret gelebte Stellvertretung mit den Ausführungen der von uns im dritten und vierten Kapitel dargestellten Theologen über die Stellvertretung Christi und der Kirche, dann wird auf Anhieb deutlich, daß es einen nie überholbaren Vorsprung der erfahrenen vor der reflektierten Wirklichkeit gibt« (vgl. a.a.O., S. 434–435).

31 Vgl. dazu F.-M. Léthel, Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints. Venasque 1989, S. 54; W. Herbstrith, Therese von Lisieux. Geschichte eines angefochtenen Lebens. München/Zürich/Wien 1994, S. 93, 109, 133; R. Körner, »Geistliche Theologie« – wie und warum?, in: *Treffpunkt* 19 (1989), S. 146–160; vgl. weiterhin seinen Beitrag in diesem Heft.

32 H.U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, a.a.O., S. 22ff.; vgl. den Beitrag von E.-M. Faber über I.F. Görres in diesem Heft.

33 Vgl. dazu ausführlicher V. Azcuy, Der kleine Weg einer großherzigen Ordensfrau. Andreas Wollbold versucht in einer Studie, die Biographie der heiligen Therese von Lisieux neu zu deuten, in: *Deutsche Tagespost* vom 6. Mai 1995, Nr. 54, S. 5.

34 Vgl. H.U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, a.a.O., S. 140.

35 Ebd., S. 117.

Alexander Lohner · Berlin

Naivität und Pietät, Weisheit und Heiligkeit

Elemente theresianischer Spiritualität in Werk und Denken Peter Wusts

Therese von Lisieux war die Lieblingsheilige des in Münster lehrenden Philosophen Peter Wust (1884–1940). Ihr Bild hing über seinem Schreibtisch, in den letzten Jahren trug er stets eine Reliquie der kleinen Therese bei sich. Einmal wurde der Philosoph einer Vision gewürdigt, in der er die verehrte Heilige zu erkennen glaubte.[1]

In einem Brief an Jacques Maritain (vom 17. März 1928) schreibt Wust: »Ich selbst habe mich seit längerer Zeit schon in den besonderen Schutz Ihrer hl. Theresia von Lisieux gestellt, die ja ihren Blütenregen hauptsächlich über die Ungläubigen ausgießt. Hier auf meinem Arbeitszimmer hängt eine Photographie von dieser Heiligen aus ihrem letzten Lebensjahr. Es lächelt so friedlich und so segensvoll das Bild dieser jungen Heiligen zu mir herab: ich bete viel zu ihr. Und ich bin sicher, sie wird uns helfen, unseren großen Plan einer Rechristianisierung Europas durchzuführen.«[2]

Therese verkörperte für Wust in erster Linie jenen »starke(n) Glaubensrealismus, in dem uns im Glauben die Überwelt aufdringlicher nahe steht als die Welt der Sinne«[3], wie er in einem Brief an Jean de Pange (ebenfalls vom 17. März 1928) schreibt. Aus diesem Grunde empfahl Wust der kleinen Heiligen nicht nur allgemein die Ungläubigen, sondern im besonderen den vom Glauben abgefallenen Philosophen Max Scheler. Scheler war für Wust der Denker, der ihn den Glauben seiner Jugend, den er bei der ersten Berührung mit der Philosophie in der Gestalt des Neukantianismus verloren hatte, wieder hatte finden lassen. Viele Male hat Wust in Dankbarkeit und in bekenntnishaften Briefen das immer wieder betont. Bis sich bei Scheler der Umbruch ankündigte und später auch bewußt und sichtbar vollzog, haben sich die beiden Gelehrten häufig gesehen und miteinander philosophiert.

Alexander Lohner, *Jahrgang 1961, Studium der Theologie, Philosophie und Psychologie in München, Promotion 1989 (Philosophie) und 1995 (Theologie); er wirkt derzeit als Bildungsreferent der Berliner Missionszentrale der Franziskaner und lehrt am Seminar für Katholische Theologie an der Freien Universität Berlin.*

Wust hielt Scheler auch dann noch die Treue, als dieser sich vom katholischen Glauben abgewandt hatte. Er fühlte sich an Scheler gebunden und für sein Heil verantwortlich. In seinen Kölner Jahren (1921–1930) ging er, wenn er aus seiner Wohnung in Nippes in die Stadt kam, regelmäßig in die Stolkgasse in die kleine Kapelle der Lazaristen, um dort vor dem Bild der heiligen Therese für Scheler zu beten; und als er selbst dann von Köln wegging nach Münster, trug er einem Freund auf, dieses Gebet an der gleichen Stelle für Max Scheler in seiner Stellvertretung zu übernehmen.[4] Neben die bereits erwähnte Photographie der Heiligen in seinem Arbeitszimmer hängte Wust ein Bild Schelers, gleichsam um diesen der Fürbittmacht Thereses zu unterstellen. So wie der vom Glauben abgefallene Scheler für Wust die hybride Wissensthesaurierung des Menschen verkörperte, so sah Wust in Therese (in anderer Weise in Edith Stein[5]) das Symbol und Vorbild für die (kindlich-vertrauende) Naivität, welche in den Evangelien gepriesen wird, und für die christliche Weisheit. Der Kenner der Biographie und der geistigen Gestalt der heiligen Therese wird in Wusts berühmten – und gleich darzulegenden – Reflexionen über Naivität und Pietät, Weisheit und Heiligkeit überall die Gedankenwelt der Heiligen erkennen. Obgleich Wust in seinen Veröffentlichungen niemals ihren Namen erwähnt (weder in den Hauptwerken, noch in den kleineren Schriften), besteht kein Zweifel, daß ihm bei der Niederschrift seiner Überlegungen zu den genannten Tugenden nicht nur ihre physische Gestalt (in der Form der erwähnten Photographie), sondern vor allem ihr geistiges Format (wie Therese es in ihrer *Geschichte einer Seele* überliefert hat) vor Augen stand. Peter Wust jedenfalls hat diesen geistigen Zusammenhang immer wieder betont.[6]

1. Naivität und Pietät

Wusts Reflexionen über Naivität und Pietät entzünden sich an seiner anthropologischen Grundüberzeugung vom Menschen als »Zwischenwesen«. Als dem einzigen Wesen im Universum wird dem Menschen – nach Wust – ontisch auferlegt, permanent in einem dialektischen Spannungszustand zwischen den zwei Realitäten Bios und Logos zu leben. Der Mensch ist weder reine Natur noch reiner Geist, er ist zwischen diese beiden Sphären eingeschlossen als ein Pilgerwesen, ein Zwischenwesen der Seinsunfixiertheit. Als dieses ontische Zwischenwesen lebt der Mensch in der permanenten Spannung von Ungewißheit und Ungesichertheit. Aus dieser ontischen Spannung erklärt sich die Unruhe des Menschen; eine Unruhe, die er zu überwinden trachtet. Die Dialektik des menschlichen Daseins ist allerdings grundsätzlich (in dieser Welt) nicht eliminierbar, nur eine relative Aufhebung der Dialektik ist möglich.[7]

Wust sucht nach der Ruhe der Geborgenheit als dem Ziel aller Mühseligkeiten und Anstrengungen des menschlichen Daseins. Nun sieht er diese Ruhemöglichkeit positiv in der Seelenhaltung der kindlichen Einfalt oder auch in der erworbenen Harmonie der Weisheit realisiert. Negativ sieht er sie im obstinaten Verharren der Seele im Bösen gegeben. Als Oszillationsraum zwischen beiden sieht Wust den (unsicheren und unruhigen) menschlichen Geist.[8]

Nach Wust gibt es vier Phänomene bzw. zwei Phänomenpaare im Bereich des Menschlichen, welche eine relative Aufhebung der Wesensunruhe (im positiven Sinne) darstellen. Diese Phänomene sind: Die Naivität und die sekundäre Form der Naivität, die Weisheit, dann die Pietät und schließlich die Heiligkeit.

Bereits Rousseau hatte auf die Preisfrage der Dijoner Akademie, ob die Fortschritte der Künste und Wissenschaften in der damaligen Zeit dem Wohl der Menschheit gedient hätten, negativ geantwortet und dabei die Differenz von Naivität und Reflexion scharf herausgearbeitet. Für Wust hat Rousseau das Problem der Naivität vollkommen verfehlt. Es ist nicht möglich, über die Naivität zu sprechen, ohne zu sehen, daß die Naivität etwas zu tun hat mit dem Riß zwischen Natur und Geist. Wust will »naiv« und »natürlich«, bzw. »naturhaft« (im Sinne der untergeistigen Natur) strikt unterschieden wissen. Die Naivität repräsentiert wohl eine gewisse Naturnähe, obgleich Naivität niemals pure Natürlichkeit (im Sinne der subhumanen Natur) sein kann. Man muß betonen, daß es sich bei der Naivität, als der relativen Ruhelage innerhalb der Sphäre der permanenten Wesensunruhe, notwendig nur um etwas exklusiv dem Areal des Menschlichen Zugehöriges handeln kann. Von einer Naivität der Tier- bzw. Pflanzenwelt kann nur in einem analogen Sinne die Rede sein.[9]

Der Natur ist ein spezifisch passives Gepräge immanent. Sie verharrt stets innerhalb der rein mechanistischen Gesetzlichkeit, dem puren Kausalnexus, weil ihr jede geistige, der physischen Dynamik bewußt opponierende Willenskraft fremd ist. Zwar kennt die Natur eine Entwicklung, eine Evolution, aber stets nur in streng gebundener Form innerhalb ihres spezifischen Eidosgesetzes. Die Natur ist die große Sphäre der »dira necessitas«, wie Wust diese fixe Gesetzesgebundenheit der Natur im traditionell scholastischen Terminus nennt. Die Natur macht den Eindruck einer »allgemeinen Soseinsgebanntheit, einer universalen Wesenserstarrtheit«.[10] Sie ist »das große Gebiet einer absolut eidetischen Fatalität«.[11] Angesichts der Unruhe und Zerrissenheit im Wesen des Menschen verwundert es nicht, daß immer wieder einige Denker (von den Stoikern bis zu Spinoza und Rousseau) von der »Ursprünglichkeit, Sicherheit, Selbstverständlichkeit, Treue, (...) spielenden Leichtigkeit und Mühelosigkeit«[12] der untergeistigen Natur fasziniert waren. Ohne Zweifel hat die Treue und Stetigkeit der untergeistigen

Natur auch etwas Bestrickendes an sich; etwas, das leicht verleiten kann, in ihr einen unangefochtenen Höchstwert, den Gipfelpunkt des Seins zu sehen. Wust sieht sich jedoch schon um der Rettung der Menschenwürde willen genötigt, gegen einen solchen vereinfachenden Naturalismus zu argumentieren. Die offensichtlich bestehenden Gefahren der Reflexion und des Geistes dürfen nicht zu einer Geringschätzung des Geistigen führen. Auf den Status der unbewußten, ungeistigen, absolut reflexionslosen Natur kann der Mensch nicht zurücksinken, auch wenn die Vagheit der Sprache zu solchen fragwürdigen Idealen verleiten möchte. »Natur« ist eben kein univoker Begriff, es ist notwendig, auch terminologisch zwischen der ungeistigen Natur und der »zweite(n) Natur«, der »geistige(n) Natur« als einem prinzipiell »neue(n) Prinzip«[13] zu unterscheiden. Naivität hat etwas mit Naturnähe zu tun, allerdings im Sinne der geistigen Natur.[14] Das zeigt auch eine Analyse unserer Sprache: Was die Sprache durch Wortbildungen wie Naivität, Simplizität, Einfalt ausdrückt, das gibt sie auch oftmals durch das Wort Natürlichkeit wieder, mit dem dann Unnatürlichkeit als Gegenbegriff korrespondiert. Das Wesen der (subhumanen) Natur ist durch ihre absolute Objektivität, durch ihre vollkommene Beständigkeit in ihrer (letztlich von Gott gegebenen) Ordnung und Gesetzlichkeit gekennzeichnet.[15] Es fragt sich nun, ob es nicht eine besondere Form dieser allgemeinen Seinstreue im menschlichen Bereich gibt, als letzte Gebundenheit an das Objektive in allem Sein. Wust ist sich sicher: »Ganz gewiß, es gibt diesen angeborenen Habitus unserer seelischen Natur, und wir nennen diese natürliche Tugendanlage in uns die menschliche Einfalt.«[16]

»Weil wir ein Sein sind mitten im Sein, leben wir notwendigerweise von diesem universalen Selbstand des Seins, ruhen wir auf diesem ewigen Ja, das die Basis und den invariablen Grund aller Dinge bildet.«[17]

So ist die Naivität die Harmonie von allgemeinem Weltgesetz und personalem Eigenwillen – eine Harmonie, welche das Ich in das korrekte Verhältnis der ontischen Ordnung einbindet. Die Naivität äußert sich in einer spezifischen Wahrhaftigkeit, der »Übereinstimmung zwischen dem inneren Wesen der menschlichen Natur und ihren gesamten Ausdruckserscheinungen«[18]; einem besonderen Vertrauen in die Gutheit des Seins und die menschliche Erkenntnisfähigkeit; und einer außerordentlichen Offenheit und Liebe zu allem Sein. Die Früchte der Naivität, bzw. ihre Epiphänomene sind: »Kindliche Unbefangenheit, kindliche Unberührtheit, natürliche Schlichtheit und Geradheit, (...) Geradherzigkeit, Aufrichtigkeit, Unverstelltheit, Ungekünsteltheit, Selbstlosigkeit, kindliche Unschuld, Reinheit, Lauterkeit, Harmlosigkeit, Arglosigkeit, kindliche Sorglosigkeit, natürliche Frische, Heiterkeit, Gesundheit, Lebendigkeit, natürliche Sicherheit, Selbstverständlichkeit, natürliche Biederkeit, Treuherzigkeit, Vertrauensseligkeit, Zutraulichkeit, Mitteilsamkeit, Aufgeschlossenheit; ferner (...)

natürliche Ungebrochenheit, Ursprünglichkeit, Urwüchsigkeit, Originalität, Primitivität.«[19]

Naivität ist der seinsbejahende optimistische Blick auf die Welt, der noch nicht durch Skepsis und Zweifel beeinträchtigt ist. Wust erkennt diese »primäre Tugend der Seele«[20] als gegeben etwa beim Kind oder beim Primitiven. Die »primäre« Form der Naivität (wie Wust sagt) könnte also definiert werden als die unverfälschte Naturanlage des Menschen, wobei hier »Natur« selbstverständlich wieder nur im Sinne der geistigen Natur verstanden werden darf. Auch das Kind und der Primitive verfügen über ein mehr oder weniger stark ausgeprägtes Reflexionsvermögen. Auch das Kind ist ja von der Unruhe des Geistes nicht unberührt, immerhin sind die Phänomene der Naivität in der puerilen Psyche stärker bewahrt als beim Erwachsenen. Diesen Habitus der »primären« Naivität kann der Mensch allerdings nicht festhalten. Wenn das endliche Ich den Raum der Reflexion betritt, ist die primäre Harmonielage der Seele verlassen. Der Mensch muß Schicksalsschläge hinnehmen, Leid und Ungerechtigkeit erfahren, die sein Seinsvertrauen und seinen Optimismus erschüttern. Aufgrund seiner Geistigkeit und seines Reflexionsvermögens wird der Mensch notwendig Phasen des Zweifels, der Ungewißheit, der Skepsis, ja vielleicht das Dunkel des Nihilismus durchleben.[21] All dies ist an sich wichtig für die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit, denn gerade im Infragestellen und Zweifeln manifestiert und bewährt sich menschliches Bewußtsein und Geistigkeit.[22] Allerdings darf die skeptische Haltung im Menschen nicht übermächtig werden, es muß Raum sein für ein »unkritisches« Vertrauen in die Intelligibilität und Bonität des Seins. So erscheint die Naivität als das Äquilibrium zwischen Bewußtsein und Unbewußtheit. Insofern das menschliche Dasein an sich schon als die Mitte zwischen der Unbewußtheit der reinen Natur und der lichten Bewußtheit des reinen Geistes ausgewiesen ist, definiert Wust die Naivität genauer als die *ideale* Mitte zwischen der für den Menschen höchstmöglichen und geringstmöglichen Bewußtheit.[23] Naivität ist also die Harmonie von gesunder Skepsis und vertrauender Seinsbejahung. Eine solche Naivität kann der Mensch im Laufe seines Lebens (wieder-)gewinnen. Es handelt sich dann nicht mehr um die »primäre« Naivität eines unverdorbenen Geistes, sondern um die im Lebenskampf und der Erfahrung erworbene Ruhelage. Wust spricht von der »sekundären« Naivität oder Weisheit. Diese Weisheit ist »das Ausruhen des gereiften Seins«[24], welches gleichsam »trotzdem« an die Gutheit der Welt glaubt und sich dem Gesetz und der Ordnung des Seins fügt. Im Reifezustand der Weisheit wird das Weltgesetz »freiwillig und mit freudiger Bejahung«[25] in das Aseitätszentrum des Personalwillens integriert. So vollendet sich in dieser »stabilen Willensruhe (...) und frommen Wissensruhe der ›docta ignorantia‹ das Phänomen der sekundären Naivität oder der im Kampf errun-

genen Weisheit«[26], ohne daß diese Seelenvollendung als ein unverlierbares Gut betrachtet werden darf.[27]

Die Pietät ist keine originäre Tugend, sondern ein erworbener Zustand, ähnlich der erworbenen Naivität, der »sekundären« Naivität oder Weisheit, wie Wust sagt.[28] Aber: Pietät meint gegenüber der Naivität ein gewisses Mehr an Aktualität und Aktivität. Sie erweist sich so als Willensphänomen.[29] Die Naivität ist also mehr dem Erkenntnisvermögen, die Pietät mehr dem Willensvermögen zuzuordnen. Naivität und Pietät sind aber wesensmäßig miteinander verflochten, sie durchdringen und fundieren sich gegenseitig, so daß eine klare theoretische Unterscheidung schwierig ist. Man könnte vielleicht sagen: Die Naivität bedeutet mehr die Erkenntnishaltung, die Ordnung des Seins objektiv hinzunehmen; während die Pietät mehr die praktische und voluntative Haltung bezeichnet, sich in seine bestimmte Stellung in der Gesamtordnung des Kosmos einzufügen und allem anderen Seienden mit Ehrfurcht zu begegnen.

»Daraus folgt alles weitere für die Gliederung der Pietät. Es gibt eine Pietät der Personalität, die sie vor sich selbst übt (...); es gibt dann ferner eine Pietät vor den Wesen, die mit uns wesensgleich sind und mit denen wir in geistiger Kommunikation stehen. Es muß außerdem eine Form der Pietät geben vor den Wesen, die sich unter uns, also im Bereich der außergeistigen Natur befinden. Ihren höchsten Grad aber erreicht die Pietät, wenn sie dem Urgeiste selbst gilt, weil in ihm als dem absoluten Seinszentrum alle Relationsfäden überhaupt zusammenlaufen.«[30]

Die Pietät ist jene Tugend, die uns vor den Tücken der personalen Aseität behütet und uns einbindet in ein ehrfürchtiges und liebendes Verhältnis zu uns selbst und allem Seienden, sowie zu Gott selbst. Die Pietät hat durch ihre objektiven Liebesimpulse das auszugleichen, was uns an naturaler Triebsicherheit verlorengegangen ist. Mit Cicero kann Wust die Pietät als »fundamentum omnium virtutum«[31] bezeichnen. Die Pietät schützt »das Ich vor den Hybrisgefahren (...), die ihm von Natur in den Tiefen seiner stolzen geistigen Selbstherrlichkeit fortwährend auflauern«.[32] Ihr entspringen »eine ganze Reihe von seelischen Phänomenen besonderer Art, so etwa die heilige, fromme Scheu, die Zurückhaltung, das feine Taktgefühl, ferner aber auch die Selbstachtung, die bis zur höchsten Form der geistigen Würde emporsteigen kann, (...) die Ehrfurcht vor den Werten«[33] usw. Die Pietät, genau die »Selbstpietät«, entfaltet sich »zur zarten Tugend der seelischen Schamhaftigkeit und Keuschheit«.[34] So kann Wust sagen: »Die Pietät ist im Zusammenhang mit der Naivität schließlich die menschliche Kardinaltugend, von der alle anderen Tugenden nur Wesensabwandlungen bilden.«[35]

So wird die Pietät auch zum Fundament aller wirklichen Gemeinschaft und echten menschlichen Zusammenlebens, da »die Pietät vor den wesens-

gleichen Mitgeborenen (...) das Wesen der Gemeinschaftsbeziehungen«[36] prägt und bestimmt. Auch die Liebe zur Natur wird von der Pietät getragen.[37] Die Pietät ist also ein »omnia amare in Deo«, wie Wust mit Augustinus sagt; deshalb ist auch erst durch die religiöse Pietät der vollkommenste Ausdruck aller Pietät überhaupt realisiert.[38] Kurz gesagt: Die Naivität als psychische Disposition nimmt im Leben allmählich ab, als Ideal und Wert aber bleibt sie für den Menschen stets verbindlich. In der Weisheit ist der Habitus der Naivität auf einer höheren Stufe erzielt, Weisheit ist die durch Erfahrung und Reflexion bereicherte Naivität. Die Pietät ist die praktische und voluntative Dimension der Weisheit, das Fundament der Religion und aller Kultur.

Wusts philosophische Reflexionen über die genannten Haltungen Naivität, Weisheit und Pietät wurzeln offensichtlich vollkommen in der traditionellen christlichen Lehre und Askese. So stellt Theodor Hafner fest: »Hier berührt sich sein Ergebnis mit den Endresultaten der christlichen Mystiker, deckt sich mit der docta ignorantia des Nikolaus Cusanus und der Kindeseinfalt, der die Bibel das Paradies verheißt, und erweist sich somit als deren glänzende philosophische Unterbauung.«[39]

Wenn auch heute, worauf Heinz Robert Schlette einmal hingewiesen hat[40], das Movens der religiösen Zustimmung oftmals mehr in der Empörung, im Nicht-Einverständnis mit dieser Welt als in der Pietät dem Vertrauen auf die von einem väterlichen Schöpfer gesetzte Ordnung, gründet (ohne die berühmte Formel »nach Auschwitz« zu beschwören, sei daran erinnert, daß seit Voltaire der neuzeitliche Widerspruch gegen den metaphysischen Optimismus – die Theodizeefrage – nicht mehr verstummt ist), so kann doch nicht geleugnet werden, daß Wusts Pietätsüberlegungen eine eminente religionspsychologische Bedeutung und Richtigkeit nicht abgesprochen werden kann.[41]

2. Weisheit und Heiligkeit

Wir sahen, daß der Zusammenhang zwischen Naivität und Weisheit so eng und wesentlich ist, daß von der Weisheit als der sekundären Naivität gesprochen werden kann. Die Weisheit erscheint somit als eine Vollendungsform des menschlichen Daseins, als »ideelle Endruhelage am anderen Pol der Lebenskurve«.[42]

Neben die Weisheit tritt das Ideal der Heiligkeit als Vollendungsform der menschlichen Existenz. Die Heiligkeit erscheint dabei als das vollkommenere Ideal, so daß im Lichte dieser unübertrefflichen Tugend selbst die Weisheit als noch unvollkommen und gefahrvoll erscheint. Wust spricht gar von einem »schärferen Gegensatz«[43] zwischen Weisheit und Heiligkeit.[44]

Weisheit hängt (sprachlich wie inhaltlich) mit Wissen zusammen. Aber nicht irgendein Wissen ist gemeint, kein »bloß extensives und mehr an der Peripherie des Soseins entlanggleitendes Vielwissen«.[45] Vielmehr geht es um ein »intensiv unter der Oberfläche der Erscheinungen hinabgreifendes Wissen«, »ein intensives Wissen um die Wesenstiefe der Dinge überhaupt«.[46] Der Weise weiß um das Absolute und Unbedingte im Sein, das beständig und unwandelbar bleibt im Strom und Wechsel der kausalen Phänomenalität, um den »einen festen Standort jenseits der Pluralität des Seins«.[47] Der Weise will sein Wissen gleichsam um dieses Absolute konzentrieren, um so zu sich selbst, zur Ruhe des auf sich selbst zurückbezogenen Geistes zu gelangen. Dem Weisen fehlt »die sonderbare Wissensgier und Neubegier, die den dem Wissensaffekt Hingegebenen so ruhelos vor dem Sosein der einen Erscheinung zu dem Sosein der anderen forttreibt«[48], er hat die »Gier nach dem Extensiven«[49] überwunden und findet die Vollendung und Ruhe in sich selbst. Weisheit ist auch nicht Genialität. Denn die Weisheit ist – im Gegensatz zur Genialität – »ein allen Menschen erreichbarer seelischer Habitus«[50]; ja es fragt sich, ob »der prometheische Selbstdrang, der immer als eine Art Natursubstrat der Genialität auftritt«[51], nicht sogar ein Hindernis darstellt auf dem Weg zur Weisheit. Überhaupt hat Weisheit weniger mit Wissen und Geistesarbeit zu tun als mit Askese, dem aktiven Versuch, die Vitalgier zu hemmen, dem Lärm der Welt zu entfliehen, um die »Unerschütterlichkeit des Gemüts«[52] zu erringen. All dies zeigt, daß das Wissens- und Lebensideal des Weisen jeden szientivischen Charakter verloren, aber eine soteriologische Dimension gewonnen hat.

Mit Weisheit meint Wust also das Wissen um das Unbedingte, primär aber Ruhe, Besonnenheit, Stille und Maßhaltung. Bis hierher erscheint die Idee der Weisheit ausschließlich im positiven Licht, man glaubt fast, vor dem Ideal höchstmöglicher Vollendung zu stehen. Das ändert sich, sobald Wust die Idee der Weisheit mit der Idee der Heiligkeit konfrontiert. Wust spricht meist vom Ideal der Heiligkeit als einem christlichem Ideal. Wust sieht dieses Ideal nämlich am vollendetsten im Christentum entwickelt; dennoch wird man sagen dürfen, daß, nach Wust, alle theistischen Religionen, welche Gott personal verstehen, dieses Ideal kennen und verwirklichen (also auch Judentum und Islam).

Wir sagten: Der Weise weiß um ein letztes Unwandelbares im Wechsel des Seienden, und dieses Unwandelbare erlebt er in der Tiefe seines Selbst als den letzten metaphysischen Grund seines Wesens. (Wust erinnert etwa an das »abditum mentis« der Mystiker.[53]) Nun besteht aber die Gefahr, daß der Weise dieses Absolute nicht in seinem eigentlichen Wesen (nämlich als Gott, als Person, als ewiges Du) erkennen kann. Der Weltgrund des Weisen ist oftmals (so etwa bei den Stoikern oder dem Buddhismus) »die Sphinx einer impersonalen Ordnung«, die »Notwendigkeit des Impersonal-Sach-

lichen«.[54] So glaubt sich der Weise allein im unendlichen Chaos eines universalen Gesetzesfatums. Dem Weisen fehlt daher »die letzte, ganz kindlich-unschuldige, ganz kindlich-vertrauensselige Naivität«.[55] Der Weise ist nicht in der Lage, den personalen Charakter, das »Vaterschaftsverhältnis des absoluten Geistes«[56] zu erkennen. Der stoische oder buddhistische Weise bleibt im »Naturalismus eines impersonalen Weltgrundes«[57] stecken. Aber gerade diese »Differenz zwischen der Weisheit eines naturalistischen und der Weisheit des personalistischen Weltgrundes ist entscheidend für alles weitere«.[58] Dem stoischen oder buddhistischen Weisen bleibt nur die ernste Heiterkeit des ewig Einsamen, der wie ein Eindringling in der unheimlichen Fremdheit eines universalen Gesetzesfatums eingeschlossen ist. Nun ist auch verständlich, warum Wust das Ideal der Heiligkeit vor allem im Christentum entfaltet sieht. Denn das Christentum lehrt nicht nur einen liebenden und personalen Vatergott, sondern darüber hinaus auch, daß Gott Mensch geworden ist, ein für uns sichtbares und »greifbares« Du, welches uns entgegengeht, um uns zu Hilfe zu kommen.[59] Das hat Auswirkungen auf die unterschiedlichen Humanitätsvorstellungen dieser beiden Weltbilder. Das profane Humanitätsideal bezieht die Überwelt nicht mit ein, es kann ursächlich und exklusiv vom Menschen selbst aus eigener Kraft erreicht werden. Im christlichen Humanitätsideal aber dominiert die Gnade, das Mitwirken Gottes, allerdings unter Berücksichtigung der Natur und des eigenen Antriebs des Menschen. »Kurz gesagt: Der Weise strebt von sich aus zur Höhe des Ideals empor; der Heilige läßt sich zu jener Höhe emporziehen.«[60] Da der Heilige sich von Gott geliebt und getragen weiß, öffnet er sich auch in Liebe allem Sein. Seine Liebe umfaßt Gott, die Menschen und schließlich alles Seiende in Gott. Da nur der Heilige sich absolut geliebt weiß, wird nur er eine vollendete Ethik, im Sinne universaler Liebe entwickeln können. Während der Weise nur auf dem Weg des Erkennens und der (mehr oder weniger egoistischen) Askese seinem Ideal entgegengeht, verhält sich der Heilige »prinzipiell praktisch im weitesten Sinne der Ethik, in einem so weiten Sinne, daß die Ethik sich in die religiöse Sphäre nicht bloß erweitert, sondern vielmehr in ihr geradezu ihre letzte Erfüllung, ihren sinngesetzlichen Abschluß findet«.[61]

Kommen wir noch einmal auf das Rangverhältnis zwischen Weisheit und Heiligkeit zu sprechen: Es ist deutlich geworden, daß Wust den Begriff der Weisheit in einem negativen und positiven Sinne verwendet. Manchmal wird dieser Unterschied terminologisch deutlich, wenn Wust etwa unterscheidet zwischen der »wahren« oder »christlichen« Weisheit (im positiven Sinne) und der »menschlichen« oder »stoischen« Weisheit (im negativen Sinne). Oft ist dieser unterschiedliche Gebrauch des Begriffs verwirrend, und man muß stets fragen, in welchem Sinne Wust den Begriff »Weisheit« gerade verstanden wissen will. Generell kann man sagen, daß die positive

Bedeutung des Begriffs dort überwiegt, wo Wust die Weisheit im Zusammenhang mit der Naivität meditiert, während die Weisheit eher negativ interpretiert erscheint, wo sie im Unterschied zur Heiligkeit gesehen wird. Dabei differieren die Aussagen und Werturteile über die Weisheit bei Wust allerdings manchmal so gravierend, daß sie beim ersten Hinsehen nicht mehr zu harmonisieren sind, etwa wenn Wust – worauf auch Leenhouwers hingewiesen hat[62] – einmal in der Weisheit eine (latente) Gotteserkenntnis gegeben sieht, während er zum anderen behauptet, der Weise erreiche nur ein apersonales, abstraktes Weltgesetz. Wie diesen Widerspruch lösen? Vielleicht so: Wust geht prinzipiell von zwei unterschiedlichen Weisheitsbegriffen aus, wobei für ihn hier der ebenfalls unterschiedliche Gebrauch des Begriffs »Weisheit« in der Heiligen Schrift leitend gewesen sein dürfte.

Die Heilige Schrift unterscheidet ja zwischen der Gott gemäßen Weisheit und der Weisheit des Menschen. Das gilt bereits für das Alte Testament: Die wahre Weisheit ist eine Gabe Gottes (Weish 8,21); ihre Grundlage für den Menschen ist das göttliche Gesetz, das Israel zum allein weisen Volk erhebt (Dt 4,6). Die Furcht Jahves bildet ihr Fundament und ihre Vollendung (Spr 9,10; Sir 1,14–18; 19,20). In die Irre gehen die Menschen, die sich allein auf ihre eigene Weisheit, ihre eigene Klugheit verlassen. Gott wird bewirken, daß ihre falsche Weisheit zuschanden wird (Is 29,14). Die wahre Weisheit aber gewinnt bei den nachexilischen Schriftstellern eine so große Wertschätzung, daß sie personifiziert gleichsam zur Gefährtin Gottes wird, die mit ihm seinen Thron teilt (Weish 9,4).[63] Im Neuen Testament wird Christus mit der wirklichen Weisheit identifiziert, als »Weisheit Gottes« bezeichnet (1 Kor 1,24–30). Mit Christi Kommen ist die Weisheit der Welt zur Torheit geworden, da sie den lebendigen Gott verkannte (Röm 1,21 f.; 1 Kor 1,21). Deshalb hat Gott diese Weisheit der Welt verworfen, als »irdisch, eigennützig, teuflisch« (Jak 3,15); um sie zu beschämen, hat er beschlossen, die Welt durch die Torheit des Kreuzes zu erlösen (1 Kor 1,17–25).[64] Die Offenbarung der wahren Weisheit wird daher nicht den Weisen und Klugen zuteil, sondern den Kleinen (Mt 11,25). Um sie zu erhalten, muß man sich demütig und klein machen und vertrauend an Gott halten.[65]

Wust unterscheidet also mit der Heiligen Schrift zwei Weisheitsformen. Dennoch haben die beiden Weisheitsbegriffe bei Wust auch etwas Gemeinsames. Beide Weisheitsformen haben dasselbe Ziel: die menschliche Ruhelage zu erlangen. Beide Weisheitsformen wissen auch um ein Absolutes und einen letzten metaphysischen Grund allen Seins. Doch während die »wahre« Weisheit in diesem Absoluten eine liebende Person zu erahnen beginnt, kann die »menschliche« Weisheit diese Erkenntnis nicht vollziehen. Während beide Weisheitsformen die Geisteshybris zu überwinden suchen, behält bei der »menschlichen« Weisheit die natürliche Reflexionslust noch

das Übergewicht über die Liebe, während in der »wahren« Weisheit »das Wissen schon von vorneherein von der Liebe belebt«[66] erscheint.

Vergleichen wir nun noch einmal die wesentlichen Ideen Wusts zu Weisheit und Heiligkeit mit den Grundelementen der Spiritualität der kleinen Therese:

Wenn Wust Weisheit (im positiven Sinne) als die demütige Akzeptanz des Weltgesetzes und als das Vertrauen auf die Güte Gottes interpretiert, spricht Therese in ihrer *Geschichte einer Seele* von der »Wissenschaft der Liebe«. Ähnlich wie Wust die wahre Weisheit der profanen Wissensthesaurierung überordnet, so auch Therese die »Wissenschaft der Liebe« den weltlichen Wissenschaften. Die Heilige führt aus: »Nur diese Wissenschaft ersehne ich. Um ihretwillen habe ich alle meine Reichtümer hingegeben gleich der Braut im Hohenlied, und dennoch meine ich, nichts hingegeben zu haben (Hld 8,7). Ich begreife so gut, daß nur die Liebe fähig ist, uns dem lieben Gott wohlgefällig zu machen, und daß diese Liebe das einzige Gut ist, nach dem ich begehre. Es gefällt Jesus, mir den einzigen Weg zu zeigen, der zu diesem göttlichen Glutofen führt: dieser Weg ist die Hingabe des kleinen Kindes, das furchtlos auf den Armen seines Vaters einschläft.«[67]

Wenn Wust betont, daß wahre Weisheit immer mit Elementen der Heiligkeit verknüpft ist, daß der wahre Weise die Welt »sub specie Dei« betrachtet, erinnert Therese – den gleichen Gedanken formulierend – an die großen Gelehrten der Kirchengeschichte, welche zugleich Heilige waren: »Alle Heiligen haben das begriffen, und ganz besonders vielleicht jene, die die Welt mit der Erleuchtung ihrer evangelischen Lehre erfüllt haben. Schöpften der heilige Paulus, der heilige Augustinus, der heilige Thomas von Aquin, der heilige Johannes vom Kreuz, die heilige Theresia und so manche andere Freunde Gottes ihre wunderbare Wissenschaft, die die größten Geister entzückt, nicht aus der Betrachtung? Ein Gelehrter hat gesagt: ›Gebt mir einen Stützpunkt, und ich hebe die Welt aus den Angeln.‹ Was Archimedes nicht zu erreichen vermochte, das haben die Heiligen in vollem Maße erlangt. Der Allmächtige hat ihnen einen Stützpunkt gegeben: Sich selbst! Sich allein!«[68]

Da der Heilige die Welt »in Gott« betrachtet, öffnet er sich auch in Liebe allem Seienden. Wenn Wust demonstriert, daß nur der Heilige eine vollendete Ethik im Sinne universaler Liebe entwickelt, da nur er sich absolut geliebt weiß, stand ihm hier vielleicht das berühmte Wort der heiligen Therese vor Augen: »Ich begreife, daß die Liebe alle Berufungen in sich einschließt, daß die Liebe alles ist, daß sie alle Zeiten und Orte umfaßt, weil sie ewig ist!«[69]

Zusammenfassend kann man feststellen, daß die Bibelorientiertheit der Reflexionen Thereses und Wusts bewirkt, daß sie – so unterschiedlich sie bezüglich ihres wissenschaftlichen und philosophischen Niveaus auch sein

mögen – in den wesentlichen Punkten übereinstimmen. Peter Wust hat in seinem berühmten *Abschiedswort*[70], welches er im Dezember 1939 an seine Schüler gerichtet hat, bekannt, daß der »Zauberschlüssel«, der einem das letzte Tor zur Weisheit des Lebens erschließen könne, das Gebet sei. Wer diesen Zusammenhang zwischen Philosophie bzw. Theologie und Gebet bzw. Mystik wirklich verstanden hat, wird die Pläne Papst Johannes Paul II., Therese von Lisieux zur Kirchenlehrerin zu erheben, nur gutheißen können.

Anmerkungen

1 Im vertrauten Kreis erzählte Wust bisweilen Folgendes: »Es war im August 1920. Ich litt noch unter den Auswirkungen einer Todeskranheit, die mich im Jahre 1919 befallen hatte und die nach Ansicht meiner Umgebung und der Ärzte mein Ende bedeutete. Eines Nachts, es mag zwischen 2 und 3 Uhr gewesen sein, lag ich bewußt wach auf meinem Lager. Da wurde es an der gegenüberliegenden Wand des Zimmers plötzlich ganz hell. Ich besann mich noch darauf, daß doch der Morgen noch nicht da sei, als diese Helle sich langsam zu einer menschlichen weiblichen Gestalt konkretisierte. Diese Gestalt wurde immer deutlicher und greifbarer für meine leiblichen Augen, bis sie endlich ganz klar vor mir stand und mit erhobener Hand zu mir gewendet die für meine physiologischen Ohren vernehmbaren Worte sprach: ›Warte in Geduld‹. Hernach verflüchtigte sich dann diese Gestalt wieder zu der allgemeinen Lichterscheinung, worauf dann diese auch verschwand« (aus: F. Vorholt, Peter Wust, in: *Wissenschaft und Weisheit* 7 (1940), S. 125).

2 Der Brief ist abgedruckt in: P. Wust, *Briefe von und nach Frankreich*. Gesammelte Werke, Bd. IX. Münster 1967, S. 178f.

3 Der Brief ist abgedruckt in: ebd., S. 106f.

4 Siehe zum Verhältnis Wusts zu Scheler A. Lohner, Peter Wust. Gewißheit und Wagnis. Eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie. Paderborn ^{2}1995, S. 151f., 224–231, 243f.

5 Siehe zum Verhältnis Wusts zu Edith Stein P. Wust, *Edith Stein: »Von Husserl zum Karmel«*, in: *Münsterischer Anzeiger* v. 15. Mai 1934 (heute in: Ders., *Aufsätze und Briefe*. Gesammelte Werke, Bd. VII. Münster 1966, S. 298–301; vgl. dazu A. Lohner, a.a.O., S. 152f.

6 Vgl. etwa W. Vernekohl, Peter Wust. Biographische Notizen, in: P. Wust: Leben und Werk. Gesammelte Werke, Bd. VIII. Münster 1967, S. 7–148; S. 128.

7 Vgl. hierzu A. Lohner, a.a.O., S. 7–11, 239–255.

8 Das Haupt- und Lebenswerk Peter Wusts war daher von diesem selbst dreiteilig konzipiert in folgendem Sinne: Die erste Ruhemöglichkeit zeichnete Wust in seinem Werk *Naivität und Pietät* (1925). Die Starrheit und Unnachgiebigkeit des Bösen wollte Wust in einem leider ungeschriebenen Buch *Die Philosophie des Diabolischen* darstellen, einem Titel, den er später änderte in *Die Diabolie der Bosheit*. Die Sphäre des Geistes hat Wust dargestellt in seiner *Dialektik des Geistes* (1928).

9 Vgl. P. Wust, *Naivität und Pietät*. Gesammelte Werke, Bd. II. Münster 1964, S. 53f.

10 Ebd., S. 75.

11 Ebd., S. 76.

12 Ebd., S. 55.

13 Ebd., S. 76.

14 Vgl. ebd., S. 154.

15 Vgl. hierzu A. Lohner, a.a.O., S. 45ff.
16 P. Wust, *Naivität und Pietät*, a.a.O., S. 133.
17 Ebd.
18 Ebd., S. 138.
19 Ebd., S. 154f.
20 Ebd., S. 133.
21 Man denke hier an die Seelenqualen und die Zeiten der geistigen Trockenheit und Verlassenheit, die Theresia von Lisieux durchgemacht hat – dargestellt im Kapitel »Die dunkle Nacht« in ihrer *Geschichte einer Seele*!
22 Vgl. P. Wust, *Ungewißheit und Wagnis*. Gesammelte Werke. Bd. IV, Münster 1964, S. 382ff.
23 Vgl. R.H. Schmidt, Peter Wust. Gesamtdarstellung seiner Philosophie des Geistes. Saarbrücken 1952, S. 59f.
24 Vgl. P. Wust, *Vorlesungen und Briefe*. Gesammelte Werke, Bd. X. Münster 1969, S. 352.
25 P. Wust, *Naivität und Pietät*, a.a.O., S. 199.
26 Ebd., S. 201.
27 Vgl. ebd., S. 199.
28 Bei der Pietät wird daher nicht wie bei der Naivität zwischen einer primären und einer sekundären Form unterschieden.
29 Vgl., P. Wust, *Naivität und Pietät*, a.a.O., S. 207f.
30 Ebd., S. 215.
31 Ebd., S. 216.
32 Ebd., S. 221.
33 Ebd., S. 223.
34 Ebd., S. 226.
35 Ebd., S. 237.
36 Ebd.
37 Vgl. ebd., S. 265ff.
38 Ebd., S. 265f.
39 T. Hafner, Zur Metaphysik des Geistes, in: *Hochland* 24 (1927), S. 639.
40 Vgl. H.R. Schlette, Pietät und Empörung. Über die Metamorphose der religiösen Zustimmung, in: *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973), S. 139–142.
41 Vgl. etwa R. Spaemann, Philosophie als institutionalisierte Naivität, in: *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), S. 139–142.
42 P. Wust, *Naivität und Pietät*, a.a.O., S. 186.
43 P. Wust, *Weisheit und Heiligkeit*, in: *Weisheit und Heiligkeit. Vorträge und Aufsätze*. Gesammelte Werke. Bd. VI. Münster 1966, S. 509–552, S. 517.
44 Wust wollte ein Werk *Weisheit und Heiligkeit* schreiben, sein früher Tod hat diesen Plan aber leider vereitelt. Seine Gedanken zu diesem Thema konnte er allerdings in einigen Zeitschriftenartikeln darlegen. Es sind dies vor allem folgende Artikel von P. Wust: *Von der abendländischen Weisheit*, in: *Abendland* 1 (1925/1926), S. 20–22; Ders., *Weisheit und Heiligkeit*, a.a.O. (Erstveröffentlichung in: *Kölnische Volkszeitung* 67 (1926), Nr. 710 v. 26. September 1926, Nr. 729 v. 3. Oktober 1926, Nr. 748 v. 10. Oktober 1926, Nr. 767 v. 17. Oktober 1926); Ders., *Natürliche und christliche Weisheit*, in: *Sanctificatio nostra* 6 (1935), S. 535–543.
45 P. Wust, Weisheit und Heiligkeit, a.a.O., S. 518.
46 Ebd.
47 Ebd.
48 Ebd., S. 519.
49 Ebd.
50 Ebd.
51 Ebd.

52 Ebd.
53 Vgl. ebd., S. 523.
54 Ebd., S. 525.
55 P. Wust, *Von der abendländischen Weisheit*, a.a.O., S. 21.
56 Ebd.
57 Ebd., S. 22.
58 Ebd.
59 Vgl. P. Wust, *Weisheit und Heiligkeit*, a.a.O., S. 529.
60 P. Wust, *Christentum und Wissenschaft*, in: *Christentum und Wissenschaft* 5 (1929), S. 494–503, S. 499.
61 Ebd., S. 499.
62 Vgl. A. Leenhouwers, Ungesichertheit und Wagnis. Die christliche Weisheitslehre Peter Wusts in ihrer philosophischen und existentiellen Deutung. Essen 1964, S. 189.
63 Dazu B. Lang, Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt. Düsseldorf 1975. Zum Weisheitsbegriff im Alten Testament allgemein G. von Rad, Weisheit in Israel. Neukirchen 1970.
64 Die Polemik des Paulus gegen die menschliche Weisheit (z.B. 1 Kor 1 f.) wendet sich gegen die philosophischen Strömungen seiner Umwelt, vor allem gegen die stoisierende Popularphilosophie und die gnostischen Lehren.
65 Zum Weisheitsbegriff im Neuen Testament vgl. R. Wilken, Aspects of wisdom in Judaism and early Christianity. London 1975, sowie F. Christ, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern. Zürich 1970.
66 P. Wust, *Weisheit und Heiligkeit*, a.a.O., S. 529
67 T. Martin, Geschichte einer Seele. Leutesdorf 1980, S. 218.
68 Ebd., S. 214.
69 Ebd., S. 225.
70 Heute in P. Wust, *Aufsätze und Briefe*, a.a.O., S. 336–340.

Madeleine Delbrêl †

Liebende Menschen

»Missionare ohne Schiffe« betitelte Madeleine Delbrêl (1904–1964) einen ihrer Vorträge, zu dem sie im Sommer 1943 in das knapp ein Jahr zuvor eingeweihte Priesterseminar der »Mission de France« in Lisieux eingeladen wurde, um von ihrer inzwischen fast zehnjährigen missionarischen Erfahrung zu berichten, die sie als engagierte Christin in einem kommunistischen Vorstadtmilieu von Paris gemacht hatte. Das Zeugnis dieser einfachen Laiin wirkt nachhaltig auf die »Mission de France«, welche 1941 von den französischen Bischöfen mit dem Ziel gegründet worden war, Priester für die innere Mission der geistlich verarmten Gebiete Frankreichs auszubilden.

Ganz im Gefolge der Intention des Kardinals von Paris E. Suhard, der Lisieux als Gründungsort für das überdiözesane Priesterseminar bestimmt hatte, hält Madeleine Delbrêl in ihrem Vortrag den angehenden (Arbeiter-) Priestern Therese von Lisieux als Vorbild missionarischer Existenz vor Augen. Schon im vorliegenden – bisher nur einem ausgewählten Kreis von Freunden Madeleine Delbrêls bekannten – Textauszug[1] begegnet sie geradezu prophetisch vorausschauend Tendenzen, welche nur wenige Jahre später die Arbeiterpriesterbewegung in Konflikt mit Rom bringen sollten: Der Auffassung der Mission als politischem Humanismus und weltimmanenten Einsatz für soziale Gerechtigkeit stellt sie die stellvertretende Hingabe Thereses von Lisieux entgegen, die sich hinter den engen Mauern ihres Karmels der universalen missionarischen Kraft ihrer Gebete und liebenden Taten bewußt war.

Auch wenn Madeleine Delbrêl damit unterstreicht, daß soziales Engagement von dem Vorrang der Verherrlichung Gottes und seiner Anbetung getragen sein muß, stellt sie tatkräftige Nächstenliebe und lautstarke Verkün-

Madeleine Delbrêl, *1904 in Mussidan (Dordogne) geboren, beginnt im Alter von 16 Jahren ein Studium der Philosophie, Geschichte und Kunst in Paris. Nach einer Zeit der Suche erlebt sie 1924 »eine Bekehrung vom intellektuellen Atheismus zum katholischen Glauben« (K. Boehme). Ab 1933 wirkt sie bis zu ihrem Tod 1964 in einer kleinen geistlichen Gemeinschaft als Sozialarbeiterin im Pariser Arbeitervorort Ivry. – Die Übertragung des Textes aus dem Französischen besorgte Andreas Wollbold.*

digung jedoch nicht an die zweite Stelle, im Gegenteil: sie fordert von den angehenden Priestern den »Skandal der Liebe«. Mit der kleinen Therese macht Madeleine Delbrêl zudem darauf aufmerksam, daß der evangeliumsgemäße Auftrag der Nächstenliebe nur durch die Kirche und ihre Vermittlung verwirklichbar ist. Denn in der Kirche hat die Liebe stellvertretende Kraft, die sich innerhalb der Kirche ad intra stärkend unter ihren Gliedern und ad extra in der Dimension einer universalen Mission auswirkt. Und Mission bedeutet – auch ohne von Schiffen in fremde Länder getragen zu werden –, »das Antlitz Christi in seiner Intensität wiederzuentdecken und dieses Antlitz Christi bis an die Enden der Erde zu bringen.«[2]

Katja Boehme

»... wie ich euch geliebt habe.«

Das ist kein Rat, das steht nicht zur Wahl.

Seit zweitausend Jahren versuchen wir, Jesus Christus zu gehorchen. Seither haben wir einen solchen Tugendkatalog hervorgebracht, daß wir das Wesentliche nicht mehr recht vom Nebensächlichen unterscheiden können.

Armut, Gerechtigkeit, Ehrbarkeit, Gehorsam ... und all das Übrige.

Ja, sicher ..., »aber all das nützt nichts, wenn ihr nicht die Liebe habt.«

Wir müssen nicht mit einer solchen Liebe lieben, die von Menschenhand gemacht ist, sondern mit jener Liebe, die von Gott kommt. Und welches Zerrbild haben wir nicht schon daraus gemacht: Philanthropie, Altruismus, Solidarität ...

Die Liebe lernt man nur aus dem Herzen Christi und aus der Urkunde seines Herzens, dem Evangelium.

Wir haben Unterscheidungen eingeführt, die man nicht von uns erbeten hat. Hier die Gebote, mit denen wir grundsätzlich einverstanden sind: »Du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen.« Dort die Gebote, die wir praktisch als übertrieben ansehen: »Wenn man dich um deinen Mantel bittet, gib auch den Rock.« ... Die linke Wange hinzuhalten, wenn man dich auf die rechte geschlagen hat; denen zu dienen, die fordern, daß man ihnen dient; diejenigen, die euch Böses antun und euch dem Spott preisgeben, wie seine eigenen Kinder zu behandeln.

Derart zu lieben würde wirklich Ärgernis erregen, denn daran ist niemand gewöhnt.

Und selbst wenn wir unserem eigenen Herz die rechte Richtung gegeben haben, sollten wir die guten Sitten, die wir so, wie es sich gehört, in der Welt angenommen haben, über den Haufen zu werfen. Wir sollten Skandal der Nächstenliebe erregen.

Bedenkt folgendes! Nehmen wir ein Stückchen unseres Lebens und lassen wir die Liebe Christi frei darin wirken: und dann alles sehen, was sie zu tun vermag, was sie tun will, und sie gewähren lassen.

Ihr steigt in einen anderen Zug um, ihr sitzt deshalb mitten in der Nacht im Wartesaal. Die Liebe des Herrn ist in euch, mitten in diesem Wartesaal. Was wird sie tun? Was wird diese so vornehme Dame, dieser so korrekte Herr sagen, wenn ihr den Kaffee aus eurer Thermoskanne mit eurem Nachbarn zur Rechten teilt und euer Brot und Käse mit eurem Nachbarn zu Linken, wenn ihr dieses Kind in euren Mantel hüllt ... Aber was wird Christus sagen, wenn ihr es nicht tut?

Die heilige Kirche erwartet Heilige, und Heilige sind die, die lieben.

Die heilige Kirche hält ihr weites Herz in Händen, das Herz unseres Herrn Jesus. Wer ist bereit, es zu empfangen?

Wer ist bereit zu lieben?

Aber das ist nicht alles.

»Die Liebe wird nicht zurückgeliebt«, rufen die Missionare aller Zeiten.

Es tröstet sie recht wenig, selber ein kleines bißchen Liebe im Herzen zu haben, wenn dagegen eine Unmenge Menschen angesichts dieser »besten Sache der Welt« so kalt wie Eis bleibt.

Wenn sie davon ausgehen könnten, daß Gott sich nur nach ihnen selbst sehnte, würde ihre arme Liebe ihnen sicher genügen. Aber Gott sehnt sich nach der Welt, und was würden sie nicht tun, um sie ihm zu geben.

Die heilige Therese vom Kinde Jesus, die Patronin der Missionare, hat gesagt: »Im Herzen meiner Mutter, der Kirche, werde ich die Liebe sein.« Und sie erläutert lyrisch und, so möchten wir es wohl gerne nennen, romantisch, wie man in der Kirche die Liebe hervorbringen kann.

Diese Seite, die wieder und wieder von denen gelesen wird, die die heilige Therese lieben, wird aber tatsächlich ebenso wie von denen, die sie wenig mögen, in ihrer vollen tiefen Wahrheit nicht ernstgenommen. Was sie uns sagen wollte, was sie gelebt hat, was für ihr Leben so erstaunliche Folgen gehabt hat, ist die Tatsache, daß zu lieben in der Kirche Liebe hervorbringt. In der unzerbrechlichen Einheit der Kirche verströmen die Liebenden nach dem Maß ihrer Liebe die Nächstenliebe sozusagen im Reinzustand weiter. Die Nächstenliebe ist das in der Kirche, was das Blut für unser Herz ist. »Ich habe verstanden, daß sie ein Herz hatte«, sagt uns die heilige Therese weiter. Lieben bedeutet, das Herz der Kirche zu sein, es bedeutet, Blut bis zum fernsten, blutleersten seiner Glieder zu senden.

Es gibt auch die andere Seite des einzigen Gebotes:

»Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben,
und du sollst ihn aus deinem ganzen Herzen, aus all deiner Kraft,
aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Geist lieben.«

Wenn die Leute an Gott glauben, so denken wir, daß schon alles gut geht. Aber Gott hat nicht gesagt: »Du sollst glauben«, sondern: »Du sollst lieben«. Diesen Wesen, die er auf übernatürliche Weise durch den Glauben lebendig gemacht hat, gibt er nur ein Gebot: ihn zu lieben, und ihn mit allem, was wir selber sind, zu lieben, und ihn über alles zu lieben.

Gott hat nicht gesagt: »Du Johannes, du Petrus, du Magdalena, du sollst lieben, weil du etwas Außergewöhnliches bist und deine Liebe mir eine ganz besondere Freude macht.« Gott hat zur ganzen Welt gesagt: »Das erste und größte Gebot ist dieses: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben ...«

Zur ganzen Welt also wurde es gesagt, zu allen Menschen.

Das verstanden zu haben macht einen zum Missionar.

Zu verstehen, daß man Gott lieben muß, selbst wie ein Verrückter, das kann in Menschen Tugend bewirken.

Aber zu verstehen, daß sich Gott nach all dieser Liebe sehnt, nach der Liebe aller Menschen, die einmal geboren wurden, die jetzt oder später einmal geboren werden, das erst bringt Missionare hervor. Aber täuschen wir uns da nicht: Diese Lektion der Liebe ist keine Lektion Rosenwasser, auch wenn sie uns durch die Heilige der Rosen erteilt wurde.

Lieben bedeutet kein inneres Beben oder In-Gefühlsseligkeit-Machen – das hat man uns schon verstehen lassen. Aber Lieben bedeutet auch nicht, bloß seine Pflicht zu tun – und das wissen wir weniger.

Drei Näherinnen am selben Arbeitsplatz können ihre Tätigkeit mit demselben Gehorsam gegenüber Gottes Willen verrichten. Das heißt noch nicht, daß sie es auch mit der gleichen Liebe tun.

Man liebt, wenn der Wille gehorsam ist, aber auch, wenn er mit all seiner Kraft dasjenige als das Größte der Güter, als das einzige Gut, nach dem er sich sehnt, will, was Gott ihm in dieser Minute zu tun, zu genießen oder zu erleiden gibt.

In der Liebe gibt es eine ganze Stärkeskala, und diese Stärke bemißt sich an unserer Freude.

Aber diese Liebe gehört nur freien Wesen, Wesen, die von sich selbst frei geworden sind, die ein für allemal von sich selbst losgekommen sind.

Man liebt nicht, solange man noch in sich selbst kaserniert bleibt.

Die heilige Therese vom Kinde Jesus trägt auch den Namen »vom heiligen Antlitz«, und das ist bei dieser Missionarin kein Zufall.

Denn das heilige Antlitz Jesu Christi ist wirklich der unangefochtene Lehrmeister des Loskommens von sich selbst.

Gott verlangt vom Missionar, von diesem Menschen, der auf den Grund seiner selbst zurückgeworfen ist, diese wesentliche Bekehrung, sich selbst zu verlassen und sich vom Grund seiner selbst abzuwenden. Die Liebe fordert diesen Preis.

Der heilige Franz von Assisi hat an dem Tag wahrhaft zu lieben begon-

nen, als er am verfaulten Hals eines Leprösen hing und das, wovor er auf der Erde am meisten Abscheu empfand, mit seinen Lippen von Fleisch und Blut küßte.

Ohne das Kreuz ist keine Liebe möglich, und weil Gott will, daß wir ihn lieben, gibt er uns das Recht zu leiden.

Ob die Missionare zum einen oder zum anderen der zwei Wege berufen wurden, so sind sie doch alle zum Kreuz berufen, möge Gott es ihnen geben oder mögen sie es sich nehmen.

Es gibt keine kleinen und großen Kreuze, sondern nur das Kreuz schlechthin, wovon heute morgen, heute abend, morgen oder übermorgen ein kleines oder ein großes Stück auf uns nehmen müssen.

Das Kreuz, das sich in einem Telefonanruf versteckt, hindert uns daran, anzurufen; das Kreuz, das sich in unserem Füllhalter versteckt, schiebt unseren Briefwechsel hinaus; das Kreuz, das in der Arbeit steckt, läßt uns den Montag fürchten; das Kreuz, das sich im Leben versteckt, läßt uns Überdruß empfinden; das Kreuz, das im Tod offen zutage tritt, läßt uns weinen. »Bete alles an, was du verbrannt hast,« wenn du für die Liebe frei sein willst, rufen alle Heiligen über allen Taufbecken.

Und diese Liebe, von der Gott will, daß wir sie ihm schenken und die so reichlich ist wie das Blut in unseren Adern, ist das deutlichste Merkmal unserer missionarischen Arbeit.

Denn durch unsere eigene Aufgabe wirken wir auf die Seelen ein, worüber die Gnade letztlich entscheiden wird.

Aber durch unsere Liebe vollziehen wir einen umfassenden und für die Kirche unersetzlichen Akt.

Denn, so sagt uns Therese immer wieder, »die Liebe bringt die Missionare hervor«, und Liebe bringt auch die Bekehrten hervor.

Anmerkungen

1 Andere Teile des Vortrags sind z.T. veröffentlicht in: M. Delbrêl, *Wir Nachbarn der Kommunisten. Diagnosen*, übertragen und mit einem Vorwort versehen v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1975, S. 54–66; Dies., *La joie de croire*. Paris 1968, S. 153–156; Dies., *Missionnaires sans bateaux*. Mesnil Saint-Loup 1989, S. 51–61; vgl. weiterhin K. Boehme, Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl. Würzburg 1997, S. 73–90.

2 Aus dem noch unveröffentlichten Teil von *Missionnaires sans bateaux*.

Thomas Schmitt · Ferschweiler

Johannes Paul II. und Therese von Lisieux

»Jede Gnadengabe spiegelt das innere Geheimnis des Menschen wider und entspricht zugleich den Bedürfnissen der Zeit in der Geschichte der Kirche und Menschheit. Man darf das von der hl. Theresia von Lisieux sagen, die vor nicht allzu langer Zeit noch unsere ›zeitgenössische Heilige‹ war. So sehe ich sie auch persönlich im Ablauf meines Lebens.«[1]

Das persönliche Bekenntnis des Papstes zur kleinen Therese deutet an, daß sie eine der Heiligen ist, die sein Leben geprägt haben. Diese Aussage zu Beginn seines Pontifikates aus einer Predigt in Lisieux am 2. Juni 1980 wird durch die Art und Weise bekräftigt, wie der Papst in seiner Verkündigung auf die Gedanken und geistlichen Leitideen der kleinen Therese zurückgreift. Dabei ist die Liebe zur kleinen Therese nicht von der Liebe des Papstes zum karmelitanischen Geist zu trennen, dem Lebensideal der hl. Therese. In seiner selbstbiographischen Schrift *Geschenk und Geheimnis* widmet er einen kleinen Abschnitt den Karmeliten. Er spricht davon, daß er einmal in den unbeschuhten Karmel eintreten wollte.[2] Vor allem die Spiritualität des hl. Johannes vom Kreuz sollte ihn später beschäftigen. Seine Doktorarbeit am Angelicum in Rom war diesem großen Lehrer der kleinen Therese gewidmet. Aber auch die Verwurzelung Thereses im Geist ihrer Ordensmutter ist ihm vertraut: »... zweifellos (hat) der Geist Gottes, der sie auf diesen Weg führte, ihr die gleiche Hochherzigkeit geschenkt wie ihrer Patronin, der großen hl. Theresia von Avila.«[3]

In seiner Predigt in Lisieux fragt der Papst, ob Therese auch heute noch eine »zeitgenössische« Heilige ist und der jungen Generation etwas zu sagen hat.[4] Die positive Antwort begründet er in der Botschaft vom kleinen Weg. Er ist die Verlebendigung der neutestamentlichen Grundaussage von der Vaterschaft Gottes. Das Bewußtsein, »Abba, Vater« sagen zu können, ist besonders wichtig für eine Generation, die von Ängsten und mangelndem Vertrauen gezeichnet ist. Therese mit ihrem »Weg der heiligen Kind-

Thomas Schmitt, *1956 in Saarlouis-Fraulautern geboren, Studium in Würzburg, Fribourg und Rom, Priester 1985, wirkt seit 1992 als Pfarrer zweier Gemeinden in der Südeifel.*

heit« führt die Menschen in ein tiefes Vertrauen zu Gott. Ihr Bewußtsein »Gott ist Vater« läßt sie Kind sein, »das bis zum Heroismus vertraute und infolgedessen auch bis zum Heroismus frei war«.[5] Der erste Titel ihres Ordensnamens »vom Kinde Jesu« ist hier gelebt.

Dieses kindliche Vertrauen Thereses war möglich, weil es in der Überzeugung verwurzelt war, ihre Leiden und ihre Krankheit mit dem Leiden Christi verbinden zu können. Auch ihr zweiter Ordenstitel »vom heiligen Antlitz« wird hier so mit Leben erfüllt. Kind zu sein, in tiefem Vertrauen mit Gott verbunden zu sein und stellvertretend im Leiden mit Gott vereinigt zu sein machen die »zeitgenössische« Sendung der kleinen Therese aus.

Der Papst betont in Lisieux, daß unserer Generation durch das Zweite Vatikanische Konzil die Gewißheit, von Gott gesandt zu sein, tiefer eingeprägt wurde als alle anderen Wahrheiten über die Kirche. Im kleinen Weg gibt Therese dem Menschen von heute einen Leitfaden an die Hand, die eigene missionarische Sendung zu verwirklichen.

»Und wir haben besser das besondere Geheimnis der hl. Theresia von Lisieux verstanden, die mit ihrem kleinen Weg aufgerufen war, ebenso voll wie fruchtbar an der erhabensten Sendung teilzuhaben. Gerade die Kleinheit, die sie so sehr liebte, die Kleinheit des Kindes, hat ihr in reichem Maß die Größe der göttlichen Heilssendung aufgehen lassen, die zugleich die unablässige Sendung der Kindheit ist.«[6]

»Im Herzen der Kirche, meiner Mutter, will ich die Liebe sein«. Mit diesen Worten beschreibt Therese ihre persönliche Sendung. Mehrfach zitiert der Papst in seinen Ansprachen diese Zusammenfassung des Charismas der kleinen Therese.[7] Getreu ihrer Spiritualität erwähnt er die Heilige von Lisieux immer wieder im Zusammenhang mit dem missionarischen und dem kontemplativen Leben. Dabei tritt der stellvertretende Sendungsgedanke 1. für das kontem plative Leben im Kindsein vor Gott hervor (»vom Kinde Jesu«) und 2. für die Mission im Leiden (»vom heiligen Antlitz«). Die gute Kenntnis der Heiligen beweist der Papst 3. in verschiedenartigen Anspielungen auf ihr Leben und ihre Schriften.

1. Kindsein vor Gott und Vertrauen

Zum ersten Mal spricht der neugewählte Papst über das Kindsein vor Gott passenderweise in einer Ansprache an Kommunionkinder am 14. Juni 1979 in St. Peter. Er will den Kindern verdeutlichen, daß Jesus in der Eucharistie jedem von uns seine persönliche Liebe schenkt. Dabei zitiert er die Erinnerungen Thereses an ihren Erstkommuniontag: »Oh! Wie wohltuend war der erste Kuß Jesu in meiner Seele! ... Es war ein Kuß der *Liebe*, ich *fühlte mich geliebt*, und auch ich sprach: ›Ich liebe dich und schenke mich dir für

immer.‹ (...) Therese war verschwunden, wie der Wassertropfen im weiten Meer sich verliert. Jesus allein blieb, Er war der Herr, der König.«[8]

Thereses tiefes Vertrauen zu Gott ist beispielhaft für Menschen, deren Leben an einem Abgrund gestanden hat. In einer Ansprache an ehemalige Drogenabhängige erwähnt der Papst, daß die Psychologen als Ursache der Abhängigkeit Einsamkeit und Unfähigkeit zur Mitteilung nennen. Johannes Paul II. fügt noch das Gefühl der Abwesenheit Gottes hinzu und setzt den Aufruf dagegen: Die moderne Welt bedarf echter Freunde, die nicht fallenlassen, sondern lieben und mit fester Hoffnung ausharren. Für Therese ist Jesus ein solcher Freund, gerade als sie unter der letzten Krankheit zusammenzubrechen droht. So ermutigt der Papst seine Zuhörer im Blick auf die jugendliche Heilige: »Seid vor allem Träger und Zeugen der Liebe und des Erbarmens Gottes. Er ist der Freund, der uns nicht verrät und den ich nicht aufhören will zu lieben und mit Vertrauen und Hoffnung zu bestürmen. Wie sind die Worte wahr und bewegend, die die heilige Therese vom Kinde Jesu in ihrer letzten Krankheit verfaßt hat: ›Ja, ich fühle es, hätte ich auch alle begehbaren Sünden auf dem Gewissen, ich ginge hin, das Herz von Reue gebrochen, mich in die Arme Jesu zu werfen, denn ich weiß, wie sehr Er den verlorenen Sohn liebt, der zu Ihm zurückkehrt‹.«[9]

Das Kindsein der kleinen Therese hat nichts mit Infantilismus zu tun. Es ist die Einübung in die Einfachheit, den Gehorsam, die Zufriedenheit mit den kleinen Dingen und der täglichen verborgenen Arbeit. Den Klarissen und Basilianerinnen ruft der Papst einen Vergleich der hl. Therese ins Gedächtnis. Das Kleinsein ist wie ein Aufzug, der rascher und leichter zu Gott führt: »... der Fahrstuhl, der mich bis zum Himmel emporheben soll, deine Arme sind es, o Jesus! Dazu brauche ich nicht zu wachsen, im Gegenteil, ich muß *klein* bleiben, ja, mehr und mehr es werden.«[10]

Zum Wesen des monastischen Betens gehört der Gedanke der stellvertretenden Sühne. Benedikt fürchtete um viele Menschen wegen der moralischen Verkommenheit seiner Gesellschaft und wollte darum seine Klöster für das ewige Heil so vieler Menschen öffnen. Denn das monastische Gebet trägt dazu bei, es hat einen »äußerst sühnenden und fürbittenden Wert«. Zur Verdeutlichung erinnert er an eine Begebenheit aus dem Leben der 14jährigen Therese im Jahre 1887: »Da ich im Begriff bin, als Pilger zum Heiligtum von Lisieux aufzubrechen, denke ich an die Stelle, welche die heilige Therese vom Kinde Jesu schrieb, die noch heute eine weise Meisterin und furchtlose Freundin auf der Straße unseres Lebens ist: ›Als ich eines Sonntags die Photographie (eines Bildes) unseres Herrn am Kreuz betrachtete, ward ich betroffen vom Blut, das aus einer seiner Göttlichen Hände floß. Ich empfand tiefen Schmerz beim Gedanken, daß dieses Blut zur Erde fiel, ohne daß jemand herzueilte, es aufzufangen. Ich beschloß, im Geist meinen Standort am Fuß des Kreuzes zu nehmen, um den ihm ent-

fließenden Göttlichen Tau aufzufangen, und begriff, daß ich ihn nachher über die Seelen ausgießen müsse ...‹ Das monastische Gebet muß deshalb so beschaffen sein: ein Gebet zu Füßen des Kreuzes zum *Heil der Welt.*«[11]

Das stellvertretende Gebet ist die Verwirklichung der »Liebe im Herzen der Kirche«. Mit ganz deutlichen Worten unterstreicht dies der Papst in seiner Ansprache an die Karmelitinnen von Lisieux am 2. Juni 1980 und verweist sie in der Diskussion der Zeit auf ihr eigentliches Apostolat, das aus der Spiritualität der kleinen Therese genährt wird: »Versucht nicht, euch zu rechtfertigen. Jede Liebe hat ihre Rechtfertigung in sich selbst, wenn sie nur echt, rein und selbstlos ist ... Die Intensität und Ausstrahlung Eures verborgenen Lebens in Gott müssen den Männern und Frauen von heute Fragen aufgeben, ebenso den Jugendlichen, die so oft nach dem Sinn des Lebens suchen ... Wie jedes Tun sein Ziel und damit auch seine Begrenzung, sein Ende hat, so steht die Selbstlosigkeit eurer Liebe an der Wurzel eurer kontemplativen Fruchtbarkeit. Mir kommt da ein sehr moderner Vergleich in den Sinn: ihr entflammt die Welt mit dem Feuer der geoffenbarten Wahrheit und Liebe in etwa so, wie die Atomwissenschaftler die Weltraumraketen zünden: aus der Ferne.«[12]

Der Papst unterstreicht mit einem Zitat Pauls VI.: »Die Klausur isoliert die kontemplativen Seelen keineswegs von der Gemeinschaft des mystischen Leibes. Sie stellt im Gegenteil ins Herz der Kirche.«[13]

2. Mission und Leiden

Als Therese Blut aus den Händen Jesu zur Erde fließen sieht, wird sie nicht nur zum stellvertretenden Sühnegebet animiert, sondern sie entwickelt auch den Willen, sich aktiv für die Menschen in der Welt einzusetzen. Die Sühne vor der Gerechtigkeit Gottes geht über in die Hingabe an die barmherzige Liebe.[14] Diese Hingabe schenkt Kraft im Leiden, so der Papst am Welttag der Kranken, am 11. Februar 1988, mit Hinweis auf die kleine Therese.[15]

Das Zitat von der Begegnung mit dem blutenden Gekreuzigten wird wiederholt in der Ansprache an die Generalversammlung der Päpstlichen Missionswerke am 8. Mai 1987 und wird hier zur Begründung der missionarischen Berufung der »Patronin der Missionen«, wie der Papst Therese oftmals nennt. Die persönliche Heiligkeit ist das erste, was für das missionarische Werk einzubringen ist, das Eigentliche wirkt die göttliche Gnade. Therese will sich darum bemühen, die Blutstropfen des Herrn, die Gnade zu Füßen des Kreuzes zu sammeln, um sie an die Menschen weiterzugeben. Diese Sehnsucht der kleinen Therese zu den Füßen des Kreuzes für die ganze Menschheit soll die Missionare erfüllen.[16]

Gebet, Opfer und beständige Verbundenheit mit Christus zum Heil der

Seelen, mit diesem Ziel trat Therese am 9. April 1888 in den beschaulichen Karmel ein. Nach diesem Beispiel der hl. Therese soll jeder Gläubige beten und nach Heiligkeit streben.[17] Denn Gebet und christliches Leiden sind für die Evangelisierung unverzichtbar.[18]

Grundmotiv jeder Mission ist es, den Menschen zu verkündigen, daß Jesus Mensch geworden ist und für unser Heil gekreuzigt wurde.[19] Dies kann Therese auch aus der Verborgenheit des Karmels heraus wirken: »Es gibt, wie ihr wißt, viele Arten, Missionar zu sein. Ich kann nicht ausführlicher darauf eingehen. Aber wie könnte man in diesem Moment nicht jene erwähnen, die zur Patronin der Missionen geworden ist? Denn Therese vom Kinde Jesu lebte, so könnte man sagen, in der Vertrautheit mit Théophane Vénard, dessen Bild sie während ihres Sterbens nicht verlassen hat. Sie hat ihre eigene geistliche Erfahrung in einem Abschiedsbrief des heiligen Théophane wiedergefunden: ›Ich stütze mich nicht auf meine eigenen Kräfte, sondern auf die Kraft dessen, der die Macht der Hölle am Kreuz besiegt hat.‹ In einem Gedicht, zu dem der Missionar sie inspiriert, ruft sie ihn an:

> ›Für die Sünder will ich auf Erden
> Kämpfen, leiden im Schatten Deiner Palmen,
> Beschütze mich, komm, meine Arme zu stützen.‹

Mit Therese, die so gern in den Karmel von Hanoi übergesiedelt wäre, mit ihr, die ihr Leben opfert für die Verkündigung der Frohbotschaft, rufen wir den heiligen Théophane und seine Gefährten an.«[20]

Obwohl Therese nie selbst in der Mission war, nimmt sie an der missionarischen Handlungsgemeinschaft (*cooperazione missionaria*) teil. Die Heiligkeit des eigenen Lebens ist Grundlage dieser Zusammenarbeit. Wer den eigenen Glauben lebt und das Liebesgebot befolgt, kann die Grenzen seiner eigenen Wirksamkeit erweitern und aufgrund der geistlichen Handlungsgemeinschaft (*cooperazione spirituale*) durch Gebet, Opfer und Zeugnis alle Menschen erreichen.[21]

Diese Überzeugung hatte auch Pius XI. veranlaßt, Therese zwei Jahre vor Franz Xaver zur Patronin des ›Päpstlichen Petruswerkes‹ zur Ausbildung des einheimischen Klerus in den Missionsländern zu erheben. Johannes Paul II. erinnert daran in seinem Apostolischen Brief zum 100. Gründungstag des Werkes und begründet ausführlich die missionarische Spiritualität der kleinen Therese und deren Aufgabe für heute: »Als die junge Karmelitin über den Sinn ihrer Berufung nachdenkt, schreibt sie: ›Trotz meiner Kleinheit möchte ich die Seelen erleuchten. (...) Ich habe die Berufung, Apostel zu sein. (...) Ich möchte Missionar sein (...) und es bleiben bis ans Ende der Zeiten.‹ Die Heilige, für die ›die Liebe alle Berufungen in sich schließt‹, bittet ohne Unterlaß um die Gnade, Gott zu lieben, um die Liebe lieben zu lehren. Einem geistlichen Bruder, einem zukünfti-

gen Missionar, vertraut sie mit Einfachheit ihre Bitte und ihren tiefsten Wunsch an: ›Ich bete für alle Seelen, die Ihnen anvertraut werden. Im Himmel ersehne ich dasselbe wie auf der Erde: Jesus zu lieben und ihn lieben zu lehren.‹ Therese konnte nicht in die Ferne gehen, um ihren missionarischen Traum zu verwirklichen, aber in der Einsamkeit des Karmel, ›liebt sie für ihre Brüder, die kämpfen‹; sie bittet den Herrn, ›mögen doch alle, die von der Fackel des Glaubens nicht erleuchtet werden, endlich ihren Lichtschein erblicken‹. Deshalb wollte sie, daß ihr Opfer restlos sei, sie ist bereit, das Brot der Prüfung (...) zu essen.«[22]

Dieser Aspekt der theresianischen Missionsfrömmigkeit – die geistliche Handlungsgemeinschaft – findet gemäß dieser Ansprache des Papstes einen Niederschlag im Missionsdekret *Ad gentes* des II. Vatikanums, das »die Kräfte aller Gläubigen sammeln will, damit das Volk Gottes, auf dem schmalen Weg des Kreuzes voranschreitend, die Herrschaft Christi (...) ausbreite und seiner Herrschaft die Wege bahne.«[23]

3. Weitere Themen

Neben diesen beiden Hauptthemen von Kindschaft und Mission taucht an anderen Stellen die Kenntnis und Verbundenheit des Papstes mit dem Leben der kleinen Therese auf. Den Animatoren der Wallfahrt »Ad Petri sedem« ruft er am 6. Februar 1984 die Reise Thereses nach Rom ins Gedächtnis. Sie war beeindruckt und glücklich, in der Stadt der Märtyrer sein zu dürfen. Therese empfand das Dasein in der Ewigen Stadt als Gnade. Ihre Worte über die heilige Stadt sollen den Wallfahrtsführern ihren großen Auftrag bewußt machen.[24]

Des 100. Jahrestages der Romreise Thereses und des 7. Jahrestages seiner eigenen Reise nach Lisieux gedenkt der Papst bei der Ansprache an die Pilger aus Bayeux und Lisieux: »In den Augen der Menschen hätte sie klein erscheinen können, groß aber ist sie geworden in den Augen Gottes, der Kirche, der Kontemplativen, der Missionare und aller Christen, die sich wie sie darum bemühen, aus ihrem Leben eine freiwillige Gabe für Gott zu machen, sowohl im Gebet wie in der Liebe im Herzen der Kirche.«[25]

Der Papst kennt auch Einzelheiten aus den Schriften der kleinen Therese. So erinnert ihn die geistlich dichte Begegnung mit den brasilianischen Bischöfen an das bekannte Wort »Alles ist Gnade« aus den Letzten Gesprächen Thereses, das Georges Bernanos im *Tagebuch eines Landpfarrers* aufgegriffen hat.[26] Ein anderes Mal erwähnt er Worte Thereses über Archimedes beim Angelus in Syrakus, wo dieser lebte. Dessen Forderung: »Gebt mir einen festen Punkt, und ich hebe die Welt aus den Angeln«, setzt der Papst Thereses Worte entgegen: »Was Archimedes nicht erreichen konnte,

weil seine Forderung sich nicht an Gott richtete und nur das Stoffliche betraf, das erlangten die Heiligen in seiner ganzen Fülle. Der Allmächtige gab ihnen als Stützpunkt: *Gott selbst* und *Gott allein;* als Hebel: das Gebet, das mit einem Liebesfeuer entflammt, und auf diese Art haben sie die Welt aus den Angeln gehoben.«[27]

Gott allein, so betont der Papst, ist unser fester Stützpunkt. Allein Liebe und Gebet sind die sicheren geistlichen Hebel, um die Welt zu bewegen.

Aus der Biographie des Papstes ist ersichtlich, daß für ihn Therese eine zeitgenössische Heilige geblieben ist. Er selbst verwirklicht in seinem Leben die beiden großen Themen der hl. Therese, Kindschaft vor Gott und Mission. In aktiver missionarischer Tätigkeit verwirklicht er das Missionsideal der Heiligen, verweist aber ebenso immer wieder auf das kontemplative Gebet und die Heiligkeit des Lebens als eigentliche Hebel, die die Welt aus den Angeln heben. Mit Therese kann jeder auch heute Missionar sein, wenn er im Herzen der Kirche lebt: »Eine beispielhafte Antwort auf die universale Berufung zur Verantwortung im Missionswerk hat zu ihrer Zeit die hl. Theresia vom Kinde Jesus gegeben, deren Todes vor hundert Jahren wir in diesem Jahr gedenken. Das Leben und die Lehre der hl. Theresia unterstreichen die ganz enge Verbindung zwischen Mission und Kontemplation. Es kann in der Tat keine Mission geben ohne ein intensives Gebetsleben und eine tiefe Verbundenheit mit dem Herrn und seinem Opfer am Kreuz.«[28]

Anmerkungen

1 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 21. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich, S. 111.

2 Johannes Paul II., Geschenk und Geheimnis. Zum 50. Jahr meiner Priesterweihe. Graz/Wien/Köln 1997, S. 34.

3 Verlautbarungen 21, a.a.O., S. 111.

4 Verlautbarungen 21, a.a.O., S. 111.

5 Verlautbarungen 21, a.a.O., S. 112.

6 Verlautbarungen 21, a.a.O., S. 113f.

7 So in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, II/2 (1979), S. 797, in der Predigt am Vorabend des 50. Weltmissionssonntags am 20. Oktober 1979; Insegnamenti IX/1 (1986), S. 788, in einer Ansprache an die Dominikanerinnen und Benediktinerinnen am 19. März 1986 in Ricci; Insegnamenti IX/2 (1986), S. 1247, an die Klausurschwestern in Assisi am 27. Oktober 1986; Insegnamenti X/2 (1987), S. 1804, an die Redemptoristinnen in Foggia am 24. Mai 1987; Insegnamenti XI/2 (1988), S. 1283, an die Schwestern in der Kathedrale U.L.F. von La Paz am 10. Mai 1988; Insegnamenti XII/2 (1989), S. 1504, in der Botschaft an die Klausurschwestern Lateinamerikas am 12. Dezember 1989; vgl. *Therese vom Kinde Jesus.* Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text. Einsiedeln ^{8}1978, S. 200f.

8 Insegnamenti II/1 (1979), S. 1541f., am 14. Juni 1979 in St. Peter; vgl. Selbstbiographische Schriften, a.a.O., S. 73.
9 Insegnamenti III/2 (1980), S. 349f., am 9. August 1980 in Castelgandolfo; vgl. Selbstbiographische Schriften, a.a.O., S. 275.
10 Insegnamenti II/2 (1979), S. 131f., am 14. August 1979 in Castelgandolfo; vgl. Selbstbiographische Schriften, a.a.O., S. 215.
11 Insegnamenti III/1 (1980), S. 1447f., in einer Ansprache an die Äbtissinnen der Benediktinerinnen Italiens im Konsistoriumssaal des Vatikans am 22. Mai 1980; vgl. Selbstbiographische Schriften, a.a.O., S. 97.
12 Verlautbarungen 21, a.a.O., S. 118.
13 Ebd.
14 Vgl. Insegnamenti III/1 (1984), S. 1649, in der Botschaft zum Weltmissionssonntag vom 10. Juni 1984, nach der Therese dadurch eine Missionarin »von der Erschaffung der Welt bis zum Ende der Zeiten« (vgl. Selbstbiographische Schriften, a.a.O., S. 198) sein kann, daß sie sich als Opfer an die barmherzige Liebe ganz hingibt.
15 Insegnamenti XI/1 (1988), S. 410.
16 Insegnamenti X/2 (1987), S. 1637.
17 Insegnamenti XI/1 (1988), S. 550, in einer Ansprache an die Teilnehmer der Versammlung der Päpstlichen Missionswerke Italiens am 4. März 1988.
18 Insegnamenti IX/2 (1986), S. 109, in einem Wortgottesdienst mit staatlichen Behörden in Tumako am 4. Juli 1986.
19 Insegnamenti XI/1 (1988), S. 549.
20 Insegnamenti XI/1 (1988), S. 2077f.; in einer Ansprache bei der Generalaudienz anläßlich der Heiligsprechung von 117 vietnamesischen Märtyrern am 20. Juni 1988; vgl. den Brief des hl. Théophane Vénard vom 3. Dezember 1860 und Thereses Gedicht *An Théophane Vénard* vom 2. Februar 1897 (PN 47, 5, 2–4). Théophane Vénard (1829–1861) kam als junger Priester der »Missions étrangères de Paris« nach Vietnam und wurde in der Zitadelle von Hanoi enthauptet.
21 Insegnamenti XIV/1 (1991), S. 1283f., in der Botschaft zum Weltmissionssonntag vom 19. Mai 1991.
22 Insegnamenti XII/1 (1989), S. 720f., vgl. Selbstbiographische Schriften, a.a.O., S. 198, 200, 202, 220 und LT 220 an Maurice Bellière vom 24. Februar 1897.
23 *Ad gentes* 1. Zu Thereses Bedeutung für das II. Vatikanum vgl. E. Michelin, »La vocation ultime de l'homme est unique, à savoir divine«. Thérèse de l'Enfant-Jésus au cœur de Vatican II, in: Centre Notre-Dame de Vie, Thérèse de l'Enfant-Jésus. Docteur de l'Amour. Venasque 1990, S. 73–110; J, Couette, Les racines du rosier, in: *Vie thérésienne* 66 (1977), S. 97–107; Thérèse de Lisieux et Vatican II. II. La Vierge Marie, in: *Vie thérésienne* 73 (1979), S. 22–47.
24 Insegnamenti VII/1 (1984), S. 251.
25 Insegnamenti X/1 (1987), S. 1388, in der Generalaudienz vom 22. April 1987.
26 Insegnamenti IX/1 (1986), S. 712f., am 15. März 1986 in Rom unter Hinweis auf CJ 5.6.4.
27 Insegnamenti XVII/2 (1994), S. 641f., in einer Ansprache am 6. November 1994; vgl. Selbstbiographische Schriften, a.a.O., S. 274.
28 *Osservatore Romano* (deutsch) vom 6. Juni 1997, Nr. 23, S. 8, in der Botschaft zum Weltmissionssonntag 1997 vom 28. Mai 1997. Dieser Doppelaspekt der Mission, Gebet und Hinausdrängen in die Welt, wurden zum geistlichen Antrieb für zwei neue Selige, Dina Bélanger und Maurice Tournay. Die erste, geboren im Todesjahr der hl. Therese, wurde als Kontemplative Apostel und Missionarin wie Therese, um »die ganze Welt in der Liebe (zu) verzehren«. Im gleichen Geist ging der andere bis nach Tibet, um als Aktiver »Seelen zu Gott zu führen« (Insegnamenti XVI/1 [1993], S. 712; Insegnamenti XVI/1 [1993], S. 1237, anläßlich ihrer Seligsprechungen am 20. März 1993 und am 16. Mai 1993, beide in St. Peter).

Reinhard Körner OCD · Birkenwerder

Was ist »inneres Beten«?

Ein kurzer Gang durch die Begriffsgeschichte

Wer heute mit Schwestern oder Brüdern des Ordens, in den Therese Martin als Fünfzehnjährige eintrat und in dem sie als Vierundzwanzigjährige starb, über karmelitanische Spiritualität und Lebensform ins Gespräch kommt, wird bald auf das Stichwort »inneres Beten« stoßen. Fragt er nach der inhaltlichen Bedeutung dieses Wortes, kann es ihm jedoch passieren, daß er von Konvent zu Konvent recht unterschiedliche Antworten bekommt. Nicht viel anders wird es ihm ergehen, wenn er sich in die geistliche Literatur – nicht nur die des Karmel – aus Geschichte und Gegenwart vertieft und nun darin nach einer klärenden Auskunft sucht. Selbst der Blick in theologische Lexika, in Katechismen oder in Kompendien zur Gebetslehre und zum geistlichen Leben wird ihn, soweit er diesem Begriff überhaupt darin begegnet, in seinem Bemühen, definitive Klarheit zu erhalten, unbefriedigt lassen. »Ob man nun sagt das ›innere‹ oder das ›innerliche‹ Gebet – es hat eine Bedeutungsbreite und -weite, die nicht gleich erkennen läßt, was gemeint ist«, muß auch Erika Lorenz feststellen, die sich als eine von wenigen Autoren der Gegenwart um eine inhaltliche Klärung bemüht hat.[1] – Was also meint »inneres Beten«, das im Orden der hl. Therese von Lisieux eine so zentrale Rolle spielt? Was ist es um dieses Wort, das auch heute Christen aus beiden großen Konfessionen geradezu »magisch« anzieht?

In diesem Aufsatz möchte ich der recht wechselvollen Begriffsgeschichte dieses Wortes nachgehen; wohlgemerkt: der *Begriffs*geschichte, der Frage also, woher das Wort »inneres Beten« kommt und was es denn konkret bezeichnet. Die Geschichte des inneren Betens selbst ist freilich viel weiter und umfassender als der Begriff, dem hier nachgegangen wird; sie ist wohl so alt wie die Religionsgeschichte der Menschheit überhaupt.

Reinhard Körner OCD, *Jahrgang 1951, Promotion über Johannes vom Kreuz, lebt im Karmel Birkenwerder bei Berlin; zahlreiche Publikationen zu den Themen Mystik und Spiritualität.*

1. Von den Vätertheologen bis zur Scholastik

Unser deutsches Wort »inneres Beten« ist die Übertragung des lateinischen Begriffs »oratio mentalis«; die Spanische Mystik gibt ihn entsprechend mit »oración mental«, die Französische Schule mit »oraison mentale« wieder. Die Antwort auf die Frage, wann und von wem er erstmalig – dann wohl in der lateinischen »Originalform« – gebraucht wurde, liegt bis heute im Dunkeln. Vermutlich älterer Herkunft ist der Begriff »oratio vocalis« – in der deutschen Übertragung »mündliches Gebet« genannt –, der häufig im Zusammenhang mit dem inneren Beten gebraucht wird. Spätestens *Thomas von Aquin* (1225–1274) benutzt ihn ausdrücklich und verteidigt das »mündliche«, d.h. mit laut oder still gesprochenen Worten verrichtete Beten – namentlich das gemeinsame (*oratio communis*), aber auch das persönliche Gebet des einzelnen (*oratio singularis*) – gegenüber der Auffassung, wahres Gebet dürfe nur in der »Sprache des Herzens (locutio cordis)« vollzogen werden.[2] Der Begriff »oratio mentalis« selbst fällt in der theologischen Reflexion über das Beten bei Thomas nicht, wohl aber »mens«, das substantivische Stammwort zu »mentalis«. So betont er, das mündliche Gebet in Gemeinschaft wie auch das Gebet des einzelnen, das nicht notwendigerweise der Worte bedürfe, müsse mit »innerer Andacht, bei der sich der Geist (mens!) des Beters zu Gott erhebt (interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum)«, verrichtet werden.[3]

Ähnliche Aussagen finden sich reichlich bereits in der *Väterliteratur*. Wie Thomas sprechen diejenigen lateinischen Väter, die das Gebet thematisieren, von der »Erhebung« oder »Hinwendung des Geistes zu Gott«, und auch sie benutzen dabei die Vokabel »mens« (»elevatio mentis in Deum«, »intentio mentis ad Deum« u. ä.).[4] »Mens« steht im Sprachempfinden der Lateiner für Denkkraft, Verstand, vernunftbegabten Geist, Bewußtsein, aber auch für Herz, Seele, Gemüt, Wille und Leidenschaft, also für das »Innere« der menschlichen Person überhaupt, für ihre »inneren« Geistes- und Seelenvermögen; unter dem Eigennamen »Mens« verehrt man im römischen Reich gar die »Gottheit der Besinnungskraft«. Die ausdrückliche Formulierung »oratio mentalis« suchen wir allerdings auch bei den Vätertheologen vergebens.

Das französische *Dictionnaire de Spiritualité* weist in einem einschlägigen, für unsere Suche nach Begriffsklarheit im ganzen leider nicht sehr ergiebigen Artikel[5] auf 1 Kor 14,15 hin, wo *Paulus* den Korinthern, die wohl zu sehr auf die Glossolalie, das Beten »im Geist« fixiert sind, entgegenhält: »Ich will beten im Geist (tô pneumati), aber ich will auch beten mit Verstand/Bewußtsein (tô noi); ich will Psalmen singen im Geist (tô pneumati), aber ich will auch Psalmen singen mit Verstand/Bewußtsein (tô noi).« Die *Vulgata*, die von Hieronymus († um 420) verantwortete und für die Kirche

des Westens über die Jahrhunderte hin maßgebende lateinische Übersetzung der Bibel, gibt diesen Vers ebenfalls unter Benutzung der Vokabel »mens« wieder: »Orabo spiritu, orabo et mente: psallam spiritu, psallam et mente.« Daß die lateinischen Theologen bis hin zu den Scholastikern in ihrer Gebetslehre auch von dieser Schriftstelle her inspiriert waren, kann zumindest nicht ausgeschlossen werden.

So liegt es nahe, in diesem Gebrauch des Wortes »mens« bis hin zu Thomas von Aquin den Ursprung unseres Begriffs »oratio mentalis« bzw. »inneres Beten« zu sehen. Dann aber wäre festzuhalten: Von diesem Ursprung her meint »inneres/mentales Beten« nicht einen Gegensatz zum laut und gemeinsam oder still vom einzelnen gesprochenen Gebet mit Worten, zum »mündlichen/vokalen Beten« also; der Terminus »inneres/mentales Beten« benennt vielmehr *den Grundakt und das Wesen des christlichen Betens überhaupt: die bewußt vollzogene Hinwendung einer menschlichen Person zum verborgen gegenwärtigen Gott* – sei ein Gebet nun mit oder ohne Worte, sei es gemeinsam oder allein, liturgisch oder »privat«, münd-lich oder inwendig vollzogen. Dies wäre die *erste Bedeutung* des Wortes »inneres Beten«, die uns auf unserem Gang durch die Begriffsgeschichte begegnet.

Meiner Kenntnis nach taucht die ausdrückliche Formulierung »oratio mentalis« *in der Literatur* erstmalig bei dem englischen Theologen *John Wyclif* (um 1320–1384) auf, also ein Jahrhundert nach Thomas von Aquin. Er bezeichnet damit – und das wäre eine *zweite Bedeutung* des Terminus »inneres Beten« – *die stille, wortlose Hinwendung des einzelnen zu Gott* im Unterschied zur ebenfalls ausdrücklich genannten »oratio vocalis«, dem formulierten, also worthaften Gebet des einzelnen oder der Gemeinschaft. Er fügt als dritten Begriff die »oratio vitalis« hinzu, worunter er das als Gebet gelebte Leben selbst versteht, das er für wichtiger als die oratio vocalis und die oratio mentalis hält.[6] Gewiß wollte er mit letzterem nicht sagen (wie man ihm lange unterstellte), daß es ausreiche, die Arbeit und die Anforderungen des Lebensalltags als Gebet zu betrachten, sondern vielmehr, daß es darauf ankommt, die innere Gemeinschaft mit Gott auch außerhalb der Gebetszeiten zu verwirklichen; die geistliche Tradition hat dies seit Johannes Cassian († um 430), rückgreifend auf das Pauluswort: »Betet ohne Unterlaß!« (1 Thess 5,17), das »immerwährende Gebet« genannt.

2. In der Deutschen Mystik

Das Entstehen von Nonnenklöstern und ihre zunehmende Verbreitung im 13. und 14. Jahrhundert machten bei den Patres, den »gelehrten Brüdern« des jeweiligen Ordens, die nun für die theologische und spirituelle Unterweisung ihrer Schwestern Sorge zu tragen hatten, immer mehr den Ge-

brauch der Volkssprache (anstelle des Lateins) notwendig. So ensteht in dieser Zeit – neben vielen mystischen Texten aus den Reihen der Ordensfrauen selbst – erstmalig ein deutschsprachiges geistliches Schrifttum. Besonders die Dominikaner Meister Eckhart († 1328), Johannes Tauler († 1361) und Heinrich Seuse († 1366), das große »Dreigestirn« dieser »Deutschen Mystik«, haben uns ein reichhaltiges Werk hinterlassen, das die christliche Gebetstheologie ins Deutsche »übersetzte« und dabei kreativ weiterentwickelte.

Unter ihnen ist es vor allem *Johannes Tauler*, der expressis verbis zum inneren Beten anleitet; hier taucht der Begriff meiner Kenntnis nach zum ersten Mal in der deutschsprachigen Literatur auf. Mehrere seiner Ansprachen, unserer heute gebräuchlichen Zählung nach besonders die *Predigten* Nr. 15, 24, 39, 62 und 66[7], sind ausdrücklich diesem Thema gewidmet.[8] Entsprechend seiner von Meister Eckhart übernommenen Anthropologie, nach der sich das Leben des Menschen immer im Spannungsverhältnis von »Innerlichkeit« und »Äußerlichkeit« vollzieht, unterscheidet Tauler ein »inwendiges gebette (inneres Gebet)« und ein »ussewendiges gebette (äußeres Gebet)«. Ersteres nennt er auch das »wahre Gebet« oder das »Gebet des Geistes«, letzteres auch das »Gebet des Mundes«, unter das er – wie Thomas unter die »oratio vocalis« – die (laut oder leise) gesprochenen Gebete faßt, darüber hinaus aber auch »Sich-(vor-Gott-)Niederwerfen, Fasten und dergleichen guter Frömmigkeitsübungen mehr«.[9] In welchem Verhältnis das eine zum anderen steht, macht er recht anschaulich in Bildern klar: »So wie mein Mantel und meine Kleider nicht ich selbst sind, mir aber dienen, so dienet (auch) alles Gebet des Mundes; es führt (nämlich) zuweilen zum wahren Gebet, ist es aber selbst nicht«[10]; oder: »Mit und in diesem äußeren Gebet richte deinen Geist in die Höhe und in die innere Öde (...); sonst ist jegliches Gebet des Mundes wie Spreu und Stroh gegen edlen Weizen, wie (denn) Christus sprach: ›Die wahren Anbeter beten an im Geist und in der Wahrheit.‹ In diesem innerlichen Gebet werden alle die Übungen vollbracht, Werk und Weisen, die von Adams Zeiten dargebracht worden sind ...«[11] Den »Geist« in dem hier zitierten Jesuswort aus Joh 4,23 versteht Tauler nicht wie die Vulgata als »spiritus« (entsprechend dem »pneuma« im griechischen Original), also als Geist Gottes, sondern als den Geist des Menschen im Sinne des lateinischen »mens« (!).[12] Und ganz im Sinne des hl. Thomas und der Vätertradition beschreibt er das innere Beten als »Erhebung des Geistes zu Gott«: »... dabei muß Geist und Gemüt sich unmittelbar zu Gott erheben: dies allein ist das Wesen des wahren Gebetes und nichts anderes.«[13] Der Terminus »inneres Gebet« bezeichnet also auch bei Tauler den Grundakt und das Wesen des Betens überhaupt (in der o.g. ersten Bedeutung), der alles »äußere Gebet« erst zum Beten macht. So kann der Prediger den Rat erteilen: »Ist diese Vereinigung deinem äußeren Gebet

nicht zuwider und hindert dich dein äußeres Gebet an jener Vereinigung nicht, so tu es kühnlich; zwei Arten (zu beten) sind besser als eine.«[14]

3. In der Spanischen Mystik

In der spanischen Literatur findet das Stichwort »oración mental« die erste ausdrückliche Erwähnung im *Tercer Abecedario Espiritual* des Franziskaners *Francisco de Osuna* († um 1542). Das 1527 erschienene, sehr umfangreiche Werk[15] ist eine im volksmissionarischen Geist verfaßte Anleitung zum geistlichen Leben, inspiriert von der Vätertradition und der zu dieser Zeit in Spanien rezipierten Devotio moderna. Es erreichte schnell zahlreiche Auflagen und wurde »zum geistlichen Bestseller des 16. Jahrhunderts in Spanien« (Erika Lorenz)[16]. Ein zeitgenössischer Historiker schreibt über dieses Buch und die zahlreichen Plagiate, die seinen Inhalt verbreiteten: »Die Dienstmädchen haben die Bücher mit der Anleitung zum Beten unter dem Arm; die Obst- und Gemüseverkäuferinnen lasen sie, wenn sie ihre Waren verkauften und abwogen.«[17] Aber auch die Großen der Spanischen Mystik dieser Zeit, die Franziskaner Pedro de Alcántara, Bernardino de Laredo, Martino de Lilio, der Dominikaner Luis de Granada und nicht zuletzt die Karmeliten Teresa von Avila und Juan de la Cruz empfangen von Francisco de Osuna entscheidende Impulse. – Für unsere Fragestellung nach inhaltlicher Abklärung des Begriffs »inneres Beten« soll hier der Hinweis genügen, daß der Autor von »drei Arten (tres maneras)« des Betens spricht; er nennt sie das »mündliche Gebet (oración vocal)«, das »Gebet des Herzens (oración del corazón)« und das »innere oder geistliche Gebet (oración mental o espiritual)«.[18] Bei letzterem, so schreibt er, »(erhebt) sich unser höchster Seelenteil in der reinsten und liebevollsten Weise zu Gott, getragen von den Flügeln des Sehnens und des in Liebe erstarkten Empfindens; je größer dabei die Liebe ist, um so weniger bedarf sie der Worte, und diese wenigen Worte werden verstehender und wesentlicher sein.«[19] Im Vergleich mit seiner Beschreibung der beiden ersten Weisen wird deutlich, wie er dieses »innere Beten« verstanden wissen möchte: Die erste Art, das »mündliche Beten«, meint »das Stundengebet oder andere Gebete, die unser Mund zur Ehre des Herrn spricht«.[20] Die zweite Art des Betens geschieht »innen in unseren Herzen, ohne daß der Mund Worte formuliert, nur unser Herz spricht mit dem Herrn, und in unserem Innern bitten wir ihn um alles, was wir benötigen. So reden wir mit dem Herrn allein und wie im Verborgenen, wo niemand uns hören kann ... Unter die zweite Art des Betens, die das Herz allein vor Gott vollzieht, während die Lippen schweigen, fallen (auch) alle heiligen und andächtigen Betrachtungen, sei es der Passion des Herrn oder der heiligen Kirche oder des Jüng-

sten Gerichts oder was immer es an anderen Gegenständen der Andacht gibt; denn es ist klar, daß wir es Beten nennen, wenn jemand meditiert und an die heilige Passion denkt (están meditando y pensando).«[21] Der Terminus »inneres Beten« bezeichnet bei Francisco de Osuna also nicht den Grundakt des Betens – dieser wird mit Selbstverständlichkeit bei allen drei Gebetsweisen vorausgesetzt! –, auch nicht einfachhin das stille, wortlose Beten des einzelnen, das er zusammen mit der Betrachtung im engeren Sinne, also der Meditation des Wortes Gottes und der Glaubensgeheimnisse, unter den Begriff »Gebet des Herzens« faßt. Es begegnet uns hier vielmehr eine *dritte Bedeutung!* »Inneres Beten« geschieht dort, wo *an die Stelle der mündlichen oder stillen Worte und an die Stelle des diskursiven Erwägens oder der bildhaften Vorstellung (Meditation) die Liebe und das zu Gott hin erwachte Sehnen des Herzens tritt.* Erika Lorenz hat Franciscos »inneres Beten« daher zu Recht das »kontemplative Gebet der Liebe«[22] genannt: einen »Austausch der Liebe«, bei dem »der in schweigende Kontemplation versenkte Mensch in seiner Tiefe die Bewegung des Heiligen Geistes verspürt, des Geistes Christi, der in uns betet«.[23] Der Franziskaner selbst ordnet entsprechend »die drei Arten ... den drei Stufen der Anfänger, der Fortgeschrittenen und der schon fast Vollendeten«[24] zu – das »geistliche oder innere Gebet« also den letzteren –, wobei er betont, daß solche »Gebetsstufen« sich abwechselnd in jedem Menschen und in allen Stadien seiner Entwicklung finden können.[25]

Teresa von Avila (1515–1582), die dieses Buch als junge Karmelitin in die Hände bekommt und es in ihrer Autobiographie »mein Lehrmeister«[26] nennen wird – etwa dreihundert Markierungen in der von ihr benutzten Erstausgabe zeugen von ihrer intensiven Auseinandersetzung mit diesem Werk –, nimmt die Gedanken des Franziskaners nicht nur auf; sie führt sie, auch bezüglich der Terminologie, zu größerer Klarheit. Aus der eigenen Erfahrung weiß die um Ehrlichkeit bemühte Beterin, was verallgemeinernd schreibende Theologen wie Francisco de Osuna leicht übersehen: wie schnell das »mündliche Gebet« – worunter auch sie das persönliche oder gemeinschaftliche Wortgebet (im klösterlichen Tageslauf vor allem das Chorgebet) versteht – zum bloßen »rezar«, zum Rezitieren und Verrichten werden kann! Und dies nicht nur aufgrund mangelnder Andacht und Aufmerksamkeit, sondern ebenso aufgrund eines Gottesbildes, das (auch) zu ihrer Zeit viele Menschen in sich verinnerlicht hatten: das Bild des »Vollkommenheit« fordernden Leistungsgottes. Rückblickend muß sie, die sich zeitlebens unvollkommen wußte, von sich selbst bekennen: »... da ich mich so verkommen sah, hielt ich es für besser, mit der großen Masse zu gehen ... und bloß noch auf mündliche Weise (vocalmente) das zu verrichten (rezar), wozu ich verpflichtet war«[27]; und »verrichten/rezar« hat hier, wie fast immer in ihrem gesamten Werk, den unverkennbar negativen Sinn

rein äußerlicher Erledigung und Pflichterfüllung. Das damals vielgebrauchte Wort vom »inneren Beten« bekommt daher auf dem Hintergrund dieser Erfahrung für Teresa einen anderen, grundlegenderen Bedeutungsinhalt: »Wenn ich mündlich bete und mir dabei voll bewußt bin, daß ich mit Gott spreche und darauf mehr innere Aufmerksamkeit richte als auf das Wort selbst, so ist das zugleich mündliches und inneres Gebet.«[28] »Inneres Beten« bezeichnet also ein »Tun« des menschlichen Geistes, das *jeder Form des Betens eigen* sein muß, ganz gleich, ob es lautlos oder mit dem Munde geschieht. »Wißt, Töchter, daß sich das innere Gebet nicht dadurch vom mündlichen unterscheidet, daß ihr den Mund schließt«[29], schreibt sie ihren Schwestern und erklärt anhand des wohl am häufigsten gesprochenen Gebetes der Christenheit, dem Vaterunser – an einem »mündlichen Gebet« also –, was ihrer Auffassung nach »inneres Beten« heißt: »Bedenkt also, wenn ihr vor den Herrn tretet, wer der ist, zu dem ihr sprechen wollt oder zu dem ihr sprecht. Auf ihn allein muß all meine Aufmerksamkeit gerichtet sein. Das ist inneres Gebet, meine Töchter, versteht es doch bitte.«[30] Im gleichen Zusammenhang wiederholt sie: »Inneres Beten heißt, das sagte ich euch schon, darüber nachdenken und sich bewußtmachen, was wir beten, mit wem wir sprechen und wer wir sind, die wir es wagen, uns einem so großen Herrn zu nähern ... Ein Vaterunser oder Ave Maria oder sonst irgendein anderes beliebiges Gebet sprechen, nannten wir mündliches Gebet. Nun seht, was für eine miserable Musik wäre das mündliche Gebet, wenn ihm das innere Beten fehlen würde!«[31] – Auch die Zuordnung des inneren Betens zu einer bestimmten (kontemplativen) Gebetsstufe läßt sie nicht ohne weiteres gelten: »Jetzt könnt ihr euch gut klarmachen, worin der Unterschied zwischen der Kontemplation und dem inneren Beten besteht ... Stellt euch darunter nicht so etwas wie eine schwere Fremdsprache vor, und laßt euch vor dem Namen nicht erschrecken! ... Beim mündlichen und inneren Beten können wir selber etwas tun – mit der Hilfe Gottes freilich –, in der Kontemplation, von der ich nun spreche, dagegen gar nichts: Hier tut alles Seine Majestät. Die Kontemplation ist ganz und gar sein Werk, sie übersteigt alle Fähigkeiten unserer Natur.«[32] »Inneres Beten« bezeichnet also *den Anteil, den der Mensch in der Hinwendung zu Gott leistet*, gleich, auf welcher »Stufe« er sich vor ihm befindet; und auch die Kontemplation – ähnlich wird dies Johannes vom Kreuz herausarbeiten – gehört nicht einer »Stufe« an, sondern meint den Anteil im Umgang zwischen Gott und Mensch, den Gott selber wirkt, ganz gleich, welcher Form des Betens sich dabei der Mensch bedient. Zum selben Ergebnis kommt Erika Lorenz: »Das innere Gebet ist (sc. bei Teresa) also keine Gebetsstufe, sondern eine alles Beten begründende und begleitende innere Haltung. Es ist die auf Gott gerichtete Aufmerksamkeit, ein sich seine Gegenwart Bewußtmachen ...«[33] – Zusammenfassend können wir sagen: Der Begriff

»inneres Beten« bekommt bei Teresa gegenüber seinem Bedeutungsgehalt bei Francisco de Osuna und der Innerlichkeitsbewegung im Spanien ihrer Zeit einen neuen, oder besser: den ursprünglichen Sinn; er wird wieder zum Terminus für den personal-dialogischen Grundakt des Betens überhaupt (in der o.g. ersten Bedeutung also). Dafür geradezu »klassisch« geworden ist Teresas vielzitierte Definition: »... das innere Gebet ist, so meine ich, nichts anderes als ein freundschaftlicher Umgang, ein häufiges persönliches Umgehen mit dem, von dem wir wissen, daß er uns liebt (que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratándo a solas con quien sabemos nos ama).«[34] Wann immer Teresa von »oración« (= Gebet/Beten) spricht – aufs Ganze ihrer Schriften gesehen in der Regel ohne weitere Prädikationen bezüglich der konkreten Form, wie »betrachtend« oder »mündlich« –, ist ein solches *Beten von innen her* gemeint. Ulrich Dobhan kommentiert, folgerichtig aktualisierend: »In der Unterscheidung zwischen ›Verrichten von mündlichen Gebeten, zu denen ich verpflichtet war‹ und ›innerem Beten und dem vertrauten Umgang mit Gott‹ liegt Teresas Aktualität und ihre prophetische Bedeutung für das 21. Jahrhundert.«[35]

Das ausgehende 16. Jahrhundert in Spanien wird nun die ersten *monographischen Schriften* zum Thema »inneres Beten« hervorbringen. Die wahrscheinlich früheste stammt aus der Feder des *Jerónimo Gracián* (1545–1614), eines Unbeschuhten Karmeliten, der seiner Ordensgründerin Teresa in tiefer Freundschaft verbunden war. Sein erst posthum veröffentlichter Traktat *La oración mental y sus partes y condiciones* umfaßt in der (damals leider noch unvollständigen) Erstausgabe seines schriftlichen Werkes von 1616 knapp sechzehn Seiten.[36] In seiner Gesamtsicht des Betens und geistlichen Lebens weitgehend mit Teresa übereinstimmend und aus ihren Schriften und aus der Freundschaft mit ihr schöpfend, unterscheidet er doch im Gebrauch der Terminologie vom formalen Aspekt her und stellt der »oración vocal« die »oración mental« als die Form des Betens gegenüber, bei der »der Mund schweigt« (s.u.). Seine ausführlichen Hinweise zur Gestaltung einer persönlichen Gebetszeit, von der Wahl eines ruhigen Ortes und der Vorbereitung durch die Gewissenserforschung über die Textlesung und die Meditation bis hin zum abschließenden Rückblick zeigen, daß er dabei auch die Betrachtung unter das »innere Beten« zählt. Wesentlich für solches Beten und Betrachten ist ihm jedoch die »Einstimmung auf Gottes Gegenwart«, die er mit dem Stimmen der Instrumente vor einem Konzert vergleicht, bzw. die »Vergegenwärtigung Gottes«, die auch für alles »mündliche Beten« Voraussetzung sein müsse: »... denn wenn nur der Mund spricht, aber das Herz nicht auf den gerichtet ist, zu dem er spricht, dann ist dies im eigentlichen Sinne kein Beten.«[37] So definiert Pater Gracián: »Inneres Beten heißt, daß der Mund schweigt, während das Herz sich Gott

im Innern vergegenwärtigt und mit ihm spricht. Das mündliche Gebet empfängt von ihm Geist und Leben.«[38] Die erste und die zweite Bedeutungsweise, die wir bisher gefunden hatten, scheinen sich hier zu überschneiden.

