INHALT

Anwander, Elmar: Denkweisen und Methoden der Physik und ihr Verhältnis zu Metaphysik und Theologie 235
Arts, Herwig SJ: Maßhalten – eine stoische oder eine christliche Tugend? 385

Balthasar, Hans Urs von †: Glaube und Naherwartung 483
Beck, Heinrich: Vernunft und Glaube. Philosophische Bemerkungen zur Enzyklika »Glaube und Vernunft« 453
Bellon, Angelo: Maßhalten und Selbsthingabe 394
Bizjak, Jurij: Die Früchte der Wahrheit 1
Bürkle, Horst: »Was man von Gott erkennen kann ...« (Röm 1,19). Gott der Vater im interreligiösen Dialog 118
–: »Damit das Mysterium Christi allen Völkern kundgemacht werde ...«. Kulturprägende und kulturgeprägte Sakramente 306

Calster, Stefaan van: Sakramente im Leben des Christen. Zur Pastoral der »Saisonchristen« 317

Espezel, Alberto: Der Vater und die Erlösung 97

Figura, Michael: Wie soll man heute von Gottes Allmacht reden? ... 104
– : Das geistige Erbe Joachims von Fiore in der Interpretation Henri de Lubacs 514
Frey, Annerose: Warum singt der Barde nicht? Oder: Warum ist Liturgie so schwer zugänglich? 89
Friedmann, Friedrich G.: »Jeder auf seine Art und zutiefst geeint«. Aus meiner Korrespondenz mit Schwester Adelgundis Jaegerschmid OSB 346

Greiner, Maximilian: Was uns die Zukunft bringt 481

Habachi, René: Vom rechten und vom falschen Zeugnis 14
Hartmann, Stefan: Goethe in der Sicht Guardinis 286
Henze, Winfried: Hingabe – ein Schlüsselbegriff priesterlicher Existenz 570
Hill, Roland: Der irische Katholizismus und die Modernisierung der Gesellschaft 79
– : Glaube und Furcht vor dem Millennium 533

Hohn, Hannsjosef: Marginalien zur Inquisition 59
Hürten, Heinz: Einsamkeit und Entscheidung. Zur Situation des Christen im 20. Jahrhundert 223
Huot, Jean-Claude: Europa und seine Flüchtlinge. Zwischen Menschenrechten und Staatsräson 207
Hurth, Elisabeth: Das Ende der Vorbilder? Von Vorbildern, Stars und Idolen 255
Hvid, Niels Christian: Das Problem der christlichen Prophetie. Niels Christian Hvid im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger 177

Kiesel, Helmuth: Das Vaterbild in der deutschsprachigen Literatur der Nach-68er-Zeit 165
Koch, Bischof Kurt: Auch ein Problem der Zeit: Christliche Eschatologie im Kreuzfeuer der Apokalyptik 492
Kock, Erich: Geist des Aufbruchs. Robert Grosche – Seelsorger, Vordenker, Mittler 277
– : Goethe und der Katholizismus 374
Köppel, Urs: Die Kirche vor der Herausforderung der Migration ... 198

Maier, Hans: Annäherungen an Thomas Mann 47
Martig, Charles: Populäre Apokalyptik. Weltuntergang und Neuschöpfung im Kino 545
Menke, Karl-Heinz: Gemeinsames und besonderes Priestertum 330

Osten, Manfred: »Alle Guten sind genügsam«. Ottilie und andere Anmerkungen zur »temperanza« bei Goethe 427

Prosinger, Franz: War der Kreuzestod Jesu ein Opfer? 189

Ratzinger, Joseph Kardinal: Das Problem der christlichen Prophetie. Niels Christian Hvid im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger 177
– : Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika »Fides et ratio« 289
Reguzzoni, Giuseppe: »Temperantia« bei Dante 415

Schenker, Adrian OP: Dürfen Fremde stehlen? 193
Schlögel, Herbert OP: Dimensionen der Wahrheit. Das achte Gebot in den neueren Katechismen 25
Schneider, Werner: Alte Väter – Neue Väter – gar keine Väter? Soziologische Anmerkungen zur Krise von Vaterschaft in der Moderne 148

Spieker, Manfred: Christliche Gesellschaftslehre und Evangelisierung der Welt. Zum sozialethischen Werk von Joseph Kardinal Höffner 458
Splett, Jörg: Religion lebt im Wort. Das Unsagbare verbietet Nichtssagendes 35
–: Autorität. Philosophisches zu einem Reizwort 137
Sudbrack, Josef SJ: Geistliche Vaterschaft – Geistliche Mutterschaft . 128

Tholen, Toni: Elite und Intellektuelle 472

Weimer, Ludwig: Zur Theologie des »Religionspluralismus« 439

Zaborowski, Holger: Liebe und Achtung. Von der Weisheitsliteratur zur Liebesweisheit 554

In eigener Sache 576

Jurij Bizjak · Ljubljana

Die Früchte der Wahrheit

Der Mensch ist berufen, die Wahrheit zu erkennen (Joh 8,32), die Wahrheit zu tun (Joh 3,21) und in der Wahrheit zu leben.[1] Um das zu erreichen, muß der Mensch beständig in sich nach dem geheimnisvollen Samen der Wahrheit forschen. Der Herr beklagt sich ja über das auserwählte Volk: »Ich hatte dich als Edelrebe gepflanzt, als gutes, edles Gewächs.[2] Wie hast du dich gewandelt zum Wildling, zum entarteten Weinstock!« (Jer 2,21).

Wie das Reich Gottes läßt sich auch der Samen der Wahrheit mit einem »Senfkorn, dem kleinsten aller Samenkörner« (vgl. Mt 13,31–32), vergleichen, und der Herr wußte wohl, wie schwierig der Weg zur Wahrheit ist: »Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird« (Joh 16,12–13). Folglich führt uns der Geist des Herrn zur Wahrheit, und vielleicht wird in Joh 14,17 und 15,26 eben wegen der inneren und äußeren Hindernisse, auf die man auf dem Weg zur Wahrheit stoßen kann, der »Geist der Wahrheit« auch »Tröster« genannt. Das ist wie ein Hinweis darauf, daß sich die wahre Tröstung des Menschen erst in seiner Heiligung bewahrheitet; einzig in Joh 14,26 wird zum Titel »Tröster« noch der Titel »Geist der Wahrheit« hinzugefügt.