In ihren lateinisch verfaßten geistlich-theologischen Abhandlungen entfalten und vertiefen zwei spanische Jesuitentheologen, *Francisco Arias* (1533–1605) in seinem erstmals 1588[39] veröffentlichten Traktat *De oratione mentali*[40] und *Juan de Cartagena* (1563–1618), der später in den Franziskanerorden wechselte, in seinem 1618 in Venise (Frankreich) und Köln erschienenen Buch *Praxis orationis mentalis* das Gebetsverständnis ihrer Zeit. Im Gebrauch der Terminologie die im Volk verbreitete Begrifflichkeit aufgreifend und daher nicht immer eindeutig, stellen doch auch sie, rückgreifend auf Thomas von Aquin, die Notwendigkeit der »Erhebung des Geistes zu Gott« bzw. der »Vergegenwärtigung Gottes« als Wesensmerkmal der »oratio mentalis« – wie des religiösen Lebens in allen seinen Formen und Stufen überhaupt – heraus.

4. In der Französischen Schule

Im 17. und 18. Jahrhundert hat das Thema »inneres Beten« besonders in Frankreich großes Interesse gefunden.[41] Verwirrend wie die große Zahl der Autoren, die sich dazu äußern, ist gerade auch in dieser Zeit der unterschiedliche und nicht immer klare Gebrauch des wohl vor allem aus der Spanischen Mystik übernommenen Begriffs. Während zum Beispiel der in der Französischen Schule einflußreiche *Franz von Sales* (1567–1622) die »oraison mentale« als das stille, auch betrachtende Gebet des einzelnen der durch Formalismus und Routine stets gefährdeten »oraison vocale« gegenüberstellt und ähnlich wie John Wyclif in seine Dreigliederung die »oraison vitale« aufnimmt[42], betont der Oratorianer *Louis Thomassin* (1619–1695) mit den Worten »reines« und »geistliches Gebet«, die er gleichbedeutend mit dem Begriff »oraison mentale« verwendet, die bewußte Hinwendung des Menschen zu Gott als der »Seele« und der »Quelle« aller Frömmigkeit; bezüglich des liturgischen Betens, dem sein *Traité de l'Office divin*[43] vor allem gewidmet ist, schreibt er: »Das liturgische Gebet ist eine Verbindung des mündlichen und des geistlichen Gebets, Einführung in dieses und fortwährende Entzündung des Herzensgebetes durch das Wort Gottes.«[44]

Besondere Erwähnung verdient hier jedoch eine Autorin, deren Apostolat des inneren Betens über Frankreich und weit über den römisch-katholischen Raum hinaus wirksam werden sollte: die als Madame Guyon bekanntgewordene, früh verwitwete Ehefrau und Mutter von fünf Kindern, *Jeanne-Marie Guyon* (1648–1717). Unter der geistlichen Führung von Pater La Combe vertraut geworden mit der mystischen Tradition und im

Kontakt mit Christen verschiedener Konfessionen, erkannte sie die dringende Notwendigkeit der Verinnerlichung des Glaubens. Ihre kleine Schrift *Moyen court et très-facile de faire oraison* (Erstveröffentlichung: Grenoble 1685) wurde von vielen Christen in den religiösen Wirren der Zeit als befreiende Wegweisung gelesen, geriet jedoch bald – wie zahlreiche andere, bis dahin sehr geschätzte geistliche Werke – infolge der Verurteilung des spanischen Priesters Miguel de Molinos (1687) wegen des Verdachts des Quietismus[45] auf den Index. Protestantische Theologen wie Gottfried Arnold und Gerhard Tersteegen in Deutschland und Peter Poiret im französisch sprechenden Raum nehmen sich ihrer Schriften an und machen sie im evangelischen Pietismus bekannt. Die erste deutsche Übersetzung des *Moyen court* stammt von Gottfried Arnold und wurde 1701 unter dem Titel *Kurzer und sehr leichter Weg zum Inneren Gebet* veröffentlicht.[46] Es ist Abt Emmanuel Jungclaussen zu verdanken, daß die kleine Schrift dieser »vergessenen Meisterin« nun auch für unsere Zeit und auch für den katholischen Raum in einer vollständigen Übertragung vorliegt.[47] – Entsprechend unserer Fragestellung soll hier nur festgehalten werden, daß Madame Guyon unter »innerem Beten« »nichts anderes als die Hinwendung des Herzens zu Gott, die innere Übung der Liebe«[48] versteht. Wiederum begegnen wir hier also der ursprünglichen, ersten Bedeutungsweise dieses Begriffs. »Inneres Beten« meint bei Madame Guyon ein Geschehen im Innern des Menschen, das alle Formen des Betens umfaßt; und wenn auch »nicht alle das betrachtende Gebet vollziehen können«, so sind doch »alle ... geeignet für das Innere Gebet«.[49] Aufschlußreich sind die folgenden Sätze, aus denen deutlich wird, daß für sie »inneres Beten« eine Haltung umschreibt, durch die das Leben selbst zum »Gebet«, zum »immerwährenden« Umgang mit Gott werden kann: »Es geht also darum, ein Beten zu erlernen, das zu jeder Zeit geschehen kann, das von äußeren Beschäftigungen nicht abbringt, das Prinzen, Könige, Prälaten, Priester, Beamte, Soldaten, Kinder, Handwerker, Arbeiter, Hausfrauen und Kranke ausüben können ... Nichts kann das Gebet des Herzens unterbrechen, außer ungeordnete Neigungen.«[50]

Therese von Lisieux (1873–1897), die große Tochter Frankreichs und des Karmel, wird sich als von dieser Tradition geprägt erweisen.

5. In der Gegenwart

Wie schon eingangs gesagt, hält auch unsere Zeit keine eindeutige Begriffsklärung bereit. Im deutschen Sprachraum, auf den ich mich hier beschränken muß, brachte die erste Hälfte unseres Jahrhunderts zwar ein verstärktes Interesse an Fragen der »Aszetik und Mystik« (wie man die

theologische Wissenschaft vom geistlichen Leben nannte), darunter auch wertvolle Werke zur Gebetslehre; der Begriff »inneres Beten« aber erscheint in den einschlägigen Veröffentlichungen kaum und nur unwesentlich am Rande.

Ausdrückliche Behandlung findet das innere Beten erst in zwei Gesamtdarstellungen der christlichen Spiritualität aus dem Jahre 1949, die bis in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils zumindest in Seminarien und Ordenskonventen ihre Leserschaft hatten: *Die katholische Frömmigkeit* von *Bernhard Poschmann*[51] und *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben* von *Karl Feckes*[52]. Beide Theologen verstehen unter »innerem Gebet« den allen Gebetsformen und -weisen zugrundeliegenden Wesensakt des Betens und berufen sich dabei vor allem auf die Tradition der Väter und auf Thomas von Aquin; mündliches und betrachtendes Beten sind für sie praktisch-konkrete Ausdrucksformen des inneren Gebets. Poschmann faßt zusammen: »Das mündliche Gebet hat nach alledem seine Existenzberechtigung nur als Ausdruck und Förderung des inneren Betens. Dieses ist an sich unabhängig von jeder Form und verlangt auch für sich allein eine besondere Pflege.«[53] Feckes zählt zu den Ausdrucksformen des inneren Betens – das »die Seele des Betens« ist, »zum Wesensausdruck des Menschen gehört und deshalb so alt ist wie der Mensch selbst«[54] – neben dem mündlichen und betrachtenden Gebet auch das »Herzensgebet«. Dazu finden wir bei ihm die einleuchtende Erklärung: »Wenn ... Verschiedenheiten oder Einteilungen des innerlichen Gebetes angedeutet werden, so erklärt sich dieser Umstand daraus, daß die Seele des Menschen verschiedene Kräfte ihr eigen nennt und im Verkehr mit Gott einmal diese, ein andermal jene Seelenkraft stärker betätigen kann. Wird der Erkenntnisfähigkeit der Raum eingeräumt, dann nennt man ein solches inneres Gebet ein betrachtendes Gebet. Betätigt sich dagegen vorzüglich die Liebesfähigkeit des Geistes, dann spricht man vom affektiven Herzensgebet.«[55]

Nicht mit der Absicht, terminologische Klarheit zu schaffen, wohl aber mit dem eindeutigen Verständnis des inneren Gebetes als Grundakt des Betens schlechthin, schreiben nach dem Konzil *Erich Puzik* die *Kleine Schule des inneren Betens*[56], die inhaltlich allerdings »auf das freie, innere (betrachtende) Gebet beschränkt sein«[57] will, der Bibelwissenschaftler *Heinz Schürmann* die Vortragssammlung *Geistliches Tun*[58], die zu den »vier Weisen des inneren Betens« neben dem mündlichen und dem betrachtenden Beten das Herzensgebet und das Gebet der Einfachheit zählt[59], und *Constantin Pohlmann OFM* das Büchlein *Gott spricht im Schweigen – Wege zum inneren Gebet*[60], das wertvolle Gebets- und Betrachtungsanregungen besonders aus der franziskanischen und ostkirchlichen Tradition vorstellt. Natürlich haben uns auch Romano Guardini, Hugo und Karl Rahner und viele andere einen unschätzbaren Beitrag zur Vertiefung des Gebetslebens

geschenkt, wenn sie auch auf unsere Frage, was mit dem Begriff »inneres Beten« gemeint sei, nicht ausdrücklich geantwortet haben.

Die Hispanistin *Erika Lorenz*, die mehrere Arbeiten zur Spanischen Mystik veröffentlicht hat und als eine von wenigen im deutschen Sprachraum der Bedeutung des Begriffs »inneres Beten« nachgegangen ist[61], kommt zu dem Ergebnis: »So hat das ›innere Gebet‹ also eine Struktur, die eigentlich alle Arten des ›Betens‹, d.h. der Kommunikation mit Gott umfaßt. Aber offensichtlich ist der Kern doch die ›Kontemplation‹, das unmittelbare Gewahrwerden der Gottesnähe ... Ja, die Gottesgegenwart ist beim ›inneren Gebet‹ wichtiger noch als das Reden oder Schweigen ... Inneres Gebet meint nicht einfach und breitgefächert ein lautloses Sprechen mit Gott, sondern die im Innern ganz auf ihn gerichtete Aufmerksamkeit! Darum muß es auch das mündliche Beten begleiten, soll dieses nicht ein leeres Plappern und reine Zeitverschwendung sein. Der betende Mensch wird sich der Gegenwart Gottes bewußt. Damit vereinheitlichen sich die vielen Arten und Unterarten in einem wachen Aufmerken.«[62]

Erstaunlich ist, daß ansonsten in den vielen geistlichen Schriften, die seit der »Meditationswelle« der sechziger und siebziger Jahre die Bücherregale interessierter Leser füllen, das Wort »inneres Beten« kaum zu finden ist. Im neuen *Lexikon für Theologie und Kirche* zum Beispiel, ja selbst im einschlägigen *Praktischen Lexikon der Spiritualität*[63] suchen wir den Begriff »inneres Beten« – auch unter dem Stichwort »Gebet« – vergebens.[64]

Und die Katechismen schließlich bieten dieses Bild: Hatte noch der *Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands* von 1951[65] formuliert: »Wir können mündlich beten, d.h. im Herzen und mit dem Munde, oder innerlich, d.h. nur im Herzen«[66], kennt der *Katholische Erwachsenen-Katechismus* der deutschen Bischöfe von 1985[67] eine Unterscheidung der Gebetsweisen »der Form nach«: das »mündliche Gebet, das frei und spontan geschehen, das sich aber auch an einen vorgeformten Text halten kann«, das »betrachtende Gebet, d.h. das Nachsinnen über einen Text ..., ein religiöses Bild ... oder eine Lebenssituation« und das »innere Gebet; man nennt es auch das beschauende Gebet oder besser: das Herzensgebet«.[68] Im zweiten Band, zehn Jahre später[69], wird der Begriff »inneres Beten« nicht mehr fallen, dort wird es lediglich heißen: »Die Formen des Betens können sehr verschieden sein. Wir kennen das private und das öffentliche Gebet, das mündliche und das Gebet ohne Worte, das formulierte und das freiformulierte Gebet.«[70] – Das Begriffsbabel, das uns bei unserem Gang durch die Geschichte begegnet ist, wird komplett in dem für die Weltkirche erarbeiteten *Katechismus der Katholischen Kirche.*[71] In einem zusammenfassenden Kurztext wird dort festgehalten: »Die christliche Überlieferung kennt drei bedeutende Ausdrucksweisen des Gebetslebens: das mündliche, das betrachtende und das innere Gebet. Die Sammlung des Herzens ist ihnen ge-

meinsam.«[72] Diese Nebeneinanderstellung und damit verbundene Deutung des Wortes »inneres Beten« als eine spezielle Gebetsform neben (zwei) anderen entspricht zwar nicht dem ursprünglichen und, wie sich bisher zeigte, durchgängigsten Verständnis der geistlichen Tradition der Kirche, hätte aber wenigstens Berechtigung und Logik, wäre da nicht einige Seiten zuvor unter dem Abschnitt »I. Mündliches Gebet« zu lesen: »Das Gebet (sc. das mündliche) wird in dem Maß innerlich, in dem wir uns bewußt werden, ›zu wem wir sprechen‹ (Theresia v. Jesus ...). Damit wird das mündliche Gebet zu einer ersten Weise inneren Betens.«[73] Meinen die Katechismusautoren mit »innerem Beten« also doch das, was die dort zitierte Teresa von Avila darunter verstand: die personale Hinwendung zu Gott, die alle Gebetsformen, auch das mündliche Gebet, erst zum Gebet macht? Was dann unter »III. Inneres Gebet« folgt und wiederum in einem Kurztext[74] zusammengefaßt wird, könnte ein Ja nahelegen, wären da nicht Worte wie: »Die Wahl der Zeit und die Dauer des inneren Gebetes ...«[75], »Beim inneren Gebet sind die Worte kein langes Reden ...«[76]. Meint »inneres Gebet« im Katechismus für die Weltkirche also doch eine Form neben der des mündlichen und des betrachtenden Betens?

6. Zusammenfassung und Auswertung

Was nun meint der Begriff »inneres Beten«? – Im wesentlichen haben sich bei unserem Gang durch die geistliche Tradition *drei Bedeutungen* gezeigt:

Eine *erste*: Der Begriff »inneres Beten/oratio mentalis« bezeichnet das Wesen des Gebets und den personalen Grundakt des betenden Menschen: die bewußte Hinwendung des Ich zum verborgen gegenwärtigen Du Gottes; die verschiedenen Gebetsformen (liturgisches Gebet, gemeinsames oder persönliches Gebet mit geformten oder freien Worten, Betrachtung ...) sind Ausdrucksweisen des inneren Betens.

Eine *zweite*: »Inneres Beten« steht für das persönliche, stille – worthafte oder wortlose – Gebet des einzelnen als eine Gebetsform neben der liturgischen, der mündlichen, der betrachtenden und anderen Formen des Betens.

Eine *dritte*: Der Begriff »inneres Beten« bezeichnet eine Gebets-»stufe«, bei der an die Stelle der mündlichen oder stillen Worte und an die Stelle des diskursiven und bildhaften Betrachtens die kontemplativ von Gott her zu Gott hin erwachte (schweigende oder wortarme) Liebe des Herzens tritt.

Bei vielen meiner Schwestern und Brüder im Karmel begegnet mir noch eine *vierte* Bedeutung: Mit dem Wort »inneres Gebet« bezeichnen sie (mehr oder weniger ausschließlich) die in unseren Klöstern zweimal am Tag, morgens und abends, gehaltene Stunde des persönlichen Gebetes; die Konstitutionen beider Ordenszweige aber nennen diese zwei Stunden »Be-

trachtung«[77], wobei »Betrachtung« hier im weiteren Sinne das »Gespräch mit Gott« bzw. das »persönliche Beten des einzelnen« meint.[78]

Der Blick in die Geschichte hat gezeigt, daß alle drei bzw. vier Bedeutungen ihre Berechtigung haben – wenn man diese Berechtigung aus der Tatsache herleitet, daß sie eben in der geistlichen Tradition vorkommen. Wollen wir jedoch um einen einheitlichen Sprachgebrauch bemüht sein – und dafür spricht heute angesichts der Tatsache, daß gerade im Bereich der Spiritualität oftmals dieselben Etiketten auf Flaschen verschiedenster Inhalte kleben, sehr viel! (ich denke auch an Begriffe wie »Kontemplation«, »Mystik«, »Meditation« etc.) –, dann ist eine Option für *eine* dieser Bedeutungen notwendig. Natürlich möchte ich persönlich der Begriffsbedeutung, die sich als die ursprüngliche oder doch zumindest durch die geistliche Tradition hin häufigste erwiesen hat, der ersten Bedeutung also, den Vorrang geben.

In meinen Exerzitienkursen zum inneren Beten verwende ich das Bild des Baumes. An die Äste des Baumes schreibe ich die verschiedenen Formen, in denen sich christliches Beten ausdrücken kann: das persönliche oder gemeinschaftliche Beten mit einem *geformten* Gebetstext, das *liturgische* Gebet (worunter ich auch das Stundengebet und vor allem die Eucharistiefeier zähle), das persönlich-stille oder gemeinsame *freiformulierte* Gebet, das *betrachtende* (meditierende) Beten, das *schweigende* Beten, das *rhythmische* Beten (Jesus-Gebet, Rosenkranz, Litanei) ... Konkrete Einzelformen können dann jeweils als Zweige dem entsprechenden Ast zugeordnet werden. Das Stichwort »inneres Beten« schreibe ich an den Stamm- und Wurzelbereich und erläutere meinen Exerzitanden: »Inneres Beten« meint nicht eine weitere Gebetsform oder spezielle Gebetsart; mit diesem Wort bezeichnen wir vielmehr *das, was Beten erst zum Beten macht, was Beten und Gebete-Verrichten voneinander unterscheidet.* Im Bild: Bekommen die Äste nicht über den Stamm und die Wurzeln des Baumes aus dem Erdreich ihre Nahrung, so verdorren sie und bringen weder Blätter noch Früchte hervor. (Hinter diesem Bild steht die Weinstockrede aus Joh 15,1–8.) »Inneres Beten« bezeichnet das, was wir Menschen unsererseits tun können, damit wir entdecken, was Gott seinerseits schon immer in uns wirkt: bewußt »an Gott denken«, sich seine verborgene Gegenwart bewußt machen, zu Gott »Du« sagen und diesen »Du, Gott ...« auch *meinen* ... In welcher konkreten Form (Äste und Zweige) wir dann diese Hinwendung zu Gott ausdrücken, ist eine nicht unwesentliche, aber zweitrangige Frage: alle Formen haben ihren je eigenen, aber doch gleichen Wert im aufmerksamen Umgang mit Gott; auch kann die eine Form dem einen Menschen mehr, dem anderen weniger »liegen« (so wie Teresa von Avila mit der Betrachtung sich schwertat und Therese von Lisieux mit dem Rosenkranz). Inneres Beten braucht ausdrückliche Gebetszeiten, läßt sich darauf aber

nicht einschränken: der vertraute und vertrauensvolle Umgang mit Gott ist auch »zwischen den Kochtöpfen« (Teresa von Avila) möglich und kann zum »immerwährenden Beten« und zum *Weg* der Freundschaft mit Gott werden, der immer alle in die Freundschaft einschließt, die Jesus Christus »Freunde« genannt hat.

7. Therese von Lisieux, die Kirchenlehrerin des inneren Betens

Die Heilige, der dieses Heft gewidmet ist, hat den Terminus »inneres Beten« in ihren Schriften nicht ausdrücklich verwendet.[79] Wo er da und dort in den deutschsprachigen Ausgaben vorkommt, handelt es sich jeweils um die Wiedergabe des französischen, ohne entsprechendes Adjektiv gebrauchten Wortes »oraison«.[80] Daß Therese von Lisieux jedoch unter »oraison« das versteht, was wir als den ursprünglichen Bedeutungsgehalt des Begriffs »inneres Beten« herausarbeiten konnten, wird an Aussagen wie der folgenden deutlich: »Zu dieser Zeit (sc. einige Monate vor der Erstkommunion) hatte mich noch niemand in das (innere) Gebet eingeführt (le moyen de faire oraison), obwohl ich großes Verlangen danach empfand; doch Marie, der Ansicht, ich sei fromm genug, ließ mich nur meine mündlichen Gebete verrichten (faire que mes prières).«[81] Wie bei Teresa von Avila stehen hier *Beten* – »faire oraison« – und *Gebete verrichten* – »faire prières« – einander gegenüber. Und daß auch die »prières«, das Chorgebet und andere Gebete der Kommunität, zum inneren Beten werden können und sollen, zeigt ihr Bekenntnis: »Für mich ist das Gebet (prière) ein Schwung des Herzens, ein einfacher Blick zum Himmel empor, ein Schrei der Dankbarkeit und der Liebe, aus der Mitte der Prüfung wie aus der Mitte der Freude; kurz, es ist etwas Großes, Übernatürliches, das mir die Seele ausweitet und mich mit Jesus vereint. Ich möchte ... nicht, vielgeliebte Mutter, daß Sie glauben, ich verrichte die gemeinsamen Gebete (les prières faites en commun) im Chor oder bei den Einsiedeleien ohne Andacht ...«[82] Indem Therese so an der geistlichen Intuition Teresas von Avila teilhat, ist sie geradezu zu einer Kronzeugin für die Personalität des Betens und für die gelebte Gottesbeziehung auf der Grundlage des biblischen Gottes- und Menschenbildes geworden. Die nun zur Kirchenlehrerin erhobene »Heilige des Atomzeitalters« (André Combes) darf wohl zu Recht – wie ihre Ordensmutter Teresa – eine »Kirchenlehrerin des inneren Betens« genannt werden.

Wenn das innere Beten die »Seele« des Betens und, wie Thomas von Aquin sagt, »das Gebet im eigentlichen Sinne die Betätigung der Religion« ist (»oratio est proprie religionis actus«)[83], dann meint »inneres Beten« das, was *die christliche Art, Mensch zu sein*, ausmacht. Therese von Lisieux hat

in ihrem kurzen Leben ein solches Menschsein vorgelebt. Das erklärt auch, warum so viele Christen, »einfache« ebenso wie theologisch gelehrte, sich in ihren Aufzeichnungen spontan wiederfinden oder doch – trotz so mancher hagiographischer Übermalungen ihrer Persönlichkeit – in ihrem »kleinen Weg« einen allgemeingültigen, auch persönlich nachvollziehbaren Weg christlichen Menschseins entdecken können.

Anmerkungen

1 E. Lorenz, Wort im Schweigen. Vom Wesen christlicher Kontemplation. Freiburg/Basel/Wien 1993, S. 37–72, hier S. 37f.
2 S.th. II-II q. 83 a. 12.
3 Ebd.
4 Vgl. z.B. Johannes von Damaskus, *De fide orth.* 3, 24; Augustinus, *Sermo* 9 n. 3; Evagrius Ponticus, *De oratione*, 3.
5 M. Dupuy, Art. »Oraison«, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. 11. Paris 1982, S. 831–846, bes. unter »2. Manières d'oraison«, ebd., S. 836–846.
6 J. Wyclif, *De oratione et Ecclesiae purgatione*, in: *Polemical Works*, Bd. 1. London 1883, S. 342.
7 Johannes Tauler, *Predigten*, 2 Bd., übertr. u. hrsg. v. G. Hoffmann. Einsiedeln 1979.
8 Vgl. St. Zekorn, Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler. Würzburg 1993, bes. S. 100–109.
9 Johannes Tauler, *Predigt* 39, a.a.O. S. 291.
10 Johannes Tauler, *Predigt* 24, a.a.O. S. 166f.
11 Johannes Tauler, *Predigt* 15, a.a.O. S. 101.
12 Darauf hat Stefan Zekorn aufmerksam gemacht, vgl. a.a.O., S. 106f.
13 Johannes Tauler, *Predigt* 24, a.a.O. S. 167.
14 Johannes Tauler, *Predigt* 15, a.a.O. S. 101.
15 Kritische Neuausgabe von Melquíades Andrés. Madrid 1972; das Werk umfaßt in dieser Ausgabe ca. 510 Seiten; in Auszügen ins Deutsche übersetzt von Erika Lorenz in: Francisco de Osuna, Versenkung. Weg und Weisung des kontemplativen Gebetes. Freiburg/Basel/Wien 1982.
16 Ebd., Einleitung, S. 13–25, hier S. 21.
17 Gonzalo de Arriaga, Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid, zit. n. U. Dobhan, Teresas Weg zu Christus, in: J. Kotschner (Hrsg.), Der Weg zum Quell. Teresa von Avila 1582–1982. Düsseldorf 1982, S. 129–156, hier S. 134.
18 A.a.O., S. 393–408 (trat. XIII, cap. I-III); in der dt. Teilübers., a.a.O., S. 37–44.
19 Ebd., S. 403; dt.: ebd., S. 41.
20 Ebd., S. 393; dt.: ebd.,S. 38.
21 Ebd.,S. 400; dt.: ebd., S. 39f.
22 A.a.O., S. 41.
23 Ebd. (Einleitung), S. 23; vgl. dazu: Dies., Wort im Schweigen, a.a.O., S. 59f.
24 A.a.O., S. 393; dt. ebd., S. 37.
25 Ebd.
26 Leben (*Libro de la Vida*), 4, S. 7.
27 Ebd. 7, S. 1.

28 Weg der Vollkommenheit (*Camino de Perfección*) 22, S. 1.
29 Ebd.
30 Ebd. 22, S. 7.
31 Ebd. 25, S. 3.
32 Ebd.
33 Das Vaterunser der Teresa von Avila. Anleitung zur Kontemplation. Freiburg/Basel/Wien 1987, S. 21.
34 Leben (*Libro de la Vida*) 8, S. 5.
35 Die Aktualität Teresas von Avila im dt. Sprachraum heute, in: KARMEL*impulse* 4 (1996), S. 16–21, hier S. 17.
36 Jerónimo de la Madre de Dios (Gracián), *Obras*. Madrid 1616, S. 175–191.
37 *La oración mental y sus partes y condiciones*, in: *Obras completas*, Bd. I. Burgos 1932, S. 333–372, S. 334.
38 Ebd.
39 Zunächst in Spanisch, in: Ders., *Aprovechimiento espiritual*. Valencia 1588.
40 Köln 1616.
41 Verwiesen sei hier auf die Fülle von Literaturangaben im o.g. einschlägigen Artikel des französischen Standardwerkes der Geistlichen Theologie, des *Dictionnaire de Spiritualité*, a.a.O., bes. S. 836.
42 So z.B. in: *Sermon pour le dimanche de la Passion*, in: *Œuvres* (26 Bde.), Éd. d'Annecy 1892–1932, Bd. 9, S. 61f.
43 Paris 1686.
44 Zit. n. H. Bremond, Das wesentliche Gebet (La Métaphysique des Saints). Regensburg ^{3}1954, S. 161–183: Pater Louis Thomassin und das reine Gebet, hier S. 165.
45 Vgl. Denz. 1254 (DS 2234); verurteilt wird der Satz des Miguel de Molinos, daß es »keine entsprechende Übung für innerliche Seelen sei, mit Worten und mit der Zunge Gott Dank zu sagen«.
46 In: *Ettliche vortreffliche Traktätlein aus der geheimen Gottesgelehrtheit.*
47 In: Ders., Suche Gott in dir. Der Weg des inneren Schweigens nach einer vergessenen Meisterin, Jeanne-Marie Guyon. Freiburg/Basel/Wien 1986, S. 47–120.
48 Ebd. S. 51.
49 Ebd.
50 Ebd. S. 52f.
51 Würzburg 1949, S. 171–180.
52 Freiburg i.Br. 1949, S. 265–284.
53 A.a.O., S. 177.
54 A.a.O., S. 265.
55 Ebd., S. 266f.
56 Leipzig 1966.
57 Ebd., S. 17 (Klammer daselbst).
58 Leipzig ^{3}1985.
59 Ebd., S. 96–107.
60 Freiburg/Basel/Wien 1990.
61 Vor allem in: Wort im Schweigen, a.a.O., S. 37–70; vgl. auch: Das Vaterunser der Teresa von Avila, a.a.O., S. 21–22.
62 Wort im Schweigen, a.a.O., S. 39f.
63 Hrsg. v. Chr. Schütz. Freiburg/Basel/Wien 1988.
64 Ausgenommen ebd. im Art. »Teresa von Avila« (von U. Dobhan).
65 Freiburg i.Br. 1951; Leipzig 1951.
66 Ebd., S. 134 (Kap. 70).

67 Bd. 1: Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Kevelaer u.a. 1985.
68 Ebd., S. 88f.
69 Leben aus dem Glauben. Freiburg u.a. 1995.
70 Ebd., 182.
71 Deutsche Ausgabe München etc. 1993.
72 Ebd., S. 682 (Nr. 2721).
73 Ebd., S. 678 (Nr. 2704).
74 Nr. 2724, ebd., S. 682.
75 Ebd., S. 680 (Nr. 2710).
76 Ebd., S. 681 (Nr. 2717).
77 In den Konstitutionen der Teresianischen Karmelitinnen (1991), Nr. 79, in denen der Teresianischen Karmeliten (1986), Nr. 64.
78 Konstitutionen der Teresianischen Karmeliten, Nr. 64.
79 Vgl. Les Mots de Sainte Therese de L'Enfant-Jesus ... Concordance générale. Paris 1996, S. 574: Stichwort: »oraison«.
80 Z.B.: Selbstbiographische Schriften, übers. v. O. Iserland u. C. Capol, Einsiedeln ^{12}1991, S. 69 (2 mal); vgl. Ms A 33v, 2 u. A 33v, 11 in der zum Jubiläumsjahr herausgegebenen Neuausgabe ihrer Werke: Nouvelle Édition du Centenaire. Sainte Therese de L'Enfant-Jésus et de La Sainte-Face. Paris 1992 (8 Bde.), Bd. 1: Manuscrits autobiographiques. Edition critique, S. 107; vgl. dazu auch André Combes, Einführung in das Geistesleben der hl. Theresia vom Kinde Jesus. Trier 1951, S. 229, Anm. 1.
81 Ebd., S. 69 (Ms A 33v, 2; a.a.O., S. 107).
82 Ebd., S. 254f. (Ms C 25r, 22f.; a.a.O., S. 389f.).
83 S.th. II-II q. 83 a. 3.

Andreas Wollbold · Erfurt

»Alles ist verschwunden«

Die Wiederentdeckung der Anrede Gottes bei Therese

Gregor von Nyssa verband mit dem Vers aus dem Hohenlied »Ausgeleertes Duftöl ist dein Name« (Hld 1,3) eine Theorie christlicher Rede von Gott. Demnach sind die Namen Gottes nämlich nur die geringen Überreste des Duftöls im Gefäß, die in ihrem Wohlgeruch zwar betören, aber doch nur eine ferne Ahnung Gottes selbst geben können.[1] Jedes Wort, Gedanke oder Bild Gottes mögen ja den Wohlgeruch Gottes verbreiten, nie aber werden sie ihn selbst umfassen können. Sie müssen Gott vielmehr größer als sie selbst sein lassen. Nur dann wird Gottes Geheimnis den Menschen anrühren, wird sein Du den Menschen angehen und nicht bloß dessen Ich von tausend Spiegeln zurückgeworfen werden.

Therese von Lisieux kann helfen, die Rede von Gott wieder zur Anrede eines Du werden zu lassen. In einer Zeit, da diese Rede zu einer bloßen Funktion des Ichs zu werden drohte, da auch kirchlicherseits Gott bisweilen zu eng mit den Grenzen der sichtbaren Kirche verbunden wurde, hat sie die Leidenschaft für den Lebendigen, für den Nahen und den Fernen, vor allem aber für den Gott mit einem menschlichen Angesicht, neu aufgebrochen. Diesem Kapitel theologischer Lehre der kleinen Heiligen, die doch alles andere als eine Fachtheologin war, gilt es im folgenden nachzugehen. Denn gerade zu ihren Lebzeiten, nämlich spätestens im 19. Jahrhundert, geriet das religiöse Sprechen in die Krise. Bei Kritikern wie Verteidigern des christlichen Glaubens geriet das Größere Gottes im Eifer der Auseinandersetzung oft ins Hintertreffen. Philosophische Neudenker des Glaubens hatten einen Ton angegeben, dessen Sirenengesang man sich kaum entziehen konnte: die Neubegründung der Glaubensrede aus dem Selbstvollzug des Subjekts. Dabei war nicht die anthropologische Wende das Neue – daß das ›capax Dei‹ eine spezifische Auszeichnung der menschlichen Person als Gottes Ebenbild ist, war der christlichen Theologie stets

Andreas Wollbold, *Jahrgang 1960, ist Professor für Pastoraltheologie und Religionspädagogik am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt.*

bewußt –, sondern die Funktionalisierung des Glaubens auf das autonome Subjekt hin. Gewiß konnte diese Funktion recht unterschiedlich gedacht werden: etwa als Ideal, das die freie Bindung an das Sittengesetz möglich macht (Kant), als Weltgeist, der durch das Subjekt hindurch sein eigenes Leben entfaltet (Hegel) oder als Rückholung Gottes in die Idee der Menschheit (Feuerbach). Zwar ist die Verweigerung dieser Philosophen gegen einen verdinglichten Gottesbegriff auch christlich gültig. Doch ambivalent bleibt jeder Versuch, religiöse Rede an einen Bindestrich-Gott zu fesseln. Der »Gott als ...« ersetzt den heilsgeschichtlichen »Gott, der ...«, also »Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat« und »Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat«. So verschwindet die persönliche Anrede Gottes hinter einem abstrakten Göttlichen in Funktion des Subjekts. Und am Ende geht mit dem Verlust der Ehrfurcht vor Gott auch die Ehrfurcht vor dem Bild Gottes im Menschen dahin. So kann Maurice Blondel eine »Autolatrie« und einen »subjektiven Pantheismus« bei vielen seiner philosophischen Kollegen diagnostizieren, d.h. einen »radikalen Egoismus, der alles zerstören soll, um allein wie ein Gott zu bleiben«.[2]

1. Engführung der kirchlichen Gottesrede

Verhängnisvollerweise konnte man sich auch innerkirchlich dem Sog des Subjekts nicht entziehen, und dies selbst da, wo man ihn überwinden wollte. Dies war nirgendwo so deutlich zu spüren wie im Frankreich des letzten Jahrhunderts. Denn glühend versuchten viele Christen damals, Gott und die Kirche gemeinsam zu retten. Überall schien die Herrschaft Gottes mißachtet zu sein – die *terreur* nach 1789 war nur das Fanal zu einer alltäglicheren, aber nachhaltigeren Entchristlichung.[3] Ebenso wurde die Kirche in Politik, Kultur, öffentlichem und privatem Leben an den Rand gedrängt. Dagegen wuchsen in den vielerlei Schattierungen der Restauration die Ansprüche Gottes und die Herrschaft der Kirche in verhängnisvoller Weise zusammen. Denn wo eine den Glauben tragende Kultur schmilzt und dieser zunehmend allein auf die institutionelle Vermittlung angewiesen ist, verkirchlicht sich das Glaubensleben und bildet ein genau reglementiertes System aus, das in einseitiger Weise menschliche Organisation sakralisiert. Deshalb war auch die Ausbildung eines katholischen Milieus in dieser Zeit keineswegs anachronistisch, sondern wirkte durchaus modernisierend. Sie gab der Kirche Schlagkraft, machte allmählich die Kleriker von Standesvertretern innerhalb eines gefügten sozialen Kosmos zu hochmotivierten und genauestens instruierten Trägern ihrer Aufgaben, baute vormoderne Organisationsformen wie die feudalrechtliche Entlohnung der Amtsträger oder Einsetzungsrechte von Bischöfen, Äbten und Pfarrern durch weltliche

Obrigkeiten ab, schuf neue Kongregationen mit erstaunlicher Wirksamkeit, kurz: Sie begann mit dem Aufbau einer zweckrationalen, mit einer gut funktionierenden Bürokratie ausgestatteten Verwaltungsstruktur, also genau damit, was Max Weber als typisch für die moderne Entzauberung der Welt ansah.[4] All das führte zu einer erstaunlichen Mobilisierung kirchlichen Lebens, allerdings um den Preis, daß (*de facto,* natürlich nicht im eigenen Selbstverständnis) die sichtbare, machbare Seite des Christseins in den Vordergrund trat: Muß Gott, der Retter, gerettet werden? So drohte das Größer-Sein Gottes ausgerechnet in der Kirche in Vergessenheit zu geraten.

Bezeichnend ist etwa, wie sich die Sühnefrömmigkeit vor allem in der von Paray-le-Monial ausgehenden Herz-Jesu-Verehrung wandelt.[5] Während Sühne neutestamentlich zunächst das Heilsgeschehen in Christus zu beschreiben versucht, rückt nun zunehmend die Sühne in den Vordergrund, die der Fromme stellvertretend für die Sünder und ihre Gott zugefügten Beleidigungen darbringt. Die Gewaltausbrüche der Französischen Revolution, der Antiklerikalismus und die zunehmende Ablösung von einer christlich geprägten Kultur ließen viele Sühnekongregationen entstehen und schufen eine Spriritualität, »sich selbst als Opfer für die göttliche Gerechtigkeit darzubringen, um die Strafen für die Schuldbeladenen von diesen abzulenken und auf sich zu ziehen« (Ms A 84r). Zwar waren solche Formen theologisch präzise gegen einen möglichen Pelagianismus abgesichert, aber im Vollzug verschoben sie doch die Perspektive auf das von Menschen zu Leistende. Therese ist in einer solchen Welt großgeworden, etwa bereits als Kind in der Beteiligung an der Bewegung zur Sonntagsheiligung. So verzichtete ihr Vater sonntags trotz des größeren Andrangs durch Leute vom Land auf die Öffnung seines Uhrmacherladens; die gesamte Familie Martin trat der Sühnebruderschaft vom Heiligen Antlitz Monsieur Duponts von Tours bei, die zur Sühne für die dem Antlitz Jesu zugefügten Blasphemien und für die Verletzung des Sonntagsgebotes aufrief (vgl. etwa PN 17,11); die Erscheinungen von La Salette hoben die Verletzung des Sonntagsgebotes besonders hervor. Geradezu apokalyptisch sah man bei allem die Gesellschaft am Rand des Abgrunds, kurz vor einem Strafgericht Gottes. Der verlorene deutsch-französische Krieg von 1870 war ein Vorbote davon. »Wie ist es möglich, daß nicht jeder erkennt, dieser Krieg ist eine Strafe,« drückt Thereses Mutter das Denken vieler in einem Brief aus.[6] Nach diesem Verständnis erwachte Gott aus Ohnmacht zu einem Strafgericht über all das Gottfeindliche, das sich in Frankreich ausgebreitet hatte; er wurde also gleichsam die Destruktion der Destruktion.

Angesichts der Zerrüttung eines Gemeinwesens ohne Gott gewann aber zugleich ein Gegenbild enorme Zugkraft: das gehorsame, in der Wärme der Familienordnung aufgehende Kind, über dem die segnende Hand Got-

tes steht. Die Verehrung der Kindheit Jesu bündelt all diese Vorstellungen zwischen Destruktion und heiler Welt. So wird Therese etwa in einem Gedicht, das ihr ihre Schwester Pauline im Blick auf die Audienz bei Papst Leo XIII. wegen ihres frühen Karmeleintritts zukommen ließ, aufgefordert, sich als Spielball in den Händen Jesu zu verstehen (CG 1169f.). Seinen Launen überlassen, ist Therese dazu bereit, hart zu Boden geworfen zu werden, ja selbst auseinandergenommen und so zerstört zu werden (LT 36 und LD 23/11/87).[7] Der eigenartige Gegensatz zwischen der Zerstörungsmacht Gottes und seiner augenscheinlichen Ohnmacht, konkret beim Jesuskind zwischen Kindschaft und Gewalt, ließ Gott und Welt letztlich als Gegensatz erscheinen, so daß die Rede Gottes ihren Bezug zur erfahrbaren Wirklichkeit verlor und verarmte. Wir werden freilich sehen, wie genau Therese mit ihrer »Weihe an die barmherzige Liebe« an diesem Punkt einen anderen Weg einschlägt, der von der lebensstiftenden Kraft Gottes in seiner Liebe ausgeht.

Auch die Andachtsbilder, die vorwiegend volksmissionarisch wirken sollten und die infolge ihrer industriellen Verfertigung eine enorme Verbreitung erlebten, hatten eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Bildung von Thereses Frömmigkeit. In ihnen ist diese Tendenz zur Vereindeutigung der religiösen Sprache deutlich erkennbar. Mit kirchlicher Approbation versehen, wird ihre Wirkung durch eine didaktische Bildgestaltung genau abgezirkelt, häufig noch durch umfangreiche Bildunterschriften verstärkt. Das freie Spiel der Assoziationen eines Bildes weicht der allegorisierten Lehraussage. Dem entspricht auch die religiöse Bildung. So erinnert ein Religionsbuch von Thereses Schwester Céline, das auf der Benediktinerinnenschule von Lisieux in Gebrauch war, an den Klassenkampf, wie er etwa im Pariser Kommune-Aufstand Realität geworden war. Dagegen setzt es das Sonntagsgebot, das »eine Sicherheit für den Reichen ist, denn wenn die Armen nicht durch die Furcht des Herrn aufgehalten sind, drängen sie natürlicherweise dahin, die Reichtümer anderer zu beneiden und alle Mittel anzuwenden, um sich in ihren Besitz zu setzen«.[8]

Dazu kommt noch die Verquickung von Christentum und Bürgertum. Im Zug einer allgemeinen Rückwendung zu konservativen Werten wird ein Teil des Bürgertums zum wichtigsten Träger kirchlichen Lebens. »Man hat auch von einem ›verbürgerlichten Pfarreistil‹ gesprochen, mit hohen Haushaltsansätzen der Kirchenverwaltungsräte, einem imposanten klerikalen Personal (Sakristane, Hausmeister, Schweizer, Organisten, maîtrise ...), den ›Klassen‹ der Beerdigungen, ohne die Sitzreservierungen zu vergessen, das Überbleibsel eines herrschaftlichen Privilegs, das die armen Gläubigen in den Kirchen nach hinten verdrängt.«[9] Das Bürgertum bringt seine Werte ins Christentum mit, Individualität und Selbstkontrolle, Ordnungssinn und Effizienz. So wird Therese als Kind gelehrt, mit den Perlen eines

Tugendrosenkranzes ihre guten Werke zu zählen; in der Vorbereitung auf die Erstkommunion listet sie insgesamt innerhalb von zehn Wochen 1949 Opfer und 2773 Stoßgebete auf. In einem beliebten Mädchenbuch zur Erstkommunion, »Agathe ou La première Communion«, das sich auch im Hause Martin findet, wird eine Lebensordnung nach der Erstkommunion vorgezeichnet, das sich mit täglicher Messe, 15–30 Minuten Betrachtung, Mäßigung der Zunge und des Temperamentes, Bußwerken und wöchentlicher Beichte beinahe wie ein Klosterleben mitten in der Welt ausnimmt.[10]

Man muß genau hinsehen. Das ist kein Jansenismus, wie es oft behauptet wird, keine Religion des fernen, strengen Gottes. Diese Religiosität ist vielmehr nach dem Bild der bürgerlichen Familie gestaltet, dem Hort der Emotionalität bei einer bleibenden Hierarchie von Vater, Mutter und Kindern. Aus der Sehnsucht nach einer heilen Welt fließen in die Frömmigkeit gefühlsstarke Töne. Nähe zu Gott und innige Liebe zum Erlöser spiegeln sich etwa in der Bewegung für eine häufigere Kommunion, wie sie bei Martins sehr selbstbewußt vorgetragen wurde. Aber sie ist an eine strikte Selbstkontrolle gebunden, um auf keinen Fall aus der Ordnung zu fallen. So entsteht eine Gläubigkeit, die man als Religion der Ordnung und Liebe bezeichnen kann.[11]

In diesem Sinn erscheint der Konflikt der beiden Oberinnen des Karmels von Lisieux, der adeligen Marie de Gonzague mit ihren Kaprizen und der strebsamen, disziplinierten Schwester Thereses, Agnès de Jésus, paradigmatisch. Auch ohne erstere in schwarzen Farben zu zeichnen, ist klar, daß Agnès' selbstbewußtem Stil die Zukunft gehört. Sein Preis freilich ist so hoch wie sein Anspruch, eine neue christliche Ordnung vorzuleben. Denn das Herausfallen aus dieser Ordnung wird zur Sünde schlechthin. Mit Erschrecken liest man etwa in den Exerzitien Abbé Domins vor den etwa 13jährigen Schülerinnen der Benediktinerinnen: »Was der Herr Abbé zu uns gesagt hat, war sehr erschreckend. Er hat uns von der Todsünde erzählt (...). Er hat sie (sc. die Seele im Stand der Todsünde) mit einer kleinen Taube verglichen, die man in den Schlamm taucht und die deshalb nicht mehr fliegen kann.«[12] Therese hat die Schattenseite einer solchen Erziehung bald nach ihrer Zweitkommunion zu spüren bekommen. In den genannten Exerzitien fällt sie in die »schreckliche Krankheit der Skrupel«: »Man muß durch dieses Martyrium gegangen sein, um es zu verstehen (...) Meine Gedanken und meine einfachsten Taten wurden für mich zum Gegenstand der Verwirrung« (Ms A 39r). Thereses Wunsch, alles recht machen zu wollen, aber gerade darin nie über die bange Frage hinauszukommen: »Ist Gott zufrieden mit mir?« (vgl. die Erleichterung bei der Antwort im Traum nach Ms B 2v), führte Therese an die Grenzen einer Welt der Ordnung und Liebe. Vollkommenheitsstreben wurde zum Perfektionismus. Auch wenn sie sich eineinhalb Jahre darauf von dieser Skrupulosität lösen kann, begleiten

sie ähnliche Erfahrungen des Absturzes, des Eingeschlossenseins in einen »engen Kreis« (Ms A 46v), bis zuletzt: bereits 1883 bei ihrer psychosomatischen Erkrankung nach dem überraschenden Karmeleintritt Paulines, ihrer zweiten Mutter, 1890 bei der Krise am Vorabend der Profeß, als sie in Panik am liebsten das Kloster verlassen wollte, und auch die Glaubensnacht ihrer letzten 18 Monate muß in diesem Zusammenhang gesehen werden.

Hier genau schlägt die Subjektivierung der Rede von Gott wieder durch. Therese wird, zumal als Jüngste, als Liebling des Vaters und als religiöses Wunderkind, in ein »Exemplifizieren mit sich selbst« gedrängt.[13] Ein Kind mit dem Himmel in den Augen – wenn irgendwo, dann sollte bei ihm doch die Welt in Ordnung sein! Es muß ein solcher feiner, aber beständiger Erwartungsdruck auf ihr gelegen haben, und so nimmt es bei ihrem zeitweise schwachen Selbstbewußtsein nicht wunder, daß ihr Glaubensleben in Zeiten der Anspannung plötzlich implodieren konnte. Dies ist nun tatsächlich eines der erstaunlichsten und zugleich charakteristischsten Phänomene im Leben Thereses, daß sie zunächst tief eingesenkt in dieses Milieu erscheint, wohlbehütet wie in einem »Nest« (z.B. Ms A 43v; 69r), aber daß sie dann doch immer wieder aus ihm herausfällt – und daß sie erst in diesem Herausfallen Jesus wirklich kennenlernt.

Therese ist also der Glaubenssprache ihrer Zeit in vielerlei Hinsicht begegnet. Ohne die oft großherzigen Antworten auf die äußerst angespannte Lage französischer Katholiken im *fin de siècle* oder deren persönliche Gläubigkeit beurteilen zu wollen, ist dabei wohl eine Gefahr für die Kirche nicht zu übersehen. Wenn Gott vorschnell mit einer bestehenden Ordnung identifiziert wird, also ein Gott des Systems wird, droht jene Offenheit auf ein Größeres verlorenzugehen, die nach Gregor von Nyssa unabdingbar für jedes Sprechen von Gott ist. Dann können kirchliche Aktivitäten und Devotionen imposante Gebäude errichten, doch das »innerste Pünktlein« fehlt. Nicht daß es an Ehrfurcht mangelte, ist sie doch etwa in der Verehrung des Altarsakramentes sogar zentraler denn je. Aber die Differenz von Gott und Mensch erscheint wie überlagert von der Differenz zwischen Christ und Sünder. So wird etwa die Kniebeuge Monsieur Martins angesichts des Priesters, der die Sterbesakramente durch die Straßen trägt, nicht nur ein Zeichen der Verehrung, sondern auch eine Demonstration angesichts gleichgültig weitergehender Passanten. So stehen nun auf der einen Seite Gott, die Kirche und die Frommen, auf der anderen die Sünder und die Gottlosen. Gegenüber der Kirche als einem eigenen, in sich geschlossenen System wird das Drinnen oder das Draußen zur entscheidenden Alternative.

2. Jesus im kleinen Weg

Weihnachten 1886 wird Therese von Jesus überrascht. Er bekehrt sie, indem er an ihr das Wunder des reichen Fischfangs erneuert. Eine mürrische Bemerkung des Vaters bei der Bescherung ließ sie beinahe in Tränen ausbrechen, aber auf einmal fühlte sie sich stark, erwachsen. Da »war Therese nicht mehr dieselbe, Jesus hatte ihr Herz geändert!« (Ms A 45r). Während sie sich über Jahre hinweg vergeblich gemüht hatte, ihre Überempfindlichkeit unter Kontrolle zu bringen, »vollbrachte Jesus das Werk in einem Augenblick, das ich in 10 Jahren nicht fertiggebracht hatte, da er es sich an meinem guten Willen genug sein ließ« (Ms A 45v). Der Ausweg aus dem engen Kreisen um sich selbst heißt nun deutlicher denn je Jesus. Was sich zunächst nur wie ein ephemäres Ereignis im Leben einer Heranwachsenden ausnimmt, wird mehr und mehr zu einer Wende in der Spiritualität. Nicht mehr auf menschlichem Tun liegt nun der erste Blick, sondern auf dem lebendigen Wirken Jesu. Diesen Weg verdeutlichen ihr in den folgenden Monaten zwei weitere Schlüsselerlebnisse. Zunächst der Blick auf ein Andachtsbild des Gekreuzigten während der Messe: »Ich verspürte einen heftigen Schmerz beim Gedanken daran, daß sein Blut zur Erde fiel, ohne daß jemand herbeieilte, es aufzufangen.« Den Ruf »Mich dürstet« versteht sie als den Ruf Jesu nach all den Verlorenen, die zu sammeln er gekommen ist (Ms A 45v). Dann die Verwirklichung des Geschauten in der Bekehrung des zweifachen Mörders Pranzini – welcher Mut liegt schon allein darin, sich dem gesammelten Entsetzen der Öffentlichkeit über diesen Unmenschen zu entziehen und an seine Erlösung zu glauben! Mit genauem Gespür hat Alain Cavalier dieses Gebet für Pranzini an den Anfang seines Films *Thérèse* gesetzt.

Bei jedem dieser drei Erlebnisse entdeckt sie den lebendigen Herrn, der größer und anders ist als alles von Menschen fest Gefügte. Jesus ist der Andere, der nie Teil eines Systems werden kann, sondern auf den hin sich der Christ immer wieder neu hörend ausstrecken muß. So zeigte ihr der Blick auf das Kreuzbild: Jesus ist der Einsame, um den sich niemand kümmert. Besonders während der geistigen Umnachtung ihres Vaters in ihren ersten Karmeljahren und dann in der Glaubensnacht gibt ihr dieses Jesusbild Halt, da sie sich wie verwaist vorkommt. Deshalb wird sie ihrem Ordensnamen »Therese vom Kinde Jesus« hinzufügen »vom heiligen Antlitz«. Doch die Verehrung dieses Antlitzes, wiewohl der genannten Bruderschaft Monsieur Duponts und seiner Beliebtheit im Karmel verdankt, schaut nun wieder nicht zunächst auf die menschlichen Sühneleistungen. Was sie fasziniert, ist das Bewußtsein, einfach von den Augen Jesu angeschaut zu sein. Eigenständig verbindet sie diese Vorstellung mit dem Gottesknechtslied aus Jesaja 53, nach dem dieser »keine Gestalt und keine Schönheit hatte.«

Wieder erkennt sie also darin die Einsamkeit des verkannten Jesus, vor dessen verborgenem Antlitz sie leben möchte. Immer wieder bricht das Du Jesu durch, es wird immer lebendiger und gibt auch der überkommenen Frömmigkeit eine neue Farbe. So läßt sie überraschenderweise ihr großes Herz-Jesu-Gedicht mit der Suche Maria Magdalenas nach dem Auferstandenen beginnen, dessen Herz Maria wie nichts anderes auf der Welt kennt (PN 23). Dem entspricht ihre Grunderfahrung, selbst in den schwersten Krisen einen Frieden im Herzen gehabt zu haben, den ihr die Nähe Jesu verbürgte.

Freilich braucht es noch etwa acht Jahre, bis sie diesen Weg in allen seinen Konsequenzen selber versteht und ihm den Namen »kleiner Weg« (so Ms C 2v) oder »Weg des Vertrauens und der Liebe« (etwa LT 226) gibt. Denn im Lauf der Zeit erkennt sie immer deutlicher, daß sie in ihrer »Weihe an die barmherzige Liebe« vor Gott mit leeren Händen erscheinen kann, klein und arm, weil es allein darauf ankommt, sich der Liebe Jesu anzuvertrauen (Pri 6). Die Liebe Jesu zum Kleinen, Schwachen, Verletzten, Sterbenden, Heillosen, allein um sie geht es nun noch. Das ist aber alles andere als Quietismus. Denn wenn Jesus sich selber arm macht, zum »Bettler um Liebe« wird (LT 172 und LT 191), wenn er die Hände nicht ausstreckt, um gegen eine heillose Welt dreinzuschlagen, sondern um sie sich mit dem Wenigen an Liebe, was Christen geben können, füllen zu lassen, dann stehen diese immer wieder inmitten der Armen.[14] Thereses Weg ist kein »Weg der Furcht« mehr (Ms A 80r), also der ängstlichen Selbstkontrolle, um Gottes willen alles richtig zu machen, sondern ein »Weg der Liebe« (Ms A 80v; 83r; 84v): »Gewiß kann man fallen, kann Taten der Untreue begehen, doch da die Liebe aus allem einen Vorteil ziehen kann, hat sie bald alles, was Jesus mißfallen kann, verzehrt« (Ms A 83r). Was Therese mit Jesus verbindet, ist, ihm Liebe schenken zu können, einfach und ohne Berechnung: »Von Liebe leben – zu geben ohne Maß und Lohn. Ich zähle nicht, ich gebe. Das Rechnen mag das Lieben nicht« (PN 17,5,1–4). Darum endet ihr letztes selbstbiographisches Manuskript auch mit dem Wort »Vertrauen und Liebe«, und sie möchte zur Verdeutlichung hinzufügen lassen: »Wenn ich alle möglichen Verbrechen begangen hätte, hätte ich doch immer noch das gleiche Vertrauen, würde ich doch spüren, daß diese Menge von Beleidigungen wie ein Wassertropfen wäre, der in eine heiße Glut geworfen würde« (Ms C 36v).

So läßt sie der kleine Weg neu von Gott sprechen. Gott ist nicht mehr der Inbegriff der Ordnung, sondern der Lebendige, gleichzeitig auch der Unbekannte, der nicht zu verrechnen ist. Gott anzureden meint vielmehr, in sein großes Heilswerk einzutreten und von der Erfahrung seines Wirkens sprechen zu können. Nicht zufällig geht Therese darum auch den Rückweg von den vielen Devotionsbüchern ihrer Zeit zum Wort Gottes, vor allem

zu den Evangelien. Bei allem ihr eigenen jugendlichen Überschwang nimmt ihr Sprechen in den letzten Jahren eine große Objektivität an. Sie wehrt sich etwa in der Marienverehrung gegen alles Extravagante, Unwahre oder bloß gut Gemeinte und hält sich selber in ihrem großen Marienleben genau an die Evangelien (PN 54). Dabei meint Objektivität allerdings alles andere als unbeteiligte Beobachtung: »Indem ich dein Leben im heiligen Evangelium meditiere, wage ich es, dich anzuschauen und mich dir zu nähern« (PN 54,2,5–6). In diesem Zusammenhang ist die ansonsten bisweilen irritierende Redeweise Thereses aufschlußreich, Gott häufig einfach mit Jesus zu identifizieren. Zumindest auf einer existentiellen Ebene kann sie nicht anders von Gott sprechen als im Blick auf Jesus.

Beim Lesen von Thereses Äußerungen zum kleinen Weg fragt man sich jedoch oft, was sie denn mit ihren »Fehlern, Unvollkommenheiten und Schwachheiten« gemeint habe. Ebenso wie I. F. Görres in der *Geschichte einer Seele* das Aufbauschen von »Winzigkeiten aus seinem Alltag als ›Opfer‹ und ›Tugendakte‹« bemängelte[15], so erscheinen auch ihre Fehler bisweilen mikroskopisch und die Sorge um sie nicht recht verständlich – von daher ja auch von Balthasars Verdacht, Therese habe nie ein wirkliches Verhältnis zur Sünde gefunden.[16] Wieso sind ihr im Grunde genommen Kleinigkeiten ein Beweis für ihre Ohnmacht? Doch geht es Therese dabei wohl weniger um die Einzelsünden als um das Grundgefühl der eigenen Begrenztheit, das mit der Sprache und den Bildern der Zeit mehr schlecht als recht ausgedrückt ist. Über Jahre hinweg mußte sie immer wieder an diese Grenze gestoßen werden: Das Kreisen um die Suche nach der eigenen Vollkommenheit ließ sie gar nicht wirklich zu Jesus kommen. Im kleinen Weg aber entdeckt sie, daß Jesus gerade ihr Nichts, ihren unendlichen Abstand zum Schöpfer, ihr Gebrochenes und Unheiles liebt. Darum ist allein alles daran gelegen, seine Liebe aufzunehmen und sich von ihr verwandeln zu lassen: »Ja, damit der Liebe vollkommen genug getan ist, muß sie sich niedrig machen, niedrig bis zum Nichts, und dieses Nichts in Feuer verwandeln« (Ms B 3v). So liegt im kleinen Weg auch der Wunsch, ein Geschöpf sein zu dürfen, ein »Kind Evas« zumal, eingedenk der eigenen Grenzen, aber auch der »unendlichen Sehnsüchte« nach Heiligkeit (Pri 6). Deshalb formuliert sie ihren Weg immer wieder mit dem johanneischen »Bleiben«: »klein bleiben«, getragen von den Armen Jesu, in der mühelosen Bewegung des Aufzugs (Ms C 2v-3r), »im Frieden bleiben« oder noch einfacher »auf seinem Platz bleiben« (Ms B 5r). Erst dieses unbesorgte Bleiben setzt die äußerste Dynamik ihrer Liebe frei, »alles sein« zu wollen (Ms B 3v). Damit ist Therese wohl am archimedischen Punkt angelangt (vgl. Ms C 36r-v), mit dem sie die Rede von Gott wieder erneuern kann: als Anrede dessen, der sich in Jesus den Kleinen zuwendet. Gerade indem sie sich infolge ihres Hangs zur Skrupulosität in den äußersten Peripetien der Subjektivität verfangen hat-

te, konnte sie auch das Gegenüber Gottes wieder lernen: dort er, hier das Geschöpf – verbunden nicht mit einem wie auch immer gearteten Bindestrich, sondern durch die freie Zuwendung in Jesus. So ist, was ihm gegenüber wie ein Nichts erscheint, in seiner Liebe zur großen Wandlung berufen.

3. Reden am »Tisch der Sünder«

Damit könnte das Zeugnis Thereses abgeschlossen sein. Aber am Ende ihres Lebens steht ihre Passion, die zermürbende Krankheit und die Leere der Glaubensnacht. Ihr kleiner Weg wird darin nicht mehr eigentlich verändert, aber aus neuer Perspektive angeschaut. Nun, da ihr »der Gedanke an den Himmel, einst so selig für mich, nurmehr Anlaß zu Kampf und Qual ist« (Ms C 5v), sucht sie aus der Perspektive der von Gott Fernen nach Glaubensworten. Die Bilder verschwinden, sind leer geworden, und zwar nicht im mystischen Dunkel, sondern in den Augen derer, die »draußen« sind. Immer wieder versuchen ihre Mitschwestern, sie zurückzuholen, so Mutter Agnès, wenn sie eine anrührende Passage über den Himmel vorliest, Therese aber antworten muß: »Ach, ich habe kein einziges Wort von dem verstanden, was Sie vorgelesen haben« (CJ 23.7.2+a). Hatte Therese schon früh einen wachen Sinn für den verlassenen Jesus, so teilt sie nun seine Einsamkeit in einer modernen, transzendenzlosen Sprache: »Alles ist verschwunden« (Ms C 6). Sie schaut das in sich geschlossene Sprechen über Gott gleichsam von außen an, um von draußen, von »außerhalb des Tores« (Hebr 13, 12), einen Rückweg zu ihm zu finden.

Diese andauernde Verdunkelung wird ihr wenige Monate vor ihrem Tod noch sehr schmerzhaft vor Augen geführt. Ein Zyniker mit dem Pseudonym Leo Taxil führt die katholische Welt jahrelang hinters Licht, indem er ihr in der angeblichen außerordentlichen Bekehrung der Satanistin Diana Vaughan eine neue Jeanne d'Arc zu geben schien.[17] Taxil kennt die Sprache des Glaubens genau, weiß, was ins System paßt, etwa eine eucharistische Sühnenovene Dianas für alle Nachlässigkeiten, Unreinheiten und Blasphemien gegenüber dem Altarsakrament und ihr Opfer als Holokaust (ganz wie Therese!). Auch Therese begeistert sich daran, schreibt einen Brief und ein Theaterstück (»Le Triomphe de l'Humilité«; RP 7) und sendet der Bekehrten ihr Foto als Jeanne d'Arc von der Aufführung eines anderen ihrer Theaterstücke im Karmel. Am 19. April 1897 wird Miss Vaughans erstes öffentliches Auftreten bei einer Konferenz in Paris angekündigt. Doch niemand anders als Taxil erscheint und enthüllt, daß er seit 1885 nur einen großen Bluff betrieben hat. Unter Tumult geht die Konferenz zu Ende, das Foto Thereses als Jeanne d'Arc aus ihrem Theaterstück, das man vor Be-

ginn an die Wand projiziert hatte, schaut schließlich auf einen leeren Saal. Therese selbst war von der Gleichgültigkeit und Bosheit eines Menschen gegenüber dem, was ihr heilig war, tief erschüttert. War manches christliche Reden der Zeit überhitzt, so war die Antwort Taxils ein eiskalter Sarkasmus. Sie begriff nun, was es heißt, am »Tisch der Sünde« zu sitzen und dort »allein das Brot der Prüfung zu essen« (Ms C 6r). Aber, und das ist ihre letzte Antwort, sie ist bereit, hier zu bleiben, um »als eine Seele, die Sie liebt« (Ms C 6r), diese Wirrnis zu reinigen.

Von Abbé Domin, ihrem Religionslehrer und dem Prediger der Erst- und Zweikommunionexerzitien, wurde Therese wegen ihrer ausgezeichneten Katechismuskenntnis »seine kleine Kirchenlehrerin« genannt (Ms A 37v). Galt dieses Lob zunächst nur einer gelehrigen Schülerin, so ist sie bald weit über das bloße Repetieren hinausgegangen und wurde zur Lehrerin des kleinen Weges. Verfolgt man ihre geistliche Entwicklung und hört durch manche zeitgebundene Ausdrucksweisen hindurch auf ihre Einsicht, wird man sie bald als kraftvolle, ja prophetische Theologin erkennen. In einer Zeit, als sich die Rede von Gott in Subjektivierung, Vereindeutigung, Leistungsfrömmigkeit und Abgrenzung gegen eine säkularisierte Umwelt verschloß, öffnete sie gleichsam das Gefäß der Worte wieder, damit das Duftöl des göttlichen Namens ausströmen konnte. So atmen ihre Schriften im letzten immer das lebendige Du Gottes, das sie in Jesus entdeckte.

Anmerkungen

1 In Cant. 1 (ed. Jaeger p. 36f.; FC 16/1, 149).

2 Maurice Blondel, L'action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Paris 1973, 16.

3 In Lisieux war etwa der sonntägliche Meßbesuch zur Zeit Thereses bereits auf 10–14 % geschrumpft; vgl. M. Agulhon, Histoire de la France urbaine IV. La ville de l'âge industriel. Le cycle haussmannien. Paris 1983, S. 449.

4 Bedenkt man, daß Strukturen meist zählebiger sind als die sie tragenden Inhalte, so ist die derzeitige Kirchenstruktur viel mehr in Kontinuität zum 19. Jahrhundert zu sehen, als gemeinhin angenommen.

5 Zum folgenden vgl. J. Leclecq, Réparation et adoration dans la tradition monastique, in: Stmon 26 (1984), S. 13–42, bes. S. 34–39.

6 Z. Martin, Correspondance familiale 1863–1877 (fragments), hrsg. v. Office Central de Lisieux. Lisieux/Paris 1958, Nr. 64; vgl. J.-F. Six, Vie de Thérèse de Lisieux. Paris 1975, S. 16–27.

7 Solche für das Typik weiblicher Schicksalsergebung nicht unproblematischen Bilder der Destruktion finden sich häufiger, so etwa das beliebte Motiv des Jesuskindes, das Trauben für einen Kelch zerdrückt; vgl. P. Descouvemont/H. N. Loose, Sainte Thérèse de Lisieux. La vie en images. Paris 1995, S. 9.

8 Instruction religieuse. Pensionnat des Dames Bénédictines de L'Abbaye St. Désir. Lisieux o.J. (Abschrift von Céline Martin im »Centre de documentation thérésienne« des Karmels

von Lisieux), S. 191. Aufschlußreich ist auch der Katechismus Thereses selbst: Mgr. F.-A.-A. Hugonin, Catéchisme à l'usage du diocèse de Bayeux. Bayeux ²1882, der die Prüfungen der Zeit im Jansenismus, der ungläubigen Philosophie und der französischen Revolution ausmacht, aber im napoleonischen Konkordat von 1801 die Wiederherstellung des Christentums in Frankreich erkennt (ebd., S. 44). Bezeichnend auch für den hierarchischen Geist der Zeit ist das Anzeichen dafür, in der rechten Kirche zu sein, »wenn sein Pfarrer einem Bischof unterworfen ist, der selber wieder dem Papst unterworfen ist« (ebd., S. 68).

9 M. Agulhon, a.a.O., S. 448.

10 Madame Bourdon, Agathe ou La première Communion. Paris 1869, S. 279–283.

11 Vgl. A. Wollbold, Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie (= SsysspTh 11). Würzburg 1994, S. 226, 239.

12 Therese von Lisieux, *Schriften und Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß der Heiligen*, hrsg. v. Theresienwerk e.V. Leutesdorf 1996, S. 20. Ebd., S. 19, aus den Exerzitien zur Erstkommunion: Der Herr Abbé »hat uns gesagt, daß es von unserer Ersten Heiligen Kommunion abhinge, ob wir in den Himmel oder in die Hölle kämen. (...) Der Herr Abbé hat uns über die unwürdige Erste Heilige Kommunion gesprochen. Er hat uns Dinge gesagt, die mir sehr Angst gemacht haben.« Auch der ansonsten eher gemäßigte Katechismus Thereses spricht von der »sakrilegischen Kommunion« im Zustand der Todsünde als einem »abscheulichen Sakrileg«, das zu einem neuen Judas macht (F.-A.-A. Hugonin, Catéchisme, S. 165 f.).

13 Von Balthasar, Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon. Einsiedeln ³1978, S. 96.

14 Insofern enthält auch die etwas manieristische Redeweise von Jesus als dem göttlichen Gefangenen im Tabernakel die Einsicht in die Sakramente als Demutszeichen, in denen sich Jesus menschlichen Händen ausliefert. So weist sie in ihrem »Gebet um Erlangung der Demut« (Pri 21) darauf hin, wie Jesus sich allen Priestern unterwerfe, »ohne einen Unterschied zwischen denen zu machen, die Sie lieben, und den Lauen oder Kalten in Ihrem Dienst.« – Für Thereses Sprache insgesamt gilt wohl von Balthasars Bemerkung: »Sie hat das Erstaunliche fertiggebracht, auf dem falschen Geleise, auf das man sie geschoben, schließlich doch richtig zu fahren« (ebd., S. 96).

15 I.F. Görres, Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux. Freiburg ⁶1949, S. 21; vgl. den Beitrag von E.-M. Faber in diesem Heft.

16 H.U. von Balthasar, a.a.O., S. 90–107; vgl. den Beitrag von V. Azcuy in diesem Heft.

17 Zum folgenden vgl. Poésies et récréations pieuses de Thérèse de Lisieux. Le Triomphe de l'Humilité (RP 7). Thérèse mystifiée (1896–1897). L'affaire Leo Taxil et le Manuscrit B. Paris 1975, S. 73–120.

Otto Betz · Thannhausen

»Morgenrötliche Grate aller Erschaffung«

Rilkes Engel

> *»Jeder Engel ist schrecklich. Und dennoch, weh mir, ansing ich euch, fast tödliche Vögel der Seele, wissend um euch.«*[1]

Wer sich einmal mit den *Duineser Elegien* von Rainer Maria Rilke befaßt hat, behielt wohl diesen Anfang der zweiten Elegie im Gedächtnis. Und jeder hat sich wohl auch die Frage gestellt: wer ist dieser Engel, der schrecklich ist und dennoch so unwiderstehlich anzieht, der herbeigerufen und gleichzeitig abgewehrt wird, dessen Nähe geahnt und dessen Macht und Kraft gefürchtet wird und der in einer innigen Beziehung zur Welt und zum Menschen steht? Es gibt wohl keinen Dichter unseres Jahrhunderts, in dessen Werk so häufig vom Engel die Rede ist; unzählige Gedichte besingen ihn, handeln von ihm, aber auch in den Briefen ist häufig von ihm die Rede; der Engel ist ein Leitmotiv von Rilkes Dichtung. – Wer also ist der Engel, was ist der Grund dafür, daß er beschworen und angerufen wird?

Rilke selbst hat sich einmal in einem Brief dagegen gewehrt, daß seine Engel vom Aspekt christlicher Dogmatik her verstanden werden könnten. Seinem polnischen Übersetzer Witold Hulewicz schrieb er am 23. November 1925: »Der ›Engel‹ der Elegien hat nichts mit dem Engel des christlichen Himmels zu tun (eher mit den Engelgestalten des Islam).«[2] Nun hat sich zwar Rilke bei seiner Nordafrikareise mit dem Koran befaßt, arabische Studien betrieben, und er war auch bei seiner Spanienreise stark von den Resten der maurischen Kultur bewegt, aber gerade die Engelgestalt in seinem Werk ist kaum spürbar vom Islam geprägt, dagegen deutlich von der Bibel, wenn sie auch nicht auf die biblischen Bezüge beschränkt bleibt. Rilke geht eigenwillig mit biblischen Bildern und Traditionen um, bleibt ihnen aber doch zugeordnet. In der zweiten Elegie heißt es ja weiter:

> »Wohin sind die Tage Tobiae,
> da der Strahlendsten einer stand an der einfachen Haustür,
> zur Reise ein wenig verkleidet und schon nicht mehr furchtbar;
> (Jüngling dem Jüngling, wie er neugierig hinaussah)«.[3]

Otto Betz, *Jahrgang 1927, lehrte bis zu seiner Emeritierung als Ordinarius Allgemeine Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik an der Universität Hamburg.*

Der Dichter erinnert an das kleine alttestamentarische Buch Tobit, in dem erzählt wird, daß der junge Tobias für seine große Reise einen kundigen Gefährten gewinnt, der ihn sicher zum Ziel und wieder nachhause geleitet und sich beim Abschied als Erzengel Raphael zu erkennen gibt.

Dem Alten Testament war Rilke mehr verbunden als dem Neuen. Sein Verhältnis zu den Kirchen war ambivalent: in irgendeiner Weise fühlte er sich dieser Tradition verbunden, betonte aber immer wieder seine Distanz. Als er in Toledo ist, geht er »jeden Sonntag in eine kleine mozarabische Pfarre ein Salve anzuhören, das wohl an die tausend Jahre alt ist, im Laufe der Zeiten zwischendurch geriet es in Vergessenheit, aber da sangen es die Engel, wie es heißt, bis die Leute, erschrocken und beschämt, wieder die Tradition fortsetzten; nun ists mein Hintergedanke, die beiden dicken Psalmodierer könnten mal verhindert sein, ich würd es zu gern von den Engeln hören, aber auch so, es geht mir sehr nah, wie alle ganz alte Musik« (25. November 1912 an den Fürsten von Thurn und Taxis).[4] Am 17. Dezember 1912 schreibt er an die Fürstin von Thurn und Taxis: »Übrigens müssen Sie wissen, Fürstin, ich bin seit Cordoba von einer beinah rabiaten Antichristlichkeit, ich lese den Koran, er nimmt mir, stellenweise, eine Stimme an, in der ich so mit aller Kraft drinnen bin, wie der Wind in der Orgel.«[5] Demgegenüber erlebt er in Spanien eine matte und erschöpfte Kirche. »Jetzt ist hier eine Gleichgültigkeit ohne Grenzen, leere Kirchen, vergessene Kirchen, Kapellen, die verhungern.«[6] Aber im gleichen Brief berichtet er davon, daß er eine Schrift der Mystikerin Angela von Foligno liest und davon beeindruckt ist.

Bei allen Wandlungen und Veränderungen seiner religiösen Vorstellungen bleibt er einem ›nahen und schwer faßbaren‹ Gott immer verbunden, ja, er möchte »Gott aus der Gerücht-Sphäre in das Gebiet unmittelbarer und täglicher Erlebbarkeit«[7] versetzen, wie er am 25. Januar 1921 an einen in der Nachbarschaft wohnenden evangelischen Pfarrer schreibt. Und in den Wochen vor dem Abschluß der *Duineser Elegien* in Muzot schrieb er an Ilse Blumenthal-Weiß: »Erst muß man Gott irgendwo finden, ihn erfahren, als so unendlich, so überaus, so ungeheuer vorhanden –, dann sei's Furcht, sei's Staunen, sei's Atemlosigkeit, sei's am Ende – Liebe, was man dann zu ihm faßt, darauf kommt es kaum noch an, aber der Glaube, dieser Zwang zu Gott, hat keinen Platz, wo einer mit der Entdeckung Gottes begonnen hat, in der es dann kein Aufhören mehr gibt, mag man an welcher Stelle immer begonnen haben.«[8] Vielleicht hat Rilke in seiner Kindheit einen ›auferlegten Glauben‹ erlebt, vielleicht sollte Gott unbesehen und unverstanden als bedrückende Macht anerkannt werden; auf jeden Fall ist das Wort ›Glaube‹ für ihn so belastet, daß er es nicht verwenden will. Vor allem ist ihm jede konfessionelle Einengung zuwider. Alle innerlich wahrhaftigen Formen der Gottesverehrung sind ihm nah und können von ihm nachvollzogen werden. »Es ist in mir eine am Ende doch ganz unbeschreibliche Art und Leidenschaft, Gott zu erleben, die unbedingt dem Alten Testament näher steht, als die Messiade; Ja, wenn ich zugleich allgemein und wahr sein wollte, so müßte ich gestehen, es sei mir doch, zeitlebens, um nichts anderes zu tun, als in meinem Herzen diejenige Stelle zu entdecken und zu beleben, die mich in Stand setzen würde, in *allen* Tempeln der Erde mit der gleichen Berechtigung, mit dem gleichen Anschluß an das jeweils dort Größeste anzubeten«[9], so schreibt er am 10. März 1922 aus Muzot an einen Pfarrer. – Diese Andeutungen mögen genügen,

um die ›offene Religiosität‹ Rilkes zu verdeutlichen, die ihn bei aller begrifflichen Unschärfe ganz stark bewegt. – Welchen Stellenwert haben nun die Engel in diesem Weltverständnis?

I.

Rilke weiß, daß der Engel seiner Dichtung mißverstanden werden kann und in konventionelle Zusammenhänge gerückt wird. Gerade das Harmlose und Sentimentale vieler Engeldarstellungen hat ihn maßlos abgestoßen, lieblich ist sein Engel nicht. Erst wenn man Abschied genommen hat von den betulichen Wesen, die als Statisten die festlichen Ereignisse umflattern, kann man überhaupt einen Zugang zu ihnen bekommen. Am Weihnachtsfest 1914 beginnt er ein Gedicht mit den Worten:

»Auch dieses Fest laß los, mein Herz«,

und skeptisch fragt er weiter:

»Was willst du feiern, wenn
die Festlichkeit der Engel dir entweicht?«[10]

Von den gewohnten frommen Formen seiner Kindheit muß er Abschied nehmen, aber nicht, um nun ein Vakuum zu hinterlassen, sondern gerade deshalb, um einen weiteren Horizont zu gewinnen. In dem Gedicht heißt es nämlich weiter:

»Doch drüber sind, unfühlbar, Himmel leicht
von zahllosen Engeln. Dir unfühlbar.«

Etwas Neues kündigt sich an, das zwar nicht dingfest gemacht und kategorial eingeordnet werden kann, aber doch offensichtlich seine eigene Dignität hat und wirksam ist.

Zu den gravierendsten Erfahrungen des Menschen gehört sicher die Einsicht in seine Halbheit, seine Unfertigkeit und Gebrochenheit. Wir stoßen an unsere Grenzen und können sie nicht aus eigener Kraft überschreiten. Die Engel sind bei ihm nun die Wesen, die solche Grenzen nicht kennen. Beim Bruchstückhaften darf der Mensch nicht stehen bleiben, und es kommen Wesen, die uns zur größeren Ganzheit führen wollen.

»... hinter den Sternen im Osten
wartet der Engel, daß ich mich kläre.«[11]

Dieser Engel gehört einer anderen Dimension des Daseins an, ist aber offensichtlich der Erde zugewandt und dem Menschen beigesellt.

»Ein Engel –: ein im Himmlischen Zerstreuter,
der um dich ist seitdem du hier erschienst (...)
Beschäftigt, dir dein Leben hinzureichen.«[12]

Er ist also die Kraftquelle, die inspirierende Energie, der Ermöglicher eines volleren Lebens, das Bindeglied des kleinen Menschen zu den kosmischen Bereichen. Weil der Mensch noch gar nicht zu sich selbst gekommen ist, sich vielleicht noch sucht

und seine bisherige Existenz immer wieder überschreiten muß auf ein Zielbild hin, daß er noch gar nicht genau kennt; deshalb muß ihn der Engel in den kommenden Bereich locken.

»Wer weiß denn was wir werden? Daß wir sind,
ist ein Gerücht an das wir wieder glauben
sooft wir fühlen: einmal war ich Kind.
Doch schon das Nächste kommt zu groß und rinnt
durch uns wie Wind im Herbst durch leere Lauben.«[13]

Gerade das menschliche Scheitern, die mißlungenen Begegnungen, scheinen die Engel herbeizurufen, die eine letzte Heilheit verheißen, wo wir nur das Unheil wahrnehmen können.

»Wo wir uns hier, in einander drängend, nicht
nie finden: beginnen die Engel
sich zu gewahren, und durch die tiefere Näh
in heiligem Eilschritt wandeln sie endlos sich an.«[14]

Gerade dann, wenn uns die Menschen nicht beistehen können, scheint es eine ›Stunde der Engel‹ zu geben, wenn wir hilflos sind und die Kräfte versiegen.

»Ach, da wir Hülfe von Menschen erharrten: stiegen
Engel lautlos mit einem Schritte hinüber
über das liegende Herz«[15],

heißt es in einem Gedicht, das er sich am 11. Juli 1912 in Venedig notierte. Aber es ist oft gerade die Dunkelheit, die ausgehalten werden muß.

»... du schreitest
über mich hin, du unendliches Dunkel aus Licht«,[16]

heißt es in einem Gedicht an die Nacht, das vielleicht von der Lektüre Angelas von Foligno angeregt wurde, die Gott als ein Dunkel aus übergroßem Licht verstand.[17]

II.

So nah die Engel uns auch sein mögen, auch ihre Ferne, ihr Anderssein, darf nicht unterschlagen werden. Wir Bruchstückhaften können ihre Ganzheit gar nicht wirklich erfassen.

»Siehe, Engel fühlen durch den Raum
ihre unaufhörlichen Gefühle.
Unsre Weißglut wäre ihre Kühle.
Siehe, Engel glühen durch den Raum.

Während uns, die wirs nicht anders wissen,
eins sich wehrt und eins umsonst geschieht,
schreiten sie, von Zielen hingerissen,
durch ihr ausgebildetes Gebiet.«[18]

Dieses Anderssein des Engels kann so notvoll erlebt werden, weil auf das Rufen nach seinem Kommen offenbar keine Antwort zu erwarten ist. Ist der Ruf vergebens?

»... Engel, klag ich, klag ich?
Doch wie wäre denn die Klage mein?
Ach, ich schreie, mit zwei Hölzern schlag ich
und ich meine nicht, gehört zu sein.

Daß ich lärme, wird an dir nicht lauter,
wenn du mich nicht fühltest, weil ich bin.
Leuchte, leuchte! Mach mich angeschauter
bei den Sternen. Denn ich schwinde hin.«[19]

Aber der Mensch muß lernen, von seinem eigenen kleinen Ich abzusehen, der Engel hat es zunächst einmal mit den Grundstrukturen der Schöpfung zu tun. Zunächst ist der Engel den unendlichen Räumen des Weltalls zugeordnet.

»Liebe der Engel ist Raum.
Der Weltraum ist wie Gewahrung
liebender Engel, erfüllt
von dem gestirnten Geschenk.

Wir in den ringenden Nächten
wir fallen von Nähe zu Nähe,
und wo die Liebe taut,
sind wir ein stürzender Stein.

Aber auch hier wo wir niemals
uns finden, sind Räume der Engel.
Fühl: in heiligem Eilschritt
wandeln sie selig sich an.«[20]

Und wenn auch die Engel noch so übermächtig sind, der Dichter versteht es als seine Aufgabe, mit ihnen in Verbindung zu kommen, damit die abgeschlossene Innenwelt der Schöpfung sich öffnet auf die andere Dimension hin. Im spanischen Ronda notiert er sich in sein Taschenbuch: »Ich, der ich so recht an den Dingen mich an das Hiesige gewöhnt habe, ich muß gewiß (und das ist es, was mir so schwer fällt in diesen Jahren) die Menschen überschlagen und gleich zu den Engeln (lernend) übergehen.«[21] Er hat von sich selbst den Eindruck, daß er bei den Menschen hängenbleibt, daß er seine Einsamkeit nicht aushält. Bei den Engeln lernen, das ist der Versuch, die Ganzheit des Daseins – gleichsam von seiner Schöpfungskonzeption her – wieder zu gewinnen.

Die Liebe zur Bilderwelt von Greco war es, die ihn ganz besonders nach Spanien getrieben hatte. Und Greco schien es gelungen zu sein, die Engelwelt (als himmlische Spiegelung der Welt in verwandelter Form) glaubwürdig ins Bild zu bringen. Über den Engel Grecos schrieb er ins Taschenbuch: »Sein Wesen ist fliessender, er ist der Fluß, der durch beide Reiche geht, ja, was das Wasser auf Erden und in der Atmosphäre ist, das ist der Engel in dem größeren Umkreis des Geistes, Bauch, Thau, Tränke, Fontäne des seelischen Daseins, Niederschlag und Aufstieg.«[22] Hier scheint die Welt wirklich transparent zu werden, die Engel verbinden die ›beiden

Reiche‹ des Sichtbaren und des Unsichtbaren, des Vorläufigen und des Endgültigen. Vom Künstler wird die Sensibilität erwartet, die geheimnisvolle Engelbotschaft zu vernehmen und weiterzugeben. Deshalb muß er auch seine Einsamkeit aushalten und darf sich nicht mit den konventionellen ›Tröstungen‹ zufrieden geben, die sich als Ablenkung von der Arbeit und der gestellten Aufgabe auswirkt. »Für die meisten Künstler ist ja gewissermaßen das Gegenteil der Fall, sie empfangen Bestärkung, Beistand, Zuspruch, Trost von dort her, von wo ich mich angegriffen, angezehrt fühle, vom Liebenden aus. Oh Simone, sehen sie, ich darf nicht getröstet sein.«[23] In der Mitte seiner Einsamkeit erwartet Rilke den größten Engel seiner Künstlerschaft. – Das führte auch dazu, daß er die entscheidenden Werke nie einfach nur als Ergebnisse seiner Arbeit ansah, sondern als dankbar angenommene Geschenke. Gerade der Elegiensturm machte ihn demütig und ehrfürchtig. Er war zu »athemlosen Gehorsam« verpflichtet. »Wie soll man nicht an Ehrfurcht und unendlicher Dankbarkeit zunehmen, über solchen Erfahrungen am eigenen Dasein.«[24]

III.

Es ist aber nicht nur Hörbereitschaft und demütige Offenheit gegenüber dem Engel, die vom Dichter erwartet wird, er muß auch mit ihm kämpfen. Das biblische Motiv des Engelkampfes Jakobs am Jabok, der den Patriarchen erst zur Mündigkeit und Reife führte, hat Rilke stark beschäftigt. – Weil dieser Kampf aber hart ist und zu Konsequenzen führt, ist die normale Reaktion, daß man zurückweicht und der Auseinandersetzung entkommen möchte.

»Meine Not war immer noch geneigt
deiner Brandung auszuweichen.«[25]

Wenn das Leben ein permanenter Reifungsprozeß ist, der durchgestanden werden muß, dann braucht der Mensch ein Gegenüber, ein Wesen, das uns voraus ist und nach vorn lockt, sich nicht damit abfindet, wenn wir verharren. Kaum ist aber der Engelkampf vorüber, so tritt uns der Engel schon wieder entgegen, weil der Weg ja weitergeht und nur eine Wegstrecke zurückgelegt ist. In einem Brief an die Fürstin spricht Rilke von dem Engel, »der, wenn man ihn eben überwunden hat, schon wieder an der nächsten Wendung einem entgegensteht. Ich habe mich gleich sehr entschlossen damit eingelassen, und ohne bei weitem es zu übersehen, empfing ich es doch wie ein Lebendiges, dessen Atem, Wärme und Gang mich gestreift hat.«[26]

Vor allem dann, wenn Rilke in einer Krise steckte und wußte, daß von ihm ein Schritt voran verlangt wurde, kann er das nur so ausdrücken: er muß sich dem Engel stellen. Aus Paris schrieb er an Lou Andreas-Salomé: »Liebe Lou, irgendwie hast Du mir ja unendlich geholfen, das andere ist nun für mich und für den Engel da, wenn wir nur zusammenhalten: er und ich, und Du von ferne.«[27]

Der Engel ist die Wandlungskraft, die auf das Kommende hintreibt und sich mit Vorläufigem und Dürftigem nicht abfindet. Das Alte und Abgelebte muß zurückgelassen werden, damit sich das Neue durchsetzen kann.

»Mit einem Neigen seiner Stirne weist
er weit von sich, was einschränkt und verpflichtet;

denn durch sein Herz geht riesig aufgerichtet
das ewig Kommende, das kreist.

Die tiefen Himmel stehn ihm voll Gestalten,
und jede kann ihm rufen: komm, erkenn –,
Gib seinen leichten Händen nichts zu halten
aus deinem Lastenden. Sie kämen denn

bei Nacht zu dir, dich ringender zu prüfen,
und gingen wie Erzürnte durch das Haus
und griffen dich, als ob sie dich erschüfen,
und brächen dich aus deiner Form heraus.«[28]

Ohne den ständigen Dialog mit dem imaginären Gegenüber bleibt der Mensch hinter sich selbst zurück, wenn er sich aber dem Engel stellt, werden die bisherigen Grenzen durchlässig. – Aber auch der Engel scheint auf den Menschen zu warten, Menschenwelt und Engelswelt sind aufeinander bezogen. Rilke wirft die Frage auf, ob nicht auch der Engel den Menschen ›braucht‹ – und ob umgekehrt das Vergängliche unserer Sphäre im Engel aufgehoben und gerettet sein könne.

»So, nun wird es doch der Engel sein,
der aus meinen Zügen langsam trinkt
der Gesichte aufgeklärten Wein.
Dürstender, wer hat dich hergewinkt?

Daß du dürstest. Dem der Katarakt
Gottes stürzt durch alle Adern. Daß
du noch dürstest. Überlaß
dich dem Durst. (Wie hast du mich gepackt.)

Und ich fühle fließend, wie dein Schaun
trocken war, und bin zu deinem Blute
so geneigt, daß ich die Augenbraun
dir, die reinen, völlig überflute.«[29]

Der Engel darf der Tränke trauen, darf von dem aufnehmen, was der Mensch darstellt: das Erlittene, das Gründende, Süße, Blühende, Büßende, alles Dinge, die der Engel nicht kennt, weil er einer anderen Ordnung angehört. Vor allem der Mensch muß die »Richtung zur Zukunft«[30] beibehalten, um sich dem Künftigen und Nochnicht-erschienenen anzunähern. Was macht uns den Engeln sichtbarer? Unser Jubel, unsere Klage.

»Jetzt aber bricht mir mein Jubel-Baum,
bricht mir im Sturme meiner langsamer
Jubel-Baum.

Schönster in meiner unsichtbaren
Landschaft, der du mich kenntlicher
machtest Engeln, unsichtbaren.«[31]

IV.

In einem gelingenden Werk kann der Engel ›erscheinen‹. Als Rilke von der Stadt Toledo hingerissen ist und von seinen Eindrücken in der spanischen Landschaft berichtet, schreibt er an Ellen Delp: »Diese, nicht mehr von Menschen aus, sondern im Engel geschaute Welt, ist vielleicht meine wirkliche Aufgabe, wenigstens kämen in ihr alle meine früheren Versuche zusammen.«[32] Alle Kräfte müssen zusammengenommen werden, damit etwas entsteht, das dem ›Engelanspruch‹ genügen kann. »Mit diesem überlebensgroßen Engel kann man nur ringen, wenn man den Saft der Arbeit in den Adern hat«,[33] schreibt er an Inga Junghanns. Und Jakob von Uexküll kennzeichnet er die Welt des Engels als das ›Herrliche‹, und wenn der Künstler seine Aufgabe ernstnimmt, dann weiß er, daß er mitarbeitet an der »restlosen Verwandlung ins Herrliche«; wenn sie gelingt, kann man das Kunstwerk verstehen »als ein Dasein-Aussagendes, Sein-Wollendes: als ein Engel.«[34]

Die Ausschau, die Erwartung, das sehnende Sich-ausstrecken bestimmen Leben und Werk Rilkes. Auf wen richtet sich diese offene Haltung? Einmal ist es die ersehnte Gefährtin oder der treue Freund, dann der herausfordernde Engel und letztlich der hereinbrechende Gott. Und manchmal bleibt es unklar, ob die Frau, der Engel oder Gott herbeigerufen wird.

»Wie der Vormorgen den Aufgang,
wart ich dich an, blaß von geleisteter Nacht.«[35]

Und immer wieder sind es die Bilder der Hoffnung, der Sehnsucht und des Begehrens, nach der Begegnung, nach der Erfüllung, nach dem Vollendeten, die das Gedicht bestimmen.

»Wie kann
das Geringste geschehen, wenn nicht die Fülle der Zukunft,
alle vollzählige Zeit, sich uns entgegenbewegt?«[36]

Selbst die Hyperbeln der Sprache genügen nicht, dem angemessen Ausdruck zu geben, was der Dichter zu sagen hat. Aber dieses Ungenügen muß ausgehalten werden, weil es einen Bereich jenseits des Sagbaren gibt. Vielleicht waren es Trostworte für seinen polnischen Übersetzer, wenn er ihm folgende Verse widmete:

»Glücklich, die wissen, daß hinter allen
Sprachen das Unsägliche steht;
daß, von dort her, ins Wohlgefallen
Größe zu uns übergeht!«[37]

Was wären die Phasen der Erwartung und der ausgestreckten Hände, wenn es nicht Momente der Erfüllung gäbe, wo das Erhoffte – vielleicht nur für Augenblicke – auch sichtbar und hörbar würde. Es gibt die Erfahrung der ›erfüllten Zeit‹, wo sich das Unerkannte erkennbar macht und das dunkel Geahnte greifbar wird.

»O Leben Leben, wunderliche Zeit
von Widerspruch zu Widerspruche reichend
im Gange oft so schlecht so schwer so schleichend
und dann auf einmal, mit unsäglich weit

entspannten Flügeln, einem Engel gleichend:
O unerklärliche, o Lebenszeit.«[38]

Wenn Engel Brückenbauer sind, dann ist unsere fragmentarische Existenz kein Unglück, wenn sie uns helfen, das zu Ende bringen, was wir unzureichend begonnen haben.

Das uns Zugeteilte allerdings müssen wir verrichten.

»Jedes Leere, jeder Zwischenraum
dunkler Stunden wird zum hohlen Kruge,
wird zur Muschel, dran die Fuge
dröhnen wird. Wir ahnen kaum,

wie wir uns nach unermessenem Rate
um zur Orgel bauen, horchend leis,
für den Sturm der kommenden Kantate
und den Engel, der sie plötzlich weiß.«[39]

Wir brauchen uns also nicht selbst zu spielen, aber zum brauchbaren Instrument sollen wir werden. So wie Hildegard von Bingen sich als Posaune verstand, auf der Gott blasen soll, so kennzeichnet Rilke die Aufgabe des Menschen: er müsse sich umbauen, damit schließlich der Engel die noch unbekannte Kantate, das »Lied überm Land«[40] singen könne.

Das Warten und die Bereitung sind kennzeichnend für menschliches Dasein. Der Engel steht für die Zuversicht, daß dem Warten auch ein Entgegenkommen korrespondiert.

»Sind nicht deshalb Engel
daß einer sich des Wartens freue?«[41]

Auch in der menschlichen Begegnung kann etwas von der Gegenwart des Engels Wirklichkeit werden, so daß der eine wirklich zum Engel für den anderen wird. Als Rilke 1911 in Paris die junge Arbeiterin Marthe Hennebert kennenlernte und ihre noch schlafende Begabung erkannte, spürte er gleich den Auftrag, sie geistig zu wecken und zu fördern. Selbstkritisch fragt er sich aber: »Bin ich ein Engel denn, daß ich sie gleich ergriff?«[42]

Und als er einmal in der Kathedrale Notre Dame auf sie wartete und die plastischen Kunstwerke der Kirche anschaute, notierte er sich: »diese Stücke Engel, das sind wir.«[43]

Vor allem dann, wenn sich Menschen so begegnen, daß sie sich ergänzen und etwas von der Heilheit der unzerteilten Schöpfung sichtbar wird, kann man an die zur Fülle führende Wirksamkeit des Engels denken.

»Einzeln sind wir Engel nicht; zusammen
bilden wir den Engel unserer Liebe:
ich den Gang, du seines Mundes Jugend.«[44]

Rilke wollte seinen Freunden und Briefpartnern oft die Augen öffnen für die geheimnisvolle Anwesenheit der Engel. So schrieb er Magda von Hattingberg, seiner Benvenuta: »Du hast Engel um Dich in Deiner Musik, Du hast Engel um Dich in

Deiner Freude, Du hast Engel um Dich in der Reinheit Deines Gemüths –: Du hast viele Engel um Dich: vielleicht thun sie Dir viel zu lieb.«[45]

V.

Fragen wir uns noch einmal: wer ist der Engel? Welche Erfahrungen hat Rilke gemacht, die ihn bewogen, immer wieder auf den Engel zu sprechen zu kommen, auf ihn hinzuweisen und in ihm etwas vom Zielbild der Schöpfung zu sehen?

Wir würden wohl zu kurz greifen, wenn wir den Engel nur als eine poetische Metapher verstünden, die dem lyrischen Ich als imaginäres Gegenüber zu dienen hätte. Andererseits darf man nicht der Versuchung verfallen, den Engel einzig nach den biblischen Vorstellungen zu deuten. Aber mir scheint, es geht um Wirklichkeiten, wenn Rilke vom Engel spricht, seien es nun personal oder unpersönlich gedachte Wesen. Die berühmtesten Zeilen der zweiten Duineser Elegien lassen eher an die elementaren Strukturen der Schöpfung denken, an das Sichtbarwerden der göttlichen Ordnung, die Auswirkungen seiner Liebe:

> »Frühe Geglückte, ihr Verwöhnten der Schöpfung,
> Höhenzüge, morgenrötliche Grate
> aller Erschaffung, – Pollen der blühenden Gottheit,
> Gelenke des Lichtes, Gänge, Treppen, Throne,
>
> Räume aus Wesen, Schilde aus Wonne, Tumulte
> stürmisch entzückten Gefühls und plötzlich, einzeln,
> *Spiegel:* die die entströmte eigene Schönheit
> wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz.«[46]

Die Engel werden zwar angesprochen, aber die symbolträchtigen Bilder, die hier verwendet werden, weisen eher auf die der Schöpfung zugrundeliegenden Urformen hin, die sich als ein Herausfluten der göttlichen Liebe erweisen.

In einem Brief an Nora Purtscher-Wydenbruck vom 11. August 1924 hat Rilke einmal etwas über seine Sensibilität gegenüber ›höheren Mächten‹ ausgesagt: »Ich bin, zum Glück, medial vollkommen unbrauchbar, aber ich zweifle keinen Augenblick, daß ich mich auf meine Weise den Einflüssen jener oft heimatlosen Kräfte eröffnet halte und daß ich nie aufhöre, ihren Umgang zu genießen oder zu erleiden.«[47] Das poetische Werk Rilkes ist selbstverständlich als eine Dichtung anzusehen und nicht als eine verkappte Form einer Offenbarung. Und dennoch beruft sich Rilke auf Erfahrungen, die nicht auf beliebige Weise benannt und beschrieben werden können.

Rilke hatte eine hohe Meinung vom Menschen und seiner Aufgabe. Er ist zwar noch nicht der, der er sein kann und sein soll, es mag sein, daß seine wahre Gestalt erst heraufkommt. Das Chaotische und Unfertige muß durchgestanden werden, bis sich eine gültigere Form zeigt. »Unsere Wirrnisse sind seit je ein Teil unserer Reichtümer gewesen, und wo wir vor ihrer Gewalt uns entsetzen, erschrecken wir doch nur vor den ungeahnten Möglichkeiten und Spannungen unserer Kraft –; und das Chaos, wenn wir nur ein wenig Abstand gewinnen, erregt in uns sofort die Ahnung neuer Ordnungen und, sowie unser Mut an solchen Ahnungen nur im mindesten sich beteiligen mag, auch schon die Neugierde und die Lust, jenes noch unvor-

sehliche künftige Ordnen zu leisten!«[48] Hier ist zwar nicht ausdrücklich vom Engel die Rede, aber dieses noch Ungeleistete, dich Drängend-Ankündigende kann durchaus mit dem ›Engel‹ in Verbindung gebracht werden.

Wenn sich Rilke so vehement gegen ein allzu einseitiges jenseitsorientiertes Christentum ausspricht und dafür das Hiesige betont, dann sollte man immer bedenken, daß es ihm gerade um die innere Einheit der »beiden Reiche«, um das »Doppelreich«[49] geht, wie es in den *Sonetten an Orpheus* heißt. »Alles tief und innig Hiesige, das die Kirche ans Jenseits veruntreut hat, kommt zurück; alle Engel entschließen sich, lobsingend zur Erde!«[50] – Wenn sich aber nun die Engel so entschieden zur Erde bekennen, dann ist die Aufgabe des Menschen, das Seine dazu beizutragen, die Erde zu verwandeln. Von der Erde wird ja in der neunten Elegie gesagt:

> »Ist es dein Traum nicht,
> einmal unsichtbar zu sein? – Erde! unsichtbar!
> Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?«[51]

In seinem wichtigen Brief an Witold Hulewicz geht Rilke expressis verbis auf die Frage nach dem Engel ein: »Der Engel der *Elegien* ist dasjenige Geschöpf, in dem die Verwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, die wir leisten, schon vollzogen erscheint ... Der Engel der Elegien ist dasjenige Wesen, das dafür einsteht, im Unsichtbaren einen höheren Rang der Realität zu erkennen ... Alle Welten des Universums stürzen sich ins Unsichtbare, als in ihre nächsttiefere Wirklichkeit.«[52] Der Mensch aber ist der Verwandler der Erde, »wir sind die Bienen des Unsichtbaren«. Sein Bekenntnis zur Erde ist also immer verbunden mit dem Verlangen, diese Erde zu verwandeln und sie der Zielgestalt anzunähern.

VI.

Mit aller Vorsicht könnte man sagen:

Der Engel ist im Gegensatz zum Menschen das Beständige und Dauernde. Er ist dem Menschen voraus, weil er nicht das Bruchstückhafte, sondern das ›Ganze‹ repräsentiert.

Er kann als der geheimnisvolle Helfer wirksam werden, weil er über die Grenze lockt.

Er ist der plötzlich auftauchende Bote von ›drüben‹ und eröffnet neue Dimensionen das Daseins.

Er steht für die grundlegenden Ordnungsstrukturen der Schöpfung, damit die Schöpfung in die »Schwingungs-Sphären des Universums«[53] einschwingen kann.

Er ist das Andere, das Überragende, Umgreifende, damit die sichtbare Welt nicht zu eng und zu klein betrachtet wird.

Er ist die »reine Überwindung«, weil nichts Belastendes ihn beschwert und er das Freie und Leichte repräsentiert.

Er ist der Mahnende, der die Haltung des Menschen zu korrigieren sucht, wenn der sich in die Irre begeben hat.

Er kann als das wahre Selbst erlebt werden, als die eigentliche Tiefe und verborgene Grundkraft des Menschen.

Er repräsentiert das integrierte Ganze, damit die Teilelemente der Person sich zum Ganzen fügen.

Er ist das Verläßliche im Wandelbaren und wirkt mit dem Künftigen ins Gegenwärtige hinein.

Er ist schrecklich, weil uns noch die Organe fehlen, um seine ganze Schönheit wahrzunehmen.

Er ist die gestaltgewordene Liebe, die uns Mut macht, unseren Weg der Wandlung weiterzugehen.

Anmerkungen

1 Wenn nicht anders angegeben, wird in diesem Beitrag nach der zwölfbändigen Insel-Werkausgabe zitiert: R. M. Rilke, *Sämtliche Werke*. Frankfurt a. M. 1975, hier Bd. 2, S. 689.
2 Die Briefstellen werden (wenn nicht besonders bezeichnet) nach der dreibändigen Ausgabe zitiert: R. M. Rilke, *Briefe*. Frankfurt a. M. 1987, hier Bd. 3, S. 899 f.
3 Werke 2, S. 689.
4 Briefe 2, S. 377.
5 Briefe 2, S. 379.
6 Briefe 2, S. 380.
7 An Rudolf Zimmermann, Briefe 2, S. 656.
8 28. Dezember 1921, Briefe 2, S. 719.
9 An Rudolf Zimmermann, Briefe 3, S. 757.
10 Werke 3, S. 97.
11 Werke 3, S. 71.
12 Werke 3, S. 198 f.
13 Werke 3, S. 209.
14 Werke 3, S. 86.
15 Werke 3, S. 43. Das Gedicht notierte sich Rilke am 11. Juli 1912 in Venedig.
16 Werke 3, S. 67.
17 »Und darauf sah ich Gott in einer Finsternis – ich sage deshalb Finsternis, weil er ein Gut von solcher Größe ist, daß Verstand und Denken ihn nicht begreifen können ... Und auch meine Hoffnung ist nun in dem machtvoll wirkenden Gut der Finsternis ganz gesammelt und gefestigt«: A. da Foligno, Der Gott der Finsternis, in: Der stumme Jubel. Ein mystischer Chor, hrsg. v. J. Bernhart. Graz 1947, S. 310.
18 Werke 3, S. 69.
19 Werke 3, S. 48. Geschrieben am 14. Januar 1913.
20 Werke 3, S. 474 f. Der Entwurf stammt vom 9. Februar 1922, in Muzot aufgezeichnet.
21 Rainer Maria Rilke, Chronik seines Lebens und seines Werkes hrsg. v. I. Schnack. Frankfurt a. M. 1990, 1. Bd., S. 420 (im folgenden kurz »Chronik« genannt).
22 Chronik 2, S. 421.
23 R. M. Rilke, *Briefe an Schweizer Freunde*, hrsg. v. R. Luck. Frankfurt a. M. 1994, S. 244; der Brief wurde am 28. November 1921 an Simone Brüstlein geschrieben.
24 Briefe 3, S. 833; am 20. April 1923 an Xaver von Moos geschrieben.
25 Werke 3, S. 407.
26 Briefe 1, S. 283; am 16. Mai 1911 in Paris geschrieben.
27 Briefe 2, S. 411; Paris, 21. November 1913.
28 Werke 2, S. 508 f.

29 Werke 3, S. 71.
30 Werke 3, S. 84.
31 Werke 3, S. 84.
32 Briefe 2, S. 510, am 27. Oktober 1915 in München geschrieben.
33 Briefe 3, S. 924; am 27. Februar 1926 in Val-Mont geschrieben.
34 Chronik 1, S. 331.
35 Werke 3, S. 42.
36 Werke 3, S. 42.
37 Werke 3, S. 259; Widmungsgedicht für Witold Hulewicz.
38 Werke 3, S. 411.
39 Werke 3, S. 394.
40 Aus dem Sonett XIX des ersten Teils der *Sonette an Orpheus*, Werke 2, S. 743.
41 Werke 3, S. 390.
42 Werke 3, S. 383.
43 Werke 3, S. 351.
44 Werke 3, S. 222.
45 R. M. Rilke, *Briefwechsel mit Benvenuta*. Esslingen 1954, S. 103.
46 Werke 2, S. 689.
47 Chronik 1, S. 410.
48 Briefe 3, S. 795; an E. M., 13. September 1922 in Muzot geschrieben.
49 Vgl. die Sonette VI und IX des ersten Teils der *Sonette an Orpheus*, Werke 2, S. 734 und S. 736.
50 Chronik 2, S. 843; an Ilse Jahr am 22. Februar 1923.
51 Werke 2, S. 720.
52 Briefe 3, S. 900.
53 Briefe 3, S. 898.

Hans-Bernhard Wuermeling · Erlangen

Was man an Dolly, dem geklonten Schaf, nicht sehen kann

»Bitte, ... zeichne mir ein Schaf!« Mit dieser Aufforderung hatte der Kleine Prinz bekanntlich den in der Sahara notgelandeten Antoine de Saint-Exupéry geweckt. Die gezeichneten Schafe gefielen dem Kleinen Prinzen nicht: zu krank, zu alt, mit Hörnern. Da zeichnete Exupéry schließlich eine gelöcherte Kiste und beschied seinen Gast: »Das ist die Kiste. Das Schaf, das du willst, steckt da drin.« Für den Kleinen Prinzen stand sofort fest: »Das ist genau so, wie ich es mir gewünscht habe ...«

Von dem in Schottland geklonten Schaf Dolly bringen die Zeitungen Fotos; aber als ob es wie das Schaf des Kleinen Prinzen in einer unsichtbaren Kiste stecke, bleibt uns weitgehend verborgen, welche kleinen und großen Prinzen was damit wollen, wie man das etwa bewerten soll, was das Schaf Dolly an Erkenntnissen nun vermittelt und welche Fragen es aufwirft. Was also läßt sich in der Kiste ausmachen?

Wer von Klonen spricht, muß deutlich machen, auf welcher von vier Ebenen die *genetisch identische Vermehrung* stattfindet, die mit Klonen bezeichnet wird. Oder auch: was denn eigentlich genetisch identisch vermehrt wird.

Immer geht es um Vermehrung von Erbsubstanz, und auf der untersten, der *molekularen Ebene* nur um diese. Normalerweise findet diese auch bei der Zellteilung statt, wenn die DNS-Riesenmoleküle der Doppel-Helix sich selbst je einmal kopieren, damit jede Tochterzelle mit einem vollständigen Satz von Erbinformationen versorgt ist. Diese DNS (Desoxyribonucleinsäure) kann aber auch im Reagenzglas mit Hilfe eines Enzyms, einer Polymerase, in beliebiger Menge kopiert werden (Polymerase-Chain-Reaktion, PCR). Große Mengen von identischer, also geklonter Erbsubstanz oder von Bruchstücken davon braucht man, um sie zu analysieren. Identität läßt sich damit feststellen, z. B. von DNS aus einer Blutspur mit der DNS eines bestimmten Menschen, Vaterschaft bei strittiger Abstammung oder erbliche Belastung mit bestimmten Krankheiten. Große Mengen DNS werden aber auch gebraucht, wenn man die Erbsubstanz gezielt verändern will, und von so veränderter Erbsubstanz wiederum große Mengen, um sie in ein Lebewesen einzuschleusen, das verändert werden soll, ein krankes etwa in ein gesundes (Gentherapie) oder ein natürliches in ein sogenanntes transgenes mit bestimmten erwünschten Eigenschaften. Colibakterien werden so dazu gebracht, Insulin zu erzeugen.

Auf der zweiten nächsthöheren Ebene

Hans-Bernhard Wuermeling, *Jahrgang 1927, Promotion 1953, Habilitation 1966, war von 1973 bis zu seiner Emeritierung 1996 Inhaber des Lehrstuhls für Rechtsmedizin und Institutsleiter an der Universität Erlangen-Nürnberg.*

werden *Zellen* geteilt (und die in ihnen enthaltene DNS dazu vermehrt). Man nennt die Gesamtheit aller Zellen, die durch Teilung aus einer einzigen Zelle hervorgegangen sind, einen Klon. Auf Zellebene besteht er aus genetisch identischen Zellen, so auch künstlich in einer Zellkultur.

Auf der nächsthöheren, dritten Ebene entstehen Klone durch Sprossung oder durch Teilung aus *ganzen Organismen*. Der Bauer, der Kartoffeln setzt, vervielfältigt diese Pflanzen nicht mit Hilfe der bei der geschlechtlichen Vermehrung entstehenden Samen, sondern ungeschlechtlich durch Sprossung. Auch dabei wird die Erbsubstanz unverändert vermehrt und weitergegeben. Niedere Tiere können sich ebenfalls ungeschlechtlich durch Teilung vermehren, also natürliche Klone bilden. Und wenn die Pflugschar des Bauern einen Regenwurm durchschneidet, dann wachsen die beiden Hälften ebenfalls zu neuen Würmern aus, eine ungewollte Form ungeschlechtlicher Vermehrung, selbst dies ein Klonen.

Bei höheren Tieren und beim Menschen kommt natürliches Klonen dagegen nur als Ausnahme vor, nämlich bei der Entstehung von eineiigen, nämlich aus einer einzigen befruchteten Eizelle stammenden Zwillingen. Biologisch bilden auch diese einen Klon, und zwar dieser gemeinsamen, genetische Identität verleihenden Abstammung wegen.

Auf einer vierten Ebene erfolgt dann solches Klonen *künstlich*, indem der frühe Embryo – ähnlich wie es bei Zwillingsbildung geschieht – mechanisch geteilt wird. Auf diese Weise gelingt es, genetisch identische Zwillinge oder Mehrlinge künstlich herzustellen. Das erlaubt oder erleichtert die Bearbeitung zahlreicher medizinischer Fragestellungen. Prinzipiell wäre so etwas auch beim Menschen möglich; es ist jedoch sittenwidrig und nach dem deutschen Embryonenschutzgesetz verboten. (Einen Grenzfall stellt die Entnahme einer noch zur Bildung eines Zwillings fähigen Zelle aus einem frühen Embryo dar, der im Rahmen einer Präimplantationsdiagnostik auf eine konkret befürchtete Erbkrankheit dieses Embryos untersucht werden soll.)

Bei höheren Organismen geht natürlicherweise die Fähigkeit einer Zelle, einen Zwilling zu bilden, bald verloren. Nimmt man aber einen Zellkern aus einem erwachsenen Tier und wechselt mit diesem den Zellkern einer eben befruchteten Eizelle (Zygote) der gleichen Tierart aus, denn kann sich daraus unter geeigneten Umständen ein zeitversetzter Zwilling des Zellkernspenders entwikkeln, der auf diese Weise ungeschlechtlich vermehrt, also kopiert und also geklont wird. Dieser Spender ist dann weder Vater noch Mutter seines Sprößlings, sondern der Stammorganismus, der durch Klonen oder Sprossen eines zeitversetzten Zwillings selbst nun zum Zwilling wird.

Man meinte nun lange, dieses zeitversetzte Klonen sei nur bei niederen Tieren, nicht aber bei Säugern oder gar beim Menschen möglich. Jetzt ist es aber beim Schaf gelungen. Damit rückt nun die Möglichkeit, auch Menschen zeitversetzt zu klonen, etwas näher.

I. Bewertung

Wenn das schottische Experiment mit dem Schaf Dolly der Vorbereitung solchen Klonens von Menschen dienen sollte, wäre es mit aller Entschiedenheit zu verurteilen. Doch geht es den Schotten mit Sicherheit nicht darum. Sie suchen vielmehr nach einem Weg, genetisch identisch Tiere zu kopieren, die besonders wertvoll sind. Besonders wertvoll wäre ein Tier, bei dem es mit ungeheurem Aufwand gelungen wäre, es genetisch so zu verändern, daß es ein sonst nicht herstellbares Medikament in seiner Milch ausschiede. Bei der normalen geschlechtlichen Fortpflanzung wäre diese Eigenschaft keineswegs mehr sicher reproduzierbar. Die genetisch identische Kopie des gentechnisch hergestellten tierischen Pharmaproduzenten verliert aber diese wertvoll Eigenschaft nicht. Das Klonen eines solchen Tieres kann also sinnvoll und wirtschaftlich sein. Es ist ein transgenes Tier,

wie es in der Natur nicht vorkommt. Manche meinen darum, es sei gegen die Natur, solch ein Tier herzustellen und dann auch noch künstlich zu kopieren (klonen). Doch bleibt dabei die Begründung offen, warum denn nun gerade dieses Handeln »gegen die Natur« sei, deren Gesetze der Mensch doch auch sonst zu seinem Nutzen anwendet.

Die »Natur« des Menschen schließt dagegen mehr ein als nur die biologischen Naturgesetze, denn was wir die Würde des Menschen nennen, ist in diesen nicht enthalten und läßt sich nicht auf diese reduzieren oder aus diesen herleiten. Diese Würde aber ist letztlich in der besonderen Beziehung zu Gott begründet, nach der der Mensch »mehr ist als er ist«. Das verlangt von uns, daß wir einen jeden Menschen um seiner selbst willen respektieren und nicht zum Mittel für unsere Zwecke erniedrigen. Genau dies aber geschähe, wenn wir einen Menschen genetisch identisch kopieren, also klonen würden. Schon 1982 hat dies Hans Jonas in einem ironisch »Laßt uns einen Menschen klonieren!« genannten Artikel (in: *Scheidewege* 12/3–4, 1982, auch in: Ders., Technik, Medizin und Ethik. Frankfurt 1985) eindringlich und warnend entwickelt. Tyrannisch nennt er die Herrschaft der Klonenden über ihre Produkte. In der Tat sind diese Produkte von vorneherein Sklaven, ob sie nun als Organspender, als Versuchskaninchen oder »Mozarte« dienen sollen. (Zu den letzteren hat Prof. Hans Maier, als er noch Kultusminister war, bemerkt: selbst wenn es gelänge, einen Mozart genetisch identischen Menschen herzustellen, so würde doch unser Schulwesen verhindern, daß ein Mozart daraus werde. Womit Maier natürlich auch dem Irrglauben von der Alleinherrschaft der Gene und der Bedeutungslosigkeit der Umwelt geistreich widersprochen hat.)

II. Weitere Fragestellungen

Bei den gegenwärtigen larmoyanten Klagen über den ach so bedenkenlosen und menschengefährdenden Fortschritt der Wissenschaft wird übersehen, daß mit dem in Schottland gelungenen zeitversetzten Klonen eines höheren Säugetieres zwei wichtige Überlegungen zum zeitlichen Beginn der menschlichen Personen tangiert werden, von denen eine sogar bedeutungslos wird.

1. Individualität – Ende der Teilbarkeit

Es handelt sich um jene Argumentation zum zeitlichen Beginn der menschlichen Person, die an die Definition des Philosphen Boethius anknüpft (etwa 480–524 n.Chr.), nach der Individualität Wesensmerkmal einer Person ist. Weil nun Individualität mit Unteilbarkeit zu übersetzen ist, glaubt man, die Teilbarkeit eines frühen menschlichen Embryos (im Sinne der Entstehung eineiiger Zwillinge) mit seinem Personsein nicht vereinbaren zu können. Eine Person könne erst dann existieren, wenn Unteilbarkeit eingetreten sei. Da diese Unteilbarkeit beim menschlichen Embryo erst mit der Einnistung in die Gebärmutterschleimhaut erreicht werde, fehle dem Embryo vorher die Personeigenschaft, sei er vorher nur ein Etwas und noch kein Jemand. Auf den ersten Blick mag das einleuchtend erscheinen. Dennoch ist es falsch. Für Boethius war nämlich das Wort »Individuum« die Übersetzung des griechischen Wortes »Atom«, was das nicht mehr Teilbare bezeichnete, allerdings im Sinne der nicht weiter möglichen analytischen Zertrennung. Demgegenüber bedeutet das Wort »Teilung« im biologischen Sinne nicht ein analytisches Zerteilen, sondern den Lebensvorgang der Sprossung oder ungeschlechtlichen Vermehrung. Mit der Individualität des Boethius hat diese nur den Wortstamm »divisio«, Teilung, gemein, im übrigen aber gehört es in einen völlig anderen Sinnzusam-

menhang. Die näherrückende biologische Möglichkeit eines zeitversetzten Klonens eines Menschen – ob wir sie wollen oder billigen oder nicht, spielt dabei keine Rolle – dehnt die biologische Teilbarkeit bis in das Erwachsenenalter aus, in dem ihm vielleicht noch später Zwillinge nachkopiert werden könnten. Diese Möglichkeit kann aber doch sein Personsein vorher nicht ausschließen, weil er noch biologisch teilbar sei. Wir wären ja sonst alle noch keine Personen.

Mit dem Experiment Dolly wird deshalb das Argument der falsch verstandenen Individualität hinfällig – und damit ein Argument, mit dem das Personsein des Menschen schon von seinem ersten Beginn an bezweifelt werden sollte. Dieses Argument hat aber nicht unmaßgeblich dazu beigetragen, daß die katholische Kirche in Deutschland toleriert hat, den strafrechtlichen Schutz des Embryos nicht bereits von Anfang an, sondern erst nach vollendeter Einnistung (»Schwangerschaft«) beginnen zu lassen. Darum ist das Intrauterinpessar und die »Pille danach« nicht unter das Verbot der Abtreibung gefallen. Dolly mag wenigstens im nachhinein das Absurde der Argumentation beleuchten.

1. Das materialisierte Programm – DNS

Doch damit nicht genug. Ein weiteres Argument für den früheren Beginn des Menschen bedarf nun des kritischen Überdenkens. Man hatte diesen Beginn mit dem ersten materiellen Auftreten der vollständigen Erbinformation angenommen, also dem Programm, das in seine DNS, seine Erbsubstanz, eingeschrieben ist. Damit ist noch in der Eizelle nach dem Eindringen des Spermiums dann zu rechnen, wenn die Vorkerne aus Ei- und Samenzelle miteinander verschmolzen sind. Es hieß sogar, damit sei die Entelechie des Aristoteles gleichsam materialisiert, also das innere Programm für diesen Menschen. Vorsichtiger wurde auch gesagt, daß man *vor* diesem Ereignis nicht von einem Menschen, von einem Jemand, sprechen könne, sondern nur von einem Etwas. Mit Rücksicht auf Dolly wäre das nun zwar immer noch die *notwendige* Voraussetzung für die Existenz eines Menschen, nicht aber mehr die *hinreichende*, das heißt, es müßte noch etwas hinzukommen. Was aber ist es, was hinzukommen muß, damit, das aus dem Körperzellkern eines Menschen geklonte Wesen als sein nachgeklonter Zwilling tatsächlich ein Mensch ist. Die DNS allein kann es nicht sein, denn die gab es schon vorher. Zweifellos ist der Zwilling, auch der zeitversetzte, ein Mensch. Man würde ihn schützen, ins Geburtsregister eintragen und taufen. Aber was unterscheidet ihn von einem Zellklon des Menschen, von dem er abstammt? Leicht drängt sich da die Antwort auf, es sei die Absicht seines Herstellers, die ihn zum Menschen mache. Wenn dieser Hersteller nur Zellen zur Untersuchung züchte, seien diese zwar menschliche Zellen, jedoch kein Mensch. Wolle er aber Menschen daraus erbrüten, dann mache eben diese Absicht den Zellhaufen zum Menschen. Doch gäbe es dann »zum Menschen bestimmte« Brutprodukte und »nicht zum Menschen bestimmte«, so wie man abgetriebene Kinder als nicht zum Leben bestimmte bezeichnen will. Gesucht wird also ein nicht hintergehbares Kriterium für den zeitlichen Beginn des Menschen. Es steckt mit Dolly in der nicht wahrgenommenen Kiste, worüber uns kein Bild von Dolly hinwegtäuschen kann.

In dieser Kiste steckt auch noch die Frage, welche Bedeutung das Verhältnis von Mann und Frau noch haben würde, wenn sich einmal jeder für sich fortklonieren könnte. So liefert Dolly zwar noch keine medikamentenhaltige Milch, aber reichlich Stoff zum Nachdenken.

Jörg Splett · Offenbach

Mit dem Herzen sehen

Klugheit als christliche Tugend

Daß mit Klugheit nicht Klüglichkeit, Schlauheit (*cleverness*) gemeint ist, müssen wir nicht erörtern, stellen die doch gerade eines der beiden ihr entgegenstehenden Laster dar (die Verfehlung durch ein Zuviel; während ›Unklugheit‹ das Zuwenig bezeichnet). Die These des Beitrags, im folgenden zu entfalten, ließe sich wohl auf die Formel bringen: Nicht »Objektivität«, gar Findigkeit bezeugt den Rang von Menschsein und Vernunft, sondern Empfänglichkeit.

1. Rückfragen an die klassische Tradition

1. Fraglich finde ich die These des Aquinaten, Klugheit sei die »Mutter« aller Tugenden.[1] Einleuchtend, daß ohne Klugheit nicht von Tugend die Rede sein könnte; aber wird hier nicht eine notwendige Bedingung mit der Ursache verwechselt (oder zeigt sich umgekehrt daran, daß Thomas auch die »Gebärerin« nur als Bedingung auffaßt[2])? – »Logos vor Ethos!« war eine wichtige Parole der katholischen Akademiker zwischen den Kriegen, gegen voluntaristische Entwürfe und irrationale Begeisterung für »Entscheidung« und »Bewegung«, die dann ja auch in die Katastrophe geführt hat. Wie aber, wenn solche Vorordnung des Willentlichen selbst schon als Reaktion gesehen werden müßte: auf eine unangemessene Höherbewertung des Theoretischen in der Tradition?

Deren Grund sehe ich darin, daß die griechische Philosophie noch keinen Zugang zum Schöpfungs-Gedanken hatte. Für sie besteht die Welt schon seit je, aus sich selbst; und das Schicksal waltet noch über den Göt-

Jörg Splett, *1936 in Magdeburg geboren, in Philosophie promoviert bei Max Müller, dann Assistent Karl Rahners, lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen bei Frankfurt a. M. sowie an der Hochschule für Philosophie in München.*

tern – als Schicksal. Da läßt sich grundsätzlich weder etwas machen noch tun. Die edelste Haltung in dieser Lage ist die des Zuschauers beim Lebensdrama.[3]

Nun kann sich niemand – auch in einer Sklaven(halter)-Gesellschaft – auf das reine Zuschauen beschränken; das Leben will tätig gelebt sein. Doch auch hierfür gilt: dessen Ziel und Grundrichtung liegen fest. Den Menschen bestimmt sein Wesenstrieb (*appetitus naturalis*) nach dem Glück. Darin besteht keine Freiheit. Die zeigt sich erst hinsichtlich der Wahl von Mitteln und Wegen zum Ziel. Und die Tauglichkeit bei deren Wahl und Anwendung ist die Klugheit.

Darum ist die klassische Ethik nicht eine des Imperativs, sondern des wohlverstandenen Selbst-Interesses. Gefragt wird nicht, was man solle, sondern was man »eigentlich und im Grunde« immer schon wolle; im Unterschied zu vordergründigen Wünschen, Sehnsüchten und Wollungen, bei denen wir – getäuscht – uns täuschen können. (Deshalb spielen die meisten Konflikte zwischen Sinnlichkeit und Vernunft.) Die Lösung solcher Probleme ist in der Tat Amt der Klugheit. Sie liegt darum allen anderen Tauglichkeiten voraus und zugrunde.

Gänzlich unverständlich wäre in diesem Horizont die moderne Frage »Why to be moral?« Jedenfalls, insofern sie nicht auf bestimmte geltende Normen zielt, sondern die ethische Einstellung als solche meint. Dem Kosmos-Gesetz folgt man fraglos. Zur Diskussion steht nur, wo der Mensch ihm begegnet: in der »Vernunft« seiner Triebe, im Animalischen, oder im »Trieb« und »Instinkt« der Vernunft.

2. Auch die christlichen Theologen des Mittelalters übernehmen dieses Denken, das den Menschen fundamental vom Eros her bestimmt, dem Fülle-Streben eines Mängel-Wesens. Nach dem Platonischen Mythos sind die Eltern des Eros Armut und (nicht: Reichtum = ploûtos, sondern póros =) Wegfinder [Furt, Pore], Findigkeit. Und so bleibt es auch bei den Denkern der Schöpfung; denn sie haben das »ex nihilo – aus nichts« im Blick (statt daß sie von der Freigebigkeit des Schöpfers aus dächten und von unserem Beschenktsein durch ihn ausgingen[4]).

Zudem wird Schöpfung nach dem Modell des »Machens« gedacht. Erst Romano Guardini hat aus dem »Wort-Charakter«[5] der Schöpfung die entscheidende Konsequenz für das menschliche Selbstverständnis gezogen: »Das Unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfachhin, als unmittelbares Objekt seines Wollens. Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet, nämlich durch Anruf. Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl; die Person aus seinem Anruf.«[6]

So aber steht nicht als erstes Ziel- und Wegsuche an, sondern Antwort. Wobei die Grund-Antwort – vor aller weiteren »Rückäußerung« – schon

das Hören selbst ist. Ausdrückliche Antwort ist ja ihrerseits ein zweites. Das erste Hören hinwieder geschieht nicht »rein theoretisch«, »neutral« (»... erst mal hören ...«). Man erkennt nicht erst einmal schlicht so, um dann – nach Kenntnisnahme – den Sprecher auch anzuerkennen. Vielmehr geschieht Erkennen hier *als* Anerkennen: Hören besagt »ur-sprünglichen« Seins-Gehorsam. Anders nämlich gibt es keinen Anruf; denn der eigentliche »Ort« eines Wortes ist nicht der Mund, sondern das Ohr; es ist von Wesen Wort-zu, auf jemanden hin.

Person entsteht aus Anruf. D.h., es gibt sie nicht vorher, so daß sie frei zwischen Ja und Nein auf den Ruf wählen könnte. Darin liegt die Wahrheit der alten Rede vom »Machen«: der Ruf ist unwiderstehlich. Doch was ihm entspringt, ist eben Freiheit: der freie »Hörer des Wortes« (Karl Rahner). Es wäre darum nicht recht, dies erste Werde-Ja – weil noch nicht »wahlfrei« – »unfrei« zu nennen. Denn mit ihm fängt Freiheit an, von Guardini treffend »Anfangskraft« genannt.

Zwar stimmt es: sie fängt nicht *sich* an, sie *wird* angefangen. Aber angefangen wird Freiheit: eine Wirklichkeit, die – angefangen – (selber) anfängt. Weniger kompliziert läßt sich wohl nicht sagen, daß hier statt eines Dings, eines Tontopfs *jemand* geschaffen wird, nicht ein was, sondern ein wer.

Dies bedingt, daß der Gerufene sich gleich zu seiner Erst-Antwort verhalten muß: bestätigend oder im Widerruf.[7] Der Widerruf hebt das Ur-Ja nicht auf; aber er bringt uns nicht bloß zum Rufer, nicht bloß zu unserer »Wesens-Natur« in Widerspruch, sondern zu uns selbst: zum von uns selbst – und nicht von jemand anders – gesprochenen Ur-Ja.

Haben jedoch nicht eben dies die klassischen Lehrer mit dem »eigentlichen« und »Grund-Wollen« gemeint? Ich antworte: Gewiß; doch – scheint mir – nicht »als solches«. Denn jetzt erst zeigt das Wollen sich – statt als Streben, Verlangen, bestenfalls »Wert-Antwort« oder ähnlich – als Hören auf einen *Anruf*, Wahrnehmen eines Angebots.[8]

Darum sehe ich auch nicht im *appetitus/eros*, im Naturstreben die Grund-Dynamik des Menschen. Der menschliche Urvollzug ist hiernach weder ein aktiv-strebendes Gewilltsein noch ein passives Gedrängt-Getrieben-werden; noch werden wir anders passiv, nämlich »ungerührt« reintheoretisch, »beeindruckt«, indem die Dinge sich auf uns eintragen wie auf einer »unbeschriebenen Tafel« (Aristoteles), und ebensowenig »fühlen« oder erfühlen wir »Werte« (M. Scheler). Der Grundvollzug eines geschaffenen Freiheitswesens ist vielmehr ein *Sich-ergreifen-Lassen.* (Vor Aktiv und Passiv steht in dieser »option fondamentale« das Medium.)[9]

So gesehen aber kehrt die Richtung der Lebensbewegung sich gleichsam um: an die Stelle des Suchens tritt der Versuch, recht zu empfangen, einem An-gebot an uns gemäß und angemessen zu ent-sprechen. Und das gibt auch der Klugheit ein neues Gesicht.

2. Das Ziel und die Wege – wider die eigene Dummheit

1. »Es ist nicht der Sinn und das Amt der Tugend der Klugheit, die Ziele oder vielmehr das Ziel des Lebens ausfindig zu machen.«[10] – Damit präzisiert sich bereits in der klassischen Sicht die Rede von ihrem Primat. Um das Gute zu *tun*, muß man klug sein; aber »klug sein kann nur, wer zuvor und zugleich das Gute liebt und will«.[11]

Daraus folgt, daß unser Nein uns verdummt – ohne daß Schuld und Sünde bloß Dummheit(en) wären. Nach der fundamentalen Erinnerung an die Schöpfung steht so die Erinnerung an den Sündenfall an: als Hinweis auf eine ihn tief bestimmende Selbstverdummung des Menschen.[12] – Besonders wichtig schon darum, weil in der deutschen Philosophie durchgängig der Sündenfall als Geschehen der Menschwerdung, der Selbstbefreiung des Menschen aus dem Tiergarten aufgefaßt wird. Als Revolte gegen einen Gott, der uns Erkenntnis vorenthalten wollte (oder zumindest so tat, als ob, um uns zum Aufstand = Aufstehen zu reizen). Angestoßen durch »das schlaueste der Tiere« (Gen 3,1), die Schlange als »Raupe der Göttin Vernunft«.[13]

Was demgegenüber uns tatsächlich erspart bleiben sollte, war die Erfahrung, wie es sich »von innen anfühlt«, böse zu sein: Liebe mit Mißtrauen, Undankbarkeit und Lieblosigkeit zu erwidern.[14] So sehr uns darob »die Augen aufgegangen« sind, so sehr gilt gleichzeitig zu sehen, daß mit diesem Erkennen eine eigenartige Verblendung einhergeht. Die wirkliche »Gemeinheit« von Verdächtigung und Undank erkennt nämlich der, den sie treffen. Und dann wieder jener, der sie bereut; nicht aber, wer sie begeht – mit »guten Gründen« (und seien dies, nach einer ersten Ernüchterung, Entschuldigungen [vgl. Gen 3,12f.]), bis er – hoffentlich – »zur Besinnung kommt«, seine Schuld einbekennt und reuig um Vergebung bittet.

Um es ganz klar zu sagen: Was uns vorenthalten werden sollte, war nicht Erkenntnis, sondern Verdummung. Nicht das Was des Erkennens nämlich, sondern das Wie macht Klugheit und Dummheit. Darum kann von Hofmannsthal notieren, die »gefährlichste Sorte von Dummheit« sei »ein scharfer Verstand«.[15]

Das läßt die natürliche Klugheit nochmals in anderem Lichte erscheinen. (Was würden in der Tat Extraterrestrische sagen, wenn sie erführen, bei uns müsse Ethik eigens gelehrt, begründet, gerechtfertigt werden: das an sich Selbst-Verständlichste von der Welt, nämlich, daß man gut und gütig sein soll?) – Es ist ja nicht so, daß die Störung des Verhältnisses zum Ziel die Fähigkeit zur Wegfindung unbeeinträchtigt ließe. Zwischen dem Prinzip (»Sei gut, entsprich dem Anruf!«) und der konkreten »norma« (Winkelmaß, Vorschrift) besteht nicht bloß ein äußeres Verhältnis; vielmehr sind die Normen so etwas wie »Inkarnationen« des Prinzips: Anweisungen, wie ihm in bestimmten Lagen zu entsprechen sei.

Reißt man Prinzip und Normen sozusagen auseinander, dann mag man denken, auch auf falschen Wegen sei der Mensch in jedem Fall zum wahren Ziel unterwegs (»Wer immer strebend sich bemüht ...«). Oder umgekehrt, auch wenn ein Mensch das falsche Ziel angehe, könne er dies doch auf bestem Wege. Aber ohne Zielwahrheit können die Wege nicht stimmen. In gewissem Sinn ist das sogar tröstlich: daß man nicht klug böse sein kann, sondern – bei aller Gewitztheit – einzig dummerweise. Es zeigt die Ohnmacht des Bösen.[16]

Andererseits bringt es uns die durchgreifende Verstörung jener »Natur« zum Bewußtsein, welche »die Gnade (sich) voraussetzt«. – Darum baut christliche Klugheit nicht einfach auf der natürlichen auf, um sie zu »vollenden«. Sie trifft vielmehr auf Widerstand. Schon natürlicherweise, da die Klugheit eines Lebewesens von seinem Seins- und Lebens-»Appetit« bestimmt wird, und es jetzt mit dem Ruf konfrontiert wird, von sich abzusehen, über sich und seine selbst-verständliche Egozentrik hinaus.

Sodann aber haben wir diese natürlich-naive, »unschuldige« Selbstzentriertheit immer schon wissentlich-willentlich »ratifiziert« und damit zu einem schuldigen Egoismus des Selbstinteresses verkehrt. Im Riß zwischen Vernunft und Sinnen wird Tieferes sichtbar: ein Bruch im Geist, im »Herzen« selbst. Ein klassischer Ausdruck dafür ist »incurvatio super se ipsum – Einkrümmung auf sich selbst«; Heimito von Doderer nennt dies einmal sehr plastisch: »Verkrötung«.[17] Wer jedoch so sich selbst ansieht, wird finster (Mt 6,22; – schwarz ist ein Gegenstand, der alles Licht »verschluckt«).[18]

Unternimmt es das Licht nun, in die Finsternis zu leuchten (Joh 1,5), dann kann es nicht anders als blenden = blind machen. Das Licht selbst also »erscheint« anstatt als Licht als Welt-Verfinsterung. Vielleicht ist dieses Unvermögen des Guten noch bedrohlicher als das Vermögen des Bösen, seinerseits als »Engel des Lichts« aufzutreten? Woher die Klugheit, um hier unterscheiden zu können?

»Nicht die Sünder, sondern die Klugen sind ja am meisten in die Versuchung gestellt, dem gnadenhaft geschenkten Neuen Leben sich zu verschließen und zu widersetzen.«[19]

2. Die Geburt der Klugheit ist darum nicht schmerzlos; am Anfang steht das Erkennen der eigenen Dummheit.[20] Daher der Wille zur Umkehr, zum Neubeginn, die Bereitschaft, zu lernen und sich belehren zu lassen. Wobei man, das enge In-eins von Wegen und Ziel im Gegensinn nutzend, auf übergreifende Zieldiskussionen verzichtet und sich statt dessen um Licht für den konkreten nächsten Schritt müht. (Es gehört zur Klugheit, daß man Rat sucht – wo man ihn erhält [statt dort, wo nur die eigenen Erwartungen bestätigt werden], und bereit ist, sich leiten zu lassen. Doch dem zuvor nennen die geistlichen Lehrer drei Dinge: 1. das Licht wirklich wollen[21],

2. darum beten, 3. umstandslos und großherzig antworten, wo jetzt schon klar ist, was ansteht.)

Mit anderen Worten: Klugheit wird sich nicht zur Weisheit aufspreizen. Wie sie sich nicht über die sogenannten »Sekundärtugenden« erhebt, im Bewußtsein, daß nicht nur »der Teufel im Detail« steckt, so weiß sie demütig sich selbst als »instrumentelle Vernunft«, also im Dienst von Mittel und Weg.

Ein solches Selbstverständnis hebt sie nach zwei Seiten ab. – Einmal a. gegenüber der Kasuistik (auf die Josef Pieper ausführlich eingeht). Es bedarf selbstverständlich der Durchklärung von Einzelfällen und der Erörterung von Grenzsituationen. Und es wäre kein Zeichen von Klugheit, in der Ausbildung von Juristen wie Ärzten, von Seelsorgern und Sozialarbeitern auf solche Schulung durch ein Probe-Handeln am Modell zu verzichten. Doch sollte genau so klar sein, daß ein derartiges Eventualitäten-Training kein *Ersatz* sein kann für jene Klugheit, die dann im konkreten Sonderfall das unableitbar hier und jetzt Geforderte erkennt und tut.

Deshalb darf sich auch heute der Ethik-Disput nicht auf Normenfindung und -begründung beschränken; gerade in einer Zeit des »Werte-Wandels« nicht. Die großen Lehrer haben Modell-Geschichten erzählt – die man nicht nachahmen, doch denen man entsprechen soll (»tut [– nicht das gleiche, aber] ›desgleichen‹!«). Denn vor Handlungs-Vorschriften geht es um die angemessene Haltung.

Auf der anderen Seite steht sodann b. diesem eher traditionellen Zugang das Konsequenzen-Denken des modernen Utilitarismus gegenüber. Er ist heute wohl die herrschende Perspektive. Danach wird eine Einstellung sittlich durch den Blick »auf die Dauer und im Ganzen«: durch Berücksichtigung der Gesamtfolgen unseres Handelns. Vielleicht ist ein solches Verständnis von Ethik sogar unumgänglich, wenn man meint, der Mensch habe in Welt und Leben ohne Gott auszukommen und aus Eigenem menschlich zu leben. Das meinen Ungläubige – und aus »fairer« Solidarität mit ihnen Gläubige, die so von sich wie ihresgleichen eine Theorie und Praxis fordern, »etsi Deus non daretur – als gäbe es Gott nicht«.

Dann aber muß der Mensch zur Vorsehung seiner selbst werden, was ihn und seine Klugheit völlig überfordert. Das führt dann wieder zum antiken Schicksal zurück. Denn »alles«, wie er müßte, kann der Mensch nicht machen; immer wieder überraschen ihn die »ungewollten Nebenwirkungen« seiner Projekte. Also entwickelt er notgedrungen die »Kunst, es nicht gewesen zu sein«.[22]

Nächstliegend in Verdächtigungen anderer, da irgendwer es ja gewesen sein muß: Jesuiten, Juden, Freimaurer, die USA, die Multis ...? Wer diesen so simplen wie wirksamen Ausweg nicht mag, wird die Lage zu dem Eingeständnis vertiefen, eigentlich könne hier niemand etwas machen, weil im

Ernste »nichts zu machen« sei. Man sollte darum auch – »naturfromm« – nichts tun, weil jeglicher Eingriff in die Natur sich am Ende als verhängnisvoll herausstellt.

Demgegenüber ist christlich von »*Nächstenliebe*« die Rede. Nicht ein jeder muß sich gleichermaßen für die Fernsten zuständig fühlen (so sehr für manchen, aufgrund seiner Sendung, eben sie die Nächsten sein mögen). *Hier* haben Christen zu helfen und *jetzt.* Nochmals: der Planung bedarf es. Und selbstverständlich ist – je nach Zuständigkeit – dafür zu sorgen, daß der Weg »von Jerusalem nach Jericho« sicherer wird. Aber zunächst bedarf der Überfallene der Hilfe. Und daß Nothilfen auch »Systeme« stabilisieren, erlaubt uns nicht, sie einzustellen.

Grundsätzlich gilt, daß keiner von uns zu ermitteln und zu tun hätte, was Gott schlechthin für Welt und Kirche wolle, sondern was Gott von gerade ihm getan haben will. Wie das mit seinem Willen an andere zusammengehe (an politische Gegner z.B. in Staat wie Kirche), zu welchem Resultat im Zusammenwirken der »Vektoren«, das zu erkunden, ist nicht unsere Sache. Nicht einmal möglicher Weisheit (die zeigt sich in vertrauender Hinnahme dieser Situation), auf keinen Fall aber unserer »instrumentellen« Klugheit.

Aber wie kommen Christen zu einem solchen Verhalten – in Welt und Geschichte, wie wir sie erleben, unter der vorher erwähnten beirrenden Doppelverschränktheit von Dunkel und Licht?

3. Auge im Herzen

1. In der Tat bedarf es zum Hören von Gottes Wort eines ihm entsprechenden Ohres. Wie bei der Schöpfung, als der Ruf Gottes sich seinen Hörer erwirkte, steht dies bei der »wunderbareren Erneuerung« des Menschen, bei unserer Neuschöpfung an. Diese Kraft zum Empfangen des Worts schenkt der Geist. Zuhöchst und auf einzigartige Weise in der Jungfrau Maria, vergleichsweise aber in jedem, der berufen wurde, in seinem Denken, Reden und Tun Gottes Wort zu inkarnieren.

Man könnte sagen, er verleiht uns das Gehör für Gottes Wort, »ein hörendes Herz« (1 Kön 3,9). Dabei ist es nicht nötig, wie mitunter geschieht, Sehen und Hören [griechisch – biblisch] einander entgegenzusetzen und gegeneinander auszuspielen. Der Philosoph J.G. Fichte spricht in einer berühmten Wendung davon, daß dem Ich »ein Auge eingesetzt« werde.[23]

Mit diesem Auge sieht man zunächst nicht eigentlich Neues. Vielmehr sieht man alles – und sich selber – neu, »in neuem Licht«. Man wird in neuer Weise »empfänglich«. – Dabei ist Empfangen, um an eingangs Überlegtes anzuknüpfen, keineswegs passiv. Seine »Medialität« ist sogar wirkender als das Tun. (Oder brauchte es nicht mehr Bereitschaft und Auf-

merksamkeit als für Reden und Schreiben für ein wirklich »einläßliches« Hören und Lesen?) Wirkend ist es nicht zuletzt auch insofern, als oft erst Empfangsbereitschaft das Geben entbindet. In Nazareth »konnte er kein Wunder tun« (Mk 6,5).

Mit dem Herzen zu sehen, empfiehlt dem Kleinen Prinzen der Fuchs (Kap. XXI). Dazu aber muß das Herz hell sein (Mt 6,22). Seinen Ephesern erbittet der Apostel: »Er erleuchte die Augen eures Herzens ...« (1,18). Und dies jetzt nicht mehr nur für das nächste Wegstück des Alltags, sondern »damit ihr versteht, zu welcher Hoffnung ihr durch ihn berufen seid, welchen Reichtum die Herrlichkeit seines Erbes den Heiligen schenkt.«

Damit aber wird auch das Alltags-Leben erhellt. Denn »in diesem Licht« hat sich grundlegend – allen möglichen Änderungen voraus – schon alles verwandelt. Als Schöpfung, das heißt: gott-gewollt, und als erlöst: das heißt, aus der Verkehrung neu begonnen, zeigen Welt und Geschichte, jedes Ding und Wesen, jeder und jedwede Einzelne sich anders als von sich selbst her. Gewollt-, Geliebtsein ist keine Eigenschaft wie Größe und Gewicht, doch kommt es jeglichem nicht weniger zu als seine Qualitäten. Nichts und niemand ist einfach »passiert«, jedes und jede(r) gerufen.

2. Das befreit zu jener Offen- und Gelassenheit, daraus gleichsam »organisch« ein kluger Umgang mit dem Begegnenden wächst. Es schenkt vor allem aber Offenheit für das Gegebensein als solches des Gegebenen, also für den Wortsinn von »Datum«.

Etwas als gegeben erkennen aber heißt, die »Gegenwart des Gebers in der Gabe anerkennen«. So definiert Franz von Baader den Dank.[24] Wenn Klugheit meint, die Dinge als das nehmen, was sie sind, dann setzt ein wahrhaft kluges Weltverhältnis den Horizont von Schöpfung, Fall, Erlösung – und endzeitlicher Verheißung voraus. – So fragt beispielsweise der Aquinate, wie man »den Sünder« (manchem wohl deutlicher, wenn man sagte: den Schergen in Auschwitz oder dem Gulag) lieben könne (und zuvor schon den eigenen Leib).[25]

Seine Antwort lautet: aufgrund der Gemeinsamkeit der Berufung zur Anschauung Gottes.

Dies Berufen-sein kommt den Geschöpfen, hieß es eben, wirklich zu. Es ist zwar keine Eigenschaft ihrer, aber ein echtes, nicht bloß metaphorisches Prädikat.

Darum geht der Christ in seiner Klugheit auch nicht einfach »durch« die Welt und ihre Dinge, und schon gar nicht »durch« den Nächsten, über ihn »hinweg, hinaus« zum Ziel, sondern nur »mit« den Mit-Geschöpfen.

Er denkt ja Liebe nicht als Durst und Streben, sondern weiß sich aus Freigebigkeit und gönnend-schenkender Liebe ins Dasein gerufen. Wie sollte da das Sein, zu dem er so gerufen wurde, seinerseits alle Dynamik nur

dem Hunger und Durst unerfüllter Endlichkeit danken? Beruft solch ein An-ruf nicht vielmehr gerade zum Gut-sein – zu einem Da-sein-mit und -für? – Was soll ihm Findigkeit, je schon gefunden! Von Gott den Mitgeschöpfen geschickt: mit Gott zu ihnen kommend, geht er mit ihnen zu Gott – wie diese mit ihm. In kluger Sorge füreinander Schritt um Schritt.

Und immer wieder werden Einzelne in einen Einsatz gerufen, dessen Rücksichtslosigkeit den Widerstand der Klugen anscheinend ins Recht setzt. Hatten die Verwandten Jesu keine Gründe, ihn für »von Sinnen« zu halten (Mk 3,20)? – »Es gibt einen Punkt in der irdischen Liebe, wo alles andere ... gleichgültig wird, irrsinnig gleichgültig ... wo es irrsinnig gewagt und ohne Reue verloren wird ... Daß es diesen Punkt in der Liebe des Menschen zu Gott geben soll und wirklich *gibt,* das erscheint uns allein kaum denkbar ...«[26]

Doch hat gerade dieser »Wahnsinn« »Methode« (Hamlet II,2; Mt 10,16 [Lk 14,28ff.]). Sie erwirkt der Geist durch seine Gaben, für die Klugheit besonders durch die des Rates. Tiefer jedoch und eigentlich ist er selber *die* Gabe (Lk 11,13) – im Geschehen der *Selbst-Mitteilung* Gottes. Es ist Gott selbst, der sich in seinem Wort und Licht: dem Sohn, in seinem Ohr und Auge: dem Geist, der neuen Schöpfung mitteilt.

Das Licht aber, um schließlich noch einmal darauf zurückzukommen, das Gott im Herzen der Seinen entzündet, damit sie in ihm, was ist, so sehen, wie es vor Gott selbst, in Wahrheit ist, dies Augen-licht ist nicht bloß irgendwie, sondern strikt wörtlich »Licht vom Lichte«: Er hat ihr Herz nicht bloß erleuchtet, nicht einmal »nur« neugeschaffen (aus Fleisch jetzt, statt aus Stein – Ez 11,9). Er gibt uns sein eigenes Ohr und Auge: »Er hat sein Auge in ihr Herz gesetzt.«[27]

Im Geist teilt der dreieine Gott uns seine eigene »Empfänglichkeit« mit; ist der Geist doch in Gottes eigenem inneren Leben die Person des Empfangs. (Der Vater gibt alles Seine dem Sohn, auch sein Geben. Der, alles empfangend, gibt so seinerseits. Der Geist aber schenkt ihnen selbstlos sein Empfangen, das Empfangen seiner.[28] Darum wirkt er es auch in uns.)

So sieht der Christ mit Gottes Auge, hier schon: sich und alles – und vor allem Ihn. Dies aber ungetrübt in Ewigkeit.

Anmerkungen

1 J. Pieper, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre. Hamburg 1996, S. 2.

2 Wie es das Wort »Same« für den männlichen Beitrag noch heute bezeugt (korrekt wäre, wenn schon botanisch, von »Pollen« zu reden; *Same* ist das befruchtete Ei, das freilich seinerseits sofort *keimt*).

3 »Das Leben habe [Pythagoras] mit einer Festversammlung verglichen ... wo die einen sich einfänden als Kämpfer um den Preis, die andern als Händler, die besten aber als Zuschauer ...« Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VIII, 8).

4 So schreibt Max Scheler, es gebe »und gab nie eine ›christliche Philosophie‹, sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der *Wurzel* und dem *Wesen* des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht«, in: Ders., Ges. Werke 6. Bern ^{2}1966 (Liebe und Erkenntnis). – Siehe für die Entfaltung des Grundgedankens in diesem Abschnitt: J. Splett, Leben als Mit-Sein. Frankfurt a. M. 1990, Kap. 6: Grundgesetz Freigebigkeit.

5 Vgl. W. Kern, Gott schafft durch das Wort, in: *Mysterium Salutis* II, S. 467–477.

6 R. Guardini, Welt und Person. Würzburg ^{2}1940, S. 114, Ausführlicher: J. Splett, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 (1979), S. 80–93.

7 Diese Doppelung kennzeichnet Geist und Freiheit auch sonst: Wirklich weiß nur, wer zugleich weiß, *daß* er weiß, was er weiß – so wie der wirklich Wollende nicht bloß das Gewollte, sondern auch sein Wollen will (wirklich vergessen hat erst, wer auch sein Vergessen[haben] vergessen hat).

8 Wobei ›wahrnehmen‹ sprachlich nicht zu ›Wahrheit‹ gehört, sondern zu ›wahren‹, ›Gewahrsam‹. Daher der »theoretisch-praktische« Doppelsinn des Wortes (wie beim »Hören-auf«): das Angebot wird nicht bloß zur Kenntnis, sondern angenommen.

9 Darum möchte R. Lauth für die Ethik die Rede von »Evidenz« durch »Sazienz« ersetzen (sacire – saisir = ergreifen). Ethik – in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet. Stuttgart 1969, S. 31 (J. Splett, Spiel-Ernst. Frankfurt a. M. 1993, Kap. 2: Warum menschlich sein [sollen]?).

10 J. Pieper, a. a. O., S. 34.

11 Ebd.

12 A. Kraus, Vom Wesen und Ursprung der Dummheit. Köln/Olten 1961.

13 E. Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Werkausgabe (es). Frankfurt/M. 1977, S. 8, 335.

14 Man könnte sagen, nicht die Frucht, sondern der Griff nach ihr war untersagt – weil wir sie uns schenken lassen sollten (wie Welt und Leben, uns und den/die anderen überhaupt).

15 Buch der Freunde. Ges. Werke in Einzelbänden, hrsg. v. B. Schoeller, hier: Reden und Aufsätze III. Aufzeichnungen. Frankfur a. M. 1986, S. 266.

16 Dessen »Größe« als eines Bruchteils besteht nach einem schönen Wort F. v. Baaders in der des Nenners (so daß seine Potenzierung Depotenzierung bedeutet), in: Werke 1851 ff. (Neuausgabe Aalen 1963) VIII, S. 92.

17 H. von Doderer, Repertorium. Ein Begreifbuch von höheren und niederen Lebens-Sachen. München 1969, S. 262: »Zustand, in welchem einer gleichsam auf sich selbst draufsitzt.«

18 J. Pieper, a. a. O., S. 22.

19 Ebd., S. 39.

20 »Und man kann zu dieser Erkenntnis nur durch die eigene Dummheit gelangen, genauer durch sie hindurch, also nicht mittels ihrer, sondern angesichts ihrer. Es wird demnach – um die Dummheit als Laster durchschauen zu können – vorausgesetzt, daß man, erstens, selbst wirklich dumm sei, zweitens, daß man es wisse«: H v. Doderer, Tangenten. Tagebuch eines Schriftstellers. München 1964, S. 842. Er kennzeichnet die Dummheit vor allem als »Apperzeptions-Verweigerung«, aus ihr kommt es zur »zweiten Wirklichkeit«, also einer ideologischen Verzeichnung (»Gegenordnung«) von Welt und Selbst, mit entsprechenden Folgen.

21 »Die Frage ist, ob ein Mensch in tiefstem Sinne die Wahrheit erkennen will, sein ganzes Wesen von ihr durchdringen lassen will, alle ihre Folgen annehmen und nicht für den Notfall ein Schlupfloch für sich ...« S. Kierkegaard, Der Begriff Angst IV § 2 II (SV IV 405).

22 O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M. 1973, S. 73–80, hier S. 80: Die Kritik der Religion »endet als Religion der Kritik: der Gott dieser neuen Religion ist das Alibi«.
23 Darstellung der Wissenschaftslehre (1801) § 9 (SW [Nachdr. Berlin 1911] II 19). – Auf das Wort des Aristoteles hin, für die göttliche Wahrheit seien wir eingerichtet wie die Augen des Nachtvogels für Sonne, hat in christlicher Hochgemutheit der Aquinate erwidert: »Mag auch das Auge des Nachtvogels die Sonne nicht sehen: es schaut sie dennoch das Auge des Adlers« (In Met II 1; Nr. 286; J. Pieper, Thomas-Brevier. München 1956 u.ö. [Neuausgabe: Thomas v. Aquin, Sentenzen über Gott und die Welt, Einsiedeln 1987], S. 221. Danach der Titel des theologischen Teils II dieser Auswahl: Das Auge des Adlers).
24 SW, a.a.O. (Anm. 14), IX, S. 387.
25 Sth II-II 25, 5 u. 6.
26 I.F. Coudenhove, Gespräch um die heilige Elisabeth. Frankfurt a.M. ^{2}1931, S. 58f.
27 Nicht in der Einheitsübersetzung, doch in Septuaginta und Vulgata: Sir (Eccli) 17,7 (Zürcher: 17,8: »seinen Blick«).
28 Vgl. J. Splett, Leben als Mit-Sein, a.a.O., Kap. 4 B: Der/die Dritte.

Jan Ambaum · Kerkrade

Geduld und Gottvertrauen

Geduld und Gottvertrauen sind Geisteshaltungen, die ein personales Fundament voraussetzen. Im Gottvertrauen setzt jemand auf eine Kraft außerhalb seiner selbst; er vertraut seinem Herrn. Beide Haltungen werden den Kardinaltugenden – als *partes potentiales* – zugeordnet. Der Katechismus der Katholischen Kirche begreift die hier genannten »Tugenden« als Formen der Tapferkeit: »Die Tugend der Tapferkeit befähigt, die Angst, selbst die vor dem Tod, zu besiegen und allen Prüfungen und Verfolgungen die Stirn zu bieten. Sie macht bereit, für eine gerechte Sache auch das eigene Leben zu opfern« (KKK 1808; vgl. 1832 mit Hinweis auf Gal 5,22–23). Geduld, Klugheit, Tapferkeit und Gottvertrauen scheinen also miteinander verwandt zu sein.

In den letzten Jahrzehnten hat unser Thema mehrfach Interesse geweckt. Einige Autoren sprachen ausdrücklich von Gelassenheit, von Muße oder auch von Langsamkeit.[1] So erstaunt es umso mehr, daß die theologische Literatur dem Thema vergleichsweise gleichgültig gegenübersteht[2] (Leclercq erwähnt einige Bibelstellen, die von der Geduld oder auch von der *paresse* sprechen[3]); ja, man wird wohl fragen müssen, worin der spezifisch theologische Beitrag zu dieser Diskussion, die doch offensichtlich nach wie vor aktuell ist, liegt.

Der neutestamentliche Beter spricht manchmal die Worte des heiligen Paulus: »Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld« (so z.B. Röm 8,25; im Stundengebet des *Officium lectionis* am Pfingsttag).[4] Diese Einstellung des Gottvertrauens und der Geduld ist fundamental, originär und damit im besten Sinne primitiv. Geduld gilt im christlichen Glauben als eine der zwölf *Gaben* des Heiligen Geistes (vgl. KKK 1832).

Jan Ambaum, *1949 in Tegelen/Niederlande geboren, Studium der Theologie und Philosophie in Bonn, Priester 1975, lehrt Dogmatik am Priesterseminar Rolduc in Kerkarde und als Gastdozent am Seminar in Den Bosch. Er ist Mitglied der Internationalen Theologenkommission und verantwortlicher Redakteur der flämischen Ausgabe von »Communio«. Der vorliegende Beitrag wurde in deutscher Sprache verfaßt.*

Im antiken Altertum hingegen war die Geduld *(hypomone/patientia)* gleichbedeutend mit Mut und Durchsetzungsvermögen, die den Krieger im Kampf auszeichnen. Sie werden getragen vom menschlichen *Willen*. Damit wird ein entscheidender Unterschied zwischen antikem und christlichem Denken deutlich. »Griechisches Denken versteht unter dem ursprünglich wertneutralen, anschaulichen Wort ›hypomone‹ (Darunterverharren) tapferes Standhalten, tätigen Widerstand, eine Tugend mit aktivem Inhalt.«[5]

Thomas von Aquin nun ordnet der *fortitudo* die *patientia* als eine besondere Ausgestaltung der Tapferkeit und Kraft unter: sie gilt fortan als *»pars quasi potentialis fortitudinis«*.[6] Diese Zuordnung hat für die weitere Geistesgeschichte nachhaltige Bedeutung: Im christlichen Weltbild wird die Geduld zu einer *erstrebenswerten Haltung*.

1. Die theologischen Grundlagen von Gottvertrauen und Geduld

Umstritten in der aktuellen Theologie ist die Frage des leidenden Gottes. Dabei geht es im wesentlichen um die Frage, inwiefern Gott mit seiner Schöpfung Geduld übt. Wie gestaltet sich das Verhältnis Gottes zum Bösen in der Welt? Kann Gott das Böse zulassen und ertragen?

Eines der nachdenklichsten Beispiele aus der Heiligen Schrift findet sich in der Parabel Jesu vom Acker seines Vaters, der vom Feind mit Unkraut übersäht wurde. Wie nun tritt der Vater auf, wenn seine eigenen Pläne durchkreuzt werden? Wie erduldet er den Feind, der Unkraut auf den Acker säht?

Der zentrale Text sei zitiert. Als die Knechte dem Herrn melden, daß Unkraut im Acker wachse und dann fragen, ob sie es ausreißen sollten, erwidert er: »Nein, sonst reißt ihr zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen aus. Laßt beides wachsen bis zur Ernte. Wenn dann die Zeit der Ernte da ist, werde ich den Arbeitern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, um es zu verbrennen; den Weizen aber bringt in meine Scheune« (Mt 13,24–30; hier: 28ff.). Für den Herrn ist jetzt noch nicht die Zeit der Ent-Scheidung gekommen. Die Gefahr, daß auch der gute Weizen ausgerissen würde, ist der Grund für seine Geduld bis zur Erntezeit. In unserem Text sind Einsicht, Klugheit und die Gefahr der Vernichtung des Guten Voraussetzung dafür, daß sich die Geduld auf ein differenziertes Fundament stützen kann.[7] Während die Klugheit gleichsam die Quelle aller weiteren Kardinaltugenden ist, verlangt die Gerechtigkeit nach der richtigen Wahrnehmung der Wirklichkeit. *Fortitudo* und *modestia* sind gleichsam Konsequenzen, in denen sich die Person selbst zurücknimmt. Dieses Verständnis der Kardinaltugenden wird die Geschichte der Geduld in der christlichen Tradition weiter begleiten.

Eines der bedeutendsten und nachhaltigsten Zeugnisse dieser Tradition findet sich bei Benedikt von Nursia, dem Patron Europas. Im Blick auf die Regel des heiligen Benedikt kann man für das Gemeinschaftsleben formulieren: »Toleranz, Geduld und Respekt sind unverzichtbar.« In der Kommunität »wachsen wir als Menschen, wenn wir Geduld und Großzügigkeit im Kontakt mit denjenigen üben, die uns unsympathisch sind oder mit denen wir wenig gemeinsam haben.«[8] Konkret legt die Regel für die Mönche fest: »Sie sollen die Schwächen des anderen nach Leib und Charakter mit größter Geduld ertragen.«[9]

2. Geduld in anthropologischer Sicht

Wir sahen bereits, daß einige Autoren die Geduld mit Langsamkeit in Verbindung bringen. Tatsächlich hat sie mit »Geschwindigkeit« im weiteren Sinne zu tun. Jacques Leclercq erläutert: »Ich kenne einen Piloten, der große transatlantische Flüge absolviert ... Nach seinem ersten Flug Brüssel-Johannesburg ... erzählte er: ›Nachdem ich eingetroffen war, dachte ich in Charleroi zu sein.‹ Es gibt keine Distanzen mehr. Und wenn es keine Distanzen mehr gibt, dann ist auch keine Bewegung mehr vorhanden.«[10] Man könnte dies auch als verzerrte Wahrnehmung interpretieren. »Ich erlebe, daß mir ... eine Stadt begegnet, die ich nicht kenne ... oder daß ich unterwegs einen Ort wahrnehme, die mich entzückt. Ich sehe ihn, besser: Ich vermute ihn ..., denn wie Sie wissen, sind unsere Autos heute so gebaut, daß man nichts anderes sehen kann, als die Strecke vor sich oder allenfalls die Landschaft, wenn sie flach genug ist ... Aber wäre es nicht eigentlich notwendig, etwas anderes wahrzunehmen als die Strecke, wenn der einzige Zweck eines Autos die Fahrt ist? Dies alles ist voller Symbole ... Das Ziel ist doch die Welt und nicht der Weg.«[11] In ähnlicher Weise formuliert auch Dominic Milroy, der einen vielbeachteten Vortrag beim Kongreß der benediktischen Äbte in Rom (1996) hielt: »Die althergebrachte Haltung gegenüber der Zeit war nicht allein das Ergebnis der Geschwindigkeit der verfügbaren Transport- und Kommunikationsmittel, sondern sie war auch durch natürliche Rhythmen bedingt: Tag und Nacht, Jahreszeiten, Sähen und Ernten, der langsame Rhythmus des Wachsens, des Zerfalls und des Todes. Eine der fundamentalsten menschlichen Erfahrungen war das Warten: das Erwarten einer Nachricht, des Regens, des Eintreffens eines Reisenden, das Warten auf das Licht, auf die Ernte, auf den Tod. Die fundamentalste Tugend des Menschen war damit auch die Geduld.«[12]

Geschwindigkeit oder besser: Langsamkeit, Ruhe, Abstand und Toleranz fördern offensichtlich gerade die Wahrnehmungen, die für die Tugend der Geduld unentbehrlich sind. Im Mittelalter hat man diese Einsicht phi-

losophisch und theologisch fundiert. Die bewußte Wahl für die Langsamkeit stützt sich demnach auf eine lobenswerte Einstellung: auf die Tugend der Tapferkeit. »Die *mittelalterliche* Ethik und auch Calvin übernehmen die antike Tradition. Thomas von Aquin ordnet die *patientia* nach Aristoteles als pars quasi potentialis der Tapferkeit zu.«[13]

R. Hauser sieht einen Gegensatz zwischen der biblischen und mittelalterlichen Überzeugung: »Anders ist die *biblische* Auffassung der Geduld. Zunächst sind Mühsal und Leiden im Dasein nicht unergründliches Schicksal, sondern Prüfung und Versuchung. Hinter allem steht Gottes Führung und Verheißung. Gott erprobt den Glaubenden, überläßt ihn für eine Zeit den Leiden und der Dunkelheit, aber doch ist der Ausgang um seiner Verheißung willen gewiß ...«[14] Auffallend ist, daß der Autor die patristische Tradition und ihren spirituellen Reichtum kaum beachtet. Die Spiritualität der Väter zeichnet sich durch die Übereinstimmung der natürlichen Gaben des Menschen und der Gnadengaben Gottes aus. In theologischer Hinsicht argumentiert R. Hauser zwar überzeugend, doch scheint es, daß die philosophische Grundlage der Geduld weitgehend unbeachtet bleibt. Bereits als Geschöpf besitzt der Mensch für die Ausbildung der Geduld die notwendigen Grundlagen, auch wenn sie – wie etwa in der antiken Tradition – als Fähigkeiten zur Durchsetzung einseitig interpretiert wurden. Die biblisch-christliche Erfüllung dieser natürlichen Veranlagung ermöglicht eine neue Interpretation, die sich auf die unverkürzte Schöpfungswirklichkeit stützen kann.

Wie nun ist diese Neuinterpretation theologisch zu verstehen? Christus selbst hat in seiner Auferstehung offenbart, daß das Geschenk des neuen Lebens die menschliche Natur unendlich überragt. Glaubenszeugen haben diese erlöste Existenz in ihrem eigenen Leben dargestellt und zur Nachfolge Christi aufgerufen.[15] Hier findet sich die theologische Grundlage für die komplementäre Interpretation der Schöpfungswirklichkeit.

Differenzierte Wahrnehmung, Weitsicht und Toleranz sind die Bestandteile einer christlichen Integration der Auferstehung im eigenen Leben. Sie zeichnen Glaubenszeugen und Märtyrer aus. Woher nun kommt diese Lebenseinstellung? Die Liebe ist stets unbedingt, denn sie kennt kein »Wenn und Aber«. Auch Jesus hat diese Liebe gekannt und konkret gelebt. Die Gottessohnschaft Jesu wird in unserer irdischen Existenz am deutlichsten in seiner unbedingten Liebe zum Vater und zu den Menschen.[16] Hierin zeigt sich die doppelte Zielgerichtetheit der Liebe. Die zwei Naturen der Person Jesu (vgl. Chalcedon, 451)[17] werden in diesem Beziehungsgefüge anschaulich deutlich. Der Konflikt Jesu (»nicht wie ich will, sondern wie du willst« [Mt 26,39; vgl. Joh 6,38]), von dem die Bibel berichtet, hat eine lange Wirkungsgeschichte, die im dritten Konzil von Konstantinopel (681) dogmatisch aufgearbeitet wurde und dann in die Glaubenslehre der Kirche eingegangen ist.[18]

Geduld und Unruhe schließen einander nicht aus. Beides, die Hoffnung auf Gott und die Verzweiflung an der eigenen Lage gehören untrennbar zur menschlichen Existenz, die sich von der Macht Gottes getragen weiß. Gott ist ein Gott der Lebenden, nicht der Toten (vgl. Mt 22,32; Mk 12,27; Lk 20,38: »denn für ihn sind alle lebendig«). Er erweckt die zum Leben, die dem Tod geweiht scheinen.[19] Gisbert Greshake formuliert mit Blick auf das Leiden: »Gottes trinitarisches Leben ist mit der Schöpfung in das Leben eines Menschen, eben des Jesus von Nazaret, und durch ihn mit der ganzen Menschheit buchstäblich ›verwickelt‹, und zwar so sehr, daß es seitdem keine Trinität mehr ›über‹ der Geschichte gibt, sondern nur noch ›in‹ und ›mit‹ der Geschichte.«[20] Die Unveränderlichkeit Gottes und seine Leidensunfähigkeit *(apatheia)* scheinen daher eher ein antikes Relikt als eine ursprünglich christliche Erfahrung zu sein, in den »Gottesbegriff aufgenommen – ›importiert‹«.[21] Die Liebe ist *ipso facto* im Schicksal des Anderen mit-betroffen. Das gilt exemplarisch für Gott: die Passion des Sohnes gibt uns die Gewißheit, daß Gott Anteil am Geschick des Menschen nimmt, an seiner Verlorenheit in der Sünde und in seinem Wissen, den Tod erleiden zu müssen. Dies ist ein Mysterium des Glaubens, das in der Lehre der Kirche aufbewahrt und weitergegeben wird.

Das Thema des göttlichen Leidens an der Schöpfung ist in der theologischen Diskussion seit Jahrzehnten aktuell.[22] Die Geduld als göttliche und menschliche Eigenschaft vermittelt zwischen der Betroffenheit Gottes und der menschlichen Teilnahme am Schicksal anderer Menschen oder der Menschheit überhaupt.

3. Die spirituelle Tiefe der Geduld

Zuletzt seien noch kurz einige weitere Aspekte unseres Themas angeschnitten.

Das Problem der Geduld ist in der Literatur des Christentums häufig bearbeitet worden.[23] Zum Verständnis dieser Texte ist es wichtig zu wissen, daß in der frühen Literatur der Unterschied zwischen einer rational verfahrenden Theologie und der asketischen Spiritualität noch nicht vorhanden war.[24] Tertullian listet eine ganze Litanei von Ereignissen auf, die die Geduld des Herrn dokumentieren.[25] Immer wieder soll das ethische Vorbild Jesu herausgestellt werden, das die »göttliche Eigentümlichkeit der lebensvollen und himmlischen Lehre« erstrahlen läßt. Die Geduld ist Besitz Gottes und für die Menschen erstrebenswert. Auch bei Cyprian finden wir eine Aufstellung, ja ein Lob der Handlungen, die der Geduld entspringen. Allerdings handelt es sich dabei nicht mehr um das Leben Jesu, sondern ausdrücklich um die Lebensweise der Christen selbst: »Die Geduld ist

es, die uns unserem Gott empfiehlt und bewahrt. Sie ist es, die den Zorn mäßigt, die Zunge in Zaum hält, den Sinn leitet, den Frieden hütet, die Zucht lenkt, die das Ungestüm der Begierde bricht, die Gewalt des Stolzes unterdrückt, den Brand der Feindschaft löscht, die Macht der Reichen in Schranken hält, die Not der Armen lindert, die an den Jungfrauen ihre glückselige Unschuld, an den Witwen ihre mühevolle Keuschheit, an den ehelich Verbundenen ihre unzertrennliche Liebe schützt. Sie macht demütig im Glück, mutig im Unglück, sanftmütig gegen Unrecht und Kränkung.« Er schließt mit einer christologisch-eschatologischen Interpretation christlicher Lebensführung: »Wie gütig ist der Herr Jesus, und wie groß ist seine Geduld, daß er, der im Himmel angebetet wird, nicht einmal sich selbst schon auf Erden rächt!«[26] Diese frühe Hochschätzung der Geduld finden wir auch in späteren Zeugnissen. Dabei geht es stets um eine ethische Haltung, die uns mit Christus und dem Vater verbindet. Der Heilige Geist wird hier noch wenig beachtet.

Auch in jüngster Zeit finden wir wichtige Zeugnisse für die Bedeutung der Geduld in den Krisen des menschlichen Leben. Im Jahre 1981 erschienen die Aufzeichnungen der Etty Hillesum[27], die eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Tagebuch der Anne Frank haben. Auch hier handelt es sich um ein persönliches Zeugnis, in dem wir eine deutliche individuelle Entwicklung verfolgen können. Die Autorin, eine christlich inspirierte Jüdin, gerät mit 27 Jahren Anfang 1941 als Juristin und Slavistin unter den faszinierenden Einfluß des Psychologen Julius Spier, eines Schülers C.G. Jungs. Später wird sich diese Nähe differenzieren. Eine gewisse anfängliche Verliebtheit spiegelt ihr Tagebuch. Als Etty Hillesum älter wird, bemerken wir eine zunehmende Distanz ihrem früheren Leben gegenüber, aber gleichzeitig ein Mit-Leiden mit dem Schicksal ihres jüdischen Volkes. Zutreffend hat Kees Fens bemerkt: »Man kann ›Het verstoorde leven‹ kaum als ein Kriegstagebuch im eigentlichen Sinne des Wortes lesen, denn das Besondere, Historische wird immer wieder hingedacht auf das Allgemeine. Krieg und Verschleppung, sie scheinen eher eine Momentaufnahme innerhalb eines Ganzen zwischen Mensch und Gott zu sein, ein Einzelfall, der als Ewigkeit erfahren wird.«[28] In diesem »Hindenken« des Ereigneten auf die Ewigkeit spielt die Geduld eine bedeutende Rolle. Schon in der ersten Phase des hier beschriebenen Zeitraums spricht Hillesum von der Geduld: »Das ausgelegte Bett und jene Orchideen und Narzissen ... als ob ich eine ganze Nacht der Liebe erlebt hätte. Ja, man sieht, ein Mensch muß Geduld üben. Das Verlangen soll ein träges und stattliches Schiff sein, über endlose Ozeane fahrend, *nicht* auf der Suche nach einem Ankerplatz« (S. 85). Wenn später eine Krankheit die Autorin fesselt, wird sie lernen, die natürliche Geduld umzugestalten und zu sublimieren. »Daß ein einziges kleines Menschenherz so viel erleben kann, mein Gott, so viel leiden und so viel lieben

– ich bin so dankbar dafür, mein Gott, daß Du mein Herz erwählt hast ... zu erleiden, was es erlitten hat. Vielleicht ist es gut, daß ich krank geworden bin, ich habe mich noch nicht mit dieser Tatsache versöhnt, ich bin ein wenig betäubt, suchend und hilflos, aber gleichzeitig versuche ich wieder, in allen Winkeln meines Wesens etwas Geduld zu sammeln: aber es sollte eine ganz neue Art der Geduld für eine ganz neue Welt sein, das spüre ich deutlich« (S. 150). Sie schreibt betend: »Du hast mich ... zu einem Dichter gemacht, und ich werde geduldig warten, bis in mir die Worte gewachsen sind, die von all dem zeugen können, von dem ich meine, daß davon Zeugnis gegeben werden muß, mein Gott« (S. 151f.).

In diesen Texten wird der verschlungene Weg sichtbar, der vom menschlichen Warten zur religiösen Geduld führt, ein Weg, der in seiner Aufrichtigkeit dem Leser die eigene Angerührtheit nicht erspart. In ihren persönlichen Zeugnissen beschreibt sie die Geschichte der christlichen Religion (und des Judentums) als eine Entwicklung, die von der allgemein menschlichen Haltung des Wartens, der Gelassenheit und der Betroffenheit zu der »erleidenden« Tugend der Geduld führt, die sich in letzter Instanz aus einer anderen, einer »tätigen« Kraft herleitet.

Anmerkungen

1 Hier seien erwähnt M. Heidegger, Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldgespräch über das Denken, in: Ders., Aus der Erfahrung des Denkens (= Gesamtausgabe I,15). Frankfurt a.M.1983, S. 37–74. Diese kleine Schrift besitzt die Form eines Gesprächs zwischen einem Forscher (F), einem Gelehrtem (G) und einem Lehrer (L). Offensichtlich entspringt für Heidegger die Gelassenheit nicht im Menschen selbst, sondern sie erwacht in ihm. »G: Zwar weiß ich nicht, was das Wort Gelassenheit meint; aber ich ahne doch ungefähr, daß sie erwacht, wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist ... Vielleicht verbirgt sich in der Gelassenheit ein höheres Tun als in allen Taten der Welt und in den Machenschaften der Menschentümer« (S. 41). Deutlich drückt er diese Einsicht in einer seiner typischen Formulierungen aus: »G: Dies ist das Wesen der Gelassenheit, in die das Gegnen der Gegnet den Menschen vergegnet. Wir ahnen das Wesen des Denkens als Gelassenheit« (S. 57). Aber nicht nur das Denken, sondern das ganze Wesen des Menschen kommt von anderswoher: aus dem, was er die »Gegnet« und ihr »Vergegnis« im menschlichen Wesen nennt (S. 61ff.). – Vgl. weiterhin J. Pieper, Muße und Kult [1948], Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München 1963; weiterhin Ders., Das Viergespann. Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß (= Bücher der Neunzehn 113). München 1964; J. Leclercq, Over de luiheid en andere goede dingen. Tielt/Den Haag 1966; S. Nadolny, Die Entdeckung der Langsamkeit (= Serie Piper 700). München/Zürich 1983 (^{32}1995). Als Beitrag aus der Geschichte der evangelischen Kirche vgl. A. Altenähr, Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer (= Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 7). Würzburg 1976, bes. S. 160ff. [Beten als Warten auf Gott].

2 Meist wird man sich mit Lexika- oder Zeitschriftartikeln begnügen müssen. Eine gute Übersicht des vorhandenen Materials findet sich bei J. Ernst/H. Renöckl, Art. »Geduld« [Bib-

lisch/Als christliche Grundhaltung], in: LThK ^{3}1995, IV, Sp. 339–340; R. Hauser, Art. »Geduld«, in: HWöPh III [1974], S. 74–75.
3 Konkret finden sich bei J. Leclercq einige interessante Hinweise – leider ohne Belegstelle.
4 Vgl. Liturgia horarum iuxta ritum Romanum, II, Pentecostes: Officium Lectionis. Città del Vaticano 1977, S. 802–804, hier 804.
5 R. Hauser, a.a.O. Hier werden auch antike Autoren zitiert, bes. Aristoteles, Stoa und Epiktet. Es handelt sich dann immer um Ehrliebe, Tapferkeit und ein gelassenes Ertragen.
6 Vgl. STh II-II, 136, 4c mit dem Argument: »quia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali.«
7 Vgl. zu diesem Verhältnis auch J. Pieper, Das Viergespann, a.a.O.
8 B. Kard. Hume, Regel relevant voor de samenleving? Toespraak tot het Parlemantair Christelijk Genootschap, in: *Benedictijns Tijdschrift* 58 (1997), S. 50–62, hier 57f.
9 RB 72, 5–7.
10 J. Leclercq, a.a.O., S. 39.
11 Ebd., S. 23.
12 D. Milroy, Monastieke vorming en de moderne wereld, in: *Benedictijns Tijdschrift* 58 (1997), S. 84.
13 R. Hauser, a.a.O., S. 74.
14 Ebd.
15 Vgl. hierzu seit kurzem besonders A. Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentums bis zur Gegenwart, München 1994; vgl. auch Ders., Wallfahrt, Grab und Reliquien, in dieser Zeitschrift 26 (1997), S. 227–236.
16 Zur Beziehung zwischen Sohnschaft und Gottesliebe vgl.: Commissio theologica internationalis, La conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission: quatre propositions avec commentaire, in: Commission théologique internationale. Textes et documents (1969–1985). Préface du cardinal Ratzinger. Paris 1988, S. 363–376.
17 Der betreffende Text des Chalcedonense findet sich in DH [^{37}1991 = ^{37}DS], S. 300–301.
18 Vgl. ebd., S. 553ff.
19 Vgl. J. Ambaum, Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 33–46.
20 G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg 1997, S. 340.
21 So ebd., S. 341, nach einer Formulierung von Hans Urs von Balthasar in: Ders., Theodramatik IV, S. 194.
22 Für eine neuere Übersicht zur Literatur vgl. G. Greshake, a.a.O., S. 341, Anm. 324.
23 Die hier herangezogenen Texte stammen aus den schon genannten Übersichsartikeln und aus: H. Kraft (Hrsg.), Texte der Kirchenväter, Bd. II–V. München, bes. III, S. 146–165.
24 Noch immer ist der Beitrag Hans Urs von Balthasars zu diesem Thema lesenswert: Theologie und Heiligkeit, in: Ders., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln ^{2}1960, S. 196–225.
25 *Über die Geduld* 2–3.
26 Cyprian, *Vom Segen der Geduld* 20–24.
27 Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941–1943. Haarlem 1981, ^{9}1982.
28 K. Fens, ebd. (Schutzumschlag des Buches).

Peter Knauer SJ · Frankfurt a.M.

Gemeinsame Klugheit

oder: Wie kommt man zu guten Entscheidungen?
in der Sicht des Ignatius von Loyola

Ignatius von Loyola schrieb gern »Gebrauchsanweisungen«. Eine solche ist auch seine Instruktion über den Umgang mit Oberen[1], die im folgenden als ein Beispiel seiner Klugheit angeführt und kurz kommentiert werden soll. Das ignatianische Wort für Klugheit ist gewöhnlich »*discreción* [= Unterscheidung]«; in diesem Wort klingt an, daß jeweils vieles zu bedenken und zu ordnen ist: nicht nur Sachargumente, sondern auch die Beziehung der Menschen zueinander und der Ablauf der Zeit. Der Text lautet:

†
IHS

Weise, mit irgendeinem Oberen umzugehen oder zu verhandeln

Erstens. Wer mit einem Oberen umgehen muß, bringe die Dinge, indem er sie selber bedacht und überlegt oder mit anderen besprochen hat, je nach der größeren oder geringeren Wichtigkeit. Gleichwohl wird es bei den ganz geringen oder sehr eiligen Dingen, wenn die Zeit zum Überlegen oder Besprechen fehlt, seiner guten Klugheit überlassen, ob er sie, ohne sie zu besprechen oder sehr zu überlegen, dem Oberen darstellen soll oder nicht.
2. Indem er sie so bedacht und überlegt hat, lege er sie vor, indem er sagt: »Diesen Punkt habe ich selbst« oder »mit anderen« – je nachdem – »überlegt. Und mir kommt ein,« oder »wir haben überlegt, ob es nicht so oder so gut wäre«. Und niemals soll er zum Oberen, wenn er mit ihm umgeht, sagen: »So ist dies oder jenes gut oder wird es sein«, sondern er soll bedingt sagen: »ob es nicht gut ist«, oder »ob es nicht gut sein wird«.

Peter Knauer SJ *lehrt seit 1969 Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen/Frankfurt a. M. Er ist Herausgeber einer Deutschen Werkausgabe zu Ignatius von Loyola.*

3. Nachdem die Dinge so vorgelegt sind, wird es Sache des Oberen sein, zu entscheiden oder Zeit abzuwarten, um sie zu überlegen, oder sie dem oder denen zu überlassen, die sie überlegt haben, oder andere zu benennen, die sie überlegen oder entscheiden, je nachdem die Sache mehr oder weniger wichtig oder schwierig ist.
4. Wenn er auf die Entscheidung des Oberen oder auf das, was er berührt, etwas antwortet, was ihm gut scheint, und der Obere erneut entscheidet, soll es für dann weder Antwort noch irgendwelche Gründe geben.
5. Wenn, nachdem der Obere sich so entschieden hat, derjenige, der mit ihm umgeht, verspürt, daß etwas anderes angebrachter wäre oder es sich ihm mit einigem Fundament so darstellt, obwohl er sein Meinen zurückstellt, kann er nach drei oder vier Stunden oder an einem anderen Tag dem Oberen darstellen, ob nicht dies oder jenes gut wäre. Dabei soll er immer eine solche Form zu reden oder eine solche Ausdrucksweise einhalten, daß keine Uneinigkeit oder Verärgerung besteht oder erscheint. Und auf das, was in jener Stunde entschieden wird, soll Schweigen folgen.
6. Obwohl die Sache ein- oder zweimal entschieden ist, kann er dennoch einen Monat oder längere Zeit später ebenfalls in der bereits genannten Ordnung darstellen, was er meint oder ihm einkommt. Denn die Erfahrung deckt mit der Zeit viele Dinge auf; und mit der Zeit verändern sie sich auch.
7. *Ebenfalls:* Derjenige, der mit einem Oberen umgeht, passe sich dessen Eigenart und natürlichen Fähigkeiten an; er spreche deutlich und mit verständlicher Stimme und, soweit es möglich ist, zu Zeiten, die ihm gelegen sind.

Kommentar

1. Ignatius möchte, daß seine Mitbrüder für Entscheidungen des Oberen gute Vorarbeit leisten und ihm alle relevanten Gesichtspunkte mitteilen. Er setzt voraus, daß der Obere seinerseits zu seinen Mitbrüdern großes Vertrauen hat. Die Aufgabe des Oberen ist es nach den Satzungen der Gesellschaft Jesu, seinen Mitbrüdern in ihren Sendungen auf jede ihm nur mögliche Weise zu helfen:

»Wohin auch immer der Obere sendet, soll er eine vollständige und im Regelfall schriftliche Anleitung geben über die Weise voranzugehen und die Mittel, von denen er will, daß sie für das Ziel, das er erstrebt, gebraucht werden. Und er soll viel briefliche Verbindung haben und, soweit es möglich ist, vom ganzen Fortgang unterrichtet werden; so soll er von dort aus, wo er sich befindet, je nachdem die Personen und die Angelegenheiten es erfordern, für Rat und die sonstigen Hilfen sorgen, die ihm möglich sein werden, damit Gott unserem Herrn mehr gedient und das gemeinsame Wohl durch die Mitglieder der Gesellschaft mehr gefördert werde. Dies

wird mit um so größerer Sorgfalt zu tun sein, je mehr die Beschaffenheit der Angelegenheit, weil sie wichtig oder schwierig ist, und der gesandten Personen, weil sie Rat und Unterweisung nötig haben, es erfordert.«[2]

So sollen auch die Mitbrüder, bevor sie dem Oberen einen Vorschlag vorlegen, sich darüber untereinander besprochen haben. Ginge es dem Oberen um seine eigene Macht, dann müßte er genau dies wie eine Verschwörung seiner Untergebenen fürchten; aber wenn ihm tatsächlich an guten Entscheidungen liegt, kann er nichts mehr wünschen als die Beteiligung möglichst vieler von denen, welche die Entscheidung auch ausführen sollen. Aber selbst dieser sehr vernünftige Wunsch hat doch seine Grenze in der Knappheit der zur Verfügung stehenden Zeit und darin, daß man für geringfügige Dinge nicht zu viele andere in Anspruch nehmen sollte.

2. Für die Beurteilung eines Vorschlags ist es offenbar wichtig, auch zu erfahren, wie er zustande gekommen ist und wer schon mit ihm befaßt worden ist. Gleichzeitig liegt Ignatius aber daran, daß der Obere nicht unter Druck gesetzt wird. Ein Vorschlag soll als Vorschlag und nicht als eine Art imperatives Mandat vorgetragen werden. Ignatius hatte eine große Abneigung gegen »dekretistisches Sprechen« und empfahl statt dessen allgemein eine vorsichtige, eher hypothetische Ausdrucksweise.[3] Selbst darauf ist zu achten, ob es sich um ein gegenwärtiges oder erst für die Zukunft zu erwartendes Problem handelt.

Ein Beispiel aus den Briefen mag erläutern, was Ignatius ausgeschlossen wissen möchte. Ignatius hatte Giovanni Battista Viola zum Studium nach Paris geschickt und ihn angewiesen, nicht in einen bereits laufenden Philosophiekurs zu gehen, sondern zunächst seine ohnehin schon guten Lateinkenntnisse noch zu verbessern. Nun beteuert ihm Viola seine Gehorsamsbereitschaft, schreibt aber dann: »Es hat mir gut geschienen, Euer Hochwürden diesen Brief zu schreiben und Sie zu bitten, mitteilen zu wollen, ob wir den Lehrer wechseln oder aber die Zeit verlieren wollen.« Ignatius antwortet ihm: »Ihr selbst könnt urteilen, ob Ihr Gehorsam sucht oder ob Ihr Euer Urteil unterwerft, damit ich Euch meine Auffassung gebe. Denn wenn Ihr von Urteil überströmt und darauf besteht, daß Ihr Zeit verliert, wo ist dann Eure Unterwerfung des Urteils? Oder meint Ihr etwa, ich solle Euch sagen, daß Ihr Eure Zeit verlieren sollt? Niemals möge Gott unser Herr solches zulassen, daß ich, wo ich nicht helfen kann, irgend jemandem schade.«[4]

3. Jemand hat seinem Oberen einen Vorschlag unterbreitet. Man würde erwarten, daß es nun Sache des Oberen ist, zu entscheiden. Aber für Ignatius ist bezeichnend, daß er nicht nur in der Sache selbst, sondern auch in der Vorangehensweise für die Entscheidungsfindung aktiv nach möglichst vielen denkbaren Alternativen sucht, um erst dann eine von ihnen auszuwäh-

len. Allein für das formale Verfahren werden hier wenigstens sieben Alternativen in Betracht gezogen:
– gleich zu entscheiden oder
– noch weitere Zeit zur Überlegung zu verwenden;
der Obere kann die Sache auch
– dem Betreffenden selbst oder
– denen, die sie bereits mit diesem zusammen überlegt haben,
zu weiterer Überlegung und/oder zur Entscheidung überlassen;
schließlich kann er
– noch andere zur Überlegung hinzuziehen oder
– überhaupt die Entscheidung diesen oder
– noch anderen überlassen.
Ein ähnliches Beispiel für solches Denken in möglichst vielen Alternativen findet sich in den *Satzungen der Gesellschaft Jesu* bei der Kompetenzabgrenzung des Sekretärs der Gesellschaft. Es heißt dort:

»Das Amt des Betreffenden soll es sein, aus allen Briefen und Informationen das Wesentliche und die Punkte zu sammeln, die dem Oberen vorzulegen sind und erfordern, daß man antwortet oder etwas tut; und je nachdem, wie weit sich der Auftrag erstreckt, den der General ihm gäbe, wird er auf die Briefe antworten können,
– sei es, daß der General sie zu unterschreiben hat
– oder in seinem Auftrag der Sekretär selbst,
– wobei er sie ihm selbst
– oder auf seine Anordnung den Assistenten
– oder einem von ihnen
– oder niemandem zu zeigen hat,
je nachdem der Gegenstand, um den es sich handelt, und die Umstände der Person des Sekretärs es erfordern.«[5]

Diese Erläuterung ist auch ein Beispiel dafür, daß es in den *Satzungen der Gesellschaft Jesu* allgemein weniger um Vorschriften geht als vielmehr um eine Anleitung, jeweils eine Vielfalt von Handlungsmöglichkeiten zu entdecken, um durch die Auswahl der im konkreten Fall geeignetsten am besten auf die jeweiligen Umstände eingehen zu können.

4. Hat der Obere eine Entscheidung zu dem Vorschlag selbst gefällt oder zumindest über den Weg zu einer Entscheidung oder hat er weitere Möglichkeiten ins Spiel gebracht, dann ist dies noch immer nicht das letzte Wort. Der Gesprächspartner darf dazu noch einmal Stellung nehmen oder weitere Gesichtspunkte vorlegen. Erst wenn daraufhin der Obere erneut entscheidet, soll »für dann«, also für die unmittelbare Gegenwart, das Gespräch beendet werden. Jedenfalls soll es nicht zu einem unüberlegten Wortwechsel kommen.

5. Ignatius sieht aber noch weitere Möglichkeiten vor. Man kann nach einigen Stunden oder aber, wenn die Zeit nicht allzusehr drängt, nach einigen Tagen noch einmal das Gespräch mit dem Oberen suchen. Für das Gespräch wichtig ist auch die innere Befindlichkeit des Vorschlagenden. Er kann »verspüren«, daß es noch Probleme gibt. Ignatius gebraucht das Wort »verspüren (*sentir*)« in einem sehr weiten Sinn, der nicht nur das Meinen, die intellektuelle Beurteilung umfaßt, sondern auch die eigene innere Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit. Ignatius empfiehlt, daß der Betreffende versucht, von bloßen eigenen Vorlieben abzusehen und in diesem Sinn das eigene »Meinen« zurückzustellen und statt dessen mehr auf wirkliche Gründe (»daß sich etwas mit einigem Fundament so darstellt«) zu achten. Selbst wenn sich diese nur als Wahrscheinlichkeitsgründe erweisen, will er doch, daß sie vorgebracht werden. Es ist aber immer auf die Form zu achten; es soll nicht zu einem »heftigen« Wortwechsel kommen. Zu guten Entscheidungen ist eine Atmosphäre der Freundlichkeit und Sachlichkeit erforderlich. Man soll auch den bloßen Schein von Mißgestimmtheit und davon, eine unerwünschte Entscheidung als persönlichen Affront zu nehmen, zu meiden suchen. Dies erinnert an die Regel Benedikts: »Vor allem darf aus keinem Grund, in keinem Wort und keiner Andeutung das Übel des Murrens aufkommen« (34,6).

6. »Obwohl die Sache ein- oder zweimal entschieden ist« – wenn man genau zählt, war vielleicht sogar schon von einem dritten Mal die Rede. Dennoch hält Ignatius es noch immer für möglich, beim Oberen wegen einer getroffenen Entscheidung vorstellig zu werden, allerdings erst nach Ablauf von etwas mehr Zeit. Er nennt dafür zwei Gründe: Zum einen, daß »die Erfahrung mit der Zeit viele Dinge aufdeckt«. Tatsächlich versteht Ignatius das menschliche Handeln als oft auf »trial and error« angewiesen, um zu guten Ergebnissen zu kommen. Der andere Grund ist, daß sich mit der Zeit die Entscheidungsgrundlage verändert. Für Ignatius ist der Mensch für sein Handeln immer darauf angewiesen, auf Rückmeldungen aus einer sich ständig verändernden Wirklichkeit einzugehen.

Ein Beleg dafür, daß für Ignatius das Handeln unter dem Vorzeichen des »versuchsweise« steht, findet sich in einem relativ frühen Brief an die Benediktinerin Sor Rejadell vom 18. Juni 1536. Dort sagt er bezüglich des Apostolats und unterstreicht in seinem ersten Satz die Wichtigkeit der Aussage:

»Und hier ist mehr Aufmerksamkeit nötig als in allen anderen Dingen. Oft müssen wir die große Vorliebe, über Dinge Gottes unseres Herrn zu sprechen, zügeln; andere Male müssen wir mehr sprechen, als uns Vorliebe oder Anregung begleitet. Denn darin ist es notwendig, mehr auf das Subjekt der anderen als auf mein eigenes Verlangen zu schauen. Dann, wenn der Feind so dazu beiträgt, das empfangene gute Verspüren zu erweitern

oder zu verringern, müssen wir also so versuchsweise vorangehen, um den anderen zu nützen, wie einer, der durch eine Furt geht. Wenn er guten Durchgang oder Weg oder Hoffnung findet, daß irgendein Nutzen daraus folgen wird, weiterhin durchgehen. Wenn die Furt gestört ist und wenn sie an den guten Worten Ärgernis nehmen werden, immer die Zügel anziehen, indem man die Zeit oder Stunde sucht, die am meisten zum Sprechen geeignet ist.«[6]

7. Zur ignatianischen Klugheit gehört es sogar noch im Umgang mit den Oberen, daß man nicht nur gute Sachargumente haben muß. Ignatius lehrt, auch auf die Umstände zu achten, die es erleichtern oder erschweren können, für ein Anliegen Gehör zu finden. In diesem Sinn soll man sich der »Eigenart und den natürlichen Fähigkeiten« des Oberen anpassen. Hier wäre aus der *Instructio* zu zitieren, die Ignatius über »die Weise, im Herrn zu verhandeln und zu verkehren« seinen Mitbrüdern Paschase Broët und Alonso Salmerón für ihre Gesandtschaft nach Irland im Auftrag von Papst Paul III. mitgab:

»Um mit manchen Großen oder Vorgesetzten zu verkehren und ihre Liebe zu erlangen zum größeren Dienst für Gott unseren Herrn, zuerst schauen, von welcher Art einer ist, und uns daran anpassen, nämlich wenn er cholerisch ist und rasch und munter spricht, irgendwie in der Unterhaltung in guten und heiligen Dingen seine Weise einhalten und sich nicht ernst, phlegmatisch oder melancholisch zeigen. Bei denen, die von Natur zurückhaltend, langsam im Reden, ernst und gewichtig in ihren Gesprächen sind, ihre Weise ihnen gegenüber annehmen. Denn dies ist es, was ihnen angenehm ist: Ich bin allen alles geworden.[7]

Zu beachten ist: Wenn einer von cholerischer Veranlagung ist und mit einem anderen Choleriker verkehrt und sie nicht in allem eines selben Geistes sind, besteht größte Gefahr, daß sie in ihren Gesprächen mit ihren Aussagen auseinandergeraten. Deshalb muß einer, wenn er erkennt, daß er von cholerischer Veranlagung ist, sogar in allen Einzelheiten in bezug auf den Verkehr mit anderen, wenn es möglich ist, sehr mit Gewissenserforschung gewappnet gehen oder mit einer anderen Erinnerung, zu leiden und sich nicht gegen den anderen aufzuregen, vor allem wenn er erkennt, daß dieser krank ist. Wenn er mit einem Phlegmatiker oder Melancholiker verkehrt, besteht keine so große Gefahr, sich auf dem Weg übereilter Worte zu entzweien.

In allen Gesprächen, die wir gewinnen wollen, um jemanden zum größeren Dienst für Gott unseren Herrn ins Netz zu bekommen, sollen wir gegenüber anderen die gleiche Ordnung einhalten, die der Feind gegenüber einer guten Seele ganz zum Bösen einhält, wir ganz zum Guten. Der Feind tritt nämlich bei dem anderen ein und geht bei sich selbst hinaus. Er tritt bei dem anderen ein, indem er ihm nicht gegen seine Gewohnheiten spricht,

sondern sie ihm lobt. Er erlangt Vertrautheit mit der Seele, indem er sie zu guten und heiligen Gedanken bringt, die der guten Seele angenehm sind. Danach bemüht er sich, allmählich bei sich hinauszugehen, indem er sie unter dem Anschein des Guten zu irgendeiner Behinderung durch Irrtum oder Täuschung bringt, immer zum Bösen. So können wir zum Guten loben oder jemanden in einer einzelnen guten Sache entsprechen, indem wir die anderen Dinge, die bei ihm schlecht sind, übergehen. Und indem wir seine Liebe gewinnen, bewirken wir unsere Dinge besser. Und indem wir so bei ihm eintreten, gehen wir bei uns hinaus.

Bei denen, von denen wir verspüren, daß sie versucht werden oder traurig sind, uns ihnen gegenüber freundlich verhalten, indem wir lange sprechen, innerlich und äußerlich viel Gefallen und Fröhlichkeit zeigen, um in die umgekehrte Richtung von dem zu gehen, was sie verspüren, zur größeren Erbauung und Tröstung.

In allen Unterredungen, vor allem, wenn man Frieden stiftet und in geistlichen Gesprächen, darauf achten und damit rechnen, daß alles, was geredet wird, an die Öffentlichkeit kommen kann oder wird.

Bei der Ausführung von Angelegenheiten großzügig mit Zeit sein, nämlich: Was man für morgen verspricht, sei, wenn möglich, heute getan.«[8]

Fast banal endet die Unterweisung über den Umgang mit Oberen mit dem Hinweis, man solle sich deutlich ausdrücken und mit verständlicher Stimme sprechen. Gelegene Zeiten soll man wahrnehmen, soweit es möglich ist. Auffallend an dem ganzen Text ist, daß er nicht fromm argumentiert, sondern auf dem Hintergrund des Glaubens auf eine schlichte, freundliche Menschlichkeit aus ist.

Anmerkungen

1 Vgl. Ignatius von Loyola, *Briefe und Unterweisungen* (Deutsche Werkausgabe Bd. I), herausgegeben und übersetzt von P. Knauer. Würzburg 1993, S. 736f. (= BU): 5400a [MI Epp. IX, 90–92]: Unterweisung über den Umgang mit Oberen. Rom, 29. Mai 1555.

2 *Satzungen der Gesellschaft Jesu*, n. 629 [VII] nach der Übersetzung, die demnächst im Echter-Verlag Würzburg im zweiten Band der Deutschen Werkausgabe von Ignatius von Loyola erscheinen soll: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu* (= GGJ), S. 767f.

3 Im spanischen Urtext der *Satzungen der Gesellschaft Jesu* kommt dies durch den sehr häufigen Gebrauch der Verbformen des *condicional* bzw. des *subjuntivo* zum Ausdruck.

4 Brief 52 (MI Epp. I, 228–229) an Giovanni Battista Viola vom 24. September 1539, in BU, S. 81.

5 *Satzungen der Gesellschaft Jesu*, n. 801 [IX], in: GGJ, S. 816f.

6 Brief 7 (MI Epp. I, 99–107), in: BU, S. 27f.

7 Vgl. 1 Kor 9,22.

8 Brief 32 (MI Epp. I, 179–181), Anfang September 1541, in: BU, S. 63f.

Hans Joachim Meyer · Dresden

Politische Klugheit

Politische Klugheit? Das ist für viele gleichbedeutend mit taktischer Schlitzohrigkeit oder doch zumindest mit vorsichtigem Opportunismus. Hans Maier erinnert in seiner »Verteidigung der Politik« an Friedrich v. Logaus unfreundliche Definition des Politischen: »... verdeckt im Strauche liegen, fein zierlich führen um und höflich dann betriegen« und fügt hinzu: »Kein Zweifel: politisch, das heißt über lange Strecken unserer Geschichte soviel wie listig, verschlagen, unehrlich, ja betrügerisch – und ist es für viele auch heute noch« (S. 33). Unstreitig erweist sich Klugheit in der Wahl der Mittel und im rechten Umgang mit diesen. Die Frage lautet also: In welcher Beziehung steht die Klugheit zu den Grundsätzen und den sich daraus ergebenden Zielen? Und welche Mittel werden durch die Ziele gerechtfertigt?

Auf beide Fragen sind in der Geschichte unterschiedliche, ja sich widersprechende Antworten gegeben worden. »Klug kann nur ein guter Mensch sein«, meint Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* (VI, 12). Das ist in seiner »Wissenschaft vom Menschen« konsequent gedacht, weil sich seine Ethik am Streben nach dem Glück als dem höchsten Gut des Menschen orientiert. Das kann wiederum seine Erfüllung nur in der Polis als dem gemeinsamen Lebensort der Bürger finden. Dient das praktische Verhalten dem allgemeinen Glück, so ist es klug. Obwohl sich Aristoteles nicht im vollen Einklang mit den in Athen bestehenden politischen Verhältnissen befand, sah er keine unüberwindlichen Schranken gegen die tätige Verwirklichung des einzelnen Menschen im Leben dieser politischen Gemeinschaft. Dagegen besteht für Ben Sira, den Verfasser des Buches Jesus Sirach während der gewaltsamen Hellenisierung des jüdischen Lebens durch Antiochus Epiphanes, ein deutlicher Gegensatz zwischen »der Weisheit«, also den Grundsätzen, die von Gott kommen, und der Klugheit der Welt. »Alle Weisheit ist Furcht des Herrn / und in jeder Weisheit liegt die Erfüllung des

Hans Joachim Meyer *ist Sächsischer Staatsminister für Wissenschaft und Kunst und Präsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken.*

Gesetzes.« Da für Ben Sira der genaue Vollzug des Kults gegen alle Neuerungen von hohem Wert war, lag für ihn auch die Weisheit bereits in der Erfüllung des Gesetzes. Was bedarf es da an Klugheit, die nur von der Weisheit wegführen kann? »Besser arm an Klugheit und gottesfürchtig / als reich an Einsicht und ein Gesetzesübertreter,« lautet seine Warnung. Wie wahr, aber auch wie einfach!

Es wäre griffig, den Gegensatz zwischen Aristoteles und Ben Sira auf die unterschiedlichen Gestaltungsmöglichkeiten in den politischen Ordnungen mehr oder weniger großer Freiheit einerseits und mehr oder weniger harter Unterdrückung andererseits, kurz, auf den Gegensatz zwischen Demokratie und Diktatur anzuwenden. Freilich ist bei griffigen Antworten der Verdacht nicht unbegründet, sie seien eben deshalb auch oberflächlich und abwegig. In der Aussendungsrede an die Apostel, über die bei Matthäus im 10. Kapitel berichtet wird, zeichnet Jesus in wahrhaft erschreckenden Worten das Bild künftiger Verfolgung und Unterdrückung und gibt in diesem Kontext den Rat: »Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. Seid also klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben.« Es kann also aus christlicher Sicht offenbar keine Rede davon sein, die Berechtigung zur Klugheit schlicht vom Maß der sich in der Wirklichkeit bietenden Möglichkeiten abhängig zu machen. Notwendig ist dagegen die Frage nach den Eigenschaften der Klugheit. Aus dem Bild der Schlange und ihrer Vorgehensweise wäre der geschickte, aber stets zweckentsprechende Umgang mit der Realität abzulesen. Im *Buch der Weisheit* lesen wir über die der Klugheit oft gegenübergestellte Weisheit: »Was sie bewirkt, sind Tugenden. Denn sie lehrt Mäßigung und Klugheit. Gerechtigkeit und Starkmut« (19,20–24). Ist es Zufall, daß die Klugheit mit der Mäßigung genannt wird, die Gerechtigkeit aber mit dem Starkmut?

Politische Klugheit bezeichnet einen Entscheidungsraum. Die Richtung der Entscheidung ist durch die Grundsätze und die sich daraus ergebenden Ziele vorgegeben, und auch die Wahl der Mittel ist eingeschränkt und darf den Grundsätzen und Zielen jedenfalls nicht widersprechen. Welche Mittel aber innerhalb des grundsätzlich Erlaubten gewählt und wie sie eingesetzt werden, das folgt aus der Beurteilung der Wirklichkeit und dem Grad ihrer Stabilität oder ihrer Veränderbarkeit. Fester Wille, nüchterner Realismus und Augenmaß sind die zentralen Kategorien der politischen Klugheit, aus denen sich – je nach der Gunst der Umstände – gleichermaßen zurückhaltende Umsicht wie entschlossenes Handeln ergeben können. Die Wirklichkeit bestimmt zugleich die Entscheidungsnotwendigkeit und den Entscheidungsraum. Jede Entscheidung erfordert nämlich zunächst eine Beurteilung der Situation und eine Abwägung der Chancen und Risiken. Wer urteilt und entscheidet, den schützt kein Grundsatz und keine Überzeugung vor dem Irrtum in der Situation. Auch wer meint, er handele

nur nach Grundsätzen, entscheidet sich für eine konkrete Handlung und ihre Konsequenzen. Halsstarrige Wirklichkeitsverweigerung oder tapfere Grundsatztreue, schwächliches Zurückweichen oder geschickte Konfliktvermeidung – solche Charakterisierungen sind keine Handlungen, sondern Urteile über Handlungen, die ihrerseits auf Urteile zurückgehen, nämlich auf die Einschätzung der Wirklichkeit. Eines scheint jedoch immer ein Merkmal der politischen Klugheit zu sein: Daß sie sich zu ihrer Notwendigkeit und Berechtigung bekennt und nicht vorgibt, die volle Umsetzung der einen und reinen Wahrheit zu sein.

Es gibt auch die Fähigkeit der Klugen, sich zu arrangieren und auf das für den Augenblick Vernünftige zu verständigen, auch wenn das eigentlich ihre Grundsätze ausschließen. Unter »Einzelnes Menschliches« hat Goethe in dem Band *Über Kunst und Altertum* für das Jahr 1824 von Äschylus, offenbar zustimmend notiert: »Die Klugen haben miteinander viel gemein.« Diese Fähigkeit kann eine Chance nutzen, die jene nicht sehen können oder nicht sehen wollen, die voll blinden Eifers und oft auch voller Haß mit ihren Prinzipien um sich schlagen. Diese Fähigkeit kann aber auch zur Verführung des Hochmuts werden, die in den Opportunismus und in die Verstrickung führt. Es gibt aus diesem Jahrhundert so manches Beispiel wie die Macht die Klugen zum schlüpfrigen Weg des Zugeständnisses verlocken kann, und für jeden Schritt gab es gut klingende Argumente.

Am Ende des 20. Jahrhunderts kann die Kirche in Deutschland auf eine Vielzahl unterschiedlicher Erfahrungen in der Praktizierung politischer Klugheit zurückblicken – sowohl unter den Bedingungen einer totalitären Diktatur als auch einer freiheitlichen Demokratie. Die Auseinandersetzung, wie die Haltung der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus zu beurteilen ist, wird – so weit sie redlich erfolgt – in hohem Maße von der Frage bestimmt, wie die Christen auf die neue Wirklichkeit einer glaubensfeindlichen totalitären Herrschaft aus dem Glauben heraus zu reagieren hatten. Das wurde bereits streitig erörtert, als es noch kein akademisches Thema, sondern eine Existenzfrage war. Man denke nur an den Konflikt zwischen der kämpferischen Haltung des Berliner Bischofs Preysing und der zurückhaltenden Position von Kardinal Bertram. Dabei ging es ja nicht um Unterschiede im Urteil über den Nationalsozialismus, sondern um die Frage, welche Wirkungen von Protest und Gegendemonstration zu erwarten und wie diese zu bewerten waren: War der zu befürchtende Schaden größer und wahrscheinlicher als der erhoffte Zweck? Wie immer, wenn es um Grundsätzliches geht, muß eine solche Abwägung überwölbt sein von der Frage nach der Notwendigkeit des Zeugnisses für die Wahrheit. Aber auch dieser Maßstab macht die Abwägung nicht unmöglich. Wenn nämlich kein Zweifel darüber bestehen kann, für welche Wahrheit die Kirche steht, muß sie diese dann in jedem Einzelfall neu bezeugen, auch wenn das de-

monstrative Zeugnis nichts bewirkt, sondern nur Schaden bringt? Die Debatte, die auf die Zeit der nationalsozialistischen Diktatur folgte und unter unvergleichlich anderen Bedingungen stattfand, hat solchen berechtigten Fragen die aberwitzige, aber gern gehörte Unterstellung hinzugefügt: Hätte die Kirche nur laut genug protestiert, dann wäre der Schrecken verhindert worden. Eigentlich wäre bei solchen Behauptungen nur zu klären, ob sie der Dummheit oder der Niedertracht entspringen. Aber der Erfolg solcher Geschichtsbetrachtung ist offenkundig, und er hat einen zweifachen Grund: Sie präsentiert die Kirche oder ihre Repräsentanten nicht nur als Sündenbock, sondern bringt sie überdies in den Geruch der Feigheit und der eigennützigen Kollaboration. Unabhängig von der Berechtigung eines solchen Vorwurfs, konfrontiert uns dies mit einem Grundproblem der politischen Klugheit, wenn es um das Handeln gegenüber Mächtigen geht: Fast immer scheint es klüger, leiser zu sprechen oder vorsichtiger zu handeln, kurz, weniger zu tun, als der erste Impuls eingibt. Weniger scheint fast immer besser und jedenfalls sicherer. Kann da die Klugheit nicht auch eine große Versucherin sein? Darum ist es stets die Klugheit, welche sich vor der Wahrheit rechtfertigen muß. Und unterliegen die Mächtigen im Verlauf der Geschichte, was ist da die Rechtfertigung der Klugen? Freilich: Wer klug ist, handelt nicht nur in der Gegenwart, sondern denkt auch an die Zukunft. Die klugen Jungfrauen erhielten ihr lobendes Attribut, weil sie vorgesorgt hatten. Ist also die Vorsorge um die Bewahrung und den Erhalt der Kirche als Hüterin der Botschaft, in der uns die Wahrheit verkündet wurde, nicht auch ein Zeichen von Klugheit? Wer sich um mehr sorgt als um den richtigen Ritus, hat meist mehr als eine Antwort auf seine Fragen.

Die katholische Kirche in der DDR war eine Kirche des Ausharrens und der wohlbedachten politischen Abstinenz. »Feststeh'n und Schweigen gewinnt die Zeit« war ein Lied der von den Nazis in den Kirchenraum abgedrängten katholischen Jugendbewegung. Viele Verantwortliche der katholischen Kirche in der DDR werden es als Jugendliche gesungen haben. Ihr Bild der Situation war von zwei Grundelementen geprägt: Von der Erfahrung mit der kirchenfeindlichen Macht des Nationalsozialismus und vom Bewußtsein, fast überall im östlichen Teil des durch Potsdam (jedenfalls faktisch) neu begrenzten Deutschland eine kleine Minderheit zu sein. Der zunächst kaschierte, aber bald offen zutage tretende militante Atheismus der neuen Herrschaft erinnerte an die gerade erst von den Alliierten besiegte Diktatur Adolf Hitlers und seiner nationalsozialistischen Partei. Die Erfahrungen mit der nationalsozialistischen Diktatur wiederum lehrten, auch vor der neuen Ordnung auf der Hut zu sein, sich jedenfalls keine Illusionen zu machen und allenfalls punktuell Elemente eines pragmatischen *modus vivendi* anzustreben. Über dem Begriff des Sozialismus, der ja in der unmittelbaren Nachkriegszeit überall in Europa, auch in Westeuropa, einen

guten Klang hatte und sogar Eingang in die Programmatik christlich-demokratischer Parteien fand, stand für die meisten Katholiken im Osten Deutschlands der Anspruch des dialektischen und historischen Materialismus. Die Erinnerung an die von den Nazis verfolgten Laien, Priester und Bischöfe und die jedermann im Deutschland der Jahre 1933 bis 1945 offenkundige prinzipielle Feindschaft zwischen dem Regime und der katholischen Kirche gaben katholischen Christen nach 1945 ein hohes Maß von Selbstbewußtsein im Umgang mit den nun mächtigen kommunistischen Regimegegnern, die einen solchen sich auf den Widerstand gegen die Nazis gründenden Anspruch zunächst auch ausdrücklich akzeptierten. Überdies stand die katholische Kirche seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Preußen und dann im preußisch geführten Deutschen Reich meist in Distanz zur Regierung und den sie beherrschenden Kräften. Und wenn das katholische Zentrum in der Weimarer Republik an der Regierung beteiligt war, so meist in Koalition mit der Sozialdemokratie und anderen demokratischen Parteien. Franz v. Papen war zwar ein peinliches Gegenbeispiel, aber schließlich waren nicht nur das Zentrum, sondern auch der Vatikan zu ihm auf klaren Abstand gegangen. Jedenfalls fühlten sich die Katholiken in der DDR mit dem Vorwurf des »Bündnisses von Thron und Altar« nicht erpreßbar.

Es ist dies, wenn auch notwendigerweise stark verkürzt, der geistige Hintergrund, der gegenüber der neuen glaubensfeindlichen Macht zu einer kirchlichen Strategie führte, die man geradezu als katholisches Exemplum politischer Klugheit bezeichnen könnte. Ihr Ziel war, die Kirche als einen Ort der Frohen Botschaft und des alternativen Angebots von Leben und Gemeinschaft inmitten einer zunehmend stärker entchristlichten Gesellschaft zu bewahren. Ihre Methode war prinzipielle Distanz als übergeordnetes Merkmal, wobei zugleich Konflikte, wenn möglich, vermieden und in der alltäglichen Praxis Elemente eines vorsichtigen *modus vivendi* praktiziert wurden. Dies läßt sich an der Pastoralsynode demonstrieren, die die katholischen Jurisdiktionsbezirke in der DDR von 1973 bis 1975 in Dresden durchführten. In diesen Jahren festigte sich die DDR nach innen und gewann zunehmend Anerkennung von außen. Der Druck auf die Kirche verstärkte sich, daraus Konsequenzen zu ziehen. Die Kirche bestand darauf, die Synode als einen strikt innerkirchlichen Vorgang durchzuführen und opferte dafür auch den möglichen Vorteil größerer Öffentlichkeitswirkung. Die Synode verzichtete denn auch auf jeden Appell an die allgemeine Öffentlichkeit und wandte sich ausdrücklich an die Christen. Damit erhob sie keinen überkonfessionellen Anspruch, sondern handelte in dem Bewußtsein, »daß uns viele der Aussagen mit Christen anderer Konfessionen verbinden« (Anm. 1 zum Synodenbeschluß »Glaube heute«). Die Synode richtete aber sehr wohl ihren Blick auf die Welt und die Situation des

Christen in der DDR. So heißt es im Synodenbeschluß »Glaube heute« im dritten Abschnitt über die Kraft der Hoffnung:

»Wir Christen nehmen teil an den Erfolgen und Niederlagen, Hoffnungen und Enttäuschungen der Menschheit. Die wohl wichtigste Frage unserer Zeit an den Glauben entspringt der allgemeinen Erwartung, durch kollektive, machbare und innerweltliche Veränderungen eine neue Welt errichten zu können. So will die Menschheit vollenden, was der einzelne Mensch nie voll erreicht.