Um vorauszusehen, wohin der Geist der Wahrheit uns führt, müssen wir an das hebräische Wahrheitsverständnis erinnern. Ungeachtet aller wechselseitigen Implikationen zwischen dem griechischen Begriff für Wahrheit, *aletheia*, und dem entsprechenden hebräischen Begriff, *'emet*, kann man sagen, daß der griechische Begriff mehr statisch und philosophisch objektiv ist, der hebräische Begriff hingegen mehr dynamisch und ethisch personal. Auf griechisch steht der Begriff *a-letheia* (etwas Unverhohlenes) im

Jurij Bizjak, *Jahrgang 1947, Priester seit 1971, Studium in Rom, ist Dozent für Bibelwissenschaft an der Universität Ljubljana und daselbst Spiritual am interdiözesanen Priesterseminar. Die Übersetzung aus dem Italienischen besorgte August Berz.*

Gegensatz zum Begriff *a-delia* (etwas Ungewisses), auf hebräisch der Begriff *šeqer* (Falschheit) im Gegensatz zum Begriff *emet* (Wahrheit) (vgl. Jer 14,13–14). Wahrheit und Falschheit sind Wirklichkeiten, aber ganz verschiedene: Die Wahrheit gehört zur Kategorie des Guten und ist somit etwas Eigenständiges, Autonomes, während die Falschheit zur Kategorie des Schlechten gehört und somit etwas Parasitäres, vom Guten Abhängiges ist. Auch die Falschheit kann man erkennen und tun; aus ihr leben aber kann man nicht, denn aus Falschheit kann man bloß morden (vgl. Joh 8,44). Wenn die ganze Wahrheit die ganze Wirklichkeit ist, sind die Früchte der Wahrheit Realitäten, die in der ganzen Wahrheit wurzeln, und das ist bei den Tugenden der Fall. Der Geist der Wahrheit bewahrt uns vor trügerischen Falschheiten und führt uns durch die Tugenden zur ganzen Wahrheit, zum ganzen Guten.

Der vorliegende Aufsatz zieht als Früchte der Wahrheit in Erwägung: die drei theologalen Tugenden, die drei Paare der Gaben des Heiligen Geistes, die drei evangelischen Räte und die drei Ämter des kirchlichen Dienstes. Er möchte kurz aufzeigen, wie die erwähnten Begriffe zusammenhängen, einander ergänzen und einander bereichern.

1. Die drei theologalen Tugenden

Die drei theologalen Tugenden sind nicht nur Früchte der Wahrheit, sondern gleichermaßen verläßliche Marksteine auf dem Weg zur Wahrheit. »Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe« (1 Kor 13,13). »Die göttlichen Tugenden sind Grundlage, Seele und Kennzeichen des sittlichen Handelns des Christen. Sie gestalten und beleben alle sittlichen Tugenden. Sie werden von Gott in die Seele der Gläubigen eingegossen, um sie fähig zu machen, als seine Kinder zu handeln und das ewige Leben zu verdienen. Sie sind das Unterpfand dafür, daß der Heilige Geist in den menschlichen Fähigkeiten wirkt und gegenwärtig ist. Es gibt drei göttliche Tugenden: den Glauben, die Hoffnung und die Liebe.«[3]

a. »Der *Glaube* ist jene göttliche Tugend, durch die wir an Gott und an all das glauben, was er uns gesagt und geoffenbart hat und was die heilige Kirche uns zu glauben vorlegt. Denn Gott ist die Wahrheit selbst.«[4] Jesus »sagte zu den Juden, die an ihn glaubten: Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien« (Joh 8,31–32). Zu den Juden, die nicht an ihn glaubten, sagte er hingegen: »Warum versteht ihr nicht, was ich sage? Weil ihr nicht imstande seid, mein Wort zu hören. Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Er war ein Mör-

der von Anfang an. Und er steht nicht in der Wahrheit; denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er lügt, sagt er das, was aus ihm selbst kommt; denn er ist ein Lügner und der Vater der Lüge. Mir aber glaubt ihr nicht, weil ich die Wahrheit sage« (Joh 8,43–45). »Pilatus sagte zu ihm: Also bist du doch ein König? Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme« (Joh 18,37).

b. »Die *Hoffnung* ist jene göttliche Tugend, durch die wir uns nach dem Himmelreich und nach dem ewigen Leben als unserem Glück sehnen, indem wir auf die Verheißungen Christi vertrauen und uns nicht auf unsere Kräfte, sondern auf die Gnadenhilfe des Heiligen Geistes verlassen.«[5] »Laßt uns an dem unwandelbaren Bekenntnis der Hoffnung festhalten, denn er, der die Verheißung gegeben hat, ist treu« (Hebr 10,23). Der Heilige Geist »wurde in reichem Maß über uns ausgegossen durch Jesus Christus, unseren Retter, damit wir durch seine Gnade gerecht gemacht werden und das ewige Leben erben, das wir erhoffen« (Tit 3,6–7).

c. »Die *Liebe* ist jene göttliche Tugend, kraft derer wir Gott um seiner selbst willen über alles lieben und aus Liebe zu Gott unseren Nächsten lieben wie uns selbst ... Die Übung aller Tugenden wird von der Liebe beseelt und angeregt. Diese ist ›das Band der Vollkommenheit‹ (Kol 3,14); sie ist die Form der Tugenden; sie gliedert und ordnet diese untereinander; sie ist Ursprung und Ziel des christlichen Tugendlebens. Die christliche Liebe sichert und läutert unsere menschliche Liebeskraft. Sie erhebt sie zu übernatürlicher Vollkommenheit, zur göttlichen Liebe.«[6]

2. Die Gaben des Heiligen Geistes

Den drei theologalen Tugenden entsprießen als köstliche Früchte die entsprechenden drei Paare der Gaben des Heiligen Geistes, die in der Schilderung des Messias in Jes 11,2 aufgezählt werden: »Der Geist des Herrn läßt sich nieder auf ihn: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht«.