Der Christ weiß die Entwicklung der Welt durch Gottes Auftrag den Menschen aufgegeben. Dieser Auftrag nimmt uns in den Dienst für die Zukunft und läßt uns mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten, um die Welt menschlicher zu machen und das Leben der Menschen in Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit zu gestalten.

Bei aller Zustimmung zur Welt können wir uns der schmerzlichen und enttäuschenden Erfahrung der Geschichte nicht verschließen, daß der Weg nach vorn oft nur durch Irrtum und Leid hindurch gefunden wurde. Wissenschaftliche Erkenntnis und gesellschaftliche Veränderung vermögen Freiheitsraum und Wirkungsmöglichkeit zu mehren und verlangen daher unseren Einsatz; aber nicht selten erwachsen aus ihnen neue Gefahren und Ängste, werden sie durch menschliche Selbstsucht und Schwäche mißbraucht. ›Mächte und Gewalten‹ bedrücken den Menschen immer wieder und entmündigen ihn ...

Angesichts dieser Erfahrungen erschließt sich uns heute der Glaube eher von seiner Zukunftsdimension her. Wir sehen heute mehr als früher die Hoffnung, die uns in Christus gegeben ist. Wir glauben daran, daß Gott der Menschheit eine Zukunft schenkt, die über alles hinausgeht, was menschliche Bemühungen und die Möglichkeiten unserer Welt erhoffen lassen.«

Man könnte diesen Text als ein Beispiel dafür betrachten, wie die Wahrheit in der Sprache der Klugheit bezeugt wurde: Es ist die unverkürzte Botschaft der Erlösung durch Jesus Christus, die als Antwort auf die Fragen und Erwartungen aus der aktuellen Situation gegen den diesseitigen Fortschrittsglauben und seine unübersehbaren Konsequenzen gesetzt wird. Aber es ist ein Text, den die Angeredeten willens und fähig sein mußten, im Blick auf ihre Situation zu verstehen, und den die als »Mächte und Gewalten« Gemeinten nicht zwingend auf sich beziehen mußten, wenn das ihrem taktischen Kalkül entsprach. Das Anliegen des Textes war es, die Wahrheit zu sagen und Hoffnung zu geben. Er scheute dabei den Konflikt nicht, wollte aber den Konflikt auch nicht provozieren oder verschärfen.

Allerdings läßt sich am Beispiel der katholischen Kirche in der DDR zeigen, daß auch der rechte Gebrauch der Klugheit Gefahren birgt. Wenn aus der Sorge um den Bestand der Kirche als Zeugnis der Wahrheit eine Taktik des Überwintern wird, kann dies zu Lasten der Anteilnahme am Leben der

Mitmenschen gehen. Die evangelische Kirche, die sich mühte, Kirche im Sozialismus zu sein (nicht Kirche des Sozialismus oder gar für den Sozialismus), stand ganz zwangsläufig in der Versuchung, Chancen zu sehen oder nutzen zu wollen, die in Wirklichkeit gefährliche Trugbilder waren. Die katholische Kirche dagegen stand in der Gefahr, sich nicht genügend für die Menschen außerhalb ihrer Gemeinden zu interessieren und die neu entstehenden Chancen der achtziger Jahre nicht rechtzeitig zu erkennen. Dem unklugen Arrangement mit einer diskreditierten Ordnung konnte so zwar kluges, aber nicht selten selbstgerechtes Heraushalten aus allem und jedem, was nicht die Kirche unmittelbar betraf, gegenüberstehen. Auch die sich an Grundsätzen orientierende Klugheit ist letztlich ein weltlich Ding und hat seinen weltlichen Preis.

Das gilt auch für die so ganz anders geartete Situation der katholischen Kirche in der heutigen Bundesrepublik. Die westliche Gesellschaft, zu der Deutschland gehört, ist ein Markt der Möglichkeiten. Wo alles möglich ist, wird alles beliebig. Wenn uns Neuhinzugekommende das stört, so wird uns häufig versichert, dies sei der Preis der Freiheit. Das ist richtig und falsch. Selbstverständlich bedeutet Freiheit Vielfalt, und wo es Vielfalt gibt, muß es auch Streit und Verwirrung geben. Beliebigkeit ist aber mehr, ja, es ist etwas prinzipiell anderes als Vielfalt. Tatsächlich ist Beliebigkeit im Gegensatz zur Freiheit und zum Streit der Freien Werteverlust und Werteverzicht. Nur um Werte kann wirklich gestritten werden. Ohne Werte gibt es also auch keinen Streit, für den die Freiheit den Raum und die Ordnung bietet. Sich auf Beliebigkeit einzulassen, ja, Beliebigkeit auch nur hinzunehmen, ist alles andere als klug. Es ist in Wahrheit höchst töricht. Denn Beliebigkeit nimmt der Freiheit ihren Sinn und jeder Suche nach Wahrheit die notwendige Voraussetzung. Ohne das Bekenntnis zur Wahrheit und zum Streben nach Wahrheit fehlt der Klugheit zur Wahl der geeigneten Mittel und des zweckmäßigen Verhaltens die Grundlage und der Maßstab.

Gehen wir aber von der Wahrheit der Frohen Botschaft als Grundlage und Maßstab aus, worin besteht dann in dieser Gesellschaft die rechte Klugheit des Christen? Ist es klüger, ein kantiges oder zumindest unverwechselbares Profil zu zeigen oder sollte Konsens mit allen Menschen guten Willens angestrebt werden? Beides kann legitim sein, denn weder der Wunsch nach Unterscheidung noch der gute Wille als solcher sind ein Wahrheitskriterium. Geht es um Abgrenzung von der Moderne oder um ein *aggiornamento*? Die Kirche kann beides sein: Hort des Bewährten und Repräsentant des Fortschritts. Es hängt von der historischen Situation ab, was klüger ist. Das Gebot der situationsadäquaten Wahl der richtigen Strategie und der wirkungsvollen Taktik schließt auch aus, die Klugheit entweder allein für den Konsens oder nur für den Konflikt in Anspruch zu nehmen. Das muß besonders in Deutschland betont werden, wo die Nei-

gung, eine Sache um ihrer selbst willen zu betreiben, oft übermächtig ist und manch öffentliches Gebaren eher an Hysterie denn an Klugheit denken läßt. Die moderne Gesellschaft befindet sich weltweit in einer Phase der Neuorientierung. Das bedeutet notwendigerweise eine Veränderung zu einem Zustand, den es bisher nicht gibt. Aber eine solche Bewegung nach vorn wird nur gelingen, wenn die Erfahrungen und Einsichten der Geschichte und insbesondere dieses Jahrhunderts nicht vergessen und ignoriert werden. Dazu gehört mit Sicherheit die Erkenntnis, daß radikale Brüche mit dem Vergangenen und rücksichtslose Aufbrüche in ein Neues und vorgeblich alles Bisherige Übersteigendes stets ein Meer von Blut und Tränen zur Folge hatten. Die Lust an der inszenierten Apokalypse müßte der Menschheit eigentlich vergangen sein, aber ihr Gedächtnis ist bekanntlich erstaunlich kurz. Und war es andererseits nicht auch immer die Blockade jeder Veränderung, die die Lust auf solche revolutionären Abenteuer überhaupt erst hervorbrachte?

So könnte jetzt die rechte Klugheit darin bestehen, Veränderungen zu bewirken oder zuzulassen, zugleich aber Sinnvolles zu bewahren. Rechte Klugheit könnte aber auch erfordern, am Bewährten festzuhalten, sich notwendigen Veränderungen aber nicht zu verschließen. Also doch der Ausweg der Beliebigkeit? Nein, denn die Wahrheit bleibt das Fundament solcher Alternative. Und diese Alternative ist klug abzuwägen. Der Klugheit aber geht es um das rechte Maß, die zweckmäßigen Mittel und die geeigneten Wege. Wer klug handelt, weiß: Es führen viele Wege zum gleichen Ziel. Bleibt das Ziel unverrückbar, so ist es eine Sache der Klugheit, im Streit das Maß nicht zu verlieren und die Mitte zu halten. Im Spannungsfeld zwischen Konsens und Konflikt, auf dem sich unsere Gesellschaft bewegt, könnte darin der doppelte Dienst der Christen bestehen. Die Wahrheit der Liebe als unverzichtbare Grundlage der Menschlichkeit zu bezeugen und auf die Klugheit des rechten Maßes und der akzeptablen Mittel zu dringen.

JOSEPH KARDINAL RATZINGER · ROM

Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis

Unmittelbar nach der Eroberung von Konstantinopel, im Jahr 1453, hat der Kardinal Nikolaus von Kues ein merkwürdiges Buch geschrieben: *De pace fidei.** Das zerfallende Imperium war von Religionsstreitigkeiten erschüttert; der Kardinal selbst hatte an dem zuletzt vergeblich gebliebenen Versuch einer Einigung zwischen Ost- und Westkirche teilgenommen, und nun war der Islam wieder ins Blickfeld auch der abendländischen Christenheit gerückt. Cusanus erlebte in den Ereignissen seiner Zeit, daß Religionsfriede und Weltfriede eng miteinander zusammenhängen und hat auf diese Frage mit einer Art von Utopie zu antworten gesucht, die freilich ganz konkreter Friedensdienst sein wollte: »Christus als Weltenrichter beruft, da das Ärgernis der Religionsvielheit auf Erden unerträglich wird, ein himmlisches Konzil«[1], »in dem 17 Vertreter der verschiedenen Nationen und Religionen durch den göttlichen Logos zur Erkenntnis geführt werden, wie in der durch Petrus repräsentierten Kirche die religiösen Anliegen aller erfüllbar sind«.[2] In allen Weisheitslehren, so sagt hier Christus, »findet ihr nicht je einen anderen Glauben, sondern überall ein und denselben vorausgesetzt«. »Gott als Schöpfer ist der Dreifaltige und der Eine; als der Unendliche ist er weder der Dreifaltige noch der Eine noch irgendetwas von dem, was gesagt werden kann. Denn die Namen, die Gott zugedacht werden, stammen von den Geschöpfen, während er selbst in sich unaussprechlich und über alles, was genannt und ausgesagt werden könnte, erhaben ist.«[3]

1. Von der Ökumene der Christen zum Dialog der Religionen

Inzwischen ist dieses gedachte himmlische Konzil auf die Erde heruntergestiegen und, da die Stimme des Logos nur gebrochen zu vernehmen ist, dabei unvermeidlich viel komplizierter geworden. Im 19. Jahrhundert hatte sich allmählich die ökumeni-

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.*

sche Bewegung gebildet, zunächst aus der missionarischen Erfahrung der protestantischen Kirchen heraus, die ihre Aufspaltung in eine Vielzahl von Konfessionen bei der Begegnung mit der heidnischen Welt als wesentliches Hindernis ihres Zeugnisses erfuhren und so Einheit der Kirche als unverzichtbare Bedingung der Mission erkannten. Ökumene war in diesem Sinn zunächst ein Phänomen des Weltprotestantismus, geboren im Heraustreten aus der inneren Welt des Christentums.[4] Der Versuch, den universalen Anspruch seiner Botschaft zu vertreten, setzte voraus, daß deren Vertreter sich nicht gegenseitig widersprachen und nicht in Splittergruppen auftraten, deren Besonderheiten und Gegensätze einzig in der Geschichte der westlichen Welt begründet waren. Der Impuls der ökumenischen Bewegung hat sich dann immer mehr auf die ganze Christenheit ausgedehnt. Zuerst trat ihr, freilich anfangs mit vorsichtigen Abgrenzungen, die Orthodoxie bei. Die Annäherung der katholischen Kirche begann von einzelnen Gruppen her in den Ländern, die besonders unter der Kirchenspaltung zu leiden hatten, bis dann das Zweite Vatikanische Konzil die Türen der Kirche weit für das Suchen nach Einheit aller Christen öffnete. Die Begegnung mit der nichtchristlichen Welt hatte zunächst, wie wir sahen, nur als Auslöser für das Suchen nach christlicher Einheit gewirkt. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß die Weltreligionen immer mehr auch in ihrer eigenen religiösen Aussage wahrgenommen wurden. Man verkündete das Evangelium ja nicht an religionslose Menschen, die Gott nicht kannten. Immer weniger war zu übersehen, daß man in eine Welt hineinsprach, die von religiösen Überzeugungen tief durchdrungen und bis in die Kleinigkeiten des Alltags hinein davon geprägt war, so daß die Frömmigkeit dieser Menschen den mitunter schon etwas ermüdeten Glauben der Christen beschämen mußte. So konnte es immer weniger genügen, die Vertreter anderer Religionen bloß als Heiden oder rein negativ als Nichtchristen zu beschreiben. Man mußte ihr Eigenes kennenlernen; man mußte auch fragen, ob man einfach ihre religiöse Welt zerstören durfte oder ob es nicht vielmehr möglich oder gar geboten war, sie von innen her zu verstehen und ihr Erbe ins Christentum einzubringen. So hat sich die christliche Ökumene allmählich zum Dialog der Religionen ausgeweitet.[5] Dieser Dialog will freilich nicht einfach den Weg der religionsgeschichtlichen Forschung des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts wiederholen. Dort hatte man sich auf einen liberal-rationalistischen Standpunkt vermeintlich außerhalb und oberhalb der Religionen gestellt und mit der Gewißheit der aufgeklärten Vernunft die einzelnen Religionen beurteilt. Heute ist man weithin überzeugt, daß es einen solchen Standort nicht geben kann; daß man Religion, um sie zu verstehen, von innen her erfahren muß und daß es nur von solchem Erfahren her, das notwendig partikulär und in seinem Ausgangspunkt historisch gebunden ist, zum gegenseitigen Verstehen und so zu einer Vertiefung und Reinigung der Religion kommen kann.

2. Die Frage nach der Einheit in der Verschiedenheit

Wenn man daher in Bezug auf abschließende Beurteilungen vorsichtig geworden ist, so bleibt die Frage nach der Einheit in der Verschiedenheit doch drängend. Das Problem der Ökumene der Religionen stellt sich heute auf dem Hintergrund einer Welt, die einerseits immer enger zusammenrückt, immer mehr ein einziger gemein-

samer Raum menschlicher Geschichte wird, und die andererseits von Kriegen erschüttert, von wachsenden Spannungen zwischen Arm und Reich zerrissen und endlich durch den Mißbrauch der technischen Verfügung über die Erde in ihren Grundlagen bedroht ist. Von dieser dreifachen Bedrohung her hat sich ein neuer Kanon sittlicher Werte gebildet, der in dem Dreiklang von Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung die wesentliche moralische Aufgabe der Menschheit in dieser ihrer Geschichtsstunde zu definieren versucht. Religion und Moral sind nicht identisch, aber doch unlöslich miteinander verbunden. So ist es klar, daß in dieser Stunde, in der der Menschheit die Möglichkeit der Selbstzerstörung und der Zerstörung ihres Planeten zugewachsen ist, die Religionen in eine gemeinsame Verantwortung für die Überwindung dieser Versuchung genommen sind. Sie werden in besonderer Weise an diesem Wertekanon geprüft, der immer mehr als ihr gemeinsamer Auftrag und insofern geradezu auch als ihre Vereinigungsformel erscheint. Hans Küng hat als Sprecher vieler die Formel in die Welt gestellt: »Kein Weltfriede ohne Religionsfriede« und damit Religionsfrieden, die Ökumene der Religionen, zur Pflichtaufgabe für alle religiösen Gemeinschaften erklärt.[6]

Aber nun ist die Frage: Wie kann das geschehen? Wie ist in der Verschiedenheit der Religionen und in ihren gerade heute oft auch wieder in gewalttätigen Formen aufbrechenden Gegensätzen Begegnung möglich? Welche Art Einheit kann es da überhaupt geben? Von welchem Maßstab her kann man wenigstens auf die Suche nach ihr gehen? Wenn man sich müht, in der verwirrenden Vielfalt der Weltreligionen Zusammenhänge zu erkennen, so kann man wohl zunächst zwischen Stammesreligionen und Universalreligionen unterscheiden, wobei freilich gerade auch die Stammesreligionen durch gemeinsame Grundmuster gekennzeichnet sind, die sich wieder in unterschiedlicher Weise mit den großen Tendenzen der Universalreligionen berühren. Insofern gibt es zwischen beiden Bereichen ein Hin und Her, das wir jetzt nicht weiter ausleuchten können, das uns aber doch das Recht gibt, unsere Aufmerksamkeit bei der Frage der Ökumene der Religionen zunächst auf die Universalreligionen zu konzentrieren. Bei diesen selbst können wir, so scheint es beim gegenwärtigen Forschungsstand, zwei große Grundtypen unterscheiden, die J. A. Cuttat mit den Begriffen »Innerlichkeit und Transzendenz« zu charakterisieren versucht[7], die ich von ihrem konkreten Zentrum und auch vom Zentralakt ihrer Frömmigkeit her – sicher ein wenig vereinfachend – als theistischen und als mystischen Religionstyp einander gegenüberstellen möchte. Für die Religionsökumene bieten sich, wenn diese Diagnose richtig ist, zwei Wege an: Man kann versuchen, den theistischen in den mystischen Typus hineinzunehmen, also den mystischen Typus als den weiträumigeren ansehen, in dem auch das theistische Erbe seinen Platz finden kann, oder man kann den umgekehrten Weg versuchen. Heute ist noch eine dritte Alternative auf den Plan getreten, die ich als die pragmatische bezeichnen möchte: Alle Religionen sollten den unbeendlichen Streit um Wahrheit aufgeben und ihr wahres Wesen, ihre eigentliche innere Zielsetzung in der Orthopraxie erkennen, deren Weg wiederum durch die Herausforderungen der Gegenwart klar umrissen zu sein scheint. Orthopraxie könne letztlich nur im Dienst für Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung bestehen. Die Religionen könnten alle ihre Formeln, Formen und Riten beibehalten, aber finalisiert auf diese rechte Praxis hin: »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.« So könnten alle in ihren Ge-

wohnheiten bleiben; jeder Streit würde überflüssig, und doch würden alle in der von der Herausforderung der Stunde geforderten Weise eins werden.

3. Größe und Grenzen der mystischen Religionen

Ich möchte im Folgenden ganz kurz versuchen, die drei damit aufgetanen Wege zu prüfen und bei der Behandlung des theistischen Weges, dem Anlaß dieser Stunde gemäß, besonders die Frage des Verhältnisses von christlichem und jüdischem Monotheismus bedenken, wobei dann freilich der Kürze wegen das Problem der dritten großen Gestalt monotheistischer Religionen, des Islam, ausgeblendet bleiben muß. In einer Zeit, in der wir an der Erkennbarkeit des Transzendenten zu zweifeln gelernt haben und überdies die potentielle Intoleranz von Wahrheitsansprüchen auf diesem Gebiet Furcht einflößt, scheint die Zukunft nur der mystischen Religion gehören zu können. Erst in ihr scheint das Bilderverbot ganz ernstgenommen zu sein, während zum Beispiel Panikkar das Bestehen Israels auf einem persönlichen, mit Namen bekannten Gott, trotz der Bildlosigkeit letztlich noch als Ikonolatrie glaubt einordnen zu sollen.[8] Hier hingegen werden in einer streng apophatischen Theologie keine Erkenntnisansprüche bezüglich des Göttlichen mehr gestellt; Religion wird nicht mehr positiv-inhaltlich und daher auch nicht institutionell-sakral bestimmt. Sie wird ganz in die mystische Erfahrung zurückgenommen und so auch der Zusammenstoß mit der wissenschaftlichen Vernunft von vornherein ausgeschlossen. New Age ist sozusagen die Proklamation des Zeitalters der mystischen Religion, die dadurch rational ist, daß sie keine Erkenntnisansprüche erhebt, also auch ihrem Wesen nach tolerant ist und doch zugleich dem Menschen die Entschränkung des Seins gewährt, die er braucht, um leben zu können und um die Endlichkeit ertragen zu können.

Wenn dies der richtige Weg sein sollte, müßte sich die Ökumene in einer Rücknahme positiver, das heißt inhaltliche Wahrheit beanspruchender Sätze wie auch in einer Rücknahme sakraler Strukturen ins bloß Funktionale als universale Verständigung gestalten. Dabei wird gar nicht einfach die totale Preisgabe der bisher bestehenden theistischen Gestalten verlangt. Es scheint sich vielmehr zusehends eine Übereinkunft in der Richtung auszubilden, daß beide Weisen, das Göttliche zu sehen, als kompatibel und letztlich gleichbedeutend angesehen werden. Es komme im Grunde nicht darauf an, ob man das Göttliche personal oder unpersonal faßt. Der sprechende Gott und die schweigende Tiefe des Seins seien letztlich doch nur zwei verschiedene Weisen, das Unsagbare jenseits aller Begriffe zu denken. Der zentrale Imperativ Israels: »Höre, Israel, dein Gott ist ein einziger Gott«, der der Sache nach auch für Christentum und Islam konstitutiv bleibt, verliert seine Konturen. Ob man sich dem sprechenden Gott unterwirft oder sich in die schweigende Tiefe des Seins fallen läßt, sei letztlich nicht erheblich. Die Anbetung, die der Gott Israels fordert und die Entleerung des Bewußtseins, das sein Ich vergißt und sich im Unendlichen auflösen läßt, könne man letztlich als Varianten ein und derselben Haltung dem Unendlichen gegenüber ansehen.

So scheint alles aufs Beste gelöst zu sein: Die gewachsenen Formen können bestehen, aber sie erkennen die Relativität aller äußeren Gestalten an und wissen sich ei-

nig in der Suche nach der Tiefe des Seins, in einer Verinnerlichung, die auch das eigene Ich noch hinter sich läßt und die tröstende Berührung mit dem Unsagbaren schenkt, aus der wir gestärkt heraustreten in die Welt des Alltags. Zweifellos werden hier Dinge gesagt, die zu einer Vertiefung der theistischen Religionen beitragen können, auf deren Weg ja der mystische Strom und auch die apophatische Theologie nie ganz gefehlt haben.[9] Immer war gelehrt worden, daß alles Gesagte letztlich nur von ferne den Unsagbaren spiegelt und daß die Unähnlichkeit mit dem, was wir vorstellen und denken können, immer größer ist als jede Ähnlichkeit.[10] Insofern hat Anbetung immer mit Verinnerlichung und Verinnerlichung immer mit Selbstüberschreitung zu tun. Dennoch geht die Identifizierung beider Wege und ihre letzte Rücknahme in den mystischen Weg nicht auf. Denn nun fällt die sinnliche Welt ganz aus der Beziehung mit dem Göttlichen heraus. Der Begriff der Schöpfung ist dann nicht mehr anwendbar. Der Kosmos, der nicht mehr Schöpfung ist, hat nichts mehr mit Gott zu tun. Das Gleiche gilt notwendig von der Geschichte. Gott reicht nicht mehr in die Welt hinein; sie wird im eigentlichen Sinne gott-los und gott-leer. Religion kann keine Gemeinschaft des Denkens und des Wollens mehr bilden; sie wird sozusagen zur individuellen Therapie: Das Heil liegt außerhalb der Welt; für das Wirken in ihr wird uns keine Weisung gegeben, außer der Kraft, die einem durch den regelmäßigen Rückzug in die spirituelle Dimension zuwachsen mag. Aber die hat als solche keine umschreibbare Botschaft für uns. In unserem weltlichen Handeln bleiben wir so uns selbst überlassen. Heute gehen die Bemühungen um eine Neufassung der Ethik in der Tat gerne von einer solchen Auffassung aus, und selbst die Moraltheologie hat angefangen, sich mit diesem Ausgangspunkt zu arrangieren. Aber dann bleibt das Ethische letztlich unsere Konstruktion. Das Ethos verliert seine Verbindlichkeit und gehorcht mehr oder weniger zögernd unseren Interessen. An dieser Stelle wird vielleicht am deutlichsten sichtbar, daß das theistische Modell zwar mit dem mystischen mehr gemeinsam hat, als man am Anfang denken mag, aber doch nicht darauf rückführbar ist. Denn zum Glauben an den einen Gott gehört wesentlich die Anerkenntnis von Gottes Willen: Die Anbetung Gottes ist nicht nur ein Versinken, sondern sie gibt uns gerade uns selber zurück, und sie beansprucht uns mitten im Alltag, sie fordert alle Kräfte unseres Verstandes, unseres Fühlens und unseres Wollens ein. Der Glaube an Gott kann auf Wahrheit, auf inhaltlich benennbare Wahrheit bei aller Wichtigkeit des apophatischen Elements nicht verzichten.

4. Das pragmatische Modell

Aber ist dann nicht wenigstens das pragmatische Modell, von dem wir vorhin gesprochen haben, eine ebenso den Forderungen der modernen Welt wie den realen Gegebenheiten der Religionen angemessene Lösung? Es genügt wenig, um zu sehen, daß es sich hier um einen Kurzschluß handelt. Natürlich ist der Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung von höchster Bedeutung, und Religion sollte ohne Zweifel wesentliche Impulse für diesen Einsatz vermitteln. Aber die Religionen verfügen über keine apriorische Erkenntnis dessen, was hic et nunc dem Frieden dient; wie soziale Gerechtigkeit in den Staaten und zwischen den

Staaten gebaut werden kann; wie Schöpfung am besten zu bewahren und vom Schöpfer her verantwortlich zu pflegen ist. Das muß im einzelnen rational erarbeitet werden. Dazu aber gehört immer auch der freie Disput unterschiedlicher Meinungen und das Respektieren unterschiedlicher Wege. Wo dieser häufig unauflösbare Pluralismus der Wege und ihr mühsamer rationaler Disput durch einen religiös motivierten Moralismus übersprungen und *ein* Weg als der allein richtige erklärt wird, da wird Religion in ideologische Diktatur verkehrt, deren totalitäre Leidenschaft Frieden nicht aufbaut, sondern zerstört. Religion kann nicht einer praktisch-politischen Finalität unterstellt werden, die dann ihr Götze wird. Der Mensch macht Gott zum Diener seiner Zwecke und entwürdigt damit Gott und sich selber. J. A. Cuttat hat dazu vor gut vierzig Jahren ein sehr weises Wort geschrieben: »Danach streben, durch Vereinigung der Religionen die Menschheit besser und glücklicher zu machen: das ist das eine. Mit glühendem Herzen die Einigung aller Menschen in der Liebe zum gleichen Gott erflehen: das ist ein anderes. Und das erste ist vielleicht die subtilste luziferische Versuchung, die es darauf abgesehen hat, das zweite zum Scheitern zu bringen.«[11] Diese Ablehnung der Umwandlung von Religion in politischen Moralismus ändert natürlich nichts daran, daß Erziehung zum Frieden, zur Gerechtigkeit und zur Liebe zu Schöpfer und Schöpfung zu den wesentlichen Aufgaben des christlichen Glaubens und jeder Religion zählt und daß hier mit Recht das Wort angewendet werden kann: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.

5. Judentum und Christentum

Wenden wir uns nun noch dem theistischen Weg und seinen Möglichkeiten im »Konzil der Religionen« zu. Wie wir wissen, zeigt sich in der Geschichte der Theismus vor allem in den drei großen Gestalten von Judentum, Christentum und Islam. So kommt es zunächst darauf an, die innere Versöhnungsmöglichkeit der drei großen Monotheismen auszuloten, bevor wir sie ins Gespräch mit dem mystischen Weg zu bringen versuchen. Wie schon gesagt, beschränke ich mich hier auf die erste Spaltung in der monotheistischen Welt, die zwischen Judentum und Christentum, deren Bewältigung auch für das Verhältnis beider zum Islam grundlegend ist. Natürlich kann ich zu diesem weitläufigen Problem nur eine ganz bescheidene Andeutung versuchen. Ich möchte zwei Gedanken dazu vorlegen.

Dem durchschnittlichen Betrachter wird sich die Formel aufdrängen: Die hebräische Bibel, das »Alte Testament«, verbindet Juden und Christen; der Glaube an Jesus Christus als Gottes Sohn und Erlöser trennt sie. Aber es läßt sich leicht sehen, daß eine solche Teilung zwischen Verbindendem und Trennendem oberflächlich ist. Denn zuallererst gilt, daß durch Christus die Bibel Israels zu den Nichtjuden gekommen und auch ihre Bibel geworden ist. Wenn der Epheserbrief sagt, Christus habe die Mauer zwischen den Juden und den übrigen Religionen der Welt durchbrochen und Einheit gestiftet, so ist dies nicht leere theologische Rhetorik, sondern durchaus ein empirischer Befund, auch wenn im Empirischen nicht das Ganze der theologischen Aussage einzuholen ist. Denn durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth ist der Gott Israels zum Gott der Weltvölker geworden. Durch ihn hat

sich in der Tat die Verheißung erfüllt, daß die Völker zum Gott Israels als dem einen Gott beten werden, daß der »Berg des Herrn« über die anderen Berge erhöht sein wird. Wenn Israel nicht wie die Christen in Jesus den *Sohn* Gottes sehen kann, so ist es ihm doch nicht einfach unmöglich, in ihm den *Knecht* Gottes zu erkennen, der das Licht seines Gottes zu den Völkern trägt. Und umgekehrt: Auch wenn die Christen wünschen, daß Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und daß damit der Spalt sich schließe, der beide noch trennt, so sollten sie doch Gottes Verfügung anerkennen, der Israel offenbar in der »Zeit der Heiden« eine eigene Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten.

Aber was sagt dieses Zeugnis? Damit kommen wir zu dem zweiten Gedankengang, den ich versuchen möchte. Ich denke, man könne sagen, daß für den Glauben Israels zweierlei wesentlich sei. Da ist zuerst die Tora, die Bindung an Gottes Willen und damit das Aufrichten seiner Herrschaft, seines Königtums in dieser Welt. Und da ist zum anderen der Blick der Hoffnung, die Erwartung des Messias – die Erwartung, ja, die Gewißheit, daß Gott selbst in diese Geschichte eintreten und Gerechtigkeit schaffen wird, auf die wir immer nur in sehr unvollkommenen Formen zugehen können. So verbinden sich die drei Dimensionen der Zeit: der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes bezieht sich auf ein ergangenes Wort, das nun in der Geschichte steht und im Gehorsam jeweils vergegenwärtigt werden will. Dieser Gehorsam, der ein Stück von Gottes Gerechtigkeit vergegenwärtigt in der Zeit, ist Zugehen auf die Zukunft, in der Gott die Bruchstücke der Zeit aufsammeln und sie als Ganze in seine Gerechtigkeit einholen wird. Diese Grundfigur ist im Christentum nicht aufgegeben. Die Dreiheit von Glaube, Hoffnung und Liebe entspricht in gewisser Hinsicht den drei Dimensionen der Zeit: Der Gehorsam des Glaubens nimmt das aus der Ewigkeit kommende und in der Geschichte ergangene Wort auf, verwandelt es in Liebe, in Gegenwart und öffnet so die Tür der Hoffnung. Charakteristisch für den christlichen Glauben ist es, daß alle drei Dimensionen zusammengehalten und ausgehalten sind in der Gestalt Christi, durch den sie zugleich in die Ewigkeit hineingehalten werden. In ihm bestehen Zeit und Ewigkeit zusammen, und der unendliche Graben zwischen Gott und Mensch ist überbrückt. Denn Christus ist der Gekommene, der doch nicht aufhörte, beim Vater zu sein; er ist in der glaubenden Gemeinschaft gegenwärtig, und er ist doch zugleich immer noch der Kommende. Auch die Kirche *erwartet* den Messias, den sie schon kennt und der doch seine Herrlichkeit erst offenbaren wird. Gehorsam und Verheißung gehören auch für den christlichen Glauben zusammen. Christus ist für den Christen der gegenwärtige Sinai, die lebendige Tora, die uns in Pflicht nimmt, die uns verbindlich fordert und doch dabei gerade in den weiten Raum der Liebe und ihre nie ausgeschöpften Möglichkeiten hineinzieht. Er ist so die Gewähr der Hoffnung auf den Gott, der die Geschichte nicht ins Wesenlose des Vergangenen fallen läßt, sondern sie hält und an ihr Ziel bringt. So gilt auch von hierher, daß die Gestalt Christi gleichzeitig Israel und die Kirche verbindet und trennt: Diese Trennung zu überwinden, steht nicht in unserer Macht, aber sie hält uns gemeinsam auf den Weg zum Kommenden hin und darf daher nicht Feindschaft sein.

6. Der christliche Glaube und die mystischen Religionen

So kommen wir aber nun zu der bisher aufgeschobenen Frage, die sich ganz konkret auf die Stellung des Christentums im Dialog der Religionen bezieht: Ist theistische, dogmatische und hierarchisch geordnete Religion notwendig intolerant? Macht der Glaube an die im Dogma formulierte Wahrheit dialogunfähig? Ist Friedensfähigkeit an Wahrheitsverzicht gebunden?

Ich möchte darauf in zwei Schritten zu antworten versuchen. Zunächst ist da noch einmal daran zu erinnern, daß der christliche Glaube eine mystische und eine apophatische Dimension in sich trägt. Die neue Begegnung mit den Religionen Asiens wird gerade auch dadurch für die Christen bedeutsam sein, daß sie neu an diese Seite ihres Glaubens erinnert werden und einseitige Verhärtungen der christlichen Positivität aufgebrochen werden. Dagegen erhebt sich der Einwand: Sind denn nicht Trinitätslehre und Inkarnationsglaube so radikale Formen dieser Positivität, daß Gott hier förmlich greifbar, ja, be-greifbar geworden ist und das Geheimnis Gottes in fixierte Formen und in eine historisch datierbare Gestalt eingefangen ist? An dieser Stelle müßte man an die Auseinandersetzung zwischen Gregor von Nyssa und Eunomius erinnern: Eunomius hat in der Tat die mit der Offenbarung gegebene völlige Begreifbarkeit Gottes behauptet, während Gregor demgegenüber die trinitarische Theologie und die Christologie als mystische Theologie auslegt, die zu einem unendlichen Weg in den immer unendlich größeren Gott einlädt.[12] In der Tat ist trinitarische Theologie insofern apophatisch, als sie den einfachen, aus der menschlichen Erfahrung gewonnenen Personbegriff durchstreicht, gewiß den sprechenden Gott, den Gott-Logos bejaht, aber zugleich das größere Schweigen bewahrt, aus dem der Logos kommt und in das er uns verweist. Ähnliches läßt sich für die Inkarnation zeigen. Ja, Gott wird ganz konkret, in der Geschichte faßbar. Er geht leiblich auf den Menschen zu. Aber gerade dieser faßbar gewordene Gott ist der ganz Geheimnisvolle. Seine selbstgewählte Erniedrigung, seine »Kenose«, ist gleichsam auf neue Weise die Wolke des Geheimnisses, in der er sich verbirgt und zeigt zugleich.[13] Denn welches Paradox könnte größer sein als eben dies, daß Gott verletzlich ist und getötet werden kann? Das Wort, das der Menschgewordene und Gekreuzigte ist, überschreitet immer unermeßlich alle menschlichen Wörter, und so ist gerade die Kenose Gottes der Ort, an dem die Religionen sich ohne Herrschaftsansprüche berühren können. Der platonische Sokrates verweist besonders in der *Apologie* und im *Kriton* auf den Zusammenhang zwischen Wahrheit und Wehrlosigkeit, zwischen Wahrheit und Armut. Sokrates ist glaubhaft, weil sein Eintreten für »den Gott« ihm weder Stellung noch Besitz bringt, sondern ihn im Gegenteil in die Armut und schließlich in die Rolle des Angeklagten verstoßen hat.[14] Die Armut ist die wahrhaft göttliche Erscheinungsform der Wahrheit: So kann sie Gehorsam ohne Entfremdung fordern.

7. Abschließende Thesen

Es bleibt die Frage: Was heißt das konkret? Was ist von einer solchen Fassung des Christentums für den Religionsdialog zu erhoffen? Trägt das theistische, das inkarnatorische Modell weiter als das mystische und als das pragmatische? Nun, um es

gleich offen zu sagen: Wer auf eine Vereinigung der Religionen als Ergebnis des Religionsdialogs setzen würde, kann nur enttäuscht werden. Das ist innerhalb unserer Geschichtszeit kaum möglich und vielleicht nicht einmal zu wünschen. Aber was dann? Ich möchte dreierlei sagen:

1. Begegnung der Religionen ist nicht durch Verzicht auf Wahrheit, sondern nur durch ein tieferes Eingehen in sie möglich. Die Skepsis verbindet nicht. Und der bloße Pragmatismus verbindet nicht. Beides wird nur zum Einlaß für Ideologien, die dann um so selbstsicherer auftreten. Der Verzicht auf Wahrheit und auf Überzeugung erhöht den Menschen nicht, sondern liefert ihn dem Kalkül des Nutzens aus, beraubt ihn seiner Größe. Zu fordern ist aber die Ehrfurcht vor dem Glauben des anderen und die Bereitschaft, in dem, was mir als das Fremde begegnet, Wahrheit zu suchen, die mich angeht und die mich korrigieren, mich weiterführen kann. Es ist zu fordern die Bereitschaft, hinter den vielleicht befremdlichen Erscheinungsformen das Tiefere zu suchen, das sich in ihnen verbirgt. Es ist des weiteren die Bereitschaft zu fordern, die Verengungen meines Verstehens von Wahrheit aufbrechen zu lassen, mein Eigenes besser zu erlernen, indem ich den anderen verstehe und so mich auf den Weg zum größeren Gott bringen lasse – in der Gewißheit, daß ich die Wahrheit über Gott nie ganz in Händen habe und vor ihr immer ein Lernender, auf sie hin immer ein Pilger bin, dessen Weg nie zu Ende ist.

2. Wenn es so steht, wenn immer auch im anderen das Positive zu suchen ist und so auch der andere mir Helfer zur Wahrheit sein muß, so kann und darf doch das kritische Element nicht fehlen. Religion birgt sozusagen die kostbare Perle der Wahrheit, aber sie versteckt sie auch immer wieder, und sie ist immer wieder in Gefahr, ihr eigenes Wesen zu verfehlen. Religion kann erkranken und kann zu einem zerstörerischen Phänomen werden. Sie kann und soll zur Wahrheit führen, aber sie kann den Menschen auch davon abschneiden. Die Religionskritik des Alten Testaments ist heute keineswegs gegenstandslos geworden. Es mag uns verhältnismäßig leicht fallen, Kritik an der Religion des anderen zu üben, aber wir müssen bereit sein, sie auch für uns selbst, für unsere eigene Religion anzunehmen. Karl Barth hat im Christentum zwischen Religion und Glaube unterschieden. Er hatte Unrecht, wenn er beides völlig trennen wollte, nur den Glauben als positiv, die Religion aber als negativ ansah. Glaube ohne Religion ist unwirklich, zu ihm gehört Religion, und christlicher Glaube muß seinem Wesen nach als Religion leben. Aber er hatte darin recht, daß auch beim Christen die Religion erkranken und zu Aberglaube werden kann, daß also die konkrete Religion, in der der Glaube gelebt wird, immer wieder von der Wahrheit her gereinigt werden muß, die sich im Glauben zeigt und die andererseits im Dialog neu ihr Geheimnis und ihre Unendlichkeit erkennen läßt.

3. Heißt das, daß Mission aufhören und durch Dialog ersetzt werden muß, in dem es nicht um Wahrheit, sondern darum geht, einander zu besseren Christen, Juden, Moslems, Hindus oder Buddhisten zu machen? Ich antworte mit nein. Denn das wäre nun doch wieder die völlige Überzeugungslosigkeit, in der wir – unter dem Vorwand, uns je in unserem Besten zu bestärken – weder uns noch die anderen ernstnehmen und auf Wahrheit endgültig verzichten würden. Die Antwort scheint mir vielmehr darin zu bestehen, daß Mission und Dialog nicht mehr Gegensätze sein dürfen, sondern sich gegenseitig durchdringen müssen.[15] Dialog ist nicht ziellose Unterhaltung, sondern er zielt auf Überzeugung, auf Wahrheitsfindung, sonst

ist er wertlos. Umgekehrt kann Mission in Zukunft nicht mehr so geschehen, als werde einem bisher aller Kenntnis Gottes baren Subjekt endlich mitgeteilt, woran es zu glauben habe. Dies kann es zwar geben und wird es vielleicht in der vielerort atheistisch werdenden Welt immer mehr geben. Aber in der Welt der Religionen treffen wir auf Menschen, die durch ihre Religion von Gott vernommen haben und in Beziehung zu ihm zu leben versuchen. So muß Verkündigung notwendig ein dialogischer Vorgang werden. Dem anderen wird nicht das gänzlich Unbekannte gesagt, sondern die verborgene Tiefe dessen erschlossen, was er in seinem Glauben schon berührt. Und umgekehrt ist der Verkündiger nicht nur der Gebende, sondern auch Empfangender. In diesem Sinn sollte im Dialog der Religionen geschehen, was der Kusaner in seiner Vision des Himmelskonzils als Wunsch und Hoffnung ausgedrückt hat: Der Dialog der Religionen sollte immer mehr zu einem Zuhören auf den Logos werden, der uns die Einheit mitten in unseren Trennungen und Widersprüchen zeigt.

Anmerkungen

* Der Text wurde ausgearbeitet für eine Sitzung der *Académie des sciences morales et politiques*, Paris. Rabbi Sztejnberg, der das Thema angeregt hatte, sprach aus jüdischer Sicht darüber. Die weite Spannung des Themas, die konkrete Akzentsetzung und die Grenzen der Durchführung sind von diesem Anlaß her zu verstehen.

1 H.U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln 1963, S. 10.

2 R. Haubst, Art. »Nikolaus v. Kues«, in: LThK² VII, Sp. 988–991, Zitat Sp. 990.

3 *De pace fidei* 7, 11, 16, 20, 62 (Op. omnia VII. Hamburg 1959), zitiert nach Balthasar, a.a.O., S. 10f.

4 Vgl. R. Rouse/St.Ch. Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517–1948. 2 Bde. Göttingen 1957/58; H.J. Urban/H. Wagner (Hrsg.), Handbuch der Ökumenik, Bd. II. Paderborn 1986.

5 Vgl. K. Reiser, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? München 1989.

6 Zur Problematik des »Weltethos«, das Küng in diesem Zusammenhang postuliert R. Spaemann, Weltethos als »Projekt«, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* Heft 570/571, S. 893–904.

7 J.A. Cuttat, Expérience chrétienne et spiritualité orientale, in: La mystique et les mystiques. Paris 1965; Ders., Begegnung der Religionen. Einsiedeln 1956; vgl. zur ganzen Fragestellung des Religionsdialogs H. Bürkle, Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen (Amateca, III). Paderborn 1996. Hilfreich ist auch O. Lacombe, L'élan spirituel de l'hindouisme. Paris 1986.

8 R. Panikkar, La Trinidad y la experiencia religiosa. Barcelona 1989; deutsch: Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung. München 1993, S. 35–43.

9 Vgl. L. Bouyer, Mysterion. Du mystère à la mystique. Paris 1986.

10 So das IV. Lateran-Konzil 1205: »quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda« (DS 806).

11 J.A. Cuttat, Begegnung der Religionen, a.a.O., S. 84.

12 Vgl. zuletzt F. Dünzl, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa. Tübingen 1993; L. Bouyer, a.a.O., S. 225ff.; nach wie vor wichtig H.U. von Bal-

thasar, Présence et pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse. Paris 1942.
13 Vgl. B. Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung. Freiburg 1995, besonders S. 84–96.
14 Vgl. z.B. Apologia 31c: »Und zwar glaube ich, einen ausreichenden Zeugen dafür vorführen zu können, daß ich die Wahrheit sage, und das ist meine Armut«: *Kriton* 48 c-d.
15 Zum rechten Verständnis der Mission ist wichtig H. Bürkle, Missionstheologie. Stuttgart 1979; P. Beyerhaus, Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission, Bd 1: Die Bibel in der Mission. Wuppertal 1996. Wichtige Hinweise gibt R. Spaemann, Ist eine nicht-missionarische Praxis universalistischer Religionen möglich? in: Theorie und Praxis. Festschrift N. Lobkowicz zum 65. Geburtstag. Berlin 1996, S. 41–48.

Helmut Moll · Köln

Glaubenszeugnis durch Lebenshingabe

Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts dem Vergessen entreißen

Wer den Versuch unternimmt, an der Schwelle des 21. Jahrhunderts zurückzublikken, wird folgende Feststellungen nicht unterdrücken können: Anstelle der vielprophezeiten Freiheit, die die vergangenen einhundert Jahre bringen bzw. fortsetzen sollte, setzte sich in vielen Ländern der Erde eine neue Unfreiheit durch, eine Unfreiheit des Denkens, eine Unfreiheit des Handelns, eine Unfreiheit der Versammlungsfreiheit. Diese Formen der Unfreiheit verbanden sich nicht selten mit dem Phänomen des Totalitarismus.[1] Die modernen Diktaturen des 20. Jahrhunderts, also der russische Kommunismus, der italienische Faschismus wie der deutsche Nationalsozialismus gebärdeten dich samt und sonders totalitär. Die Idee des Totalitarismus zeichnete sich dadurch aus, daß sie den ganzen Menschen wollte, mit Leib und Seele, so daß kein Bürger einem anderen Staatswesen angehören durfte, selbst wenn er gewollt hätte. Diese Form von Totalitarismus manifestierte sich als eine zweite Form von Unfreiheit, die den vom Gewissen geleiteten Menschen in eine existentielle Bedrohung brachte, so sehr, daß er an den Rand selbstquälerischer Identität geriet.

Wenn in diesen Jahren auffallend zahlreiche Monographien über das 20. Jahrhundert vorgelegt werden, dann auch deshalb, weil die vergangenen hundert Jahre Geschichte nicht dem Vergessen anheim fallen dürfen. Die katholische Kirche als Ge-

Helmut Moll, *Jahrgang 1944, Priester 1976, studierte Theologie und Geschichte in Bonn, Tübingen, Rom, Münster und Regensburg; Promotion 1973. Seit 1996 erstellt er im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz das Martyrologium des 20. Jahrhunderts.*

stalt der Gegenwart lebt aus der Rückschau ebenso wie aus der Vorschau. Für sie gibt es kein Morgen ohne ein Gestern und Heute. Deshalb versteht sich die Kirche, in der die Ströme vergossenen Märtyrerblutes tief das Gesicht unserer Erde durchfurchen, als Hüterin der Geschichte und Deuterin der Vergangenheit.

I. Der päpstliche Auftrag

Kein Geringerer als Johannes Paul II. verfügte in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millenio adveniente* vom 10. November 1994, im Blick auf das herannahende Jubiläumsjahr 2000 geeignete Vorbereitungen zu treffen, um das Martyrologium des 20. Jahrhunderts auf den heutigen Stand zu bringen.[2] Der aus dem Osten Europas kommende Papst, der in der Nähe des Vernichtungslagers Auschwitz geboren wurde, wollte mit dieser Idee einer schnellebigen Zeit von heute den Spiegel der Geschichte vorhalten, damit Vergangenheit nicht dem Gestern überantwortet und Gewesenes nicht dem Archiv anvertraut wird. Im Gegenteil: Die Erneuerung und Reinigung unseres Gedächtnises, eine notwendige Bereitung des oft orientierungslosen Menschen auf die Zukunft hin, soll verhindern, daß das Vergangene den Geschichtsbüchern überlassen wird. Im Gedächtnis aber ist Vergangenheit als Gegenwart verwahrt und vergegenwärtigt. Die Zukunftsfähigkeit des Menschen wird in entscheidendem Maße davon abhängen, ob er sich seiner Herkunft bewußt ist, der Wurzeln, die ihn tragen und stützen. Dazu gehört freilich auch, vor den Abgründen der Geschichte nicht auszuweichen, nachgerade in diesem so leidgeprüften Jahrhundert, über das der Papst die bemerkenswerten Worte fand: »Am Ende des zweiten Jahrtausends ist die Kirche erneut zur Märtyrerkirche geworden. Die Verfolgung von Gläubigen – Priestern, Ordensleuten und Laien – hat in verschiedenen Teilen der Welt eine reiche Saat von Märtyrern bewirkt« (Nr. 37). Sein Blick geht offenbar weiter als als auf ein ideologisch und politisch zerstrittenes Europa, das wesentlich in die schmerzliche Erfahrung der beiden Weltkriege verstrickt war. Er weitet sich auf die gesamte Welt mit ihren fünf Kontinenten. Die Weltkirche mit all ihren Facetten ist demnach im 20. Jahrhundert erneut zu einer »Märtyrerkirche« geworden, weil in diesem scheinbar so toleranten und aufgeschlossenen Jahrhundert neue Haßausbrüche und Verstiegenheiten unsere Zivilisation aufs schärfte bedrohten und an den Rand der Vernichtung brachten. Stichwortartig sei in diesem Zusammenhang lediglich erinnert an die Märtyrer des Boxeraufstandes im Jahre 1900 in China, der ein Blutbad von weit mehr als 30000 Christen forderte, weil die Gesellschaft für Recht und Eintracht gegen alles Fremde in diesem Lande revoltierte, wozu eben auch die zumeist aus Europa kommenden Missionare gehörten. Nicht vergessen werden sollen sodann die zahllosen Opfer der mexikanischen Christenverfolgung in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts, die in brutalster Weise niedergemacht und ihrer Rechte beraubt worden sind. Genannt werden müssen aber auch die Männer und Frauen, die während des Spanischen Bürgerkriegs um ihres Glaubens willen gewaltsam zu Tode gekommen sind.[3] Und, um Beispiele aus unserer jüngsten Vergangenheit anzuführen, die heimtückische Ermordung der algerischen Trappisten im Jahre 1996 sowie die Märtyrer aus dem ehemaligen Jugoslawien lassen die Kette der Christenverfolgungen nicht an ein Ende kommen. In

»keinem Jahrhundert seit Christi Geburt ist soviel Märtyrerblut geflossen wie im aufgeklärten von Fortschritt, Emanzipation und Humanität redenden 20. Jahrhundert«.[4]

Johannes Paul II. führte in dem erwähnten Schreiben weiter aus: »Die Kirche der ersten Jahrhunderte war, obwohl sie auf beträchtliche organisatorische Schwierigkeiten stieß, darum bemüht, das Zeugnis der Märtyrer in eigenen Martyrologien festzuhalten. Diese Martyrologien wurden die Jahrhunderte hindurch ständig auf den letzten Stand gebracht, und in das Verzeichnis der Heiligen und Seligen der Kirche haben nicht nur diejenigen Eingang gefunden, die für Chrisus ihr Blut vergossen haben, sondern auch Glaubenslehrer, Missionare, Bekenner, Bischöfe, Priester, Jungfrauen, Eheleute, Witwen, Kinder« (Nr. 37). Damit die altkirchliche Einrichtung der Martyrologien, die für die Liturgie der Kirche eine bedeutende Aufgabe wahrgenommen haben, nicht für die Gegenwart verlorengeht, sollen sie weitergeführt und aggiorniert werden. Daher der Appell: »Soweit als möglich dürfen ihre Zeugnisse in der Kirche nicht verlorengehen. Wie beim Konsistorium empfohlen wurde, muß von den Ortskirchen alles unternommen werden, um durch das Anlegen der notwendigen Dokumentation nicht die Erinnerung zu verlieren an diejenigen, die das Martyrium erlitten haben« (Nr. 37). Aus dem Gesagten wird klar, daß Martyrium im strikten Sinne ausgelegt werden soll. Es handelt sich demnach um katholische Christen, die aus Haß gegen den christlichen Glauben getötet worden sind, die ihrerseits bereit waren – und diese Bereitschaft auch bekundet haben –, für die Wahrheit in den Tod zu gehen, der nicht selten gewaltsam sich vollzog. Von diesen Märtyrern zu unterscheiden sind daher die vielen Bekenner, die öffentlich oder privat den Glauben an Christus verkündet haben, dabei auch in unterschiedlicher Weise und Häufigkeit Nachteile und Diskriminierungen erdulden mußten, aber nicht zu Tode gekommen sind. Hinter diesem Aufruf stehen die Absichten des Zweiten Vatikanums. Die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* hebt etwa hervor, daß die »Märtyrer Christi, die mit ihrem Blut das höchste Zeugnis des Glaubens und der Liebe gegeben haben, in Christus in besonderer Weise mit uns verbunden sind« (Nr. 50). Diese waren im letzten von bedingungsloser Leidensbereitschaft und so frei von Verdrängungen und täuschenden Illusionen. Beharrlich verwandelt, um sich als Geläuterte Gott und seiner Schöpfung dienend zuzuwenden, entsagten sie lieber dem irdischen Leben, als daß sie ihren Erlöser verleugneten. Ihr Leben und Sterben muß für alle, die den Namen Christi tragen, verpflichtendes Vermächtnis sein. »Das Martyrium ist schließlich ein leuchtendes Zeichen der Heiligkeit der Kirche: die mit dem Tode bezeugte Treue zum heiligen Gesetz Gottes ist feierliches Zeugnis und missionarischer Einsatz usque ad sanguinem, auf daß nicht der Glanz der sittlichen Wahrheit in den Gewohnheiten und Denkweisen der Menschen und der Gesellschaft um seine Leuchtkraft gebracht werde.«[5]

II. Zur ökumenischen Dimension des Martyrologiums

Das Apostolische Schreiben *Tertio millenio adveniente* legt einen starken Akzent auf den »Ökumenismus der Märtyrer«. So unterstreicht der Papst durchgängig folgende Perspektive: »Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen ist zum

gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden, wie schon Paul VI. in der Homilie bei der Heiligsprechung der Märtyrer von Uganda betonte« (Nr. 37). Wer sich die Mühe macht, den Urtext der damaligen Rede des Montini-Papstes aus dem Jahre 1964 zu studieren, wird feststellen, daß es ein *martyrium coram Deo* gibt, das alle Getauften verbindet, aber auch ein *martyrium coram Ecclesia*, das die spezifisch konfessionellen Gesichtspunkte herausstellt. Die Blutzeugen von Uganda starben zwar alle »aufgrund des Namens Christi«[6], die Heiligsprechung war indes den Katholiken vorbehalten, deren Kirche ja auch eine offizielle Kanonisation kennt. Die Gemeinsamkeit des Zeugnisses herausstellend, kann dann Johannes Paul II. wie folgt schlußfolgern: Das Martyrologium des 20. Jahrhundert »sollte auch einen ökumenisch beredten Zug haben. Der Ökumenismus der Heiligen, der Märtyrer, ist vielleicht am überzeugendsten. Die *communio sanctorum*, Gemeinschaft der Heiligen, spricht mit lauterer Stimme als die Urheber von Spaltungen« (Nr. 37).

Um konkrete Beispiele für Deutschland zu nennen: Was die Zeit des Nationalsozialismus betrifft, so gibt es eine ganze Reihe von hervorragenden Zeichen ökumenischer Verbundenheit im Bekenntnis an den gemeinsamen Herrn.[7] Am 10. November 1943 wurden vier Lübecker Geistliche zur Hinrichtung geführt, die im Frühling des Vorjahres zu Opfern der kirchenfeindlichen Gestapo wurden. Zuerst verhafteten die Schergen den evangelischen Pastor Karl Friedrich Stellbrink, angeblich wegen einiger Predigten. Die ihm nachgewiesene Verbindung zu katholischen Priestern führte am 28. Mai 1942 zur Verhaftung von Kaplan Johannes Prassek, der an der Herz-Jesu-Pfarre in Lübeck tätig war. Am 15. Juni 1942 folgte die Festnahme von Vikar Hermann Lange von derselben Pfarre, der männliche Jugendgruppen geleitet hatte. Eine Woche später wurde dann Adjunkt Eduard Müller verhaftet. Die Sitzungen des Volksgerichtshofes in Lübeck vom 23. bis 25. Juni 1943 offenbarten die Frivolität der Richter, stand doch das Todesurteil für alle vier Geistlichen von Anfang an fest. Alle wurden durch das Fallbeil hingerichtet. Mit der Losung »Christus, unserem König, ewige Treue!« gingen sie in Hamburg gemeinsam in den Tod.

Auch die Münchener Bewegung der Weißen Rose muß in diesem Zusammenhang genannt werden. In sechs Flugblättern forderten ihre Mitglieder 1942 und 1943 ein erneuertes Deutschland aus christlichem Geist. Hans und Sophie Scholl, beide pietistisch, waren bei ihrem mutigen Unterfangen ebenso tief religiös verankert wie der Katholik Kurt Huber, der als Professor an der Münchener Universität der Widerstandsgruppe mit Rat und Tat zur Seite stand, ebenso wie der aus der Gruppe Neudeutschland kommende Medizinstudent Willi Graf sowie der verheiratete Student Christian Probst aus dem oberbayerischen Murnau, der sich in seiner Todeszelle von einem katholischen Priester taufen ließ. Zu dieser Bewegung zählte schließlich der Student Alexander Schmorell, der russich-orthodoxen Glaubens war. Im Jahre 1943 wurden sie im Gefängnis München-Stadelheim enthauptet.

III. Die Aufnahmekriterien

Was das speziell deutsche Verzeichnis anbelangt, so gelten für dieses die gleichen Kriterien wie für alle Kataloge. Der Begriff Märtyrer erscheint zunächst als ein schon besetzter Begriff, was Vor- und Nachteile in sich schließt. Davon unabhängig kommen die bewährten Richtlinien des berühmten Kanonisten Prosper Lambertini und späteren Papstes Benedikts XIV. in Geltung, die in seinem mehrbändigen Werk *Über die Seligsprechung der Diener Gottes und die Heiligsprechung der Seligen*[8] mit reicher theologischer und kirchenrechtlicher Begründung niedergelegt sind. Diese untergliedern sich in vier Bereiche[9]: Von der Figur des Verfolgers verlangte der Lambertini-Papst, daß jener, eine physische oder auch moralische Person, aus Haß auf den Glauben handelt, direkt oder indirekt tätig wird, den Tod selber herbeiführt oder ihn nur befiehlt, dabei frei agiert, um seine Verachtung vor der Lebensüberzeugung des Verfolgten oder einer bestimmten gelebten Tugend auszudrücken. Dieser Verfolger, in diesem Jahrhundert oft eine widerchristliche Ideologie, muß den Tod verhängen oder ihn zumindest veranlassen. Zweitens ist als Blutzeuge anzusehen, wer tödliche Wunden erlitten hat, an denen er schließlich auch stirbt. Wie Christus zu sterben, als freiwillige Entscheidung und als verbindlicher Vorsatz, ist für den Kanonistenpapst entscheidend, der nicht vollendete Vollzug des Martyriums an dem Verfolgten genügt dazu nicht. Drittens muß die Ursache des Martyriums gründlich untersucht werden. Mit dem Kirchenvater Augustinus macht den Märtyrer nicht die Strafe, sondern die Ursache des Todes. Diese müssen sich an der Wahrheit des christlichen Glaubens festmachen lassen. Glaube, der sich im Leben und Handeln äußert, ist ja praktische Umsetzung der Glaubenswahrheiten, von denen der Verfolger geprägt war. Viertens wird die Disposition des Verfolgten in der Vorbereitung auf den gewaltsamen Tod verlangt. Die freiwillige Annahme des Todes ist für einen Blutzeugen unentbehrlich. Diese muß nicht immer in einem explizit gemachten Akt vorgenommen sein, es reicht auch im Einzelfall eine implizite Zustimmung, sofern die Umstände des als Martyrium gedeuteten Todes nichts anderes zulassen.

Diese Richtlinien wurden von Paul VI. bestätigt, erweitert und konkretisiert, nicht zuletzt im Hinblick auf Selig- und Heiligsprechungen von Opfern aus dem 20. Jahrhundert. Wer *in aerumnis carceris* gestorben ist, also etwa an den Folgen der im Konzentrationslager oder im Gefängnis erlittenen Torturen, so z. B. der Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg oder der Münsteraner Neupriester Karl Leisner, kann auch auf die Aufnahme in die Schar der unmittelbaren Christusnachfolger hoffen. Auch die unvergleichliche Ausgangssituation der Verfolgten wird ebenso aufmerksam in Rechnung gestellt und entsprechend ausgewertet.

IV. Die Aufteilung des 20. Jahrhunderts nach Kategorien

Wer angesichts des bisher Ausgeführten die besondere Situation in Deutschland betrachtet, und zwar nur im zu Ende gehenden 20. Jahrhundert, wird nach gewissenhafter Prüfung die Aufteilung in bestimmte Kategorien für unerläßlich halten. Unter der Gesamtüberschrift Martyrium verbergen sich zeitlich wie räum-

lich durchaus unterschiedliche Phänomene, die alle gerecht gewürdigt werden müssen.

1. Opfer unter Hitlers Terror

Es steht zunächst außer Frage, daß die Zeit des Nationalsozialismus ein eigenes historisches Kapitel darstellt, das für sich ausgewertet werden muß. Rein zahlenmäßig stellt diese verhältnismäßig kurze Zeit zwischen 1933 und 1945 die meisten Blutzeugen. Die lebensbedrohliche Auseinandersetzung der Katholiken und der katholischen Kirche mit dem Nationalsozialismus forderte einen enorm hohen Blutzoll. Ursachen und Anlässe der feindlichen Bestrebungen mögen zwar vielfältig und unterschiedlich gewesen sein, allein der Anspruch, den Menschen in seiner Gänze fordern zu wollen, forderten Resistenz und Widerstand in vielfältigen Facetten heraus.

In das *Martyrologium Germanicum* werden alle aufgenommen, bei denen die weiter oben genannten Richtlinien des Papstes Benedikts XIV. erfüllt worden sind, soweit dies aus den vorliegenden Dokumenten wie aus den Berichten der noch lebenden Zeitzeugen nachweisbar ist. In der Sache handelt es sich um entschlossene und mutige Männer und Frauen, »deren Knie sich vor dem Baal nicht gebeugt« haben (1 Kön 19,18). Während die Priester in der Regel weitgehend ausreichend registriert worden sind[10], tappen wir bei den Laien noch vielfach im Dunkeln, auch wenn es in den letzten Jahren, vor allem dank der Initiative von Otto B. Roegele[11], die ersten Ansätze zu ihrer Erhellung gibt.[12] Gerade für den Bereich der Männer und Frauen, die ihren Glauben bekannt haben, bedarf es noch vieler Anstrengungen, um die gewiß große Zahl der Glaubenszeugen ans Licht zu heben. Der Anspruch gilt, möglichst viele Blutzeugen zu erfassen. Insgesamt aber bleibt zu beachten, was Johannes Paul II. in seiner Rede an den Zentralrat der Juden am 23. Juni 1996 kritisch anmerkte: »Auch wenn es viele Priester und Laien waren, wie die Historiker mittlerweile aufgedeckt haben, die sich gegen dieses Terrorregime wandten, und viele Formen des Widerstandes sich auch im Alltag der Menschen regten, so waren es doch zu wenige.«[13]

Zur Illustration seien folgende Blutzeugen stellvertretend für andere kurz genannt: Unter den mehr als 200 Welt- und Ordenspriestern ragen der Regensburger Domprediger Dr. Johann Maier, der Verbandspräses der westdeutschen katholischen Arbeitervereine in Köln, Prälat Dr. Otto Müller, Pfarrer Fritz Keller in Stolberg und Kaplan Aloys Andritzki aus Dresden hervor, unter den Studenten- und Jugendseelsorgern Dr. Alfons Maria Wachsmann aus Greifswald, Gerhard Storm aus dem Bistum Münster wie Stanislaus Zuske aus dem Ermland. Mehrere Theologiestudenten waren wie Adam Falkowsky aus Mainz, Ernst Kuhlmann aus Paderborn sowie Kurt Matthias von Leers aus dem Bistum Osnabrück. Unter den Ordensgeistlichen gaben ein authentisches Zeugnis der Jesuit Alfred Delp, der Steyler Missionar Franz Riepe, der Provinzialobere der Herz-Jesu-Priester, Pater Stanislaus Loh, sowie Pater Engelmar Unzeitig von den Mariannhiller Missionaren, für den bereits vor Jahren ein Seligsprechungsverfahren eingeleitet worden ist.

Unter den Laien treffen wir auf Verheiratete und Ledige, auf Ehepaare und ganze Familien, auf Kinder und Jugendliche. Verschieden nach Herkunft und

Geschlecht, nach Stand und Stellung, nach Beruf und Bildung, nach der Zeit, in der sie lebten, und nach der Sprache, die sie erlernten, aber verbunden durch den einen Glauben und das gemeinsame Opfer ihres Lebens. Bemerkenswert ist dabei der Anteil der Frauen: die Selige Karmelitin Sr. Teresia Benedicta a Cruce mit ihren zahlreichen Gefährtinnen, neben ihrer leiblichen Schwester Rosa Stein die Geschwister Annemarie und Elfriede Goldschmidt aus München, mit 20 bzw. 19 Jahren zwei der jüngsten Opfer des Naziregimes, sodann die ehemals jüdische Ärztin Lisamaria Meirowski aus Köln, ferner Dr. Ruth Kantorowicz aus Hamburg und Elvira Platz aus Köln. In diesem Zusammenhang verdienen Erwähnung die Juristin Maria Terwiel aus Boppard am Rhein, die verbotenerweise Hirtenbriefe von Bischof Clemens August Graf von Galen verteilte; ferner die Berlinerin Eva Maria Buch, die Fabrikarbeiter zum Boykott der Waffenlieferung aufrief; sodann Rosa Bertram aus Worms, der im Wormser Dom eine Gedenktafel gewidmet ist; schließlich die sorbische Lehrerin Dr. Maria Grollmuß, die fünfzigjährig im Konzentrationslager Ravensbrück umkam. Ein Ehepaar ging gemeinsam in den Tod: Der Bergarbeiter Bernhard Kreulich und seine Frau Maria aus Essen-Kray, welche die ideologischen Machenschaften des Führers durchschaut hatten, wurden nach einem kurzen Prozeß für eine im Krankenhaus getane Äußerung in Berlin enthauptet.

Darüber hinaus ragen als bekennende Katholiken bedeutende Männer des 20. Juli 1944 hervor, so der Oberpfälzer Hauptmann Max Ulrich Graf von Drechsel, Major Ludwig Freiherr von Leonrod aus München, Oberst Rudolf Graf von Marogna-Redwitz, Rechtsanwalt Dr. Joseph Wirmer sowie der Bergarbeiter Nikolaus Groß. Mitglieder der Adelshäuser Guttenberg, Matuschka und Breidbach-Bürresheim fehlen nicht. Akademisch gebildete Persönlichkeiten waren die Universitätsprofessoren Benedikt Schmittmann in Köln, Johannes Maria Verweyen in Bonn und Düsseldorf, Kurt Huber in München, die Schriftsteller Friedrich Ritter von Lama aus Bayern und Heinrich Ruster aus Euskirchen. Ungezählte Lehrer gaben für Christus ihr Leben. Unvergessen bleiben sollen aber auch der Regensburger Hilfsmesner Johann Igl, der Maurergeselle Erwin Lörsch aus Bad Kreuznach sowie der Münchener Lagerarbeiter Walter Klingenbeck. Sie alle bilden eine bunte Palette von verschiedenartigen Menschen, die sich gleichwohl im Wesentlichen einig waren: Zeugnis zu geben von dem im Liebesopfertod einzig Freien, Christus, die Macht Gottes in der Ohnmacht der Menschen zu demonstrieren. Ihre Worte und Taten gaben vielen Zeitgenossen geistigen Rückhalt und Durchhaltekraft.

2. Opfer des Kommunismus

Chronologisch weiträumiger gefaßt ist eine zweite Kategorie, die ebenso wie die Zeit des Nationalsozialismus einem ideologischen Hintergrund besaß, die Ideologie des Kommunismus[14]. Diese Epoche der mit so viel Leid verbundenen Christenverfolgung begann mit dem Sturz des russischen Zaren im Jahre 1917. Besondere Beachtung verdienen die deutschstämmigen Nachfahren von Ostsiedlern, die im russischen Bürgerkrieg in den Jahren 1917–1921, dann aber besonders in den Schauprozessen der dreißiger Jahre unter Josef Stalin auf bestialische Weise um

ihres Glaubens willen getötet worden sind. Hinzuweisen ist ferner auf die 800000 Rußlanddeutschen, die bei ihrer Deportation aus dem Wolgagebiet nach Sibirien nicht überlebten. Forscher gehen davon aus, daß unter Stalin und Chruschtschow mehr als zweihunderttausend Geistliche aller in Rußland tätigen Konfessionen ums Leben gekommen sind. Auch auf sie wies Paul VI. hin, als er beklagte, »wie viele Christen ..., nur weil sie Christen, weil sie Katholiken sind, mit Gewalt systematisch unterdrückt werden«.[15]

Über das Schicksal der verfolgten Katholiken im Osten Europas wissen wir jedoch kaum etwas. Die Gelehrten haben bislang kaum Dokumentationsmaterial gefunden, so daß sie vermuten, Stalin habe die diesbezüglichen Akten bewußt vernichten lassen. Bedauerlicherweise fehlen zudem die so nötigen Zeitzeugen, die im Rahmen der *oral history* vielleicht noch wichtige Daten und Personen nennen könnten, aus denen dann weitere Folgerungen gezogen werden könnten. Daher bleibt der päpstliche Auftrag gerade auf diesem Gebiet weithin ein unerfüllbares Desiderat: Die namenlosen Blutzeugen katholischer Provenienz werden möglicherweise im Dunkel der Geschichte bleiben und eventuell niemals mehr ans Tageslicht gehoben werden können.

Einige Namen sind indes überliefert. Unter den in der UdSSR getöteten Klerikern ragt der im Jahre 1937 nach mehrjähriger Haft in einem Schauprozeß verurteilte Bischof der Diözese Tiraspol, Alexander Frison, hervor, der zugleich der letzte Oberhirte seines Sprengels sein sollte. Das Schicksal des bei Koblenz geborenen Jesuiten Gottlieb Profittlich, der später Bischof von Estland wurde, konnte bis zur Stunde jedoch nicht wirklich aufgehellt werden. Als er sich geweigert hatte, die estnische Stadt Reval zu verlassen, wurde er im Jahre 1941 von den Sowjets deportiert. Seitdem verlieren sich die Spuren dieses so mutigen Erzbischofs.

Von heuristischem Wert ist die Frage, ob auch die Zeit des realen Sozialismus auf dem Territorium der ehemaligen DDR Märtyrer im Sinne der Kirche hervorgebracht hat. Selbstredend wissen die bisher erschienenen Veröffentlichungen von Menschenrechtsverletzungen, von Gefängnisaufenthalten, von Zuchthaus und vielen Diskriminierungen jedweder Art in der Zeit zwischen 1945 und 1989, aber es erhebt sich die Frage, ob in dieser Zeit auch katholische Christen bewußt und gewollt um ihres Glaubens willen in den Tod geschickt worden sind. Zwar sind einzelne Fälle nicht unbekannt, in denen auch der Glaube eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, aber Martyrien im strengen Sinne des Wortes auszumachen dürfte nicht leicht sein. Gewiß sind noch nicht alle Akten der Öffentlichkeit zugänglich, aber bis zur Stunde konnte trotz gewissenhafter Forschung und nach Konsultation bedeutender kirchlicher wie staatlicher Stellen keine Person ausgemacht und identifiziert werden, die diesbezüglich infrage käme.[16]

3. Das »martyrium puritatis«

Sodann gehören weiter jene Katholiken in das vom Papst gewünschte Verzeichnis, die wie das italienische Mädchen Maria Goretti ihre Unschuld vor einem unsittlichen Angreifer zu bewahren wußten, dabei aber die Tugend der Keuschheit mit ihrem Leben bezahlen mußten. Denn wenn die Heilige aus Nettuno am Mittelmeer,

die 1902 im jugendlichen Alter starb, im Heiligen Jahr 1950 durch Pius XII. kanonisiert werden konnte, dürfen alle jene Frauen und Mädchen nicht zurückgestellt werden, die lieber sterben als in die Sünde einwilligen wollten. Auch bei dieser dritten Kategorie gibt es zahlreiche Facetten: Als die Russen 1945 Zug um Zug nach Schlesien einmarschierten, wußten sie sich von Stalin ermächtigt, Frauen als ihr Eigentum zu verstehen. Ohne jede Rücksicht drangen sie in das Kloster der Elisabethschwestern in Neiße ein und trieben ihr unwürdiges Spiel mit mehr als vierzig Ordensschwestern, die alle eines blutigen Todes gestorben sind. Aber auch aus dem Ermland sowie aus den angrenzenden Nachbargebieten wissen wir von solchen unmoralischen Übergriffen, nicht zuletzt gegenüber Haushälterinnen und leiblichen Schwestern von Priestern, die bis 1945 auf Wunsch ihrer Oberhirten sich der Vertreibung widersetzten. Daher sollen auch alle jene Priester und weitere Personen in diese Kategorie eingeordnet werden, die sich in der bezeichneten Notlage schützend vor diese Frauen gestellt haben und dabei selbst zu Opfern wurden.

Schließlich liegen für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz etwa zehn Dokumentationen aus allen Teilen Deutschlands vor, nach denen junge Frauen oder auch Mädchen ihren unsittlichen Angreifern die Stirn geboten haben, sich erfolgreich zu wehren wußten, dann aber tödlich verletzt oder niedergemetzelt wurden. Auf diese Weise hat sich das tragische Schicksal der italienischen Maria Goretti viele Male wiederholt. Nicht wenige von ihnen genießen auf örtlicher oder regionaler Ebene bereits eine große Hochachtung, auch auf dem Hintergrund einer um sich greifenden Gesinnung, die meint, sich ungehemmt ausleben zu sollen, sei es in Südostasien oder auch im nahen Belgien. Angesichts der wachsenden Zahl der Kinderschänder wird der Ruf nach einer grundsätzlich anderen sittlichen Einstellung jedem Leben gegenüber lauter. Der religiös genährte Respekt vor diesen jungen Opfer erscheint nicht selten mit dem Wunsch gepaart, ein Seligsprechungsverfahren für sie zu eröffnen.

4. Missionare und Glaubensboten

Schließlich muß als vierte Kategorie die Gruppe der weiblichen und männlichen Missionare und Glaubenszeugen erwähnt werden. Aus Deutschland stammend, haben unzählige Männer und Frauen unter Einsatz ihres Lebens dem Glauben an Christus die Treue gehalten. Insbesondere gilt es, Patres und Schwestern aus vielen Orden und Kongregationen anerkennend herauszustellen, die in verschiedenen Teilen der Welt ein oft treffliches Glaubenszeugnis abgelegt haben.

Was allein die deutsche Glaubensboten angeht, so sei die aus Kiel kommende Missionsdominikanerin Magdala Lewandowski genannt, die zusammen mit drei Mitschwestern und drei Jesuiten der St.-Pauls-Mission in Rhodesien unter den Kugeln der Guerillas am 7. Februar 1977 fiel. In diesem Zusammenhang muß auch der Alt-Bischof von Bulawayo, Adolf Gregor Schmitt, genannt werden, der auf kaltblütige Weise ermordet wurde, nachdem er Tausende von jungen Afrikanern auf den Tag vorbereitet hatte, selber die Verantwortung für den christlichen Glauben zu übernehmen und auf ihre Weise von Christus Zeugnis zu geben. Mit ihm starben für Christus die Mariannhiller Missionare P. Possenti Weggartner, P. Edmar Som-

merreisser, Bruder Peter Geyermann, Bruder Kilian Knörl, ferner Sr. Francis van den Berg sowie die deutsche Missionsärztin Hanna Decker.

Die Steyler Missionare Bischof Wilhelm Finnemann aus dem Erzbistum Paderborn und Pater Theodor Buttenbuch wurden 1942 bzw. 1944 auf den Philippinen von der japanischen Besatzungsmacht aus religiösen Gründen hingerichtet. Nicht wenige Veröffentlichungen in englischer und deutscher Sprache geben bis heute lebendiges Zeugnis von diesen unerschrockenen Helden des Glaubens, das nachgerade junge Menschen zum Glauben führen kann und sie anspornt, sich von der Liebe Christi treffen zu lassen.

V. Ausblick auf das Jubiläumsjahr 2000

Bis zum Jahre 2000 sollen alle ortskirchlichen Kataloge zusammengestellt sein und geordnet vorliegen. Der Macht des Vergessens entgegenwirkend und damit auf der Hut vor der Wiederholung der Geschichte, müssen die Verantwortlichen daher in den noch verbleibenden Jahren gemeinsame intensive Anstrengungen unternehmen, um den päpstlichen Auftrag zeitgerecht zu erfüllen. Gerade die Kirche in Deutschland hat im zur Neige gehenden 20. Jahrhundert so unendlich viele Opfer zu verzeichnen. Der Blutzoll erscheint so hoch, daß es, von Polen abgesehen, kaum ein anderes Land gibt, das mehr als die 500 Märtyrer namentlich nennen könnte. Die schreckliche Zeit unserer eigenen jüngsten Vergangenheit muß daher ebenso gewissenschaft wie objektiv aufgearbeitet werden.

Doch die bekannten wie unbekannten Zeugen Christi belegen die ungebrochene Kraft eines lebendigen Glaubens in oft gottloser Zeit. Sie nähren die Hoffnung auf eine pfingstliche Zukunft des Christentums inmitten einer säkularisierten Menschheit, die sich, wie es scheint, mehr esoterischen wie apokalyptischen Irrlichtern zuwendet. Die Märtyrer bleiben daher für unsere Generation glaubwürdige Vorbilder. Indem diese Männer und Frauen in das Gedächtnis der Kirche eingeschrieben werden, bezeugen sie auf authentische Weise die drängende Kraft der Liebe Christi. Die Mahnung des römischen Pontifex am 23. Juni 1996 in Paderborn darf daher nicht ungehört verhallen: »Beeilen wir uns, damit alle diese Zeugnisse einer echten Größe des Geistes und der Heiligkeit nicht in Vergessenheit geraten.«[17]

Anmerkungen

1 Vgl. H. Maier (Hrsg.), ›Totalitarismus‹ und ›Politische Religionen‹. Konzepte des Diktaturvergleichs (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 16). Paderborn 1996; K. Löw (Hrsg.), Totalitarismus. Berlin ²1993; K. Hornung, Das totalitäre Zeitalter. Bilanz des 20. Jahrhunderts. Berlin 1997.

2 Vgl. Apostolisches Schreiben *Tertio millenio adveniente* Nr. 37, in: AAS 87 (1995), S. 29–30.

3 Vgl. V. Carcel Orti, Mártires españoles del siglo XX (= Biblioteca de Autores Cristianos). Madrid 1995.

4 J. Höffner, »Hörst Du nicht ihr Schreien?« Über die Verfolgung der Christen, in: Ders., In der Kraft des Glaubens, I: Glaube – Sendung. Freiburg 1986, S. 408.

5 Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor*, Nr. 93: AAS 85 (1993), S. 1207.
6 Homilia Pauli PP. VI in sollenmi Canonizatione Beatorum Caroli Lwanga ... (18. Oktober 1964), in: AAS 56 (1964), S. 906.
7 Evangelischerseits liegen bereits fertige Martyrologien vor: B.G. Forck, Und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzeugen der Bekennenden Kirche. Stuttgart 1949, und W. Oehme, Märtyrer der evangelischen Christenheit 1933–1945. Neunundzwanzig Lebensbilder. Berlin ^{3}1985.
8 Benedictus XIV., Opus de servorum Dei beatificatione, et beatorum canonizatione. Prati 1842.
9 Vgl. für das Folgende F. Veraja, Le cause di canonizzazione dei santi. Commento alle legislazione e guida pratica. Città del Vaticano 1992, S. 67–69, und M. Sieger, Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23). Würzburg 1995, S. 238–250.
10 Vgl. vor allem E. Weiler (Hrsg.), Die Geistlichen in Dachau sowie in anderen Konzentrationslagern und in Gefängnissesn. Mödling 1971; U. von Hehl (Bearb.), Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung (= VKZG. Reihe A, Bd. 37). Mainz 1984; ^{2}1985; 2 Bd. Paderborn u.a. ^{3}1996 und B.M. Kempner, Priester vor Hitlers Tribunalen. München 1966; ^{2}1970; ^{3}1996.
11 Vgl. U. von Hehl, a.a.O., ^{3}1996, S. 69 Anm. 30.
12 Vgl. das Gedenkbuch: Unsere Toten von 1933 bis 1945, hrsg. von der kirchlichen Hauptstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in den deutschen Diözesen. Fulda 1964, aber auch neuere Untersuchungen, die vor allem in der Reihe »Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte« erschienen sind.
13 Nr. 4: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 126, S. 78.
14 Vgl. A. Galter, Rotbuch der verfolgten Kirche. Recklinghausen 1957, und G. Hamburger, Verfolgte Christen. Berichte aus unserer Zeit. Graz 1977.
15 Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi*, Nr. 39, in: AAS 68 (1976), S. 30.
16 Vgl. W. Knauft, Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980. Mainz 1980, und Th. Raabe, SED-Staat und Katholische Kirche. Politische Beziehungen 1949–1961 (= VKZG. Reihe B, Bd. 70). Paderborn 1995.
17 Nr. 3: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 126, S. 52.

Helmut Witetschek · Eichstätt

Von der katholischen Soziallehre zur christlichen Gesellschaftslehre

Eine politische Orientierungshilfe für alle Menschen guten Willens

Viele katholischen Arbeitervereine können in diesen Jahren auf ihr 100jähriges Bestehen zurückblicken. Zwar gab es schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einzelne katholische Arbeitervereinigungen wie die Pius-Vereine in der Diaspora oder den St. Josephs-Arbeiter-Unterstützungsverein seit 1849 in Regensburg. Doch diese vereinzelten Ortsgründungen suchten keinen regionalen Zusammenschluß und hatten nur caritative Ziele.[1] In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts engte vor allem der Kulturkampf (1871–1887 bzw. 1890) die Entwicklung der christlichsozialen Vereine ein, so daß Ende der siebziger Jahre lediglich 52 Vereine mit weniger als 10000 Mitgliedern nachweisbar sind.

Erst das Jahr 1890 mit den kaiserlichen Februar-Erlassen, die ein sozialpolitisches Programm zum Gegenstand hatten, mit der Internationalen Berliner Arbeiterschutzkonferenz, mit der Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland, mit dem Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz, in dem die Arbeiterschutzbestrebungen begrüßt und die Gründung der katholischen Arbeitervereine empfohlen wurden, und das Jahr 1891 mit der Enzyklika von Papst Leo XIII. *Rerum novarum* waren Signale für einen neuen Aufbruch. Der erste regionale Zusammenschluß gelang noch im Jahre 1891 mit der »Vereinigung der Katholischen Arbeitervereine Süddeutschlands«. Bis im Jahre 1900 war die Bildung der Diözesanverbände abgeschlossen.[2] Seit dieser Zeit orientieren sich die katholischen Vereine in der katholischen Arbeiterbewegung an der katholischen Soziallehre, die nach ihrem neuzeitlichen Verständnis mit der Enzyklika *Rerum novarum* 1891 einsetzte und sich spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*) zur christlichen Gesellschaftslehre weiterentwickelt hat.

Wie sich die christliche Gesellschaftslehre versteht und wie sie sich als Leitlinie für die katholische Arbeiterbewegung und für alle Menschen guten Willens entfaltet hat, soll nachfolgend dargestellt werden.

Helmut Witetschek, *Jahrgang 1933, Studium der Philosophie, Theologie, Geschichte und Politikwissenschaften, Promotion 1962, lehrt seit 1970 Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt.*

1. Zum Selbstverständnis der christlichen Gesellschaftslehre

Das Bild vom Menschen als Geschöpf und Kind Gottes hat die Kirche immer schon verkündet. Doch gegen Ende des 19. Jahrhunderts war die Herausforderung der Kirche durch die Not der Arbeiterschaft so stark, daß sie sich klar zu den sozialen Fragen äußern mußte. Die christliche Botschaft mit ihrem Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe, zu dem das Gebot der Gerechtigkeit gehört, stieß auf das Elend der Arbeiterschaft. Zum Leben aus dem Glauben gehört nicht nur die Liebe zum Nächsten, sondern auch der Einsatz für den Nächsten, wenn er von einer dem Menschen nicht gemäßen Ordnung unterdrückt wird. Diese entscheidende Einsicht führte zur Ausbildung einer eigenen katholischen Soziallehre. Zwar enthält das Evangelium keine konkreten Handlungsanweisungen für die jeweilige geschichtliche Situation, aber es bietet wichtige Aussagen über den Menschen, die bei der Gestaltung einer gesellschaftlichen Ordnung Berücksichtigung verdienen. Das kirchliche Lehramt schöpft aus dem Reichtum der biblischen Botschaft und aus der Erfahrung einer langen naturrechtlichen Tradition. So bezeichnete Papst Johannes XXIII. die katholische Soziallehre als einen »integrierenden Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen«, wie sie aus der Schöpfungs- und Erlösungsordnung erwächst (*Mater et magistra* 222). Die Päpste Leo XIII., Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII. sahen in der menschlichen Person Träger und Ziel des gesellschaftlichen Lebens.

Zunächst befaßte sich die katholische Soziallehre mit den sozialen Fragen wie mit der sozialen Sicherheit für die Arbeiterschaft und mit der Familienpolitik. Die Fragen nach der politischen Ordnung standen nicht im Vordergrund des kirchlichen Interesses. Die Gründe lagen in der kirchlichen Distanz zum demokratischen Staat und zur pluralistischen Gesellschaft. Bereits mit Papst Pius XII. und endgültig mit dem Zweiten Vatikanum wurde das enge Feld der Sozialen Frage überschritten. Fragen der inneren politischen Ordnung und der internationalen Politik wurden nun zum Gegenstand der Sozialverkündigung. Die katholische Soziallehre wurde zur katholischen bzw. christlichen Gesellschaftslehre.

Mit dem Zweiten Vatikanum wurde die Sozialverkündigung biblischer und theologischer. Die bisherige naturrechtlich-sozialphilosophische Argumentation wurde in den Hintergrund gedrängt. War in den Verlautbarungen vor dem Konzil die Vernunft die wichtigste Gestaltungskraft, so bekam in den letzten Jahrzehnten die Liebe den Vorrang. Denn sie gilt als der eigentliche Kern der Gerechtigkeit. Sie ermuntert die Menschen, sich für die Gerechtigkeit einzusetzen. Sie öffnet das Herz des Menschen für Gott, den Grund seines Seins und führt ihn zum sittlichen Handeln.[3] Dieser enge Zusammenhang von Evangelium und sozialer Gerechtigkeit wurde von Papst Johannes Paul II. in seinen Enzykliken stark herausgearbeitet und besonders von den lateinamerikanischen Bischöfen in mehreren Dokumenten aufgegriffen.

Wie schon für Papst Leo XIII., so gibt es auch für Papst Johannes Paul II. keine echte Lösung der Sozialen Frage außerhalb des Evangeliums. Die christliche Botschaft liefert die entscheidende Perspektive für die Deutung der Zeit. Die lange Reihe der Sozialverkündigungen gehört somit zum Evangelisierungsauftrag der Kirche. Daraus folgt, daß der christlichen Gesellschaftslehre »die Bedeutung eines Instruments der Glaubensverkündigung zukommt«. Sie verkündet, so Papst Jo-

hannes Paul II., »jedem Menschen Gott und das Heilsmysterium in Christus und enthüllt dadurch den Menschen dem Menschen selbst«. Nur in diesem Licht befaßt sich die Kirche mit den Fragen der Menschenrechte, des »Proletariats«, der Familie und Erziehung, »mit den Aufgaben des Staates, der nationalen und internationalen Ordnung, mit dem Wirtschaftsleben, der Kultur, mit Krieg und Frieden, mit der Achtung des Lebens vom Zeitpunkt der Empfängnis bis zum Tod« (*Centesimus annus* 54,2).

Wie schon bei seinen Vorgängern, so ist auch bei Papst Johannes Paul II. die menschliche Person mit ihrer Würde das Zentrum der christlichen Gesellschaftslehre. Diese Würde ist allein in der Schöpfung und Erlösung grundgelegt und darf nicht durch Ungerechtigkeiten und Sünde verletzt werden. Deshalb sieht er den Grundirrtum des Sozialismus nicht primär in der falschen Sozialphilosophie, sondern in seinem Atheismus, aus dem sich eine falsche Auffassung vom Menschen und der menschlichen Gesellschaft ergab. Aus dieser Wurzel des Atheismus kamen der sozialistische Klassenkampf, aber auch der Militarismus unter Stalin und Hitler mit all den unmenschlichen Folgen. Beide stellten das Prinzip der Macht über Vernunft und Recht (*Centesimus annus* 14,1 u.2). Aber gerade in der durch den Atheismus hervorgerufenen geistigen Leere sieht Papst Johannes Paul II. den Hauptgrund für den Zusammenbruch des Sozialismus in den östlichen Ländern. In ähnlicher Weise führt er die Umweltzerstörung darauf zurück, daß sich der Mensch an die Stelle Gottes setzt, anstatt seine Aufgabe als Mitarbeiter Gottes am Schöpfungswerk zu erfüllen. Alles, was die Menschenwürde verletzt, verstößt demnach unmittelbar gegen die Rechte Gottes und den Glauben. Die Menschenwürde nimmt in der Sichtweise des Papstes den Stellenwert ein, den in der scholastischen Naturrechtslehre der Begriff »Natur« innehatte.[4]

Von dieser höchsten Aussage über die Menschenwürde geht Papst Johannes Paul II. auch in seiner elften Enzyklika über das Evangelium des Lebens (*Evangelium vitae*) vom 25. März 1995 aus. Er macht sich die damalige Anklage der Konzilsväter (*Gaudium et spes* 27) gegen die vielfältigen Verbrechen und Verletzungen des menschlichen Lebens zu eigen und bekräftigt nochmals den Appell gegen Abtreibung und Euthanasie.[5]

Die so verstandene christliche Gesellschaftslehre ist also die angewandte Botschaft des Christententums auf die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse. Als Kern dieser Verkündigung erweist sich die christliche Lehre vom Menschen als gesellschaftliches Wesen. Diese Lehre findet ihren konkreten Ausdruck in den Verlautbarungen der Päpste und der Bischöfe, die den Gläubigen und allen Menschen guten Willens eine Orientierungshilfe bieten wollen. Sie erhebt in Grundsatzfragen einen Wahrheitsanspruch, der sich auf das Evangelium Jesu Christi gründet[6]. Dagegen sind pastorale Empfehlungen, die in eine jeweilige bestimmte Zeit mit konkreten Problemen hineingesprochen wurden, nur aus dem geschichtlichen Kontext heraus zu verstehen.

Mit dem so erfaßten Verständnis der kirchlichen Verlautbarungen soll nun in einem Überblick die Entwicklungslinie der christlichen Gesellschaftslehre beleuchtet werden.

2. Die Sozialenzykliken bis zum Zweiten Vatikanum

Papst Leo XIII. (1878–1903) ging in seiner Enzyklika »Über die Arbeiterfrage« (*Rerum novarum*)[7] 1891 von der Situation der Armen und Arbeiter aus, die schutzlos den Bedingungen der frühen Industriegesellschaft ausgeliefert waren. Gegen diese unwürdigen Verhältnisse stellte er die leitenden Grundsätze des christlichen Verständnisses vom Menschen dar. Danach hat »ein gemeinsamer Vater im Himmel« alle Menschen geschaffen und für das gleiche Ziel bestimmt. Jesus Christus hat alle Menschen erlöst und zur gleichen »Würde von Kindern Gottes erhoben«. Kraft seiner Vernunft kann der Mensch über sich selbst reflektieren, seine Anlagen erkennen und sein Leben gestalten. Die ungleiche Verteilung der Anlagen, der Kräfte und der Gesundheit führen zur Ungleichheit in der Lebensstellung. Mit seiner Kritik am Sozialismus betonte er das Recht der Menschen auf privates Eigentum. Die Arbeit ist notwendig und eine natürliche Pflicht, weil sie den Lebensunterhalt einbringen muß.

Nach diesen Grundsätzen, wie mit diesem so verstandenen Menschen umzugehen ist, rechtfertigte er den Anspruch der Kirche, zu sozialen Fragen Stellung zu nehmen, »denn ohne Zuhilfenahme von Religion und Kirche ist kein Ausgang aus dem Wirrsale zu finden«, so der Papst. Durch die Verkündigung des Evangeliums vermag die Kirche die Klassengegensätze zu verringern und »versöhnliche Gesinnung« zu wecken. Die Kirche erziehe die Menschen dazu, gerecht zu handeln.

Ebenfalls aus dieser Auffassung vom Menschen ergeben sich Rechte und Pflichten für Arbeiter und Arbeitgeber. Die Arbeiter haben ein Recht auf Eigentum, auf Ehe und Familie, auf einen gerechten Lohn für den Unterhalt der Familie und auf Bildung von Arbeitervereinigungen. Die Arbeitgeber haben ebenfalls ein Recht auf ihr Eigentum, aber auch die Pflicht, die Rechte der Arbeiter zu wahren.

Der Staat hat die Pflicht, das Gemeinwohl zu fördern. Damit waren besonders die äußeren Bedingungen gemeint wie Ausbildungsstätten und soziale Einrichtungen, die es den Menschen ermöglichen, ihre Anlagen zu entfalten. Durch Gesetzgebung und Verwaltung hat der Staat den nötigen Rechtsschutz zu gewähren, so daß die Arbeitszeit geregelt, die Sonntagsruhe geschützt, die Kinderarbeit verboten und den Frauen keine unzumutbare Arbeit aufgetragen werde. Die Hilfestellung für die Familie muß gesichert sein.

In der Arbeiterschaft, im Unternehmertum und im Staat sah der Papst die drei Schlüsselfaktoren des Wirtschaftslebens. Die gerechte und ausgewogene Beziehung zwischen diesen drei Kräften war das Thema der katholischen Soziallehre. Wegen dieser grundsätzlichen Aussagen über die Gestaltung einer gerechteren Gesellschaft in die damalige gesetzlich ungeregelte Zeit hinein wird diese Enzyklika auch als Magna Charta einer menschlichen Wirtschafts- und Sozialordnung bezeichnet.[8]

Vierzig Jahre später, also 1931, verfaßte Papst Pius XI. (1922–1939) die nächste große Sozialenzyklika »Über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und Vollendung« (*Quadragesimo anno*).[9] In der Zeit der Weltwirtschaftskrise mit der großen Arbeitslosigkeit sprach er das Problem der sozialen Ungerechtigkeit an und rief zur Wiederherstellung der sozialen Ordnung auf. Er griff die von Papst Leo XIII. formulierten Leitlinien auf und bekräftigte das Recht und die Pflicht der Kirche, sich zu sozialen Problemen zu äußern. Dies gilt hinsichtlich des Sittengeset-

zes, das die Kirche in seinem ganzen Umfang zu verkündet hat, nicht aber für »Fragen technischer Art«. Er verurteilte ferner den Kapitalismus mit seinem ungezügelten Wettbewerb und auch den Kommunismus mit seinem propagierten Klassenkampf, der auf die Diktatur des Proletariats ausgerichtet ist. Er betonte die soziale Verantwortung des privaten Eigentums und das Recht der Menschen auf einen Arbeitsplatz, auf gerechten Lohn und auf Organisierung der Arbeiterschaft, um ihre Rechte wahrnehmen zu können. Die Regierungen nahm er in die Pflicht, das wirtschaftliche Wohlergehen aller Menschen in der Gesellschaft zu fördern. Wirtschaftliche Unternehmen sollten von Gerechtigkeit und Nächstenliebe geleitet sein.[10]

In seiner Enzyklika »Mit brennender Sorge«[11] analysierte Papst Pius XI. »die Lage der katholischen Kirche im Deutschen Reich« und klagte die Verletzung der Rechte der Menschen und der Kirche an, die durch das Reichskonkordat garantiert waren und ständig verletzt wurden. Gegenüber der vergöttlichten nationalsozialistischen Rassenideologie stellte er Gott als den Schöpfer alles Geschaffenen dar. »Dieser Gott hat in souveräner Fassung seine Gebote gegeben. Sie gelten unabhängig von Zeit und Raum, von Land und Rasse.« Fast gleichzeitig verurteilte er in seiner Enzyklika »Gegen den atheistischen Kommunismus und für die soziale Gerechtigkeit und Liebe« (*Divini Redemptoris*)[12] die marxistisch-leninistische Ideologie mit ihrer menschenverachtenden Herrschaftsform.

Während des Zweiten Weltkriegs befaßte sich Papst Pius XII. (1939–1958) in mehreren »Weihnachtsbotschaften« mit den Grundsätzen für eine gerechtere internationale Ordnung als Voraussetzung für einen weltweiten Frieden. Er ermutigte und förderte die Nationen zur Zusammenarbeit, wie sie in der Gründung der UNO ihren Ausdruck fand. Pius XII., der den Wahlspruch »Frieden durch Gerechtigkeit« hatte, entwickelte eine Friedenslehre für eine Zeit, die nach dem Krieg bald durch den Ost-West-Gegensatz, durch die hohe Waffentechnik und das ständige Wettrüsten gekennzeichnet war. In seiner Weihnachtsbotschaft 1955 wies er darauf hin, daß es nicht genüge, die Möglichkeit der Kriegsführung zu beschränken, sondern daß aufkommende Gegensätze vorzeitig friedlich zu regeln seien.[13]

Diese bisherige katholische Soziallehre mit ihren christlichen und naturrechtlichen Grundsätzen leistete einen wichtigen Beitrag beim geistigen Aufbau der Bundesrepublik Deutschland. Viele politische Kräfte aus den katholischen Verbänden wirkten bei der Gestaltung der neuen politischen Ordnung mit. Wesentliche Elemente der katholischen Soziallehre gingen als Grundwerte in den Grundrechtskatalog unseres Grundgesetzes ein. Da im Parlamentarischen Rat (1948–1949) ein Hinweis auf die Verantwortung vor Gott als den Urgrund alles Geschaffenen zwar in der Präambel, nicht aber in Art. 1 des Grundgesetzes durchgesetzt werden konnte, bekannten sich die Grundgesetzgeber zum »sittlichen Wert der Menschenwürde«. Sie ist die Grundlage des gesamten Wertesystems. Danach ist der Mensch als Person »Träger höchster geistig-sittlicher Werte und verkörpert einen sittlichen Eigenwert«, der unverlierbar und unantastbar ist. Dieser sittliche Eigenwert des Menschen ist nicht etwa durch den Staat verliehen, sondern mit dem Sosein des Menschen, mit seiner Natur und seinem Wesen bereits gegeben, wenn er in diesen Staat hineingeboren wird.

Das Grundgesetz sieht also den Menschen primär als Person, die mit dem vorstaatlichen Eigenwert der Menschenwürde ausgestattet ist. Zum Begriff der Person

gehört demnach nicht nur die Individualität, sondern auch die Sozialität. Deshalb wird der Mensch als gemeinschaftsbezogene und gemeinschaftsgebundene Person verstanden. Dieses unaufhebbare Spannungsverhältnis von Individialität und Sozialität, von persönlicher Freiheit und sozialer Gerechtigkeit will das Grundgesetz in ausgewogener Weise geregelt wissen. Die Zusammenschau der Grundrechtsartikel macht deutlich, daß die Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre, wie das Gemeinwohl, die Solidarität und die Subsidiarität als Grundwerte in unsere Verfassungsordnung eingegangen sind.[14] So versteht sich die Bundesrepublik Deutschland zwar als weltanschaulich neutraler, aber als wertgebundener Staat.[15]

Die Phase der Entkolonisierung in den fünfziger, Anfang der sechziger Jahre veranlaßte Papst Johannes XXIII. (1958–1963) in seinem Lehrschreiben »Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Lichte der christlichen Lehre« (*Mater et magistra*)[16] die Situation der Entwicklungsländer eingehender zu behandeln. Der äußere Anlaß dieses Rundschreibens war 1961 der 70. Jahrestag der Arbeiterenzyklika von Papst Leo XIII. Papst Johannes XXIII. stellte den Zusammenhang von weltweiter Gerechtigkeit und dauerhaftem Frieden deutlich heraus. Er wies auf die bedeutenden Aufgaben der Laien hin, die sie bei der Verwirklichung der kirchlichen Soziallehre wahrzunehmen haben. Eingehend zeigte er die neuen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen in der Dritten Welt auf, die neue Hilfen im Rahmen der Entwicklungspolitik notwendig machen. Die soziale Gerechtigkeit fordert von den reichen Ländern die Unterstützung der armen Staaten. Er gab Anregungen, wie dem Wandel in der dortigen Landwirtschaft und den Problemen der Landflucht zu begegnen sei. Er rief zum Abbau des Mißtrauens zwischen den Menschen und den Staaten auf und ermunterte zur Zusammenarbeit auf Weltebene. Er betonte erneut die bleibende Aktualität der kirchlichen Soziallehre für die Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens in der Welt.

Bereits zwei Jahre später ging Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika »Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit« (*Pacem in terris*)[17] noch konkreter auf die Kluft zwischen den armen und den reichen Nationen ein. Diese Enzyklika wandte sich erstmals nicht nur an die Gläubigen, sondern an alle Menschen guten Willens. In der Zeit der politischen Gegensätze, die den Weltfrieden bedrohten, galt es, Spannungen abzubauen und den Frieden durch internationale Zusammenarbeit zu sichern. Er unterstützte die Bemühungen der Vereinten Nationen, die 1948 verabschiedete »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« in allen Ländern durchzusetzen. Da angesichts der weltweiten Verflechtungen die einzelnen Staaten nicht mehr in der Lage sind, ihre Interessen wahrzunehmen, müsse eine universale politische Gewalt eingesetzt werden, um das universale Gemeinwohl sicherzustellen. Der Friede, so der Papst, kann sich nur in einem Ordnungsgefüge entwickeln, »das in Wahrheit gründet, nach den Richtlinien der Gerechtigkeit erbaut, von lebendiger Liebe erfüllt und sich schließlich in der Freiheit verwirklicht« (*Pacem in terris* 167).[18]

3. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)

Ohne einen äußeren kirchenpolitischen Anlaß, aber in einer Zeit voller Spannungen berief Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil ein, das am 11. Oktober 1962 mit der ersten Sitzungsperiode begann. Die Weltsituation war gekennzeichnet durch den Ost-West-Gegensatz, der sich durch den Berliner Mauerbau am 13. August 1961 und die Kuba-Krise im November 1962 noch verstärkte, ferner durch das ständige Wettrüsten und den drohenden Atomkrieg, durch die Umweltzerstörung, durch die Gegensätze zwischen armen und reichen Ländern und die damit verbundenen Probleme des Nord-Süd-Gefälles. Ein fehlgeleiteter Rationalismus, losgelöst von den Geboten Gottes, drohte die Welt zu zerstören. Ein solcher antikirchlicher Rationalismus der Aufklärungszeit hatte bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts an der christlichen Wertordnung gerüttelt. Damals reagierte die Kirche mit der kirchlichen Erneuerung, die stärker auf die religiöse Innerlichkeit ausgerichtet war. Die aufgeklärte Gesellschaft hielt Religion für Privatsache.[19] Diese Abgrenzung mit ihrem kirchenrechtlich verfaßten Kirchenverständnis brachen die Konzilsväter auf. Die dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*), die am 21. November 1964 verkündet wurde, bestimmte die Kirche nachdrücklich als »Volk Gottes«.[20] Mit diesem neuen Kirchenverständnis sollten die Gläubigen aus ihrer bisherigen passiven, versorgten Rolle herausgeholt werden, um die heutige Welt aktiv mitzubestimmen und mitzugestalten. Damit bewirkte das Konzil eine starke Zäsur in der Entwicklung der Kirche. Diese Sendung, die Christus der Kirche aufgetragen hat, bekräftigten die Konzilsväter in der »Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute« (*Gaudium et spes*)[21], die am 7. Dezember 1965 verkündet wurde. Sie ist zur wichtigsten Grundlage der christlichen Gesellschaftslehre geworden.

Das Konzil wandte sich erstmals uneingeschränkt an alle Menschen, um ihnen darzulegen, »wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute« versteht. Das Konzil betonte den Auftrag der Kirche zum Dienst am Menschen und bot der ganzen Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche zur Errichtung einer »brüderlichen Gemeinschaft« an. Deshalb sind diese beiden Konzilsdokumente zusammenzusehen. Die Fassung des Sendungsauftrags in einem eigenen Dokument geht auf die Anregung des belgischen Kardinals und Konzilsmoderators Joseph Suenens zurück.[22] Im ersten Teil der Pastoralkonstitution entwickelten die Konzilsväter die Lehre vom Menschen und der Welt weiter. Im zweiten Teil behandelten sie näherhin die verschiedenen Aspekte des heutigen Lebens und der menschlichen Gesellschaft.

Das Konzil betonte die Pflichten der Kirche, nach den »Zeichen der Zeit« zu forschen und sie »im Lichte des Evangeliums« zu deuten. In einer Zeit der raschen Veränderungen in der Welt, in den einzelnen Gesellschaften, in den Denkweisen und Lebensformen, steht der Mensch zwischen Hoffnung und Angst. Er erlebt die Störung des natürlichen Gleichgewichts, die zu Spannungen zwischen Völkern und Rassen, zwischen Armen und Reichen führen und bis in die einzelnen Familien hineinreichen können. Die Folgen sind Mißtrauen und Feindschaft, Konflikte und Notlagen. Ursache und Opfer ist immer der Mensch (8).

Gleichzeitig ging das Konzil von der Überzeugung aus, daß es notwendig ist, eine

politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die im Dienste des Menschen steht und sowohl dem einzelnen als auch den Gruppen hilft, »die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten« (9). In der Zeit der vielen Irrwege wächst die Zahl derer, die die Grundfragen der Menschen stellen: »Was ist der Mensch? Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes« – Wozu dieser Fortschritt, wenn er so teuer erkauft werden muß? »Was kommt nach diesem irdischen Leben?« Die Antwort bietet die Kirche im Glauben, »daß in ihrem Herrn und Meister der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitgeschichte gegeben ist«. Im Lichte Christi sprach das Konzil alle Menschen an, um das Geheimnis des Menschen zu erhellen und um mitzuwirken, »daß für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird« (10).

Deutlich arbeiteten die Konzilsväter die Würde der menschlichen Person heraus, die nach dem Bilde Gottes geschaffen ist (12). Aber der Mensch erfährt sich auch zum Bösen geneigt. »Oft verweigert er sich, Gott als seinen Ursprung anzuerkennen; er durchbricht dadurch auch die geschuldete Ausrichtung auf sein letztes Ziel ...« So ist der Mensch in sich selbst zwiespältig. Deshalb stellt sich das Leben als Kampf zwischen Gut und Böse dar. Der Mensch allein ist aber unfähig, die Angriffe des Bösen wirksam zu bekämpfen. So fühlt sich jeder wie in Ketten gefesselt. »Der Herr selbst aber ist gekommen, um den Menschen zu befreien ...« – »Im Lichte dieser Offenbarung findet zugleich die erhabene Berufung wie das tiefe Elend ... ihre letzte Erklärung« (13). Das Konzil wies der »Würde des sittlichen Gewissens« eine zentrale Bedeutung zu. Danach entdeckt der Mensch im Inneren seines Gewissens ein Gesetz, »das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird« (Röm 2,14–16). Die Treue zum Gewissen verbindet die Christen mit den übrigen Menschen auf der Suche nach Wahrheit und wahrheitsgemäßen Lösungen (16). Darüber hinaus lehrt der christliche Glaube, daß der leibliche Tod besiegt wird. Christus hat durch seinen Tod den Menschen vom Tode befreit. So ist jeder Mensch, auch über den Tod hinaus, zur Gemeinschaft mit Gott berufen. Jedem Menschen, der ernsthaft nachdenkt, so das Konzil, bietet der Glaube eine Antwort auf seine Angst vor der Zukunft an (18).

Gegen die verschiedenen Formen des Atheismus hält die Kirche daran fest, »daß die Anerkennung Gottes der Würde des Menschen keineswegs widerstreitet, da diese Würde eben in Gott selbst gründet und vollendet wird. Denn der Mensch ist vom Schöpfer-Gott mit Vernunft und Freiheit als Wesen der Gemeinschaft geschaffen« und als Kind Gottes zur Gemeinschaft mit Gott berufen. Doch diese endzeitliche Hoffnung mindert nicht die Bedeutung der irdischen Aufgaben. Aber dort, wo die Hoffnung auf das ewige Leben schwindet, wird die Würde des Menschen aufs schwerste verletzt, und die Fragen nach Leben und Tod, Schuld und Schmerz bleiben ohne Lösung, so daß die Menschen oft in Verzweiflung geraten (21). Dagegen ist es die Aufgabe der Kirche, »Gott den Vater und seinen menschgewordenen Sohn« in der Welt präsent zu machen. Dies geschieht durch das Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens. Dieser Glaube soll das Leben der Gläubigen durchdringen und sie zu Gerechtigkeit und Liebe bewegen (21).

Das Konzil legte ferner die Grundlagen der christlichen Lehre über die menschliche Gesellschaft »im Lichte der Offenbarung« dar, indem es die Leitlinien der En-

zykliken Papst Johannes XXIII. weiterentfaltete. Danach weiß sich die Kirche an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden, so daß in konkreten Situationen die Christen zu unterschiedlichen Lösungen kommen können. Bei dem gebotenen offenen Dialog soll aber die gegenseitige Liebe gewahrt und das Gemeinwohl gefördert werden (26, 43).[23]

Nach diesen grundlegenden Darstellungen über die Würde der menschlichen Person in dieser Welt lenkte das Konzil die Aufmerksamkeit der Menschen auf besondere Nöte unserer Zeit. Dazu gehören: die Förderung der Würde der Ehe und Familie (47–52), die richtige Förderung des kulturellen Fortschritts (53–62), also die recht entfaltete Pflege der Güter und Werte der Natur, durch die der Mensch zur vollen Entfaltung gelangt, der wirtschaftliche Fortschritt zum Dienst am Menschen (63–72), die Mitarbeit aller am öffentlichen Leben (73–76), die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft (77–90). Um die soziale Gerechtigkeit unter den Völkern zu fördern, kommt der Mitarbeit der Christen eine besondere Bedeutung zu. Denn die Treue zu Christus verlangt das Eintreten für die Armen (33).

Im Schlußwort betonte das Konzil nochmals, daß die Kirche die Sendung hat, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten. Dadurch wird sie »zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt«. Das aber erfordert, so die Konzilsväter, daß in der Kirche selbst »gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht« gepflegt wird. »Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe« (91).[24]

4. Die Sozialenzykliken der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Päpste Paul VI. (1963–1978) und Johannes Paul II. (seit 1978), sowie die Bischofssynoden, die regionalen und nationalen Bischofskonferenzen verdeutlicht, wie die Kirche ihre Verantwortung in einer sich schnell wandelnden Welt sieht. Drei Dokumente sind dafür besonders kennzeichnend. Das Rundschreiben »Über die Entwicklung der Völker« (*Populorum progressio*)[25] von 1967 beschäftigte sich erstmals nur mit dem Thema der internationalen Entwicklung. Der Papst wies eindringlich auf die übergroßen Unterschiede der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in der Welt hin, die Eifersucht und Uneinigkeit hervorrufen und so immer wieder den Frieden gefährden. Das Nord-Süd-Gefälle wird zum Krisen- und Konfliktpotential und somit zur Herausforderung für den Gerechtigkeitssinn, für die tätige Solidarität und die soziale Liebe. Die Entwicklung der armen Länder wollte der Papst nicht mit wirtschaftlichem Wachstum gleichgesetzt wissen. Vielmehr solle neben der notwendigen wirtschaftlichen Entwicklung das innere Wachstum, die wahre menschliche Größe, entfaltet werden. Er hatte einen »neuen Humanismus« vor Augen, durch den der Mensch zu sich selbst finden kann. Nur diese wahre, solidarische Entwicklung ist der richtige Weg, von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen zu kommen. Wenn alle Völker auf der Grundlage dieses »wahren Humanismus« zusammenarbeiten würden, dann könnte nach Paul VI. »Entwicklung der neue Name für Friede« werden. Im Geiste dieser Solidarität forderte der Papst die

reichen und die armen Nationen zur Zusammenarbeit auf, um eine gerechte Ordnung zu errichten. Zur Förderung dieses großen Vorhabens setzte er die päpstliche Kommission »Justitia et Pax« ein[26].

Im zweiten Dokument »Zum achtzigsten Jahresgedächtnis« (*Octogesima adveniens*)[27] von 1971, das als offener apostolischer Brief an Kardinal Maurice Roy, den Präsidenten der Päpstlichen Kommission »Justitia et Pax,« gerichtet war, behandelte der Papst erneut ausschließlich das Thema der internationalen Entwicklung. Er nahm die einzelnen Christen und die Ortskirchen in die Pflicht. Er wies den örtlichen christlichen Gemeinschaften die Aufgabe zu, in die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes »mit dem Licht der unwandelbaren Lehre des Evangeliums« hineinzuleuchten und dazu beizutragen, den Grundsätzen der kirchlichen Soziallehre Geltung zu verschaffen (4). Zu den neuen sozialen Problemen in der Dritten Welt gehören: die Zusammenballung der Menschen in den Städten mit den Begleiterscheinungen des neuen Proletariats, der Vereinsamung, des verschärften Generationskonflikts, ferner die Gleichberechtigung der Frau im kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Leben (13). Den »neuen« Armen, den Behinderten, den nur beschränkt Leistungsfähigen, den Alten und den verschiedenen Randgruppen wendet die Kirche ihre besondere Sorge zu und verteidigt die Würde der Schwachen, die von den Strömungen des Liberalismus und des Marxismus verletzt werden. Der Papst rief die Christen zum entschlossenen Handeln auf. Sie sollen die Welt mit christlichem Geist beseelen und sie neu gestalten (50)[28].

Das dritte Dokument über »Gerechtigkeit in der Welt« (*De iustitia in mundo*)[29] verfaßten Delegierte der Bischöfe aus aller Welt auf ihrer Synode in Rom ebenfalls 1971. In diesem ersten größeren Lehrschreiben der Gemeinschaft der Bischöfe nach dem Konzil kam der Einfluß der Kirchenführer aus Afrika, Asien und Lateinamerika stärker zum Ausdruck. Die Bischöfe gingen von den schweren Ungerechtigkeiten in der Welt aus, erkannten das »neue Bewußtsein« der Völker, die nach mehr Gerechtigkeit streben, nahmen die Gedankenführung von Papst Paul VI. auf und bekräftigten, daß der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt zum »wesentlichen Bestandteil der Verkündigung der Frohbotschaft« gehört (6). Lehrschreiben regionaler und nationaler Bischofskonferenzen folgten diesem neuen Glaubensbewußtsein von der sozialen Sendung der Kirche. Wesentlich für die Glaubwürdigkeit dieses Sendungsbewußtseins bleibt, so stellte die Bischofssynode wie schon das Konzil fest, »daß die Kirche, die der Welt immer Gerechtigkeit verkündet, selbst in ihrem Handeln als gerecht erfahren wird« (41).[30]

Auf Bitten der Bischofssynode von 1974 verkündete Papst Paul VI. 1975 das Lehrschreiben »Über die Evangelisierung in der Welt von heute« (*Evangelii nuntiandi*)[31], in dem er die Lehre des Konzils über die aktive Rolle der Kirche und der einzelnen Christen bei der Förderung der Gerechtigkeit in der Welt bekräftigte. In diesem stärker theologisch ausgerichteten Lehrbeitrag behandelte der Papst die Aspekte der Gesellschaftslehre im dritten Teil seines Schreibens. Dort hob er die Verantwortung der Kirche hervor, die Frohbotschaft so zu verkünden, daß die Menschen des 20. Jahrhunderts sie verstehen können. Zur Evangelisierung gehöre die ausführliche Botschaft, die den verschiedenen Situationen jeweils angepaßt und dadurch aktuell ist. Die Predigt des Evangeliums ist demnach nicht vollständig, wenn sie die Rechte und Pflichten jeder menschlichen Person, das Familienleben,

das Leben in der Gesellschaft, das internationale Leben, Frieden, Gerechtigkeit, Entwicklung und die Botschaft über die Befreiung nicht einbezieht (29). Die Kirche hat die Pflicht, so der Papst, die Befreiung von Millionen menschlicher Wesen zu verkünden. Aber die Kirche lehnt auch jede Form der Gewalttätigkeit als Weg zur Befreiung ab (37).

Diesen engen Zusammenhang von Evangelium und sozialer Gerechtigkeit stellte auch Papst Johannes Paul II. wiederholt heraus. In seinem Rundschreiben »Der Erlöser des Menschen« (*Redemptor hominis*) von 1979 wies er darauf hin, daß »das Prinzip der Menschenrechte zutiefst den Bereich der sozialen Gerechtigkeit« berührt und zum Maßstab für ihre grundlegende Überprüfung im Leben der politischen Institutionen» wird (17,7)[32].

In seinem Lehrschreiben »Reich an Erbarmen« (*Dives misericordiae*) von 1980 behandelte Papst Johannes Paul II. das göttliche und menschliche Verzeihen. Nach christlicher Gesellschaftslehre können soziale Beziehungen nicht nur auf Gerechtigkeit gründen, sondern müssen mit Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Verzeihen aus dem Geist des Evangeliums ergänzt werden[33].

Den »Vorrang der Arbeit gegenüber dem Kapital« als Wesensmerkmal der gerechten Gesellschaft stellte Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Über die menschliche Arbeit« (*Laborem exercens*)[34] zum 90. Jahrestag von *Rerum novarum* 1981 heraus. Aus der Arbeit erwächst die menschliche Würde. Er unterstützte die Rechte der Arbeiter und der Gewerkschaften und kritisierte wie seine Vorgänger die Systeme des liberalen Kapitalismus und des kollektivistischen Sozialismus, die diese Prinzipien mißachteten. Aufgabe der Kirche ist es nicht, die Auswirkungen der sich veränderten Arbeitswelt zu analysieren, sondern »immer wieder die Würde und die Rechte der arbeitenden Menschen ins Licht zu stellen« und jede Verletzung der menschlichen Würde anzuprangern (3,2).[35]

Die Bischofskonferenzen in Lateinamerika, Asien und Afrika führten die Verbindung von Evangelisierung und Gerechtigkeit weiter. Sie zogen die Folgerungen, die sich aus dem Sendungsauftrag des Konzils für Frieden und Gerechtigkeit ergeben. So sah das Dokument von Puebla von 1979 die Evangelisierung mit der Befreiung des Menschen »in seiner irdischen und transzendenten Dimension« verbunden (475).[36]

Auch Kardinal Joseph Ratzinger, der Präfekt der Glaubenskongregation, entwickelte die christliche Gesellschaftslehre weiter. In seinem vom Papst ausdrücklich gebilligten Lehrschreiben »Instruktionen über einige Aspekte der Theologie der Befreiung« (*Libertatis nuntius*) von 1984 grenzte er die christliche Theologie der Befreiung von marxistischen Fehldeutungen ab und in seiner »Instruktion über christliche Freiheit und Befreiung« (*Libertatis conscientia*) von 1986 legte er dar, daß die Errichtung einer politischen und sozialen Ordnung Sache der Laien sei. Die Befreiung von Millionen von Menschen erfordere ein Aktionsprogramm, zu dem die Erziehung zur Zivilisation der Arbeit, die Erziehung zur Solidarität und der Zugang aller zur Kultur gehöre (81).[37]

Zwanzig Jahre nach der Enzyklika Papst Pauls VI. über die Entwicklung der Völker griff Papst Johannes Paul II. das Thema Friede und Gerechtigkeit wieder auf. Mit seiner Enzylika »Die soziale Sorge der Kirche« (*Sollicitudo rei socialis*)[38] von 1987 wollte er die Gesellschaftslehre der Kirche über die internationale Ent-

wicklung auf den neuesten Stand bringen. Der Appell von Papst Paul VI. vor zwanzig Jahren hatte kaum Erfolg gebracht. Denn gegen Ende der achtziger Jahre war die Weltwirtschaftslage durch Verschuldung, besonders der Entwicklungsländer, durch wirtschaftliche Rezession, durch Arbeitslosigkeit und durch die Verbreiterung der Kluft zwischen Nord und Süd gekennzeichnet. Die Hauptursache für diese mißliche Lage sah der Papst in der damaligen Konfrontation der beiden Supermächte. Dagegen mahnte er erneut alle Menschen zur Zusammenarbeit für die wahre Entwicklung, zu der die Achtung der Menschenrechte gehöre (33). Diesen Aufruf richtete er in seinem Schlußwort an alle Christen, Juden, Moslems und an alle Anhänger der großen Weltreligionen (47)[39].

Dieser Enzyklika warfen Kritiker vor, daß sie sich zu stark die Auffassungen der Entwicklungsländer zu eigen gemacht hätte. Wohl deshalb stellte Papst Johannes Paul II. diese Problembereiche in seinem Rundschreiben »Vor neuen Herausforderungen der Menschheit« (*Centesimus annus*)[40] zum 100. Jahrestag von *Rerum novarum* 1991 mehr aus der Sicht Europas dar. Auch in seinem Lehrschreiben *Laborem exercens* von 1981 behandelte er die Soziale Frage vorrangig aus der Sicht der Arbeit. Jetzt folgte er der Perspektive »von oben«, vom Eigentümer und vom Staat her. Beim Eigentum sei es nicht mehr der Grund und Boden und später das Kapital, die menschliche Arbeit fruchtbar machten, sondern das Wissen, die Technik, das Können und die Organisation des Produktionsprozesses begründen heute den Reichtum der Industrienationen. Damit stellte er die Bedeutung des Unternehmertums im modernen Wirtschaftsprozeß heraus, wie dies bisher keiner seiner Vorgänger getan hatte (31,32). Doch er nahm die Unternehmer auch in die Pflicht. Ob hier oder dort investiert werde, sei immer auch eine »moralische und kulturelle Entscheidung« (36,4). Der Staat wieder habe die Aufgabe, den rechtlichen Rahmen zu erstellen, innerhalb dessen sich das Wirtschaftsleben entfalten könne (15,1).

Aus dieser Analyse folgt, so der Papst, daß alle Menschen die Möglichkeit haben müßten, ihre Kreativität und ihre Leistungsfähigkeit entfalten zu können. Deshalb ist die Bildungspolitik die wichtigste Entwicklungspolitik (33,1).

Während sich die Kirche in den früheren Verlautbarungen wiederholt gegen den liberalistischen Kapitalismus und gegen den kollektivistischen Sozialismus ausgesprochen hatte, sich sonst anderen Wirtschaftssystemen gegenüber freihielt, erwähnte der Papst jetzt zustimmend die »freie Marktwirtschaft« beim »Aufbau einer demokratischen Gesellschaft«, wenn sie sich von »sozialer Gerechtigkeit« leiten lasse. Eine solche marktwirtschaftliche Ordnung empfahl er auch für den Welthandel. Dabei müßten die stärkeren Nationen den ärmeren Staaten subsidiär helfen, sich in das internationale Leben einzugliedern. Die Schwachen müssen in die Lage versetzt werden, dieses Angebot aufzugreifen (35,4).

Die Gründe für den Zerfall des Sozialismus 1989 sah der Papst vor allem in der Mißachtung der Rechte der Arbeit, in der Ineffizienz des Systems und vor allem in dem geistigen Vakuum, das der Sozialismus durch seinen Atheismus bewirkt habe. Hinzu kam der Beitrag der Kirche, der in dem ständigen Einsatz für die Menschenrechte und in der engen Begegnung mit der Arbeiterbewegung bestand (22–26; 35,4; 42,3). Hier wirkten die Erfahrungen und Ereignisse in Polen nach. Dort war es gelungen, in einem gewaltlosen Kampf, nur mit »den Waffen der Wahrheit und der Gerechtigkeit« das marxistisch-leninistische System zu überwinden

(23). Die ostmitteleuropäischen Länder bedürfen wie die der Dritten Welt der Hilfe der Industriestaaten (28).

Weil aber der Mensch mehr ist als Produzent und Konsument, so mahnte der Papst mehrmals einen neuen Lebensstil an. Die Suche »nach dem Wahren, Schönen und Guten und die Verbundenheit mit den anderen solle die neue Lebensweise bestimmen« (36,4). Anstelle eines grenzenlosen »Konsumismus«, also eines praktischen Materialismus, solle ein »verantwortliches Verbraucherverhalten« treten (36,2).

Mit dieser Enzyklika, die rückblickend an *Rerum novarum* (1891) anknüpfte und Zukunftsperspektiven aufzeigte, wollte der Papst den Weg ins nächste Jahrhundert vorbereiten (62). Noch drängender und grundsätzlicher wurde Papst Johannes Paul II. in seinem neuesten Rundschreiben »Über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens« (*Evangelium vitae*)[42] vom 25. März 1995. Diese Enzyklika geht auf Bitten des außerordentlichen Konsistoriums der Kardinäle von 1991 zurück und bezieht die Stellungnahmen des Weltepiskopats mit ein. Der Papst will allen Menschen guten Willens klarmachen, daß jeder Mensch, »der in ehrlicher Weise für die Wahrheit und das Gute offen ist, im Lichte der Vernunft ... den heiligen Wert des menschlichen Lebens vom ersten Augenblick bis zu seinem Ende« erkennen könne. Auf der Anerkennung dieses Rechts auf Leben beruht das menschliche Zusammenleben und das politische Gemeinwesen. Er erinnerte an das Konzil, wo es in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (22) heißt, daß sich der Sohn Gottes »in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt« habe. In diesem Heilsereignis offenbart sich »der Menschheit nicht nur die unendliche Liebe Gottes«, sondern auch der »unvergleichliche Wert jeder menschlichen Person« (2). Aufgrund dieses Erlösungsgeheimnisses ist jeder Mensch »der mütterlichen Sorge der Kirche anvertraut« (23). Denn das Leben, besonders das menschliche Leben gehört allein Gott. »Wer daher nach dem Leben des Menschen trachtet«, so der Papst, »trachtet Gott selbst nach dem Leben« (9). Deshalb müsse die Kirche bei jeder Bedrohung der Würde der Person und des menschlichen Lebens reagieren. Gerade heute verschärfe sich die Bedrohung des Lebens von Personen und Völkern. Mit Nachdruck nahm er wieder die Verkündigung des Konzils auf, das in *Gaudium et spes* (27) Anklage gegen alle Verbrechen und Angriffe gegen das menschliche Leben erhob: gegen Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie, freiwilligen Selbstmord, Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter, psychischen Zwang, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel, Handel mit Jugendlichen und unwürdige Arbeitsbedingungen. Diese Taten seien Schande und »Zersetzung der menschlichen Kultur«. Zugleich seien sie im höchsten Maße ein »Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers«, so der Papst.

Obwohl das menschliche Leben so vielfältig bedroht werde, will der Papst die Aufmerksamkeit auf die Angriffe konzentrieren, »die das aufkeimende und das zu Ende gehende Leben betreffen«. Hier bestehe die Tendenz, daß diese Vergehen »Rechtscharakter« annehmen (57; 62; 65). Im Namen der individuellen Freiheit beanspruchen breite Schichten der öffentlichen Meinung, über das Leben verfügen zu können. Mit Sorge sieht er, daß die Gewissen der Menschen immer träger werden, so daß sie »die Unterscheidung zwischen Gut und Böse« nicht mehr wahrnehmen (3; 4). Noch schwerwiegender sei die Tatsache, daß die Angriffe gegen das Leben

großenteils in und durch die Familie ausgetragen werden, die doch dazu berufen sei, »Heiligtum des Lebens zu sein« (11). Er ruft vor allem die Mitglieder der Kirche auf, der Welt ein Zeichen der Hoffnung zu geben (58). Wenn Gerechtigkeit und Solidarität gefördert würden, könne eine »echte Zivilisation der Wahrheit und der Liebe eine neue Kultur des menschlichen Lebens« durchsetzen (6).

Angesichts dieser Bedrohungen des Lebens will die Enzyklika »eine klare und feste Bekräftigung des Wertes des menschlichen Lebens und seiner Unantastbarkeit« sein. Sie will aber zugleich »ein leidenschaftlicher Appell im Namen Gottes an alle und jeden einzelnen sein: achte, verteidige, liebe das Leben, jedes menschliche Leben, und diene ihm!« (5) – so der Papst.[43]

Diese Leitlinien wurden auch Grundlage des gemeinsamen Textes der beiden Kirchen in Deutschland vom 22. Februar 1997: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland.

5. *Rückblick*

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß sich die katholische Soziallehre zur christlichen Gesellschaftslehre entfaltet hat und sich weiterhin in einer lebendigen Entwicklung befindet. Papst Johannes Paul II. sprach vom »Lehrgebäude der katholischen Gesellschaftslehre, das es der Kirche ermöglicht, die soziale Wirklichkeit zu analysieren, sie zu beurteilen und Richtlinien für eine gerechte Lösung der daraus entstehenden Probleme anzugeben« (*Centesimus annus* 5,4). Das Zentrum dieses Lehrgebäudes ist das christliche Verständnis von der Menschenwürde. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil setzte eine wichtige Zäsur in der Geschichte der Kirche ein. Entscheidend war die neue Einstellung der Kirche gegenüber der Welt. Daraus ergaben sich neue Themen und Akzentsetzungen für die christliche Gesellschaftslehre. Das Konzil beendete den Rückzug ins Private und hob die Verantwortung der Kirche für die Welt hervor, »die Gott schuf und in der Jesus lebte«.

Nach *Gaudium et spes* (4) hat die Kirche die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten. Dabei weiß die Kirche, daß sie nicht für alles eine Lösung habe. Deshalb ermunterte Papst Paul VI. in *Octogesima adveniens* (4) die Gläubigen, daß es Aufgabe der christlichen Gemeinschaften vor Ort sei, sich mit anderen Menschen guten Willens zusammenzutun, um gemeinsame Lösungen für die drängenden sozialen Fragen zu finden. Zugleich betonte er, daß die politische Betätigung eine Berufung sei, die auf die Umgestaltung der Gesellschaft abziele. Die Bischöfe nahmen diese Anregungen auf und bekräftigten in ihrer Erklärung der Bischofssynode von 1971, daß es zur Verkündigung der Frohbotschaft gehöre, weltweit Gerechtigkeit zu verwirklichen.[44]

Beide, das Konzil und die Bischofssynode von Rom, haben aber auch selbstkritisch deutlich gemacht, daß Gerechtigkeit und Liebe innerhalb der Kirche der Maßstab sind für die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung in der Welt. Die Zusammenschau dieser zahlreichen Lehrschreiben macht erst den hochangesetzten Maßstab der Nächstenliebe bewußt und zeigt, wie mühsam sich die Umsetzung der Lehre des Konzils vollzieht. Sie verpflichtet aber auch jeden einzelnen Christen

und alle Menschen guten Willens zu einer ernsten Gewissenserforschung. Die katholische Arbeiterbewegung hat wie andere katholische Verbände versucht, sich in ihrer Grundhaltung und in zahlreichen Aktionen an der Leitlinie der christlichen Gesellschaftslehre zu orientieren.

Anmerkungen

1 Vgl. H. Witetschek, Studien zur kirchlichen Erneuerung im Bistum Augsburg in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Schwäbische Geschichtsquellen und Forschungen, Bd. 7). Augsburg 1965, S. 218ff.; W. Zorn, Die Sozialentwicklung der nichtagrarischen Welt (1806–1970), in: M. Spindler (Hrsg.), Handbuch der bayerischen Geschichte IV, 2. München 1976, S. 848ff., 863.
2 Vgl. J. Aretz, Katholische Arbeiterbewegung und christliche Gewerkschaften – Zur Geschichte der christlich-sozialen Bewegung, in: A. Rauscher (Hrsg.), Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, Bd. II. München/Wien 1982, S. 159–198; H. Hürten, Katholische Verbände, ebd., S. 215–311.
3 W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche. Frankfurt a.M. 1991, S. 34f.; B. Sutor, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre. Paderborn 1991, S. 12ff.; A. Rauscher, Sozialenzykliken, in: Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Bd. IV. Freiburg ^{7}1988, Sp. 1250ff.; H. Witetscheck, Zur Entwicklung der katholischen Arbeiterbewegung, in: *Stimmen der Zeit* 214 (1996), S. 55–66.
4 W. Kerber, Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika »Centesimus annus« Papst Johannes Paul II. Kommentar. Freiburg 1991, S. 140–144.
5 Enzyklika Johannes Pauls II. vom 25. März 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120), Bonn 1995.
6 O. von Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, München ^{2}1985, S. 15f.; W. Kerber, Herausforderungen der Menschheit, a.a.O., S. 132.
7 Enzyklika Papst Leos XIII. vom 15. Mai 1891; W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 41–45.
8 W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 21ff.
9 Enzyklika Papst Pius' XI. vom 15. Mai 1931; W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 46–55; vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. Freiburg 1976, S. 327ff.
10 W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 21f.
11 Enzyklika Pius' XI. vom 14. März 1937. Druck: D. Albrecht, Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung. Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika »Mit brennender Sorge« (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg. von K. Repgen, Reihe A: Quellen, Bd. 1). Mainz 1965, S. 402ff. bes. 411; dazu L. Volk, Die Enzyklika »Mit brennender Sorge«. Zum 100. Geburtstag Kardinal Michael v. Faulhabers am 5. März 1969, in: *Stimmen der Zeit* 183 (1969) S. 174–194. Über die Verlesung durch die Geistlichen und die Wirkung bei den Kirchenbesuchern vgl. H. Witetschek, Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943, I: Regierungsbezirk Oberbayern, II: Regierungsbezirk Ober- und Mittelfranken, III: Regierungsbezirk Schwaben (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern). Mainz 1966, S. 211ff., 1967, S. 160ff., 1971, S. 127ff.
12 Enzyklika Pius' XI. vom 19. März 1937, in: AAS 29 (1937), S. 65ff.

13 Vgl. H. Witetschek, Frieden durch Gerechtigkeit, in: Begegnung und Verständigung in Mitteleuropa (Institutum Bohemicum 7). München 1985, S. 31–45.
14 Vgl. Th. Maunz/G. Dürig/R. Herzog/R. Scholz, Grundgesetz. Kommentar, 1974ff., S. 3ff.; H. Witetschek, Die Haltung des Parlamentarischen Rats zum Verhältnis von Staat und Kirche, in: *Politische Studien* 25 (1974) S. 283–297; W. Kerber, Katholische Soziallehre (Sonderdruck aus: *Geschichte und Staat*, Bd. 194/195). München 1975, S. 573ff.
15 Vgl. die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts von 1952 (BVerfGE 2, 12).
16 Enzyklika Papst Johannes' XXIII. vom 15. Mai 1961; W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 22, 56ff.
17 Enzyklika Papst Johannes' XXIII. vom 11. April 1963; W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 68ff.
18 W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), ebd. S. 22, 75.
19 Vgl. ebd., S. 23f.; H. Witetschek (Anm. 1), Studien zur kirchlichen Erneuerung, passim; Ders., Die katholische Kirche seit 1800, in: Handbuch der bayerischen Geschichte IV,2, hrsg. v. M. Spindler. München 1979, S. 914–945, bes. 936ff.
20Vgl. K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Freiburg [21]1989, S. 132ff.
21 Ebd., S. 449–552.
22 Ebd., S. 423; W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 77.
23 Ebd., S. 458–496.
24 Ebd., S. 496–552.
25 Enzyklika Papst Pauls VI. vom 26. März 1967; Texte zur katholischen Soziallehre, hrsg. v. Bundesverband der KAB,.Kevelaer [6]1985; W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 93ff.
26 H. Witetschek, Frieden durch Gerechtigkeit, S. 33ff.; W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 24ff.
27 Enzyklika Papst Pauls VI. vom 14. Mai 1971; W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 101–109.
28 W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 108f.
29 Erklärung der Weltbischofssynode vom 30. November 1971; vgl. ebd., S. 110–116.
30 W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 26.
31 Apostolisches Schreiben Papst Pauls VI.; vgl. ebd., S. 117ff.
32 Sutor, Politische Ethik, a.a.O., S. 148.
33 Ebd., S. 111, 129f.
34 Enzyklika Papst Johannes Pauls II. vom 14. September 1981; W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 212–130.
35 W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 27f.
36 Ebd., S. 27f., 154–176.
37 Ebd. S. 131–137.
38 Enzyklika Papst Johannes Pauls II. vom 30. Dezember 1987; W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 138–153.
39 W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 30; H. Witetschek, Frieden durch Gerechtigkeit, a.a.O., S. 33ff.
40 Enzyklika Papst Johannes Pauls II. vom 1. Mai 1991; Text und Kommentar vgl. W. Kerber, Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika »Centesimus annus« Papst Johannes Pauls II. Freiburg, 1991 S. 11–126.
41 Ebd., S. 145ff.
42 Vgl. Enzyklika Johannes Pauls II. vom 25. März 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120), a.a.O., S. 7–12.
43 Ebd., S. 7–12.
44 W. Kerber/H. Ertl/M. Hainz (Hrsg.), a.a.O., S. 31–34; Ders., Vor neuen Herausforderungen, a.a.O., S. 171.

Karl-Josef Schipperges · Aachen

Die politische Dimension der Religion

Zum Einfluß der Religion auf die Politik in Geschichte und Gegenwart

Die moderne Welt ist wesentlich geprägt von der Weltanschauung des Liberalismus, der von der Überzeugung durchdrungen ist, daß der autonome Mensch grundsätzlich fähig ist, Staat und Gesellschaft in eigener Verantwortung nach rationalen Gesetzen zu organisieren und mit gut funktionierenden Institutionen zu versehen. Moralische Werte werden dabei nicht berücksichtigt und finden in der Politik nur noch Verwendung, wenn sie für Propagandazwecke nützlich sind.[1] Politik wird reduziert auf eine »soziale Technologie«.[2] In der Tradition des modernen Wissenschaftsverständnisses fragen Soziologie und Politologie nach kausalen Erklärungen und Gesetzmäßigkeiten in der Gesellschaft sowie nach deren praktischer Verwendbarkeit für die Politik. Metaphysische Voraussetzungen der menschlichen Existenz und jedes menschlichen Handelns werden nicht nur vernachläßigt, sondern als unwissenschaftlich ausdrücklich abgelehnt. Man spricht infolgedessen nicht mehr von bürgerlichen und politischen Tugenden als notwendiger Voraussetzung des politisch handelnden Menschen, sondern nur noch von Talent und Kompetenz.[3] Worauf es ankommt, ist allein die Effizienz.

Unter diesen Voraussetzungen ist zu fragen, welche Rolle christliche Religion und Moral noch in einer Gesellschaft zu spielen vermögen, die mehr und mehr geprägt ist von Säkularisation, Emanzipation und Anthropozentrik. Es ist zu fragen, welche Beziehungen überhaupt bestehen zwischen Religion und Politik.

1. Der religiöse Ursprung der politischen Gewalt

Nun ist nicht von der Hand zu weisen, daß – wie Max Weber betont hat – Politik zunehmend zum Beruf geworden ist in einer Gesellschaft, die, komplex und kompliziert, nicht mehr regiert werden kann ohne eine spezialisierte Bürokratie und ohne die hauptberuflichen Politiker.[4] Und dennoch: Politik ist nicht nur eine »Techne«, ein Wissen, das man erwerben kann, ein Metier, das man beherrscht, eine

Karl-Josef Schipperges, *Jahrgang 1925, studierte u.a. Geschichte in Bonn und Paris; Promotion 1955; bis zu seiner Pensionierung unterrichtete er an einem Gymnasium und am Historischen Institut der Technischen Hochschule Aachen.*

Fähigkeit und Geschicklichkeit, wie sie etwa der Künstler benötigt, um sein Werk zu schaffen. Politik ist dies, und sie ist mehr. Sie ist auch »Kratos«, eine furchtbare und bedrohliche Macht. Wer politische Macht ausübt, besitzt die Möglichkeit, über das Schicksal einer Gesellschaft zu entscheiden. Dies gilt im Atomzeitalter mehr denn je.

Daher ist das politische Denken von den ersten Anfängen an bemüht, Macht zu begrenzen und zu konrollieren, sie durch eine religiöse Verpflichtung zu binden an eine höhere Instanz. Die Autorität des Herrschers wird abgeleitet von der »auctoritas«, vom »auctor«, dem Begründer, Urheber und Schöpfer, der die Autorität des Königs bestätigt und ihr Prestige verleiht.

Ein Blick in die politische Ideengeschichte bestätigt diese sprachlichen Zusammenhänge. Bereits in mythologischer Zeit wird politische Macht begriffen als etwas Besonderes, Ungewöhnliches und Gefährliches. Der König besitzt geheimnisvolle Kräfte, daher wird er gefürchtet und verehrt zugleich. Der König ist, wie der Priester, tabu.[5] Die Souveränität ist, bevor sie ein Attribut des Königs wird, ein Attribut der Götter.[6]

In dieser Welt der frühen Kulturen und in den Hochkulturen des alten Orients wird die Ordnung, die in der Gesellschaft herrscht, abgeleitet von der kosmischen Ordnung.[7] Infolgedessen kennen alle frühen Hochkulturen das sakrale Königtum. Bei den Mongolen gibt es nur einen Gott im Himmel und nur einen Herrn auf der Erde, den Dschingis Khan, den »Sohn Gottes«. Für die Chinesen ist der Kaiser der »Sohn des Himmels«, »der Repräsentant der kosmischen Ordnung und der Hüter der Gesetze«.[8] In Mesopotamien wird der König mit dem Gott des Himmels gleichgesetzt. Als Schützer des Reiches erfüllt er die gleiche Aufgabe wie der Gott als Schützer der Erde. Babylon, das ist das »Tor der Götter«, »der Ort, an dem die Götter auf die Erde herabsteigen«.[9] Der Tempel des Gottes Aun heißt »Himmelshaus«, der Gott sitzt auf einem Thron, bekleidet mit allen Attributen der Souveränität: Zepter, Diadem etc. »Das Königtum selbst stammt vom Himmel«[10], der König wird zum »Mediator zwischen Göttern und Menschen«.[11] In Ägypten wird der kosmische Bezug der Politik noch deutlicher: Der Pharao ist Gott, seine Person ist der »Schnittpunkt zwischen der Welt der Götter und der Welt der Menschen«.[12]

Eine radikale Wende vollzieht sich in Israel, wo die Welt begriffen wird als eine *creatio ex nihilo* des allmächtigen Gottes, der außerhalb des Kosmos steht, den er in freier Souveränität erschaffen hat. Die Natur verliert damit ihren sakralen und magischen Charakter. Die gesellschaftliche Ordnung wird begründet durch einen freien Vertrag, durch den Bund, den Gott mit seinem Volk schließt. Er läßt zwar »keinen Raum für das kosmologische Königtum« mehr, da »alle Autorität bei Gott und nicht beim König liegt«.[13] Dennoch bleibt ein eindeutiger Bezug zwischen der religiösen und der politischen Ordnung bestehen.

Diese politische Konzeption Israels ist innerhalb der antiken Welt ein einzigartiges Phänomen. Die griechisch-römische Welt folgt ganz der orientalischen Tradition. Für die Römer z. B. ist die Religion ein Teil des Öffentlichen Rechts. Der Pontifex ist ein Staatsbeamter. Der Kaiser übernimmt den Titel des Pontifex maximus und wird damit der Hüter des religiösen Kultes. Seit dem 3. Jahrhundert ist der Kaiser *dominus et deus*, dem religiöse Ehren zuteil werden.

2. Der sakrale Charakter der christlichen Herrscher

Diese religiös-politische Einheit der antiken Welt wird mit dem Erscheinen der christlichen Religion und der Kirche als einer selbständigen *societas* zwar aufgebrochen, aber Konstantin und seine christlichen Nachfolger führen doch insofern die antike Tradition fort, als der Kaiser das Oberhaupt von Kirche und Staat bleibt. Die staatlichen Organisationsformen – die Verwaltungseinheiten von Provinz und Diözese – werden von der Kirche übernommen, die praktisch ein Organ des Staates wird. In seinen Briefen redet Konstantin die Bischöfe mit »geliebter Bruder« an, wie er sich selbst als »gemeinschaflicher Bischof« zu nennen pflegt.[14] Der Klerus wird»als Stand, als Korporation anerkannt«[15], und die Kirche wird »zum Staat und der Staat zur Kirche«.[16] Ganz im Sinne der antiken Tradition behält Konstantin den Titel »Pontifex maximus« und trägt – seit 325 – das Diadem, eine »aus dem Bereich der orientalischen Priester- und Königsabzeichen stammende Binde, welche dann durch die hellenistischen Herrscher geradezu zu einem Sinnbild absoluten Königtums«[17] geworden ist. Natürlich kann er sich nicht mehr *dominus et deus* nennen, aber – und darin zeigt sich die entscheidende Wende, die für die späteren Jahrhunderte bestimmend sein sollte – er ist davon überzeugt, »seine Macht durch die Gnade Gottes empfangen zu haben«.[18] Er versteht sich als »gottgesandter Heilbringer«, der, »unmittelbar mit Gott verbunden«, auch »eine priesterliche Weihe« in Anspruch nimmt.[19] Die Organisation des Staates mit ihrer Hierarchie der Ämter und Würden wird zum »Abbild der göttlichen Weltordnung«[20] und der Kaiser selbst zum »Repräsentanten der unsichtbaren, überirdischen Majestät«.[21]

Diese politische Konzeption des theokratischen Kaisertums beeinflußt in einem entscheidenden Maß die Entwicklung nicht nur der oströmisch-byzantinischen, sondern auch der westeuropäischen Geschichte bis weit über das Mittelalter hinaus.

Als Pipin im Jahre 751 den letzten Merowingerkönig ins Kloster schickt, um sich selbst zum König der Franken zu machen, benötigt er, um diesen Staatsstreich zu rechtfertigen, eine Legitimation, die er nur in der politisch-religiösen Tradition finden kann. Ähnlich wie bei den orientalischen Völkern herrscht auch bei den Germanen die Vorstellung, daß die politische Macht von den Göttern stammt, daß die königliche Familie einem göttlichen Geschlecht angehört, dessen Ursprung sich in mythische Zeiten verliert. Der König als der Vermittler zwischen dem Volk und den Göttern besitzt magische Kräfte, denn göttliches Blut fließt in seinen Adern.[22]

Pipin, der Christ, kann sich natürlich nicht auf diese heidnische Tradition berufen, vor allem auch deshalb nicht, weil die Karolinger keiner königlichen Familie entstammen. Daher greift er zurück auf eine andere Tradition, um seinem revolutionären Akt eine religiöse Weihe zu verleihen.

Bei den Völkern des alten Orients gelten die Könige als heilig; ihr übernatürlicher Charakter wird dadurch deutlich, daß sie vor ihrer Thronbesteigung an verschiedenen Teilen ihres Körpers, vor allem auf dem Kopf, mit einem geweihten Öl gesalbt werden. Israel übernimmt diese Zeremonie, nicht nur, um Könige zu salben, sondern um allgemein einen Menschen aus dem profanen in den sakralen Bereich zu erheben.[23] Nachdem Samuel Saul das Öl über das Haupt gegossen hat, sagt er zu ihm: »... du wirst ... in einen anderen Menschen verwandelt werden.«[24] Diese Salbung Sauls – und dann Davids – ist die Präfiguration und das Modell für die Salbung

Pipins und aller christlichen Könige im Abendland. Bei der Königskrönung wird der König »am Haupt, an der Brust, zwischen und auf den Schultern sowie an den Gelenken der Arme gesalbt«.[25] Dadurch empfängt er eine sakramentale Weihe. Das heilige Öl, das der Bischof über ihn ausgießt, durchdringt seinen Körper und erfüllt ihn mit der Kraft Gottes. Diese Zeremonie, die der Bischofsweihe entspricht, führt den König in die Kirche ein; er nimmt Platz unter den Bischöfen, die wie er gesalbt sind. Er empfängt Ring und Stab, die Zeichen einer pastoralen Mission. Damit ist der König ein Auserwählter Gottes. Indem Gott ihn mit seiner Gnade erfüllt, verleiht er ihm übernatürliche Macht, Sieg, Königsheil.[26] Schon im 8. Jahrhundert wird die Formel »Dei gratia« in den Königstitel aufgenommen. Der König von Gottes Gnaden ist, wie Melchisedek, *rex et sacerdos*, Priesterkönig, *christus Domini*, Gesalbter des Herrn.[27] Seit dem 9. Jahrhundert setzt sich die Vorstellung durch, daß die Königskrönung nicht nur ein kirchenrechtlicher Akt ist, sondern ein Sakrament.[28] Während des ganzen Mittelalters gilt die Königskrönung in Frankreich als das 8. Sakrament der Kirche.

Damit setzt das abendländische Christentum eine Tradition fort, die ihr Vorbild im alten Testament und darüber hinaus in den mythischen Traditionen der frühen Hochkulturen hat. Die politische Gewalt hat einen sakralen Ursprung.[29] Diese Vorstellung lebt weiter bis hin zu den absolutistischen Königen des 17. und 18. Jahrhunderts. Ludwig XIV. wird von den Zeitgenossen »Gott auf Erden«, Leutnant Gottes, Stellvertreter Gottes auf Erden genannt.[30]

3. Soziale Ordnung und kosmische Ordnung

Noch in einem anderen Sinne werden altorientalische Vorstellungen von der politischen Philosophie des Mittelalters übernommen, wobei sie freilich einen spezifisch christlichen Sinn erhalten. Im alten Orient war die Ordnung der Natur nicht trennbar von der Ordnung der Gesellschaft.[31] Eine analoge Vorstellung begegnet uns in der Theologie und Philosophie des Mittelalters. Während allerdings im alten Orient die Götter zum Kosmos gehören, ist in der christlichen Vorstellung der Kosmos die Schöpfung Gottes, der außerhalb des Kosmos steht. In dem von ihm geschaffenen Universum erhält jedes Ding, gemäß seinem Rang, seinen Platz. Eine einzige hierarchische Ordnung herrscht in diesem Universum, eine »große Weltsymphonie«[32], in die auch das soziale Leben der Menschen eingebettet ist. Die soziale Ordnung ist ein Teil des Kosmos und muß nach dessen Struktur und Gesetz organisiert werden. So wie Gott das Universum regiert, so regiert der König die Gesellschaft. Politik, Ethik und Metaphysik stehen damit in einem unauflöslichen Zusammenhang; die Politik wird zu einem kosmologischen Phänomen.[33] Wenn die Autonomie des Menschen eine fundamental moderne Idee ist, so wird das Mittelalter beherrscht von der Idee der Theonomie, die Sein, Denken und Handeln des Menschen bestimmt.[34] Gott allein ist der Herr, Gott allein ist auch der Souverän. Der Begriff der Souveränität ist lange ein theologischer Begriff gewesen, bevor er ein politischer Begriff wurde.[35] Der König ist also nicht souverän und das Volk natürlich auch nicht. Der König, sagt Thomas von Aquin, ist für sein Königreich das, was die Seele für den Körper und was Gott für das Universum ist. Er regiert nach dem Vorbild Got-

tes, an Gottes statt.[36] Er ist in der Ausübung seines Herrscheramtes Diener und Repräsentant der göttlichen Majestät.[37]

Der König als der Mittler zwischen Gott und dem Volk hat somit – wie Dante am Ausgang des Mittelalters noch einmal betont – Gott allein Rechenschaft abzulegen, denn auch das von ihm gesprochene Recht ist nichts anderes als der Ausdruck des göttlichen Willens.[38]

Diese Kosmologie des christlichen Mittelalters, die das Politische im Religiösen begründet, hat die politische Theorie – trotz mancher Brüche und Widersprüche – bis hin zur Französischen Revolution beeinflußt. Sicher ist dabei die Religion in der Praxis oft genug als *instrumentum regni* mißbraucht worden, aber das Gottesgnadentum konnte doch nie in Willkürherrschaft ausarten, da Gott immer der »Partner«[39] bleibt, vor dem der König sich verantwortlich weiß.

4. Die Autonomie der Neuzeit

Das zentrale Kennzeichen der modernen Welt ist vielleicht weniger die Entzauberung der Welt und die Zweckrationalität, wie sie von Max Weber beschrieben worden sind[40], als vielmehr der Prozeß der Demokratisierung, der Prozeß des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, der im ausgehenden Mittelalter beginnt und in der Französischen Revolution zum Durchbruch komnt. Dieses Streben nach Autonomie wird mächtig unterstützt durch die Erfolge von Wissenschaft und Technik, die durch die konsequente Anwendung der Zweckrationalität die Entzauberung der Welt vorantreiben.[41] Diese Anthropozentrik der Neuzeit scheint im Widerspruch zu stehen zum Phänomen des Religiösen, zumal zur christlichen Religion, die die Geschöpflichkeit der Welt und des Menschen betont und die Angewiesenheit des Menschen auf die Transzendenz. Die moderne Welt ist eine säkularisierte und eine von Grund aus profane Welt. Die Souveränität gehört nicht mehr Gott, sondern dem Volk, und die *volonté générale* Rousseaus ist ausdrücklich an kein Gesetz und an keine Regel gebunden. Der autonome Mensch ist sich selbst Gesetz.

Die Französische Revolution ist somit nicht nur eine politische und soziale Revolution, sondern auch – wie schon Tocqueville bemerkt hat – eine religiöse Revolution, eine »Revolte gegen die religiöse Autorität«.[42] Sie ist nicht nur ein Bruch mit der christlichen Tradition, sondern auch die Ablehnung des sakralen Ursprungs der politischen Gewalt und damit ein Bruch mit der bisherigen Geschichte überhaupt.

Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts aber zeigt erst das ganze Ausmaß dieses revolutionären Umbruchs. Er ist vor allem Ausdruck des Glaubens an die menschliche Vernunft, die frei ist und sich selbst Gesetz ist. Der Positivismus verstärkt den Rationalismus des 18. Jahrhunderts und den von ihm ausgehenden Fortschrittsglauben. Die Erfolge von Wissenschaft und Technik bestärken den Menschen in seiner Überzeugung, daß die Kraft seines Geistes grenzenlos und zu einer unbegrenzten Perfektibilität fähig ist. Die Wissenschaft vermag alle Probleme der Menschheit rational zu lösen und schließlich das Paradies auf Erden zu schaffen. Ernest Renan ist davon überzeugt, daß die Wissenschaft eine Religion ist, eine allgemein Sinn stiftende Kraft, und Jules Ferry, der französische Minister der Dritten Republik, will die Menschheit regieren ohne König und ohne Gott.[43]

5. Politische Ideologien als Religionsersatz

Nun hat bereits Max Weber darauf hingewiesen, daß mit der Entzauberung der Welt auch der Sinn für das Ganze verschwindet, daß die Wissenschaft zwar Zusammenhänge von empirischen Tatsachen erklären kann, aber keine allgemeinen »Sinngehalte« zu vermitteln vermag.[44] Der Fortschritt der Wissenschaft scheint in der Tat unendlich zu sein, aber es braucht heute nicht mehr eigens betont zu werden, daß jede Lösung eines Problems neue Probleme aufwirft und der Fortschrittsglaube zu einem neuen Lebensgefühl führt, in dem Pessimismus, Verzweiflung und das Gefühl der Absurdität vorherrschen. Wissenschaft und Technik bringen, wie man inzwischen weiß, zwar Fortschritt in den äußeren Lebensbedingungen, aber sie lösen vor allem nicht das Problem des Bösen in der Politik. Rationalismus und Aufklärung haben die irrationalen Leidenschaften nicht zu verdrängen vermocht. Man hat im Gegenteil den Eindruck, daß die Macht des Irrationalen gewachsen ist.[45] Die Überzeugung des 18. und 19. Jahrhunderts, daß der Mensch mit den Mitteln von Wissenschaft und Technik zum Herrn seiner selbst wird, hat sich als Illusion erwiesen.[46]

Der Sinnverlust, der mit dem Vordringen von Aufklärung und Rationalismus entstanden ist, wird wieder aufgefangen und kompensiert in den politischen Ideologien. Hier taucht die Religion in säkularisierter Form wieder auf. Schon der Kampf gegen die Religion in der Französischen Revolution zeigt alle Attribute einer religiösen Auseinandersetzung. Die Revolutionäre erheben den Anspruch, eine Botschaft – Freiheit, Gleichheit, Menschenrechte – allen Menschen zu vermitteln. Sie sind erfüllt von einem missionarischen Impetus und wollen durch Predigt und Propaganda eine neue Religion verbreiten, eine Religion zwar ohne Gott und ohne den Glauben an ein Leben im Jenseits, aber sie hat immerhin ihre Apostel, ihre Proselyten und ihre Märtyrer[47], die bereit sind, ihr Leben auf dem Altar des Vaterlandes zu opfern. Diese Revolutionäre bilden eine neue »Spezies«, eine neue »Rasse«, die skrupellos ist und vor nichts zurückschreckt.[48] Es handelt sich vor allem nicht um eine vorübergehende Erscheinung. Der Typ des neuen Revolutionärs prägt auch die kommenden Generationen mit seiner Leidenschaft, seiner Heilsgewißheit und seiner Radikalität. »Uns ist alles erlaubt«, heißt es in einer Tscheka-Zeitschrift aus dem Jahre 1919, »wir erheben zum ersten Mal in der Welt das Schwert im Namen der allgemeinen Freiheit und der Befreiung von der Sklaverei«.[49]

Dieser neue Revolutionärstyp besitzt einen neuen Moralkodex. Er weiß sich legitimiert, im Namen der Menschheit zu handeln. Robespierre läßt bedenkenlos die Tugend durch den Schrecken herrschen und rechtfertigt damit alle Gewalt. Das ist die Haltung der modernen Ideologie, die behauptet, ein gutes Ziel zu verfolgen, der Menschheit einen Dienst zu erweisen, indem sie einen Gegner vernichtet, der ein Krimineller und die Inkarnation des Bösen ist. Alles erscheint erlaubt, denn es gilt, die Menschheit von denen zu befreien, die außerhalb der Menschheit stehen. Jede Handlung des Feindes ist kriminell und unmoralisch, jedes Tun des Revolutionärs ist gerechtfertigt, sei es auch noch so grausam.[50] Mit dem modernen Revolutionsprinzip, das in alle Ideologien eindringt, wird die Gewalt zur Doktrin erhoben, werden politische Leidenschaften mit einer ethischen Würde bekleidet. Vor allem aber wird hier auch die Lehre von der Erbsünde neu interpretiert. Mit ihr sind nicht

mehr alle Menschen behaftet, sondern nur diejenigen, die von der jeweiligen politischen Doktrin dazu ernannt worden sind, diejenigen, die zu einem bestimmten Stand, zu einer bestimmten Nation, Rasse oder Klasse gehören.[51] Allein die biologische Existenz – und nicht das Tun – entscheidet darüber, wer der Feind ist. Dies ist eine neue Manifestation des Manichäismus. Indem der Einfluß der Religion aus der Welt der Politik zurückgedrängt wird, wird der Weg frei für eine neue säkularisierte Soteriologie[52], für pseudoreligiöse Ideologien, »die mit dem doppelten Anspruch auf wissenschaftliche Geltung und zugleich religiöse Unbedingtheit« auftreten.[53] Ideologie ist zum Religionsersatz geworden, denn sie beansprucht, dem Menschen ein globales Sinnverständnis von der Welt zu vermitteln.

6. Religion und säkularisierte Welt

Der Bruch zwischen den liberalen Ideen und der christlichen Tradition, der in der Französischen Revolution zum Durchbruch gekommen ist, führt im 19. Jahrhundert zu einem tragischen Konflikt, der höchst unnatürlich genannt werden muß und der die ganze Paradoxie der Situation aufweist. Die Liberalen verteidigen die Ideale der Freiheit im Kampf gegen die Kirche, und die Kirche verbündet sich mit den Kräften der Tradition, um die liberalen Ideen zu bekämpfen. Die Restaurationspolitik begründet »Autorität und Legitimität ... durch die Religion, durch das Bündnis von Thron und Altar«.[54] Auf den ersten Blick bedeutet dies zunächst nichts anderes als ein Anknüpfen an alte Traditionen. Die Paradoxie aber besteht darin, daß in dieser konkreten Situation Kirche und Religion zum Gegner von Wissenschaft und Fortschritt werden. Diese Situation hat Tocqueville eine »intellektuelle Misere«[55] genannt, denn nichts deutet in der Tat darauf hin, daß die Ideale der liberalen Demokratie in einem unversöhnlichen Gegensatz stehen zu den Prinzipien der christlichen Religion. Auch unter den Bedingungen der modernen Demokratie bleibt ein notwendiger Zusammenhang von politischen und religiösen Prinzipien.

Nun scheint zwar in der modernen Welt der Einfluß der Religion immer mehr zu verschwinden, der Raum des Profanen mehr und mehr zuzunehmen. Aber es ist noch nicht ausgemacht, daß dieser Prozeß der Säkularisation auf einen Punkt zuläuft, wo das Sakrale völlig vom Profanen verdrängt wird und wo dann auch das Wort Gott keine Bedeutung mehr hat.[56]

Wir wissen nicht, was die Zukunft bringt. Es kann aber immerhin darauf hingewiesen werden, daß in der gegenwärtigen politischen Philosophie und in der Soziologie der Zusammenhang von Politik und Religion diskutiert wird.[57] Der Mensch ist nicht nur ein politisches und ein soziales Wesen, er ist auch ein ökonomisches, ein philosophisches, ein künstlerisches und ein religiöses Wesen. Die Religion gehört zu den menschlichen Aktivitäten, die wesentliche Probleme seiner Existenz berühren und damit zur *conditio humana* gehören.[58] Alle Tätigkeiten des Menschen sind prinzipiell selbständig, keine kann auf eine andere zurückgeführt werden, keine darf die anderen beherrschen, wie dies etwa durch die politischen Ideologien geschieht. Aber jede wirkt auf die anderen ein und trägt damit dazu bei, die menschliche Gesellschaft zu gestalten. So spielt auch in der modernen säkularisierten Welt die Religion eine zentrale soziale und politische Rolle.[59]

7. Die Notwendigkeit der Tugend in der Demokratie

Nun ist aber die Demokratie nicht nur eine charakteristische Regierungsform der Gegenwart, sie entspricht auch dem natürlichen Bedürfnis des Menschen nach Wohlstand, Sicherheit und Freiheit.[60] Diese für das menschliche Glück notwendigen Werte können aber nicht allein durch eine gut funktionierende Verfassung und durch entsprechende Institutionen realisiert werden. Institutionen müssen von den Bürgern und von den Politikern getragen und mit Leben erfüllt werden. Das Prinzip der Demokratie – sagt Montesquieu – ist die Tugend.[61] Da in der Demokratie jeder Bürger Einfluß auf die Politik nimmt, muß jeder Bürger tugendhaft sein, er muß die Spielregeln respektieren, seine Leidenschaften beherrschen und Rücksicht nehmen auf die Interessen seiner Mitmenschen.[62] Der handelnde Politiker muß zudem die Tugend der Wahrhaftigkeit, der Klugheit und der Gerechtigkeit besitzen.[63] Nur wenn diese Grundgesinnungen in einer Gesellschaft verankert sind, kann Demokratie funktionieren. Der Bürger wird die Gesetze des Staates auf die Dauer nur dann respektieren, wenn er sich moralisch verantwortlich weiß, und eine moralische Verantwortung braucht eine Begründung in einem religiösen Gewissen. Polizisten und Gefängnisse genügen nicht, um die öffentliche Ordnung zu garantieren.[64]

8. Die metaphysische Dimension der Politik

Damit erhält die Politik eine philosophische und metaphysische Dimension.[65] Man kann Staat und Kirche organisatorisch voneinander trennen, nicht aber Politik und Religion. Denn die Religion ist ein unverzichtbares soziales Kontrollinstrument, das wesentlich dazu beiträgt, die öffentliche Ordnung in der Gesellschaft zu garantieren.[66] Die Souveränität ist zwar wesentlich ein politisches Phänomen, und die moderne Demokratie legt ganz besonderen Wert auf die Souveränität des Volkes. Aber jeder Souverän steht vor dem Problem von Recht und Unrecht, vor dem Problem der Entscheidung und der Verantwortung, und das ist ein ethisches Problem.[67] Die Gefahr des Mißbrauchs der politischen Gewalt ist auch in der Demokratie gegeben.

Damit weist die Politik über sich selbst hinaus. Jede politische Tätigkeit hat ein Ziel, das außerhalb der Politik liegt. Ihr Ziel ist, die inneren und äußeren Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens zu sichern. Sie tut es, indem sie dafür sorgt, daß Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte in einer Gesellschaft realisiert werden. Dies kann die Politik alleine nicht leisten, sie bedarf dazu auch der Mithilfe der anderen menschlichen Aktivitäten, allen voran der Religion. Denn wenn der Mensch von Natur aus ein politisches Wesen ist, wie Aristoteles sagt, dann ist er gewiß auch ein religiöses, auf Transzendenz hin angelegtes Wesen.

Politik steht immer im Dienst des ganzen Menschen. Die philosophische Tradition hat es immer abgelehnt, über den Sinn des Politischen zu reflektieren, ohne dabei den Zusammenhang von Moral und Religion mitzubedenken. Der ganze Komplex der zwischenmenschlichen Beziehungen kommt mit ins Spiel, wenn von Politik die Rede ist. Sie kann nur im globalen Kontext der menschlichen Existenz erfaßt werden, und es ist ein folgenschwerer Irrtum, sie nur als technisches Mittel zur Organisation der Gesellschaft begreifen zu wollen.

Anmerkungen

1 J. Ellul, L'Illusion politique. Paris 1965, S. 35.
2 P. Weber-Schäfer, Einführung in die antike politische Theorie. Erster Teil. Die Frühzeit. Darmstadt 1976, S. 2.
3 Zur Fragestellung insgesamt vgl. J. Baechler, Démocraties. Paris 1985, S. 215.
4 M. Weber, Politik als Beruf, in: Ders., Gesammelte politische Schriften. München 1921, S. 396–450, vor allem S. 422.
5 M. Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Salzburg 1954. Unveränderter Nachdruck. Frankfurt 1986, S. 40f.
6 Ebd., S. 89.
7 P. Weber-Schäfer, a.a.O., S. 17.
8 M. Eliade, a.a.O., S. 92.
9 P. Weber-Schäfer, a.a.O., S. 18f.
10 M. Eliade, a.a.O., S. 95.
11 P. Weber-Schäfer, a.a.O., S. 22.
12 Ebd., S. 26.
13 Ebd., S. 75.
14 J. Burckhardt, Die Zeit Constantins des Großen, in: Jacob Burckhardts gesammelte Werke, Bd. I. Darmstadt 1962, S. 279.
15 Ebd., S. 286.
16 Ebd., S. 288.
17 K. Christ, Das römische Weltreich. Aufstieg und Zerfall einer antiken Großmacht. Freiburg 1973, S. 196.
18 J. Vogt, Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur. Zürich 1965, S. 195.
19 Ebd., S. 208f.
20 Ebd., S. 195.
21 Ebd., S. 209.
22 G. Duby, Le temps des Cathédrales. L'Art et la Société. Paris 1976, S. 21ff.
23 M. Bloch, Les rois thaumaturges. Paris 1961, S. 67
24 1 Sam 10,6.
25 P.E. Schramm, Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert. Darmstadt ^{2}1960, S. 157.
26 G. Duby, a.a.O., S. 22, 24.
27 P.E. Schramm, a.a.O., S. 156, S. 16.
28 Ebd., S. 24.
29 J.-Ch. Picard, L'Ordre carolingien, in: Histoire de la France religieuse, hrsg. v. J. Le Goff und R. Rémond, Tome I. Paris 1988, S. 175.
30 R. Mousnier, Les XVI^{e} et XVII^{e} siecles, in: Histoire générale des civilisations, hrsg. v. M. Crouzet, Tome IV. Paris ^{5}1967, S. 249ff.
31 P. Weber-Schäfer, a.a.O., S. 17.
32 T. Steinbüchel, Christliches Mittelalter. Darmstadt ^{2}1968, S. 116.
33 P.-L. Assoun, Dante Alighieri: De monarchia, in: Dictionnaire des œuvres politiques, hrsg. v. F. Chatelet/O. Duhamel/E. Pisier. Paris 1986, S. 197 und S. 200.
34 T. Steinbüchel, a.a.O., S. 127.
35 »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe«: C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München/Leipzig ^{2}1934, S. 49.
36 Thomas von Aquin, *De regimine principum*, I, 12.
37 »Rex autem populum gubernando minister Dei est«, ebd. I, 8.

38 P.-L. Assoun, a.a.O., S. 199.
39 A. Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. Darmstadt ^{2}1954, S. 8.
40 M. Weber, Religionssoziologie, in: Ders., Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen ^{5}1972, S. 308.
41 J. Baechler, a.a.O., S. 247.
42 A. de Tocqueville, L'Ancien Régime et la Revolution (1856), in: Ders., Œuvres complètes, hrs. v. J.-P. Mayer, Tome II. Paris ^{4}1952, S. 83; vgl. auch S. 87ff.
43 Zit. n. A. Dansette, Histoire religieuse de la Franc contemporaine, Tome I. Paris 1948, S. 424, und Tome II. Paris 1951, S. 62.
44 M. Weber, Religionssoziologie, a.a.O., S. 308.
45 J. Freund, L'Essence du Politique. Paris ^{3}1981, S. 756ff.
46 J. Baechler, a.a.O., S. 137.
47 A. de Tocqueville, a.a.O., S. 88ff.
48 Ebd., S. 208.
49 Zit. n. E. Nolte, Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus. Frankfurt a.M./Berlin ^{4}1989, S. 67.
50 J. Freund, a.a.O., S. 493.
51 Ebd., S. 518.
52 J. Ellul, Les nouveaux possédés. Paris 1973, S. 251.
53 K.D. Bracher, Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert. Stuttgart 1982, S. 52f.
54 Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat. München 1983, S. 315.
55 A. de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique (1835/1840), in: Ders., Œuvres complètes, hrsg. J.-P. Mayer. Paris 1961, Tome I, vol. 1, S. 11.
56 Vgl. dazu K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg 1976, S. 56–61; H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«, erster und zweiter Teil. Frankfurt a.M. ^{2}1983, S. 9f.
57 Vgl. dazu H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln 1986, S. 306ff.; R. Schieder, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur. Gütersloh 1987.
58 J. Baechler, a.a.O., S. 10, 63.
59 J. Freund, a.a.O., S. 5, 24, 36.
60 J. Baechler, a.a.O., S. 19, 33.
61 Montesquieu, De l'Esprit des Lois, Livr. III, Chap III, hrsg. v. Gonzague Truc. Paris 1961, Tome I, S. 24.
62 J. Baechler, a.a.O., S. 41.
63 Ebd., S. 217–283.
64 Vgl. dazu A. Jardin, Alexis de Tocqueville. Paris 1984, S. 348.
65 J. Freund, a.a.O., S. 474.
66 H. Lübbe, a.a.O., S. 84.
67 J. Freund, a.a.O., S. 130.

Curt Hohoff · München

Heinrich Heines religiöse Varianten

Zum zweihundertsten Geburtstag am 13. Dezember 1997

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich Euch dichten.

Diese Verse stehen in Heines *Wintermärchen*, geschrieben im Januar 1844, nachdem Heine schon dreizehn Jahre im Pariser Exil gelebt hatte und Deutschland besuchte. Die Reise ging über Aachen, Köln, Mühlheim, Hagen, Unna, durch den Teutoburger Wald, über Paderborn und Hannover nach Hamburg. Aus dem lyrischen Monolog wurde ein weit verzweigter Baum von Träumen und Phantasien, genährt von der trüben deutschen Wirklichkeit, dem »Dreck« des preußisch gewordenen Vaterlandes. In Hamburg traf er seine jetzt zweiundsiebzig Jahre alte Mutter:

Mein liebes Kind, wie denkst du jetzt?
Treibst du noch immer aus Neigung
Die Politik? Zu welcher Partei
Gehörst du mit Überzeugung?

Karl Marx hat das *Wintermärchen* in seiner Zeitung, dem *Vorwärts*, herausgegeben. Der moderne Leser liest die aktuellen Bezüge zum frühen Kommunismus kaum noch heraus, wohl aber, daß Heine als Revolutionär dachte und fühlte. Er war verzweifelt über die Unfähigkeit der Deutschen zur Aktion gegen die restaurativen Mächte, Kirche und Monarchie. Hinter den aktuellen Bezügen stand jedoch ein »Geheimnis«. Damit meinte Heine nicht das Leben, die Politik und auch nicht die Liebe, sondern seine Existenz als Dichter.

Früh war er durch das *Buch der Lieder* (1823) und die *Reisebilder* berühmt geworden. Die Masse der Lieder, Balladen, Sonette, Romanzen, Intermezzi, Parodien und Zyklen wendet sich an die Schöne, Liebste, Herzliebste, an Feinslieb, das wundersüße Mägdelein, schöne Maiden und etliche Hedwige und Marias; er hat sie »beschworen mit Wortesmacht«, aber biographische Substrate hinter ihnen zu entdekken, bleibt erfolglos: Es sind keine Dokumente der Liebesraserei, sondern Getändel literarischer Topoi, entnommen dem Volkslied, der Gesellschaftslyrik des 18. Jahr-

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«.*

hunderts, alten Chroniken, Märchen, Heldenliedern, den Sagen der Brüder Grimm und dann natürlich den Mustern Goethes, Schillers, Eichendorffs, Novalis' und Brentanos. Diese Überlieferungen hat Heine übernommen und ironisiert. Nur selten gelingt ein Ton echter Verzweiflung und von fernher kommender Harmonie:

Der Tod das ist die kühle Nacht,
Das Leben ist der schwüle Tag.
Es dunkelt schon, mich schläfert,
Der Tag hat mich müd gemacht.
Über mein Bett erhebt sich ein Baum,
Drin singt die junge Nachtigall;
Sie singt von Liebe,
Ich hör es sogar im Traum.

Für diese Melancholie gibt es keine biographische Erklärung, sie ist nur Ton und Melodie. Es ist kein Zufall, daß es keine historisch-kritische Ausgabe Heines gibt. Die zum 200. Geburtstag jetzt bei dtv erschienene Gesamtausgabe der Sämtlichen Schriften, in sieben Bänden mit 6648 Seiten, kommentiert von Klaus Briegleb, beruht textlich auf der zehnbändigen Ausgabe, welche Oskar Walzel schon vor 80 Jahren in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben hat: Vom Menschen Heine wissen wir sehr wenig. Alles ist eingegangen in seine literarische Existenz und umschreibt eine andere Welt als die der angehimmelten Schönsten und Liebsten. Man könnte meinen, ein Gedicht wie das folgende stamme aus der letzten Zeit, es steht aber im lyrischen Intermezzo von 1822:

Wo ich bin, mich rings umdunkelt
Finsternis, so dumpf und dicht,
Seit mir nicht mehr leuchtend funkelt,
Liebste, deiner Augen Licht.
Mir erloschen ist der süßen
Liebessterne goldne Pracht,
Abgrund gähnt zu meinen Füßen –
Nimm mich auf, uralte Nacht!

Formal spiegeln alle Gedichte sprachliche Gewandtheit, das Pathos von Anspielung und Witz, Ironie und Pointen, weit hinausgehend über die sogenannte romantische Ironie. Es ist eine literarische Kunst, die bisher nirgends erreicht war. Heine entdeckte das Muster bei Friedrich Schlegel und Börne. Er war ein Kenner nicht nur der deutschen, sondern der antiken und französischen Klassiker. Die Gestalten der alten Mythen und Schablonen holt er von ihrem Sockel idealisierender Menschlichkeit herab in seine Welt, für das Publikum des Alltags, des hauptstädtischen Paris. Er kritisiert das Bürgertum und die breitgefächerten Varianten des deutschen Liberalismus; ebenso die Revolutionen von 1830, 1832 und vor allem 1848. Das gilt auch für die Religionen, unter denen der Katholizismus ihn immer wieder beschäftigte. Er kokettiert mit dem Gedanken, welche Rolle er, als überlegener Geist, im Katholizismus hätte spielen können. In seinen »Geständnissen« vom Winter 1854 erzählt

Heine, wie der Rektor Schallmeyer des Düsseldorfer Lyzeums, ein ehemaliger Jesuit, als Freund der Familie, seiner Mutter den Rat erteilt habe, den begabten Sohn dem Dienst der Kirche zu widmen und nach Rom zu schicken, wo er in einem Seminar katholische Theologie studieren solle. Der geistliche Herr habe sein Naturell frühzeitig durchschaut. Dann malt Heine seine Karriere aus: »Der Schreiber dieser Zeilen hätte ganz das Zeug dazu gehabt, ein solcher Abbate zu werden und im süßen dolce far niente dahinzuschlendern durch die Bibliotheken, Galerien, Kirchen und Ruinen der ewigen Stadt, studierend im Genusse und genießend im Studium, und ich hätte Messe gelesen vor den auserlesensten Zuhörern, ich wäre auch in der heiligen Woche als strenger Sittenprediger auf die Kanzel getreten, freilich auch hier niemals in ascetische Roheit ausartend – ich hätte am meisten die römischen Damen erbaut, und wäre vielleicht durch solche Gunst und Verdienste in der Hierarchie der Kirche zu den höchsten Würden gelangt, ich wäre vielleicht ein Monsignore geworden, ein Violettstrumpf, sogar der rote Hut konnte mir auf den Kopf fallen ... denn obgleich ich von Natur nicht ehrgeizig bin, so würde ich dennoch die Ernennung zum Papste nicht ausgeschlagen haben, wenn die Wahl des Conclaves auf mich gefallen wäre ...« Das ist nicht nur als Variante zu gescheiterten Berufen, als Kaufmannslehrling und Dr. juris. zu lesen, sondern als Versenken in eine Welt, die er als »katholische Harmonie« bezeichnet hat. Daher stammt seine Liebe zum deutschen Mittelalter und zum katholischen Rheinland seiner Jugend:

Im Rhein, im schönen Strome,
Da spiegelt sich in den Welln,
Mit seinem großen Dome,
Das große, heilige Köln.

Im Dom, da steht ein Bildnis
Auf goldenem Leder gemalt;
In meines Lebens Wildnis
Hats freundlich hineingestrahlt.

Es schweben Blumen und Englein
Um unsre liebe Frau;
Die Augen, die Wimpern, die Wänglein
Die gleichen der Liebsten genau.

Das Heinesche Schema ist leicht faßlich, frisch, empfindsam, mit neumodischen Reimen wie Welln-Köln, sehr melodisch und deshalb mehrfach komponiert. In Franz Liszts Vertonung hört man in der Klavierbegleitung den Rheinstrom majestätisch rauschen; das große heilige Köln bekommt einen ähnlichen Stellenwert wie Nürnberg in Richard Wagners Preislied. Für die fragmentarische Erzählung vom Rabbi von Bacharach ist der »liebe klare Rheinstrom«, der »alte gutherzige Vater Rhein« die Folie der schaurigen Ereignisse. Es ist der Märchen- und Sagen-Rhein des Nibelungshorts und der Romantik.

Heines Prosa hat einen geistreich schillernden, vielsagenden Charakter, der Nietzsche bezaubert hat und eigentlich nie wieder erreicht wurde. Man lese etwa den Anfang der fünf Bücher über Ludwig Börne. Mit Börne verbanden Heine vie-

le kritische und stilistische Vorzüge, aber während Börnes Ruhm von der Zeit verschlungen worden ist, hat sich Heines Prosa frisch und artistisch blitzend erhalten. Hier gibt es die für seine Gegner so ärgerlichen Generalisierungen etwa von Juden und Christen und jenem Typus, mit dem er sich selbst meint, den Hellenen. Sofort springt in die Augen, was Heines eigenes Element war: »In dieser Beziehung möchte ich sagen: Alle Menschen sind entweder Juden oder Hellenen, Menschen mit ascetischen, bildfeindlichen, vergeistigungssüchtigen Trieben oder Menschen von lebensheiterem, entfaltungsstolzem und realistischem Wesen. So gab es Hellenen in deutschen Predigerfamilien, und Juden, die vielleicht in Athen geboren und vielleicht von Theseus abstammen. Der Bart macht nicht den Juden oder der Zopf macht nicht den Christen, kann man hier mit Recht sagen. Börne war ganz Nazarener ...« Damit meint Heine Börnes »Beschränktheit«. Eine den Gegenstand umspielende rhythmisch und melodisch gegliederte Prosa, wie Heine sie beim jungen Börne las, war sein eigenes Ideal. Damit hingen das Mehrdeutige, die Ironie und der Humor zusammen, natürlich auch in den boshaften Spielarten. Die Stilfarben waren Charakterfarben auf dem Grund der Heineschen Seele.

Zu Heines Idolen gehörte Goethe. Er kritisierte ihn nicht wie Börne oder Wolfgang Menzel, obgleich ihm, wie diesen beiden, das Beamtenhafte und Aristokratische an Goethe mißfielen. Goethe war ein Muster für ihn, weil hier gelungen war, was er selbst wollte, sein »Geheimnis«: Glaube und Leben in eine schöne Form zu bringen. Darum hat Heine die Psalmen nicht als gläubiger Jude sondern in Luthers Übersetzung ästhetisch geschätzt. Das Alte Testament hat ihn als kunstverständigen Autor fasziniert; in zweiter Linie hat er die Bibel des Alten und Neuen Testaments als revolutionäre Umwälzung aufgefaßt: Mose und Jesus haben die Welt verändert, indem sie ihr ein sittliches Gerüst gaben. In der Mitte von Heines nationalen Lobpreisungen steht Martin Luther, der »gewaltige Mann mit der Axt«. Der lutherischen Konfession trat Heine in Berlin durch seine Taufe bei, nicht aus religiösen, sondern beruflichen Gründen, stand er doch damals unter dem Einfluß Hegels; für diesen lag Luther auf der fortschreitenden Linie der Entwicklung von der mosaischen über die christliche Religion zum »absoluten Geist«. Nachdem Heine in Paris zum Glauben an den persönlichen Gott zurückgekehrt war, schrieb er über jene Zeit: »Wie Henri IV. einst lachend sagte, Paris ist eine Messe wert, so könnte ich mit Fug sagen: Berlin ist eine protestantische Predigt wert, und ich konnte mir, nach wie vor, das sehr aufgeklärte und von jedem Aberglauben filtrierte Christentum gefallen lassen, das man damals sogar ohne Gottheit Christi, wie Schildkrötensuppe ohne Schildkröte, in den Berliner Kirchen haben konnte. Zu jener Zeit war ich selbst noch ein Gott, und keine der positiven Religionen hatte mehr Wert für mich als die andere; ich konnte aus Courtoisie ihre Uniformen tragen, wie z. B. der russische Kaiser sich in einen preußischen Gardeoffizier verkleidet, wenn er dem König von Preußen die Ehre erzeigt, einer Revue in Potsdam beizuwohnen. Jetzt wo durch das Wiedererwachen des religiösen Gefühls, sowie auch durch meine körperlichen Leiden, mancherlei Veränderung in mir vorgegangen – entspricht jetzt die Lutherische Glaubensuniform einigermaßen meinem innersten Gedanken? Solcher Frage will ich durch keine direkte Beantwortung begegnen, sie soll mir nur eine Gelegenheit bieten, die Verdienste zu beleuchten, die sich der Protestantismus, nach meiner jetzigen Einsicht, um das Heil der Welt erworben ...«

Im Schema dieser Geschichtsentwicklung habe Luther jenen Boden der Denkfreiheit erfunden, auf dem sich später Leibniz, Kant und Hegel bewegen konnten. Den Juden, »denen die Welt ihren Gott verdankt, verdankt sie auch dessen Wort, die Bibel, sie haben sie gerettet aus dem Bankerott des römischen Reichs.« Sofort holt Heine zu Hieben gegen die Bibelgesellschaften und protestantischen Sekten aus. Diese Bibel wirke bei den germanischen und keltischen Völkern wie eine Karikatur des sittlichen und ascetischen Judentums: »Die protestantischen Schotten, sind sie nicht Hebräer, deren Namen überall biblisch, deren Cant sogar etwas jerusalemitisch-pharisäisch klingt, und deren Religion nur ein Judentum ist, welches Schweinefleisch frißt? So ist es auch mit manchen Provinzen Norddeutschlands und mit Dänemark; ich will gar nicht reden von den meisten neuen Gemeinden der Vereinigten Staaten, wo man das alttestamentarische Leben pedantisch nachäfft.« Das Ganze läuft auf Heines Idee der Parallelität der revolutionären Ideen im jüdischen und deutschen Volk hinaus. Nur versage sich das deutsche Volk in krasser Unbildung seinen Führern und Propheten. Darum sei er nach Paris gegangen, in das Land der Revolution. Napoleon habe ein geeintes Europa gebildet. Deutschland aber verkomme unter sechsunddreißig Erbmonarchien in restaurativem Konservatismus.

Heines Apostel war Claude Henry de Saint-Simon. In dessen *Nouveau Christianisme* (1825) wurde eine neue Organisation der Gesellschaft gepredigt. Die bisherigen Klassen – Adel, Militär, Klerus und Juristen – sollten abgelöst werden durch eine klassenlose Gesellschaft, vom System des Industrialismus. Dessen Pfeiler sollten Industrie und gelehrte Techniker sein, die Rolle des Industrieproletariats hatte Saint-Simon erkannt; die Lösung der sozialen Frage erwartete er aber nicht vom internationalen Klassenkampf, sondern von einer sittlich-religiösen Erneuerung der Menschheit. Eigentum und Kapital sollten nicht aufgehoben, sondern eingeschränkt werden. Übrigens verlangte Saint-Simon auch schon die Gleichheit der Geschlechter und die Emanzipation des Fleisches. Die Bewegung bezeichnete sich sowohl als politische wie auch – vielleicht um sich zu schützen – als religiöse Lehre und wurde 1832 verfolgt und verurteilt. Heine hat die Bewegung oft erwähnt und gepriesen: Saint-Simon wird als Heiliger, als Erlöser der Welt bezeichnet. Von der Verfolgung seiner Freunde war Heine persönlich nicht betroffen, wohl aber erkannte er die Parallele zur antiliberalen Demagogenverfolgung in Deutschland. Für ihn war die Revolution als liberale Weltbewegung wünschenswert und notwendig. Als sich Karl Marx 1843 des Heineschen Ansehens als Sozialist versichern wollte (von Literatur verstand er wenig), verhielt sich Heine freundlich zurückhaltend; vor allem stieß ihn, den stolzen Deutschen, der utopische Internationalismus ab. Man kann Heines Verse in den Neuen Gedichten, vor allem die fünfzehn Stücke des Zyklus *Seraphine*, als Abgesang auf die verfolgten Saint-Simonisten deuten:

> Oh weine nicht, die Sonne liegt
> Nicht tot in jenen Fluten;
> Sie hat sich in mein Herz versteckt
> Mit allen ihren Gluten.

Auch die historisierenden Balladen sind in vielen Fällen Deutungen mißglückter Befreiungen, grausamer Haft und politischer Niedertracht.

Die *Reisebilder* erschienen 1824–28 und enthalten nicht nur geistreiche Beschreibungen und Gedichte über Land und Leute, sondern auch erfundene Erlebnisse und Träume, welche den Biographen genau so viele Mühen gemacht haben wie die erdichteten Mädchennamen im *Buch der Lieder*. Auf der Harzreise begegnen ihm Tote, Spukgestalten, Figuren aus Märchen und Sagen – ist der Harz doch die aus heidnischer Vorzeit bis in die Gegenwart am meisten von Gespenstern genährte Landschaft Deutschlands. Heine nimmt es scherzhaft: Von Göttingen sagt er, dort lebten seit der Völkerwanderung sitzengebliebene Hessen, Friesen, Vandalen und etliche andere Kommers feiernde und säbelschwingende Germanen. Der erste Teil der *Nordsee* besteht aus einer Fülle großartiger Gedichte auf das Meer, teils Homer und die Antike, Sagen aus Norwegen und der Edda, teils die deutsche Klassik parodierend; Heine selbst tritt auf am nächtlichen Strand »mit einem Herzen, / das wilder noch als Wind und Wellen«, und er träumt sich in freien Rhythmen als Gott, der das einsame Fischermädchen besucht: »Siehst du, mein Kind, ich halte Wort, / Und ich komme, und mit mir kommt / Die alte Zeit, wo die Götter des Himmels / Niederstiegen zu Töchtern der Menschen, / Und die Töchter der Menschen umarmten, / Und mit ihnen zeugten / Zeptertragende Königsgeschlechter / Und Helden, Wunder der Welt, / Doch staune, mein Kind, nicht länger / Ob meiner Göttlichkeit, / Und ich bitte dich, koche mir Tee mit Rum ...« Das ist der Heinesche Witz, einzig in der oft so dumpfen deutschen Literatur; er ist nicht nur desillusionierend, sondern auch erhellend in der »Wildnis« und »Finsternis« seines Lebens.

Den dritten Teil der *Reisebilder*, von München nach Genua, kann man als Antwort auf die Enttäuschungen in München lesen. Heine hatte auf eine Stelle als Literaturprofessor an der neuen Universität gehofft. Der Minister war für ihn, aber die herrschende Kamarilla brachte das Projekt zum Scheitern, und besonders schmerzlich war die Parteinahme des von Heine ursprünglich geschätzten Dichters August von Platen im Sinne eines niederträchtigen Antisemitismus. Das war der Grund für Heines Abfertigung Platens als Homosexuellen in den *Bädern von Lucca*. Im Münchenkapitel finden sich, gleichsam nebenbei, eine Selbstcharakterisierung Heines als Adler: »Seine Mittiere, besonders die Menschen, glauben, der Adler könne nicht singen, und sie wissen nicht, daß er dann nur singt, wenn er aus ihrem Bereich ist, und daß er aus Stolz nur von der Sonne gehört sein will. Und er hat Recht; es könnte irgendeinem von der gefiederten Sippschaft da unten einfallen, seinen Gesang zu rezensieren. Ich habe selbst erfahren, wie solche Kritiken lauten: das Huhn stellt sich dann auf ein Bein und gluckt, der Sänger habe kein Gemüt; der Truthahn kullert, es fehle ihm der wahre Ernst; die Taube girrt, er kenne nicht die wahre Liebe; die Gans schnattert, er sei nicht wissenschaftlich; der Kapaun kikert, er sei nicht moralisch; der Dompfaff zwitschert, er habe leider keine Religion. Nur die Nachtigall stimmt nicht ein in diese Kritiken; unbekümmert um die ganze Mitwelt ist nur die rote Rose ihr einziger Gedanke und ihr einziges Lied ...« Hier findet man die ihm wohlbekannten Vorwürfe gegen seine Person in einem geistreichen Gleichnis versammelt, und mit dem Adler meint er nicht nur sich selbst: »Es gibt einen Adler im deutschen Vaterland, dessen Sonnenlied so gewaltig erklingt, daß es auch hier unten gehört wird, und sogar die Nachtigallen aufhorchen, trotz all ihren melodischen Schmerzen. Das bist Du, Karl Immermann ...« Heine lobt Immermanns Drama über Andreas Hofer, an anderer Stelle *Merlin* und *Cardenio und Celinde*.

Immermann, der auch gegen Platen auftrat, war ein Idol des jungen Deutschland und überragte die Masse der Autoren und Journalisten, gegen die Heine sein Leben lang stritt. Mit Immermann fühlte sich Heine verbunden in der Liebe zu Shakespeare.

Aus einem läppischen Anlaß, als Erläuterungen zu mittelmäßigen Stichen, entstanden die Skizzen über Shakespeares Mädchen und Frauen, eine genialische Spekulation über die dramatische Kunst. Heine teilt Hiebe aus gegen französische Romantiker wie Victor Hugo, Alexander Dumas, Alfred de Vigny und Alfred de Musset. Er preist die dem französischen Naturell unverständliche Phantastik Shakespeares und erklärt: »Der Volksglaube des Mittelalters, der Katholizismus, war erst in der Theorie zerstört; aber er lebte noch mit seinem vollen Zauber im Gemüte der Menschen und erhielt sich noch in ihren Sitten, Gebräuchen und Anschauungen. Erst später, Blume nach Blume, gelang es den Puritanern, die Religion der Vergangenheit gründlich zu entwurzeln und über das ganze Land, wie eine graue Nebeldecke, jenen öden Trübsinn auszubreiten, der seitdem entgeistet und entkräftet, zu einem lauwarmen, greinenden, dünnschläfrigen Pietismus sich verwässerte.« An vielen Stellen lobt Heine das freiere, fröhliche und geistvolle Leben in katholischen Ländern wie Polen, Irland, Portugal, Italien und im katholisch-pfälzischen Düsseldorf seiner Jugend. Cervantes' *Don Quijote* hat Heine schon als Knabe begeistert. Immer wieder taucht die Erinnerung auf; er rühmt die einzigartige Verbindung des Volkstümlichen mit dem Aristokratischen, des Edlen mit dem Unedlen: »Cervantes war ein katholischer Dichter, und dieser Eigenschaft verdankt er vielleicht jene große epische Seelenruhe, die wie ein Kristallhimmel seine bunten Dichtungen überwölbt: Nirgends eine Spalte des Zweifels.« In Cervantes habe die »Flamme der Poesie eben so prachtvoll gelodert« wie in den Meisterwerken von Shakespeare und Goethe. Heine wird nicht müde, den Franzosen die Vorzüge der Deutschen vor Augen zu führen, und zwar als Ergänzung: »Kein Volk besitzt so schöne Lieder wie die Deutschen. Jetzt haben die Völker allzuviele politische Geschäfte, wenn aber diese einmal abgetan sind, wollen wir Deutsche, Briten, Spanier, Franzosen, Italiener – wir wollen alle hinausgehen in den grünen Wald und singen, und die Nachtigall soll Schiedsrichter sein ...« Heine selbst war von der romantischen Erfüllung solcher Träume weit entfernt, und niemand hat sich so wie er auf die beklagten politischen Geschäfte eingelassen. Er stand im Bann des utopischen Fortschritts und sozialistischer Schwärmerei. Er wußte freilich um sein Dilemma: »Ich liebe das Volk, aber nur aus der Distanz; ich habe immer für die Befreiung des Volkes gekämpft; das war die große Aufgabe meines Lebens; indessen vermied ich, immer wenn es am hitzigsten zuging, den geringsten Kontakt mit den Massen.«

Als politischer Schriftsteller erreicht Heine den höchsten Rang in den für Deutschland über Frankreich und den für die Franzosen geschriebenen Zeitungsberichten über Religion und Philosophie in Deutschland und die neue Literatur unter dem Titel *Die romantische Schule* vom Herbst 1835. Hier vermischen sich seine dichterischen und politischen Phantasien. Wenn er über die mittelmäßigen Historienmaler der Pariser Ausstellungen schreibt – Cromwell am Sarg des ermordeten Königs –, zieht er Parallelen zur Enthauptung von Ludwig XVI. und Napoleon, dem Sieger über den Terror, der aber Europa mit Hunderttausenden von Soldaten vergewaltigte: Heine ist ein Meister der journalistisch beflügelten politischen Spe-

kulation. Das macht den Glanz und das Elend der Berichte über Deutschland und Frankreich aus. Bei allem Pathos für die Befreiung des Volkes besaß er ein Gefühl für die Möglichkeit des Umschlagens hoher Kultur in bösartige Barbarei. Selbst sein Idol Martin Luther unterlag abergläubischen Irrtümern über Hexen und den Teufel, so daß Heine gestehen mußte, daß Papst Leo X. eigentlich weit vernünftiger war als Luther, der die letzten Gründe der katholischen Kirche nicht begriffen habe, ihr Konkordat zwischen Himmel und Erde.

Wie recht er mit seiner Kritik an Deutschland hatte, ist erst unserer Zeit klar geworden. Was er über Religion und Philosophie in Deutschland im Jahre 1834 in Paris geschrieben hat, ist eine Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts über das Verhängnis und die Irrwege des deutschen Geistes und die Katastrophen seiner Geschichte. Was Heine über Kant, Fichte, Hegel und Schelling sagt, höchst anerkennend und höchst kritisch zugleich, findet man in keiner noch so gelehrten Philosophiegeschichte unserer Kultur. Wohin die Doktrinen des deutschen Idealismus führen, hat niemand unter dem Eindruck des Hambacher Festes von 1832 so exakt beschrieben wie er: Es ist, als habe Heine die europäischen Bruderkriege Bismarcks und die Großsprechereien Wilhelms II. und Hitlers vorausgesehen: »Es werden Kantianer zum Vorschein kommen, die auch in der Erscheinungswelt von keiner Pietät etwas wissen wollen, und erbarmungslos, mit Schwert und Beil, den Boden unseres europäischen Lebens durchwühlen ... Die Naturphilosophen werden dadurch furchtbar sein, daß sie mit den ursprünglichen Gewalten der Natur in Verbindung treten, daß sie die dämonischen Kräfte des altgermanischen Pantheismus beschwören und daß in ihnen jene Kampflust erwacht, die wir bei den alten Deutschen finden, und die nicht kämpft um zu zerstören, noch um zu siegen, sondern bloß um zu kämpfen. Das Christentum – und das ist sein schönstes Verdienst – hat jene brutale germanische Kampflust einigermaßen besänftigt, konnte sie jedoch nicht zerstören, und wenn einst der zähmende Talisman, das Kreuz, zerbricht, dann rasselt wieder empor die Wildheit der alten Kämpfer, die unsinnige Berserkerwut, wovon die nordischen Dichter so viel singen und sagen ... Und wenn Ihr es einst krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeschichte gekracht hat, dann wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte. Jetzt freilich ist es ziemlich still: und gebärdet sich dort der eine oder der andere etwas lebhaft, so glaubt nur nicht, diese würden einst als wirkliche Akteure auftreten. Es sind nur die kleinen Hunde, die in der leeren Arena herumlaufen und einander anbellen und beißen, ehe die Stunde erscheint, wo dort die Schar der Gladiatoren anlangt, die auf Tod und Leben kämpfen sollen.«

Heine gab den Kampf nicht auf. Als seit dem Jahr 1850 eine fortschreitende Lähmung (Paralyse) seine Gesundheit mit entsetzlichen Schmerzen untergrub und ihn, liegend in der »Matratzengruft«, fast unbeweglich machte, blieb sein Geist erstaunlich lebendig. Da er nicht schreiben konnte, diktiert er lange Gedichte, traumhafte Kurzepen, Ergänzungen zu seinen *Göttern im Exil*, Geständnisse und Memoiren. Er stand immer auf der Höhe neuer Erkenntnisse; seine Phantasie wurde genährt von Erinnerungen an Eltern und Verwandte in Deutschland und den Enttäuschungen mit zahllosen Freunden und Bekannten.

Schließlich blieb ihm nur Mathilde, eine lebenslustige und verschwenderische Pariser Grisette. Er heiratete sie, und an sie schrieb er seine schönsten Liebesgedichte.

Sie liebte und betreute ihn bis an sein Ende, ohne eine Ahnung zu haben, wer er war. Dieser späte Heine kehrte zum Glauben an den persönlichen Gott zurück. Er hat gegen die Mißdeutungen seiner Rückkehr zum Glauben opponiert und gewarnt, seine Beteuerungen nicht ernst zu nehmen. Der *Romanzero*, die letzte Gedichtsammlung, erschien 1851. In der Vorrede schrieb er: »Gedichte, die nur halbweg Anzüglichkeiten gegen den lieben Gott enthielten, habe ich mit ängstlichem Eifer den Flammen überliefert: Es ist besser, daß die Verse brennen als der Versifex.« Die Sammlung enthält historische Balladen aus allen Jahrhunderten und allen Bereichen menschlicher Kultur. Sie gipfeln in Lamentationen und Hebräischen Melodien und enthalten Klagen, Erinnerungen, Epigramme und satirische Dispute. Es ist erstaunlich, daß Heine noch die Kraft zur Bewältigung dieser ungewöhnlichen Fabeln aufbrachte. Er gelangte zwar nicht zur Harmonie der Wildnisse und Finsternisse seines Lebens, wohl aber zur künstlerischen Vollendung. Es gelang ihm mit sarkastischen Neckereien Théophile Gautier, Goethes Werther und Baron Rothschild auf *einer* Seite sich begegnen zu lassen, ebenso deutsche Märchen, das Lachen der Grisetten und sakrale Melodien, und er gesteht in unnachahmlicher Ironie: »Ja, ich bin zurückgekehrt zu Gott, wie der verlorene Sohn, nachdem ich lange Zeit bei den Hegelianern die Schweine gehütet.«

Erich Kock · Köln

Licht am Ende des Tunnels?

Die Masse empfängt ihre Heroen – weibliche und männliche. Die Masse feiert. Die Masse demonstriert. Die Masse vergnügt sich. Die Masse schweigt. Die Masse betet. Die Masse weint. Die Masse trauert. Und diesmal schwillt die Woge ihrer Empfindungen zur Flutwelle der bewegten Bilder an, denen sich am Ende zwei Milliarden Menschen nicht entziehen können.

»Die Welt weint« – so die Titelseite der Schweizer Illustrierten *Blick* einen Tag nach dem Unfalltod der Lady Diana Spencer, Princess of Wales, in Paris: auf der Flucht durch den kurzen Tunnel unter der Place d'Alma vor den motorisierten Haifischen der Boulevard-Presse und ihren gnadenlosen Kamera-Augen. Gemeinsam mit ihrem Freund und Quasi-Verlobten, der als erster von beiden stirbt, weil der alkoholisierte Fahrer bei dieser Verfolgungsjagd die Kontrolle über den Wagen verliert, auf dem Weg vom Hotel Ritz in die Penthouse-Wohnung der beiden.

Das plötzliche Ende einer 36-jährigen Schönheit, Mutter von zwei minderjährigen Kindern, von denen eines dazu bestimmt ist, britischer Thronfolger zu werden – Ikone des Massengeschmacks und von der Normalität der einstigen (wenn auch adeligen) Kinderpflegerin auf die Höhen eines Königshauses, seiner Etikette, seiner Pflichten und seiner Selbstdarstellung getragen; ein Mensch, zerbrechlich, von großer Schönheit, mäßiger Intelligenz und begrenztem Selbstbewußtsein, und schon bald nach der Hochzeit auf Rollensuche, obwohl dieser Mensch vielleicht nur Mutter sein möchte, kein Zweifel: Diana, »Göttin der Jagd« und selber von einer bestimmten Massenpresse gejagtes Objekt der Neugier, der Begierde, der Medienkonkurrenz und des Geldes. Ihr Ende hat Millionen (besser: Milliarden) von Menschen beschäftigt, geschockt, erregt und in Trauer versetzt.

»Jetzt die ängstliche Stadt in geflügeltem Schwunge durcheilend meldete Fama den Ruf« (Vergil, *Aeneis*, 25 v. Chr.). Die Briten, nicht bloß die Londoner, die man als unromantisch, hartgefroren von verinnerlichter Energie, als beherrscht und gelassen zu kennen scheint, stürzen sich über Nacht in ein Meer von Gefühlen. Zeitweise schwanken sie zwischen der Wut auf die Praktiken der Bildreporter und ihrer Auftraggeber, über das scheinbare Defizit an Teilnahme bei der Queen sowie der übrigen Mitglieder des Königshauses und dem Trauerkult beim Unfalltod einer Märchenprinzessin. »Die Briten trauern, die Welt weint.« Eine gemeinsam von britischen und wohl auch niederländischen Blumenhändlern bestrittene Blumenschlacht beschäftigt die Londoner Müllabfuhr zuletzt mehr als eine Woche. Wer allen gehört, kann auch von allen betrauert wer-

Erich Kock, *Jahrgang 1925, lebt als freier Schriftsteller in Köln; zahlreiche Arbeiten für Funk und Fernsehen.*

den: diesen Anspruch erhebt der Zeitgenosse. Ohnehin ist er es gewöhnt, sich nach dem Takt der Medien zu bewegen. Tatsächlich, viele Menschen trauern. Doch auch ihre privaten Depressionen und ihr Selbstmitleid können sich in der Massentrauer wiederfinden und widerspiegeln.

Die britische Königin fühlt sich – gegen alle bisherigen Gepflogenheiten – gedrängt, ja, gezwungen, in einer Fernsehansprache (von drei Minuten) »an die Nation« festzuhalten, daß sie und sämtliche Mitglieder des Königlichen Hauses die von einigen Großmedien unterstellte Teilnahmslosigkeit gegenüber dem Tode der Prinzessin »tief verletzt« habe. Und sie würdigt die Verstorbene als eine »von Vielen geliebte Persönlichkeit nationaler Bedeutung, aber auch als Mutter, die von ihren Söhnen schwer vermißt« werde. Das Prinzip der Distanz, das die britische Monarchie und ihr Protokoll bis auf Widerruf kennzeichnet und ihr Stehvermögen garantiert, stößt auf das Prinzip totaler Öffentlichkeit, synchronisierten »Zeitgeistes« und medial organisierter Neugier.

Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung besteht in einer Art Kompromißlösung. Der geschiedene Ehemann der Verstorbenen und nominierte Thronfolger, sein Vater und seine Mutter (die Queen) sowie die Söhne von Prinz Charles und Prinzessin Diana als Scheidungs- und Halbwaisen zeigen ihre Trauer gemeinsam mit einer unübersehbaren Menge vor dem Buckingham-Palast. Auf dem Weg zur Bestattungsfeier in Westminster-Abbey aber passiert Prinz Charles mit seinen Söhnen auch jenen Abschnitt des St. James-Parks, in dem er als Zweieinhalbjähriger – von der Karawane seiner Kindermädchen und etlichen Detektiven begleitet – seinen Spielzeugelephanten hinter sich hergezogen hat. Dazwischen liegen rund fünfzig Jahre. Und die Queen? Damals noch eine strahlende junge Frau, die es zwischen 1952 und 1960 an Charme, Schönheit und Eleganz mit ihrer späteren Schwiegertochter jederzeit hätte aufnehmen können. Doch auch dazwischen liegen fast fünfzig Jahre einer (von Sicherheitsbedenken einmal abgesehen) völlig veränderten Welt – einschließlich jenes *annus horribilis* (»schreckliches Jahr«), von dem die Königin bei einer Thronrede 1995 gesprochen hat.

Nun bleibt lediglich die Tragödie übrig – ein Königshaus à la Shakespeare, auf des Messers Schneide zwischen »Lore-Roman«, »Grüner Post« und »Romeo und Julia«. Das Klischee der verkannten Märchenprinzessin (unschuldig) und ihrer bösen Schwiegermutter (schuldig) findet reißenden Absatz: eine junge Frau, von überholten Gesetzen deformiert und von menschenfeindlichen Lebensauffassungen in die Enge getrieben ... Die Massenpresse (nicht bloß die britische) zeigt sich nur *begrenzt* reuig. Einige von ihren Kollegen befragte Chefredakteure äußern, sie bezögen ihre Bilder nur von »seriösen Agenturen«. Was seriöse Agenturen sind, das festzustellen überlassen sie der Phantasie ihrer Zuhörer, Zuschauer oder Leser. Ein Schweizer Chefredakteur (Rothenbühler) sucht in einem Fernsehgespräch den Spieß umzudrehen und behauptet, der eigentliche Skandal sei nicht der Sensationsjournalismus, sondern die Tatsache, daß es noch heute Kö nigshäuser, einen Papst und dergleichen gäbe.

Um den Sarg der Toten versammeln sich mehr als tausend geladene Trauergäste, mit ihnen die Vertreterinnen und Vertreter zahlreicher Hilfsorganisationen, deren Arbeit Lady Diana Spencer unterstützt hat. Sie alle sind bewegt: auch die Mitglieder des Königlichen Hofes sowie der Spencer-Familie; nicht wenige unter ihnen sind geschieden. Auch die Verstorbene ist das Kind aus einer geschiedenen Ehe; und zweifelsohne haben auch die Tatsachen Spuren hinterlassen, von denen das ambivalente Wesen und das überforderte Dasein der Princess of Wales gekennzeichnet ist – ein Leben, das man als schier hoffnungslosen Überlebensversuch zwischen Jet-Set-Existenz und ehrlich gemeinter Caritas, privatem Scheitern und öffentlichem Mitleid, Zusammenspiel mit den und Abscheu gegen die Medien begreifen kann. Ein Pemierminister, der sich Tage vorher gegen gravierende Änderungen von Pressegesetzen geäußert hat und seinen Wahlerfolg auch seinem Bündnis mit der bri-

tischen Massenpresse verdankt, verliest bei der Totenfeier in Westminster-Abbey die berühmten Verse des dreizehnten Kapitels aus dem Ersten Korintherbrief »... und hätte der Liebe nicht ...« Ein Entertainment-Komponist kann seinen persönlichen Schmerz offenbar mit einem der größten Geschäfte seiner Branche verbinden, indem er die Schicksale der Marylin Monroe und der L. D. in einem alt-neuen Lied zusammenbindet. Die Anglikanische Kirche, selbst ein »Scheidungskind« der gegen Thomas Morus durchgesetzten Ehe Heinrichs VIII. mit Anne Boleyn (für die Morus seinen Kopf hinhalten muß), bietet dem Ganzen einen liturgischen Rahmen, der glaubwürdig ist und zugleich etliche Fragezeichen hinterläßt. Kein Wort über das Zentrum christlicher Religion – die Auferstehung, den Auferstandenen ...

Weltschmerz zwischen berechtigter Trauer und grandioser Inszenierung; Massenkommunikation in ambivalenten Gefühlen, die öffentlich zu äußern man sich gestattet sieht: Bestürzung, Depression, Wut, Mitgefühl, Wiedergutmachung, Verehrung, Beten, Schweigen. Und bereits seit längerem gelingt es offensichtlich immer noch besser, Tod und Tote als Leben und Lebendige zu feiern. Auch das Drama in den Köpfen funktioniert am besten, wenn die Rollen zwischen Guten und Bösen, Schwarz und Weiß, Starrköpfen und Aufgeweckten leicht faßbar verteilt sind. Notfalls helfen Kameras, Bilder, Nachrichten und Magazine nach. Nur einige Soziologen wissen noch nicht so recht, unter welchen Begriff und welche Theorie sie die ganze Geschichte bringen sollen: »Globalisierung der Gefühle«, »Kinder der Freiheit« oder etwas, was zwischen Rechts und Links Platz finden kann. Doch schon immer verstanden sich Medien besser auf dies Geschäft – und schon früher führten sich Zeitungen als Vormünder auf. Sie wußten, wie sich Könige aufzuführen und wie sie Kinder zu erziehen hatten. Ist das nun die ganze Einsicht? Bis auf den Tag bietet sich reichlich Stoff zum Nachdenken.

Lady Diana Spencer, Princess of Wales – auf der Flucht nach vorn nimmt ihr Leben zuletzt ein Tempo an, das die Protagonistin verschlingt. Flucht vom Auto ins Flugzeug, vom Auto auf die Jacht, von der Jacht ins Auto, vom Auto ins »Ritz«, vom »Ritz« ins Penthouse: ein dunkler Tunnel, dessen Licht am Ende nicht mehr erblickt wird. Begrenzte Aufklärung. Nur Blitzlicht. Kein Lichtblick. Und vielleicht stimmt der Satz (auch wenn er sich wie eine Tautologie anhören mag): »Ein jeder Mensch stirbt am Ende seines Lebens.«

IM HINBLICK AUF DEN BEITRAG »Katholische Kirche in Rußland« von Erzbischof Thaddäus Kondrusiewicz (in dieser Zeitschrift 26 [1997], S. 265ff.) seien mir einige Bemerkungen erlaubt: Was den Hinweis zur Person des Verfassers angeht, so wäre richtigzustellen, daß der Erzbischof nicht Erzbischof »von« Moskau, sondern »in« Moskau ist. Laut von mir eigens eingeholter Auskunft beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz ist Bischof »von« Moskau einzig und allen Seine Heiligkeit Alexij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus. Erzbischof Kondrusiewicz ist lediglich Apostolischer Administrator für die lateinischen Katholiken in Rußland mit Sitz in Moskau. Bei der derzeitigen, leider gespannten ökumenischen Situation ist eine Richtigstellung dieses kirchenrechtlichen Fehlers höchst »*not*-wendig«.

Zum Text selbst: Waren die Reformen des tyrannischen Zaren Peter I., die ganz den Ungeist der Aufklärung atmeten, wirklich »grandios«? Ich sehe nicht, wie man gerade auch als katholischer Christ Derartiges sagen kann. Für die Kirche jedenfalls begann mit Peter dem Großen eine Zeit der Knechtschaft, die erst mit der Februar-Revolution 1917 endete. Und weiterhin kann man unmöglich sagen, Peter habe die Kirche »vom Patriarchat *befreit*«(!). War die Synodalepoche mit dem Laien als Prokuror, sprich als Aufpasser, etwa eine Zeit der Freiheit und nicht vielmehr der Lähmung der Kirche? Die Wahl des inzwischen mit vollem Recht heiliggesprochenen Patriarchen Tichon, eines wahrhaften *confessors* (im Sinn der jungen Kirche), war vielmehr der Start in die Freiheit, die dann von den Bolschewiki zunichte gemacht worden ist, für welche Zerstörung dann die Erstmärtyrer Benjamin Kasanski und Wladimir Bogojawlenski stehen, zusammen mit der heiligen Elisabetha Feodorowna und unendlich vielen anderen Blutzeugen Christi und seiner hl. Kirche! – Und dann die »Bekehrung« Rußlands, die der Verfasser (zurecht) mit Fatima in Verbindung bringt: Es geht um die Bekehrung zu Christus nach dem großen Abfall von Gott 1917. Es geht aber nie und nimmer um eine Bekehrung zum Lateinertum! Das würde schon ganz und gar unserer vom Vaticanum II neugeschenkten Wertung der Orthodoxen Kirchen (und der Altorientalen) als »Schwesterkirche« widersprechen. Laut Johannes Paul II. haben wir mit der Ostkirche »den gleichen Glauben«.[1] Nannte er doch auch Seine Heiligkeit Patriarch Alexij seinen »Amtsbruder«. Eine »Mission« im Sinne des Lateinertums und der Uniaten hat also zu unterbleiben, was ja auch in Balamand (und nicht nur da) gemeinsam klargestellt wurde.[2] Wenn man die Sätze des erzbischöflichen Autors liest, wundert man sich nicht über die ökumenische Skepsis in der Kirche Rußlands.

Hanswerner Reißner

ANMERKUNGEN

1 Vgl. *Deutsche Tagespost* vom 14. März 1995.

2 Vgl. zu diesen Fragen P. Hryniewicz, Bekehrung Rußlands?, in: *Der Christliche Osten* 2/1997.

IM JAHRE 1945 WAR DER AUTOR 18 Jahre alt; seine ganze Kindheit war also geprägt vom »tausendjährigen Reich« (vgl. H. Vocke, Was fehlt diesem Staat, in dieser Zeitschrift 26 [1997], S. 285 ff.). Was er in der Kriegszeit entbehren mußte, »die Welt des Geistes«, durfte er kurz nach dem Zusammenbruch, für ihn die »Stunde Null«, an deutschen Universitäten nachholen, und seine damalige Begeisterung ist noch aus seinen Zeilen herauszulesen. Sein damaliges Nachholbedürfnis teilte er mit einer ganzen Generation junger Männer und Frauen, die um entscheidende Phasen ihrer Entwicklung betrogen worden waren.

Der Autor befaßt sich ausführlich mit den Reaktionen auf die sog. Wehrmachtsausstellung. Dazu muß ich gestehen, daß ich noch nicht die Gelegenheit hatte, sie zu besuchen, und es mich dazu auch nicht drängt, weil ich Leid in tausend- und abertausendfacher Form nicht »verarbeiten« kann. Nicht den Wahrheitsgehalt von Fotografien und Dokumenten leugnet der Autor, sondern er vermißt das Wörtchen »auch«: Die »Wehrmacht« hatte »auch« andere Gesichter. Dabei versteigt er sich zu der kuriosen These, *nicht* die Wehrmacht, sondern Hitler habe den Krieg entfesselt.

Die Veranstalter der Ausstellung werden vom Autor in eine besondere Ecke gedrängt: »Nur eine tiefe Leidenschaft führt dazu, so systematisch eine solche Fülle von Fotos und Dokumenten über deutsche Kriegsverbrechen des Zweiten Weltkrieges zu sammeln und zu präsentieren.« Leidet nicht ein jeder Historiker an dieser »tiefen Leidenschaft«? Im folgenden Satz spricht der Autor von »Wunden, die diese Ausstellung zugefügt hat«. Diese »Wunden« sind nur dadurch erklärbar, daß ein halbes Jahrhundert lang Verdrängtes wieder zum Vorschein gekommen ist und schmerzt. Diese Wunden wurden nicht »zugefügt«, sondern waren sehr wohl in vielen Köpfen vorhanden, und man war der Meinung gewesen, sie würden nie mehr ins volle Bewußtsein treten.

Die Kriegsgreuel, die bestimmte Generäle zu verantworten hatten, sind auch für den Autor entsetzlich. Dennoch: »Nicht die Soldaten und nicht die Offiziere, die im Zweiten Weltkrieg nur ihre Pflicht taten – und das waren an allen Fronten die meisten –, gehören wegen der im Zweiten Weltkrieg von Deutschen begangenen Kriegsverbrechen an den Pranger gestellt. Sie haben im Gegenteil unsere Achtung verdient.« Kennt der Autor das dekuvrierende Wort »nur ihre Pflicht getan« nicht aus vielen Prozessen der Nachkriegszeit? Meint er nur die Soldaten, die »vor allem gegen die Streitkräfte des Gegners gekämpft« haben, oder auch die, die unter vermeintlichem oder angeblichem Befehlsnotstand Greuel verübt haben? Denn nicht einige wenige Generäle alleine haben die Verbrechen begangen. »Das hätte die Hauptfrage sein müssen.«

Das Schlußwort des Autors bedarf einer näheren Untersuchung. Er schreibt: »Was fehlt in diesem Staat? Ist es nicht jene souverän überlegene christliche Weisheit, die nach dem Krieg so manchen Schmerz lindern half und die wir heute so schmerzlich vermissen?« Die Rolle der christlichen Kirchen auch vor der »Stunde Null« kommt damit in den Blick. Mit Leidenschaft wurde jahrelang danach geforscht, wie viele katholische »Priester unter Hitlers Terror« gekämpft und gelitten haben. Ein Rupert Mayer wäre nie »selig« geworden, wenn er »nur seine Pflicht« getan hätte, sondern er hat sich über eine kirchenamtliche Anordnung hinweggesetzt und weiter gepredigt. Ein Franz Reinisch wurde wegen seiner Weigerung, den Eid auf Hitler zu leisten, aus seinem Orden ausgeschlossen. Solche »Freiheit der Kinder Gottes« ist deshalb besonders zu würdigen, weil im deutschen Katholizismus ein Jahrhundert lang der Gehorsam als *die* christliche Tugend schlechthin gepredigt worden war. Aber die Zahl derjenigen Priester und Laien, die nicht konform mit dem damaligen Regime gewesen sind, ist trotz aller intensiven Suche doch eine relativ kleine geblieben, wie andererseits die Zahl derjenigen Soldaten, die an Greueltaten teilgenommen haben, ebenfalls relativ klein war.