Wenn man sich diese drei Paare der Gaben des Heiligen Geistes genau betrachtet, erkennt man, daß sich das erste Paar auf unser Denken bezieht und somit dem Glauben entstammt, der den Verstand erhellt; das zweite Paar bezieht sich auf unser Tun und entstammt somit der Hoffnung, die den Willen bewegt, und das dritte Paar bezieht sich auf unser Dasein und entstammt somit der Liebe, die das Dasein erwärmt.[7] Man kann sagen, daß Jesus alle drei erwähnten Aspekte verkörpert, wenn er sagt: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6).

a. Die *Weisheit* und die *Einsicht* bilden den Gegensatz zu Dummheit und Stumpfsinnigkeit und gehen aus dem Glauben hervor. In der Bibel heißt »weise und einsichtig sein« so viel wie »treu sein«. Mose sagte zu den Israeliten: »Ihr sollt auf sie (die Gesetze und Rechtsvorschriften) achten und sollt sie halten. Denn darin besteht eure Weisheit und eure Bildung in den Augen der Völker. Wenn sie dieses Gesetzeswerk kennenlernen, müssen sie sagen: In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk« (Dtn 4,6). Jesaja sagte zu Ahas: »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« (Jes 7,9). Zum Propheten Habakuk wurde gesagt: »Sieh her: Wer nicht rechtschaffen ist, schwindet dahin, der Gerechte aber bleibt wegen seiner Treue am Leben« (Hab 2,4). Gott »sprach zum Menschen: Seht, die Furcht vor dem Herrn, das ist Weisheit, das Meiden des Bösen ist Einsicht« (Ijob 28,28). »Verständiger Sinn nimmt die Gebote an; wer Törichtes redet, kommt zu Fall« (Spr 10,8). »Anfang der Weisheit ist die Gottesfurcht, den Glaubenden ist sie angeboren« (Sir 1,14).

b. Der *Rat* und die *Stärke* bilden den Gegensatz zu Verwirrtheit und Schwäche und gehen aus der Hoffnung hervor. In der Bibel heißt »verständig und stark sein« so viel wie »auf den Herrn hoffen«. »Ja, Gott ist meine Rettung; ihm will ich vertrauen und niemals verzagen. Denn meine Stärke und mein Lied ist der Herr. Er ist für mich zum Retter geworden« (Jes 12,2). »Denn so spricht der Herr, der Heilige Israels: Nur in Umkehr und Ruhe liegt eure Rettung, nur Stille und Vertrauen verleihen euch Kraft« (Jes 30,15). »Die Jungen werden müde und matt, junge Männer stolpern und stürzen. Die aber, die dem Herrn vertrauen, schöpfen neue Kraft, sie bekommen Flügel wie Adler. Sie laufen und werden nicht müde, sie gehen und werden nicht matt« (Jes 40,30–31). »Wer auf den Herrn vertraut, steht fest wie der Zionsberg, der niemals wankt, der ewig bleibt« (Ps 125,1). »Dies habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt seid ihr in Bedrängnis; aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt« (Joh 16,33).

Es gibt aber auch die Weisheit und Stärke der Welt, die vor Gott als dumm und schwach gilt: »Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloß Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten ... Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen« (1 Kor 1,20f. 25).

c. Die *Erkenntnis* und die *Gottesfurcht* bilden den Gegensatz zu Gleichgültigkeit (Leugnung) und Anmaßung und gehen aus der Liebe hervor. In der Bibel heißt »den Herrn (an)erkennen und fürchten« so viel wie »den Herrn lieben«; wer den Herrn lieben will, muß ihn erkennen und fürchten: »Und nun, Israel, was fordert der Herr, dein Gott, von dir außer dem einen: daß

du den Herrn, deinen Gott fürchtest, indem du auf allen seinen Wegen gehst, ihn liebst, und dem Herrn, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele dienst; daß du ihn fürchtest, indem du auf die Gebete des Herrn und seine Gesetze achtest, auf die ich dich heute verpflichte. Dann wird es dir gut gehen« (Dtn 10,12–13). Wie heftig hebt der Prophet Jesaja an: »Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk hat keine Einsicht« (Jes 1,3). Gleich tönt der Vorwurf bei Jeremia: »Selbst der Storch am Himmel kennt seine Zeiten; Turteltaube, Schwalbe und Drossel halten die Frist ihrer Rückkehr ein; mein Volk aber kennt nicht die Rechtsordnung des Herrn« (Jer 8,7). Ganz ähnlich lautet die Anklage bei Hosea: »Ich kann ihnen noch so viele Gesetze aufschreiben, sie gelten ihnen so wenig wie die eines Fremden« (Hos 8,12). Der Prophet Jeremia beschreibt den neuen Bund so: »Das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des Herrn: Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. Keiner wird mehr den andern belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle, klein und groß, werden mich erkennen – Spruch des Herrn« (Jer 31,33–34).

»Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt; wer mich aber liebt, wird von meinem Vater geliebt werden und auch ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren« (Joh 14,21). »Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe« (Joh 15,14–15). »Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin« (1 Kor 13,12).

Der Prophet Jesaja sagte zum Volk, das vor den Nachbarvölkern Angst hatte: »Den Herrn der Heere sollt ihr heilig halten; vor ihm sollt ihr euch fürchten, vor ihm sollt ihr erschrecken« (Jes 8,13). »Der Sohn ehrt seinen Vater und der Knecht seinen Herrn. Wenn ich der Vater bin – wo bleibt dann die Furcht vor mir?« (Mi 1,6). »Gottesfurcht ist Anfang der Erkenntnis« (Spr 1,7). »Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit; alle, die danach leben, sind klug« (Ps 111,10). »Fülle der Weisheit ist die Gottesfurcht, sie labt die Menschen mit ihren Früchten« (Sir 1,16). »Krone der Weisheit ist die Gottesfurcht, sie läßt Heil und Gesundheit sprossen« (Sir 1,18). »Fürchtet euch vor dem, der Seele und Leib ins Verderben der Hölle stürzen kann« (Mt 10,28). Der Satz »Die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht« (1 Joh 4,18) bezieht sich nicht auf die Gottesfurcht, sondern auf die menschliche Furcht.