Leider gab es unter den Soldaten und auch unter den Priestern nicht nur Opfer des Regimes und solche, die »nur ihre Pflicht ge-

tan haben«, sondern auch Opportunisten, Schreibtischtäter und Täter. Wie die Kriegsgreuel sind auch kirchliche Äußerungen während des »tausendjährigen Reiches«, die nicht in das allzu schöne Bild vom kirchlichen Widerstand passen, verdrängt worden. Ich zitiere als Beispiel aus dem Buch des Theologen Franz Joseph Wothe, »Gegenwartsfragen der Familienerziehung«, erschienen in der katholischen Pilger-Druckerei, Speyer 1938, nur zwei Abschnitte und überlasse es dem Leser, sich einen Reim darauf zu machen: »Sippenforschung, Ahnenkunde und Aufartung durch rassebewußte Familienpflege gehören zur SS ... Hier wirkt die SS vorbildlich für alle anderen politischen und pädagogischen Bemühungen« (S. 19). »Rasseninstinkt zu wecken, ist eine Angelegenheit rassischer Atmosphäre, die den Menschen von früher Jugend auf umween müßte ... Das Kind braucht nicht zu *wissen*, warum die nordische Rasse eine hochwertige Rasse ist und die jüdische eine minderwertige, die für unser Blut geradezu Gift bedeutet; aber es muß diese Dinge *fühlen*. Die Erweckung und Lenkung kindlicher Gefühle gehört bekanntlich allgemein zum Feinsten und Edelsten, was sich zwischen den Eltern, besonders der Mutter, und ihren Kindern in der Frühzeit des Lebens vollzieht« (S. 33).

Zur Geschichte gehört vieles (allzu) Menschliches, aber auch Heldentaten und Verbrechen, und es muß immer gefragt werden, warum der einzelne das eine oder das andere oder »nur seine Pflicht« getan hat. Weder Heiligenlegenden noch eine sog. Kriminalgeschichte des Christentums oder auch »der Wehrmacht« vermitteln – im letzteren hat der Autor recht – ein umfassendes Bild der Vergangenheit. Dennoch ist jedes Suchen nach Dokumenten positiv zu bewerten, ob nun diese im Einzelfall passen oder nicht, weil erst alle Dokumente zusammen eine Voraussetzung für ein umfassendes Geschichtsverständnis bilden.

Franz Lüttgen

Clemens Scholten · Bonn

Probleme der Gnosisforschung: alte Fragen – neue Zugänge

I.

In wenigen Worten zu sagen, was »die Gnosis« ist und wie sie als Untersuchungsobjekt historisch abgegrenzt werden soll, fällt selbst Kennern schwer. Die immer wieder gestellten Fragen nach Wesen und Ursprung »der Gnosis« bleiben nach wie vor das Damoklesschwert jeglicher Beschäftigung mit dem Thema, wenngleich der Wunsch, Sondierungen auf diesem unübersichtlichen Gelände mit klaren Definitionen als Ausgangsbasis zu beginnen, allseits als berechtigt empfunden wird. Selbst durch die Auswertung des Handschriftenfundes beim oberägyptischen Nag Hammadi im Jahre 1945, durch den die »Gnosis«-Forschung großen Auftrieb erfuhr[1], hat sich an der Problematik, auf diese Fragen eine befriedigende Antwort zu finden, nichts geändert. Zwar sind viele neue Texte zum Vorschein gekommen, die unmittelbarer als zuvor an das Phänomen »Gnosis« heranführen, aber nach der ersten Entdeckereuphorie hat sich eine gewisse Ernüchterung eingestellt, weil man sich eingesteht, in den grundsätzlichen Dingen nicht viel weitergekommen zu sein. Von einer einheitlichen Beurteilung ist die Forschung nach wie vor weit entfernt.

Zwei Gründe drängen sich dafür unmittelbar auf. Zum einen bestehen die Schwierigkeiten sicherlich in der Verzweigtheit des mit dem Begriff »Gnosis« anvisierten Phänomens, also in einer äußeren Komplexität: »Gnosis« soll, so sagt man, durch viele Jahrhunderte – manche meinen: bis in die Gegenwart hinein – virulent sein, Sprach- und Religionsgrenzen überschreiten und in geistes- wie sozialgeschichtlichen Zusammenhängen seine Wirkungen entfalten. Von einem solchen Ansatz her wäre nicht zu Unrecht alles Quellenmaterial in die Untersuchung einzubeziehen, was nur

Clemens Scholten, *1955 in Ratingen geboren, Studium der Katholischen Theologie, der Klassischen Philologie und der Sprachen des christlichen Orients in Bonn und Münster; Promotion 1985, Habilitation 1994; er ist heute Professor an der Universität Köln.*

irgendwie von Bedeutung für das Verständnis der »Gnosis« sein könnte. Niemand wird sich gewiß dem Anspruch verschließen, möglichst umfassend das Problem aufzuarbeiten: Disziplinen wie Theologie, Philosophie und Religionsgeschichte und viele andere sollten, um ihrem Objekt gerecht zu werden, zusammenarbeiten, um das Geflecht der Fäden zu entwirren, die es mit einem weitgedehnten antiken geistigen und sozialen Wurzelgrund verknüpfen, der sein Hervortreten erst möglich machte. Daß man nicht klar sagen kann, wo und wann »die Gnosis« zuerst auftaucht – auch wenn man sich inzwischen nur noch selten der Erkenntnis verschließt, daß es sich nicht um ein vorchristliches Phänomen handelt –, wäre aus dieser Perspektive nur ein bedauerlicher, aber prinzipiell durchaus behebbarer Störfall, verursacht durch die Lückenhaftigkeit der Materie selbst. Ob dies allerdings zutrifft, wird sich zeigen müssen.

Zum anderen hat die Schwierigkeit, eine Antwort auf die Fragen nach Ursprung und Wesen der »Gnosis« zu finden, etwas mit der geringen Verläßlichkeit der immanenten Kriterien für Datierungen, der Schwerverständlichkeit und Disparatheit vieler Details sowie der gattungsgeschichtlichen Bandbreite des »gnostischen« Quellenmaterials zu tun, beruht also ebenso auf einer inneren Komplexität. Damit kämpft man besonders bei der Interpretation der Nag-Hammadi-Texte. Wer versucht hat, diese koptischen Übersetzungen griechischer Texte nur in einer modernen Wiedergabe zu verstehen, wird wissen, wovon die Rede ist. Hinzu kommt, daß sich viele Einzelformen schon bei flüchtigem Zusehen nicht auf einen Nenner bringen lassen, obwohl sie Ausdruck desselben Phänomens »Gnosis« sein sollen: vergleicht man z.B. die Botschaft des »Evangelium Veritatis« (NHC I,3) und die Theologie des »Gnostikers« Justin nach Hipp. (ref. 5,23–8), wird man mehr Unähnlichkeit als Verwandtschaft konstatieren und nicht unbedingt sogleich auf den Gedanken verfallen, beide Quellen als Ausprägung derselben »Gnosis« zu begreifen.

Aber mit solchen Erklärungen ist die Frage, warum es so schwerfällt, »Gnosis« historisch und inhaltlich zu definieren, noch nicht wirklich gelöst. Die Suche nach einer Begründung muß tiefer ansetzen.

Einen erheblichen Anteil am Fehlen einer Antwort hat vor allem die Forschung selbst. Sie ist es, die – zumindest im deutschen Sprachraum – die Verwendung des Wortes »Gnosis« zur Bezeichnung eines in gewissen Grundkonstanten einheitlichen universalen spätantiken Religionsgebildes im Laufe ihrer Entwicklung herausgebildet und diese Begriffsbedeutung durch eine über hundertjährige Wiederholung und Gewöhnung ins Bewußtsein eingeschliffen hat.[2] Es kann hier aus Platzgründen kein vollständiger Forschungsüberblick geliefert werden, aber zum Verständnis des Phänomens »Gnosis« wäre er genau so instruktiv wie die Beschäftigung mit den antiken Texten, die dieses Phänomen widerspiegeln sollen. Denn

vergleicht man antike und moderne Bedeutung des Wortes, war »Gnosis« in der Antike kein eine religiöse Einheit stiftender Allgemeinbegriff und kein Bekenntnis, wie es etwa Christentum oder Judentum bei ihrer Identitätsbildung entwickelt haben. Kein »Gnostiker« hat sich selbst in der Antike als bekennendes Mitglied der »Gnosis« gesehen oder wurde als solcher wie ein Jude oder Christ als Mitglied einer eigenen Religionsgemeinschaft »Gnosis« wahrgenommen. Zur »Gnosis« überzutreten bedeutete in der Antike nicht die Mitgliedschaft in einer Religion, die Mühe darauf verwendet hätte, sich wie Christentum, Judentum und bedingt selbst das Heidentum eine Eigensicht zu geben durch bestimmte, von ihren jeweiligen Anhängern für notwendig erachtete Bezugsgrößen wie z.B. die exklusive Akzeptanz bestimmter numinoser Wirklichkeiten, eine Lebens-, Lehr- und Kultusgemeinschaft oder gar ein Glaubensbekenntnis. Damit soll nicht bestritten werden, daß nicht gewisse durchgängige Denktypen, wie sie die Quellen zeigen, entwickelt worden sind, und soll auch nicht heißen, daß »Gnostiker« in ähnlichen Organisationsformen wie ihre Zeitgenossen, etwa Lehrzirkeln oder Kultusvereinen, gelebt haben, aber dies ist nicht im festen Bewußtsein einer Zugehörigkeit zu einem Bekenntnis namens »Gnosis« geschehen, zumindest gibt es davon kein einziges explizites Zeugnis.

Einen solchen Begriff von universaler religiöser Identität hat erst die wissenschaftliche, in konfessionelle Kontroversen verstrickte Forschung der Neuzeit geschaffen. Mit einem solchen Schlagwort ließ sich nämlich trefflich streiten: Von Standards abweichende, in sich jedoch reich differenzierte religiöse Erscheinungen wurden, verkürzt gesagt, pauschal als »Gnosis« zusammengefaßt, und schon im 19. Jahrhundert wurde sie unter der Alternative gezeichnet, ob sie aus dogmengeschichtlicher (also vornehmlich katholischer) Perspektive ein häretisches, also im Kern immer noch christliches und damit kirchengeschichtlich einzuordnendes und somit gezähmtes Phänomen sei oder ob sie aus religionshistorischer (also vornehmlich protestantischer) Perspektive ein außerchristliches – dies damals meist im Sinne von »vorchristlich« verstanden – hellenistisches oder orientalisch-synkretistisches, jedenfalls dem Christlichen vorgeordnetes und es somit relativierendes Gebilde sei.[3]

Zu Beginn unseres Jahrhunderts ist die letztere Sicht dann durch die »Religionsgeschichtliche Schule« mit ihrer idealtypischen Interpretation der historischen Phänomene zum Standardmodell erhoben worden.[4] Damit hat sie bis in unsere Tage das Bild von »Gnosis« bestimmt: »Gnosis« wurde als spätantikes Universalphänomen verstanden, das quasi alle Bereiche des Geisteslebens (heidnische Mysterien, Philosophie, Judentum und auch das Christentum) von außen durchdringt.[5] Unter dieser Leitidee schrieb R. Reitzenstein 1904 sein Werk *Poimandres*[6], in dem er mehr assoziativ und mit aus heutiger Sicht historisch unzulänglichen Mitteln und Beweisen das

riesige Quellenmaterial (de facto allerdings mehr den hellenistischen Quellenblock) zusammenzuschauen versuchte. W. Bousset bearbeitete 1907 ein inhaltliches Moment[7]: Er vertiefte die von ihm und Reitzenstein als maßgeblich angenommene Fragestellung nach dem »Urmenschmythos«, welcher der alle Religionsgebilde (Zoroastrismus, Judentum, Christentum, Mandäismus, Manichäismus usw.) durchziehende rote Faden und damit der sachliche Gehalt von »Gnosis« sei.[8]

Ein drittes Moment für das »Gnosis«-Bild steuerte der klassische Philologe E. Norden bei. Er untersuchte 1913 die Gottesprädikation »unerkennbar« (ἄγνωστος) aus Apg 17,23–31 und das Thema »Gott erkennen« in der Antike.[9] Sein Ergebnis lautete: »Gott erkennen« (γνῶσις) ist keine Leistung des Intellekts, sondern ein intuitives Sich-Bewußt-Werden und setzt Offenbarung des »unerkennbaren Gottes« voraus. Mögen an einer solchen inhaltlichen Bestimmung auch Korrekturen nötig sein[10], folgenreich war, daß Norden diesen Gottesbegriff »orientalisch« nannte; für ihn gehörten z.B. die Septuaginta und das Johannesevangelium zu diesem »orientalischen« Typus, was heute niemand mehr akzeptieren würde. Reitzenstein arbeitete das von Norden herausstellte mystisch-ekstatische Element in die 2. Auflage seiner Schrift »Die hellenistischen Mysterienreligionen« (1920) ein, und zwar so, daß jetzt die »Gnosis« (doppeldeutig als Religionstyp und als Ausdruck von Wahrnehmung) insgesamt »orientalisch« ist. Damit lagen alle Elemente des zukünftig dominierenden »Gnosis«-Bildes bereit und brauchten nur noch zusammengebracht zu werden. Dies geschah 1921 in dem die ganze Forschungsrichtung prägenden Werk Reitzensteins »Das iranische Erlösungsmysterium«, dem jetzt – wie es der historische Zufall will – die kurz zuvor in der Oase Turfan an einer der Seidenstraßen entdeckten Texte als Kronzeuge dienten.[11] R. Bultmann übernahm für die neutestamentliche Exegese besonders des Johannesevangeliums den Ansatz[12] und prägte seinerseits H. Jonas und sein Furore machendes Werk »Gnosis und spätantiker Geist«, ein Titel, der nicht deutlicher das Programm hätte exponieren können.[13] Jonas bestimmte mit den Kategorien der gerade in Mode kommenden Existentialphilosophie Heideggers »Gnosis« als Ausdruck einer »Daseinsangst«, als das »Erlebnis des Geworfenseins in den Kosmos« und als »Weltprotest« (was bald von anderen soziologisch gewendet wurde) und diese »Daseinshaltung« als Spezifikum der gesamten Antike des 2.–3. Jahrhunderts: »Gnosis« war jetzt der spätantike Geist schlechthin, auffindbar in der Philosophie eines Plotin, aber auch in Texten bisher der »Gnosis« unverdächtiger Kirchenschriftsteller wie z.B. Origenes. Dieser »Geist« artikuliere sich im Willen zum System (damit meint man: im Denken in ontologischen Schemata von Oben und Unten, des Einen und Vielen, der vertikalen Ordnung), das in der »Gnosis« die mythologische, im Neuplatonismus die mystisch-philosophische und bei Orige-

nes die »kirchliche« Ausdrucksform gefunden habe. Woher dieses Universalphänomen stammt, war zwar nicht klar, aber man war zuversichtlich, sagen zu können, es sei in sehr viel früheren Zeiten angelegt und brauchte nur aus seinem Schlummer zu erwachen. Auf dem Höhepunkt der Ausweitung des »Gnosis«-Begriffs war damit die Verwirrung, was »Gnosis« denn nun sei, perfekt.[14]

Nachdem C. Colpe 1961 die Arbeit der »Religionsgeschichtlichen Schule« einer kritischen Überprüfung unterzogen und nachgewiesen hatte, daß man sich von einem universalen Urmenschmythos zu verabschieden habe[15], war die Zeit reif für eine Neubesinnung. Im Jahre 1966 reagierte das Messina-Kolloquim auf den verschwommenen »Gnosis«-Begriff, indem es in seinem Schlußdokument wieder zwischen »Gnosis« als Erkenntniskategorie (»Wissen um göttliche Geheimnisse«) und »Gnostizismus« als den Systemen/Mythen des 2.–3. Jahrhunderts unterschied, denen spezielle Merkmale zuerkannt wurden, die vorher so nicht gegeben sind.[16] Trotz der zum Teil berechtigten Kritik an dieser Begriffsscheidung ist seitdem grundsätzlich akzeptiert, daß man von den Lehrgebilden des 2.–3. Jahrhunderts, die die Kirchenväter bezeugen, als Bezugspunkten für eine historische Einordnung des Phänomens »Gnosis« auszugehen habe und daß »Gnosis«, verstanden als »Erkenntnis«, kein hinreichendes Kriterium ist, divergierende theologische oder philosophische Entwürfe zusammenzubinden – beides allerdings Einsichten ohne großen Neuheitswert.

Aber das Erbe der »Religionsgeschichtlichen Schule« lebt weiter. Messina hat es nämlich nicht vermocht, den Eindruck umzustoßen, die »Gnosis« oder, wie es jetzt heißt, der »Gnostizismus«, sei ein Typ einer eigenständigen antiken Religion. Vielmehr verfestigte sich noch der Eindruck, die aufgezeigten, allgemein anscheinend ohne Widerspruch akzeptierten Systemmerkmale seien Kennzeichen für den »Gnostizismus«, die, sobald sie in den Quellen auftauchen, deren Verfasser oder Benutzer als »gläubige Anhänger« identifizieren lassen. Ob die Messinadefinition nun so gemeint gewesen ist oder nicht, sei dahingestellt; vernachlässigt wird jedenfalls, daß sie keinen bekenntnismäßigen Kern festhält, sondern nur heuristische Kriterien aufstellt. Diese sind zwar deskriptiv an einem breiten Spektrum von Quellen gewonnen, aber letztlich immer noch idealtypisch-abstrakt und erfüllen nur die Funktion, ihnen ganz oder teilweise entsprechende Phänomene von andersgearteten in den antiken Schriften zu unterscheiden. Sie sind also sozusagen nur Hinweistafeln, die dem Kundigen wie dem Unkundigen signalisieren sollen, daß er sich ab hier auf »gnostisches« Terrain begibt bzw. es wieder verläßt.[17] Es ist daher ein unreflektierter und voreiliger Schritt, von diesen Kriterien, die ohnehin nie rein und vollständig in den Quellen verwirklicht sind, auf die Existenz eines Religionsgebildes zu schließen, das alle konkreten Ausformungen und Abweichungen übergreift und zusam-

menhält. Wer »Gnosis« als Religion klassifiziert – meist noch mit Zusätzen wie Mysterienreligion, Erlösungsreligion etc. –, muß im übrigen angeben, was »Religion« ist: ein System geoffenbarter Lehren, ein Komplex geistesgeschichtlicher Vorstellungen oder so etwas wie »ein Entwurf von individuellen oder gemeinsamen Bedeutungswelten«. Auch ein Ausweichen auf andere Abstrakta wie »religiös gefärbte Weltsicht«, »Bewegung« hilft nicht weiter.[18] Was damit gewonnen ist, solche Kriterien überhaupt aufzustellen, ist deshalb eine berechtigte Frage angesichts der Vielschichtigkeit der Quellen und der in ihnen sich artikulierenden Individualität, um die weitere, ebenso heikle Frage nach der realhistorischen Fundierung mythologischer und systemischer Erzählungen bzw. der in ihnen implizierten Lehraussagen z. B. in soziologischen Milieus hier erst gar nicht anzuschneiden.[19]

Doch läßt sich die »Gnosis« so einfach als Konstrukt entlarven? Man wird einwenden: Es gibt doch alle die von Messina aufgezählten Phänomene wie kosmologischen Dualismus usw., die nicht nur der Idealtypik der Forscher entsprungen sein können. Wie ist ihr Auftreten und Zustandekommen in einem bestimmten Zeitraum zu erklären? Um was handelt es sich, wenn nicht um ein antikes Religionsgebilde, mögen auch dessen Ursprünge im Dunkeln liegen?

Wer die »Gnosis« als Konkurrenz zum Christentum versteht, hat sich schon immer auf das Zeugnis der Kirchenväter des 2.–3. Jahrhunderts berufen, dessen Bedeutung die Nag-Hammadi-Texte eher noch unterstrichen haben, als daß sie es entwertet hätten, wie im ersten Nag-Hammadi-Fieber vorschnell häufiger geäußert wurde.[20] Nicht von ungefähr wendet sich die Forschung augenblicklich wieder verstärkt den Kirchenvätern zu und erkennt – durchaus kritisch – den Wert ihrer Berichte an.[21] Sind es aber nicht eben diese »großkirchlichen« Theologen, welche die »Gnosis« als gefährliches, geschlossenes Unterwanderungspotential der Kirche erkennen lassen und sie nur aus Voreingenommenheit verzeichnet haben, indem sie sie von einer universalen Bewegung zu einer christlichen Sekte verkleinert und ihre Bedeutung heruntergespielt haben?

II.

Für eine Antwort ist von der Beobachtung auszugehen, daß die Kirche im 2. Jahrhundert noch keine abgeschlossene Dogmatik ausgebildet hat, sondern erst auf dem Wege ist, Lehrstandards zu entwickeln, die einen unverzichtbaren Kern des Christlichen beschreiben und festhalten, was zum Christlichen gehört und was nicht. Es herrscht ein Pluralismus der Denkmodelle, ein ungehindertes, durch keine übergeordnete Instanz reglementiertes reflektierendes Treiben, das man nicht zu Unrecht gerne mit dem

Experimentieren in einem Labor vergleicht.[22] Normen von Orthodoxie bilden sich erst allmählich und nur in der rationalen Auseinandersetzung um Wahr und Falsch heraus. Basilides, Valentinus und Markion, um nur einige wichtige zu nennen[23], konkurrieren mit vielen anderen, »Gnostikern« und »Nichtgnostikern«, um die theologische Meinungsführerschaft.[24] Justin (gest. um 165) ist der erste, der aus »großkirchlicher«[25] Sicht einen Begriff von Häresie entwickelt, der es erlaubt, die unterschiedlichen Lehrpositionen als Abweichungen von einem erreichten Standard zu klassifizieren.[26] Justin verbindet die aus der griechischen Historiographie entlehnte Darstellung philosophischer Schulen mit der aus der christlichen Tradition herrührenden Vorstellung vom dämonischen Ursprung von Streit, den falsche Propheten auslösen. Gleichzeitig wird die aus der philosophischen Schule bekannte Lehrer-Schüler-Sukzession durch den Häresiebegriff – αἵρεσις meint ursprünglich einfach »Denkrichtung« – zu einer Lehrfiliation des Irrtums.[27] Justin hat damit den Weg für Irenäus von Lyon mit seiner Schrift *adversus haereses* (um 180) bereitet, die als eine der wichtigsten Quellen für das Phänomen »Gnosis« zu gelten hat.

Was erfährt man in ihr von der »Gnosis«? Es ist bereits wichtig zu beobachten, daß Irenäus sein Werk nur der Kritik an den Schülern Valentins, also einer unter vielen christlichen Denkrichtungen, und nicht einem Gesamtphänomen »gnostischer« Häresie widmen will.[28] Im Vorwort seiner Schrift äußert er, was ihm grundsätzlich an ihnen mißfällt. Er konstatiert, daß die Valentinianer die Herrenworte in unzulässiger Weise auslegen oder sogar verfälschen, daß sie ferner behaupten, eine höhere Erkenntnis (»Gnosis«) als ihre christlichen Zeitgenossen zu besitzen und daß sie schließlich den Schöpfergott herabsetzen. Alle drei Punkte hängen offenbar zusammen und bilden so etwas wie Grunddaten »unorthodoxer« Lehrbildung, denen es im folgenden nachzugehen gilt: Bestimmte Personen interpretieren aus angeblich höherer Einsicht heraus – dies muß kein mystisches Erleben sein, sondern kann sich auch in einer neu gearteten Methodik äußern – schriftliche oder mündliche Basistraditionen neu, kommen in elementaren, existentiell-theologischen Fragen der Weltdeutung zu einer anderen Erklärung als »orthodoxe« Theologen, insbesondere indem sie nicht den höchsten Gott für den Schöpfer der materiellen Welt halten, und sie bezeichnen sich selbst, weil sie sich von vermeintlich weniger Fortgeschrittenen absetzen wollen, als Gnostiker, Vollkommene, Pneumatiker, Erwählte, Erleuchtete oder noch anders.[29] Daß die Valentinianer dies tun, weil sie sich als Teil einer weltumspannenden Gemeinschaft namens »Gnosis« fühlen, läßt sich Irenäus freilich nicht entnehmen. Um dem Leser ihre Einordnung unter die vielen Gruppen seiner Zeit zu ermöglichen und zu erleichtern, behauptet Irenäus, dem Schema Justins folgend, lediglich ihre Herkunft von einer anderen Häresie, die ebenfalls höhere Erkenntnis für sich bean-

sprucht und deren Mitglieder sich deshalb einfach »Gnostiker« nennen.[30] Zur Vertiefung nimmt Irenäus die Gelegenheit wahr, noch weitere mißliebige Schulen vorzustellen, die für ihn letztlich jedoch alle zusammenhängen und darin übereinkommen, den Schöpfer herabzusetzen, eine falsche Christologie und Soteriologie zu lehren und eine problematische Ethik zu praktizieren.[31] Irenäus ist sich bewußt, daß er zum Teil untereinander nicht übereinstimmende Gruppen vorführt,[32] aber zur Desavouierung der Gegner hält er es neben dem Bloßstellen scheinbar kruder Details ihrer Denkentwürfe für wichtig, auf den bei allen seiner Meinung nach letztlich gemeinsamen falschen Anspruch zu verweisen, eine höhere Erkenntnis zu besitzen. Ohne den Wert von Erkenntnis völlig zu verneinen – Clemens von Alexandrien (gest. vor 215) und Origenes (gest. 254) werden wenig später genauer angeben, was zu vollkommener, echter Erkenntnis notwendig ist –, ironisiert Irenäus die Begriffe »Gnosis/Gnostiker« und weitet sie auf alle aus, die seiner Meinung nach ohne echte Erkenntnis und fern der Wahrheit sind.[33] Irenäus verschafft sich so mit dem Anspruch der »Gnostiker« auf »Gnosis« ein Systematisierungskriterium. Er erhält mit dieser bewußt die inhaltlichen Unterschiede einebnenden plakativen Kennzeichnung ein leichter in globo zu behandelndes Gegenüber, verhält sich also, nur aus anderen Motiven, nicht anders als die modernen Forscher. Über tatsächliche geistesgeschichtliche Verbindungen der verschiedenen Denkentwürfe ist damit nichts gesagt.[34]

Die Individualität der vorgestellten Entwürfe kann Irenäus gleichwohl nicht überdecken; z.B. sind die Karpokratianer keine »Gnostiker« im Sinne der Messinakriterien von Gnostizismus.[35] Daß Irenäus zudem nur einen geringen Teil häretisch-»gnostischer« Entwürfe präsentiert, ist gleichfalls offenkundig. Hippolyt etwa kennt in seiner *refutatio* (222–235) zahlreiche weitere, wohl zeitgenössische Gruppen wie z.B. die sog. Naassener oder die Peraten, die neben philosophischen Elementen mythologisches Gut wie z.B. den Attismythos oder die Dichtung Homers als Weisheitsurkunden neben die biblischen, vor allem neutestamentlichen Texte stellen oder alte Offenbarungstraditionen eines Zoroaster bzw. Hermestexte im Lichte der christlich-biblischen Tradition auslegen und uminterpretieren.[36] Daß sie alle ihre Texte nicht planlos, sondern mit methodischer Sorgfalt deuten, lassen viele Hinweise erkennen. Hippolyt hält jedenfalls diesen neuartigen Zugang zu den Schriften[37] für einen Rückfall in die vorchristliche Vergangenheit der Häretiker und weist noch stärker als Irenäus darauf hin, daß »Gnostiker« die (fehlgehende) Selbstbezeichnung fast aller dieser Häretiker sei[38], obwohl er wiederum nicht verschweigt, daß die Lehren der »Gnostiker« ganz verschieden sind.[39] Eine weitergehende Systematisierung, die über den Anspruch, im Besitz höherer Erkenntnis zu sein, inhaltlich hinausgeht, kommt auch diesmal erst von seiten der Forscher: die kosmologi-

schen Systeme, die diese von Hippolyt gegenüber Irenäus neu genannten Entwürfe entwickeln, faßt man gerne als »Dreiprinzipiensysteme« zusammen, weil sie den Anfang der Kosmoswerdung auf die Beteiligung dreier Prinzipien zurückführen. Man erblickt darin möglicherweise die Angleichung eines dualistischen Konzeptes an monistische Systeme, wie sie in der valentinianischen Schule enwickelt wurden. Gleichwohl kann diese Typisierung nicht die Verschiedenartigkeit der Stellung der Prinzipien im jeweiligen System überspielen; die drei Prinzipien übernehmen z.B. bei den Peraten eine andere Funktion als im basilidianischen System, das Hippolyt referiert.[40]

Die Forscher haben aus etlichen Nag-Hammadi-Texten einen weiteren, bis dahin unbekannten Systemtyp herausgefiltert, ohne ihn bisher einer Person oder Schule zuordnen zu können. Wegen der hervorragenden Rolle, die der alttestamentliche Seth in dessen Erzählgut spielt, wird er modern als »Sethianismus« bezeichnet.[41] Er ist stärker als die vorher genannten Typen jüdisch ausgerichtet[42]: Seth, der für Abel nachgeborene Sohn Adams, ist für die Vertreter dieses Typs der Offenbarer bzw. Jesus eine Manifestation Seths, die Systemspitze ist triadisch konstruiert (Vater – Mutter – Sohn), die Heilsgeschichte mittels himmlischer Erleuchter und Ruheorte periodisiert. Auch dieser Typ stellt aufs Ganze gesehen eine Mischform dar, der durch Integration von Elementen valentinianischer Prägung abgemildert ist.[43] Eine konstante Charakteristik ist jedoch wiederum nicht erkennbar, die typischen Lehrmerkmale tauchen keineswegs durchgängig auf. Daß die Klassifizierung als solche problematisch ist, zeigt der Nag-Hammadi-Text »Melchisedek« (NHC IX,1): Eigentlich handelt es sich um einen typisch »sethianisch-gnostischen« Text, aber in der Bewertung des Leidens Christi gehorcht er nicht den Messina-Kriterien von »Gnosis«, nach denen das Materielle abgewertet ist und folglich die Passion auf welche Weise auch immer ein bloß äußerlicher, Christus in seinem Wesen nicht betreffender Vorgang bleibt[44], denn der Text hält am Opfertod und an der Fleischlichkeit Jesu Christi bis in die Auferstehung hinein fest. Auch verschwimmen die Grenzen religiöser Zugehörigkeit: tragen etliche »sethianische« Texte christliche Züge, so vermißt man bei anderen wie z.B. den »Stelen des Seth« (NHC VII,5) oder »Allogenes« (NHC XI,3) unmittelbar ins Auge fallende, auf Christlichkeit hinweisende Merkmale.

Die an klassischen Konfessionsmerkmalen gemessen diffuse religiöse Identität dieser »gnostischen Sethianer« entspricht ihrer grenzüberschreitenden Offenheit für das Geistesleben ihrer Zeit. Nicht von ungefähr trifft man solche Personen in Zirkeln platonischer Philosophen. Dort beteiligen sie sich produktiv am Fortgang der Diskussion und fordern dadurch den Widerspruch der die Schulklassiker hütenden Plotin, Porphyrius und Amelius heraus, weil sie wiederum tiefere, vom Standard abweichende Ein-

sicht in die Lehren der früheren Philosophen beanspruchen und sich zugleich mit der Aura alter Offenbarungsweisheit umgeben, wie Porphyrius (vit. Plot.) berichtet, den die Nag Hammadi-Texte »Allogenes« (NHC XI,3) und »Zostrianos« (NHC VIII,1) auch inhaltlich im Grundsatz bestätigen.[45]

Diese Texte unterstreichen, daß gewisse Personen heidnische Philosophie, Mysterienreligiosität, Magie, jüdisches Erbe und Christlichkeit als wechselseitig durchlässig und nicht von vorneherein als unüberbrückbare Konfessionsgrenzen empfunden haben.[46] Solche synkretistischen Synthesen waren nicht nur exotische Spielereien am Rande. Denn Querverbindungen, Parallelentwicklungen, übergreifende Gesamttrends auf der Ebene der Funktionsabläufe und Geisteshaltungen lassen sich aus heutiger Sicht im Vergleich der Traditionen bestätigen: Daß z.B. die Platoniker bei aller auch von ihren alsbald gesuchten Abgrenzung zur »Häresie« zu einem Selbstverständnis als einer Art Offenbarungsreligion mit einem autoritativ-kanonischen Schrifttum (Plato, chaldäische Orakel) finden, das durch sorgfältige Exegese nutzbringend adaptiert werden muß, kann unschwer mit dem christlichen (und jüdischen) Vorbild in Beziehung gesetzt werden[47] und auf eine ähnliche, analoge Prozesse in Gang setzende Ausgangslage und Geisteshaltung sowie wechselseitige Kenntnisnahme schließen lassen. Es ist z.B. kein Zufall, daß ein ähnlicher Trend zur Systematisierung wie im christlichen Milieu des ausgehenden 2. Jahrhunderts auch im zeitgleichen, ebenso bunt gemischten Philosophiebetrieb zu beobachten ist.

Die Voraussetzung ist jedenfalls auf allen Seiten die gleiche: Philosophen, Christen (»Gnostiker« wie »Nichtgnostiker«) und Juden (orthodoxe wie »häretische«) teilen die Grundüberzeugung, daß die Wahrheit nur eine einzige sein kann. Sie ist keineswegs nur eine Theorie oder ein Lehrsatz, sondern hat eine eminent lebenspraktische Bedeutung, und es gibt Techniken und Methoden zu ihrer Erfassung, die »eingeweihte« Lehrer, Philosophen und Seelsorger in den von ihnen geleiteten Schulen vermitteln.[48] Intellektualismus und Ritualismus, aufgeklärt-(natur)wissenschaftliches Denken und Okkultismus, Philosophie und Religion sind für den antiken Menschen keine Gegensätze, sondern beruhen beide auf der Überzeugung, daß die Geheimnisse von Gott und Welt in einer Einheit aufgehoben, dem Kundigen zugänglich und, wenn er sie beherrscht, nutzbar sind. Daher rührt das eifrige Bestreben, bewußt das Beste eigener und fremder Traditionen auszuwählen, auf höherer Ebene zusammenzuführen und diesen Synkretismus dadurch zu legitimieren, daß man ihn unter die Autorität eines bekannten Heilsbringers stellt oder ihn zur Offenmbarungrede personifizierter Geistbegriffe macht (z.B. »Protennoia« [»erster Gedanke«] in NHC XIII,1). Diese Art von Synkretismus macht es manchmal schwierig, einen Text einfach als christlich oder nichtchristlich zu identifizieren; ein einge-

streutes Bibelzitat allein macht einen Text ebensowenig christlich wie z. B. eine moderne Werbung, wie umgekehrt das Fehlen primärer Merkmale von Christlichkeit (z. B. der Name Jesu Christi) noch nicht Nichtchristlichkeit bedeuten muß. Im paganen Bereich führt dieser Legitimierungsvorgang zur Reaktivierung früherer Autoritäten: wie Jesus Christus bzw. Aspekte seiner Figur oder alttestamentliche Gestalten wie Adam, Moses und Seth fungieren als Offenbarer der Wahrheit alte Götter wie Hermes, Philosophen wie Pythagoras oder Propheten wie Zostrianos. Die »Hermetik« (ebenfalls ein neuzeitlicher Sammelname für ein komplexes Schrifttum) etwa stellt sich unter die Autorität des alten Götterboten Hermes, der mit dem ägyptischen Gott Thoth verschmolzen und zu einem allwissenden Heilsmittler geworden war.[49] Menschen der Gegenwart fungieren ihrerseits als Propheten dieser alten Heilswahrheiten; das bekannteste Beispiel neben Marsanes, Titelgestalt der gleichnamigen Nag-Hammadi-Schrift (NHC X), ist Mani, der den Synkretismus zum System erhebt und den »gnostischen« Typ im Sinne der Messinakriterien in Vollendung etabliert. Nicht nur »klassische« christliche Traditionsstücke, sondern auch deren »gnostische« Auslegungen werden ihrerseits wieder überformt: Schon vor und gleichzeitig zu Mani werden z. B. valentinianische und andere »gnostische« Traditionen neu adaptiert.[50] Der Versuch, diese Prozesse der Neudeutung von Traditionen zu beschreiben, indem m an wie H. Jonas eine »mythologische«, quasi vulgäre, von einer »mystischen Gnosis« unterscheidet, greift jedoch zu kurz. Denn ein intellektuelles Produkt ist solche »Gnosis« in jedem Fall. Ob die treibende Kraft hinter diesen Interpretations- und Überformungsprozessen heidnische Intellektuelle waren, die sich vom Christentum angezogen fühlten, oder christliche Denker, die Christentum und philosophische Religiosität miteinander vereinbaren wollten, und wo und wann und mit welchem Ergebnis dies zuerst geschah, ist nicht endgültig zu beantworten, vor allem deswegen nicht, weil ungewiß ist, ob und wie ohne die Existenz des frühen Christentums im jüdisch-hellenistischen Bereich die Neudeutung der alttestamentlichen Traditionen verlaufen wäre.[51] Wenn man will, kann man die gegnosische Gruppe, die Paulus im 1. Korintherbrief beschreibt, durchaus bereits auf der Linie der von Irenäus bei den Valentinianern konstatierten Verhaltensweisen einordnen, ohne damit wieder in den Fehler zu verfallen, »Gnosis« als dem Christentum vorgegebene Größe zu sehen.[52] Im Gegenteil müßte dies verstärkt nach den geistigen Anstößen fragen lassen, die das Christusereignis für die angeschnittenen Entwicklungen gegeben hat.

Inhaltlich variieren die neuen Einsichten in die alten Traditionen nicht nur in Einzelaspekten (z. B. in Details der Exegese einer Bibelstelle) erheblich, sondern sie kommen, sogar im selben »Religionskreis«, zu sehr unterschiedlichen Gesamtergebnissen in der Erklärung von Welt und Mensch.

Die Vielfalt weist jedoch wieder darauf zurück, daß meist dieselben Traditionen als Ausgangsmaterial der neuen Weltdeutung auf Interesse stoßen, nämlich Schriften des Alten Testaments (bes. das Buch Genesis), Platontexte (bes. der *Timaios*), »orientalische« Orakel und die Jesusüberlieferung, deren Übergang von der zunächst als höherwertig betrachteten mündlichen zu einer akzeptierten schriftlichen Form sich im 2. Jahrhundert erst vollzieht.[33] Gerade in dieser Weise ist sie maßgeblich für den Theologiewerdungsprozeß verantwortlich.[34] Im Schulmilieu der Zeit werden gleichzeitig Methoden und Techniken für das korrekte Vorgehen der Exegese der Überlieferung entwickelt, etwa diskutiert, welchen Texten überhaupt eine allegorische Deutung angemessen ist.[35] Die vergleichende Interpretation alter und neuer Traditionen kann unter Umständen für die ersteren durchaus zu gänzlicher Ablehnung führen. Im Falle des alttestamentlichen Gesetzes etwa sind die abwägenden Stellungnahmen des Valentinianers Ptolemäus oder des »großkirchlichen« Justin und die negativen Wertungen Markions, der Antitakten oder des Karpokratianers Epiphanes, die Moses und seinen Gott für logisch nicht mehr haltbar ansehen, das schlagendste Beispiel für solche Interpretationsprozesse, die aufgrund der Jesustradition gewonnen werden[36], während zur selben Zeit ein Platoniker wie Numenios (2. Hälfte 2. Jahrhundert) den Gesetzgeber Moses für eine wichtige Person und das Judentum für eine respektable Tradition hält.[37] Wenn bestimmte Texte immer wieder befragt und kommentiert werden, hat dies im übrigen seinerseits sicherlich mit dazu beigetragen, ihre in die Kanonizität mündende Autorität zu sichern.

Andere Richtungen begnügen sich nicht mit bloßer Rezeption, sondern formulieren unter Verwendung vorgegebener biblischer Traditionen und exegetischer Erkenntnisse in mythologischer Form Welterklärungsmodelle neu. Ein bekanntes Beispiel sind die Valentinianer, die aus der Interpretation des Johannesprologs ihr System geistiger Wesenheiten ableiten.[38] Das Vorbild klassischer autoritativer Texte hat es wohl gleichfalls gefördert, daß »gnostische« Gruppen ihre Botschaft Textgattungen anvertraut haben, die Offenbarungsqualität signalisieren (»Offenbarungsdialoge«/»Apokalypsen«). Dies gilt wiederum auch für den heidnischen Bereich: Die Schriften des Hermes Trismegistos, Allogenes, Marsanes, Zostrianos u.a. wollen Zeugnisse göttlicher, visionär vermittelter Offenbarung sein. Sicher sind die hier angeschnittenen Prozesse noch vielschichtiger und auch nicht alle von gleichem Gewicht: Neue Offenbarungen zu verkünden ist nicht unbedingt dasselbe wie alte Traditionen auszulegen, aber beides entspringt dem Wunsch nach Orientierung und Legitimation im offenen Wettstreit und Austausch unterschiedlicher religiös-philosophischer Ansätze.

Der Interpretationsvielfalt entspricht eine ebenso große Variabilität der praktischen Konsequenzen zwischen den Extremen »Askese« und »Amo-

ralität«. Die verbreitete Annahme, unmoralische Praktiken bei den »Gnostikern« zu konstatieren gehöre lediglich zum polemischen Repertoire der Kirchenväter, ist zwar nicht gänzlich von der Hand zu weisen, solche Handlungsmuster können aber durchaus ein *fundamentum in re* haben, wenn man die Bereitschaft antiker »Philosophen« kennt, aus ihrer Theorie unmittelbare ethische Konsequenzen zu ziehen.[59] Ebenso uneinheitlich und vom Grad der »Erkenntnis« abhängig fällt bei den »Gnostikern« die Akzeptanz überkommener ritueller Heilszeichen und mysterienhafter Liturgiefeiern aus. Im christlichen Bereich können etwa Taufe und Salbung als vorweggenommene Feiern des erkannten jenseitigen Heils tiefsinnig vollzogen werden[60], sie können aber auch gegenüber der geistigen Heilsaneignung als äußerlich und letztlich unnötig gelten.[61] Ebenso können stark vergeistigte Gebets- und Liturgieformen neu geschaffen werden.[62] Für das Weiterleben wichtiger war die Schaffung von institutionellen Strukturen, welche unabhängig von begabten Gründertheologen längerfristig die Fortexistenz einer Lebens- und Lehrgemeinschaft sicherten. Viele haben sie allerdings nicht für nötig erachtet, und es ist kein Zufall, daß die Bewegungen Markions und Manis am längsten überdauert haben, weil sie sich wie die in diesem Punkte eine Vorreiterrolle einnehmende »Großkirche« eine amtliche Struktur gaben. Auch die Existenz des Platonismus war langfristig an das Fortbestehen seiner Hochschulen geknüpft.

In der großen Menge intellektueller Welterklärungsentwürfe des 2. Jahrhunderts zeichnen sich jedoch die Christen (»Nichtgnostiker« ebenso wie »Gnostiker«) dadurch aus, daß sie ein souveränes Bewußtsein an den Tag legen, mit ihrer Lehre allen anderen überlegen zu sein. Sie besitzen nach eigener Überzeugung bereits die Wahrheit, auch wenn dieser Glaube nach Ansicht ihrer intellektuellen Köpfe noch der erkenntnismäßigen Entfaltung bedarf. Wo andere unter Umständen skeptisch relativieren und eine Vielzahl von Traditionen als Ausdruck derselben Wahrheit gelten lassen können, beharren sie auf der Ausschließlichkeit der Jesusüberlieferung. Sie provozieren dadurch über kurz oder lang eine Reaktion in Form von Ablehnung oder Integration in bestehende Traditionsgefüge, zwingen also zugleich die anderen Traditionen zu einer Sichtung und Neubewertung ihres Erbes. Am Ende des Prozesses wird die klare Scheidung in konfessionelle Lager mit – zumindest theoretisch – festen Grenzen stehen. In diesem Austausch- und Konsolidierungsprozeß hat auf Dauer nur bestehen können, wer seine Lehre rational begründet, einheitlich normiert und institutionell abgesichert hat; dies sind am Ende die christliche »Großkirche«, Judentum, Neuplatonismus und Manichäismus.

Am Ende dieses Prozesses sind im »großkirchlichen« Christentum bestimmte Lehren und Grundsätze fixiert: Ein bestimmter Bibeltext wird zugrundegelegt[63], kanonische Schriften werden benannt, die apostolische Tra-

dition ist mittels bischöflicher Sukzession gesichert, die Einheit Gottes und die Gutheit der Schöpfung wird festgehalten sowie gegen spiritualistische Ansätze die Auferstehung des Fleisches gelehrt, einem physischen Prädestinationsglauben wird die Lehre von Freiheit und ethischer Verantwortlichkeit des Menschen entgegengesetzt, Inkarnation, volle Menschheit und Kreuz Christi, also die Geschichtlichkeit des Glaubens, werden gewahrt, »Erkenntnis« wird an Glaube und Liebe rückgebunden, und Maßstab theologischer Orientierung sind nicht einzelne spekulative Köpfe, sondern der Konsens der Gesamtgemeinde bzw. ihrer Führer. Aber all das ist nur ein gedanklicher, kein zeitlich festliegender Abschluß, der nach der Auseinandersetzung mit der »Gnosis« erreicht wäre. Vielmehr wurde um die aufgezählten Sachverhalte noch lange und zu allen Zeiten immer wieder neu gestritten.[64] Verbindlichkeit im Christlichen war und ist von den Inhalten her definiert und letztlich nicht an bestimmte Größen z.B. literarischer oder institutioneller Art gebunden. Theologie ist ein nie abgeschlossener rationaler Diskurs und an die allgemeine Zustimmung zu verbindlichen Festlegungen gebunden.

Doch bestätigt diese Beschreibung der geistesgeschichtlichen Situation nicht die religionsgeschichtliche Position, »Gnosis« als Universalphänomen zu verstehen, nur mit dem Unterschied, daß »Gnosis« jetzt durch die unscharfen Prinzipien »Intellektualismus« und »synkretistische Neuschreibung von Tradition« ersetzt ist? Dies ist jedoch nicht der Fall. Denn es geht in der vorgetragenen Sicht nicht um ein Phänomen außerhalb vorhandener Religionsformen, sondern um innere Entwicklungen im Schmelztiegel der Begegnung von Traditionen, um Möglichkeitsbedingungen für Abläufe, die sich in unterschiedlichen Traditionen durch die Herausforderung der geistigen Pendants parallel vollziehen. Der Blick auf Quellen und Fakten läuft Gefahr verstellt zu werden, wenn solche Prozesse psychologisiert oder einlinig soziologisch verstanden werden und allgemein unter Kategorien wie »Daseinsangst« oder »Weltprotest« subsumiert werden.

Eine Bemerkung noch zum »antikosmologischen Dualismus« der »Gnosis«. Es könnte scheinen, daß die Messinadefinition damit ein klares Kriterium für »Gnosis« festhält, das divergierende Systeme als Ausdruck von »Gnosis« zusammenfaßt, zumal es auch einem von Irenäus genannten Merkmal der valentinianischen Theologie entspricht. Irenäus beschreibt es freilich plastischer und dadurch treffender einfach als »Herabsetzung des Schöpfergottes«. In dieser Formulierung ist aufs Ganze gesehen besser angedeutet, daß es im 2.–3. Jahrhundert nicht überall um die schematische Entgegensetzung zweier unversöhnlicher produktiver Anfänge (*ἀρχαί*) und ihr Verhältnis zueinander geht, sondern sich die Aufteilungen abgestufter und die Wertung der dem Ursprung nachgeordneten Weltprinzipien viel-

fältiger darstellt. Der Valentinianismus sieht die Stellung des Schöpfers und der von ihm geschaffenen Welt sogar vergleichsweise positiv, da in ihnen ein getreues Abbild der geistigen Welt reproduziert ist. Der Platoniker Numenius, um ein anderes Beispiel zu nennen, rechnet mit mehreren Demiurgen, ohne daß er deshalb »antikosmisch« denkt.[65] Auch mußte erst eine Verständigung über die Benennungen der Prinzipien und die mit ihnen gemeinten Sachen erzielt werden: Heißt das, was hier Gott ist, dort Demiurg, ist das, was hier Weisheit ist, dort Nous, Logos oder Seele, ist der »Mensch/Menschensohn« der Erlöser, sind gleichnamige kosmische und anthropologische Prinzipien auch substantiell identisch bzw. können kosmologische und anthropologische Prinzipien gleich benannt werden, usw.? Was wem im geistigen Kosmos gleich- oder untergeordnet ist, wie sich z.B. Geistprinzip, Schöpferprinzip und Prinzip des Guten zueinander verhalten, ist damals nicht ausdebattiert und liegt daher noch nicht allgemein fest; sie als Einheit zu denken, ist noch nicht selbstverständlich. Selbst im jüdischen Bereich mit ausgeprägtem Eingottglauben sind »Dualismen« nicht unbekannt. Bemerkenswert ist nur, daß selbst hier der Ausgangspunkt für die Annahme mehrerer Prinzipien wieder in exegetischen Diskussionen liegt.[66] Gewiß könnte man die Ansätze, die sich für eine antikosmische, die Materie als ontologisch schlecht bewertende Lösung entscheiden, zusammenfassen und hierin einen Bruch oder Neuansatz gegenüber früheren Traditionen sehen; aber ausschließlich ihnen das »Gnosis«-Etikett umzuhängen, macht vor dem historischen Gesamthintergrund wenig Sinn, und das haben auch schon die antiken Autoren nicht getan.[67] Kaum zu durchschauen ist zudem, welch existentielles Gewicht ein »dualistisches« Konzept im Bewußtsein der Menschen hatte, zumal wenn es »nur« aus exegetischen Diskussionen erwachsen ist – die Hermetik, die Basilidestradition und »Protennoia« (NHC XIII,1) z.B. schwanken sogar zwischen Monismus und Dualismus –, und ob in dem breiten Spektrum der Modelle antikosmischer Dualismus dominiert hat: der Umfang der Textproduktion besagt nichts Verläßliches über die Breitenwirkung ihrer Inhalte, sondern erinnert lediglich daran, daß der Betrachter es nur mit dem schmalen Sektor geistesgeschichtlicher Entwicklungen und nicht mit realhistorischen Fakten zu tun hat.[68] Daß es in »dualistischen«, speziell antikosmischen Ansätzen rational nicht verrechenbare Reste wie etwa die Stellung der Materie oder Prädestination gibt, haben christliche und platonische Kritiker mit aller Deutlichkeit hervorgehoben.

Anmerkungen

1 The Facsimile edition of the NH-Codices, ed. Arab Republic of Egypt/UNESCO. 12 Bde. Leiden 1972–84. Edition der Texte (noch nicht abgeschlossen) in der Reihe »Nag Hammadi Studies« mit englischer Übersetzung, in der Reihe »Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section textes« mit französischer Übersetzung. – Vollständige Übersetzung: The Nag Hammadi library in English, ed. J.M. Robinson. Leiden ^{3}1988. Bis zum jüngst publizierten Werk von G. Lüdemann/M. Janßen, dessen Titel »Bibel der Häretiker«. Stuttgart 1997, einige Skepsis weckt, liegen auf Deutsch nur Auswahlen vor: W. Foerster (Hrsg.), Die Gnosis 2. Zürich ^{2}1995; Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1/2, hrsg. v. W. Schneemelcher. Tübingen ^{6}1990; ThLZ 98/103 (1973/78). Bibliographie: D.M. Scholer, Nag Hammadi bibliography 1948–1969 (= NHS 1). Leiden 1971; Ders., Nag Hammadi bibliography 1970–1994 (= NHS 32). Leiden 1997; Fortsetzung in »Novum Testamentum«. Eine Forschungsbilanz versucht der Sammelband: The Nag Hammadi library after fifty years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature commemoration, ed. by J.D. Turner/A. McGuire (= NHS 44). Leiden 1996; zu den einzelnen Nag Hammadi-Texten vgl. die Kurzartikel im LThK^{3} (1993 ff.).

2 Der nichtdeutsche Sprachraum ist hier zurückhaltender; vgl. z.B. die Behandlung des Themas durch S. Petrement, Le dieu séparé. Paris 1984 (engl. London 1991).

3 Den Gründen für diese Entwicklung kann hier nicht nachgegangen werden; sie begann wohl mit I. de Beausobres Werk Histoire critique de Manichée et du Manicheisme. Amsterdam 1734/39, und J.L. von Mosheims Buch Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte. Helmstedt 1746; ^{2}1748. Aus der Literatur des 19. Jahrhunderts sind u.a. zu nennen: F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis. Tübingen 1835; R. A. Lipsius, Der Gnostizismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang. Leipzig 1860; A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. Alle Autoren sind protestantisch und nehmen im Grundsatz zumeist an, daß die Gnosis ein nichtchristliches, orientalisches (persisches, babylonisches, samaritanisches etc.) Gebilde ist. Die wenigen katholischen Autoren, z.B. J. Matter, Kritische Geschichte des Gnostizismus, übers. v. Ch.H. Dörrie. Heilbronn 1844; J.P. Steffes, Das Wesen des Gnostizimus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma (= FChLD 14,4). Paderborn 1922, vertreten die sektengeschichtliche Perspektive; vgl. dazu: Gnosis und Gnostizismus, hrsg. v. K. Rudolph (= WdF 262). Darmstadt 1975, bes. S. IX–XVIII.

4 Vgl. M. Jacobs, Art. »Liberale Theologie«, in: TRE 21 (1991), S. 47–68, hier 57: Die religionsgeschichtliche Schule »führt von den bisherigen, historischen Einzelanalysen zu idealtypischen Deutungsmustern und verläßt so den ›Historismus‹ und mit ihm das aus Quellen und Fakten zu erhebende Modell der Geschichtsdeutungen«.

5 Vgl. zum folgenden C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos (= FRLANT 78). Göttingen 1961, S. 9–68.

6 R. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904.

7 W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (= FRLANT 10). Göttingen 1907. Das Werk ist nur noch als Bestandsaufnahme des mythologischen Stoffs brauchbar.

8 Reitzensteins 1910 erschienenes Buch: Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig ^{3}1927, ist eine Ergänzung dieses Werks. Ihm geht es um konkrete Phänomene der spätantiken Religiosität (Zauber, Mysterien, Wunder, Prophetie etc.; als Fundgrube noch heute konsultierbar); was alles zusammenhält, ist wieder die Idee »Gnosis«. W. Schultz, Dokumente der Gnosis. Jena 1910, versucht zur selben Zeit, den Zugang zu den Quellen durch den Begriff »Mystik« zu erleichtern (»Gnosis« als Erlebnisform).

9 E. Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede. Leipzig 1913.

10 Vgl. R. Mortley/C. Colpe, Art. »Gnosis I (Erkenntnislehre)«, in: RAC 11 (1981), S. 446–537. Insbesondere die Reduktion auf einen bloßen Erkenntnis*akt* ist einseitig; sie vernachlässigt, daß intuitives Erkennen der Vorbereitung bedarf und die Aneignung eines Wissensschatzes unter Einschluß entsprechender Techniken des Wissenserwerbs verlangt.

11 R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921.

12 R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannes-Evangeliums, in: ZNW 24 (1925), S. 100–47. Bultmann favorisiert als Beleg die zur selben Zeit ins Spiel kommenden Mandäertexte.

13 H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist 1. Die mythologische Gnosis (= FRLANT 51). Göttingen 1934; ^{4}1988; Ders., Gnosis und spätantiker Geist 2. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, hrsg. v. K. Rudolph (= FRLANT 159). Göttingen 1993; erste Hälfte 1954. Der Ansatz wirkt weiter; vgl. K. Rudolph, Die Gnosis. Wesen einer spätantiken Religion (= UTB 1577). Stuttgart ^{3}1990; Gnosis. Vorträge Steirischer Herbst 1993, hrsg. v. J.B. Bauer u. H.D. Galter (= GrTS 16). Graz 1994.

14 Und so wird auch nach wie vor das Wort »gnostisch« recht sorglos benutzt: wie z.B. R.A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1/2. Braunschweig 1883/87, S. 4–11, die apokryphen Apostelakten als »gnostisch« einordnete, weil sie keine ordentliche Väterdogmatik erkennen lassen, so nennt man auch heute noch im christlichen Kontext befremdlich anmutende, mit dem Reiz des Geheimnisvollen oder Esoterischen umgebene Erscheinungen gerne »gnostisch« und schiebt so unterschwellig die Verantwortung für diese Befremdlichkeit einer imaginierten »Gnosis« zu.

15 Vgl. C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, a.a.O.

16 Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966, ed. U. Bianchi (= SHR 12). Leiden 1967. Dabei handelt es sich kurz zusammengefaßt »um die Vorstellung von der Gegenwart eines göttlichen ›Funkens‹ im Menschen, welcher aus der göttlichen Welt hervorgegangen ist und in die Welt des Schicksals, der Geburt und des Todes gefallen ist und durch das göttliche Gegenstück seiner selbst wiedererweckt werden muß« (salvator salvandus-Konzept auf dem Hintergrund eines antikosmischen Dualismus'). Diese Vorstellung gründet sich »auf die Anschauung von einer Abwärtsentwicklung des Göttlichen«, dessen äußerster Rand ... einer Krise anheimfiel und diese Welt hervorbrachte, aus der der göttliche Funke (meist durch einen Erlöser) wieder herausgeholt werden muß (S. XXIX–XXXII).

17 Daß diese Kriterien implizit in Geltung sind, kann man z.B. an der Kontroverse zwischen Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus? (= WUNT 65). Tübingen 1992, und J. Holzhausen, Der »Mythos vom Menschen« im hellenistischen Ägypten (= Theophaneia 33). Bodenheim 1994, darüber ablesen, ob ein christlicher Autor wie Valentin (um 140) als Gnostiker zu gelten hat oder nicht.

18 Daß eine allseits zutreffende Definition von Religion kaum möglich ist, zeigt schon ein Kurzüberblick wie U. Berner, Art. »Religion«, in: Lexikon der Religionen. Freiburg 1987, S. 531f.

19 Vgl. C. Scholten, Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?, in: ZNW 79 (1988), S. 244–61.

20 Z.B. F. Wisse, The Nag Hammadi library and the heresiologists: VigChr 25 (1971), S. 205–23, ähnlich K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum (= NHS 12). Leiden 1978, S. 7f. u.ö.

21 W.A. Löhr, Basilides und seine Schule (= WUNT 83). Tübingen 1996; Ch. Markschies, a.a.O.

22 Vgl. W.A. Löhr, Epiphanes' Schrift »*Περὶ δικαιοσύνης*«: Logos. FS L. Abramowski, hrsg. v. H.C. Brenneke/E.L. Grasmück/Ch. Markschies (= BZNW 67). Berlin/New York 1993, S. 12–29, hier 29; Ch. Markschies, Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche, in: Ders./A. Böhlig, Gnosis und Manichäismus (= BZNW 72). Berlin/New York 1994, S. 1–37, hier 7.

23 Inwieweit Basilides und Markion überhaupt der »Gnosis« zuzurechnen sind, ist eine vieldiskutierte eine Frage, die sich wieder daran entzündet, was man unter »Gnosis« versteht.
24 Allgemeine Skepsis gegenüber philosophischer oder mythologischer Durchdringung des Glaubens wegen der Gefahr seiner Auflösung überspringt nicht die rationale Reflexion, sondern ist gleichfalls ihr Produkt. Diese Position wird vor allem von »großkirchlichen« Theologen wie z. B. Irenäus und Tertullian vertreten.
25 Dieser Begriff muß für die damalige Situation in Anführungszeichen gesetzt werden, weil er in unzulässiger Weise als Kategorie der Quantität mißverstanden werden kann. Anhängerzahlen, gewonnen etwa aus dem Umfang der literarischen Produktion, lassen sich generell nicht verantworten. Ob Justin als Repräsentant eines »orthodoxen« Gemeindeglaubens gelten darf, ist nochmals eine Frage für sich.
26 Dies haben A. Le Boulluec, La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^{e}-III^{e} siècles, 1/2. Paris 1985, S. 36–112, und N. Brox, Art. »Häresie«, in: RAC 13 (1986), S. 248–97, herausgearbeitet.
27 Justin verzeichnet durch die Übertragung des antiken Schulmodells auf christliche Denkrichtungen nicht, sondern Erscheinungsbild und Organisation christlicher Lehrer gleichen weitgehend dem, was aus antiken Philosophenschulen bekannt ist. Wohl überdeckt die Lust am Ableiten der falschen Lehren der Gegenwart von alten »Häretikern« möglicherweise die tatsächlichen Lehrabhängigkeiten, ohne daß wiederum aus heutiger Sicht allenthalben Fehleinschätzungen zu verzeichnen sind: hier ist der Historiker gefragt, zwischen tatsächlicher (unbewußter oder bewußt gewählter) Abhängigkeit der christlichen Lehrer von bestimmten Vorgängern und dem Urteil des antiken Berichterstatters zu unterscheiden.
28 Bei näherem Zusehen läßt Irenäus erkennen, daß auch diese Gruppe nicht homogen ist. Auf die notwendige Unterscheidung zwischen Valentin, Valentinianern, Ptolemäus und Anhängern des Ptolemäus weist nochmals hin Ch. Markschies, Valentinian gnosticism. Toward the anatomy of a school, in: The Nag Hammadi library after fifty years, a. a. O., S. 401–38.
29 Es ist also nicht genügend, sich auf die Termini »Gnostiker/Gnosis« in antiken Texten zu fixieren, um die Träger des Phänomens »Gnosis« zu ermitteln. Wegen der Bandbreite der Selbstbezeichnungen ist es daher kaum möglich, einen gemeinsamen Sinn solcher Selbstbezeichnungen festzustellen. Für den Begriff »Gnostiker« wird ein ursprünglicher Bezug zur wahrsagerischen Begabung der Sektenmitglieder für möglich gehalten. Beweisbar ist er nicht, und für den Begriff »Vollkommene« ist er schon kaum mehr wahrscheinlich. Hinzu kommt, daß meistens nicht klar ist, wie und ob sich die Gruppen überhaupt selbst benannt haben. Die Valentinianer bezeichnen sich zwar anscheinend nicht als »Gnostiker« (doch vgl. Iren. adv. haer. 1,11,5), sondern möglicherweise nach ihrem Schulhaupt bzw. nach dessen Schülern Ptolemäus, Theodot etc., vielleicht auch einfach als »Christen«, wohl aber Gruppen wie die Markosier nach Irenäus adv. haer. 1,13,1.6, die Karpokratianer (ebd. 1,15,6), die Gruppen von ebd. 1,11,1 und ebd. 1,29f., vielleicht die Kainiten ebd. 1,31,2, die Gruppe bei Origenes, c. Cels. 5,61; die Borborianer bei Epiphanius pan. 26,1, die Naassener nach Hipp. ref. 5,8,1.29, u. a. Zu den NH-Texten vgl. F. Siegert, Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten, in: ZNW 71 (1980), S. 129–32. Die Kirchenväter geben solchen Gruppen gerne plakative, nach besonders charakteristisch oder sonderbar anmutenden Lehren ausgesuchte Namen, z. B. »Ophiten« nach der Rolle der Schlange oder »Kainiten« nach der Rolle Kains im System.
30 Iren. adv. haer. 1,30,15; vgl. Ch. Markschies, Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi, in: VigChr 51 (1997), S. 179–87.
31 Iren. adv. haer. 1,23–31. Ahnherr aller Irrlehren ist für Irenäus der aus der Apostelgeschichte bekannte Simon Magus (1,23,2); dies ist bei Irenäus nicht historisch, sondern sachlich gemeint, auch wenn natürlich das Problem bestehen bleibt, daß er kaum mit Recht seine Nachrichten Simon zuschreibt, ohne daß dies bei ihm eine böswillige Unterstellung sein muß.

Irenäus mißt Simon und die anderen Häretiker an der Glaubensregel aus 1,22. Die anschließenden Referate stellt er jeweils grob unter die Gesichtspunkte Gotteslehre, Christologie, Soteriologie, Ethik.

32 Vgl. ebd. 1,22,2.

33 Nachdrücklich herausgearbeitet von N. Brox, *Γνωστικοί* als häresiologischer Terminus, in: ZNW 57 (1966), S. 105–14. Sowohl in 1 Tim 6,20 als auch bei dem diese Stelle wiederholt rezipierenden Irenäus ist »Gnosis« noch deutlich als Erkenntniskategorie und nicht als Religionssystem zu erkennen.

34 Ganz ähnlich verfährt wenig später Porphyrius, vit. Plotini 16, wenn er Plotins Schrift, die dieser gegen bestimmte Lehrmeinungen in seinem Schülerkreis verfaßte, den Titel »Gegen die Gnostiker« gibt.

35 Vgl. C. Scholten, Art. »Karpokrates/Karpokratianer«, in: RAC 18 (im Druck).

36 Ob die Verbindung zu paganen Traditionen von Hippolyt nachträglich hergestellt wurde oder tatsächlich in der Lehre der Häretiker verankert war, ist ein vieldiskutiertes Problem.

37 Vgl. Hipp. ref. 5,8,1: Die Naassener sind »Erfinder einer neuen *γραμματική τέχνη*«.

38 Hipp. ref. 5,23,3.

39 Hipp. ref. 7,36,2.

40 Vgl. Hipp. ref. 5,12–7 mit 7,14–27. Daß das basilidianische System Hippolyts kaum von Basilides stammt, zeigt W. A. Löhr, a. a. O.

41 Er ist nicht mit dem schon von Hippolyt ref. 5,19–22 her bekannten System gleichen Namens zu verwechseln, auch ist seine Abgrenzung zur früher so genannten Barbelognosis schwierig; vgl. B. Layton (Hrsg.), The rediscovery of gnosticism, 2: Sethian gnosticism. Leiden 1981; C. Scholten, Art. »Gnosis«, in: LThK^{3} 4 (1996), Sp. 803–9, hier 806. Nag-Hammadi-Texte, bei denen ein Bezug zum Sethianismus diskutiert wird, sind das Apokryphon des Johannes, die Hypostase der Archonten, das Ägypterevangelium, die Apokalypse Adams, die drei Stelen Seths, Zostrianos, Norea, Marsanes, Allogenes, Melchisedek, Vom Ursprung der Welt, mit Vorbehalten die Sophia Jesu Christi (umgearbeitete Fassung des Traktats Eugnostos); hinzu kommen Iren. haer 1,29–31, die Pistis Sophia und das sog. »Unbekannte altgnostische Werk«.

42 Genauer: semijüdisch, und zwar deswegen, weil zwar die alttestamentlichen Berichte eine wichtige Funktion im System haben, ihr Gehalt aber dadurch umgekehrt wird, daß der alttestamentliche Schöpfer der Demiurg einer minderwertigen Welt und der Gegenspieler des höchsten Gottes ist.

43 Vgl. C. Scholten, Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus (= JAC.E 14). Münster 1987, S. 262–7.

44 Schriften in diesem Sinne sind etwa die Nag-Hammadi-Texte »Apokalypse des Petrus« (NHC VII,3), »Zweiter Logos des großen Seth« (NHC VII,2), »Epistula Petri« (NHC VIII,1).

45 Vgl. Ch. Elsas, Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins (= RVV 34). Berlin 1975; J. D. Turner, The gnostic threefold path to enlightenment, in: NT 22 (1980), S. 324–51; M. Tardieu/P. Hadot, Recherches sur la formation de l'apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus. Porphyre et Victornius. Questions et hypothèses. Paris 1996.

46 Wie sie z. B. Tertullian auf christlicher Seite (vgl. sein bekanntes Diktum praescr. haer. 7,9: Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?) und auf heidnischer Seite der Platoniker Kelsos (bei Origenes c. Cels) markieren.

47 Daß eine schriftlich fixierte Tradition Autorität besitzt, ist nicht selbstverständlich; lange Zeit gilt die mündliche Weitergabe als höherwertig: vgl. W. A. Löhr, Kanonsgeschichtliche Beobachtungen zum Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition im 2. Jahrhundert, in: ZNW 85 (1994), S. 234–58. Dies deckt sich wiederum mit der Jesusüberlieferung (s. u.)

48 Die seelsorgerische Funktion antiker Philosophie hat P. Hadot in vielen Beiträgen zu Recht nachdrücklich herausgestrichen, z. B. in dem Werk: Philosophie als Lebensform. Berlin ^{2}1991.
49 Hermès trismégiste 1/4, ed. A. D. Nock/A. J. Festugière. Paris 1983; Das Corpus Hermeticum Deutsch 1/2, hrsg. v. C. Colpe/J. Holzhausen (= Clavis Pansophiae 7,1/2). Stuttgart-Bad Cannstatt 1997. Der Entstehungszeitpunkt der einzelnen Texte ist umstritten; favorisiert wird momentan das 2.–3. Jahrhundert n. Chr.
50 Vgl. Iren. adv. haer. 1,11,3–12,4. Systeme wie das der »Pistis Sophia« (deutsch: Koptisch-gnostische Schriften 1, hrsg. v. C. Schmidt/H.-M. Schenke. Berlin ^{4}1981) integrieren ältere Systeme geradezu als Bausteine.
51 Spuren einer solchen unabhängig von christlichen Einwirkungen verlaufenden Entwicklung kann man möglicherweise im »Poimandres«, dem jetzt an der Spitze des Corpus Hermeticum stehenden Text, verfolgen. Die Annahme einer ihm vorausliegenden, auf dem Hintergrund der biblischen Schöpfungsgeschichte neu artikulierten jüdisch-hellenistischen Erzählung vom Menschen, die Holzhausen (o. Anm. 17) macht, bleibt freilich hypothetisch. Außerdem ist es nicht unumstritten, den Poimandres unabhängig vom christlichen Kontext zu interpretieren: vgl. J. Büchli, Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium (= WUNT 2,27) Tübingen 1987.
52 Vgl. zu den »Gnostikern« in Korinth K. Berger, Art. »Gnosis/Gnostizismus I«, in: TRE 13 (1984), S. 519–35, hier 523 f.
53 Zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in dieser Zeit vgl. W. A. Löhr, a. a. O.
54 Vgl. The New Testament in Early Christianity, ed. J.-M. Sevrin (= BETHL 86). Leuven 1989.
55 Vgl. Kelsos bei Origenes c. Cels. 4,49 und Porphyrius bei Eusebius h. e. 6,19,4 f.8; W. Bernard, Spätantike Dichtungstheorien. Stuttgart 1990, S. 45 f.; W. A. Bienert, *Ἀναγωγή* im Johanneskommentar des Origenes: Origeniana sexta. Origène et la Bible, ed. G. Dorival/A. Le Boulluec (= BETHL 118). Leuven 1995, S. 419–27. Es ist kein Zufall, daß sogar einem oberflächlichen Kenner des Christentums wie Lukian als typisches Merkmal der geistigen Elite die exegetisch-allegorische Beschäftigung und die Produktion eigener Texte ins Auge sticht; vgl. de morte Peregrini 11.
56 Vgl. W. A. Löhr, Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern, in: Stimuli. FS E. Dassmann, hrsg. v. G. Schöllgen u. C. Scholten (= JAC.E 23). Münster 1996, S. 77–95. Die typische Intention artikuliert sich etwa im Titel der Schrift Markions »Antithesen«: alte und neue autoritative Texte (in diesem Fall AT und NT) werden methodisch aneinander gemessen und entgegengesetzt. Daß sich Markion bei der Erstellung seines NT-Textes und damit seiner Theologie von »philologischen«, also analytischen Gesichtspunkten leiten läßt, zeigt U. Schmidt, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulus-Briefausgabe (= ANTT 25). Berlin 1995.
57 Vgl. die von M. Stern, Greek and latin authors on Jews and Judaism 2. Jerusalem 1980, S. 206–16, gesammelten Numeniostexte über Moses und das Judentum. In ihnen artikuliert sich überdies deutlich der Wille des Numenios zum Vergleich der Traditionen.
58 Iren. adv. haer. 1,1–3; 1,8 f.
59 Vgl. S. Gero, With Walter Bauer on the Tigris: Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity, ed. Ch. W. Hedrick/R. Hodgson. Peabody 1986, S. 287–307.
60 Vgl. J. M. Sevrin, Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe, in: *Muséon* 87 (1974) S. 143–92, bes. 180–92. Sevrin räumt zu Recht mit der Annahme auf, die Valentinianer hätten speziell ein Sakrament des Brautgemachs praktiziert. Beim Brautgemach handelt es sich nur um eine theologische Idee, mit der sie Taufe, Salbung und Eucharistie deuten; vgl. C. Scholten, Art. »Brautgemach«, in: LThK^{3} 2 (1994), Sp. 662 f.
61 Vgl. z. B. die spannungreiche Aussage Clem. Alex. exc. Theod. 78,2. Zum »sethianischen« Komplex vgl. J.-M. Sevrin, Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique (= BCNH.E 2). Québec 1986.

62 So trägt z.B. »Stelen des Seth« (NHC VII,5) den Charakter einer hymnischen Aufstiegsliturgie: vgl. Les trois stèles de Seth. Hymne gnostique à la triade (NH VII,5), par P. Claude (= BCNH.T 8). Québec 1983, S. 10–6, J.E. Goehring, The three steles of Seth: Nag Hammadi Codex VII, ed. B.A. Pearson (= NHS 30). Leiden u.a. 1996, S. 380–2. Hier kann man ebenfalls die apotropäischen Formeln nennen. Aber auch in diesem Fall überschreitet die Produktion solcher Texte den Kreis der »Gnosis«. Was grenzüberschreitend an solchen Formeln kursiert, changiert zwischen Magie, Schutzformel für den Seelenaufstieg und dem in philosophischen Kreisen geübten Tun, sich vor einer Handlung die Maxime seines Tuns zuzusprechen, etwa bei den Kainiten nach Iren. adv. haer. 1,31,2; vgl. C. Scholten, Art. »Kainiten«, in: RAC 18 (im Druck).

63 Sich über exegetische Inhalte zu verständigen, war mühsam, wenn keine gemeinsame Textbasis vorlag. Die Prinzipien der Textsicherung, die der große Bibeltheologe Origenes (gest. 254) unternimmt, und die weitgehend die Grundsätze kaiserzeitlicher Philologie übernehmen, hat B. Neuschäfer, Origenes als Philologe. Basel 1987, S. 85–138 herausgearbeitet.

64 Bzw. es wurden einheitliche Festlegungen nicht unbedingt immer als notwendig empfunden. Eine universalkirchliche Festlegung des Kanons z.B. ist bis heute nicht erfolgt; zum Werden eines allgemein akzeptierten Bibeltextes vgl. K. Aland/B. Aland, Der Text des Neuen Testaments. Stuttgart 1982.

65 Vgl. W. Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre. Mainz 1983, S. 62–80.

66 A.F. Segal, Two powers in heaven. Leiden 1977, S. 147–55.

67 Epiphanes etwa ist nach Clemens Alex. strom. 3,5,3 Urheber der »monadischen Gnosis«; den Schöpfergott hält er gleichwohl für gut. Deshalb genügt es auch nicht, wie es häufig geschieht, die bekannten Fragen bei Clemens Alex. exc. Theod. 78,2 »Wer waren wir? Wer sind wir geworden? Wo waren wir? Wohin sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was Wiedergeburt?« als charakteristischen Ausweis »antikosmischer Gnosis« vorzuführen, weil solche Fragen auch in anderen Zusammenhängen begegnen und dort mit anderen als antikosmischen Antworten gelöst werden.

68 Ein Vergleichsbeispiel: Kann man aus der Menge der Kriminalromane oder kirchlicher Verlautbarungen oder gesetzlicher Verordnungen auf ihren Stellenwert im Geistesleben ihrer Produzenten, Rezipienten oder der Allgemeinheit rückschließen?

Thomas Söding · Wuppertal

Mysterium fidei

Zur Auseinandersetzung mit der »Gnosis« in den Pastoralbriefen

Die Gnosis ist die große Herausforderung der Alten Kirche seit der Zeit der Apostolischen Väter.[1] Gegen Ende der neutestamentlichen Epoche ziehen die ersten Wolken am Horizont auf.[2] Kunde geben die Pastoralbriefe. An der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert unter dem Namen des Apostels Paulus verfaßt[3], haben sie sich mit einer »Irrlehre« (1 Tim 1,3; 6,3) auseinanderzusetzen, die als Vorbotin der späteren Gnosis erscheint. Deshalb kommt der historischen und theologischen Situation paradigmatische Bedeutung zu. Worin bestand die Botschaft und worin lag die Attraktivität jener »Gnosis« (1 Tim 6,20)? Weshalb und wie wurde sie vom Autor der Pastoralbriefe kritisiert? Welche Alternative hatte er anzubieten?

I. Die Theologie der »Gnostiker«

Die Theologie der »Gnostiker« zu rekonstruieren ist schwer. Die Gegner kommen ja nicht selbst zu Wort; was sie gesagt und gewollt haben, läßt sich nur mühsam und nur bruchstückhaft aus den Zitaten, Anspielungen, Kritiken und Polemiken der Pastoralbriefe rekonstruieren.[4]

1. Die »gnostische« Lehre

Die »Häretiker« (Tit 3,10) beanspruchen für sich selbst »Gnosis« (1 Tim 6,20), näherhin eine besondere »Erkenntnis Gottes« (Tit 1,16) und eine spezielle »Gesetzeslehre« (vgl. 1 Tim 1,7; Tit 3,9) mit bestimmten »Geboten« (Tit 1,14).[5] Dieses »Wissen« wächst ihnen aus ihrem »Glauben« (vgl. 1 Tim 1,19) zu; es äußert sich in »Mythen« (1 Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14) und

Thomas Söding, *1956 in Hannover geboren, studierte Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Promotion 1985, Habilitation 1991. Er lehrt heute an der Universität Wuppertal Biblische Theologie.*

»Genealogien« (1 Tim 1,4; Tit 3,9), womit wohl spekulativ-allegorische Auslegungen der biblischen Urgeschichten und Geschlechtsregister gemeint sind (vgl. Tit 1,14; 3,9). Das »gnostische« Glaubens-Wissen wird mit hohem Anspruch als »Lehre« (vgl. 1 Tim 1,3; 4,1 f.; 6,3; 2Tim 4,3) vorgetragen, die man intensiv »lernen« (2 Tim 3,7) und zu der man sich eindeutig »bekennen« muß (1 Tim 6,21). Vieles spricht dafür, daß dieser »Gnosis« als authentischer Form des christlichen Glaubens Heilsbedeutung zugeschrieben worden ist.

Signifikant sind die Forderungen, man solle »nicht heiraten« und sich bestimmter »Speisen enthalten« (1 Tim 4,3). Damit ist weder der paulinische Rat zur charismatischen Ehelosigkeit (1 Kor 7) beherzigt noch die Auflage der »noachitischen« Gebote für Heidenchristen in den »Jakobusklauseln« (Apg 15,20.29) eingeschärft oder gar eine Halacha im Stile alttestamentlich-jüdischer Speise- und Ehegesetze promulgiert. Gerade die Kombination beider Verbote weist vielmehr in die Richtung einer Tabu-Askese, die einem leibfeindlichen Dualismus und einer theologischen Abwertung der Schöpfung verpflichtet ist (vgl. 1 Tim 4,3 ff.)[6]. Die Annahme liegt nahe, daß in diesen (und ähnlichen) Weisungen die Gesetzeslehre der »Gnostiker« besteht und daß die »Mythen« und »Genealogien« deren theologischen Überbau bilden. Liegt der Verfasser der Pastoralbriefe mit seiner Erwiderung in Tit 1,15 richtig (»Den Reinen ist alles rein ...«), so haben seine Kontrahenten, im Kontext ihrer negativen Theologie der Welt, mit Berufung auf das Gesetz die Unreinheit sowohl des Geschlechtsverkehrs als auch bestimmter Speisen und Getränke gelehrt, vor allem wohl von Fleisch und Alkoholika.[7]

In diesem Kontext erklärt sich auch die Parole, die der Paulusenkel in 2 Tim 2,18 als Kern-Satz seiner Gegner zitiert: »Die Auferstehung ist schon geschehen!«[8] Die Sentenz klingt ähnlich wie die Auferweckungstheologie von Kol 3,1 (»Wenn ihr also mit Christus auferweckt worden seid, ...«) oder Eph 2,4 f. (»Gott ... hat uns ... zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht ...«). Doch die Pointe ist eine andere. Die Deuteropaulinen betonen die gegenwärtige Wirklichkeit jenes eschatologischen Heiles, das sich futurisch-eschatologisch mit der Auferstehung der Toten vollenden wird (Kol 1,18 ff.; Eph 1,14)[9]. Die Gesinnungsgenossen von Hymenäus und Philetus (2 Tim 2,17 f.) hingegen sind in eben jenem enthusiastisch gefärbten Spiritualismus befangen, der sich auch in der Verteufelung der Sexualität und in der Einschärfung der Speiseverbote niederschlägt. Ähnlich wie die Auferstehungsleugner, die Paulus in 1 Kor 15,12 zitiert (»Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht!«)[10], können sie sich eine künftige Auferstehung des Leibes nicht vorstellen; sie meinen, ihre Erlösung deshalb schon gegenwärtig in ganzer Fülle zu erfahren, weil sie, im Vollbesitz ihres Heils-Wissens, zur Hochform religiöser Askese aufgelaufen seien.

2. Der Charakter der »Gnosis«

Ein Gesamtbild der »gnostischen« Lehre läßt sich nicht mehr rekonstruieren.[11] Über die christologischen Vorstellungen der Häretiker beispielsweise kann man nur Mutmaßungen anstellen.[12] Wohl aber läßt sich in etwa das Proprium ihrer »Gnosis« erkennen. Kennzeichnend ist erstens die Verbindung zwischen der Mythisierung und der Ethisierung des Glaubens. Einerseits wird die christliche Identität, abgehoben von der leibhaftig erfahrenen und erlittenen Geschichte, in Regionen des Geistes gesucht, die unmittelbare Gottes-Gemeinschaft durch vollkommene Gottes-Erkenntnis versprechen; andererseits muß eben deshalb das Evangelium vor allem die Kenntnis jener intellektuellen, spirituellen und moralischen Praktiken vermitteln, die es erlauben, am Heils-Mythos Anteil zu gewinnen.[13]

Kennzeichnend ist zweitens der Synkretismus. Zweifellos gibt es starke jüdisch-weisheitliche[14] und hellenistisch-judenchristliche Einflüsse. Aller Wahrscheinlichkeit nach sehen sich die Gegner der Pastoralbriefe auch als die authentischen Sachwalter paulinischer Theologie.[15] Gleichwohl haben sie sich nicht nur von Paulus, sondern auch von den Vorgaben alttestamentlicher und urchristlicher Theologie weit entfernt. Dafür sind auch Eindrücke des paganen Hellenismus verantwortlich. Die programmatische Abwertung des Leiblichen, Geschichtlichen und Irdischen läßt sich ebenso wie die soteriologische Relevanz der »Erkenntnis« ohne den mittel- und neuplatonischen Dualismus schwer denken[16], die mythische Spiritualisierung kaum ohne die Mysterienreligiosität, die Askese schwerlich ohne den weltverachtenden Enkratismus etwa der Sophisten und Kyniker. Die engsten Nachbarn sind freilich in jenen heteropaulinischen Traditionen zu finden, die schon in der korinthischen »Weisheits«-Christologie und der kolossischen »Philosophie« auf jeweils unterschiedliche Weise »paulinische« Theologie mit Elementen jüdischer und paganer Religiosität gemischt haben.

Die Tendenz der Theologie, die von den Pastoralbriefen attackiert wird, weist in die Richtung der Gnosis, viel deutlicher als die älteren Verwandten. Allerdings kann man von einer regelrechten Gnosis, wie sie die Kirchenvätern bekämpfen und die Nag-Hammadi-Schriften breit bezeugen, noch nicht sprechen. Weder der Mythos des göttlichen Ur-Menschen ist belegt noch die Dichotomie zwischen Gott und dem Demiurgen, weder die Verheißung der Selbsterlösung noch die Idee des *salvator salvandus*. Allerdings gibt es Analogien: der Synkretismus, die negative Schöpfungstheologie[17], die darin begründete Askese[18], die mythologische Auslegung der Urgeschichte und der Toledot[19], die einseitig präsentische Eschatologie[20], die Hoffnung, durch tiefergehendes Wissen um den Heilsplan Gottes und durch besondere religiöse Praktiken gerettet zu werden.[2].

Die Häresie im Umfeld der Pastoralbriefe ist im genauen Sinn des Wortes prägnostisch.[22] Sie speist sich aus ähnlichen Quellen wie die Gnosis; sie enthält theologische Ansätze, die, konsequent fortentwickelt, zur Gnosis mutieren; Analogien hat sie in der Literatur des 2. Jahrhunderts weniger bei den gnostischen Spitzenaussagen und Groß-Systemen als bei den Zeugnissen einer gemäßigten Gnosis, die sich nicht in mysteriösen Spekulationen verliert, aber dennoch als den Weg des Heiles den Pfad der Erkenntnis beschreibt, daß die Welt radikal negativ und Gottes Heilshandeln radikal unweltlich sei, die Glaubenden also spirituell, ethisch und intellektuell alles darein setzen müssen, sich von der schlechten Welt abzuwenden und ihre durch die Gnosis begründete himmlische Existenz jetzt schon zu leben.[23]

3. Die »gnostische« Reform

Die »Gnosis«, mit der die Pastoralbriefe zu kämpfen haben, wird nicht von außen in die Gemeinden hineingetragen, etwa durch reisende Missionare, die im Stile hellenistischer Wanderphilosophen von Stadt zu Stadt und von Haus zu Haus ziehen.[24] Die Bewegung ist inmitten des paulinischen Missionsgebietes entstanden. Kleinasien (2 Tim 1,15), Ephesus (1 Tim 1,3; vgl. 2 Tim 1,18; 4,12) und Kreta (Tit 1,5.12) werden eigens genannt.[25] Vermutlich stammen die Protagonisten der »Gnosis« aus dem Kreis der engagierten Paulusschüler selbst[26]; die Namensnennungen von Hymenäus (1 Tim 1,20; 2 Tim 2,17), Alexander (1 Tim 1,20; 2 Tim 4,14), Philetos (2 Tim 2,17), Phygelus und Hermogenes (2 Tim 1,15) sollen die Wurzeln des gegenwärtigen Konfliktes im persönlichen Umfeld des Paulus lokalisieren (vgl. 2 Tim 4,10). Nicht nur Männer, auch auffällig viele Frauen sind unter den Lehrenden (vgl. 1 Tim 2,14; 4,7; 5,13.15).

Ohne Zweifel haben die Vorkämpfer der »Gnosis« möglichst viele Gemeindeglieder auf ihre Seite zu ziehen versucht. Einerseits nutzen sie das Forum der öffentlichen Gemeindeversammlung, wobei sie als »Lehrer« (2 Tim 4,3) auch den »Ältesten« und »Bischöfen« entgegentreten (vgl. 2 Tim 2,14ff.23ff.; 3,8; Tit 1,9). Andererseits pflegen sie private Kontakte, wobei ihnen offenbar nicht wenige Frauen ihr Haus öffnen (2 Tim 3,6; Tit 1,11). Auf diese Weise wollen die »Häretiker« eine Gruppe (vgl. Tit 3,10)[27] von »bekennenden Gnostikern« um sich scharen (vgl. 1 Tim 6,20f.)[28], die im Idealfall die ganze Ekklesia umfaßt. Die Antagonisten intendieren eine tiefgreifende Kirchen-Reform, die Bekenntnis und Glaube im Zeichen der »Gnosis« so radikal umgestaltet, daß überhaupt erst die »Wahrheit« des Evangeliums zur Geltung kommt (vgl. 1 Tim 6,5).

Freilich haben sie keineswegs ihre Reformziele schon erreicht. Die Pastoralbriefe rechnen zwar durchaus mit einer starken und expandierenden Be-

wegung (vgl. 2 Tim 2,16f.; Tit 1,10), der sich überdurchschnittlich viele Frauen (2 Tim 3,6f.) angeschlossen haben, besonders jüngere Witwen (vgl. 1 Tim 5,13.15), die mit Berufung auf die »Gnosis«, also aus Gründen religiös überhöhter Sexualaskese, auf eine Wiederheirat verzichten wollen. Aber die Strategie der Pastoralbriefe, Eindämmung mit Hilfe der amtlichen Institutionen zu versuchen, setzt eine kleine »Pressure-group« vor Ort mit einer noch überschaubaren Anhängerschaft voraus. Die große Mehrzahl der Gemeindeglieder hingegen, Männer wie Frauen, steht hinter Timotheus und Titus (vgl. Tit 3,14f.). Die Pastoralbriefe rechnen fest damit, daß die Häresie bald in sich zusammenbricht (2 Tim 3,9). Es wird freilich nicht allen Christen, auch nicht allen Gemeindeleitern klar gewesen sein, daß eine Grundsatzentscheidung über den weiteren Glaubensweg ansteht; sonst hätte es der »paulinischen« Ermahnungen nicht bedurft. Aber sowohl die »gnostischen« Lehrer als auch der Verfasser der Pastoralbriefe sind sich der Tragweite des Konfliktes bewußt.

4. Die Faszination der »Gnosis«

Die häretische Lehre erfreut sich in den paulinischen Gemeinden einiger Beliebtheit. Das kann nicht überraschen. Psychologische und kulturelle Faktoren werden eine Rolle gespielt haben. Der intellektuelle Anspruch der »Gnosis« ist attraktiv, nicht nur für die Gebildeten. Die Askese läßt hoffen, aus der Mittelmäßigkeit alltäglichen Christseins herauszufinden. Die »gnostische« Lehre weckt die Erwartung, den tradierten und gewohnten Glauben hinter sich zu lassen, um zu einer höheren Form christlichen Glaubensbewußtseins zu gelangen. Die Abwertung des Materiellen entspricht dem geistigen Klima der Epoche. Die Verheißung, durch die rechte Gotteserkenntnis und die wahre »Gnosis« schon auferstanden zu sein, spricht die religiöse Sehnsucht antiker Menschen nach Trost und Heil im undurchsichtigen Getriebe der Welt unmittelbar an.

Eine besondere Anziehungskraft übt die »Gnosis« auf Frauen aus. Vielfach wird angenommen, dies hänge mit »emanzipatorischen« Tendenzen der Häresie zusammen. Das ist jedoch nicht von vornherein klar.[29] Denn beim Lehrverbot für Frauen (1 Tim 2,11f.), das sich auf die »kirchen-offizielle« Didaskalie im Gottesdienst bezieht[30], will der Autor allem Anschein nach nicht eine neue Entwicklung eindämmen, die in den Kreisen der »Gnostiker« entstanden wäre, sondern im Gegenteil seinerseits erst eine Neuerung einführen[31]: Im Zuge der Institutionalisierung und Professionalisierung des kirchlichen »Lehr-Amtes« betont er die spezifische Kompetenz des Episkopos[32], der seiner Auffassung nach nur ein Mann sein kann (1 Tim 3,1–7; vgl. Tit 1,5–9)[33], während das Verbot kirchen-öffentlichen

Lehrens für Frauen vielleicht mit der Erfahrung zusammenhängt, daß sie überdurchschnittlich häufig »gnostisch« lehren (vgl. 1 Tim 2,8–15; 5,13.15). Sofern diese Restriktionspolitik vom Epistolographen und seinem Kreis allerdings schon länger verfolgt worden ist (vgl. 1 Kor 14,33b–35), kann die Freiheit zur Lehre, die sich ihnen in der »Gnosis« bot, für interessierte Frauen durchaus auch ein (sekundäres) Motiv gewesen sein, sich in der Bewegung zu engagieren.

Auf einem anderen Blatt steht, daß insbesondere die Witwen, zumal die jüngeren, aber auch unverheiratete Frauen (vgl. 1 Tim 5,11) in ihrem Bestreben zu charismatischer Askese in den »Gnostikern« Verbündete gesehen haben bzw. selbst wichtige Trägerinnen der »Gnosis« gewesen sind; denn jene Lehre schien als religiöser Überbau sowohl ihres Eheverzichts als auch ihrer freiwilligen Armut dienen zu können.[34]

Entscheidend ist freilich, daß die »Gnosis« mit dem Anspruch aufzutreten weiß, die fortschrittliche Form paulinischer Theologie zu sein. Die »Gnosis« liegt im Zug der Zeit, sie ist alternativ, radikal und zugleich modern. Deshalb ist sie eine große Herausforderung für den Autor der Pastoralbriefe – nicht nur dogmatisch, sondern auch ethisch und sozial, nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch und spirituell.

II. Die Kritik der »Gnosis«

Der »Paulus« der Pastoralbriefe geht mit seinen Gegnern hart ins Gericht. Sie sind für ihn Streithammel (1 Tim 6,4f.) und Lügner (Tit 1,12f.), Ohrenbläser (2 Tim 4,3) und Phrasendrescher (1 Tim 6,20; Tit 1,10f.), betrogene Betrüger (2 Tim 3,13), Gefangene der Teufels (2 Tim 2,26), Schiffbrüchige im Glauben (1 Tim 1,19) und Irrläufer (1 Tim 6,21; Tit 3,11), Gottlose (2 Tim 2,16) und Häretiker (Tit 3,10). Er wirft ihnen Unkenntnis (1 Tim 1,7; 6,4), Unverstand (2 Tim 3,9) und Anmaßung vor (1 Tim 1,7), Irrtum (1 Tim 1,6; 6,5) und Verblendung (1 Tim 6,4), Heuchelei (1 Tim 4,2; 2 Tim 3,5f.), Blasphemie (1 Tim 1,20; 6,4) und Apostasie (1 Tim 1,6; 4,1). Ihre Lehre läßt ihn an ein Krebsgeschwür denken (2 Tim 2,17); sie ist ihm ein »Greuel« (Tit 1,16); den »Gnostikern« zuzustimmen wäre eine Katastrophe (2 Tim 2,14). Aber nicht nur vor drastischen Urteilen, auch vor moralischen Diffamierungen schreckt der Briefschreiber nicht zurück (1 Tim 6,4f.20; 2 Tim 2,16ff.; 3,1–9; Tit 1,11.16; 1,10–16); demagogische Mittel sind ihm nicht fremd (1 Tim 4,1f.7; 6,5; 2 Tim 4,3; Tit 1,10); theologisch läßt er kein gutes Haar an seinen Kontrahenten (1 Tim 1,7f.; 2 Tim 2,16).

Manche Exegeten attestieren ihm deshalb, er verfolge ziemlich skrupellos die Strategie einer aggressiven Verketzerung seiner Gegner, um eine theologische Stimme mundtot zu machen, die vor allem für Frauen eine attrakti-

ve Alternative zum »rechten«, patriarchalischen und traditionalistischen Paulinismus der Pastoralbriefe gewesen wäre.[35] Andere urteilen differenzierter, sehen aber deutliche Schwächen in der Antwort der Pastoralbriefe, weil ihr Autor den Konflikt zu moralisieren versuche und die Strategie einer institutionellen Ausgrenzung verfolge, aber keine theologische Alternative aufzubauen imstande sei, sondern sich auf die Repetition traditioneller Formeln aus dem Schatz paulinisierender Theologie versteife.[36]

Ein Qualitätsunterschied zur genuin paulinischen Theologie ist tatsächlich nicht zu übersehen. Die kerygmatische Brillanz und intellektuelle Originalität des Apostels stehen dem Verfasser der Pastoralbriefe nicht zu Gebote. Er hat sie freilich auch nicht für sich beansprucht. Paulus selbst indes scheut weder Polemik und Demagogie noch beißende Ironie, um seine Gegner zu attackieren, und im Fall des Konfliktes in den galatischen Gemeinden spricht er sogar ein Anathema aus (Gal 1,8 f.). Wenn der *auctor ad Timotheum et Titum* seine Widersacher als unglaubwürdig und moralisch fragwürdig hinzustellen trachtet, bedient er sich wie der Apostel rhetorischer Stereotypen[37], die gewiß alles andere als Spitzenaussagen neutestamentlicher Theologie sind, aber ihrerseits nicht moralisiert werden dürfen, sondern geeignet schienen, die Schwere des Konfliktes zu signalisieren und die gehörige Leidenschaft der Kontroverse zu dokumentieren.[38]

Vor allem jedoch: Der Streit in der Sache war unvermeidlich. Um der Wahrheit des Evangeliums und der Freiheit der Christenmenschen willen mußten die Pastoralbriefe die Debatte um das Pauluserbe führen. Faule Kompromisse wären fatal gewesen. Die Lehre der »Gnostiker« war leibfeindlich (vgl. 1 Tim 4,3); ihre negative Welt-Sicht (vgl. 1 Tim 4,4 f.) widersprach dem Grundzug Biblischer Schöpfungstheologie; sie wußte ihren eigenen Synkretismus nicht zu durchschauen; sie machte de facto die Rettung der Glaubenden von besonderen Frömmigkeits-Leistungen abhängig (vgl. 2 Tim 1,9; Tit 3,5); sie leugnete den eschatologischen Vorbehalt (2 Tim 2,18); entgegen ihrem Anspruch konnte sie sich nicht zu Recht auf Paulus berufen.

Was aber hat der Verfasser der Pastoralbriefe der »Gnosis« entgegenzusetzen? Wirklich nur moralische Diffamierung, institutionelle Marginalisierung und traditionalistische Formel-Theologie?[39] Mit einer solchen Beurteilung wird seine theologische Leistung unterschätzt.[40]

III. Leidenschaft für die Wahrheit

Der Streit mit den »Gnostikern« ist ein Streit um die Wahrheit – von beiden Seiten aus (vgl. 1 Tim 6,5; 2 Tim 3,7 f.). So wie die Gegner sich auf höheres Offenbarungs-Wissen und tiefere Glaubens-Einsicht berufen (vgl.

1 Tim 6,20; 2 Tim 2,18), so insistiert der Autor der Pastoralbriefe auf jener Wahrheit, die ihm allein das von Paulus verkündete Evangelium vermittelt (vgl. Tit 1,1 f.).[41]

1. Die Wahrheit des Evangeliums

»Wahrheit« ist für den Paulus-Schüler ein Kampfbegriff im Streit mit den Häretikern (1 Tim 4,3 ff.; 2 Tim 4,4; Tit 1,14) – aber er ist weit mehr als das. Gewiß hat der Begriff eine soziale Funktion[42]: Er soll die Irrlehrer kenntlich und angreifbar machen; mehr noch soll er die Ekklesia zusammenhalten. Es geht um ihr »Fundament«, das Gott selbst gelegt hat (2 Tim 2,19), wie die Kirche ihrerseits »Säule und Grundstein der Wahrheit« (1 Tim 3,15) ist. Allerdings kann der Begriff der »Wahrheit« nur deshalb seine identifizierende, kritisierende und integrierende Funktion erfüllen, weil er theologisch hoch qualifiziert ist.

Die »Wahrheit«, die durch das »Evangelium« erkannt und vermittelt wird, ist das zentrale »Geheimnis des Glaubens« (1 Tim 3,9; vgl. 3,16). Es besteht in der Einzigkeit (1 Tim 2,4 f.), der Menschenfreundlichkeit (Tit 2,11; 3,4) und der Schöpferkraft (1 Tim 4,4 f.) Gottes (vgl. 1 Tim 6,15 f.), in der Epiphanie (2 Tim 1,9 f.) und Heilsmittlerschaft Jesu Christi (1 Tim 2,5 f.), in seiner Menschwerdung (1 Tim 3,16), seinem Martyrium unter Pontius Pilatus (1 Tim 6,13), seinem stellvertretenden Sühnetod (1 Tim 2,6) und seiner Erhöhung (1 Tim 3,16), in der christologischen Vermittlung der rettenden Gnade Gottes (2 Tim 1,9 f.), an der die Glaubenden durch die Taufe Anteil gewinnen (Tit 3,5), in der Hoffnung auf die eschatologische Auferstehung der Toten, die sich in Gemeinschaft mit Christus vollziehen wird (2 Tim 2,11 ff.18), nicht zuletzt auch in der Einsetzung und Realisierung der weltweiten Evangeliumsverkündigung (1 Tim 2,4; 3,16) wie der Entstehung der Kirche (vgl. 1 Tim 3,15). Für die Adressaten präsentiert sich diese »Wahrheit« weitgehend als lebendige Erinnerung an die Mitte ihres Bekenntnisses. Mit Hilfe paulinischer Traditionen[43], die neu geformt und akzentuiert werden, gelingt dem Autor der Pastoralbriefe eine zwar traditionsgebundene, aber keineswegs formelhafte, sondern profilierte Vergegenwärtigung des Evangeliums, dem sich die Existenz der Ekklesia verdankt.

Die »Wahrheit« des Evangeliums ist Offenbarungswahrheit, insofern sie zum einen die »Epiphanie« Jesu (1 Tim 6,14; 2 Tim 1,10; 4,1.8; Tit 2,13) als eschatologische Manifestation der Gnade und Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit 2,11; 3,4) ins Gedächtnis ruft, zum anderen aber den Menschen nur durch Gott erschlossen wird, und zwar im Zuge genau jenes Heilsgeschehens, von dem sie handelt (2 Tim 1,9 f.; Tit 1,3). Die Wahrheit ist Glaubenswahrheit (1 Tim 2,7), insofern sie den Glaubensinhalt ausmacht (1 Tim

3,15f.; 2 Tim 2,18) und allein im Glauben erhellt (1 Tim 4,3; 2 Tim 3,8; Tit 1,1; vgl. 2 Tim 2,25).[44] Sie ist apostolische Wahrheit, insofern sie primordial dem Apostel Paulus mitgeteilt (vgl. 1 Tim 1,10f.; 2,7; 2 Tim 1,9ff.) und auf dem Weg apostolischer Sukzession überliefert worden ist (1 Tim 1,18; 4,6; 2 Tim 1,6; 3,10; Tit 1,9). Vor allem aber ist sie Heils-Wahrheit – nicht nur in dem Sinn, daß sie darüber informiert, worin das Heil besteht und wie es erlangt werden kann, sondern auch in dem Sinn, daß sie, gut verkündet und gelehrt, kraft des Geistes zu retten vermag (1 Tim 2,4–7; 2 Tim 2,25ff.; 3,15ff.), wie umgekehrt die Abwendung von ihr in den Untergang führt (1 Tim 1,19f.; 4,1f.; 2 Tim 1,16ff.).

2. Wissensvermittlung in der Kirche

Das »Wort Gottes« (2 Tim 2,9) muß in der Kirche ohne jeden Abstrich und ohne jede Verfälschung als »Wort der Wahrheit« (2 Tim 2,15) zur Sprache gebracht werden, und zwar so, daß es nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern verstanden und bejaht wird. Lehren und Lernen sind deshalb Schlüsselwörter der Pastoralbriefe.[45] Die Aufgabe, vor dem Forum der Ekklesia die Wahrheit und nichts als die Wahrheit zu sagen, kommt den »Lehrern« zu (vgl. 1 Tim 2,7). »Paulus« setzt sich energisch dafür ein, diese didaktische Aufgabe, soweit sie kirchen-offiziell ist, den Presbytern und speziell den Episkopen vorzubehalten (1 Tim 3,2; 2 Tim 2,2.24; Tit 1,9; vgl. 1 Tim 2,12), die ihrerseits nach dem Vorbild des Timotheus und Titus (1 Tim 4,6; 2 Tim 2,2; 4,2) auf die paulinische Didache verpflichtet sind (1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11; 2,2).[46]

Die Qualität des Lehrens bemißt sich zum einen an der inhaltlichen Richtigkeit; in diesem Sinn sprechen die Pastoralbriefe von der »gesunden« Lehre (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1; vgl. 1 Tim 6,3; 2 Tim 1,13; Tit 1,13; 2,2) im Gegensatz zur krankmachenden »Gnosis« (vgl. 2 Tim 2,17). Zum anderen aber hängt die Qualität der Didaskalie an der Art und Weise der Vermittlung. Viel kommt auf die Glaubwürdigkeit (2 Tim 2,2) und Vorbildhaftigkeit der Lehrenden an (vgl. 1 Tim 3,1–13; Tit 1,5–9; 2,7f.); Paulus selbst gibt das beste Beispiel (1 Tim 1,12; 2,7; 2 Tim 1,8), dem Timotheus und Titus kräftig nacheifern (1 Tim 4,6; 2 Tim 1,9; 3,10ff.). Einsatzfreude (1 Tim 1,18; 2 Tim 2,4f.) und Leidensfähigkeit (2 Tim 2,3; 3,11; 4,5f.), vor allem Güte (2 Tim 2,24ff.; 3,10; Tit 3,2), aber auch Hartnäckigkeit (2 Tim 3,10; 4,2), Freimut (1 Tim 3,13; vgl. 2 Tim 1,8) und Entschiedenheit (Tit 3,10f.) sind die gefragten Tugenden der Lehrer. Entscheidend ist, daß sie ihre Lehre als »Dienst« verstehen (1 Tim 1,12; 4,6; 2 Tim 1,3; 4,5), der sowohl Gott und seinem Kyrios als auch der Gemeinde geleistet wird: Gott und Jesus, indem ihnen die Ehre gegeben, und der Gemeinde, indem ihr die Wahrheit gesagt wird.

Das Ziel der Lehre ist ein gutes »Wissen«: die »Erkenntnis (*epignosis*) der Wahrheit« (1 Tim 2,4; 2 Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1; vgl. 1 Tim 4,3), die aus dem Glauben folgt. Während die vorgebliche »Gnosis« in Wahrheit nur Unwissenheit dokumentiert (1 Tim 1,7; 6,4; 2 Tim 2,15 f.), weil sie über entscheidende Heilsdaten im Irrtum ist, erweist sich das von paulinischer Tradition geprägte Glaubenswissen (1 Tim 1,8 f.) als wahre »Gnosis«, weil es das grundlegende Heilshandeln Gottes in Jesus Christus umfassend und mit den richtigen Konsequenzen bejaht (vgl. 1 Tim 2,3–6). Dieses »Wissen« beansprucht den ganzen Menschen, nicht nur sein Denken, auch seine Frömmigkeit und seine Sittlichkeit. Wer sich auf Seiten der »Pseudo-Gnosis« (1 Tim 6,20) befindet, gelangt nur auf dem Weg der Metanoia zur Erkenntnis (2 Tim 2,25). Umgekehrt entspricht der Epignosis jene »Nüchternheit« (2 Tim 2,26), die sich nicht vom »Altweibergeschwätz« (1 Tim 4,7) der Gegner die Augen für die Realitäten des Christusgeschehens und des Christseins trüben läßt (vgl. 1 Tim 4,5). Vor allem aber ist die Wahrheitserkenntnis eine Frucht des Glaubens (Tit 1,1), der zur Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer führt (1 Tim 4,3 ff.). Denn die »Erkenntnis der Wahrheit« ist »der Frömmigkeit gemäß« (Tit 1,1): Sie führt nicht nur zur Eusebeia hin, sondern wird auch durch sie ermöglicht. Eusebeia aber ist ein Leitbegriff des Christseins nach den Pastoralbriefen (1 Tim 2,2; 3,16; 4,7 f.; 6,3.5 f.11; 2 Tim 3,5; Tit 1,1; vgl. 2 Tim 3,12; Tit 2,12), gleichermaßen bestimmt durch die Einsicht in das Glaubensgeheimnis (1 Tim 3,16) wie durch die praktische Verbindung mit den Kardinaltugenden Gerechtigkeit und Treue (1 Tim 6,11).[47]

IV. Theologische Perspektiven der Pauluserben

In der Auseinandersetzung mit der »Gnosis« treffen die Pastoralbriefe auf der Basis der paulinischen Paratheke[48] und im Rahmen Biblischer Theologie[49] eine Reihe von Klarstellungen[50], die nicht nur eine bedeutende Entwicklungslinie urchristlicher Theologie ausziehen, sondern auch eine wichtige Orientierung für die spätere Auseinandersetzung mit der ausgebildeten Gnosis geben.

1. Schöpfung

Die Welt ist nicht abgrundtief schlecht, sie ist auch kein Adiaphoron, sie ist vielmehr Gottes gutes Werk, bestimmt zu dankbarem Gebrauch als Geschenk des Schöpfers. 1 Tim 4,4 f. stellt fest:

4 Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut;
und nichts ist verwerflich,
5 was mit Danksagung empfangen wird;
denn geheiligt wird es durch Gottes Wort und durchs Gebet.

Mit diesem Kernsatz biblischer Schöpfungstheologie, der sich Gen 1 zu eigen macht, verschließt der Autor nicht die Augen vor all dem Häßlichen und Katastrophalen, welches das Antlitz der Erde verdunkelt. Aber er stellt fest, daß Gott den Kosmos nicht verwirft oder verachtet, sondern bejaht. Nicht von der »reinen« Natur oder einer »heilen Welt« ist die Rede, sondern von der Schöpfung als dem Raum der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Was Gottes Wort erschaffen hat, kann von den Menschen dankbar empfangen, ohne Scheu gebraucht und im Gebet wiederum Gott dargereicht werden.[51] Damit ist die Theologie der Gegner im Kern getroffen. Die theologischen und anthropologischen Konsequenzen sind weitreichend. Die Welt, in der die Menschen leben, ist kein Gefängnis, aus dem sie sich erst mühsam befreien müßten (wie später die Gnosis meint); sie ist ein Geschenk, das Gott ihnen macht, damit sie leben und zu ihm finden können. Ausweis authentischen Christseins ist deshalb weder scheinbar überlegene Welt-Verachtung noch ängstliche Welt-Flucht, sondern dankbare Schöpfungsbejahung.[52] Freilich halten auch die Pastoralbriefe fest, daß die Hoffnung der Christen den Horizont irdischer Geschichte überschreitet und die Welt nicht Letztes, sondern Vorletztes ist; insofern vermögen sie durchaus einer Intention zu entsprechen, die manche zur »Gnosis« geführt haben wird. Aber sie weisen den Weg, daß nicht die theologische Abwertung des Kosmos, sondern im Gegenteil die theologische Aufwertung des geschichtlichen Heilshandelns Gottes die Hoffnung auf Vollendung trägt (Tit 2,13; 3,7).

2. Gesetz

Das Gesetz ist weder ein Katalog von Tabu-Vorschriften noch eine esoterische Geheimschrift, die Spekulationen über gnostische Ahnenreihen und negative Kosmologien erlaubte. Der Nomos erscheint im Sinne der Pastoralbriefe freilich auch nicht wie im Römerbrief als jene vitale Größe, die einerseits Gottes gute Gabe an sein Bundesvolk Israel ist, andererseits aber von der Sündenmacht pervertiert wird und deshalb allein »in Christus« erfüllt werden kann. Vielmehr wird das Gesetz als moralischer Ordnungsfaktor verstanden, der zwar den »Gerechten« nichts geben kann, weil sie ohnehin vom Evangelium her das Rechte zu tun wissen, der aber den Übeltätern ihre Schandtaten vorhält und Besserung ans Herz legt (1 Tim 1,8ff.).[53]

Die Pastoralbriefe gewinnen aus dieser Klarstellung weder einen Beitrag zur Rechtfertigungslehre noch eine Summe biblischer Gesetzestheologie. Aber sie gewinnen in der Kritik der »Gnostiker« einen vernünftigen Standpunkt[54], von dem aus die individual- wie die sozialethische Relevanz des alttestamentlichen Gesetzes, besonders des Dekalogs, zur Geltung gebracht werden kann; und sie gewinnen in der unmittelbaren Ansprache der Gemeinde(leiter) ein Argument für die Propagierung eines christlichen Lebensstils, der jenseits von Libertinismus und Enthusiasmus, aber auch diesseits von Rigorismus und Gesetzlichkeit auf die moralische Kraft des Evangeliums baut. Das Gesetz wird in einer Weise präsentiert, die bei aller Kritik, die man anbringen mag, doch den »Gnostikern« zu verstehen gibt, daß eine Hochschätzung des Nomos nicht auf spekulative Allegoresen angewiesen ist, sondern auch anders gelingen kann, hier durch die Konzeption einer vernünftigen, gesetzeskonformen Ethik und Pädagogik.

3. Geschichte

Gegen die Mythisierung des Evangeliums in der »Gnosis« ruft der Autor der Pastoralbriefe die entscheidenden Daten der Heilsgeschichte in Erinnerung. Die Episteln enthalten zwar keine ausgeführte Israel-Theologie. Aber in ihrer Schrift-Hermeneutik (2 Tim 3,14–17) bringen sie die Aktualität des »alttestamentlichen« Glaubenszeugnisses zur Sprache; ihre hohe Christologie öffnet die Augen für das Menschsein (2 Tim 1,10) wie für das Leiden (1 Tim 6,13) und Sterben (1 Tim 2,6) Jesu; ihre Ekklesiologie[55] zeichnet die Spuren des göttlichen Gnadenhandelns in den Glaubensbiographien der Christen einschließlich der konkreten Alltagsaufgaben nach, aber auch in der Entwicklung der Glaubens-Gemeinschaft einschließlich der apostolischen Tradition wie der nachapostolischen Strukturen und Institutionen (1 Tim 3,15f.; 2 Tim 2,19ff.). Das zentrale Stichwort fällt in 1 Tim 1,4: oikonomía theou – Heilsplan Gottes.[56] Ohne daß es in den Pastoralbriefen im einzelnen konkretisiert würde, signalisiert es eine Gesamtsicht des Welt-Geschehens, die in theozentrischer Perspektive (vgl. 2 Tim 1,9f.) den Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung zu erinnern vermag (Tit 1,1ff.)[57], wie er durch die Heilige Schrift dokumentiert wird (vgl. 2 Tim 3,16f.), und auf den ekklesialen Apostolat zielt, wie er dem Christusgeschehen entspricht (1 Tim 3,16).

Die Pastoralbriefe stellen keineswegs in Abrede, daß die eschatologischen Dimensionen des von Gott gewirkten Heiles den Horizont der Geschichte sprengen. Ebensowenig verwechseln sie die Kirche mit dem Reich Gottes. Im Gegenteil hält gerade die Christologie der Pastoralbriefe das »Je mehr« der Hoffnung fest. Insofern kann »Paulus« das Anliegen der »Gno-

sis« aufnehmen, den absoluten Primat der Transzendenz einzuklagen. Allerdings zeigen die Pastoralbriefe, daß dieser Primat nicht aus einer Relativierung der Geschichte resultiert, sondern im Gegenteil aus dem Handeln Gottes, das gerade aus der transzendenten Vollendung heraus geschichtsmächtig wird (vgl. 2 Tim 1,9f.).

4. Eschatologie

Der Heilswille Gottes ist wirklich Geschichte geworden; seine »Menschenfreundlichkeit« (Tit 2,11; 3,4) hat in der Person Jesu Christi menschliche Gestalt angenommen. Die präsentische Eschatologie ist in den Pastoralbriefen ähnlich stark wie in den Deuteropaulinen akzentuiert. »Gottes Gnade ist erschienen« (Tit 2,11), das »Fundament« des Glaubens gelegt (2 Tim 2,19), das Evangelium verkündet (1 Tim 3,16), die Berufung erfolgt (2 Tim 1,9), die Macht des Todes gebrochen (2Tim 1,10). Die »Rechtfertigung« ist geschehen (Tit 3,7), das »Bad« der Taufe hat eine »Wiedergeburt« bewirkt (Tit 3,5), der »heilige Geist ist reichlich ausgegossen« (Tit 3,6), das christliche Gottesvolk erschaffen (Tit 2,14). Mit diesen Erinnerungen hält der Autor der Pastoralbriefe gegenüber der »Gnosis« fest, daß auch er ein waches Auge für die intensiven Heilserfahrungen hat, die es in der Ekklesia dank der Gnade Gottes bereits wirklich gibt. Die Epiphanie Jesu, konzentriert im stellvertretenden Sühnetod Jesu, ist der eschatologische Kairos (1 Tim 2,6; 6,15), in dem Gottes Heilsplan (1 Tim 1,4), der seit ewigen Zeiten (Tit 1,2) auf die apostolische Verkündigung des Evangeliums gerichtet ist (1 Tim 2,7; Tit 1,3), zum Ziel kommt.

Freilich versäumt es der Verfasser nicht, im Namen des Paulus auch die futurische Eschatologie zu vergegenwärtigen. Dies geschieht nicht, um hinterrücks die präsentische Eschatologie doch wieder zu relativieren, sondern um im Gegenteil die Spannung zwischen Heilsgegenwart und Heilszukunft aufrechtzuerhalten. Daß dies nicht so dynamisch wie beim Apostel Paulus gelingt, vermag die Intention nicht zu konterkarieren. In 2 Tim 2,11ff. kommt der Grundgedanke auf der Basis älterer Überlieferung gut heraus[58]:

> 11 Denn wenn wir mitgestorben sind, werden wir auch mitleben,
> 12 wenn wir ausharren, werden wir auch mitherrschen,
> wenn wir verleugnen, wird auch er uns verleugnen,
> 13 wenn wir untreu werden, bleibt er doch treu,
> denn er kann sich selbst nicht verleugnen.

Von diesem Bekenntnis aus wird die »gnostische« Auferstehungsthese in 2,18 zurückgewiesen.[59] Der Sache nach spricht Vers 11 ähnlich wie Röm 6,8 von der Gemeinschaft mit Christus im Sterben und in der künftigen Auf-

erstehung von den Toten: Da die Taufe (vgl. Tit 3,5 ff.) dank der Lebenshingabe Jesu Anteil an der eschatologischen Heilsbedeutung seines Todes gibt, begründet sie auch die Hoffnung auf die endgültige Vollendung, für die Vers 12 das Bild der Partizipation an der Herrschaft des Erhöhten prägt. Die leibliche Auferstehung am Ende der Zeit erscheint dadurch nicht wie in der »Gnosis« als ein Problem, das es theologisch aus der Welt zu schaffen gilt, sondern als unausdenkbare Überhöhung jenes Heiles, das es tatsächlich schon in der Gegenwart dankbar zu bejahen gilt. Beide Aspekte bringt 1 Tim 4,8 zusammen:

> Die Frömmigkeit ist zu allem nutze,
> denn sie hat die Verheißung des Lebens,
> des jetzigen und des kommenden.

Daß die Pastoralbriefe auch von der »Verheißung« (vgl. 2 Tim 1,1; Tit 1,2) sprechen, soll die eschatologische Dynamik des Heilsgeschehens zum Ausdruck bringen, das im unvordenklichen Heilsratschluß Gottes gründet (Tit 1,1 ff.) und auf die Gabe des Lebens, den Inbegriff des Heiles, zielt, das sich erst künftig-transzendental als »ewiges Leben« vollenden wird (1 Tim 1,16; 6,12; Tit 1,2; 3,7), aber auch schon gegenwärtig (2 Tim 1,1.10) als neues Leben der Gerechtfertigten zeitigt (vgl. Tit 3,5 ff.).

5. Gnade

Während die »Gnostiker« faktisch die Soteriologie ethisieren, schärfen die Pastoralbriefe mit paulinischem Pathos das *sola gratia* ein (2 Tim 1,9 f.; 2,1; Tit 2,11–14; 3,4–7). Auch die Polemik gegen die »Werke« als Basis der Rechtfertigung begegnet (Tit 3,5 ff.; vgl. 2 Tim 1,9) – freilich nicht mehr wie bei Paulus im Gegensatz zu einem Heilsvertrauen, das in die Tora Israels gesetzt wird (vgl. Gal 2,15 f.), sondern zu einer Heilserwartung, die sich an die vermeintlichen Verdienste durch »gnostische« Askese und Mythologie bindet. Die Basis dieser Gnadentheologie ist die aus paulinischen und paulinisierenden Quellen gespeiste Christologie, die auf hohem Niveau die Lebenshingabe Jesu als Knotenpunkt seiner »Epiphanie« versteht, abgesteckt durch die Eckdaten seiner Inkarnation (vgl. 2 Tim 1,10) und Parusie (vgl. 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13).[60] Diese Christozentrik ist aber (durchaus ähnlich wie bei Paulus) auf eine Theozentrik hingeordnet, die alles auf Gottes »Menschenfreundlichkeit« (Tit 2,11; 3,4) abstellt.[61]

Gegenüber dem Moralismus der »Gnosis« vermag die Soteriologie der Pastoralbriefe die Glaubenden in eminenter Weise zu entlasten: Nicht ihre eigenen Anstrengungen, sondern allein Gottes rettende Zuwendung, in der er die Glaubenden durch das »Bad der Wiedergeburt« zu neuen Menschen

macht (Tit 3,5), begründet die Hoffnung auf ewiges Leben (Tit 3,7). Gleichzeitig verfehlt der Verfasser der »Paulusbriefe« aber nicht, die ethische Dimension des Evangeliums anzusprechen: Häufiger noch als Paulus redet er von den »guten Werken«, die von den Glaubenden erbracht werden sollen (1 Tim 2,10; 3,1; 5,10.25; 6,18; 2 Tim 2,21; 3,17; Tit 2,14) – freilich nicht, weil man nur durch sie in den Himmel der »Gnosis« gelangte, sondern weil man durch Gott für sie »bereitet« (2 Tim 2,21) und »gerüstet« (2 Tim 3,17) ist. Den christologischen Angelpunkt der Verbindung von Soteriologie und Ethik markiert Tit 2,14:

> Er hat sich selbst für uns dahingegeben,
> um uns von aller Gesetzlosigkeit freizukaufen
> und sich ein auserwähltes Volk zu reinigen,
> das nach guten Werken eifert.

In gut paulinischer Manier halten die Pastoralbriefe fest, daß der Anspruch im Zuspruch des Evangeliums gründet und notwendig aus ihm hervorgeht (vgl. Tit 3,5 ff.8), wenn anders die Heilstat Christi alles umfaßt, auch das soziale und ekklesiale Leben der Glaubenden.[62] Freilich ist es signifikant nachpaulinisch (und gut weisheitlich-jüdisch), wenn der Titusbrief sagt, die Gnade »erziehe« zu den Tugenden des Christseins (Tit 2,12; vgl. 2 Tim 2,25)[63]: im Sinn einer Wegweisung zu authentischem Christsein, die zum Ziel hat, daß der »Imperativ« nicht als äußerlich bleibendes Gebot erscheint, sondern als innere Stimme des Glaubens, die im Geist vernommen wird und zu einem wirklichen Reifen im Christsein führt (vgl. 2 Tim 3,16). Ohne das Evangelium zu ethisieren, gelingt es auf diese Weise den Pastoralbriefen, den sittlichen Ernst, der die »Gnosis« ausgezeichnet hat, nicht einfach zurückzuweisen, sondern zu sich selbst zu bringen, nämlich unter eben jener Voraussetzung zu kritisieren und neu anzusprechen, die ihn vor Rigorismus und Gesetzlichkeit bewahren kann.

6. Ethik

Die theologische Wahrheit, für die »Paulus« einsteht, begründet eine Form christlichen Lebens, die sich vom asketischen Rigorismus der »Gnostiker« freimacht und zu einem lebenstüchtigen, weitherzigen und zugleich glaubensfesten Christentum findet. Der Blick fixiert sich heute leicht auf die anstößigen (und wohl schon damals umstrittenen) Anweisungen, die Frauen sollten sich der ekklesialen Lehre enthalten (1 Tim 2,12), ihren Ehemännern gehorsam sein (Tit 2,5) und sich auf Kinder, Küche und Kirche beschränken (Tit 2,4 f.). An dieser Stelle werden enge Grenzen der »pastoralen« Theologie sichtbar, insbesondere wo aufwendige theologische Be-

gründungen versucht werden (vgl. 1 Tim 2,13 f.)[64]. Überdies müssen die Pastoralbriefe mit dem Vorwurf moderner Exegeten leben, einer Verbürgerlichung des Christentums das Wort zu reden.[65] Tatsächlich läßt sich die eschatologische Spannung, wie sie die authentischen Paulinen auszeichnen, nicht wiederfinden – was freilich am Ausgang des 2. Jahrhunderts unter ganz anderen kulturellen und situativen Vorzeichen kein Manko, sondern eher eine Stärke war.[66] Man mag die heilige Radikalität urchristlicher Ethik vermissen und die »Gefahren einer Verflachung« befürchten.[67] Aber im ganzen sind die Christen, wie die Pastoralbriefe sie sehen wollen, weder theologische Reaktionäre noch politische Leisetreter, sondern engagierte Christen, die in Treue zu Paulus ihren Standpunkt wie ihre Aufgaben in Kirche und Welt neu definieren.[68]

Sie folgen, Frauen wie Männer, unbeirrt der Stimme ihres Gewissens (1 Tim 1,19); sie zeichnen sich durch eine ebenso einfache (1 Tim 6,8 ff.) wie gesunde Lebensführung aus (vgl. 1 Tim 1,10; 6,3; 2 Tim 1,13; 4,3; Tit 1,9.13; 2,1 f.). In ihrem Glauben sind sie alles andere als angepaßt und bequem, vielmehr sportiv (2 Tim 2,5) und dynamisch (2 Tim 1,7 ff.; 2,1; 3,5), durchtrainiert (1 Tim 4,7–10) und ausdauernd (2 Tim 2,10; 3,10), feurig (2 Tim 1,6) und freudig (2 Tim 1,4), kämpferisch (1 Tim 1,18; 6,11 f.; 2 Tim 2,4; vgl. 4,7) und leidensfähig (2 Tim 1,8; 2,3; 3,11; 4,5), fromm (2 Tim 3,12; Tit 2,12) und lebensbejahend (vgl. 1 Tim 4,4 f.), gebildet (1 Tim 2,11; 5,4) und verständig (Tit 2,12), liebevoll (2 Tim 1,7; 3,10) und gerecht (Tit 2,12), nüchtern (2 Tim 4,5; Tit 2,2) und engagiert (1 Tim 4,7–10; 2 Tim 2,5). Sie achten einander in ihren verschiedenen Fähigkeiten, Erfahrungen und Aufgaben. Die Geschwisterlichkeit wird groß geschrieben; »Paulus« legt sie besonders den Amtsträgern ans Herz (1 Tim 5,1 f.).[69] Aufgrund ihres Glaubens können die Christen dem Tod ins Auge sehen (1 Tim 6,7) – und über den Tod hinaus ins ewige Leben; aufgrund ihres Glaubens wissen sie sich berufen, in der Gemeinschaft der Glaubenden zu leben (2 Tim 1,9) und künftig des ewigen Lebens teilhaftig zu werden (1 Tim 6,12). Im Rahmen der ihnen eng gesteckten Grenzen wissen sie sich nicht nur der Gemeinde, sondern auch ihren Mitbürgern verpflichtet, denen sie gerade vom Evangelium her zeigen können, wie eine vorbildliche Lebensführung gelingen kann (Tit 2,1 f.).[70]

»Reinheit« und »Heiligkeit« werden in der »Gnosis« großgeschrieben (vgl. Tit 1,15). Die Pastoralbriefe greifen beide theologischen Leitworte auf, um ihren Gehalt aus tiefen Quellen hellenistisch-judenchristlicher Theologie zu schöpfen.[71] »Reinheit« des Herzens (1 Tim 1,5; 3,9) und des Gewissens (1 Tim 3,9; 2 Tim 1,3) dokumentiert sich nicht in der Abkehr vom Profanen, sondern in der Anteilhabe an jenem Handeln, in dem Gott die Welt durch sein Wort heiligt (1 Tim 4,5) und sich sein Volk »reinigt« (Tit 2,14); deshalb ist Reinheit wie Heiligkeit auf seiten der Christen vor allem Bejahung der »heiligen Berufung« (2 Tim 1,9) wie des Glaubensgeheimnisses

(vgl. 1 Tim 3,9; 2 Tim 2,22) und umfassende Danksagung für die Schöpfung (1 Tim 4,5), ethisch ausgewiesen in der Agape (1 Tim 1,5; 2,15; 2 Tim 2,22; vgl. 4,12; 5,2), in Besonnenheit (1 Tim 2,15; Tit 2,5), Gerechtigkeit (2 Tim 2,22) und guten Taten (Tit 2,5). In diesen Einstellungen und Verhaltensweisen dokumentiert sich nicht nur die Zugehörigkeit zu Gott; es wirkt sich – identitätsstiftend und ethisch motivierend – die heiligmachende Gnade Gottes aus.

5. Pastorale Theologie als Überwindung der »Gnosis«

Ähnlich wie die »Gnostiker« spricht der Autor der Pastoralbriefe von »Wissen« und »Erkenntnis«, vom »Gesetz« und von der »Offenbarung«, vom »Geheimnis« und von der »Wahrheit«, vom Lehren und vom Lernen, vom moralischen Anspruch des Glaubens und von der anstrengenden Arbeit des Christseins, vor allem aber von der großen Hoffnung auf ewiges Leben. Gleichwohl denkt er nicht daran, seine Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Er ist auch weit davon entfernt, einfach nur ihre Begriffe zu besetzen. In der Glaubenskrise seiner Kirche versucht er nicht weniger als eine umfassende, die Institutionen und die Inhalte betreffende Bewahrung und Erneuerung der paulinischen Theologie, die, gleichermaßen traditionell und modern, kritisch gegenüber der »Gnosis«, konstruktiv für die Mitglieder der Gemeinde und anziehend für die Außenstehenden ist.

Einerseits kommt in dieser pastoralen Theologie der »Paulusbriefe« das zur Sprache, was die »Gnosis« stark gemacht hat: Wissensdurst und religiöser Ernst, Hunger nach Glaubenserfahrung und Eifer für das Evangelium, das Verlangen nach Reinheit und Heiligkeit, die Suche nach dem Geheimnis des »lebendigen Gottes« (vgl. 1 Tim 3,15; 4,10), die Leidenschaft für die »Wahrheit«. Andererseits werden in den Pastoralbriefen, vermittelt über die Neubesinnung auf das Erbe paulinischer Theologie, der Moralismus wie der Synkretismus der Gnosis überwunden: Nicht die Mythisierung des Evangeliums ist der Ausweg aus der Mittelmäßigkeit alltäglichen Christseins; gerade die strenge Rückbesinnung auf die normativen Anfänge christlicher Bekenntnisbildung eröffnet jene Erfahrungsräume, in denen bewußtes Christsein gelingen kann.

Die »Wahrheit« der christlichen Theologie, wie sie die Pastoralbriefe für sich beanspruchen, bringt nicht nur die entscheidenden Daten des Christusgeschehens im Horizont seiner originären Theozentrik zur Sprache, sondern zugleich ihre Relevanz für das Christsein der Glaubenden: Das Evangelium spricht vom Menschsein mit ebensolchem Nachdruck wie von der Zugehörigkeit Jesu Christi zu Gott, von seinem Sühnetod mit ebensol-

cher Klarheit wie von seiner Erhöhung; das *evangelium pastorale* betont mit ähnlichem Nachdruck wie die paulinischen Homologoumena, daß sich alles, worauf die Christen bauen können, einzig Gottes Gnade verdankt, die durch Jesus Christus wirksam in Erscheinung tritt (Tit 2,11–15); es verbindet die Applikation des Heilsgeschehens für die Glaubenden mit dem stärksten Pathos der Universalität, den das Neue Testament kennt (1 Tim 2,1.4; 4,10; Tit 2,11; vgl. 1 Tim 2,1); es deckt die Realität der Sünde außerhalb und innerhalb der Kirche auf (1 Tim 2,5; 2 Tim 2,13), es spricht aber auch von jenem »Leben«, auf dessen Vollendung in der Ewigkeit die Hoffnung (Tit 1,2; 3,7) und auf dessen Gestaltung in der Gegenwart der sportliche Ehrgeiz (1 Tim 4,8; vgl. 6,12) sich richtet.

Im Streit mit der »Gnosis« stellt sich die Wahrheitsfrage. Die Pastoralbriefe haben dies erkannt. Darin liegt ihre unschätzbare theologische Leistung. Gleichzeitig war die Zeit reif für die Einsicht, daß die »Wahrheit des Evangeliums« auf lebendige Erinnerung an die Ursprünge urchristlicher Glaubensgeschichte und deshalb auf verbindliches Lehren in der Ekklesia angewiesen ist. Die theologischen Grenzen, die sich die Pastoralbriefe stekken, sind unübersehbar. Aber innerhalb dieser Grenzen geben sie den entscheidenden Impuls für die Auseinandersetzung mit jeder späteren Spielart von »Gnosis«: durch die Konzentration auf Schrift und Tradition mit wachen Augen für die Forderung der Stunde den Glauben zu vitalisieren.

Anmerkungen

1 Das Standardwerk ist K. Rudolph, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion (UTB 1577). Göttingen ^{3}1990 (1977). Einen guten Überblick verschaffen C. Colpe, Art. »Gnosis II (Gnostizismus)«, in: RAC 11 (1991), S. 537–659; H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II (StTh 9,2). Stuttgart/Berlin/Köln 1996, S. 145–198.

2 Die ältere Exegese favorisierte, verbunden mit dem Namen Rudolf Bultmann, die These einer vorchristlichen Gnosis, die schon früh das Neue Testament beeinflußt habe; so urteilt noch W. Schmithals, Neues Testament und Gnosis (EdF 208). Darmstadt 1984; ähnlich auch K. Rudolph, ebd., S. 321–330. Doch diese Vorstellung ist unhaltbar; die Gnosis setzt den Christusglauben voraus; vgl. M. Hengel, Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum, in: J. Adna/S.F. Hafemann/O. Hofius (Hrsg.), Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. FS P. Stuhlmacher. Göttingen 1997, S. 190–223.

3 Zu den »Einleitungsfragen« vgl. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1839), Göttingen ^{2}1996 (1994), S. 377–401.

4 Die unübersichtliche Forschungsdiskussion beschreibt E. Schlarb, Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe (MThSt 28). Marburg 1990.

5 Das ist schwerlich nur theologische Fiktion, die in Anbetracht der paulinischen Konflikte mit Nomisten eingetragen worden ist; so jedoch die geistreiche, von vielen übernommene These von W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, hrsg. v. G. Strek-

ker (BHTh 10). Tübingen ^{2}1964, S. 92f. Geltung und Auslegung des Gesetzes bleiben in vielen Strömungen der frühen Kirche lange ein großes Thema.

6 Eine recht enge Parallele findet sich bei der kolossischen »Philosophie«, die gleichfalls sowohl Geschlechtsverkehr als auch bestimmte Speisen tabuisiert (Kol 2,21.23), jedoch anders als die Gegner der Pastoralbriefe im Horizont einer platonisierenden Kosmos-Mythologie steht; vgl. U. Schnelle, a.a.O., S. 341–345. Hinzuweisen ist auch auf die in 1 Kor 7,1 zitierte These korinthischer Pneumatiker: »Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren«; sie ist allerdings Ausdruck eines eschatologischen Enthusiasmus, nicht einer metaphysisch begründeten Welt-Verneinung. Wenig Verbindung gibt es hingegen mit den »Schwachen« in Korinth und Rom, die gerade nicht aus scheinbar überlegener Glaubens-Einsicht, sondern aus Angst vor dämonischer Verunreinigung Götzenopferfleisch und Libationswein meiden (1 Kor 8,7f.10–13; Röm 14,2.21).

7 Zuweilen wird an eine enthusiastische Relativierung des Politischen gedacht; so G. Haufe, Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen, in: K.-W. Tröger (Hrsg.), Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Gütersloh 1973, S. 325–339, hier 332. Doch reichen die Indizien für einen solchen Schluß nicht aus.

8 Die Zuschreibung an »Hymenäus und Philetos« (2 Tim 2,17) spricht unter Voraussetzung der Pseudepigraphie für eine frühere Entstehung des Kern-Satzes, der freilich in der Gegenwart der Pastoralbriefe, wie von »Paulus« prophezeit, »den Glauben mancher« zerstört (2,18).

9 Paulus selbst bringt in Röm 6,1–11 die eschatologische Dialektik von Heilsgegenwart und Heilszukunft direkt zur Sprache.

10 Vgl. Th. Söding, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93). Tübingen 1997, S. 62–70. In Korinth ist freilich die Verbindung von präsentischer Eschatologie und spiritualistischer Soteriologie kennzeichnend; im Umfeld der Pastoralbriefe ist die Überzeugung von der Schlechtigkeit der Welt entscheidend.

11 Mit verschiedenen Gruppen, einerseits judenchristlichen Wanderpredigern enkratischer Couleur, andererseits Hyperpaulinern rechnet U.B. Müller, Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n.Chr.. Gütersloh 1976, S. 54–77. Tatsächlich gibt es sehr unterschiedliche Einflüsse auf die »Gnosis«. In der Perspektive der Pastoralbriefe aber erscheint sie als *eine* Bewegung.

12 Weil die Pastoralbriefe das Menschsein (1 Tim 2,5) und die Inkarnation (1 Tim 3,16) Jesu betonen, denken manche an doketische Tendenzen, wie sie der Gnosis bald vertraut werden (vgl. Iren AdvHaer I 24,2 über Saturnius); doch bleibt dieser Rückschluß ganz unsicher.

13 Eine ähnliche Sicht begegnet bereits bei den korinthischen »Weisen«, die Paulus in 1 Kor 1–4 kreuzestheologisch kritisiert; allerdings läßt sich dort eine synkretistische Mysterientheologie als Hintergrund ausmachen; vgl. Th. Söding, a.a.O., S. 74–80.

14 Die Stichworte »Gnosis« und »Bekennen« in 1 Tim 6,20 und das Motto »Gott erkennen« lassen an Sap 2,13 denken: Der Gerechte »bekennt, die Erkenntnis (Gnosis) Gottes zu haben.«

15 Anders jedoch M. Wolter, Die Pastoralbriefe als Paulustradition (FRLANT 146). Göttingen 1988, S. 264f.

16 Zu beachten bleiben freilich auch die qualitativen Differenzen; zum Beispiel der ausgebildeten Gnosis vgl. B. Aland, Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie, in: D. Wyrwa (Hrsg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS U. Wickert (BZNW 85). Berlin 1997, S. 1–24.

17 Nach dem Philippus-Evangelium (99a) entstand die Welt aus Versehen (NHC II/3 75,2–6), nach dem Johannes-Apokryphon (NHC III/1; IV/1; BG 8502/2; ausführliches Referat bei K. Rudolph, a.a.O., S. 86–90) tritt als unglückliches Ergebnis einer pneumatischen Disharmonie in den Sphären des Göttlichen der Demiurg hervor (36,16–39,14), der in Verkennung des wahren Gottes die himmlische und irdische Welt erschafft (39,14–44,18). Irenäus weiß von gnosti-

scher Verachtung der Sexualität und Ehe zu berichten (AdvHaer I 24,2); das Ägypter-Evangelium führt sie auf Jesus zurück (ClemAlex, Strom 3,63: »Ich bin gekommen, die Werke des Weiblichen aufzulösen«).

18 Ein Beispiel ist das »Testimonium Veritatis« (NHC IX/3 29,20ff.; 68,1–11); vgl. auch die Hinweise von Irenäus (AdvHaer I 24,2) auf Satornil (vgl. 28,1) sowie aus späterer Zeit von Clemens Alexandrinus (Strom III 1 ff.) auf Isidorus. Zur differenzierten Einordnung vgl. K. Rudolph, ebd, S. 266–280 (mit weiteren Belegen).

19 Vgl. Irenäus, AdvHaer I 1,1 – 8,5; 30,9 (Adam und Eva; Kain; Seth; Norea). Eindrucksvolle Beispiele gnostischer Mythologien über Kosmos und Pleroma in Form hochspekulativer Schrift-Allegoresen liefern die Schrift »Vom Ursprung der Welt« (NHC II/7 5,25–113) und die »Paraphrase des Seem« (NHC VII/1 1,26 – 3,5); vgl. K. Rudolph, ebd., S. 81–86, 95 ff.

20 Die »Acta Pauli et Theclae« 14 legen die Parole 2 Tim 2,18 gnostischen Paulus-Gegnern in den Mund; vgl. W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II. Tübingen 1989, S. 218; nach Hippolyt (De Resurrectione: GCS II 2,252 [ed. H. Achelis]) ist der zum Gnostiker erklärte Diakon Nikolaus (Apg 6,5) der Urheber der These. – Nach Irenäus lehrt der Samaritaner Menander ca. 100 in Antiochien, daß seine Eleven, weil sie auf ihn getauft sind, schon auferstanden seien und nicht mehr sterben müßten (AdvHaer I 23,5).

21 Belegtexte sind etwa der »Brief an Rhegius über die Auferstehung« (NHC I/4 49,15 f.), das Philippus-Evangelium (NHC II/3 104,15–19; 121,1–8) und das Buch über die »Exegese der Seele« (NHC II/6 134,9–15).

22 Einen Bezug zur Gnosis bestreitet allerdings K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (UTB). Heidelberg ^{2}1995 (1994), S. 559ff. Er sieht alte judenchristliche Traditionen zu Wort kommen – die jedoch in einer Weise synkretistisch verfremdet sind, daß Vorstufen der Gnosis sichtbar werden.

23 Je anders gelagerte Beispiele liefern etwa das Thomasevangelium (NHC II/2) oder der »Brief des Ptolemaios an Flora« (Epiphanius, Panarion 33,3–7); vgl. das Referat bei K. Rudolph, a.a.O., S. 278ff.

24 So jedoch mit Verweis auf 2 Tim 6,5 und Tit 1,11 sowie 2 Tim 3,6f. U.B. Müller, a.a.O., S. 61f. Aber sowohl das »Einschleichen« in die »Häuser« (2 Tim 3,6f.) als auch der Vorwurf ökonomischer Vorteilsnahme (2 Tim 6,5; Tit 1,11) lassen sich anders erklären, etwa als »Agitation« im Rücken der offiziellen Gemeindeleiter und als Einwerbung von Spenden.

25 Vgl. L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe: Titusbrief (HThK XI.2/3). Freiburg/Basel/Wien 1996, S. 65. Die empfohlenen Gegenmittel, insbesondere die Disziplinarmaßnahmen (vgl. 2 Tim 2,25; Tit 1,13; 3,10f.), setzen die Zugehörigkeit der Häretiker zu den Gemeinden voraus.

26 Vgl. J. Roloff, Der Erste Brief an Timotheus (EKK XV). Neukirchen-Vluyn 1988, S. 233.

27 Das griechische *hairesis* hat bereits in 1 Kor 11,18f. und Gal 5,20 den negativen Klang einer Gruppenbildung, die aus theologisch oder ethisch fragwürdigen Gründen zur Gemeindespaltung führt. So begegnet der Terminus auch gesteigert in 2 Petr 2,1. Bei Ignatius ist der theologisch-technische Sprachgebrauch »Häresie« bereits ausgebildet (Eph 6,2; Trall 6,1).

28 Zum soziologisch-theologischen Gehalt des nach 1 Tim 6,21 geforderten »Bekenntnisses« vgl. M. Dibelius/H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe (HNT 13). Göttingen ^{4}1966, S. 70.

29 In der späteren »Gnosis« gibt es eine signifikant große Aktivität von Frauen auch in der Gemeindeleitung. Allerdings beruht dies gerade nicht auf einer Hochschätzung des Weiblichen, sondern auf einer Geringschätzung des Geschlechtlichen; vgl. K. Rudolph, a.a.O., S. 291ff.

30 Auf einem anderen Blatt steht, daß die (älteren) Frauen außerhalb der Gemeindeversammlung durchaus »lehren« dürfen und sollen, besonders »von Frau zu Frau«; vgl. Tit 2,3.

31 Von einer »Restriktion« spricht auch U. Wagener, Die Ordnung des »Hauses Gottes«. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (WUNT II/65). Tübingen 1994, S. 110ff., 231.

32 Vgl. Th. Söding, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament. Freiburg/Basel/Wien 1997, S. 121–127.
33 E. Schüssler Fiorenza (Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge [amerik. 1983]. München/Mainz 1988, S. 348 ff.) rechnet unter Berufung auf 1 Tim 5,1 damit, daß es nicht nur Diakoninnen, sondern auch Presbyterinnen und Bischöfinnen gab; das bleibt sehr unwahrscheinlich.
34 Asketische Richtungen erfreuen sich in der Spätantike weit über die gnostischen Kreise hinaus des besonderen Interesses von Frauen; vgl. R.S. Kraemer, Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Graeco-Roman World. New York/Oxford 1992, S. 157–173.
35 Vgl. G. Lüdemann, Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums. Studienausgabe. Stuttgart 1995, S. 143–150, 154 f., 210.
36 Vgl. J. Roloff, Der Kampf gegen die Irrlehrer. Wie geht man miteinander um?, in: BiKi 46 (1991), S. 114–120, hier: 120.
37 Die Pastoralbriefe munitionieren sich vor allem aus dem Arsenal der Antisophistenpolemik; vgl. R.J. Karris, The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles, in: JBL 92 (1973), S. 549–564.
38 Die Gerichtsandrohungen, die sich in den Pastoralbriefen finden (Tit 3,11), maßen sich nicht das Urteil Gottes an, sondern sind todernste Warnungen, die aufzeigen, wieviel auf dem Spiel steht (vgl. 1 Tim 1,20 mit 1 Kor 5,4 f.).
39 Diesen Eindruck gewinnt man bei W. Marxsen, »Christliche« und christliche Ethik im Neuen Testament. Gütersloh 1989, S. 223–226.
40 2 Tim 2,23–26 spricht für ein intensives Bemühen um die Gewinnung der »Gnostiker« (vgl. 1 Tim 1,3; 4,6.11.13; 2 Tim 2,14 f.; 4,2.5; Tit 1,13; 2,1). Nur wenn alles nichts hilft, ist es laut Tit 3,10 f. ratsam, den Kontakt abzubrechen. Die verschiedenen Mahnungen, sich nicht auf nutzlosen Streit einzulassen (1 Tim 6,20; 2 Tim 3,5; Tit 3,10: »Meide ...!«; 2 Tim 2,16 und Tit 3,9: »Halte dich fern ...!«), sprechen nicht für auftrumpfendes oder resigniertes Ignorieren, sondern dafür, sich nicht auf dem Niveau und unter den Vorzeichen der »Gnosis« zu verkämpfen (vgl. 1 Tim 1,4; 2 Tim 2,14 f.23).
41 Auch Paulus selbst spricht im Streit pathetisch von der »Wahrheit des Evangeliums« (Gal 2,5.14).
42 Vgl. K. Löning, »Säule und Fundament der Wahrheit« (1Tim 3,15). Zur Ekklesiologie der Pastoralbriefe, in: R. Kampling/Th. Söding (Hrsg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge. Freiburg/Basel/Wien 1996, S. 409–430.
43 Vgl. J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments (HThKNT. S5). Freiburg/Basel/Wien 1994, S. 350–356.
44 Zur Bedeutung von Pistis in den Pastoralbriefen vgl. die hilfreichen Untersuchungen von G. Kretschmar, Der paulinische Glaube in den Pastoralbriefen, in: F. Hahn/G. Klein (Hrsg.), Glaube im Neuen Testament (BThSt 7). Neukirchen-Vluyn 1982, S. 115–140.
45 Vgl. A. Sand, »Am Bewährten festhalten«. Zur Theologie der Pastoralbriefe, in: J. Hainz (Hrsg.), Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament. Paderborn 1992, S. 351–376, hier: 356 ff.
46 Zu unterscheiden ist zwischen der theologisch notwendigen Etablierung des episkopalen Lehr-Amtes einerseits und dem weitgehenden Ausfall der Charismen-Theologie sowie dem Lehrverbot für Frauen andererseits; Orientierung verschafft L. Oberlinner, Anpassung oder Widerspruch? Die christliche Gemeinde am Beginn des 2. Jahrhunderts nach den Pastoralbriefen, in: A. Vögtle/L. Oberlinner, Anpassung oder Widerspruch. Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche. Freiburg/Basel/Wien 1992, S. 92–114.
47 Vgl. H. v. d. Lips, Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (FRLANT 122). Göttingen 1979, S. 35–38, 80–87.

48 Das Stichwort Paratheke wird zum Schlüsselbegriff der Pastoralbriefe (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12ff.; 2,2; 4,3). Es steht am Beginn des »frühkatholischen« Traditionsprinzips; vgl. K. Kertelge, »Frühkatholizismus« im Neuen Testament als Herausforderung für die Ökumene, in: D.-A. Koch/G. Sellin/A. Lindemann (Hrsg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. FS W. Marxsen. Gütersloh 1989, S. 344–360, hier: 347f.

49 Die hermeneutische Voraussetzung schafft die Schrift-Theologie von 2 Tim 3,15ff.

50 Für eine Gesamtdarstellung der Theologie der Pastoralbriefe, die an dieser Stelle nicht entfernt geleistet werden kann, vgl. die Skizze von G. Strecker, Theologie des Neuen Testaments, hrsg. v. F.W. Horn. Berlin 1996, S. 607–625.

51 Vgl. J. Roloff, Der Erste Brief an Timotheus (EKK XV). Neukirchen-Vluyn 1988, S. 225ff.

52 Vgl. W. Thüsing, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung. Münster ²1996, S. 320–353.

53 Der Zusammenhang mit 1,7 stellt sicher, daß das »Gesetz des Mose« (1 Kor 9,9) gemeint ist. Die Nomostheologie des 1 Tim wird in der Literatur extrem unterschiedlich bewertet, zumeist am paulinischen Maßstab; doch damit wird die Pointe der Pastoralbriefe nicht erfaßt. Eine differenzierende Stellungnahme formuliert L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe: Erster Timotheusbrief (HThKNT XI 2/1). Freiburg/Basel/Wien 1994, S. 22–34. Noch stärker betont die Nähe zu Gal 5f. und Röm 6 K. Berger, Theologiegeschichte, a.a.O., S. 574f.

54 Auffällig sind die Parallelen zur stoischen Gesetzeslehre; Ovid (Met 1,89f.) und Tacitus (Ann 3,26) kennen den Mythos, daß im Goldenen Zeitalter kein Gesetz nötig war; nach Plato löst sich der Philosoph von menschlichen Gesetzen (Gorg 484a), nach Antiphanes hat das Gesetz für den Gerechten keine Relevanz (Fragm. 288).

55 Zusammenhängend dargestellt von J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (NTD.E 10). Göttingen 1993, S. 250–267.

56 Die Bedeutung des Terms ist allerdings umstritten. An das kirchliche Vorsteheramt denkt J. Roloff, 1 Tim 64ff.; die kirchliche Erziehungsaufgabe akzentuiert L. Oberlinner, 1 Tim 15. Die Sachparallelen 2 Tim 1,9f. und Tit 1,2f. lassen aber angesichts des »paulinischen« Sprachgebrauch von Eph 1,10; 3,9f. und im Kontext hellenistischer Literatur an den Heilsplan Gottes denken; vgl. N. Brox, Die Pastoralbriefe (RNT). Regensburg 1969, S. 103.

57 Zur Auslegung von Tit 1,1ff. vgl. M. Wolter, Pastoralbriefe, a.a.O., S. 82–90.

58 Vgl. L. Oberlinner, Pastoralbriefe: Zweiter Timotheusbrief (HThKNT XI 2/2). Freiburg/Basel/Wien 1995, S. 82–88.

59 2 Tim 2,17f. erweist sich vor dem Hintergrund von 2,11ff. in der Kritik an »Hymenäus und Philetus« als »ein erster indirekter Kommentar zu 1 Kor 15«; vgl. P. Trummer, Die Paulustradition der Pastoralbriefe (BET 8). Frankfurt/M. 1978, S. 140.

60 Vgl. L. Oberlinner, Die »Epiphaneia« des Heilswillens Gottes in Christus Jesus, in: ZNW 71 (1980), S. 192–213.

61 Vgl. K. Löning, »Gerechtfertigt durch seine Gnade« (Tit 3,7). Zum Problem der Paulusrezeption in der Soteriologie der Pastoralbriefe, in: Th. Söding (Hrsg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments (NTA 31). Münster 1996, S. 241–257, 251f.

62Das konzediert auch W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments (NTD.E 4). Göttingen ²1989, S. 263f. (der im übrigen die Differenz zum originalen Paulus stark betont).

63 Vgl. zu diesem Motiv K. Berger, Theologiegeschichte, a.a.O., S. 581.

64 Den Hintergrund beleuchtet M. Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (NTOA 1). Göttingen/Fribourg 1986, S. 9–53.

65 Der Vorwurf geht auf M. Dibelius zurück: Die Pastoralbriefe (HNT 13). Tübingen ²1931,

S. 12, 24f. H. Conzelmann hat ihn in seiner Bearbeitung (⁴1966, 7,33) nicht unwesentlich differenziert. Kritische Auseinandersetzungen finden sich bei R. Schwarz, Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen (ÖBS 4). Klosterneuburg 1983; Ph. H. Towner, The Goal of our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles (JSNT.SS 34). Sheffield 1989; R. M. Kidd, Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A »Bourgeois« Form of Early Christianity? (SBLDS 122). Atlanta 1990.

66 Vgl. L. Oberlinner, »Ein ruhiges und ungestörtes Leben führen«. Ein Ideal für christliche Gemeinden?, in: BiKi 46 (1991), S. 98–106.

67 R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments II (HThKNT.S 2). Freiburg/Basel/Wien 1988, S. 103 Anm. 151.

68 Vgl. E. Lohse, Theologische Ethik des Neuen Testaments (ThW 5/2). Stuttgart u. a. 1988, S. 97: »Die in den Pastoralbriefen entfaltete Ethik ist durch eine besonnene Betrachtung der in dieser Welt gestellten Aufgaben gekennzeichnet.«

69 Dieser Rat paßt gut zu den Verhaltenskatalogen für Episkopen, Presbyter und Diakone in 1 Tim 3,1–13 und Tit 1,5–9; vgl. P. Trummer, »Treue Menschen« (Tit 2,2). Amtskriterien damals und heute, in: Ders., Aufsätze zum Neuen Testament. Graz 1987, S. 95–135.

70 Vgl. zu den besonders kritisierten Geboten Tit 2,1f. und 2,12 die differenzierenden Beobachtungen von M. Reiser, Bürgerliches Christentum nach den Pastoralbriefen?, in: Bibl 74 (1993), S. 27–44.

71 Gute Hinweise bei K. Berger, Theologiegeschichte, a. a. O., S. 575.

Kenneth L. Schmitz · Washington

Gnostizismus im Denken der deutschen Aufklärung

Ach allerhöchstes Gut!
Du wohnest so im Finstern

Es ist etwas mühsam, die Funken gnostischen Denkens in der *claritas* des rationalistischen *siècle des lumières* aufdecken zu wollen. Doch lassen sich im Denken der deutschen Aufklärung und der darauffolgenden Epoche zumindest Spuren von *gnōsis* nachweisen, die im eigentlichen Sinn des Wortes wirksam sind.[1] Daß in der gleichen Epoche geistig-religiöse Strömungen entstehen, die in der einen oder anderen Hinsicht durchaus einer so verstandenen *gnōsis* ähneln, macht die Sache nicht leichter. So gibt es den unfaßbaren Gott der christlichen deutschen Mystik, den transzendenten Einen der Neuplatoniker, die außer der Zeit stehende Weisheit der Spinozisten, die Wiederentdeckung einer para-mythologischen Alchimie, und – insbesondere natürlich – das strahlende Leuchten der rationalistischen Vernunftsphilosophie und die dunklen Schatten romantischer Sehnsucht. Für jeden dieser so unterschiedlichen Aspekte läßt sich eine Entsprechung in der einen oder anderen Version antiker Gnosis finden.

Das Problem ist aber mit der Vielzahl philosophisch-religiöser Strömungen zum Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts allein nicht zu erklären. Vielmehr gestaltet es sich durch das von Anfang an gegebene Auseinanderstreben einzelner Grundlinien, an denen sich gnostisches Denken orientiert, weit komplexer.[2] Es wäre mehr als riskant, über *die* gnostische Denkweise zu sprechen, als ob es nur eine einzige gäbe. Tatsächlich konnte man bis vor kurzem von *zwei* gnostischen Grundrichtungen sprechen: der persischen und der syrisch-ägyptischen Richtung.[3] Diese beiden allgemeinen Richtungen unterschieden sich grundsätzlich in der Frage nach der Herkunft des Bösen: Während die persische an eine unabhängige Quelle des Bösen glaubte und einen rigorosen Dualismus von Gut und Böse postulierte, hielt die syrisch-ägyptische Richtung an einer einzigen Quelle für

Kenneth L. Schmitz *lehrte bis zu seiner Emeritierung Philosophie am »Trinity College« der Universität von Toronto; gegenwärtig unterrichtet er am »John Paul II Institute« in Washington. Erika Grün übertrug den Beitrag aus dem Amerikanischen.*

beides fest, stellte aber den Kampf zwischen Licht und Dunkel, zwischen Gut und Böse in den Vordergrund. Für unsere Zwecke ist es natürlich von Vorteil, daß der vermutlich gegen Ende der Aufklärung bestehende Gnostizismus den Ursprung von Gut und Böse *letztendlich* aus einer einzigen Quelle herleitet.[4] Zweifellos war die christliche Gottesauffassung – wie auch ihr Nachhall bei Deisten und Nicht-Christen – so übermächtig, daß sich das auf einer einzigen Quelle basierende Denkmodell für Theologen und Philosophen in einer Weise als zwingend erwies, die für das »Zwei-Quellen-Modell« so nicht möglich war.

Gleichwohl ist die Suche nach Elementen, Aspekten oder »Funken« einer ursprünglichen *gnōsis* nicht ganz befriedigend, selbst wenn solche Elemente tatsächlich gefunden würden. Denn wenn sie nicht auf einer gemeinsamen Basis gründen, bleiben sie bloß freischwebende Bruchstücke oder rhetorische Schnörkel. Deshalb ist es unabdingbar, danach zu fragen, ob es nicht mehr als nur Funken des gnostischen Lichtes gibt; ob sich nicht bedeutende Denker in dieser Epoche finden lassen, bei denen sich die gnostische Schau oder Betrachtungsweise als wichtiges, ja wesentliches Denkmuster nachweisen läßt. Wenn wir die Kühnheit hätten zu fragen: Gibt es gnostische Denker in der Zeit der Aufklärung und der unmittelbaren Folgezeit?, sollten wir sicherheitshalber eine Reihe von Einschränkungen gelten lassen.

Zunächst einmal diese: Wir können nicht damit rechnen, am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine sozusagen deckungsgleiche Wiederholung der antiken Gnosis zu finden. In den über fünfzehnhundert Jahren, die zwischen beiden Epochen liegen, hat sich in kultureller, geistiger und spiritueller Hinsicht zu viel geändert. Vielmehr stammt die wichtigste Strömung aus der Moderne selbst und betrifft die Rolle und Bedeutung des begrifflichen Denkens. Natürlich haben auch manche antike gnostische Strömungen Begriffe auf eine höchst phantasievolle und symbolische Weise *genutzt*, ihrem Wesen nach aber waren sie keine begrifflichen Denksysteme. Im Gegenteil, die alten gnostischen Muster symbolischer Bildhaftigkeit lassen sich durchaus als eine Reaktion *gegen* den revolutionären Wandel vom *mythos* zum *logos* im griechischen Denken verstehen. So sehen manche in diesen Bewegungen den Versuch, den mythischen Status der älteren religiösen Symbole in ihrer Reaktion auf das begriffliche Denken zu bewahren, während sie sich doch gleichzeitig der Macht dieses neuen Bedeutungsträgers vollauf bewußt sind. Es ist bekannt, daß die gnostischen Religionen zur Zeit des frühen Christentums mit den begrifflich orientierten Denkmustern um den Status einer Weltreligion rivalisierten. Nicht länger durch ihre örtliche Herkunft gebunden, vollzogen sie den Wandel von einer mehr oder weniger direkten Form der Anbetung numinoser Mächte zu der symbolischen Evokation dieser Mächte im kosmopolitischen Kulturraum des hellenistischen Universalismus.[5]

Im 18. Jahrhundert dagegen beherrschten begriffliche Denksysteme das geistige Leben der Zeit. Sie hatten sich trotz der starken Durchdringung von Kabbala und Alchimie, der Bilderwelt der romantischen Dichtung und gewisser Formen der pietistischen Mystik durchzusetzen vermocht. Das neue begriffliche Denken war schon zu fest gegründet, als daß man ernsthaft eine Rückkehr zu mythischem Denken hätte erwarten können. Man muß vielmehr davon ausgehen, daß sich jedwede *gnōsis* urgnostischer Prägung in das Gewand einer begrifflichen Sprache und vernunftbetonten Argumentation kleiden und dieses Gewand nunmehr nicht bloß ein oberflächliches Verhüllen, sondern die innere Form und das Motiv dieses Denkens darstellen würde.

Hegel pflegte zu sagen, daß jeder Versuch, das begriffliche Denken der griechischen Antike wiederzuerlangen, der modernen Wende zu Subjektivität Rechnung tragen müsse; um wieviel mehr erst der Versuch, die gnostische *gnōsis* wiederzubeleben! Denn hinter der Wende zum Subjekt, die das moderne Denken kennzeichnet, steht eine zwei Jahrtausende alte Tradition der Begriffsbildung hinsichtlich der Modalität des Denkens, aber auch eine neue, rigorose Auffassung von System im Hinblick auf seine Zielgerichtetheit. Im Schlepptau dieser Wende erfuhren grundlegende philosophische Begriffe wie Einheit, Differenz, Kausalität und Relation einen Bedeutungswandel; es entstand ein ganz neues Bewußtsein für das einheitliche System als Totalität. Das mythische Erzählen sprach zwar die Vorstellungskraft viel stärker an, doch ihm fehlten die inneren Bindungen, der innere Zusammenhalt des geschlossenen Systems, der für unser heutiges Verständnis unabdingbar ist; und so vermochte das breite Spektrum der antiken *gnōsis* kein begrifflich festgelegtes Ganzes bilden.

Zudem wird die moderne Subjektivität definiert durch 1. ein Bewußtsein, das Selbst-Bewußtsein will, und 2. einen Willen, der letztlich Autonomie erstrebt; daher muß jeder glaubwürdige moderne Appell an *gnōsis* die klar definierten Bedeutungen von Freiheit und Notwendigkeit in einem so hohen Maß miteinander aussöhnen, wie es in der Antike nicht erforderlich war.

Berücksichtigt man diesen Wandel, so scheint es wahrscheinlich, daß, will man für diese Zeit überhaupt von einer gnostischen *gnōsis* sprechen, dies nur in einem radikal analogen Sinn möglich ist, welcher der *gnōsis* der Antike in gleichem Maße ähnelt, wie er sich von ihr unterscheidet. Außerdem hängt bei der großen Vielfalt der antiken Formen viel davon ab, welche Aspekte man für wesentliche Elemente des Gnostizismus hält. Ganz allgemein und abstrakt formuliert möchte ich den Standpunkt vertreten, daß zwei Wesenszüge (ich werde weiter unten ausführlich auf sie eingehen) für eine gnostische Weltanschauung von zentraler Bedeutung sind: (1.) ein radikales Anderssein, und (2.) die Erlangung des Heils durch den Erwerb eines Wissens ganz besonderer Art.[6]

Wenn wir nun kohärente Züge einer solchen *gnōsis* entdecken wollen, sollte unsere Suche wohl am besten in den Werken der großen Systematiker der Epoche beginnen: in der Philosophie von Schelling und Hegel. Es läßt sich leicht behaupten, ihre Philosophie enthalte Elemente einer gnostischen *gnōsis*; diese Elemente präzise herauszuschälen und ihr Gewicht im Gesamtwerk der beiden Philosophen auszumachen, ist weit schwieriger. Und selbst, wenn es gelänge, bleibt die wesentlich wichtigere Frage noch offen, nämlich die, ob sich bei ihnen überhaupt so etwas wie ein alles durchdringender gnostischer Geist nachweisen läßt.

* * *

Noch komplexer würde die Situation, wenn man sich mit den kontroversen Interpretationen von Schellings Denken befaßt.[7] Es würde den Rahmen eines Aufsatzes sprengen, wollte man sich mit Schellings unterschiedlichen neuen Ansätzen beschäftigen, die meist zu seinen Lebzeiten entweder unveröffentlicht blieben oder gar nicht erst fertiggestellt wurden. Gleichwohl glaube ich, daß sich trotz neuer Ausrichtungen und Einflüsse, auch trotz einer neuen Terminologie in der Philosophie Schellings eine beachtliche Kontinuität hinsichtlich bestimmter gnostischer Tendenzen erkennen läßt, wenn wir unsere Überlegungen auf ganz grundlegende Fragen beschränken.[8] Oft ist es ja so, daß Themen in veränderter Terminologie oder als neue Problematik wieder auftauchen, die in ihren wesentlichen Zügen schon von einer früheren Position artikuliert wurden.[9]

Für unser Thema nun kommt eine ganz besondere Bedeutung jenen unveröffentlichten Werken zu, die unmittelbar nach dem Erscheinen der *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) entstanden.[10] Da der vorliegende Aufsatz angesichts seiner Zielsetzung im Umfang eher bescheiden ausfällt, scheint es mir sinnvoll, mich auf den Einfluß Jakob Böhmes auf Schelling als Indiz für gnostisches Gedankengut zu konzentrieren und zwei heikle Themen für meine Überlegungen auszuwählen: den Prozeß der Offenbarung Gottes und die Dualität in der Einheit, die nicht bloß die Gottheit, sondern auch die geschaffene Welt und den Menschen kennzeichnet.[11] Um diese allgemeine Formulierung ein wenig zu konkretisieren, könnten wir sagen, daß sich der gnostische Einfluß bei Schelling in der Uranfänglichkeit des Nicht-Rationalen, des dunklen Prinzips erkennen läßt, das seinen Ort und seine Macht unwiderruflich im innersten Zentrum der Wirklichkeit findet.

Wenn wir uns nun der Gottes-Lehre in Schellings Werken dieser mittleren Periode anschauen, können wir erkennen, mit welcher Entschlossenheit er den Begriff *Geist* aus seiner Verstrickung mit dem Substanzbegriff in Böhmes Lehre von Gott herausgelöst hat. Es gibt bei Schelling ebenso-

wenig wie bei Hegel eine Lehre vom unfaßbaren Gott – das Gegenteil ist der Fall –, aber anstatt Gott Unfaßbarkeit zuzuschreiben, wie es die Gnostiker tun, stellt Schelling die Hypothese einer gewissen Indeterminiertheit des relativen Nicht-Seins (*mē on* im Unterschied zu *ouk on/Nichts*) in der Gottheit selbst auf.[12]

Schelling verwirft den gemeinen Idealismus der Zeit, der Gott eine leere, unfaßbare Unendlichkeit zuschreibt (*ens illimitatissimum*), und behauptet, daß in Gott etwas ist, »wodurch er sich in sich selber abschließt, sich gewissermaßen für sich selbst (zum Objekt) macht. Unendlichseyn ist für sich keine Vollkommenheit, vielmehr das Merkzeichen des Unvollkommenen« (*Weltalter*, IV, 588). Doch dieses beschränkte Sich-in sich-selbst-Verschließen ist selbst ein vages Streben, »ein blindes Leben ..., das weder seinen Anfang noch sein Ende finden kann ..., ohne (wahrhaften) Anfang und ohne (wahrhaftes) Ende« (*Weltalter*, IV, 606).

Im Gegensatz zu dem Abstieg vom Höchsten zum Niedrigsten bei den Neuplatonikern erkennen »wir, der Entgegengesetzten Richtung folgend, ... auch ein Äußerstes, unter dem nichts ist, aber es ist uns nicht ein Letztes, sondern ein Erstes, von dem alles beginnt, ein ewiger Anfang, und nicht bloß Schwäche oder Mangel an Wesen, sondern thätige Verneinung« (*Weltalter*, IV, 621). Er weist darauf hin, daß diese tätige Verneinung »ein unablässiger Drang ist, zu seyn, und es doch nicht seyn kann, so bleibt es in der beständigen Begierde stehen, als ein unabläßiges Suchen, eine ewige nie gestillte Sucht zu seyn« (*Weltalter*, IV, 607–608).

In Böhmes Sprache ausgedrückt, ist dies die »dunkle Mitte« im innersten Herzen Gottes. Schon im Aufsatz über *Freiheit* (1809) war die nichtbedingte Identität der früheren Werke (*das Ich* als indifferentes, absolutes Subjekt) unter dem Druck der Frage von Freiheit und Notwendigkeit sowie dem damit zusammenhängenden Problem von Gut und Böse einer Dualität-in-der-Einheit gewichen. Anstelle des antiken Dualismus von Gut und Böse finden wir bei Schelling die abgewandelte Dualität des Unbewußten und des Bewußtseins im Herzen des Alls. Die Reziprozität der beiden Faktoren in der Gottheit wird gewährleistet durch die wichtigste Einheit des Strebens nach Totalität in der Form einer realisierten absoluten Subjektivität.

Schelling erkennt dem Seinsgrund einen ontologischen Charakter zu (*Seyn* im Unterschied zu *Existierende*, oder *Nichtseyende* im Unterschied zu *Seyende*): »Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen« (*Freiheit*, Ed. Schröter, IV, 250).

Tatsächlich hat das Streben des Grundes nach Licht innerhalb der Gottheit den Charakter eines *conatus* von besonders stürmischer Art, etwas wie ein blindes Anschwellen der Kraft ohne ein eingebautes, rationales *telos*.

Hier erinnern wir uns an die Kräfte der Unordnung (sogar der unterdrükkenden Unordnung), die in der antiken Gnosis unterschiedliche Formen annehmen können (die gefallene Sophia, die Archonten usw.). Schelling hält die Zügel eher kurz bei diesen Kräften. Denn – dies sei klärend vorausgeschickt – in Schellings Gott trägt das Prinzip der Freiheit, das Licht des Geistes, immer den Sieg über das finstere Prinzip davon und ordnet es dem Licht eines ewigen Friedens unter. Nichtsdestotrotz behauptet Schelling in *Die Weltalter*: »Es ist in Gott Notwendigkeit und Freiheit ... Die Notwendigkeit ist insofern, natürlich zu reden, in Gott vor der Freiheit, weil ein Wesen erst Daseyn muß, damit es frei wirken könne. Die Notwendigkeit liegt der Freiheit zugrunde und ist in Gott selbst das Erste und Älteste, soweit eine solche Unterscheidung in Gott stattfinden kann, was erst durch weitere Betrachtung sich aufklären muß« (IV, 585).

Schellings Zögern hat nicht so sehr mit dem Vorrang der Notwendigkeit vor der Freiheit zu schaffen, sondern vielmehr mit der Frage, ob es zulässig sei, eine ewige Relation mithilfe von endlichen Begriffen auszudrücken. Schelling ist entschlossen, die äußerste Freiheit Gottes in seinem Schöpfungsakt zu verteidigen; bei ihm ist von der Mehrdeutigkeit, die man gelegentlich in Hegels *Berliner Vorlesungen* finden kann, nichts zu spüren. Vielmehr besteht für ihn eine wichtige – wenn nicht gar *die* wichtigste – Aufgabe der Philosophie darin, die Spannung zwischen Notwendigkeit und Freiheit zugunsten der Freiheit aufzulösen, eine Versöhnung zwischen ihnen herbeizuführen, die ja im Grunde schon mit jener der Gottheit eigenen Dualität-in-der-Einheit begonnen hat. Und somit trägt bei Schelling die Freiheit den Sieg davon, insofern nämlich, als – seiner Überzeugung nach – der freie Wille (das Lichtprinzip) den Vorrang vor dem Sein (dem Finsternisprinzip) hat, obwohl das Sein selbst nichts anderes ist als Wollen: »Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn ...« (*Freiheit*, IV, 242)

Das Finsternisprinzip ist »nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille« (*Freiheit*, IV, 251). Um es gewissermaßen in anthropomorphischen Termini auszudrücken, »es sey Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären ... Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit« (ebd.).[13]

Im Gegensatz dazu ist das Lichtprinzip ein Prinzip der begreifbaren Ordnung, welches das niedrigere Prinzip ebensosehr verlockt, wie es selbst von diesem verlockt wird. Dies bedeutet natürlich nicht die Verzauberung einer gefallenen Sophia, aber in der ideellen Welt (»vor« dem Schöpfungsakt) »zieht« die höchste Potenz des niedrigeren Prinzips »diess Höhere wie mit unwiderstehlichem Zauber an sich«, nicht um verloren in den finsteren Labyrinthen der Unterwelt umherzuirren, sondern um eine deutlicher bestimmte Einheit zu bilden. Es gibt also in der Gottheit eine unmittelbare

Relation zwischen zwei untrennbaren Formen des Wollens. Man könnte sagen, der Wille des Grundes ist ein Wille zur *Offenbarung,* während der Wille der Freiheit ein offenbarender Wille ist. Summa summarum ist also die Dualität in der Einheit der Gottheit nicht die Dualität von Gut und Böse, sondern jene von Grund und Existenz. Ist es übertrieben, in dieser Dualität eine radikale Verklärung oder Transfiguration der antiken Chaos-Kosmos-Beziehung zu sehen? Und ist es wirklich zu viel, in der gegenseitigen Anziehung zwischen dem Lichtprinzip und dem Finsternisprinzip eine geistige Sublimation von Sophia und dem Fall zu erkennen, obwohl dies ein Sturz ist, der auf eine neue Bestimmtheit hinausläuft?

In seinen Überlegungen über Gottes freien Schöpfungsakt stellt Schelling ein allgemeines Prinzip auf: »Denn diess ist die Natur alles Vorbildlichen, daß es durch eine natürliche und unwiderstehliche Neigung zu dem gezogen wird, was in ihm das Gegenbild ist.«[14]

»Erst jetzt«, da es von sich selbst weg- und zu der niedrigeren Natur gezogen ist, »wird ihm das abgezogene zum Vor- oder Gegenwurf, in dem es (das Höhere) sich selbst beschauen, und in dem es sehen kann« (*Weltalter,* IV, 656).

Dieser außerhalb der Zeit stehende oder vor-zeitliche Prozeß gleicht einem Spiegel, in welchem Gott die Welt als Möglichkeit betrachtet (»wie in einem Spiegel oder Gesicht zu zeigen«)[15], und ermöglicht den ersten Schritt der Objekterschaffung in der Form einer Selbst-Projektion. Aber noch ist nichts von all diesem aktuell, da Aktualität des freien Schöpfertuns Gottes bedarf und dieses folglich erwartet.

Erst in seinem letzten Werk hat Schelling seinen Widerstand gegen die Idee der *creatio ex nihilo* gemäßigt, teils weil sie nicht bei dem relativen Nicht-Sein ansetzte, teils aber auch, weil sie die strukturelle Kontinuität zwischen Gott und seiner Schöpfung zerbrach.[16] Es ist nur gerecht, dieses zweite Prinzip nicht als die traditionelle Bild-Relation, sondern als den Isomorphismus der ontologischen Strukturen zu sehen, an dem Gott ewig und ideell, die Geschöpfe aber endlich und tatsächlich teilhaben. Einerseits scheint seine Aussage: »Gott hat dieselben zwei Prinzipien in sich, die wir in uns haben« (*Stuttgarter Privatvorlesungen,* IV, 325), nur hinsichtlich der wesentlichen, grundlegenden Strukturen Gültigkeit zu besitzen.[17] Sie scheint nicht für das Sein (die Existenz), das erst durch die aus freiem Willen getroffene Entscheidung Gottes zustandekommt, gültig zu sein. Andererseits gilt zwar: »Gott macht sich selbst, aber in Gott ist neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden.« Schelling fährt fort: »Alles lebendige Daseyn fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolvirt; Wir können nun zum voraus sagen, daß eigentlich der ganze Process der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensprocess in der Natur und in der Geschichte – daß dieser eigentlich nichts anderes als der Process der

vollendeten Bewußtwerdung, der der vollendeten Personalisirung Gottes ist« (ebd., IV, 324–325).

Wichtig daran ist, daß Gott nicht dem Welt-Prozeß dient, sondern ihn vielmehr erschafft und dabei in einem gewissen Sinn sich selbst realisiert.

Auch Gottes Geschöpfe haben zwei Prinzipien in sich, aber das Prinzip der Finsternis in der Gottheit ist für sie von besonderer Bedeutung; allein auf die Basis der Entwicklung seiner Potenzen[18] vermag das Geschöpf seine eigene unabhängige Wirklichkeit als echtes, endliches Wesen zu gründen, als ein Wesen, das wahrhaft unterschieden ist von Gott. Die Selbst-Subsistenz des Geschöpfes wird schon vorweggenommen oder angedeutet in der Bewegung der ersten Potenz im Innern des Grundes, denn diese Bewegung ist eine Kontraktion, und erst danach folgt die Ausdehnung und schließlich die Vereinigung der beiden Bewegungen. Gerade die Kontraktion der Potenz in der Gottheit schafft die reale (wenn auch nicht die tatsächliche) Trennung zwischen Grund und Existenz. Indem sie sich in sich selbst zurückzieht, schafft die erste Potenz eine Bestimmtheit in der Gottheit, deren das Geschöpf um seiner tatsächlichen, unabhängigen Existenz willen bedarf. Erst das Bestehen auf dem Selbst schafft für das Geschöpf die Möglichkeit des wahrhaft Bösen, insofern als es sich von seinem göttlichen Grund ab- und in sich selbst, in sein eigenes endliches Sein zurückzieht.

Natürlich gibt es nichts Böses in Schellings Gott, und sicherlich gibt es auch keinen zweiten bösen Gott (wie ihn manche Formen des Gnostizismus ja kennen); doch es gibt sehr wohl in der Gottheit den positiven Grund für die Möglichkeit des Bösen in den Geschöpfen. Das Böse ist nicht zu dem gleichen Rang wie das Gute erhoben worden, doch es hat, sozusagen, seine *ratio essendi* im finsteren Prinzip im Inneren der Quelle gefunden. Weil der Urgrund ontologische Bedeutung und ontologischen Charakter besitzt, kann das Böse selbst nicht einfach als Mangel und Aufhebung ausgelegt werden, sondern muß als gewollte Abweichung, als Umkehrung des Seins verstanden werden, die nicht bloß durch die Endlichkeit des Geschöpfes, sondern auch durch seinen Eigenwillen zustande kommt. Insofern als es ein Sich-nach-innen-kehren, ein Insichgehen, ist, findet es im Menschen seine Mitte und seine Umsetzung. Von Bedeutung ist hier, daß ein Prinzip, das schon sozusagen »unschuldig« oder zumindest gleichgültig in der Gottheit und in der Schöpfung aktiv gewesen ist, bis ins Extreme verlängert wird. Dieses Prinzip ist die Notwendigkeit des Anders-Seins, um die Bestimmtheit zu besiegeln, eine Notwendigkeit, die schon ohne das Böse in der Gottheit und in Gottes ideeller Selbst-Objektivierung wirksam ist. Das Böse ist die gewollte Umwandlung dieses Gegensatzes (der schon in Grund und Existenz tätig ist) in einen Widerspruch. »Denn das Böse ist ja nichts anderes als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualizirung strebt« (*Freiheit*, IV, 270). »So ist denn der

Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniss übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu Herrschen« (*Freiheit*, IV, 282).

Der Übergang von Unterschied und Gegensatz zu Widerspruch ist zwar frei, da vom Lichtprinzip stammend, aber zugleich ist er in gewissem Sinne notwendig, um zu verhüten, daß der Mensch und die Schöpfung in Gott aufgelöst werden: »Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden« (*Freiheit*, IV, 265–66).

Die Liebe, von der Schelling hier spricht, scheint mir nicht einfach Liebe im traditionell christlichen Verständnis zu sein, sondern eine Liebe, die mit der Aktualität des Bösen und seiner Zwietracht rechnen muß, um sich selbst zu erfüllen, indem sie sie überwindet. In der trockenen Sprache der Hegelschen Logik ist dies die Versöhnung, die den Widerspruch voraussetzt. Die nachdrücklichste Bestätigung dafür ist in *Die Weltalter* zu finden: »Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte« (IV, 95).

Und wirklich ist das Prinzip der Opposition so dicht mit der Schöpfung und der Schöpfungsgeschichte verwoben, daß im und durch den Kampf und das Leiden nicht nur der Mensch sein Heil, sondern auch Gott selbst die ganze Fülle seiner eigenen Persönlichkeit erlangt. Hier nun läßt sich ein gnostischer Zug erkennen, und zwar in der Darstellung des dunklen Prinzips als unbewußter Wille und in der Vorwegnahme einer dualistischen Spannung im Herzen der Gottheit, die in dem erschaffenen Wesen die Möglichkeit des Streites in seiner eigenen Konstitution eröffnet, eines Streites, der, frei aktualisiert durch das erschaffene Wesen, allein durch *gnōsis* überwunden wird. Dadurch erhält der Streit einen Status, der, wenn er auch nicht an denjenigen der mutmaßlichen persischen Unabhängigkeit heranreicht, so doch gewichtiger und ursprünglicher ist, als die herkömmliche metaphysische Einschätzung des Bösen als Mangel (Privation). Die Möglichkeit des Streites gründet uranfänglich in der ewigen Gottheit (ohne diese direkt zu kompromittieren); sie wird eschatologisch bestätigt in der realisierten Persönlichkeit des Gottes, der sie überwunden hat.

* * *

Wenden wir uns nun Hegel zu, so treten wir in eine ganz andere Atmosphäre ein, in welcher die gnostischen Elemente unter einer anderen Maske erscheinen. Die Lehre von der Trinität spielt eindeutig eine architektonische Rolle in der Selbstkonstituierung, Selbstmanifestation und Selbstaktualisierung der Gottheit. Anders als bei Schelling sind die gnostischen Aspekte nicht vorwiegend im Spiel von Licht und Finsternis erkennbar – auch micht in der Lehre von den Kräften und dem Ur-Grund, die er von J. Böhmes Qualitäten übernommen hatte, oder in der Doktrin der beiden unterschiedlichen Formen des Wollens in der Gottheit. Vielmehr werden die gnostischen Aspekte erkennbar in der Architektur der Trinität, welche die Hegelsche Logik als eine Logik des Ganzen motiviert. In einem gewissen Sinne werden die gnostischen Elemente bei Hegel weniger sichtbar, gleichzeitig aber sind sie tiefer in seinem Denken verwurzelt. Dieses erfordert ein Nachdenken über das System selbst und insbesondere über zwei Aspekte, welche ich – in der Sprache der Gnostik, aber dennoch in Übereinstimmung mit der allgemeinen Formel, die weiter oben angeführt wurde – als das Drama des Exils (des Anders-Seins) und der Heimkehr durch *gnōsis* (ein besonderes Wissen) identifizieren werde.[19] So formuliert, wird es vielleicht nicht so ohne weiteres verständlich, in welcher Weise wir bei Hegel von Exil und *gnōsis* sprechen können. Ist dies aber möglich, so wird es sicherlich dazu beitragen, daß wir erkennen, in welch gewichtigem Sinne Hegels Denken von gnostischen Aspirationen bewegt wird. In dieser verwandelten *gnōsis* wird es viele Unterschiede und sogar gegensätzliche Positionen zu dem antiken Gnostizismus geben, aber wenn alles andere beiseite gelassen wird, scheint mir, daß Exil und Befreiung mittels einer kognitiven Art des Wissens die Quintessenz des von der Moderne verwandelten gnostischen Geistes darstellen. Indem er den kognitiven Rhythmus menschlicher Subjektivität als das wichtigste Prinzip des göttlich-menschlichen Dramas darstellte, führte Hegel nicht nur das Anders-Sein auf eine besondere Weise in das Drama ein, sondern er definierte auch das Geschick des transzendentalen Subjektes dieses Dramas. Indem er die Trinität aufgriff, machte Hegel Gott selbst zum Subjekt des Dramas und formte ihn nach dem Bilde der modernen Subjektivität.[20] Er tadelt die Gnostiker, weil sie die Doktrin eines unfaßbaren Gottes (*Buthos*) aufstellten[21]; aber der Hegelsche Vater, für sich genommen, ist genau so unbestimmt und undifferenziert: »Er ist nur die Totalität, und abstrakt als Vater genommen, ist er nicht der wahre Gott« (1831; 281).[22]

Dieses »Aber« sollte uns jedoch auf zwei wichtige Unterschiede zwischen Hegel und den Gnostikern aufmerksam machen. Hegel beabsichtigt weder, bei der Abstraktheit des Vaters, in der Manier des fernen Hochgottes der Gnostiker, stehenzubleiben, noch darf die voll realisierte Gottheit in einem abstrakten, zeitlosen Sinn verstanden werden. Denn zu Beginn ist

der Vater lediglich Anfang und leere Totalität. Ja, die gesamte immanente Trinität befindet sich in einem Prozeß der Selbstkonstitution, dessen Anfangsstadien vor-zeitlich sind. Überdies verläuft dieser Prozeß ohne einen *aktuellen* Anderen; er ist lediglich das *Sich-Offenbaren* Gottes, nicht sein *Erscheinen* in der Welt. Der Prozeß der Selbst-Objektivierung entfaltet in ganzer Breite die immanente Struktur der Subjektivität in Vorbereitung für das Ringen um seine Selbst-Realisierung in der voll bestimmten Persönlichkeit Gottes (*an und für sich*). Von einem unfaßbaren *Buthos* auszugehen (denn der Hegelsche Vater *ist* faßbar, wenn auch als abstraktes Wesen) oder auch von einem gänzlich erfüllten und aktuellen (Aristotelischen) ersten Prinzip oder von dem Einen der Neuplatoniker, würde bedeuten, die Schöpfung unbegreifbar zu machen. Aus diesem Grunde verzichtet Hegel auf den Begriff der produktiven Kausalität zugunsten von etwas, das man etwa mit effektiver Beispielhaftigkeit bezeichnen könnte.[23]

Aktualität entsteht zugleich mit der Schöpfung und folglich mit der Menschwerdung Gottes, indem der in der Ewigkeit der immanenten Trinität begonnene Prozeß auf die endliche Welt übergreift. Nun produziert aber die Hegelsche Schöpfung nicht einfach den Anderen für Gott; sie setzt die *Entäußerung* der Dynamik, die sich schon in der immanenten Trinität abzuzeichnen beginnt. Hegel verteidigte sich – mit Erfolg, wie ich meine – gegen den Vorwurf des Pantheismus (während Schelling ja in seiner mittleren Entwicklungsperiode seine pantheistische Einstellung zugab). Hegel gründete seine Ablehnung des Pantheismus auf die Natur dieser Dynamik des Schöpfungsprozesses, die im wesentlichen eine Dynamik von *kognitivem Rhythmus und Muster* ist, wie sie schon in der *Phänomenologie* und der *Wissenschaft der Logik* dargelegt worden war. Das Bewußtsein (er hat uns das schon in der *Phänomenologie* gesagt) »geht aus sich heraus, begegnet seinem Anderen, erkennt es und kehrt zu sich selbst zurück«. In diesem Prozeß verliert das Bewußtsein weder sein eigenes Sein, noch verliert das verstandene oder erkannte Objekt seine Integrität.[24] Vielmehr gewinnen beide durch das Entstehen dieser neuartigen Beziehung. Allein der Geist vermag diesen Auftrag zu erfüllen; und allein der absolute Geist, den wir zuerst in der Offenbarung der immanenten Trinität angetroffen haben, vermag die Realisation der universalen Totalität zu vollziehen und zugleich die Integrität ihrer Elemente zu bewahren.

Nirgends beweist Hegel mehr Scharfsinn als in seiner Analyse des Bösen. In seiner Lehre gibt es keinen gnostischen Hinweis auf einen verheerenden Sturz in die Natur dank des üblen Wirkens irregeleiteter oder dämonischer Mächte. Und sucht man die leidenschaftliche Ablehnung der Natur, so wird man sie hier nicht finden. Es gibt hier nicht einmal das dunkle, ungestüme Treiben der Kräfte wie bei Schelling. Hegels Natur ist zahm, und er kann ihr nichts anderes vorwerfen, als daß ihr der Geist fehle. Während Schellings

Naturauffassung Romantiker und Dichter anzieht, ist die Natur bei Hegel eher etwas für prosaische Geister. Und doch gibt es wenig Affirmatives in Hegels Natur – eben nur das Fehlen des Geistes.[25] Selbst Gottes Erschaffen der Natur ist auf sich selbst bezogen, denn Hegel sagt, mit Blick auf die Bibel, daß Gott die Sterne erschuf, damit sie ihn verehrten; doch Hegels Gott läßt seinen Geschöpfen nur wenig, womit sie ihn preisen könnten.[26]

Tatsächlich ist die Gleichgültigkeit der Natur an sich nicht böse, ebensowenig wie Kinder böse sind. Denn weder die Natur noch die Kinder sind schon zu jener Ebene aufgestiegen, auf welcher Gut und Böse gleichzeitig entstehen können. Das Böse wohnt in den erwachsenen Menschen. Insofern der Mensch absichtlich in dem Stand der Natürlichkeit verharrt, ist er böse, denn er ist noch nicht das geistige Wesen, das er sein soll. Ist dieser Stand der Natürlichkeit gewollt, so haben wir das Böse, und mit ihm das Bedürfnis, gut zu sein, sich über den Stand der Natürlichkeit zu erheben. Dies ist es, was Hegel meint, wenn er sagt, der Mensch sei *von Natur aus* böse.[27] Im Naturzustand ist der Mensch im Exil, verbannt aus seinem wahren Wesen.

Nun ist zwar das Drama von Exil und Heimkehr an sich nicht ein spezifisch gnostisches Drama; es ist ein allgemein-menschliches Problem – denken wir doch an die Irrfahrten des Odysseus, an die Wasser von Babylon und an Adams Verstoßung aus dem Paradies. Bei Hegel ist es jedoch die Art von Exil und Heimkehr, die ein abgewandeltes gnostisches Motiv signalisiert; denn die Hegelsche Reise ist ein Weg, der nicht einfach von Böse zu Gut oder auch vom Glauben zur Herrlichkeit führt, sondern er führt von relativem Unwissen zu absoluter Erkenntnis; dieser Weg wird religiös verstanden als der Übergang von der *Vorstellung* zum spekulativen *Begriff/Idee*.

Hegels Logik als ein Drama des Exils und der Heimkehr zu sehen ist gewiß eine weit farbigere Sichtweise, als dies allgemein üblich ist. Und doch ist die Kraft des Negativen in der Form extremen Widerspruchs ein Auf-den-Anderen-zugehen des Bewußtseins in der extremsten Form der Opposition. Es tut dies, um das Selbst wiederzufinden, das es in diesem Hinausströmen verliert, und um mit ihm aus dem Exil zu einem volleren Bewußtsein seiner selbst wieder heimzukehren. Die Hegelsche Logik setzt die systematische Forderung nicht bloß nach der *Entäußerung*, sondern auch nach dem extremen Widerspruch der *Entfremdung*, damit das Bewußtsein seine eigene *Versöhnung* verwirklichen könne, und mit dieser Versöhnung zugleich auch die Erfüllung des Ganzen im absoluten System. Was in der Ordnung der Erkenntnis ein epistemologisches Bedürfnis ist nach Teilhabe an der Konstitution des Anderen in seinem objektiven Anders-Sein als das Bewußtsein, wird in der Ordnung der Freiheit (die als Bewegung spekulativer Erkenntnis verstanden wird) zu der Bewegung der hartnäckigen Selbstbehauptung einer trotzigen Unabhängigkeit und Auto-

nomie. So daß die Wahrheit selbst, die mit der Freiheit identisch ist, sich dem Böse angleichen, es assimilieren muß, um es zu überwinden.

Die Bewegung des Exils ist vorhanden, aber sie ist nun vorhanden mit einer Art Notwendigkeit, welche die mythische Strategie des antiken Gnostizismus ihr nicht zu geben vermochte – eine Notwendigkeit, die sich aus dem modernen Anspruch auf Systematik ergibt. Tatsächlich enthält die Darstellung der Entäußerung als eines Exils schon die Vorwegnahme der Erlösung auf eine Weise, wie sie bei einem radikal getrennten Ursprung des Bösen nicht möglich wäre. Schelling konnte sich noch der durch das System bedingten Forderung, ein zweites Prinzip, das Prinzip der Freiheit, in der Gottheit aufzustellen, besser widersetzen, aber er konnte es nur um den Preis eines Bruches in seinem System, der niemals restlos wegerklärt werden konnte. Hegel formuliert aus diesem Grund zwar viel weniger deutlich, aber sein System ist viel schlüssiger; es setzt die Freiheit dem spontanen Nach-innen-gerichtet-Sein der Wahrheit (der Idee) gleich, insofern sie aus sich selbst heraus zu dem Anderen gegangen ist, es aufgehoben und sich schließlich mit dem Anderen und mit sich selbst versöhnt hat.[28]

Worin liegt nun die Eigenart der Hegelschen *gnōsis*? Wir haben gesehen, daß Hegel die gnostische Lehre von dem fernen, unfaßbaren, akosmischen Hochgott, dem Gott über den Göttern, ablehnt. Tatsächlich ist die Hegelsche *gnōsis* die Geschichte eines pathetischen, mitfühlenden, nicht eines gleichgültigen Gottes, eines Gottes, der, so könnte man sagen, sich ganz einbringt und der beinahe, aber nicht völlig ertrinkt in der Welt, die aus ihm (*ex deo*) geströmt ist, wie das Blut und das Wasser aus der Lende Christi. Aber mit dem Vorrang der modernen Subjektivität wird die antike Doktrin von der Unfaßbarkeit Gottes auf das uranfängliche göttliche Subjekt übertragen; bei Hegel wird sie zur Leere des Vaters, entsprechend dem dunklen, chaotischen, unbewußten Zentrum in der Gottheit Schellings. Weder für den einen noch für den anderen der beiden Philosophen existiert das Mysterium einer ursprünglichen Fülle des Lichts, welches die mittelalterlichen Theologen so sehr faszinierte. Statt dessen ist aus der Unfaßbarkeit, die bei den antiken Gnostikern als ein gnoseologischer Mangel galt, eine ontologische Leere am Ansatzpunkt (wenn nicht gar am Ursprung) des Schellingschen und Hegelschen Trinitarischen Prozesses geworden.[29]

Der Sieg wird durch die Verwandlung des Erkenntnisaktes errungen; und diese gelingt durch Hegels Neuformulierung der höchsten Erkenntnisform als der Erkenntnis des spekulativen Begriffes. Erst wenn die angemessene Form der Erkenntnis in der Form des spekulativen Begriffes explizit gemacht wird, kann die ganze Geschichte der Wirklichkeit – immanente Trinität, Schöpfung und Menschwerdung, das Drama von Exil und Heimkehr – verstanden und ausgesprochen werden. Diese Geschichte wird zuerst in den Kategorien der religiösen *Vorstellung* offenbar. Offenbarung

wird notwendig, weil die Erkenntnis, die das Geheimnis des Universums erschließt, ihre Wurzeln in der Totalität selbst hat. Die Bedingungen einer solchen Erkenntnis überschreiten die Fähigkeiten eines Einzelnen; aus diesem Grund blieb der Rationalismus des frühen 18. Jahrhunderts formal und abstrakt.[30] Allein wenn das Ganze durch die isolierte Priesterschaft der Wahrheit zu dem spekulativen Philosophen spricht[31], darf die Welt hoffen, daß sie versteht. Und dieses Ganze spricht von sich selbst, von der vollzogenen Vereinigung des Geistes mit sich selbst.

Es ist letztlich eine Frage des ursprünglichen Wesens der Kraft. Für Schelling liegt die Kraft im Urgrund, halbblind und nackt in ihrem Streben nach Wirklichkeit, aber unfähig, sich selbst ins Sein zu rufen ohne die formende Freiheit, die wiederum an sich Realität nicht verleihen kann ohne die gegenseitige Anziehung des Urgrundes. Bei Hegel hingegen scheint schon das Streben des Geistes nach seiner eigenen Erfüllung genug zu sein, um ihn vom Vater zu der Entfaltung der immanenten Trinität – und noch darüber hinaus – zu tragen. Aber diese Macht ist aus der Notwendigkeit der Selbstkonstitution, Selbstmanifestation und Selbstaktualisierung Gottes geboren. Auch hier, wie bei Schelling, trägt das Streben nach Freiheit den Geist durch seine Heimsuchungen zu seiner eigenen, eschatologischen Erfüllung. Doch anders als bei Schelling sind es nicht die zwingenden Forderungen der unfaßbaren Kräfte, die den Geist antreiben, sondern die Forderungen der Hegelschen Idee, die Forderung nach erkennender Erleuchtung. Hegel tadelte die Gnostiker zwar heftig für ihre Lehre von der Unfaßbarkeit Gottes, aber in zwei Punkten stand er ihnen nachsichtiger gegenüber: Sie (die vermeintlich christlichen Gnostiker, die er kannte) hatten die Idee des dreieinigen Gottes erfaßt, und sie erkannten die Notwendigkeit, Gott zu »wissen«.[32] Gewappnet mit diesem kognitiven Sinn der Erlösung setzte Hegel das Ringen um Freiheit mit der Verwirklichung des spekulativen Begriffes gleich, denn nur in dem Realität gewordenen Begriff kann der Geist zu sich selbst heimkehren und mit sich selbst eins sein, nachdem er sich durch die Sphären aller abstrakten und endlichen Reiche gekämpft und sich den Herausforderungen von Natur, Moral, Politik, Kunst und Religion gestellt hat.

Diese Geschichte von dem ursprünglichen Streben, Sehnen, Ringen und Sieg läßt sich nicht in Analogie zum herkömmlichen, orthodoxen christliche Verständnis sehen. Bin ich zu kleinlich gegenüber diesen großen und ernsten Denkern, wenn ich wage zu behaupten, ihnen fehle es an Großzügigkeit? Die Liebe, von welcher bei Schelling und bei Hegel die Rede ist, scheint mir nicht ganz dieselbe zu sein, wie die Liebe des orthodoxen Christentums. Mit den Gnostikern könnte man an eine verborgene Fülle in dem unfaßbaren, abseits der Welt wohnenden Gott glauben, oder mit den Neuplatonikern an die großmütig gewährte Abstammung von dem Einen (*bonum diffusivum*

sui); aber die reine Selbstlosigkeit einer großherzigen, ursprünglichen Fülle zeichnet allein die christliche Liebe aus. Wenn es die Großzügigkeit einer vollkommen selbstlosen Liebe gibt – *creatio ex nihilo,* nicht *creatio ex deo* nach dem Prinzip der gleichen Form –, dann muß es auch eine vollkommen transzendentale, geheimnisvolle, ursprüngliche Fülle geben, die der Gegenstand unserer Anbetung ist. Man muß auch dem – antiken und modernen – gnostischen Drama eine gewisse Großzügigkeit zugestehen. Zweifellos entsteht erst aus Wunschlosigkeit ein edles Streben.[33] Es schenkt uns einen Erz-Helden, einen Helden, der sich durch alle Heimsuchungen durchringt. Die Götter der Antike kehren in einer modernen Metamorphose wieder zu uns zurück; aber der Gott ist Prometheus, nicht Palamides.[34]

Natürlich übt eine solche Geschichte auf uns eine starke Anziehung aus. Hegel glaubte, daß die Tendenz, gewisse Aspekte der mythischen Form zu bewahren, in den religiösen *Vorstellungen* überlebt habe, obwohl er das Fehlen systematischer Notwendigkeit bei diesen beklagte. Wir könnten fragen, ob nicht etwa auch in dem Hegelschen Begriff eine unterirdische, nicht aufgehobene Strömung von mythischer Kraft vorhanden sei. Nachdem der junge Hegel zunächst den Begriff der Liebe aufgegriffen hatte, gab er ihn zugunsten der Kraft der Negativität wieder auf. Die Dauerhaftigkeit einer solchen mythischen Kraft sollte uns nicht überraschen, da sie ja in der Mischung von antiken, vorchristlichen Kulturen präsent ist, die zum großen Teil unsere heutige Kultur ausmacht. Zudem appelliert eine solche Kraft an unsere Menschlichkeit; ihre Vitalität ist uns immer noch gegenwärtig und wird es wohl auch weiterhin sein. Die gnostische Kraft in all ihren Formen – sei sie nun antik oder modern, mythisch oder begrifflich – ist eine tief in uns verwurzelte Veranlagung zur Kraft. Sie kommt von der menschlichen Vitalität, die als *conatus*, als *Wollen* erfahren wird – sie war mythisch für die Menschen der Antike, und wird sublimiert durch den Druck der Moderne –, aber sie fehlt keineswegs im modernen Leben.[35] Tatsächlich ist diese tief in uns verwurzelte Veranlagung zu solch einer Kraft derjenige Ort in uns, an welchem die Gnade der Konversion uns mit ihrer Selbstlosigkeit anrühren muß. Ohne diese Konversion, so scheint mir, ist sie ein deutliches Zeichen, daß die Gemeinschaft, in welcher der absolute Geist endlich zur Ruhe kommt, im Vergleich zur herrlichen *communio sanctorum* letztendlich eine ist, die immer noch im Exil lebt.

Anmerkungen

1 Man kann nicht einfach behaupten, die großen deutschen Denker des 18. und 19. Jahrhunderts hätten *gnōsis* in seinem ursprünglichen Wortsinn »wiederentdeckt«. Auch sollten ihre idealistischen Denksysteme nicht einfach als Produkte der Nachaufklärungszeit beschrieben

werden. Sie lehnen zwar den strikten Rationalismus der Aufklärer des 18. Jahrhunderts ab, doch sie führen zugleich wichtige Themen der Aufklärung auf eine tiefgreifendere Weise fort.
2 Das Wissen über den Gnostizismus, über welches diese Denker des 18. und 19. Jahrhunderts verfügten, ging nicht über das hinaus, was sie durch die Vermittlung Oetingers (im Falle von Schelling) bzw. Neanders (im Falle Hegels) durch die frühen Kirchenväter erfahren hatten. Es ist aber klar, daß die gegenwärtige Forschung die Zuverlässigkeit der Darstellung bei Irenäus, besonders der Valentinischen Version, grundsätzlich bestätigt haben.
3 Vgl. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, 3 Bde. Göttingen 1934ff., sowie weiteren Stoff dazu in: The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston ²1963. Obwohl der Gedanke, daß einige dualistische Formen persischen Ursprungs sein könnten, auf Kritik gestoßen ist, gilt das Werk von Jonas auch heute noch als eine umfassende *philosophische* Analyse der unterschiedlichen Formen.
4 Die Einschränkung ist notwendig, insofern der menschliche Wille als eine der Ursachen des Bösen gilt, und Gott selbst also nicht vorrangig oder gar direkt verantwortlich für das Böse ist.
5 Man denkt dabei an Spenglers glücklich gewählten Terminus der »Pseudomorphose«, in dem Sinne, daß die »orientalische« (oder vielleicht besser »mythische«) Substanz nur in der Form der griechischen Philosophie erhalten bleibt. Dies widerlegt Harnacks heute inakzeptable Beschreibung der gnostischen Religion als extreme Hellenisierung des christlichen Glaubens.
6 Trotz der Komplexität des Themas, wie es uns die Literatur präsentiert, halte ich es für möglich, bestimmte Tendenzen herauszustellen.
7 Die Autoritäten auf diesem Gebiet sind eindeutig gegen meine These einer gnostischen Orientierung bei Schelling! E. Brito zitiert in einem kurzen Überblick über die neuere Schelling-Forschung (in: La Création selon Schelling Universum. Leuven 1987, S. XV) X. Tilliettes Zusammenfassung von Walter Kaspers Ansicht (Das Absolute in der Geschichte. Mainz 1965) dahingehend, daß es bei Schelling keine *gnōsis* und auch keinen Idealismus gibt; Tilliette seinerseits streitet die Existenz von gnostischen Elementen bei Schelling energisch ab und sieht nicht viel mehr als eine, wenn auch beachtliche Anzahl von Bildern and Wörtern, welche die Quelle von »zur zweiten Potenz intellektualisierten« Erfahrungen und Beschreibungen sind. Die Frage ist, ob diese intellektuelle Transformation sich wirklich von der gnostischen Bedeutung des Begriffes Kraft befreit hat; vgl. M. Vetö, Le fondemont de Schelling. Paris 1977, S. 297.
8 Ich habe mich bemüht, lediglich jene Gedankengänge zu zitieren, die m.E. einigermaßen konstant geblieben sind – zumindest in den Dokumenten der Jahre 1809–1815 – und eine nachhaltige Bedeutung für Schellings Denken haben; alles andere würde den Rahmen der Auseinandersetzung sprengen.
9 So verzichtet Schelling z.B. in *Die Weltalter* (1813) auf den Begriff des *Ungrunds*, den er von Jakob Böhme übernommen und in *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) verwendet hatte; es ist bemerkenswert, daß er zwar den Begriff eines völlig unbestimmten Grundes aufgibt, dennoch eine neuüberdachte Bedeutung der Unbestimmtheit beibehält für das relative Nicht-Sein (*me ōn*) der Potenzen sowie für die unbewußte Natur des Urgrundes in der Gottheit.
10 Diese unveröffentlichten Arbeiten umfassen die *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) und vor allem *Die Weltalter* (1813) sowie *Über die Gottheiten von Samothrake. Bruchstück* (1815) in: *Schellings Werke*, hrsg. v. M. Schröter. München (1927), 1965, Bd. IV, der auch *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* enthält.
11 Natürlich setzt das voraus, daß es bei Böhme gnostische Einflüsse gibt. Die Sekundärliteratur zu Böhme, einschließlich der Werke von E. Benz und A. Koiré, ist sehr umfangreich. Bei den Vorarbeiten für den vorliegenden Aufsatz hat mir das Werk von R.F. Brown sehr geholfen, insbesondere sein Buch: The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Boehme on the Works of 1809–1815. Lewisburg 1977.
12 Relativ, nicht absolut, denn die erste Potenz kontrahiert »die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er sich selbst verneint, sein Wesen verschließt und in sich selbst zurücknimmt«.

13 Was hier für den Menschen gesagt wird, gilt auch ganz generell für den Geist: »Die nächste Potenz des Gemüths ist die in ihm dem Geiste entsprechende – also allgemein dem Charakter des Geistes. *Geist* ist das *natura sua* Seyende, eine aus sich selbst brennende Flamme. Da ihm aber als Seyendem das Seyn entgegensteht, so ist der Geist eigentlich nichts anderes als die Sucht zum Seyn, wie die Flamme Materie sucht. Das tiefste Wesen des Geistes ist daher Sucht, Begierde, Lust. Wer den Begriff des Geistes in seinen tiefsten Wurzeln fassen will, muß besonders sich mit dem Wesen der *Begierde* sich bekannt machen« (*Stuttgarter Privatvorlesungen* [1810], IV, 358). Die Sprache erinnert an Böhmes Lehre von der Geburt der Götter in Aurora.

14 Hierzu ist zu bemerken, daß das *Gegenbild* nicht einfach nur ein *Nachbild* ist; ohne die Bedeutung des *Gegen-* allzusehr zu betonen, können wir doch das Wirken der *thätigen Vereinigung* des dunklen Wollens beobachten.

15 Das Bild des Spiegels stammt von Böhme.

16 Vgl. die Behandlung des Problems im Denken Schellings bei W. Kasper, a.a.O., S. 235ff.

17 Wenn Schelling über die im erschaffenen Organismus wirksamen Potenzen spricht, verwendet er dieselben Begriffe, die er schon in seiner Darstellung der Selbstkonstituierung Gottes benützte: »Die erste ..., wodurch es in sich selbst ist, sich beständig hervorbringt; die zweite, durch die es nach außen strebt; die dritte, welche gewissermaßen die Natur beider vereiniget« (*Die Weltalter*, IV, 686). Die erste Potenz ist eine Zusammenziehung, die zweite eine Erweiterung, die dritte ist die klare Vereinigung der beiden ersten Potenzen.

18 *Weltalter*, IV, 618. Ich übergehe die höchst komplizierte Entwicklung der drei Potenzen in der Gottheit; sie bildet ein quasi unabhängiges Fundament, auf welches das erschaffene Wesen sich stützt, um frei und unabhängig von Gott zu werden.

19 Diese Aspekte sind auch bei Schelling vorhanden, andere aber sind von größerer Bedeutung. H.U. von Balthasar erwähnt Hegels »entschlossene Überführung der ganzen christlichen *pístis* in endgültige *gnōsis*«: in: Ders., Herrlichkeit, Bd. III,1,2, a.a.O., S. 904f.

20 In seinem Buch: The Heterodox Hegel. Albany, wendet Cyril O'Reagan die Interpretationstechniken der Narratologie auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* an und entdeckt darin zwei spezifische Erzählweisen (des Bildungsromans und des sozial-kulturell-historischen Romans); diese beiden anthropologischen Erzählweisen sind spezifische Ausformungen der *theologischen* Erzählweise der Trinität und werden von dieser quasi zusammengehalten. C. O'Reagan führt dann die theologische Erzählweise weiter durch die *Enzyklopädie* und die *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Ich halte diese Interpretation für sehr anregend und über weite Strecken hin auch für überzeugend.

21 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. v. W. Jaeschke. Hamburg 1984, in: *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 5 (Hegels Vorlesungsmanuskript, 1821), S. 22. Hegel verdankte sein Wissen über die Gnostiker vorwiegend August Neanders Werk, *Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme*. Berlin 1818, obwohl er Schellings Dissertation über Marcion schon seit 1794 oder 1795 kannte.

22 Im weiteren korreliert Hegel den so konstruierten Vater mit dem Universellen in der logischen Trias: Universell–Partikulär–Individuell.

23 Man erinnere sich an die Darstellung des Begriffes der handelnden Kausalität in der *Wissenschaft der Logik*.

24 Mag sein, daß C. O'Reagan hier mit seiner narratologischen Interpretation ein bißchen zu weit geht, wenn er bemerkt: »Nun kann man nicht mehr sagen, daß es der Mensch ist, der fällt, sondern vielmehr das Göttliche fällt in den Menschen oder *als* Mensch«, a.a.O., S. 322. Es ist nicht so klar, daß das kognitive Prinzip die Unabhängigkeit des Endlichen so einseitig außer Kraft setzt, obwohl es richtig ist, daß Hegel das Endliche hauptsächlich als *im Dienste* der transzendentalen Subjektivität begreift, die der Geist ist.

25 In der *Enzyklopädie: Philosophie der Natur* wird ein ganz anderes Projekt ausgeführt, aber

auch dieses steht im Dienste des spekulativen Begriffes, obwohl es die religiösen Aspekte des Gnostizismus nicht berührt.

26 *Vorlesungen* III (1824), S. 133.

27 *Vorlesungen* III (1824), S. 134–139; (1827), S. 219–233.

28 Wie vieldeutig Hegels Lösung des Problems von Freiheit und Notwendigkeit vom Standpunkt eines orthodoxeren christlichen Verständnisses auch sein mag, so ist sie doch in sich schlüssig. »Freiheit ist, abstrakt [genommen], das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden; es ist dieselbe Bestimmung wie die der Wahrheit, nur ist bei der Freiheit mehr die Bestimmung der Negation des Unterschiedes, des Andersseins, herausgehoben, und diese Freiheit erscheint dann in der Form der *Versöhnung* ... Die Versöhnung ist so die Freiheit, ... die Bewegung, die Entfremdung schwinden zu machen«: *Vorlesungen* III, S. 106–107. »Die Freiheit an der Idee ist diese Seite: Der Begriff, indem er im Begriff bei sich selbst ist, ist frei. Die Idee ist allein das Wahre, aber ebenso die Freiheit. Die Idee ist das Wahre, und das Wahre ist so der absolute Geist. Das ist die wahrhafte Definition des Geistes. Der Begriff, der sich selbst bestimmt, sich zu seinem Gegenstand gemacht hat, damit Endlichkeit an ihm gesetzt, aber seine Endlichkeit mit sich selbst erfüllt, seine Endlichkeit ebenso aufgehoben hat – das ist der Geist« (ebd., S. 195).

29 Man könnte behaupten, daß beide Philosophen die gänzlich aktuelle und realisierte Welt voraussetzen, von welcher aus ihre Geschichte beginnt, aber der Anfang bestimmt den Charakter der Figuren in dieser Geschichte. Denn selbst wenn die historisch entwickelte Welt in ihrer ganzen Aktualität vorausgesetzt ist (zu beachten: eschatologische *Wirklichkeit*, nicht uranfängliche *Actualitas*), so ist sie doch für sie niemals ein Ursprung (*archē*).

30 Weil sie einerseits die konkrete Macht der alten Mythen verloren und andererseits noch nicht zu einer spekulativen Form gefunden hatte, nahm die entmythologisierte Vernunft der frühen Aufklärung die Form einer auf dem Individuum basierenden technologischen Macht an.

31 *Vorlesungen* III (Hegels Manuskript, 1821), S. 97. Diese Priester-Philosophen leben schon in der *End-Zeit* (*eschaton*). Subjektiv gesehen ist *gnōsis* die Entdeckung der rechten Art des Wissens; objektiv bedeutet sie Übereinstimmung mit dem spekulativen Begriff (*Vorlesungen* III [1824], S. 141). »Der Mensch ist unsterblich nur durch das Erkennen« (*Vorlesungen* III [1827], S. 227).

32 »Ich habe bemerkt, daß Spuren, Andeutungen von der Idee Gottes, welche wesentlich die Dreieinigkeit ist, vornehmlich kurz vor und nach der Zeit des Hervortretens der christlichen Religion hervorgegangen sind, Vorstellungen, die die Kirche Ketzereien genannt hat. Es sind die gnostischen Vorstellungen, die aus dem Bedürfnis herkommen, Gott zu *erkennen*« (*Vorlesungen* III, S. 129).

33 Hier sei an Hegels Korrektur von Schillers Versen am Ende der *Phänomenologie des Geistes* erinnert.

34 Hegel tadelt oft gewisse Einstellungen wegen ihrer Passivität, da doch die moderne Einsicht ein Handeln verlange. H.U. von Balthasar bemerkt dazu: »Wenn der Dichter später in Pandora sich vom Prometheusprinzip distanziert, so ist es unterdessen längst über ihn ins Weltgeschichtliche hinausgewachsen: in Fichtes Ichphilosophie, Schellings Freiheitsgedanke, Hegels Dialektik«, in: a.a.O., Bd. III,1,2, S. 643). Und: »Aber philosophische Nezessität bindet Gott und seine Offenbarung, den Menschen, aneinander; der Mensch selbst ist der ausgelegte Gott; deshalb muß diesen titanischen Dombauten, auch wenn sie sonst alles Christliche in sich aufgesogen hätten, stets das Unterscheidende fehlen, das in der Bibel ›Herrlichkeit‹ heißt. Das Sein, Gott, ist im letzten bewältigt ... um Agape ungehindert zu Gnosis hin interpretieren zu können. ›Herrlichkeit‹ steht und fällt mit der Unüberholbarkeit der ›Analogia entis‹, der je größeren Unähnlichkeit Gottes in aller noch so großen Ähnlichkeit« (ebd., S. 881).

35 Es scheint mir, daß von Balthasar diese Beharrlichkeit meint, wenn er eine bestimmte Tradition von Creuzer bis Heidegger als »diese Erneuerung des Mythos« zusammenfaßt (ebd., S. 410).

Michael Figura · Gundersheim

Erneute Herausforderungen der Kirche durch Gnosis und Gnostizismus

I. Zur gegenwärtigen Situation

»Weltrevolution der Seele«, so lautet der ungewohnte Titel eines Lese- und Arbeitsbuchs zur Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart.[1] Die angeführten Texte sind ein beredtes Zeugnis, daß die Gnosis (Wissen, Kenntnis, Erkenntnis göttlicher Geheimnisse, die einer Elite vorbehalten sind[2]) nicht nur eine Lehre, religiöse Erlösungsbewegung oder Lebenshaltung der Vergangenheit ist, sondern auch heute noch oder wieder aktuell zu sein scheint. Dieser Frage geht das vorliegende Heft nach, das über die religionsgeschichtliche Erforschung, die Merkmale der Gnosis und ihr Fortleben bis in unsere Tage informiert. Hier geht es nun um ein ekklesiologisches Problem: Wie kann die Kirche auf die neuerwachte Gnosis, die sich auf vielfältige Weise äußert, reagieren? Gegenwärtig befinden sich wenigstens die Völker Europas und die Vereinigten Staaten von Amerika in einer Zeit des gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchs. Der Weg geht von der Industriegesellschaft zur Informations- oder Wissensgesellschaft (Internet). Ein Abschnitt in »Weltrevolution der Seele« ist überschrieben: Die gnostische Selbstvergottung des Wissens.[3] Die Wissenschaft vom »Neuen Zeitalter« wird zu einer neuen Religion.[4] Bedenklicher noch ist für die Kirche eine neue, kirchenungebundene Religiosität, die aus verschiedenen religiösen »Angeboten« der Weltreligionen und aus religiösen Synkretismen das auswählt, was dem eigenen Geschmack entspricht. Bei dieser erneuten Herausforderung durch gnostische Strömungen oder Tendenzen braucht die Kirche nicht am Nullpunkt anzusetzen. Bereits im Ersten Johannesbrief, um nur das klassische neutestamentliche Dokument zu nennen, findet sich der Kampf gegen doketische und gnostische Irrlehren.[5] Im 2. Jahrhundert erreicht die Auseinandersetzung des frühen Christentums mit der

Michael Figura, *1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986–1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Er ist heute Pfarrer in Gundersheim bei Mainz.*

Gnosis ihren Höhepunkt, wie er uns im antignostischen Hauptwerk des Irenäus von Lyon *Adversus haereses* begegnet. Doch auch später mußte sich die Kirche immer wieder mit gnostischen Strömungen auseinandersetzen.[6] Sie hat dadurch einen solchen Schatz an Glaubenswissen (christliche Gnosis), spiritueller Weisheit und Kraft des Vorbilds angehäuft, daß sie ruhig den erneuten Herausforderungen durch Gnosis und Gnostizismus begegnen kann. Wenn wir auf die Auseinandersetzung der frühen Kirche mit Gnosis und Gnostizismus blicken, so können wir folgende Reaktionen herausstellen: die Festlegung des Kanons der Heiligen Schrift, die *regula fidei/veritatis*, die apostolische Sukzession im Bischofsamt. Das sind eingerammte Pfähle, die bis heute die Haltung der Kirche zur neuerwachten Gnosis bestimmen. Die gegenwärtige Auseinandersetzung mit der neuen Gnosis ist vor allem bestimmt durch die Bedeutung, die Jesus Christus gegeben wird, durch das christliche Menschenbild, den Begriff der Offenbarung, durch die Frage nach den Grenzen des Wissens, durch die neue Anziehungskraft der Reinkarnationslehre, durch ein neues Verständnis von Mystik und Meditation. Diese Problemfelder, in denen sich die neue Gnosis noch nicht erschöpft[7], sollen als heutige Herausforderungen der Kirche bedacht werden.