3. Die drei evangelischen Räte

Den drei Paaren der Gaben des Geistes entsprießen als köstliche Früchte die entsprechenden drei evangelischen Räte: Gehorsam, Armut und Keuschheit. Sie werden Räte genannt, weil sie nicht im strengen Sinn des Wortes für alle verpflichtend sind, hingegen für jene, die sie als solche verstehen. Sich auf die drei evangelischen Räte zu verpflichten, wird nur von den Priestern und Ordensleuten verlangt, aber den Geboten zu gehorchen, den Geist der Armut zu haben und Gott über alles zu lieben, ist von jedem Christen verlangt. Jesus sagte ja »zu vielen Menschen«: »Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein« (Lk 14,25–27). Die drei evangelischen Räte gehen also nicht nur die Kleriker an, sondern werden in allgemeiner Form allen Gläubigen vorgelegt, so wie der Apostel Paulus sagt: »Ich wünschte, alle Menschen wären (unverheiratet) wie ich. Doch jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so« (1 Kor 7,7).

Wer die drei evangelischen Räte annimmt, verzichtet auf etwas Gutes, um etwas Besseres zu erhalten. Die evangelischen Räte sind »Gaben für Könige«, und die Wege, sie zu erlangen, sind schon in den Weisungen klar vorgezeichnet, die Mose für die Könige Israels gibt: »Der König soll sich nicht zu viele Pferde halten. Er soll das Volk nicht nach Ägypten zurückbringen, um mehr Pferde zu bekommen ...« (Armut). »Er soll sich auch keine große Zahl von Frauen nehmen, damit sein Sinn nicht vom rechten Weg abweicht (Keuschheit). Er soll nicht zu viel Silber und Gold anhäufen (Armut). Und wenn er seinen Königsthron bestiegen hat, soll er sich von dieser Weisung, die die levitischen Priester aufbewahren, auf einer Schriftrolle eine Zweitschrift anfertigen lassen. Sein Leben lang soll er die Weisung mit sich führen und in der Rolle lesen, damit er lernt, den Herrn, seinen Gott, zu fürchten, auf alle Worte dieser Weisung und dieser Gesetze zu achten, sie zu halten, sein Herz nicht über seine Brüder zu erheben und von dem Gebot weder rechts noch links abzuweichen, damit er lange als König in Israels Mitte lebt, er und seine Nachkommen (Gehorsam)« (Dtn 17,16–20). Das sind Gaben »für Könige«, und im Neuen Testament sind alle Glaubenden »das königliche Priestertum« (vgl. 1 Petr 2,9).

a. Der *Gehorsam* ist die Frucht des ersten Paares, doch nicht jeder hat die Weisheit und die Einsicht, gehorsam zu sein. Das ersieht man aus dem Gleichnis vom Sämann: »Immer wenn ein Mensch das Wort vom Reich hört und es nicht versteht, kommt der Böse und nimmt alles weg, was diesem Menschen ins Herz gesät wurde; hier ist der Samen auf den Weg gefallen« (Mt 13,19). Der gelobte Gehorsam (Ge-horchen) verzichtet auf die ei-

gene Gewalt und ist das Zeichen, daß man sich ganz auf den Herrn verläßt. Der Dekalog beginnt mit dem Aufruf: »Höre (gehorche), Israel!« (Dtn 5,1). Das erste Gebot beginnt ebenfalls mit: »Höre, Israel!« (Dtn 6,4; vgl. Mk 12,29). Der König Salomo sagt in seinem bekannten Gebet: »Verleih deinem Knecht ein hörendes Herz! (hebräisch: *leb šomea'*)« (1 Kön 3,9). »Die Leute von Ninive glaubten Gott« (Jona 3,5), denn sie hörten auf die Predigt des Jona und gehorchten ihr.

Nach der Rede im Tempel wurden Petrus und Johannes festgenommen. »Viele aber, die das Wort gehört hatten, wurden gläubig, und die Zahl der Männer stieg auf etwa fünftausend« (Apg 4,4). Der Apostel Paulus erklärt den Christen Roms, daß der Glaube von der Predigt und dem Gehorsam abhängt: »Doch nicht alle sind dem Evangelium gehorsam geworden. Denn Jesaja sagt: Herr, wer hat unserer Botschaft geglaubt?« ... »Über Israel aber sagt er: Den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgestreckt nach einem ungehorsamen und widerspenstigen Volk« (Röm 10,16.21). Der Apostel belobigt die Christen: »Gott sei Dank; denn ihr wart Sklaven der Sünde, seid jedoch von Herzen der Lehre gehorsam geworden, an die ihr übergeben wurdet« (Röm 6,17). »In jener Zeit sprach Jesus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen« (Mt 11,25–26). Hier sind mit den »Weisen und Klugen« die »Stolzen« gemeint, die sich einbilden, weise und klug zu sein, während die wahren Weisen und Klugen die gehorsamen Kleinen sind. Denn »wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll euer Sklave sein« (Mt 20,26–27).

b. Die *Armut* ist die Frucht des zweiten Gabenpaares, denn nicht jeder bringt die Einsicht und Stärke auf, sie auf sich zu nehmen, wie man aus der Geschichte vom reichen jungen Mann ersieht: »Als der junge Mann das hörte, ging er traurig weg; denn er hatte ein großes Vermögen« (Mt 19,22). Das Armutsgelübde, der Verzicht auf das, was man besitzt, ist das Zeichen, daß man sich ganz auf den Herrn verläßt. »Der Herr sprach zu Aaron: Du sollst in ihrem Land keinen erblichen Besitz haben. Dir gehört unter ihnen kein Besitzanteil; ich bin dein Besitz und dein Erbteil mitten unter den Israeliten« (Num 18,20). Der Weise Agur verfaßte das Gebet: »Um zweierlei bitte ich dich, versag es mir nicht, bevor ich sterbe: Falschheit und Lügenwort halte fern von mir; gib mir weder Armut noch Reichtum, nähre mich mit dem Brot, das mir nötig ist, damit ich nicht, satt geworden, dich verleugne und sage: Wer ist denn der Herr?, damit ich nicht als Armer zum Dieb werde und mich am Namen meines Gottes vergreife« (Spr 30,7–9).