II. Problemfelder gegenwärtiger Herausforderung der Kirche durch Gnosis und Gnostizismus

1. Menschheit und Geschichtlichkeit Jesu Christi

Im Neuen Testament ist die Bedeutung der Menschheit und Geschichtlichkeit Jesu Christi als Abwehr gnostischen Denkens im bereits erwähnten Ersten Johannesbrief deutlich greifbar. Gegenüber einer gnostischen oder doketischen Irrlehre, die die Menschheit Jesu für belanglos hält, begegnen uns in 1 Joh knappe christologische Bekenntnisse, die sich auf die Menschwerdung und den blutigen Kreuzestod Jesu beziehen, um seine wirkliche Menschheit und Geschichtlichkeit herauszustellen. Ein in dieser Hinsicht entscheidender Text ist 1 Joh 4,2f.: »Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt (auflöst: *lyei*), ist nicht aus Gott.« Der geschichtliche Jesus wird hier unlöslich in das Christusbekenntnis einbezogen. Die Gnostiker scheinen auch das Erlöserblut Jesu Christi abgelehnt zu haben, denn 1 Joh 5,6 weist mit Nachdruck darauf hin, daß Jesus Christus nicht nur im Wasser, sondern im Wasser und im Blut gekommen ist. Die gnostische Ablehnung des Blutes Jesu Christi soll die christliche Heilslehre treffen, besonders die Lehre von Sünde und Sühne.

Auch Ignatius von Antiochien (1. Hälfte des 2. Jahrhunderts) bekämpft in seinen sieben Briefen doketische Irrlehrer. Von ihnen wird Jesu Menschheit, sein Kommen im Fleisch, nicht ernstgenommen. Sie bekennen ihn nicht als »sarkophoros« (Fleischträger) (Smyr 5,2). Ignatius legt aus soteriologischen Gründen entschiedenen Nachdruck auf die fleischliche Natur der gottmenschlichen Person Jesu Christi. Nur dadurch sind wir erlöst. Jesus Christus wurde »wahrhaftig ... für uns angenagelt im Fleisch, eine Frucht, von der wir stammen, von seinem gottgepriesenen Leiden« (Smyr 1,2).

Wir sind vielleicht der Meinung, daß unsere Zeit nicht mehr von einer gnostischen oder doketischen Christologie[8] geprägt ist. Das wird überwiegend auch zutreffen. Viele Christen und Nichtchristen sind fasziniert vom irdischen Jesus, unserem Bruder und Freund, von seinen Worten und Taten, von seiner Zuwendung zu den am Rand Stehenden oder Ausgegrenzten. Dennoch scheinen manche Phänomene innerhalb und außerhalb des kirchlichen Christentums gnostische Tendenzen zu verraten. Es gibt eine Art Christusfrömmigkeit oder auch Christusmystik, für die Christus eine Heilsgestalt ist, die dem gnostischen Erlöser in manchem ähnelt.[9] Wohl nicht von ungefähr stehen die gnostisch beeinflußten Oden Salomos[10] der Frömmigkeit mancher heutiger Christen nahe. Was an Jesus bewegt und mit ihm verbindet, ist der Weg der Erlösung, der zur seligen Gotteinigung führt. Der irdische, geschichtliche Jesus wird dabei zu einem bloßen Schema. Er wird zum Prototyp der Seele, die ihren Weg zum Heil finden will, zu einem Heilsführer, von dem Erleuchtung und Kraft, Freude und Frieden dem einzelnen zufließen. Das alles wäre nicht zu beanstanden, wenn nicht dahinter ein typisch gnostisches Auswahlkriterium stünde. Vom irdischen Jesus wird oftmals nur jenes anerkannt, was in die eigene Gedankenbahn hineinpaßt. Anderes am geschichtlichen Jesus, z.B. seine provozierenden Handlungen, seine Kritik an gesetzlicher und ichbezogener Frömmigkeit sowie seine gesellschaftskritischen Forderungen, paßt nur schwer zu einer gnostischen Christologie. Die Kirche ist ständig gehalten, auf das Evangelium Jesu zu hören und es für die jeweilige Zeit fruchtbar zu machen. Dabei muß sie das ganze Christusgeheimnis verkünden, die wahre Gottheit und wahre Menschheit Jesu Christi, sein Leiden, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung. Er hat uns durch seinen Tod »für uns« erlöst und uns in seiner Auferstehung den neuen Weg zum Leben gewiesen. Auf der Suche nach dem Sinn seines Lebens muß der Christ dem ganzen Christus begegnen, wie ihn die Kirche verkündet.[11] »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf ... 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). Die schwierige Herausforderung der Kirche besteht heute – wie

im 2. Jahrhundert – darin, einer »Auswahlchristologie« zu wehren, in der von Jesus Christus nur das angenommen wird, was ins eigene Lebenskonzept paßt. Sicher wird es für den Christen verschiedene Zugangswege zu Jesus Christus geben und verschiedene Züge am irdischen Jesus, die ihn besonders ansprechen. Doch alles muß letztlich in das ganze Christusgeheimnis eingebettet sein. Denn nur das ganze Geheimnis hat befreiende Kraft.

2. Christliches Menschenbild

Als Definition der Gnosis wird meist ein Wort des Theodotos angeführt, das sich bei Clemens von Alexandrien (um 200 n. Chr.) in den »Auszügen aus Theodotos«, einer Sammlung von Aussprüchen verschiedener gnostischer Lehrer, findet: »Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt, was Wiedergeburt?«[12] Nicht diese Fragen an sich, sondern die Antworten, die darauf gegeben werden, oder die Grundstimmung, die in diesen Fragen mitschwingt, machen die Gnosis aus. Daß diese Grundstimmung dem heutigen Menschen gar nicht so fremd ist, zeigt ein Blick in ein Kultbuch der späten sechziger Jahre. Ernst Bloch beginnt sein Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* mit folgenden, Theodotos ähnlichen Fragen: »Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwartet uns? Was erwarten wir?«[13] Das Gefühl der Angst und des Bedrohtseins in der Welt beherrscht in starkem Maß die Gnosis damals und heute. Die vorfindliche Welt wird als eine Fremde erlebt, in die sich der Mensch verirrt hat und aus der er wieder heimfinden muß in die andere Welt seiner Herkunft. Der Weg dorthin heißt Gnosis, Erkenntnis, Einsicht in den wahren Sachverhalt und das wahre Wesen der Dinge. Negatives Weltverständnis und Weltverhaltnis sowie Erlösungssehnsucht machen die Grunderfahrungen des Gnostikers aus. Die Kirche ist heute – wie zu allen Zeiten – herausgefordert, auf die alten und neuen gnostischen Grundfragen aus der Offenbarung eine Antwort zu geben. Dabei geht es besonders darum, die Gottebenbildlichkeit des Menschen herauszustellen. In ihr ist die unantastbare Würde des Menschen verankert. Gegen einen platonischen Dualismus, der den Leib abwertet und auch in der Gnosis gegenwärtig ist, stellt die Kirche die Einheit des Menschen heraus: »In Leib und Seele einer, vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich: Durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers. Das leibliche Leben darf also der Mensch nicht geringachten; er muß im Gegenteil seinen Leib als von Gott geschaffen und zur Auferweckung am Jüngsten Tage bestimmt für gut und der Ehre würdig halten. Durch die Sünde aber verwundet, er-

fährt er die Widerstände seiner Leiblichkeit. Daher verlangt die Würde des Menschen, daß er Gott in seinem Leibe verherrliche und ihn nicht den bösen Neigungen seines Herzens dienen lasse« (GS 14). Aus der Offenbarung kann die Kirche auch eine Antwort geben auf die Fragen, worin der Sinn des menschlichen Lebens liegt und wovon wir befreit sind. Der Sinn des menschlichen Lebens liegt in einem geglückten menschlichen Leben, das bereits hier in der Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen verankert ist. Gemeinschaft mit Gott ist nicht etwas, was sich erst jenseits der Todesgrenze ereignen wird, sondern bereits jetzt bestimmende Wirklichkeit unseres Lebens. In der Taufe sind wir in diese Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist hineingenommen worden. Ihre ganze Fülle wird jedoch diese Gemeinschaft mit Gott erst in der himmlischen Herrlichkeit annehmen. Das christliche Menschenbild, das die Kirche gegen gnostische Tendenzen vertritt, geht aus von Jesus Christus als dem vollkommenen Menschen, der zugleich wahrer Gott ist. Von ihm her bekommen die alten gnostischen Fragen nach dem Woher und Wohin des Menschen eine Antwort aus dem Glauben. Denn in Jesus Christus hat uns Gott vor Erschaffung der Welt erwählt und zur Erlösung bestimmt, durch die wir Gottes Eigentum werden (vgl. Eph 1,3–14).

3. Reinkarnation und christliche Eschatologie

Die Lehre von der Reinkarnation, die im Hinduismus und Buddhismus, aber auch von Pythagoreern, Platon, dem Hellenismus und von Gnostikern (Basilides) vertreten wird, findet heute wieder mehr und mehr Anhänger. Womit hängt es zusammen, daß dieser Glaube, wir hätten bereits einmal oder mehrmals gelebt und wir kämen nach dem Tod wieder, viele Menschen unserer Zeit anspricht?

Im Unterschied zu den Religionen Ostasiens, denen es um die Befreiung aus dem Rad der Wiedergeburten geht, wird die Reinkarnation bei ihren Anhängern in Europa meist als ein Bild der Hoffnung verstanden.[14] Trotz der beträchtlichen Verlängerung der Lebenszeit ist doch der Gedanke an die Einmaligkeit des menschlichen Lebens für die Anhänger der Reinkarnationslehre nicht annehmbar. Reinkarnation bietet die Möglichkeit progressiver Selbstverwirklichung und wird zum Weg allmählicher Selbsterlösung. Das gegenwärtige Interesse an der Reinkarnationslehre hat verschiedene Wurzeln: die Begegnung mit asiatischen Religionen, die Anthroposophie Rudolf Steiners, Berichte von Personen, die sich im Zustand der Hypnose an ein früheres Leben erinnern. Auch klinisch Tote, die wieder zum Leben erweckt wurden, sollen sich an mehrere Tode, mehrere Geburten, mehrere frühere Leben erinnert haben.[15] Das Christentum hat den

Gedanken der Reinkarnation stets abgelehnt. Entscheidend war dabei dem christlichen Menschenbild die Aussage Hebr 9,27f.: »Und wie es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt, so wurde auch Christus ein einziges Mal geopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen.«[16] Hier wird eine Parallele aufgezeigt zwischen der Einmaligkeit des menschlichen Lebens und der Einmaligkeit des Opfers Jesu Christi. Die christliche Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie ist vom »hapax« (ein einziges Mal für immer) bestimmt.

Dahinter stehen folgende Gedanken, die die Kirche in der Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Formen des Reinkarnationsglaubens deutlich herausstellen muß. Nach christlichem Verständnis ist der ganze Mensch, der »in Leib und Seele einer« (GS 14) ist, von Gott geschaffen. Er ist von Gott zum ewigen Leben bestimmt, jetzt schon durch seine unsterbliche Seele (Schöpfungsordnung) sowie durch Glaube und Taufe (Gnadenordnung), letztlich durch die Auferstehung des Fleisches/der Toten bei der Wiederkunft Jesu Christi. Wenn aber der Mensch mit Leib und Seele Geschöpf Gottes ist, dann ist er auch von Gott als diese bestimmte Person mit ihren einmaligen Eigenschaften in dieser konkreten Zeit gewollt. Die Einmaligkeit der Person steht im Widerspruch zu mehreren Reinkarnationen. Es ist das Elend und die Größe des Menschen, daß er in diesem einmaligen Leben eine definitive Entscheidung treffen muß: eine positive oder negative Option für Gott, der ihm in Christus und in der Kirche begegnet. Für jene, die Christus nicht begegnet sind, gibt es die Wege Gottes, auf denen ihnen das Heil zuteil wird.[17] Die einzigartige Bedeutung Jesu Christi in der christlichen Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie ist ein wichtiges Element in der Auseinandersetzung mit der Reinkarnationslehre. Paulus faßt eine wichtige Grunderfahrung des Christentums in dem Satz zusammen: »Denn für mich ist Christus das Leben und Sterben Gewinn« (Phil 1,21). Das Leben ist von Christus bestimmt, aber auch das Sterben. Für Paulus sind Leben und Sterben an sich nicht so entscheidend. Entscheidend ist für ihn, für wen wir leben und für wen wir sterben: »Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn« (Röm 14,7f.). Die Reinkarnationslehre hat deshalb im Christentum keinen Platz, weil sie wesentlichen Glaubensüberzeugungen der Kirche widerspricht. Wer Christus gefunden hat, hat auch den Sinn und das Ziel seines Lebens gefunden. Einen besseren Sinn oder ein besseres Ziel seines Lebens könnte er auch in wiederholten Reinkarnationen nicht finden. Dafür bürgen wenigstens zwei Worte aus dem Johannesevangelium: »Wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen« (Joh 6,37); »Wenn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen« (Joh 12,32).

4. Christliche Meditation und Neognosis

Als »Neognosis« werden heute esoterische und naturmystische Strömungen betrachtet, die unter dem weiten Begriff »New Age« zusammengefaßt werden können.[18] Diese Neognosis ist auch bestimmt durch verschiedene Formen der Meditation und Mystik, die aus außerchristlichen Quellen gespeist sind.[19] In einer pantheistischen Natur- oder Kosmosmystik, durch Versenkung in das eigene »Ich« und Selbsterfahrung wird gegenwärtig vielfach Erlösung aus gesellschaftlichen und persönlichen Unheilserfahrungen gesucht.[20] Für die Neognosis ist eigene Erfahrung charakteristisch. Sie geht zusammen mit der Erfahrung, in den Kosmos, der vergöttlicht wird, eingebettet zu sein. Damit ist zugleich verbunden eine Abwertung des kirchlichen Glaubens als Vertrauen auf das Wort Gottes und der göttlichen Offenbarung, in der sich Gott selbst als die Lebensmitte des Menschen kundtut (vgl. DV 2–6). Auch die Dogmen, in denen die Kirche ihren Glauben formuliert, sind für die Neognosis eine »quantité négligeable«. Der Glaube ist mit Erfahrungen verbunden, die der Glaubende auf seinem Glaubensweg macht.[21] Doch es gibt zugleich im Glauben auch einen Überschuß an göttlichem Wirken und menschlichem Mitwirken, der der Erfahrung nicht zugänglich ist, z. B. das Stehen in der heiligmachenden Gnade.

Die Kirche nimmt das Verlangen nach Erfahrung ernst. Sie kann dabei auf den reichen Schatz christlicher Mystik als *cognitio experimentalis* hinweisen. Zugleich muß sie aber auch deutlich herausstellen, daß Meditation und Mystik eine Vertiefung der Offenbarung darstellen, in der Gott nicht einzelne Wahrheiten, sondern sich selbst kundtut: »Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun ... In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott ... aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde ... und verkehrt mit ihnen ..., um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen« (DV 2). Das Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation (15. Oktober 1989) spricht von verfehlten Gebetsweisen und nennt dabei die Pseudognosis und den Messalianismus (Nr. 8). Dagegen kann die Kirche ihren reichen Schatz an christlicher Meditation und Mystik stellen (vgl. ebd., Nr. 13–31).[22]

III. Jesus Christus als der Weg und die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6)

Die Neognosis – Anthroposophie, New Age, fernöstliche Religionen – ist eine Anfrage an die Kirche, wieweit sie aus ihrem Glaubensdepositum heraus neuen Fragen in der Christologie, Anthropologie, Eschatologie und My-

stik/Meditation eine überzeugende Antwort geben kann. Sie kann es immer dann, wenn sie auf Jesus als den Weg und die Wahrheit und das Leben schaut und sich von ihm her die Antworten auf die entscheidenden Fragen vorgeben läßt, die sie in Treue zum Herrn für die jeweilige Zeit neu auslegen muß.

Anmerkungen

1 P. Sloterdijk/Th. H. Macho (Hrsg.), Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart. Zürich 1993.
2 Vgl. Cl. Scholten, Art. »Gnosis II: Alte Kirche«, in: LThK³ IV (1995), Sp. 804.
3 Vgl. P. Sloterdijk/Th. H. Macho (Hrsg.), a. a. O., S. 214f.
4 Vgl. N. Brox, Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der Gnosis. München 1989, S. 7.
5 Vgl. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (HThK XIII/3), Freiburg ⁶1979, S. 15–23; S. 95–101; Ders., Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche, in: K. Kertelge (Hrsg.), Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (QD 63), Freiburg ²1974, S. 194–220; H.-J. Klauck, Der erste Johannesbrief (EKK XXIII/1). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, S. 34–42.
6 Vgl. K. Rudolph, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen ²1980.
7 Vgl. J. Taubes (Hrsg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik. München/Paderborn 1984.
8 Vgl. dazu U. B. Müller, Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus (SBS 140). Stuttgart 1990.
9 Vgl. H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Stuttgart 1996, S. 174–180.
10 Oden Salomos. Übersetzt u. eingeleitet v. M. Lattke (Fontes Christiani 19). Freiburg 1995.
11 Vgl. z. B. Katechismus der Katholischen Kirche. München u. a. 1993, Nr. 389–682.
12 *Excerpta ex Theodoto* 78,2 (GCS 17², 131, 17–19).
13 E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1. Frankfurt a. M. 1959 (1967), S. 1.
14 Vgl. Chr. Schönborn, Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung (Kriterien 80). Einsiedeln/Trier 1987, S. 122–127.
15 Vgl. ebd., S. 122; R. Hummel, Kult statt Kirche. Wurzeln und Erscheinungsformen neuer Religiosität außerhalb und am Rande der Kirchen, in: G. Baadte/A. Rauscher (Hrsg.), Neue Religiosität und säkulare Kultur. Graz/Wien/Köln 1988, S. 43–61 (Lit.).
16 Vgl. auch LG 48, 4.
17 Vgl. M. Figura, Außerhalb der Kirche kein Heil?, in: ThPh 59 (1984) S. 560–572.
18 Vgl. M. Kehl, Art. »Gnosis, 2. Neognosis und Christentum«, in: H. Gasper/J. Müller/F. Valentin (Hrsg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Freiburg 1990, Sp. 388–393.
19 Vgl. J. Sudbrack, Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen. Mainz 1987; Ders., Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age. Würzburg 1988; G. Schiwy, Der Geist des Neuen Zeitalters. New-Age-Spiritualität und Christentum. München 1987.
20 Vgl. M. Kehl, a. a. O., Sp. 389f.
21 Vgl. P. Henrici, Glaubenserfahrung?, in dieser Zeitschrift 25 (1996), S. 200–205.
22 Das Schreiben der Glaubenskongregation ist veröffentlicht in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 95.

Josef Sudbrack SJ · München

Gnosis, Gnostizismus in der Moderne

Auch die repräsentative, von K. Rudolph[1] herausgebene Aufsatzsammlung trägt den Doppeltitel: Gnosis, Gnostizismus. Das dokumentiert die Schwierigkeit jeder seriösen Auseinandersetzung[2], das mit »Gnosis« Gemeinte historisch wie inhaltlich klar zu umreißen. Ein Eingehen auf die Fülle der damit verbundenen Fragen (vor, neben oder aus dem Christentum entstanden? Dualistisch? Elitär-intellektuell? Libertinistisch? Asketisch?), würde den Blick in die Moderne unstetig, wenn nicht gar unmöglich machen. So diente die Begriffsumschreibung nur als »heuristische Kategorie« (Cl. Scholten), nicht aber festumrissene Problem-Bestimmung.

1. Zur Begrifflichkeit

Ohne Fixierung und ohne historische Präzisierung soll der Blick aufs Phänomen gelenkt und auf die moderne Gnosis aufmerksam gemacht werden.
a. Was oft übersehen wird, was aber die Geschichte zeigt, hatte die Gnosis – ob vor oder aus dem Christentum entstanden – die Tendenz, sich distanzierend von der Mitte des christlichen Glaubens zu entfernen, der damals einen immer deutlicheren dogmatischen Umriß und eine greifbare institutionelle Gestalt gewann. Aber zugleich wollte die Gnosis die vermeintlich zentralen christlich-religiösen Werte bewahren und genuiner als die Großkirche leben. Es geht ihr um ein spirituelles Jenseits hinter den materiellen Phänomenen, was für die Praxis den Weg der Befreiung, der Erlösung aus der sündhaften Existenz bedeutet.
b. Die Gnosis verschiebt das im Inkarnationsglauben (Gott und Mensch) verankerte Gleichgewicht zwischen spirituellem Jenseits und materieller Schöpfung auf die nur-spirituelle Seite, und dies in unterschiedlich gewichteten Gestaltungen – bis zur Verteufelung des Materiellen.

Josef Sudbrack SJ, *in Trier 1925 geboren, Promotion in Bonn, Habilitation in Innsbruck; Vorlesungstätigkeit in Innsbruck, Harvard (Boston, USA); Vorträge, Exerzitien, schriftstellerische Tätigkeiten zu den Themen Spiritualität, Mystik, Meditation usw.*

c. Zugleich damit verschiebt sich auch die Praxis immer mehr vom glaubenden Vertrauen auf das intellektuellen Verstehen.
d. Auf diesem Hintergrund sind weitere Züge namhaft zu machen:
– Höhere Erkenntnis über den nur-Glauben der Sarkiker-Hyliker hinaus, die als Erkenntnis (Weisheit!) Erlösung schenkt.
– Elitärer Anspruch, der früher sich in hermetischen Gruppen zeigte, heute in der Gestalt des Vorboten einer kommenden, besseren Zeit (von New Age bis zu Graf Dürckheims Ankünden einer Neuen Zeit) auftaucht.
– Kosmischer Kampf des Bösen mit dem Guten, wobei das Böse bis zu einem dualistischen Gegengott heranwachsen kann.
– Intellektueller Funke im Innern des Menschen, der gut, unsterblich ist, der aus der niederen oder gar sündhaften Materie befreit sich dem höchsten Prinzip und Ursprung vereint.
e. Damit wird eine fast durchgehende Makro-, Mikrokosmos-Spekulation greifbar, die in der Seins-Einheit wurzelt. Auf der (später entstandenen) berühmten smaragdenen Tafel des legendären Hermes Trismegistos[3] hat sie sich niedergeschlagen: »Das Oben ist wie das, was unten ist. Und das Unten ist wie das, was oben ist, um die Wunderwerke eines einzigen Dinges zu vollbringen. Dies Dinges Vater ist die Sonne, des Dinges Mutter ist der Mond, des Dinges Säuge-Amme ist die Erde. So wirst du die Herrlichkeit der ganzen Welt haben. Von dir wird weichen alle Finsternis.«
7. Auf diesem Hintergrund sind die Einzelzüge der Gnosis namhaft zu machen, die von Schule zu Schule variieren und immer verworrener – wie die Skulpturen eines indischen Tempels – werden: Weltentstehungsmythen über immer mehr Stufen; Erlösungswege oft als Aufstieg der Seele, durch die die Sphären des Himmels geschildert werden; Syzigien, paarweise, oft gegengeschlechtliche Gestalten mit gutem oder bösem Charakter; usw.

2. Der Weg zur Moderne

Mit dem Aufblühen der modernen Naturwissenshaft trat ein Mentalitätsumschwung ein. Die moderne Gnosis wird zur Protestbewegung gegen deren Allherrschaft. Wilhelm-Erich Peukert[4] und besonders die englische Historikerin Francis A. Yates[5] stellen dies dar. Kurt Goldammer[6] zeigt, daß die »Magia Naturalis«, wie Alchemie und Astrologie, im Mittelalter zum christlichen Weltbild gehörte. Sie »lebt vor dem Hintergrund einer Fülle, die Welt durchziehender geistig-dämonischer, guter und böser Wesen, damit aber am Rande des biblischen Monotheismus. Schon dadurch machte sie sich verdächtig. Andererseits ist sie durch das Auftreten von ›Magiern‹ im Offenbarungszusammenhang der Bibel christlich legitimiert, die sozusagen eine Nebenlinie der Religion vertreten. Sie ist ›gute‹, religiös akzep-

table Magie, verbindet das Religiöse und das ›Natürliche‹.« »Erst im Verlaufe des Spätmittelalters und der Frühneuzeit stellt sich zunehmend die ›natürliche‹ Erklärbarkeit magischer und okkulter Phänomene als Kriterium aufgeklärter Geister für deren Akzeptierbarkeit in der Wissenschaft ein. Die alte natürliche Magie meinte es anders.«

Im symbolischen oder (germanistisch) gradualistischen Weltbild lag der religiöse Glaube an »Mächte und Gewalten« (H. Schlier) noch im Bereich des natürlichen Zugangs zur Welt. Man unterschied nicht den magischen vom kausalen Umgang mit der Natur, sondern verurteilte die böse und lobte die gute Magie; man unterschied nicht die Astrologie von der kantschen Bewunderung des gestirnten Himmels, sondern eine deterministische, die Freiheit leugnende Astrologie vom Wissen um die kosmische Ordnung Gottes, die am Himmel sichtbar und für den Menschen leitend ist. Dieses einheitliche Weltbild, das auf einem symbolischen Denken ruhte, wurde durch die Naturwissenschaft ausgehöhlt.

Gleichsam als »reformatorische« Gegenbewegung gegen den Rationalismus (Descartes) und die Empirie (Newton) der Naturwissenschaften, deren Siegeszug sich auch die Theologie anschloß, gab es schon in der Renaissancetheologie christliche Bestrebungen, das alte organische Weltbild zu verlebendigen. Es entstanden Zirkel, die ein angeblich geheimes, esoterisches Wissen von der Ureinheit der Wirklichkeit (Makrokosmos = Mikrokosmos) pflegten und neuplatonisch-sapientales Denken mit naturwissenschaftlich-philologischer Exaktheit vereinen wollten. Namen wie Paracelsus (1493–1541) und auch Athanasius Kirchner SJ (1602–1680) spielen eine Rolle. Im angelsächsischen Bereich erwuchs daraus eine regelrechte Bewegung, deren Einfluß der kunsthistorisch Interessierte noch in den Werken William Blakes findet. Die Malereien im gigantischen Werk Robert Fludds[7] geben eine Vorstellung von diesen Spekulationen. Viele »Erkenntnisse« des späten C. G. Jung stammen aus dieser Welt.

Der ekklatante Unterschied dieser heranwachsenden »modernen« Gnosis zur »alten« besteht darin, daß man mit »naturwissenschaftlicher« Exaktheit und nicht mehr im ganzheitlichen symbolischen Denken der Antike und des frühen Mittelalters das Weltbild konstruierte. Im Mittelalter noch waren die magischen Kräfte und Sinn-Erkenntnisse eingebunden in eine ganzheitliche Glaubenswelt. Jetzt standen sie auf einer erkenntnistheoretischen Ebene mit der Naturwissenschaft. Die heutige »Esoterik« hat ihre Wurzeln in diesem Mentalitätsumschwung. Auch die moderne »Gnosis« ist im Unterschied zur alten Gnosis nur zu verstehen aus der Konfrontation mit dem modernen naturwissenschaftlichem Denken heraus.

Der Fall Christian Rosenkreutz[8] ist typisch für die Kraft, aber auch die Verbreitung gnostisch-esoterischer Anschauungen. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts versuchte eine pietistische Gruppe in Tübingen dem rationali-

stisch gewordenen evangelischen Glauben neuen Geist einzuhauchen. Und so erfand man eine »Brüderschaft des hochlöblichen Ordens des Rosencreutzes«, die von diesem Christian im 15. Jahrhundert gegründet sei und auf älteren, geheimen Überlieferungen beruhe. Es war ein Synthese von Christentum und neuplatonischer Pansophie (All-Wissen), vermischt mit alchemistischen Gedanken, gefaßt in »naturwissenschaftlicher« Präzision. Der gewaltige Einfluß reicht bis in die Freimauererei und ist heute in vielen neognostischen Gruppierungen lebendig.

3. Moderne Gnosis I: Philosophisch-wissenschaftliche Diskussion

Daß Gnosis nicht nur historisch erforscht wird, sondern auch im existentiellen Disput steht, hat Hans Johas mit seinen berühmten Gnosisbüchern (angelehnt an Heideggers Existenzphilosophie) gezeigt.

a. In der umfangreichen Sammlung »Weltrevolution der Seele«[9] gaben die beiden Philosophen Peter Sloterdijk und Thomas H. Macho »gnostische« Texte aus zwei Jahrtausenden heraus. Der breite Ansatz (bis zu Heidegger und Ernst Bloch, bis zur schönen Literatur) und die ausführlichen Einleitungen zeigen, daß dies aus aktuellem, weltanschaulichem Bedürfnis geschah: Gnosis – was immer man auch darunter verstehen mag – ist modern geworden. In »Weltfremdheit« hat Sloterdijk[10] seine skeptisch-spirituelle Gnosis verdeutlicht: »Diese gegenwärtige Krise der Weltlichkeit reicht tiefer als die, unter deren Druck die Erlösungsreligionen und die ältere Apokalyptik entstanden waren. Denn für die aktuelle Menschheit wird ihr reales gemeinsames Haus im Augenblick seiner Zerstörung zum erstenmal insgesamt und richtig sichtbar ... So wird der Wohnzweifel der frühen Weltflüchter, der Gnostiker und Mönche jetzt zur Sache von allen Mitgliedern der Gefahrenökumene.« Zu fordern sei daher ein »neuer Intelligenz-Zyklus ..., der über die regionalen Klassiker, vielleicht sogar über den Teufelspakt der Intelligenz mit dem mundialisierten Kapital hinausführt.« In der Skepsis seines Kultbuchs »Kritik der zynischen Vernunft« (eine Art Philosophiegeschichte) warnt Solterdijk aber vor der platonischen »Manie«, die die »Welt überfliegen wollte, um irgendeinem höheren oder niederen Sein-Nichts näher zukommen«. Dagegen stehe das »Pathos«; in ihm «spüren wir ... das Gewicht der Welt – und die Seele als Weltwaage senkt sich tief, wenn in sie hineingelegt wird, was die Griechen *ta megala* nannten, die großen, die unumgänglichen, die nicht-überfliegbaren Dinge. Wenn Menschen erwachsen werden, ist immer Seelenerweiterung im Spiel. Was die Inder *mahatma*, große Seele, nannten, müßte von Rechts wegen ein Beiname jedes erwachsenen, das heißt hinreichend weit zur Welt gekommenen Lebens sein.«

Sloterdijk verlegt die gnostischen Welt-Spekulationen aus dem kosmischen Raum heraus ins Innenreich der Seele, huldigt einem Skeptizismus gegenüber der Zukunft des Menschen und wendet sich ab ins private Leben. »Was zeichnet sich ab? – ein Jahrhundert der Überstunden, der Zweifel, der Massenflucht. Aber klagen gilt nicht, und es ist unanständig, sich klein zu stellen. Die Pflicht, glücklich zu sein, gilt in Zeiten wie unseren mehr denn je. Der wahre Realismus der Gattung besteht darin, von ihrer Intelligenz nicht weniger zu erwarten, als von ihr verlangt ist.« Dies sei der oben genannte Innenbereich der »großen Seele«.

In seiner Neuausgabe des Buches von Martin Buber: »Ekstatische Konfessionen«[11] charakterisiert Sloterdijk seine »Gnosis« deutlicher: »Dem Weichen im Festen Struktur geben – für das Formlose eine Form sein.« Dies entspreche dem »mystischen Zustand«, nämlich der »Erinnerung des Gehirns an seinen Zustand vor seinem Kampf um die Identifizierung des Etwas, in dem es zum Aufenthalt bestimmt ist.« Also nicht »bloße ›Regression‹ des Subjekts auf vorichthafte Zustände ..., (sondern) progressive Heraufhebung der extremen ›Erinnerung‹ in das entfaltete Wirklichkeitsbewußtsein.« Ähnlich sprach Meister Eckhart vom Zustand der Seele, in dem sie vor ihrer Erschaffung war. Ihn zu verlebendigen, nicht regressiv-psychologisch, sondern metaphysisch-mystisch, ist nach Sloterdijk Aufgabe der modernen »Gnosis«.

b. Es ist kein Zufall, daß Sloterdijk in der letzten Anmerkung sich auf Ken Wilber beruft. Dieser hat vor kurzen im ersten gewaltigen Band einer Trilogie »Eros, Kosmos, Logos«[12] »eine Vision an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend« entworfen. Er beruft sich zwar »auf Plotinos gegen die Gnostiker, die den Menschen ganz oben auf der Stufenleiter des Seins sahen und den Rest als minderwertig, ja nicht beachtenswert; daher konnten sie nicht sehen, ›daß die Sonne göttlich ist und die Erde göttlich und aller Art Dinge göttlich‹.« Aber seine »Holon«-Systematik saugt dennoch in gnostischer Weise das minderwertige Einzelne in das höherwertige Ganze auf: »Die Wirklichkeit besteht nicht aus Dingen oder Prozessen und nicht aus Atomen oder Quarks; sie ist weder aus ganzen zusammengesetzt noch hat sie irgendwelche Teile. Sie besteht vielmehr aus Ganzen/Teilen, aus Holons.« So kritisiert er auch Fritjof Capras[13] Deutung der Wirklichkeit als Netzwerk als zu eindimensional, Holon nämlich meine »ein ›Ganzes‹, das Teile enthält und selbst Teil eines größeren Ganzen ist ... Das Ganze ist mit anderen Worten mehr als die Summe seiner Teile und kann in vielen Fällen die Funktion seiner Teile beeinflussen und bestimmen – und ist nämlich auch selbst zugleich Teil eines anderen Ganzen.« So baut Wilber eine Hierarchie (Lieblingswort!) der Wirklichkeit auf, die in dem Gesamt-Holon endet, das mißverständlich ein transzendenter Gott, richtiger die alles bewahrende Leere des Nirwana ist.

Während Sloterdijks »Gnosis« skeptisch, fast privatisierend ist, will Wilber optimistisch nach vorne aufbauen. Das geht soweit, daß er sich auf den Intellektualismus Hegels oder die Gnosis Schellings beruft und die hermeneutischen Bedenken von Steven Katz mehrmals neu-scholastisch spitzfindig abschmettert: Da wir eindeutig urteilen, gebe es eine eindeutige Wahrheit; so widerspreche Katz sich selbst mit dem Zweifel, ob man die Erfahrungen der Mystiker auf einen gemeinsamen Wahrheitskern zurückführen könne, eine Wahrheit, die Wilber in Anspruch nimmt.

c. Zwei auseinanderliegende »gnostische« Sichten sind zu erwähnen. Der Philosoph Peter Koslowski[14] nennt in dem von ihm herausgegebenen Sammelband: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, die Gnosis den »Versuch«, »mit den Mitteln der Vernunft an die Grenzen des Erkennbaren vorzustoßen. Sie unterscheidet sich vom Objektivismus der positiven Wissenschaften durch die Überzeugung, daß das wahre Wissen dem menschlichen Selbst nicht äußerlich sein kann, sondern es in seinem innersten, in seinem Personzentrum ergreift und verändert ... Diese Überzeugung der christlichen Gnosis von der Wesenverwandschaft der Seele mit Gott teilen die Platonische Lehre, die Thomistische Philosophie, der Deutsche Idealismus und auch die psychologische Gnosis C.G. Jungs.«

Der Aufsatz von Kurt Flasch in diesem Buch: »Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten«[15], treibt den gnostische Intellektualismus ins Absurde hoch. Burkhart Mojsisch[16] aus der Schule Flaschs löst Eckhart soweit von der christlich-existentiellen Glaubensbasis ab und stellt in ins philosophisch-Rationale, daß ein J.G. Fichte aus ihm wird: »Das sich-wollende und sich-erkennende Ich in seiner absoluten Freiheit trug jetzt für sich selbst die Verantwortung – freilich nur für den, der dieses Ich als Ich auch sein wollte. Das aber waren bis heute – leider – nur wenige.« (Ob er dazu gehört?)

Auf dem entgegengesetzten Flügel steht der Soziologe Hans Peter Duerr, dessen »Traumzeit«[17] auch ein Kultbuch und dessen Infragestellen der Fortschrittstheorien von Thomas Kuhn und Norbert Elias breit diskutiert wurden. Er geht den kulturhistorischen Fakten nach, die der Naturwissenschaft unerklärbar geblieben sind. Die von ihm herausgegebenen Sammelbände: »Der Wissenschaftler und das Irrationale, (I) Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie, (II) Beiträge aus Philosophie und Psychologie«[18] vereinen Aufsätze, die alle (auf verschiedenem Niveau) Erfahrungen und Tatsachen behandeln, die sich dem Zugriff des modernen Rationalismus und der empirischen Eindeutigkeit sperren: Hexen, Schamanen, Wahrsager, Magie, Zauberei, Ekstatisches, Mythisches, Paranormales usw.

Wie sehr dies zu dem mit Gnosis benannten Bereich gehört, zeigt der ständige Bezug auf C.G. Jung[19], dessen Erforschung des »Numinosen« als

Lehrstück einer modernen Gnosis gilt. Aber er ist hinwiederum ein Beispiel für die gnostische Grundversuchung: Das Geheimnis der Wirklichkeit aufzulösen und auf Wissen zu reduzieren. Nur geht es nicht mehr wie eben um philosophische Spekulation, sondern um psychologisches Verstehen. In einem seiner letzten Interviews sagt er: »Ich bin von der BBC auch gefragt worden – ob ich an Gott glaube. – Die Frage war etwas verblüffend und da habe ich gesagt: ›Ich habe es nicht nötig , an Gott zu glauben, ich weiß es.‹ Und bin dann erst nachher darüber erstaunt gewesen, daß ich das geantwortet habe. Aber das ist nun wirklich so. Solange *ich* will, und solange *ich* wollen kann und durchführen kann, was ich will, bin ich die oberste Instanz des psychischen Geschehens. Wenn ich das aber nicht mehr kann und etwas anderes für mich eintritt – das ist Gott. Ich (bin) mit der Tatsache der Überwältigung konfrontiert. Woher diese Überwältigung kommt, das weiß ich nicht. Und das haben die Menschen immer schon als ›Gott‹ bezeichnet. Die ganze Welt, die Materie, die psychischen Bilder usw., die erfahre ich einfach im psychischen Milieu, und über dieses Milieu komme ich nicht hinaus. Ja, die Theologen sagen, durch den Glauben erhebe man sich darüber. Aber es gibt gar keinen Grund für eine solche Behauptung. Man kann das nur glauben, aber ich kann's nicht glauben – alles, was mir solche Leute sagen, ist eben im Psychischen inbegriffen.«

4. Moderne Gnosis II: Popularisierende Weltentwürfe

Weniger wissenschaftlich stellen sich Weltentwürfe bewußt in die Tradition der oben beschriebenen Gnosis hinein, die als Gegenentwurf zur modernen Naturwissenschaft alte Traditionen aufzugreifen vorgibt.

a. Gerhart Wehr[20] mit einer stattliche Anzahl von Veröffentlichungen zu unserer Thematik hat sein Buch von 1975: »Esoterisches Christentum, von der Antike bis zur Gegenwart« in überarbeiteter Fassung neu herausgegeben. Zwei Züge zeichnen die Esoterik aus: »Hüten des Geheimnisses, Verschweigen der Arcana« und »methodische Einführung (Initiation) in die Mysterien«. Dies alles finde sich zwar im Urchristentum, wie die Kapitelüberschriften zeigen: »Paulinische Esoterik, Johanneisches Christentum, Initiation und Arkandisziplin in der frühen Kirche.« Besonders greifbar aber sei es in der Gnosis: »Unter christlicher Gnosis sei hier jene Christuserkenntnis verstanden, die mit dem Evangelisten Johannes die Inkarnation als eine volle Leibwerdung des Christus in dem Menschen Jesus von Nazareth bejaht, also auch die historische Christustatsache, nicht etwa eine einseitig-spiritualistische Erscheinung ... Mit Rudolf Frieling (Anthroposoph, JS) kann man schon an dieser Stelle fragen: ›Warum kam kein Christentum der Erleuchtung zustande?‹ Ernüchternd ist der historische Befund, der

sich auf die knappe Formel bringen läßt: ›Die Kirche ließ sich das Wort ›Gnosis‹ (Erkenntnis) kleinmütig aus der Hand schlagen ...‹.«

Wehr zeichnet dann die »Verfallsgeschichte« der christlichen Kirche und das Blühen der Gnosis als wahrer Erleuchtung außerhalb des kirchlichen Raums: in der Gralstradition (die so wohl kaum bestand), bei den Katharern und den Templern, in der joachitischen »Geistkirche« und bei den Ketzern des freien Geistes, in der Alchemie und der Hermetik, bei Rosenkreuzern, Kabbalisten und Freimaurern, auch bei Johann Wolfgang Goethe; zuletzt aber als modernen Höhepunkt: »Christliche Esoterik in der Anthroposophie Rudolf Steiners«, beim zum Katholizismus konvertierten Valentin Tomberg und bei »C. G. Jung als Esoteriker«.

Bei allen nachdenkenswerten weiteren Einzelheiten und Einzelpersönlichkeiten ist der Gesamtentwurf »neognostisch«: Alles Institutionelle, Reflektierte, auf Tradition Beruhende führe ab von wahrer Gnosis.

b. Kurt Dietzfelbinger[21] hat in vier Bänden die gnostischen Texte des berühmten Nag-Hammadi-Fundes übersetzt und kommentiert. In: »Mysterienschule. Vom alten Ägypten über das Urchristentum bis zu den Rosenkreuzern der Neuzeit«, entwirft er zusammenfassend ein Weltbild, das sich weit von der christlichen Atmosphäre entfernt, die bei Wehr noch da ist.

Es ist – wenn auch anders formuliert – die gleiche Vorstellung, die sich z. B. auch bei Hans-Dieter Leuenberger[22] unter dem direkten Titel: »Das ist Esoterik« findet. Der Alltags-Mensch lebt in einer Entfremdung. »Wie die Mechanik ein Grenzfall der Relativitätstheorie«, wie »die Wasseroberfläche« nur die äußerliche Haut der Meerestiefe darstellt, so ist das Alltagsleben des Sinnenmenschen nur Oberfläche, und für sich allein genommen nur Schein-Dasein. Die Gnosis will in die substantielle Tiefe führen, dorthin, wohinein der Mensch – wie ein Wassertropfen – auch nach dem Tode versinkt, um – wie der Wassertropfen – »nach einiger Zeit wieder an anderer Stelle und in anderer Gestalt ans Licht zu kommen«. Unter dieser Schicht vom Auf-und-Ab der Reinkarnationen usw. finde sich »der feste Meeresboden«. Das entspreche dem »Gebiet des Geistes« und sei, »so lehren die Mysterienschulen übereinstimmend, die wahre Heimat des Menschen. Sein eigentlicher Kern, das ›wahre‹ Selbst«.

Auf dem Weg dorthin muß der Gnostiker zuerst »die Macht« überwinden, »die ihn an die Oberfläche und ans Karma fesselt, seine Ichbezogenheit«, die »Gefangenschaft der Sinnen- und Schatten-Welt«. Das geschieht durch Sterben, d. h. die »bewußte Preisgabe der Ichbezogenheit zugunsten des wahren Selbst«. Dabei drohen Gefahren: Man bezieht »die Symbolik von Leben und Tod auf das wahre Selbst, das im Menschen zunächst unbewußt und unwirksam ist«; oder man verwechselt die äußere Symbolik, in der sich die innere Geistwirklichkeit notwendigerweise ausdrückt, mit der

inneren Geisteswirklichkeit. Doch »der ›Tod‹ des ›unwahren‹ Menschen ist die Voraussetzung für das Leben des wahren Menschen«.

»Das Freiwerden von den Fesseln der Welt der Sinne und der Dämonen ist – darin sind sich die Mysterienschulen einig – ein heftiger innerer Kampf. Aber kein Kampf, der etwa darin bestände, die Sinnen- und Schattenwelt durch Askese und moralische Anstrengung zu überwinden. Im Gegenteil.« »Der Weg des Mysterienschülers, der zunächst wie Weltflucht aussah, mündet am Ende in eine neue Zuwendung zur Welt.« Denn jetzt ist »das Ungleichgewicht zwischen den Schichten der Wirklichkeit ... im eigenen Wesen« und damit auch »in seiner Umwelt beseitigt«.

Das Verhältnis zu den »Religionen« ist schnell gezeichnet: Entweder eine »harmonische Zusammenarbeit«, wenn sich »die äußere Religion ... als Vorbereitung auf den Mysterienweg« versteht, oder eine »feindliche« Haltung, wenn die äußere sich von der inneren »abgrenzt, ja sie bekämpft«.

Ein umfangreiches Gebiet aus Ethnologie und Religionskunde ist damit auf eine simple Formel gebracht. Ebenso einfach konkretisiert Dietzfelbinger: Mysterienschulen in Ägypten, bei Pythagoreer, Sokrates, Platon, im Urchristentum (aber schon die Auffassung von Gott als Person, als Autorität, als Welt-Schöpfer bedeute Veräußerlichung), in der Gnosis, bei den Katharern, als Typus der Neuzeit, bei den Rosenkreuzern.

c. Die Anziehungskraft solcher Ideen beruht aber weniger auf der naiven Verharmlosung als auf der griffigen Psychologie, die sich darhinter verbirgt. Das zeigen die Veröffentlichungen des Ehepaar Margit und Rüdiger Dahlke[23], die sich an die Lehre des Psychotherapeuten Thorwald Dethlefsen[24] anlehnen. In »Ödipus der Rätsellöser« beschreibt letzterer den Weg, auf den er seine Anhänger über die »Reinkarnationstherapie« führen will. »Das Wesentliche jeder Religion ist, daß sie die sichtbare Welt und damit auch das irdische Menschsein aus einem unsichtbaren Sein herleitet und einfach nicht akzeptieren kann, daß dieser Kosmos und seine Lebewesen ein Zufallsprodukt einer Reihe von Funktionsketten sind, hinter denen keinerlei Absichtlichkeit oder intelligente Ordnung steht.«

5. Moderne Gnosis III: Konkrete Gruppierungen

Das bisher dargestellte Rückspüren in die Grundmentalität ist wichtiger als das Namhaftmachen einiger konkreter Erscheinungen.

a. Sicherlich darf man die Anthroposophie Rudolf Steiners[25] nach der obigen Skizze als eine moderne gnostische Bewegung verstehen. Schon die Berührung mit der Theosophie H.P. Blavatskys, deren deutscher Generalsekretär er 1902–1913 war, zeigt dies. Der Versuch Friedrich Rittelmeyers[26], Anthroposophie christlich zu integrieren, bestätigt dieses Urteil eher, als es

ihm widerspricht. Darüber wurde so viel geschrieben, daß es nicht wiederholt zu werden braucht.
b. Nun Gemeinschaften aufzuzählen, die sich bewußt in die »gnostische« Tradition stellen, ist ein Unterfangen, das in ein Lexikon gehört. Nur einige Namen seien aufgezählt: Der »Hermetic Order of the Golden Dawn«, dessen Papiere Leuenberger neu herausgab; die »Internationale Rosenkreuzer-Gemeinschaft« (Max Heindel), die aus der Anthroposophie entstand; der »Antiquus Mysticus Ordo Rosae Crucus« (deutscher Sitz in Baden-Baden); die »Internationale Schule des Rosenkreuzes e.V.« (Haarlem); besonders auch der »Antiquus arcanus Ordo rosae rubeae aureae Crucis« des O.T.O.-(Ordo Templi Orientis)-Führes Herrmann Joseph Metzger, der mit sexual-magischen Riten arbeitet und Züge eines Satanismus hat.

Alle suchen Kontakt mit über-materiellen Kraften, die über Initiation oder Meditation ins eigentliche, spirituelle Leben und oft zu gewaltigen Kräften führen sollen.
c. Es braucht hier nur den kurzen Hinweis, daß ein großer Teil der esoterischen Praktiken[27] auf gnosis-ähnlichen Voraussetzungen beruht: Tiefere Mächte durch materielle Praktiken in den Griff zu bekommen. Es ist erstaunlich (bestürzend), wie nahe z.B. die vermeintlich wissenschaftliche Astrologie den Wahrsage-Anzeigen der Boulevardblätter kommt.

6. Christliche Unterscheidung

Von der alten bis zur modernen Gnosis ist die christliche Unterscheidung[28] an der Wahrheit von Gottes Menschwerdung festzumachen.
– Jesu wahres Menschsein bringt es mit sich, all das Menschliche (und auch allzu-Menschliche) voll und ganz ernstzunehmen.
– Kirche und Sakramente sind nicht nur äußerliche, oberflächliche Materialisationen des eigentlich-Geistigen, sondern Träger des Spirituellen, so wie auf Jesu Antlitz die Herrlichkeit Gottes aufleuchtet.
– Die Geschichte ist kein zu überschreitender Raum, in dem die Psychiker zuhause sind[29], sondern der Ort der Offenbarung Gottes.
– Deshalb ist auch die Einmaligkeit der Offenbarung in Jesus Christi nicht aufzulösen in eine zufällige, an anderen Orten mögliche oder wirkliche Gottesbewegung, sondern Offenbarwerden der Einmaligkeit.
– Deshalb hat jeder Mensch als Schwester/Bruder dieses einmaligen Sichtbarwerden Gottes Teil an der Würde des menschgewordenen Gottes.

Anzumerken bleibt noch ein Erstaunen darüber, wie leicht die verschiedenen gnostischen Gruppierungen (der alten und modernen Zeit) über die der Gnosis innewohnende Verachtung alles Materiellen hinwegsehen und durch Hintertüren doch noch ein Ja zum Diesseits auf die Bühne bringen.

Anmerkungen

1 Wege der Forschung, Band CCLXII. Darmstadt 1975
2 LThK³, Bd. 4. Freiburg 1995, Sp. 802–810 (M.S. Torini, Cl. Scholten, H.-J. Ruppert) ebenfalls mit dem Doppeltitel: »Gnosis-Gnostizismus«.
3 Nach dem Neudruck einer deutschen Übersetzung von 1786; im Deutschen angepaßt.
4 Vgl. seine Synthese: Die große Wende, Geistesgeschichte und Volkskunde I + II. Neudruck. Darmstadt 1966
5 Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes. Stuttgart 1972, in der Reihe Alpha, die ähnliche Publikationen enthält; Die okkulte Philosophie im elisabethanischen Zeitalter. Amsterdam 1991.
6 Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance. Stuttgart 1991, S. 15, 19.
7 Der Taschen-Verlag (Köln/Lissabon/London/New York/Osaka/Paris) hat 1996 eine umfangreiche, wohlfeile Bilddokumentation dieser gnostischen Bemühungen herausgeben: A. Roos, Alchemie und Mystik. Das Hermetische Museum, 704 Seiten. Bewußt populär ausgestaltet, doch mit wissenden Einführungen.
8 Gute Auskünfte mit Literatur über diese kaum zu überblickende Welt in den Lexika: H. Biedermann, Handlexikon der magischen Künstler (viele Auflagen in verschiedenen Verlagen). Graz 1986; H. Gasper/J. Müller/F. Valentin, Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen. Freiburg 1990.
9 Zweite Taschenbuchauflage. Düsseldorf 1993.
10 Weltfremdheit, Frankfurt 1993, S. 378–381 (Zusammenfassung); der Titel ist aus der Textsammlung (Anm. 9) herausgenommen.
11 Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker, gesammelt von M. Buber. München 1993, S. 40–42. Buber verweigerte dem Buch, das vielen Suchende half, nach seiner »Bekehrung« die Neuauflage, da es dem »Ich-Du«-Denken widerspreche. Sloderdijk verharmlost diese Wende.
12 Frankfurt 1996. Zitiert wird S. 444, 55, 37; Zu Plotin, S. 416–419; Katz, den Wilber anscheinend als seinen Hauptgegner ansieht, zeigt in mehreren Büchern (oft Sammelwerken) linguistisch und kultur-kritisch, daß die Phänomene der Mystik nicht auf eine einzige Erfahrung zurückzuführen sind.
13 Vgl. Lebensnetz, Ein neues Verständnis der lebendigen Welt, 1969.
14 Zürich/München 1988, S. 11f.
15 Ebd., S. 94–110.
16 ›Dieses Ich‹: Meister Eckharts Ich-Konzeption, in: K. Flasch/U. R. Jeck, Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter. München 1997, S. 100–109.
17 Frankfurt 1978.
18 Frankfurt, beide Bände 1981.
19 Nach: C. G. Jung, Ein großer Psychologe im Gespräch, Interviews, Reden, Begegnungen. Freiburg 1994, S. 319–321.
20 Stuttgart 1995, zitiert wird S. 15. u. 79; Wehr formuliert die historisch weniger begründeten Thesen meist vorsichtig.
21 München 1997. Die Zitate sind aus der Einleitung genommen.
22 Neben anderen Veröffentlichungen mein Buch: Neue Religiosität, Herausforderung für die Christen. Mainz ⁴1990 (Index).
23 Vgl. R. Dahlke, Der Mensch und die Welt sind eins. Wie oben, so unten: unsere Existenz zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos. München 1991; das vom Ehepaar Dahlke herausgegebene Spirituelle Textbuch. München 1956, sammelt von Rahner über Hermann Hesse, Dalai Lama und den russischen Pilger, bis Osho, Shree Rainesh Bagwan-Osho, alles, was den Autoren »gnostisch« klingt.

24 Der Mensch zwischen Schuld und Erlösung. München 1990, S. 92.
25 Einige gründliche Auseinandersetzungen. Kritisch: J. Badewien, Anthroposophie, eine kritische Darstellung. Konstanz 1985; wohlwollend: B. Grom, Anthroposophie und Christentum. München 1989; ins Gespräch eintauchend Kl. v. Stieglitz, Einladung zur Freiheit, Gespräch mit der Anthroposophie. Stuttgart 1996; von einem ehemaligen Anthroposophen: Martin Kriele, Anthroposophie und Kirche, Erfahrungen eines Grenzgängers. Freiburg 1996. Die Genialität Steiners zeigt z. B. W. Kugler, R. St. und die Anthroposophie. Köln 1983.
26 Vgl. das Wort Steiners zur Rittelmeyer: »Ich muß mich in meiner Lebensaufgabe beschränken auf das Okkulte. Sonst komme ich nicht durch. Das Religiöse ist Ihre Aufgabe.« Nach F. Rittelmeyer, Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner. Stuttgart 1983, S. 95.
27 Vgl. mein Buch: Neue Religiosität, a. a. O., sowie den Aufsatz »Esoterik als Religion, in: *Geist und Leben* 70 (1997), S. 323–336.
28 Vgl. den Artikel Gnosis von C.-F. Geyer (Religionsgeschichte) und M. Kehl (Neugnosis und Christentum) im Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, a. a. O., mit vielen Verweisen.
29 Auch das monumentale Buch von G.-Kl. Kaltenbrunner, Dionysius vom Areopag. Das Unergründliche der Engel und das Eine. Kusterdingen 1996, 1385 Seiten, das die Ehre eines der Größten der Mystik retten will – dafür sei ihm gedankt –, hat eine offene Flanke zur »Gnosis«. Gegen alle wissenschaftlichen Evidenz, die den Autor um 500 n. Chr. ansiedelt, konstruiert er ohne das geringste historische Zeugnis eine Geheimschule, die der biblische Dionysius (Apg 17) nach intensiven Kontakten mit ägyptischer und griechischer Weisheit gegründet und ihr das Corpus der überlieferten Schriften vermacht haben soll.

Erich Kock · Köln

Ich bin allein der Katholik Léon Bloy

Zum achtzigsten Todestag des Schriftstellers

»Es gibt Menschen, die nach der Taufe verlangen, wenn sie meine Bücher gelesen haben. Was für eine göttliche Rechtfertigung in meinen Schmerzen. Die mich verdammen, halten sich für weise, sie verstehen nicht, daß ich ein Zeuge bin und daß es meine Aufgabe ist, in der Zeit des allgemeinen Abfalls vom Glauben Zeugnis zu geben. Deshalb erreichen meine Bücher einige Seelen.«

Sätze Léon Bloys. 1846 in Perigueux geboren, war er der Sohn eines kleinen südfranzösischen Angestellten, seine fromme Mutter war Spanierin. Mit vierzehn Jahren verließ der kontaktarme Junge die Schule. Er wollte Maler werden, ging 1864 nach Paris und versuchte sich dann in verschiedenen Berufen. In der Hauptstadt entfaltete sich auch sein Leben, das aus einer Kette von Auseinandersetzungen, Kämpfen und Demütigungen bestand. Ungefähr vierzig Mal hat Bloy in Paris die Wohnung gewechselt. In seinem Roman *Die Verzweifelte* hat Léon Bloy seine ersten Pariser Jahre nachgezeichnet, er enthält auch die Spuren seines Zusammenlebens mit der Prostituierten Anne-Marie Roullet, die er zum katholischen Glauben bekehrte. Bloy verstand die Umwandlung dieser rein sexuellen Beziehung in ein Verhältnis spiritueller Art als ein von Gott gefordertes Opfer. Er zerbrach fast daran. Anne-Marie Roullet wurde 1882 als Geisteskranke in das Spital Sainte-Anne eingeliefert.

1869 wurde Bloy Sekretär des Dichters Barbey d'Aurevilly, später sein Freund. Ihm schrieb Léon Bloy seine Konversion vom aggressiven Atheisten zum Christen zu. 1869/70 – also im Alter von etwa 23 Jahren – kehrte Bloy zum katholischen Glauben zurück, in dem er aufgewachsen war. Zunächst versuchte er sich als Journalist in der Kirchenpresse; doch er gab die Stellung auf, als er merkte, welche Kompromisse sie ihm abverlangte. Zweimal machte Bloy den Versuch, in ein Trappistenkloster einzutreten. 1890 heiratete Bloy die dänische Konvertitin Jeanne Molbech, die ihm vier Kinder gebar. Diese Frau hat die Elendsjahre des weithin erfolglosen Schriftstellers und den Tod zweier Kinder (an Entbehrungen und daraus sich ergebenden Krankheiten) geduldig ertragen. Als Léon Bloy in den Jahren 1905 bis zu seinem Tod im Jahr 1917 Freunde und Helfer gewann, stand Jeanne Bloy ihrem Mann im Armutsalltag der Familie auch in der Rolle einer Gastgeberin zur Seite. Sie

Erich Kock, *Jahrgang 1925, lebt als freier Schriftsteller in Köln; zahlreiche Arbeiten für Funk und Fernsehen.*

überlebte ihren Gatten um etliche Jahre und gab 1921 die Briefe Léon Bloys an sie heraus.

»Ich bin weder Journalist, weder Schriftsteller noch Pamphletist, weder Denker noch Künstler, weder Herr noch Schüler, nicht einmal ein Patriot, noch was immer damit gemeint sein mag. Ich bin einzig und allein der Katholik Léon Bloy. Ein großer Irrtum wäre es, anzunehmen, ich sei ein Denker oder ein Intellektueller. In Wirklichkeit weiß ich nicht viel. Ich habe niemals etwas anderes verstanden, als was Gott mir zu verstehen gab, wenn ich vor ihm ein kleines Kind geworden bin. Ich bin vor allem ein *Anbeter*, und jedesmal, wenn ich anders handeln wollte als aus den Regungen der Liebe heraus, geriet ich unter das Vieh hinunter. Die Kunst ist nicht mein Ziel, sie ist nur mein Instrument.«

Mit diesen Worten hat Bloy seine eigene Rolle umschrieben. Dreißig Jahre arm, mittellos, bettelnd, mit der Miete im Verzug, hungernd und auf Geld wartend, schrieb er über die mystische Tatsache der Armut, des Leids, der Trauer, der Hoffnung, des Gebets, der Gemeinschaft der Heiligen, des jüdischen Volkes und über die symbolische Existenz, die nach seiner Meinung jeder Mensch führt – voller Sinn für ihn selbst und seine Mitmenschen. Bloy läßt sich vielleicht nur verstehen, wenn man ihn als einen »Theologen von Natur« begreift: alles, was um ihn herum und in ihm geschieht, trägt ein übernatürliches Siegel. Überall sah er die Verwobenheit der Menschenschicksale mit dem bewegenden und fügenden Handeln Gottes am Werk. Und wahrscheinlich hat es zu seiner Zeit keinen leidenschaftlicheren Theologen gegeben als ihn. Sein Blick durchdrang die Gegenwart, und er spürte, was die Zukunft herantrug, und er beschrieb sie mit jener Entschiedenheit, die uns auch aus dem Evangelium entgegentritt, solange wir uns nicht die Ohren verstopfen oder aus ihm einen bloßen Diskussions-Stoff machen.

Wer sich Léon Bloy nähert, bekommt es mit dem Ungestüm der Liebe, der Leidenschaft für das Evangelium zu tun. Die Schonungslosigkeit seiner Sätze, die metallene Klarheit seiner Sprache zielen auf eine Gesellschaft, deren Christlichkeit lediglich Tarnung ist: »Sie haben ein Credo, das als Papptafel dient, Kinder lesen zu lehren; sie haben Sakramente für die Dienstboten und Prediger für die Damen. Sie haben Kruzifixe, Medaillen, Bildchen, Rosenkränze, um den Handel in Schwung zu halten. Aber die Wirklichkeit von all dem ist in ihnen ebenso wenig vorhanden wie Glaube im Innern von Kürbissen.« Kein Wunder, daß Bloy vor allem den Bürger im Auge hat, dessen doppelte moralische Buchführung es ihm gestattet, zwei Herren zugleich zu dienen: »Gott und dem Mammon.«

Auf dem Pariser Terrain spielt Bloys Lebensgeschichte – einer Stadt, die auch damals gesellschaftliche Gegensätze von gewaltigem Ausmaß hinter glänzenden Fassaden zu verstecken weiß. Bloy macht mit dem Mietwucher der Hausbesitzer und der Gewinnsucht der Händler Bekanntschaft. Und er kämpft im Anblick einer besitzorientierten Kirche gegen die Verzweiflung. Einmal schreibt er: »Das Blut des Armen, das ist das Geld. Man lebt davon und stirbt daran. Das Blut des Reichen ist stinkender Eiter, abgesondert von den Schwären Kains. Der Reiche ist ein schlechter Armer. Die Offenbarung lehrt uns, daß Gott arm ist und sein Sohn der einzige Bettler. Sein Blut ist das des Armen, durch das die Menschen ›um teuren Preis‹ erkauft sind.« 1909 erscheint Bloys Werk *Das Blut des Armen*. Das Blut des Armen ist das Geld des Reichen – zugleich ein Symbol für Jesus selber, der die Erlösung mit

seinem Blut bezahlt hat. Der am Geld festhaltende Reiche will sich aber nicht erlösen lassen.

»Ich muß mein Leben in zwei klar voneinander unterscheidbare Abschnitte einteilen – in den, der meiner Begegnung mit Léon Bloy vorangeht, und dem, der ihr folgt.« Das hat der Geologe Pierre Termier geschrieben; auch Termier hat Bloy als Leser seiner Bücher entdeckt. Ihre Freundschaft bestand bis zu Bloys Tod. Bis zu diesem Datum verfaßte Bloy mehr als dreißig Bücher. Doch er konnte sich glücklich schätzen, wenn von einem Buch fünfhundert oder tausend Exemplare abgesetzt wurden; nicht selten waren es weniger. Trotzdem brachte er es fertig, mit dem Schreiben nicht aufzuhören. Alle Veröffentlichungen aber führten ihm Freunde zu – während ihn die Öffentlichkeit totschwieg; und seine Freunde schworen auf ihn. Fast alle suchten Léon Bloy früher oder später persönlich auf, klopften an seine Tür und waren seine Gäste in der familiären Atmosphäre ärmlicher Behausungen. Es waren Wissenschaftler, Maler, Dichter, Musiker, auch einzelne Priester unter ihnen. »Wenn man die Schwelle seines Hauses überschritten hatte, waren alle Werte an einen anderen Platz gerückt – wie durch eine unsichtbare Mechanik. Man wußte oder man ahnte es: Es gibt nur eine Traurigkeit, kein Heiliger zu sein. Und alles übrige trat ins Dunkel zurück.« Diese Worte hat der Philosoph Jacques Maritain geschrieben. Als er mit seiner jungen Frau Raissa das erste Mal mit Léon Bloy zusammentraf, war er ein Mensch der Verzweiflung. Sein Philosophiestudium an der Pariser Universität hatte ihm nichts als den Skeptizismus bescheren können, und es hungerte ihn nach einer Wahrheit, mit der beide junge Menschen leben konnten. Der Besuch bei Bloy erschien Raissa und Jacques wie ein letzter Ausweg. Würde Bloy sie enttäuschen, dann wollten sie sich näher mit dem Plan eines gemeinsamen Selbstmords befassen.

»Léon Bloy erschien fast schüchtern; er sprach wenig und sehr leise. Dabei versuchte er, seinen jungen Besuchern etwas Gewichtiges zu sagen – etwas, das sie nicht enttäuschte. Was er uns enthüllte, läßt sich nicht beschreiben. Es war ein Beben von Furcht und Mitleid.« So verlief der erste Besuch der beiden Maritain bei Léon Bloy. Viele Besuche folgten. Ein Jahr danach ließen sie sich in der katholischen Kirche »Johannes Evangelist« nicht weit von Bloys damaliger Wohnung taufen.

Stets sollte es Menschen geben, die mit der Lektüre seiner Bücher die Umkehr ihres Lebens verbanden. Über seine Begegnung mit Bloy berichtet Monsignore Baron: »Im Jahr 1910 war ich siebzehn Jahre alt. Damals hörte ich auf das, was die Anarchisten von sich gaben; für mich hatten sie recht: eine Gesellschaft, deren Prinzipien verfault sind, taugt nicht zum Überleben, man muß sie zerstören. Merkwürdigerweise waren sie es, die mich mit Bloy und seinen Büchern bekanntmachten. Für ihn lag die Lösung aber nicht in den Bomben, sondern in einer absoluten, alles umfassenden Liebe. Sie konnte es nur in Gott geben, der die Menschen bis zum Tode liebte, für sie und durch sie hindurch. Unerbittlich proklamierte Bloy die Notwendigkeit dieser Liebe, und er verstand es mir klarzumachen, daß man sie nur bei einem von den Menschen und für sie gekreuzigten Gott antrifft. Das traf mich wie ein Blitz. Wir korrespondierten, und seine Briefe versetzten mich in eine andere Welt. Sieben Jahre lang meditierte ich über das, was ich von ihm gehört hatte, und wartete auf eine Eingebung, was Gott von mir wollen könnte. Dann wurde ich Priester. Priester zu sein aber bedeutete: vollkommen für andere da zu sein, für wen

und wo immer. Wenn ich wiedergeben soll, was nach ungefähr siebzig Jahren des Bloy'schen Einflusses auf mein Leben übriggeblieben ist, so sind es vor allem die Sätze: »Alles, was geschieht, ist anbetungswürdig.« Und: »Man betritt das Paradies nicht morgen, übermorgen oder in zehn Jahren, sondern heute, vorausgesetzt, man ist arm und gekreuzigt.«

Wer sich mit Léon Bloy befaßt, muß sich auf erstaunliche Widersprüche gefaßt machen. Er stößt auf Urteile absoluter Verehrung und fanatischer Ablehnung. Zu den heftigen Verächtern Bloys zählte auch der große christliche Dichter und scharfsinnige Kritiker der »Belle Epoque« Charles Péguy, der Bloy seine Nähe zu manchen Klerikern und seine Herzensbindung an die römisch-katholische Kirche nicht verzieh, obgleich er doch ein inniger Marienverehrer und Wallfahrer zur Kathedrale von Chartres blieb. Bloys Fähigkeit zur Schmähung und Polemik, seine Gabe, Pamphlete zu verfassen, die einer absoluten Sicht des Menschen und der Gesellschaft entsprang, haben ihrerseits nicht wenige Zeitgenossen abgestoßen; und sie waren imstande, selbst noch Leser zu verstören, die erst etliche Jahre nach seinem Tod auf seine Bücher stießen.

»Es fiel mir nicht leicht, Bloy preiszugeben, aber ich konnte seinen Haß nicht verzeihen, nicht verstehen, nicht nachvollziehen, den Haß eines alten Mannes, in dieser Nacht, in diesem schäbigen Hotel, inmitten dieser feindseligen Stadt, in der mir die intelligenten Offiziersgesichter ebenso fremd waren wie der kühle Haß der Bevölkerung.« – Rückblick des ehemaligen Soldaten Heinrich Böll auf Léon Bloys totale Verfluchung der geborenen und ungeborenen Deutschen in den Tagebüchern des französischen Schriftstellers, geschrieben im Ersten Weltkrieg und von Böll im Paris des Jahres 1943 gelesen, »während in Köln meine Frau, meine Eltern, meine Geschwister täglich einige Male in Todesangst versetzt wurden; vielleicht sollte Bloys schrecklicher Fluch sich erfüllen, die Deutschen würden krepieren, nicht an Hunger, sondern an der Brisanz der Sprengbomben«. Doch auch andere Leser als Böll hat Bloys Fähigkeit zum Zorn, ja, zum Haß irritiert: Graham Greene, Julien Green und Marcel Jouhandeau, um einmal sie zu nennen. Ein Schriftsteller so unterschiedlichen Zuschnitts wie Ernst Jünger aber las zur gleichen Zeit wie Böll in seinen wechselnden Pariser Quartieren Bloys Bücher – und das mit einer Beständigkeit und Hochachtung, die sich »durch seine maniakalischen und unterschiedslosen Ausfällen gegen alles Germanische« nicht beirren ließ. »Bloy ist noch kein Klassiker, aber er wird es einmal.« (Ernst Jünger, »Strahlungen. Pariser Tagebücher«, Paris 1943/3. März). Und an mehr als fünfundzwanzig Stellen dieser Tagebücher finden sich Eintragungen Jüngers zu Léon Bloy.

Julien Green wiederum fand für Léon Bloy wohl die treffendsten Worte, als er mir am 21. Juni 1976 in der Pariser rue de Lille sagte: »Bloy begriff sich als Prophet. Gegenüber seinen Mitmenschen befand er sich auch ungefähr in der Situation eines Propheten. Léon Bloy, das war der Herd eines brennenden Glaubens. Und sein Glaube bleibt ein Feuer, an dem man sich bis heute wärmen kann. Er war maßlos in der Art, wie er sich ausdrückte – doch was wichtig und wahr, was wesentlich an ihm ist, das muß bleiben.« Bereits 1942 konnte man in den Tagebüchern Julien Greens lesen: »Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dieser Mann sei willentlich in die Hände des lebendigen Gottes gefallen, und die Schrift belehrt uns darüber, daß dies Los schrecklich ist. Er ist ins Überirdische geraten wie ein vom Flammensog erfaßtes Blatt.«

Bloy verstehen oder sich um ein Verständnis bemühen – das heißt, seine Unfähigkeit zur Heuchelei und seine vorbehaltlose Liebe zur Gott, seine Hingabe an das CREDO begreifen können, die sich in archaischem Zorn und verwundeter Liebe artikuliert: in einer Sprache die Glut und Schlacke auswirft. Deshalb wurde Bloy wohl auch zu einem authentischen Zeugen der Armut, und Böll, der in späteren Jahren wieder zur Lektüre Bloys zurückfand, schrieb schließlich: »Nur Bloy konnte diesen wilden und zärtlichen Hymnus (*Das Heil und die Armut*) schreiben, weil sich in ihm drei Kräfte wunderbar vereinten – die Kraft eines Schriftstellers von außergewöhnlichem Format, die Kraft eines glühend gläubigen Katholiken und die Kraft eines permanent Armen, der nicht Mönch noch Priester war, sondern mit Frau und Kindern in der Welt lebte, ewig zahlungsunfähig und ewig die Wohnung wechselnd durch Paris zog.«

»Es war ein winziges Haus am Ende einer Sackgasse in Petit-Montrouge. Sie hatten es gemietet, weil sie dem so entwürdigenden Nahaufeinanderwohnen in den verhaßten Mietskasernen zu entgehen hofften. Drei oder vier andere Häuser, die ähnlich baufällig waren und von wer weiß was für finsteren und unheilverheißenden kleinen Angestellten bewohnt waren, stellten nur ein paar Meter entfernt ihre grämlichen Fassaden zur Schau; ihr kalkweißer Verputz tat den Augen weh; die Häuser waren durch Anpflanzungen voneinander getrennt – sie besaßen die verstaubte Armseligkeit eines Vorstadtfriedhofs. Die Nachbarschaft eines Güterbahnhofs und einer Kerzenfabrik erfüllte sie mit Gestank.« Mit Sätzen wie diesen hat Bloy 1897 in seinem Roman *La femme pauvre* eine seiner zahllosen Wohnungen beschrieben. Das Elend der Hauptfigur – eines exemplarischen Falls von Verzweiflung, Hunger und Armut – spiegelt sich im Elend ihrer vier Wände. Die Wohnung ist eine Mitwisserin dieses Elends, und zugleich hat sie sich gegen ihre Insassin mit deren Unglück verbündet. Sie ist der Schauplatz des Kindersterbens – jener Ort, an dem die theologische Einsicht reift, daß der Mensch in dieser Welt nicht zu Hause ist.

»Marschroute: Mit dem Omnibus vom Odeon nach Clichy, am Platz Clichy umsteigen. Von da an fahren Sie mit Umsteiger zum Platz St. Pierre, wo sich die Bahn befindet, die Sie in fünf Minuten zum Sacré Cœur bringt. Ungefähr zehn mal zehn Stufen steigen, den Hof der Basilika überqueren, und Sie sind an der Nummer 40 unserer Straße.« Auf diese Weise hat Léon Bloy am 24. Juni 1905 seinen Besuchern Raissa und Jacques Maritain den Weg zur 40, rue Chevalier de la Barre beschrieben. Zweieinhalb Jahre später schrieb er an Raissa: »12, rue Cortot – immer noch, leider. Unsere Wohnung ist abscheulicher denn je.« Wenige Wochen später zog er in ein Gartenhaus der bereits vormals bewohnten rue Chevalier de la Barre um, in der Hoffnung, einen menschenfreundlicheren Hausmeister und weniger bösartige Nachbarn anzutreffen.

Ob in der rue Petit-Montrouge, der rue Tirardon, der rue Rousselot, der rue St. Rustique, der rue d'Alesia, an der Place Condorcet, auf dem Montmartre, in der Vorstadt oder in Bourg-la-Reine – alle seine Behausungen nahmen auf augenfällige Weise an seinem Elend und dem seiner Familie teil. Hier starben – unter den mitleidlosen Augen zudringlicher Nachbarn – zwei seiner vier Kinder, die Söhne Andreas und Peter. Hier hat er in den Jahren seines größten Elends den Hungertod seiner Frau befürchten müssen. 1976 zeigte mir seine Tochter Madeleine Souberbielle-Bloy die Fenster des Hauses, in dem ihr Vater zwischen 1895 bis 97 die

»Arme Frau« (*La femme pauvre*) geschrieben hatte. Die Frauen »von nebenan« verspotteten die Mutter, sie und ihr Mann hätten zwei Kinder sterben lassen ... Sie hantierten dabei mit einer Puppe, die eines der toten Kinder darstellte. Das war im Viertel unweit von Sacré Cœur. In der 12, rue Cortot schrieb Bloy 1906 bis 1907 sein Buch *Celle qui pleure* – »Sie, die da weint«, das sich mit den Marienerscheinungen auf La Salette befaßte und dessen Mißerfolg ihn tief verletzte. Madeleine Bloy erinnerte sich: es waren Kleriker, die die Buchhändler anwiesen, das Buch aus dem Fenster zu nehmen ... »Dem Vater gefielen die Bäume so, er liebte die Blumen, besonders die Kletterrosen, die er selber festband, und die Kapuzinerkresse ...«

6. April 1892. Kein Pfennig vorhanden und nichts, was sich ins Pfandhaus bringen ließe. Lese die alten Briefe meiner Eltern und einiger Freunde, die mich fallen ließen, und sättige mich an meiner Traurigkeit.

15. Juni. Grenzenloses Elend für mich und meine Frau.

11. Juli. Heute mein sechsundvierzigster Geburtstag. Mächtige, niederschmetternde Angst. Die Miete ist fällig, es fehlt an allem.

8. April 1893. Der Mangel an Geld ist so sehr das Geheimnis meines Lebens, daß das Geld, selbst wenn ich keines besitze, abzunehmen scheint.

26. Juli 1894. Kein Hemd mehr, keine Schuhe, keinen Hut, keine Kleidung mehr. Die Not steigt jeden Tag und keine Hilfe zeigt sich.

16. April 1895. Da ich meine Miete nicht auf die Minute bezahlen kann, schickt mir der Eigentümer, ein schmutziger Altwarenhändler, einen Zahlungsbefehl.

2. Juni. Pfingsten. Der Tag geht zu Ende. Wir haben den ganzen Tag von Salat gelebt.

Epiphanie. Um sieben Uhr abends schien es zu Ende zu gehen. Jeanne und die Kinder waren am Verhungern, ich bin zum Kaufmann gegangen, der schließlich bereit war, mir noch etwas auf Kredit zu geben.

Léon Bloy dokumentiert in diesen Tagebuchnotizen eine der schlimmsten Perioden seines Lebens. Er hat sie veröffentlicht, wie er sich denn überhaupt zu einem gewissen Zeitpunkt seines Lebens entschloß, in unverschlüsselter Form zu schreiben. Seit dem Jahr 1898 erschienen in längeren Abständen und unter teilweise schockierenden Titeln seine Tagebücher. Selten ist die Not eines schreibenden Hungerleiders unverblümter ausgedrückt worden, und eine härtere Anklage gegen die gleichgültige Roheit der menschlichen Gesellschaft ist nicht denkbar. Doch nicht allein in seinen Journalen, auch in seinen Essays hat Léon Bloy den Stoff dessen verarbeitet, was er und die Seinen am eigenen Leib erfahren hatten. So hat er im 1909 veröffentlichten, seiner Tochter Veronika gewidmeten Buch *Das Heil und die Armut* den Hausbesitzern von Paris, durchweg sogenannten guten Katholiken, ein Denkmal gesetzt. Einige Sätze aus diesem Buch:

»Man muß selbst ein Armer gewesen zu sein, um verstehen zu können, was es bedeutet, wenn man unaufhörlich die beste Frucht seiner Arbeit und seines Kummers, ja, das Blut seiner Kinder opfern muß, um einem faulen Schmarotzer den Wanst zu füllen, der von Gott und den Menschen verflucht ist und der nicht einmal wie ein Hund für sein Fressen denen dankbar sein darf, die seinen Bauch mästen. Denn zahllos sind die Armen, die arbeiten und fasten müssen, um ihrem Hausherrn die Miete bezahlen zu können, damit sie einen baufälligen und schmutzigen Unterschlupf ohne Licht und Luft haben, den auch nur anzuschauen einem bereits das

Leben verekeln kann ... Doch daß ich es nicht vergesse! Es genügt nicht, daß bezahlt wird. Es genügt absolut nicht, wenn nicht im voraus bezahlt wird. Als die Schmutzfinken Könige dieser Welt geworden waren, haben sie die *Vorauszahlung* erfunden. Wenn der Maulesel zusammenbricht, ehe er das Gebirge der Miete hat erklettern können, so ist doch wenigstens nichts verloren. Man braucht ihn nur in die Schlucht zu werfen, dann können die nächsten folgen. Wer aber nicht voraus bezahlen kann, und das ist die Mehrzahl, der kann ja auf den Bürgersteigen und den Boulevards spazierengehen. Das aber ist noch nicht alles. Denn selbst dann, wenn ein junger Haushalt vorausbezahlt, muß er sich verpflichten, *keine Kinder zu bekommen*, und mit dieser Verpflichtung nimmt man es so genau, daß Hausbesitzer mit dem Mietvertrag eine ordnungsgemäße Kündigung unterzeichnen lassen, die gegebenenfalls sofort in Kraft tritt. Es versteht sich von selbst, daß Reparaturen und Steuern, ja, überhaupt alles, zu Lasten der Mieter geht. Wenn es einen Rechtsstreit gibt – was aber bei armen Leuten kaum zu befürchten ist –, so entscheidet der Friedensrichter seiner Mission getreu immer zugunsten der Geldsäcke, und die Gesellschaft der Reichen triumphiert.

Ich kenne Leidende, Träumer, die behaupten, daß eigentlich jeder Mensch ein Dach über dem Kopf haben müßte und vielleicht auch ein kleines Stückchen Land zum Bebauen, da die Erde doch so groß ist. Diese braven Leute verstehen nichts von Nationalökonomie. Sie begreifen diesen gewinnbringenden Mechanismus nicht, so daß sie glauben, alles müßte Gemeineigentum sein wie im Urchristentum. Das ist leider eine Träumerei, die so wenig der Realität entspricht, daß es sogar Priester gibt, die als Eigentümer unbarmherziger sind als alle übrigen. Hör dir das an, Jesus! Wenn du wieder auf die Erde kommst, mußt du die Miete im voraus bezahlen – noch ehe du Mensch wirst – und das an irgendeinen Kanonikus oder Dienstboten im erzbischöflichen Palais, der dir unter Anrufung des Namens Gottes klarmachen wird, daß das Gesetz auf seiner Seite ist und daß es, da du ja der Erlöser der Besitzenden bist, angemessen ist, den Sklaven mit gutem Beispiel voranzugehen. Und wenn du lediglich die Anbetung der Hirten oder das Holz deines Kreuzes vorweisen kannst, dann wirst du bestimmt sehr schnell verjagt werden, zweifle nicht daran, verjagt von denen, die sich deine Diener nennen.«

Was ist ein solcher Text? Ist er ein Pamphlet gegen den Mietwucher? Handelt es ich um eine Schmähredе blutiger Ironie gegen die Sanktionierung des Kapitalismus unter dem Vorzeichen christlicher »Rechtlichkeit«? Ganz sicher auch das; doch das nicht allein. Léon Bloy hat sein Buch *Das Heil und die Armut* betitelt. Und er würde wohl, fragte man ihn nach dem Sinn dieses Titels, geantwortet haben, daß es ein *theologischer* Traktat sei. Warum? Weil das Mitleid mit den Unterdrückten und Kleingehaltenen seine Stimme erhebt. Wogegen? Nun, gegen den Verrat des Evangeliums an die Bourgeoisie. Jesus ist es, der in den Ausgebeuteten leidet, und jeglicher Besitz bleibt mit dem Unrecht verknüpft, für dessen Erlösung er Blut schwitzte. »Sein Blut ist das Blut des Armen, durch das die Menschen um hohen Preis erkauft sind. Und alle Aspekte des Geldes sind Aspekte des Gottessohnes.«

Bei seiner späteren Beschäftigung mit Léon Bloy hat Heinrich Böll mir gegenüber betont, Bloy ergänze das, was Marx und andere auf mehr oder weniger rationalistische und materialistische Weise erkundet, analysiert und propagiert hätten.

Damals sagte er (1976): »Das war für mich die Offenbarung in seinem Werk, daß er eine Dimension hinzugefügt hat, die der europäischen, atheistischen Linken gefehlt hat. Denn ich glaube nicht, daß man sich mit Geld, mit Armut, auch mit Reichtum allein auf solche Weise beschäftigen kann. Damit ist nicht alles erklärt. Er hat die Ergänzung dazu geliefert. Bloy war ganz bestimmt antimarxistisch, antirationalistisch, antisozialistisch, er war sogar wahrscheinlich im heutigen, freilich oberflächlichen Sinn ein Reaktionär ... Das ist mir völlig gleichgültig; das ist zeitbedingt und personalbedingt. Aber sich mit der materiellen Existenz des Menschen auf dieser Erde auf rein materialistisch rationalistische Weise beschäftigen – das genügt nicht. Bloy war ein Mystiker, und er hat das Fehlende hinzugefügt.«

Eine Weile lang hat der Schriftsteller Léon Bloy erst lernen müssen, daß seine eigene Erfahrung den Stoff seiner Bücher zu bilden hatte. Die französische Umwelt und Gesellschaft seiner Tage: daran hatte er sich zu halten. Freilich sah er sich außerstande, auch diese Gegebenheit anders als mystisch zu verstehen, nämlich als die tägliche Bühne eines »Gottes-Dramas«. Von vornherein schieden für Bloy in diesem Ablauf Zufälle aus. Im Gegenteil – alles, aber auch alles wurde ihm zum Träger eines Symbols, ein Garten so gut wie eine Glocke, ein Schrei so gut wie ein Kind auf der Straße. Auch der einzelne Mensch ist für ihn ein Träger von Geheimnissen, mit denen er, selbst gegen seinen Willen, kooperieren muß. So verstanden, schenkte Bloy auch seiner eigenen Existenz gespannte Aufmerksamkeit, denn auch sie bedeutete ihm theologisches Terrain, einen Ort der Auseinandersetzung zwischen Gott und Welt. Christus war ihm der göttliche Arme, mit dessen Schicksal man sich identifizieren mußte. Man hatte seine Partei zu ergreifen.

Léon Bloys Größe (und Gefahr) war es, Menschen, Menschheit und Welt allein noch mit absolutem Blick zu betrachten, wobei ihm Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einem einzigen Augenblick des »nunc aeternum« zusammenflossen. Über den schon visionären Anlaß seiner Traurigkeit schrieb Bloy einmal: »Was uns zutiefst betrübt, ist die Aufeinanderfolge, das Gesetz der Zeit. Als Ebenbilder Gottes, Teilhaber der Natur Gottes haben wir das Verlangen, alles gleichzeitig zu sehen und zu erfahren. Der Sündenfall ist nichts anderes als der Sturz aus solcher Ewigkeit.« Bloy sah tatsächlich – oder er versuchte es doch – »mit einem Blick«; er sah es wie mit dem Blick eines Evangelisten auf den Inkunabeln des Mittelalters: gebannt und angezogen vom Geheimnis übernatürlicher Wirklichkeit, man möchte sagen, entrückt und dem Gesetz der Zeit nicht mehr gehorchend, so lange jedenfalls, bis er unter ihr Gesetz zurückfiel, das auch das Gesetz der Sünde ist.

Jacques Maritain versuchte Bloys Unzeitgemäßheit immerhin noch geschichtlich einzuordnen, wenn er schrieb: »Er war ein Zeitgenosse des Tertullian oder des Origines, ein Christ des zweiten Jahrhunderts, der sich in die Dritte Republik verirrt hatte.« Das stimmt wohl jedoch nur in soweit, als Bloy beim Anfang wieder beginnt, den Ursprung beschwört (und das heißt die »erste Liebe« der Christenheit) und mit der Ungeduld eines Kindes wie eines Propheten danach ruft, daß Gott wiederkomme – wiederkomme, um dem Gefälligkeitschristentum der Salonpriester und der empörenden Mittelmäßigkeit sogenannter Gläubiger ein Ende zu machen, dieser »netten Religion«, dieser Religion der Netten mit Werken ohne Liebe und Taten ohne Leben: ein Bazar, in dem andauernd mit Tröstungen gehandelt und Entschiedenheit beiseitegeschoben wird. Der Zeugnisgeber Léon Bloy machte seine

Leser wieder mit den Ansprüchen Gottes auf den Menschen bekannt, mit jenen göttlichen Gesetzen, die auch von den Christen seiner Tage allenfalls »toleriert« wurden. Denn dieser Gott fungierte höchstens als Notgroschen im Schrank, auf den man im Ernstfall zurückgreifen zu können hoffte, um sonst möglichst wenig von ihm Gebrauch machen zu müssen ...

Bloy rief, so traurig wie zornig, so unversöhnt wie leidenschaftlich, das Ende dieser Art von »Christentum« herbei; seine anfängliche Gestalt sollte wieder hervortreten; ja, die heruntergekommene Gestalt des Evangeliums sollte von Gott gerächt, seine Verheißung eingelöst und der Übernatur ihr Recht werden. Als der zeitliche Anwalt dieses Rechts hat sich Bloy zeitlebens verstanden. »Niemals werde ich mich mit dem, was ich sehe, abfinden, niemals mich darüber trösten können ... Ich bin einer von denen, die in der Wüste rufen und die Wurzeln des brennenden Dornbusches verschlingen, wenn die Raben vergessen, ihnen Nahrung zu bringen. Ob man auf mich hört oder nicht hört, ob man mir Beifall zollt oder mich beschimpft – solange man mich nicht tötet, werde ich der Wahrer der göttlichen Rache sein und der sehr folgsame Hausknecht eines fernen Zorns, der mir befiehlt, zu sprechen. Es steht nicht in meiner Macht, diesen Dienst aufzusagen, und ich äußere das in bitterer Trostlosigkeit. Ich bin ein geborsamer Sohn der Kirche, aber nichtsdestoweniger stehe ich in einer Gemeinschaft der Ungeduld mit allen Empörern, allen Nichterhörten, Enttäuschten, allen Verdammten dieser Erde.«

In solchen Sätzen begegnet man wieder der Betonung eines übernatürlichen Zusammenhangs, wie sie für Bloys Selbstbewußtsein typisch ist. Bloy denkt dabei an einen geheimnishaften Sinn. Denn er ist kein Revolutionär noch ein Anarchist im geläufigen Sinn, sondern ein Visionär. Und er ruft die göttliche, nicht die irdische Gerechtigkeit auf das Unrecht und die Ungerechten herab. Bloy haßt die Unterdrücker des Menschen, die Schuldner derjenigen, die nichts besitzen, die gewerbsmäßigen Abtreiber des Heiligen Geistes und die bourgeoisen Peiniger der Armen. Doch zugleich weiß er, daß die Bergpredigt die Verfolgten seligpreist, und er will sich keine weltgewandte Exegese des Elends in der Welt zurechtlegen. Bloy verurteilt die Verursacher des Leidens (die auch am Ende dieses Jahrhunderts nicht weniger geworden sind), und das heißt: er schreit ihnen seine Empörung ins Gesicht. Doch er ruft sich auch selber ins Gedächtnis, daß das Leiden vergöttlicht und eben darum geliebt zu werden verdient. So ist Léon Bloy im Grunde mehr ein Zeitgenosse der Ewigkeit als irgendeines Jahrhunderts. Mit dem heiligen Paulus sich nach »seiner Auflösung« sehnend, möchte er endlich das Heil schauen, das »Gott denen bereithält, die ihn lieben«. Und nicht von ungefähr hat er sich in seinen Schreibtisch die Worte eingeritzt: »Diligentibus Deum ... Jenen die Gott lieben, gereicht alles zum Besten.« Und er möchte, ein Kind an Frömmigkeit, nicht länger darauf warten müssen, Gott zu schauen.

Man mußte ihm nicht sagen, daß es mit der Welt nicht stimmt. Doch er hat begriffen, daß der Grund dafür nicht in den sogenannten »Verhältnissen« liegt (in ihnen auch), sondern in jener kosmischen Wunde, die der Christ »Sünde« nennt. Es ist diese übernatürliche Gewißheit einer Wunde, vom Einzelnen innerlich erlebt, und es ist diese übernatürliche Ungeduld, die Bloy mit den Augen eines Mystiker in die Gesellschaft seiner Tage und durch sie hindurch in die Zukunft und auf das Ende blicken läßt. Sein Beruf ist das Prophetenamt. Und er ist persönlich getroffen,

ja, tief verstört und verwundet über den Abgrund, der sich im Widerspruch zur göttlichen Mittlerschaft Jesu zwischen Gott und Welt aufgetan hat. Bloy begreifen und – vielleicht – akzeptieren heißt, diese Betroffenheit verstehen können, die sich in archaischem Zorn, in Haß und verwundete Liebe artikuliert hat.

In der Frühmesse teilt sich Léon Bloy die leere Kirche mit den Dienstboten. Kein Tag, an dem er nicht die Kommunion empfinge ... »Das tägliche Brot, das zu erbitten Sie die Pflicht haben, ist nicht dasjenige, das die Bäcker verkaufen – es ist der Leib Christi, und wenn Ihr darum bittet, warum verzehrt Ihr ihn dann nicht! Ohne die tägliche Kommunion wäre ich tot ...« Danach aber setzte sich Bloy an seinen Schreibtisch, oft mutlos, müde nach einer schlaflosen Nacht, »wie unter der Peitsche arbeitend«, wenn nicht gerade auf Bettelgängen, unglücklich-glücklich, immer hoffend und mit einer Schwermut gesegnet, die ihn nie ganz verließ. All seine Manuskripte zeigen eine gleichbleibend klare, in jedem Buchstaben erkennbare Handschrift, die auch dem Auge wohltut. Bloy war ein ständiger, ergriffener Leser der Heiligen Schrift. Mitunter las er seinen Freunden, wenn sie sich gerade einstellten, einige Sätze aus seinen Arbeiten vor. Zu seinen Freunden zählten zum Beispiel der Musiker Georges Auric (einer der »Six«, jener Gruppe, der auch Strawinsky angehörte; noch 1976 erzählte mir Auric von seinem ersten Zusammentreffen mit Bloy, als er siebzehn Jahre alt war; seine Begegnungen seien ihm unvergeßlich geblieben) und der Maler Georges Rouault, der eine wunderbare Porträt-Lithographie von ihm geschaffen hat. Er betete mit manchen von ihnen den Rosenkranz, nicht selten auf den Knien, in jeder Nacht aber das Totenoffizium. Er fühlte sich von den Toten zum Gebet für sie aufgefordert; sie riefen ihn, wie er mehrfach bezeugt hat, noch im Schlaf. Nie vergaß er die Gemeinschaft mit den »Armen Seelen«, den Verstorbenen, die nichts mehr für sich selber tun können und auf das fürbittende Gebet der noch Lebenden angewiesen sind. »Der Glaube lehrt uns, daß uns die Toten näher sind als die Lebenden.« – »Wer denkt an den Durst der Toten?« (Bloy) Auf der anderen Seite hoffte er auch auf Hilfe und Beistand von ihrer Seite. Vielleicht besteht der Sinn der Existenz des Schriftstellers Léon Bloy sogar nur darin, uns Heutigen die Macht und die Pflicht des *Gebets* ins Gewissen zu rufen – die dringendste Pflicht des Menschen, des Christen, des Katholiken, zu beten und das Gebet wieder zur Kraft werden zu lassen, die unser auf Seitenwegen sich umtreibendes Jahrhundert verabsäumt oder in blindem Aktivismus preisgibt. Léon Bloy schrieb: »Unter den Modernen bin ich vielleicht derjenige, der in den Straßen von Paris am meisten gebetet hat, traurig und in Gefahr, bei jedem Schritt zu schluchzen. Ich habe meine Mühseligkeiten erduldet. Es ist viel, daß Gott mein Herz nicht in den Abgrund fallen läßt. Man muß beten. Alles andere ist dumm und eitel. Man muß beten, um die Schrecknisse der Welt zu ertragen. Außerhalb des Gebets gibt es nichts für mich.« Und: »Es sind die Tränen, nach denen man gerichtet wird.«

Man hat gesagt, Léon Bloy habe viele »ehemalige« Freunde besessen. Er hat aber auch treue Freunde gehabt, und es wundert mich nicht, in Ernst Jüngers Alterstagebüchern unter dem Datum des 26. November 1995 zu lesen: »Was uns fehlt, zieht uns an – Trifft auch auf mein Verhältnis zu Léon Bloy.« Einige verdanken es seinen Gebeten und Tränen, daß sie zur Wahrheit des Evangeliums gelangt sind. Nun, Bloy hatte nicht wenige Gegner – nicht bloß jene Kleriker, die seine Bücher aus den Fenstern der Buchhandlungen nehmen ließen. Und nicht alle unter ihnen waren je-

ne Bürger, die, wie er sagte, »Gott nicht schlucken wollten« und deren Sprachgewohnheiten er in der »Exegese der bürgerlichen Gemeinplätze« entlarvte. Das Ungestüm und die Heftigkeit seines spanischen Religionstemperaments ging auch redlichen Zeitgenossen auf die Nerven. Noch viele Jahre nach seinem Tod betonte ein Kenner und Liebhaber der französischen Literatur in Deutschland, mit Bloy sollten sich deutsche Leser besser nicht befassen, denn es fehle ihm an Takt. Vielleicht dachte dieser Mann, heute selber unter den Toten, zu sehr in ästhetischen Kategorien. Doch Bloy läßt sich so nicht begreifen. Seine Sätze sind zwar auch bewundernswert formuliert, aber sie tragen einen bitteren Kern in sich, dessen Kraft an das Herz des *homo religiosus* und nicht zuerst des *homo aestheticus* rührt.

»Sagen Sie sich immer wieder, daß alles nur Schein ist, alles nur Symbol, selbst der Schmerz, der uns zerreißt. Wir sind Schläfer, die im Schlaf schreien.« Ein solcher Satz läßt sich nur schwer vergessen, weil er so sehr ins Zentrum trifft. Denn hier redet ein Schriftsteller, der auf authentische Weise Christ war.

Seine letzten beiden Wohnungen bezieht der eigentlich unbehauste Mann zusammen mit seiner Familie in Bourg-la-Reine, einem Vorort von Paris. Hier stirbt Bloy am 3. November 1917, also vor achtzig Jahren; sein Grab befindet sich auf dem Friedhof des Ortes. Das Haus, in dem er starb, ist zerstört, und auch der Hof der vorletzten Wohnung an der Place 3, Condorcet hat sein Aussehen völlig verändert. Léon Bloy ist 71 Jahre alt geworden. Im Augenblick seines Todes spricht ihm Jeanne, seine Frau die Worte zu, die der Blinde an Jesus gerichtet hat: »Domine, fac ut videam – Herr, mach, daß ich sehe!« Dieses Wort haben beide miteinander für die letzte Stunde vereinbart. Léon Bloy antwortet Jeanne mit einem Lächeln und stirbt. »Im unaufhörlichen Leiden trägt mich eine Hoffnung, die unüberwindlich ist.«

Bischof Karl Lehmann · Mainz

Einheit in Vielfalt

Predigt anläßlich des Jubiläums der Zeitschrift »Communio«

Am 11. Mai dieses Jahres feierte die Zeitschrift »Communio« in Mainz ihr 25-jähriges Bestehen. Sowohl die deutsche als auch die italienische Ausgabe der Zeitschrift können nunmehr auf ein Vierteljahrhundert ihres Erscheinens zurückschauen. Zu den Gratulanten gehörten vor allem auch Vertreter der anderen internationalen Ausgaben.

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.*

Neben einem Festgottesdienst im Mainzer Dom wurde der Tag mit einer Vortragsveranstaltung begangen. Hans Maier, Inhaber des »Guardini-Lehrstuhls« an der Universität München, erinnerte als einer der Gründungsherausgeber dieser Zeitschrift an den »Weg der ›Communio‹«, Peter Henrici SJ, Generalvikar des Bistums Chur in Zürich und gleichfalls seit vielen Jahren Mitherausgeber der deutschen »Communio«, sprach über die »Gründungsintentionen und Zukunftsperspektiven« der Zeitschrift. Eine Podiumsdiskussion mit Vertretern der internationalen Ausgaben schloß sich an.

Mit diesem Heft soll eine kleine Dokumentation der Feierlichkeiten eröffnet werden. Den Auftakt bildet die Predigt des Mainzer Bischofs Karl Lehmann – ebenfalls Gründungsherausgeber der deutschen »Communio« –, der dann im kommenden Heft die beiden genannten Vorträge folgen sollen.

Liebe Schwestern und Brüder! Liebe Freunde von Communio!

Wenige Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil kam eine starke Polarisierung in unsere Kirche. Es ging dabei um die Auslegung des Konzils; einige beriefen sich bei vielen Neuerungen, die nicht mit dem Konzil zusammenhingen, auf den Geist des Konzils. Es entstanden Gruppierungen, die wir bis heute kennen: von links und von rechts, konservativ und progressiv, meist Etiketten, die man von außen anderen angehängt hat.

In dieser bewegten Zeit, vor allem der Jahre 1970/71, haben eine Reihe von Männern, Laien und Theologen, überlegt, was man tun könnte, um diesen gefährlichen Zersplitterungen Einhalt zu gebieten; nicht dadurch, daß man alles wieder auf eine uniforme Einheit zurückführt, sondern indem man den wahrhaften Sinn des Katholischen – eine verbindliche Einheit in einer reichen Vielfalt – pflegt. Es waren vor allen Dingen Mitglieder der damaligen Internationalen Theologenkommission beim Heiligen Stuhl, die von theologischer Seite aus dieses Projekt förderten. Der unvergessene Hans Urs von Balthasar, Kardinal Ratzinger, der spätere Kardinal Henri de Lubac: Sie alle haben sich, jeder auf seine Weise, hochverdient um das Konzil, um das Erbe gesorgt.

Es sollte bei dem neuen Zeitschriftenprojekt von Anfang an um eine *eigene* Zeitschrift mit einem *neuen* Charakter gehen ... Es sollte eine Zeitschrift sein, die wirklich *katholisch* ist, allumfassend, universal, das Ganze umfassend, global und regional, die ganze Wahrheit umfassend, auch viele Fragen behandelnd, die nicht unmittelbar im Bezugsfeld des theologischen Denkens stehen. Darum waren wir froh, daß wir von Anfang an Laien mit Erfahrung in der Öffentlichkeit, Erfahrungen mit der Öffentlichkeit dabei hatten. Unsere Zeitschrift sollte daher keine *theologische Zeitschrift* im engeren Sinne sein – doch trotzdem sollte jedes vorne aufgegriffene Thema religiös-theologische Bedeutung haben.

Und wir haben uns damals geschworen, unter dem Gesetz der ganzen Wahrheit stehend, jeder ernsthaften Stimme in unseren Heften Raum zu geben. Grundsätzliche Offenheit war ganz eng verbunden mit der Überzeugung, im Raum der Kirche zu stehen und mit Entschiedenheit an ihren Grundlagen festzuhalten.

Es mußte eine Zeitschrift neuen Typs sein, *international*. Bei allen Verdiensten,

die andere Zeitschriften hatten bis in jene Zeit hinein: Es war deutlich, daß wir, um *so katholisch* zu sein, um etwas tun zu können inmitten der Spannungen, die aufgebrochen waren, eine Zeitschrift gründen mußten, die ganz international war. Über den einzelnen Konfrontationen stehend. Daß wir der Mitarbeit und des Engagements vieler bedürften, über nationale Grenzen und Sprachbarrieren hinweg.

Wir wußten, daß das nicht einfach wird, angefangen mit der Organisation, den Übersetzungen. Wir wußten auch, daß man damit vielleicht die Gefahr eines Verlustes an Aktualität eingeht und daß es nicht einfach ist, solch ein Angebot über lange Zeit hinweg aufrechtzuerhalten. Aber wir wußten auch, daß ohne eine solche Konzeption *katholischer internationaler* Art unser Anliegen nicht zu realisieren sein würde. Daher haben wir von Anfang an versucht, mit unseren Freunden in Frankreich, Italien, Spanien, Holland, in Amerika und im Osten Europas Zeitschriftentypen zu entwickeln, die auch für regionale Perspektiven Raum lassen.

Heute dürfen wir, auch nach vielen durchstandenen Schwierigkeiten, dankbar sagen: Es ist uns in diesen 25 Jahren geglückt, sogar über diese mit uns von Anfang an schon zusammenarbeitenden Redaktionen hinaus eine große Gemeinschaft zu bilden. Der damalige Mitbegründer und langjährige erfahrene Schriftleiter Dr. Franz Greiner – sein Sohn steht heute an seiner Stelle – hat damals im ersten Heft geschrieben: »Das ist der Horizont, den wir der internationalen katholischen Zeitschrift ›Communio‹ gegeben haben. Wir wissen, daß er weit gespannt ist. Wir wissen auch, daß wir, an ihm gemessen, versagen können. Daß dies nicht geschehe, darum bitten wir unsere Freunde und Leser.«

Wir haben heute zu danken, gerade auch im Namen derer, die in der Zwischenzeit von uns gegangen sind in unserer deutschen Redaktion, besonders Hans Urs von Balthasar und Albert Görres. Wir wissen, daß wir das Geschenk erhalten haben, mit vielen Freunden aus diesen 16 Editionen diesen Plan, der manchmal wie ein Traum schien, verwirklichen zu können. Wir freuen uns, daß wir es nach der Wende auch bis in die jüngste Zeit hinein geschafft haben, Editionen im Osten Europas zu schaffen, in Mitteleuropa und im Osten, so besonders auch jüngst in Tschechien und in der Ukraine.

Es lohnt sich heute noch, den großen Artikel zu lesen, den Hans Urs von Balthasar als Programmschrift im ersten Heft veröffentlichte, im Heft vom Januar/Februar 1972. Das ist nicht nur ein Programm, sondern es ist in der Zwischenzeit auch ein unverbrüchliches Testament geworden. Hellsichtig und tiefgründig hat er uns gezeigt, wie man mitten in diesen Schwierigkeiten wirkliche kirchliche Gemeinschaft versteht. Was Communio, Einheit in Vielfalt, heißt, was es für uns bedeutet, gerade auch, wenn wir eine Zeitschrift herausgeben. Es ist ein großer Beitrag für unser Werk heute und künftig, ein Grund, auf dem wir stehen – und je öfter man diesen Beitrag liest, um so mehr erkennt man, wie er die Tiefe hat, um auch uns in die Zukunft zu führen.

So schreibt Hans Urs von Balthasar am Schluß seines Beitrags: »Wir werden es mit ›Communio‹ versuchen. Nicht aus einem Hinterhalt reden, aus einem kapitalistischen Besitz von ›Glaubenswahrheiten‹. Daß diese Wahrheit, an die wir glauben, uns entblößt, wurde vorhin gesagt. Wie Lämmer unter die Wölfe. Es geht nicht um Bravour, aber immerhin um christlichen Mut, sich zu exponieren. Menschen treten in Kommunion, wenn sie sich nicht scheuen und nicht schämen, sich voreinander

zu exponieren. Dort ist der Satz kein leeres Paradox: ›Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark‹ (2 Kor 12,10).«

Wir haben keinen Grund, in triumphalistischer Manier Geburtstag zu feiern. Aber wir haben Grund zu danken, daß es dank des großen Einsatzes vieler derer, die hier sind, gelungen ist, dieses gemeinsame Werk zu erschaffen und zu erhalten. Wenn wir zusammenkommen und zurückblicken und zugleich in die Zukunft hineinplanen, dann sind wir auch froh, daß es in dieser Zeit gelungen ist, daß viele Länder, mit denen wir damals über die Zeitschrift sprachen, ihre Freiheit gewonnen haben. Und daß sie nun bei uns sind ohne die vielen Schwierigkeiten, die wir besonders am Anfang erfahren haben. Ich denke etwa an die polnische Ausgabe.

Wir haben Grund zum Dank und bitten den Herrn, daß er uns auf diesem Weg weiterführt. Wir dürfen uns an diesem Tag auch fragen, was uns, bei allem, was gelungen ist, noch fehlt. So darf ich Sie alle sehr herzlich ermutigen, an unserer Freude teilzuhaben. Zwei Worte sind es in den heutigen Texten, die uns Mut geben, dieses Programm von Communio weiter durchzuführen.

Da ist zum einen das Wort aus dem ersten Johannesbrief: »Gott ist die Liebe«. Er schenkt uns dieses Maß der Liebe, daß wir uns nicht verschließen, daß wir uns nicht abkehren, daß wir nicht in irgendein Getto flüchten, daß wir uns nicht verkriechen, wenn es schwierig wird. Menschliche Liebe wäre nicht so stark, um dem standzuhalten. Und wenn er uns selber die Liebe gibt, dann gibt er uns auch immer die Kraft zu dieser Form von Einheit, die Bindung heißt und zugleich größtmögliche Offenheit und Solidarität. Und das können wir nur verwirklichen, wenn wir an Gott glauben. Gott ist die Liebe. Einer hat einmal gesagt, hier drehe sich die geistige Welt in den Angeln. Die Griechen hätten vielleicht gesagt: Liebe ist ein Gott. Aber nun heißt es: Gott ist die Liebe. Von *ihm* her bestimmen wir, was Liebe heißt – und nicht umgekehrt. Er ist das Subjekt all unseres Tuns. Darum können wir es wagen, ein solches Programm zu verwirklichen.

Das andere Wort aus dem Evangelium lautet: »Dein Wort ist Wahrheit.« Darum haben wir unser Projekt unternommen: Weil wir an sein Wort glauben. Weil wir glauben, daß dieses Wort immer weiter verkündet werden muß, von vielen vernommen werden soll bis in die Winkel unseres öffentlichen Tuns hinein, in die Kulturen, in die Politik, in die Wissenschaften. Auf *sein* Wort wollen wir uns verlassen, und dies gibt Kraft, es auch miteinander zu tun.

So möchte ich von dieser Stelle aus allen, die hier sind, ein sehr herzliches »Vergelt's Gott« sagen für den Mut und die Ausdauer in diesen Jahren, den Laien und den Geistlichen, den Autoren und nicht zuletzt auch den Verlegern. All denen, die sich immer wieder um unsere Zeitschrift kümmerten, in welcher Form auch immer. Und wir gedenken besonders der Toten, die eigentlich, besonders Franz Greiner und Hans Urs von Balthasar, an erster Stelle unser Werk mitgeschaffen haben, die unermüdlich daran glaubten, daß dieses Werk möglich ist.

So wollen wir das Geschenk dieser 25 Jahre auf den Altar legen und Gott bitten, daß er uns die Kraft gibt, in diesem Sinne, nicht nur in dieser Zeitschrift, sondern in unserem Leben, *Communio* zu sein. Amen.