Reichtum verweichlicht den Menschen (vgl. Lk 16,19–31), Armut läßt ihn unternehmungslustig sein: »Jesus begann zu der Menge über Johannes zu reden; er sagte: ›Was habt ihr denn sehen wollen, als ihr in die Wüste

hinausgegangen seid? Ein Schilfrohr, das im Wind schwankt? Oder was habt ihr sehen wollen, als ihr hinausgegangen seid? Einen Mann in feiner Kleidung? Leute, die vornehm gekleidet sind und üppig leben, findet man in den Palästen der Könige« (Lk 7,24–25). Das Gleichnis vom Sämann mahnt: »In die Dornen ist der Samen bei dem gefallen, der das Wort zwar hört, aber dann ersticken es die Sorgen dieser Welt und der trügerische Reichtum, und es bringt keine Frucht« (Mt 13,22). Dem reichen jungen Mann gab der Herr den Rat: »Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach« (Mt 19,21). Zu einem Schriftgelehrten sagte Jesus: »Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann« (Mt 8,20). »Nehmt euch in acht, daß Rausch und Trunkenheit und die Sorgen des Alltags euch nicht verwirren und daß jener Tag euch nicht plötzlich überrascht« (Lk 31,34). Der Apostel Paulus schreibt: »Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Mißhandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12,10). Und auch: »Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, soll uns das genügen« (1 Tim 6,8).

c. Die *Keuschheit* ist die Frucht des dritten Gabenpaares, denn nicht jeder hat die Erkenntnis und die Gottesfurcht, sie auf sich zu nehmen, wie man das aus der Erklärung über die Eunuchen ersieht: »Nicht alle können das erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist ... Manche haben sich selbst ehelos gemacht – um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es« (Mt 19,11–12). Durch das Gelöbnis der Ehelosigkeit verzichtet man auf das Leben zu zweit, was das Zeichen vollkommener Liebe zum Herrn ist. Der um des Reiches Gottes willen keusche Mensch ist ein von Gott Erwählter, der sich gewissermaßen den Gesetzen der Natur und der Welt entzieht. Auch auf ihn lassen sich die Worte über einen allzufrüh gestorbenen Gerechten anwenden: »Er wurde weggenommen, damit nicht Schlechtigkeit seine Einsicht verkehrte und Arglist seine Seele täuschte. Denn der Reiz des Bösen verdunkelt das Gute und der Taumel der Begierde verdirbt den arglosen Sinn« (Weish 4,11–12). Im gleichen Sinn lassen sich auch die hundertvierundvierzigtausend Sänger in der Offenbarung des Johannes, die von der Erde Erlösten deuten: »Sie sind es, die sich nicht mit Weibern befleckt haben; denn sie sind jungfräulich. Sie folgen dem Lamm, wohin es geht. Sie allein unter allen Menschen sind freigekauft als Erstlingsgabe für Gott und das Lamm. Denn in ihrem Mund fand sich keinerlei Lüge. Sie sind ohne Makel« (Offb 14,4–5).

Die Liebe entsteht aus Einsamkeit. Der Prophet Hosea sagte zu seiner Frau, um wieder ihre Liebe zu gewinnen: »Du bleibst jetzt viele Tage bei mir, ohne als Dirne einem Mann zu gehören. Und so mache auch ich es mit

dir« (Hos 3,3). Gott sprach zu einem auserwählten Volk (Israel), das viele Male auch ein einsames und isoliertes Volk war, und er sprach zu erwählten Menschen, die manchmal ebenfalls einsam und isoliert waren: zu Abraham (vgl. Gen 12,1), Jakob (vgl. Gen 32,25), Mose (vgl. Ex 3,1), Elija (vgl. 1 Kön 17,3), Jesaja (vgl. Jes 8,18), Jeremia (vgl. Jer 16,2).

Im Alten Bund wurden das eheliche Leben und die Familie hochgeschätzt, doch wurden auch die Ehelosen, Eunuchen und Unfruchtbaren beglückwünscht: »Freu dich, du Unfruchtbare, die nie gebar, du, die nie in Wehen lag, brich in Jubel aus und jauchze! Denn die Einsame hat jetzt viel mehr Söhne als die Vermählte, spricht der Herr« (Jes 54,1). »Der Verschnittene soll nicht sagen: Ich bin nur ein dürrer Baum. Denn so spricht der Herr: Den Verschnittenen, die meine Sabbate halten, die gerne tun, was mir gefällt, und an meinem Bund festhalten, ihnen allen errichte ich in meinem Haus und in meinen Mauern ein Denkmal, ich gebe ihnen einen Namen, der mehr wert ist als Söhne und Töchter« (Jes 56,3–5). »Selig ist die Kinderlose, die unschuldig blieb und kein Lager der Sünde kannte; sie wird gleich einer Mutter geehrt, wenn die Seelen ihren Lohn empfangen. Selig ist auch der Kinderlose, der sich nicht frevelhaft verging und gegen den Herrn nichts Böses plante; besondere Gnade wird seiner Treue zuteil und ein gar köstlicher Anteil am Tempel des Herrn. Denn ruhmreich ist der Lohn guter Mühe und unvergänglich die Wurzel der Klugheit« (Weish 3,13–15).

Christus versicherte dem Petrus: »Jeder, der um meines Namens willen Häuser oder Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Kinder oder Acker verlassen hat, wird dafür das Hundertfache erhalten und das ewige Leben gewinnen« (Mt 19,29).

4. Die drei kirchlichen Ämter

Aus den drei evangelischen Räten gehen die entsprechenden drei Ämter des kirchlichen Dienstes hervor: das Lehramt, das Leitungsamt und das Heiligungsamt. Das Lehramt steht so in Verbindung mit dem Gehorsam, zudem mit der Weisheit und der Einsicht und schließlich mit dem Glauben, und es steht unter der Leitung des Geistes, der die Gläubigen belehrt (vgl. Joh 14,26); das Leitungsamt steht in Verbindung mit der Armut, zudem mit dem Rat und der Stärke und schließlich mit der Hoffnung, und es leitet die Gläubigen unter dem Beistand des Tröstergeistes (vgl. Joh 14,16); und das Heiligungsamt steht in Verbindung mit der Keuschheit und zudem mit der Erkenntnis und Gottesfurcht und schließlich mit der Liebe, und es heiligt die Gläubigen unter dem Beistand des heiligenden Geistes.[8] Die erwähnten Ämter werden vor allem von den Bischöfen und ihren Mitarbeitern, den Priestern, ausgeübt, aber auch von den Laien: »Den Aposteln und

ihren Nachfolgern wurde von Christus das Amt übertragen, in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten. Die Laien hingegen, die auch am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen in Kirche und Welt ihren eigenen Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes.«[9]

Hier kann man ergänzen, daß ungeachtet aller möglichen Einsprüche und Ausschlüsse sich die drei Gewalten der modernen Demokratie aus den drei Ämtern des theokratischen kirchlichen Dienstes ergeben: die zivile gesetzgebende Gewalt entspricht dem kirchlichen Lehramt, die zivile ausführende Gewalt dem kirchlichen Leitungsamt und die zivile richterliche Gewalt dem kirchlichen Heiligungsamt.

a. Das *Lehramt* orientiert sich am bestem am Gehorsam, denn die härtesten Anklagen gegen die Unterweisenden in der Bibel werfen ihnen Zügellosigkeit vor (vgl. Dtn 18,22; Jes 28,7; Jer 2,8; 5,31; 8,8–10; Mt 5,19; 21,32.43; Mk 7,8–13).

Das biblische Modell für das Lehramt ist der Prophet – der unterweist. Mose befahl dem Volk Israel: »Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen. Du sollst sie deinen Söhnen wiederholen. Du sollst von ihnen reden, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst« (Dtn 6,6–7). Der Prophet Jeremia hielt sich für zu jung, aber der Herr sagte zu ihm: »Gürte dich, tritt vor sie hin, und verkünde ihnen alles, was ich dir auftrage. Erschrick nicht vor ihnen, sonst setze ich dich vor ihren Augen in Schrecken« (Jer 1,17). Der Prophet Ezechiel war sich sehr bewußt, wie ernst und verantwortungsvoll das Lehramt ist, als ihn der Herr zum Wächter Israels bestellte (Ez 33,1–7). Der Prophet Amos führt eine Reihe von Beispielen aus der Jagd an und sagt zum Schluß: »Der Löwe brüllt – wer fürchtet sich nicht? Gott, der Herr, spricht – wer wird da nicht zum Propheten?« (Am 3,4–8). »Jesus trat auf sie zu und sagte zu ihnen: Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe« (Mt 28,18–20).

Der Geist, der lehrt, inspiriert die Lehrer der Kirche, die Wahrheit zu lehren und zu verkünden. Der Lehrer soll bei der Darlegung der Lehre deutlich und konzis sein, anspruchsvoll und streng darauf dringen, daß die Lehre befolgt wird, wie wenn er nicht Menschen, sondern Engel vor sich hätte: »Ihr sollt vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist« (Mt 5,48). Deswegen soll der Glaubenslehrer »Salz der Erde« und »Licht der Welt« sein (Mt 5,13–14); eine »Schlange am Weg, eine zischelnde Natter am Pfad« (vgl. Gen 49,17); »klug wie die Schlangen« (Mt 10,16). »Die Verständigen werden strahlen, wie der Himmel strahlt; und die Männer, die

viele zum rechten Tun geführt haben, werden immer und ewig wie die Sterne leuchten« (Dan 12,3).

b. Das *Leitungsamt* tut gut daran, sich an der Armut auszurichten, denn die schroffsten Vorwürfe, die in der Bibel den Regierenden gemacht werden, beziehen sich auf ihre Habsucht (vgl. Ex 23,8; 1 Sam 8; 15,22–23; 2 Sam 12,9; 1 Kön 11,30–33; Jes 1,23; 3,14–15; 10,1; 28,1–2; Jer 22,13–15; Ez 34; Mi 3,11; Mt 7,15; Lk 20,47).

Das biblische Modell für das Leitungsamt ist der König als Hirt. Das bekannteste und repräsentativste Beispiel ist sicherlich Mose, der große Leiter der Israeliten. Wie der Bibeltext berichtet, »weidete Mose«, bevor er zum Haupt des Volkes wurde, »die Schafe und Ziegen seines Schwiegervaters Jitro, des Priesters von Madian« (Ex 3,1). Eine Legende fügt hinzu, daß diese seine Beschäftigung vierzig Jahre dauerte, also ein Drittel seines Lebens: vorher war er vierzig Jahre am Hof von Ägypten und nachher führte er das Volk vierzig Jahre lang durch die Wüste; bei seinem Tod war er 120 Jahre alt (vgl. Dtn 34,7). Die gleiche Legende erzählt, daß Gott während dessen Hirtenperiode in jedem Moment kontrollierte, wie Mose die Tiere behandelte. Mose erwies sich als guter Hirt, und Gott vertraute ihm sein Volk an. Das Mitgefühl des Mose für die Tiere erhellt auch aus einigen seiner Weisungen in der Bibel: »Wenn du dem verirrten Rind oder dem Esel deines Feindes begegnest, sollst du ihm das Tier zurückbringen. Wenn du siehst, wie der Esel deines Gegners unter der Last zusammenbricht, dann laß ihn nicht im Stich, sondern leiste ihm Hilfe« (Ex 23,4–5). »Das Junge einer Ziege sollst du nicht in der Milch seiner Mutter kochen« (Ex 23,19). »Wenn du unterwegs auf einem Baum oder auf der Erde zufällig ein Vogelnest mit Jungen oder Eiern darin findest und die Mutter auf den Jungen oder auf den Eiern sitzt, sollst du die Mutter nicht zusammen mit den Jungen herausnehmen. Sondern du sollst die Mutter fliegen lassen und nur die Jungen nehmen, damit es dir gut geht und du lange lebst« (Dtn 22,6). »Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen« (Dtn 25,4). Der König Salomo sagte: »Kümmere dich um das Aussehen deiner Schafe, und sorge für deine Herde« (Spr 27,23).

Der Tröstergeist inspiriert die Hirten der Kirche, die Ordnung und das Wohlergehen zu fördern. Während, wer unterweist, »klug wie die Schlangen« sein soll, soll der Hirte »arglos wie die Tauben« sein (Mt 10,16). Und während der, der unterweist, anspruchsvoll sein soll, wie wenn er Engel vor sich hätte, soll der Hirte mitfühlend sein, wie wenn er nicht Menschen, sondern Tiere vor sich hätte. »Als er (Jesus) die vielen Menschen sah, hatte er Mitleid mit ihnen, denn sie waren müde und erschöpft wie Schafe, die keinen Hirten haben« (Mt 9,36). Ein guter Hirte wird, »wenn ihm am Sabbat sein Schaf in eine Grube fällt, es sofort wieder hinausziehen« (Mt 12,11); er geht auf die Suche nach dem verirrten Schaf (vgl. Mt 18,12).[10]

c. Das *Heiligungsamt* folge am besten der Keuschheit, denn die härtesten Drohungen, die in der Bibel gegen Priester ausgestoßen werden, betreffen ihre verschiedenen Verderbtheiten (vgl. Lev 10,10; Jes 28,7–8; Jer 23,11; Ez 22,26; Zef 3,4; Mal 1,8–14; 3,3), und die sexuelle Betätigung machte, weil sie einen Samenerguß mit sich brachte, die Männer für einen Tag unwürdig, den Kult auszuüben (vgl. Lev 15,18; Ex 19,15; Dtn 23,11; 1 Sam 21,4–5; 2 Sam 11,11). Der Apostel Paulus warnt vor der erwähnten Verderbtheit sehr bestimmt und doch feinfühlig: »Ich wünschte, ihr wäret ohne Sorgen. 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« (1 Kor 7,32–34).

Das biblische Modell für dieses Amt ist der heiligende Priester. Das Heiligungsamt ist das höchste der drei Ämter; es ist ein Einsatz auf den Stufen zwischen Erde und Himmel. Der Psalmist besteht bei der Beschreibung des Priesters vor allem auf dessen Reinheit: »Dein ist die Herrschaft am Tage deiner Macht, (wenn du erscheinst) in heiligem Schmuck; ich habe dich gezeugt noch vor dem Morgenstern, wie den Tau in der Frühe. Der Herr hat geschworen, und nie wird's ihn reuen: ›Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks‹« (Ps 110, 3–4).

Die Hauptaufgabe des Priesters ist das Opfer: »Jeder Hohepriester wird aus den Menschen ausgewählt und für die Menschen eingesetzt zum Dienst vor Gott, um Gaben und Opfer für die Sünden darzubringen« (Hebr 5,1). Die Grundbedeutung der Worte heiligen und opfern ist die gleiche, d. h. etwas vom profanen Gebrauch ausschließen, es in den Dienst Gottes stellen und Gott darbringen. Das Opfer ist das Kennzeichen der Religion, denn Religion ohne Opfer ist eine Ideologie, und die Ideologie ist nichts anderes als eine Religion ohne Opfer. Der Heiligungsgeist regt die Opferdarbringer der Kirche dazu an, sich selbst und das Volk immer mehr zu heiligen, indem sie sich als ein »immerwährendes Opfer« darbringen, das nach dem Beispiel Christi darin besteht, den Willen Gottes zu tun: »Aufgrund dieses Willens sind wir durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt« (Hebr 10,10).

Wie sehr darauf zu achten ist, daß das Gebet nicht zu einem Befehl wird, so ist auch sehr darauf zu achten, daß das Opfer nicht verkommt. Gott kann nicht verpflichtet werden, die Opfergabe anzunehmen, und der Zorn Kains zeigt, daß hinter seiner Opfergabe Berechnung stand (vgl. Gen 4,7). Der Apostel Paulus fragt uns: »Was hast du, das du nicht empfangen hättest?« (1 Kor 4,7). Jedes Opfer ist letztlich nur Zurückgabe eines erhaltenen Gutes.

Der jüdische Priester trug eine Brusttasche (*Ephod):* »Sie besetzten sie mit Edelsteinen in vier Reihen: die erste Reihe mit Rubin, Topas und Smaragd, die zweite Reihe mit Karfunkel, Saphir und Jaspis, die dritte Reihe

mit Achat, Hyazinth und Amethyst, die vierte Reihe mit Chrysolith, Karneol und Onyx; sie waren in Gold gefaßt« (Ex 39,10–13). In den zwölf Steinen, den Stämmen Israels entsprechend, war zwischen den Armen des Priesters ganz Israel und die ganze Erde zugegen.

Schluß

Im Reiche Gottes sind die Edelsteine die erwähnten zwölf Wahrheitsfrüchte, höchst reine Früchte, an denen nichts Falsches ist. Im Neuen Bund wird der Vorwurf bezüglich der Weinstöcke und Früchte, der sich in Jer 2,21 findet, noch viel härter, denn die Christen wachsen aus Christus wie die Rebzweige aus dem Weinstock: »Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Winzer ... Mein Vater wird dadurch verherrlicht, daß ihr reiche Frucht bringt und meine Jünger werdet« (Joh 15,1–8).

Das himmlische Jerusalem, das Reich des Geistes, wird mit den gleichen zwölf Edelsteinen geschmückt: »Die Grundsteine der Stadtmauer sind mit edlen Steinen aller Art geschmückt: der erste Grundstein ist ein Jaspis, der zweite ein Saphir, der dritte ein Chalzedon, der vierte ein Smaragd, der fünfte ein Sardonyx, der sechste ein Sardion, der siebte ein Chrysolith, der achte ein Beryll, der neunte ein Topas, der zehnte ein Chrysopras, der elfte ein Hyazinth, der zwölfte ein Amethyst« (Offb 21,19–20).

Anmerkungen

1 Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, 2466.
2 Hebräisch: *kulloh zera' 'emet*, also zur Wahrheit bestimmt.
3 Katechismus der katholischen Kirche, 1813.
4 Ebd., 1814.
5 Ebd., 1817.
6 Ebd., 1822 und 1827.
7 Nur aus systematischen Gründen ziehe ich die sechs Gaben des hebräischen Textes den sieben des griechischen Textes vor.
8 Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, 739.
9 II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Apostolicam actuositatem*, 2; übernommen vom Katechismus der katholischen Kirche, 873.
10 Man vergleiche auch die schönsten Beschreibungen des Hirten: Jer 23,1–6; Ez 34; Sach 11; Joh 10.

René Habachi · Beirut

Vom rechten und vom falschen Zeugnis

1. Wo beginnt das Zeugnis?

1. Zeugnis abzulegen bedeutet etwas qualitativ anderes als eine einfache Behauptung; das Bezeugen setzt alle psychologischen Aktivitäten voraus, die für die Urteilsbildung erforderlich sind, hebt aber unter diesen besonders die Komponente des persönlichen Betroffenseins hervor. Dieser Unterschied trennt die beiden Begriffe auf der metaphysischen Ebene mehr, als ihre gemeinsamen Züge sie auf der psychologischen Ebene zu verbinden vermögen.

Das Urteil erfaßt die beurteilte Sache oder Relation in ihrer Beziehung zu der sich ein Urteil bildenden Person und findet letztlich darin auch sein Ziel. Wird aber Zeugnis abgelegt, dann ist die Beziehung zum Nächsten von bloß zweitrangiger Bedeutung. Man spricht ein »Urteil über« etwas oder jemanden aus, legt aber »Zeugnis vor« jemandem ab. Es entsteht eine Doppelbeziehung, bei welcher das Urteil gewissermaßen zwischengeschaltet ist, und durch diese Verdoppelung wird aus dem Richter ein Zeuge.

Das Urteil ist revisionsfähig, es kann jedenfalls viel leichter abgeändert werden. Dem Zeugnis hingegen haftet etwas Endgültiges an: Es bedeutet nicht nur ein Innehalten im Fluß der Zeit, sondern auch ein Anhalten der Zeit. Und einmal abgelegt, ist das Zeugnis viel schwerer zu ändern, immer vorausgesetzt, daß ihm die Chance einer Revision überhaupt noch eingeräumt wird.

Geht man davon aus, daß die Urteilsbildung dort einsetzt, wo das bloße Meinen endet, so muß man dem noch hinzufügen, daß das Zeugnis da beginnt, wo das Urteilen aufhört und daß dieser »Überhang« das Urteil bis in sein innerstes Wesen zu beeinflussen vermag.

2. Darüber hinaus läßt sich das Wesen des Zeugnisses nicht aus der Art seiner Abfassung bestimmen. Die sprachliche Form, die es annimmt, ist ohne

René Habachi *lehrt an der Universität von Beirut Philosophie und war Direktor der Abteilung Philosophie der UNESCO. Erika Grün besorgte die Übertragung des Textes aus dem Französischen.*

jede Bedeutung, wie es auch gleichgültig ist, ob es von einer Eidablegung, die seine sakrale Natur noch unterstreichen würde (»Ich schwöre, daß ... Gott ist mein Zeuge, daß ... Ich verpflichte mich eidlich, die Wahrheit zu sagen«), begleitet ist oder nicht. Was wirklich zählt ist die Absicht, sie ist es, die ihm Gewicht verleiht. Im Extremfall könnte das Zeugnis jeder sprachlichen Formulierung entbehren und an ihrer Statt als stumme Geste oder schweigendes Erleben erscheinen.

Aber auch wenn man die Geste, das Leben, den Tod als Formen des Zeugnisses gelten läßt, muß man zugeben, daß das Zeugnis letztlich über alle diese Formen hinausgeht, weil es selbst bis ins Jenseits reicht. Es wird nicht auf jegliche Art der Manifestation verzichten, aber die Form, die er sich wählt, ist lediglich ein Sprungbrett für den Sprung »ins Jenseits«, in seine wahre Dimension, die es erst wirklich zum Zeugnis macht. Erst dieses Eingehen ins Jenseits vermag die Darbringung des Lebens zu verklären, wenn denn der Tod das letzte Mittel oder die einzige Möglichkeit des Zeugnisses darstellt. In der Atmosphäre von Verdacht, die ihn umgibt, bleibt dem Menschen, der Zeugnis ablegt, kein anderer Ausweg als das endgültige Einbringen seiner selbst, der totale Einsatz; er ist vollkommen in den innersten Kern seines Zeugnisses eingegangen.

3. Das bedeutet aber gleichzeitig nichts anderes, als daß das Zeugnis trotz seiner sehr persönlichen Natur auch ein sozialer Gestus, ein gesellschaftliches Handeln ist. Wenn der Zeuge sich verpflichtet fühlt, den eigenen Anteil an persönlichem Einsatz und Verantworten auszuweiten, so geschieht das zweifellos, um den Abgrund zwischen ihm selbst und der beurteilten Sache gleichsam aufzufüllen. Es geschieht aber auch, um den Abstand zwischen ihm und dem möglichen Empfänger seiner Botschaft zu verringern.

Über dieser zweifachen Leere wölbt sich der Bogen des Zeugnisses, und der Vertrag zwischen Mensch und Realität wird durch einen Aufruf zu einem Sozialpakt noch weiter verstärkt. Das Zeugnis vollzieht sich also gleichermaßen in einer persönlichen und sozialen Dimension und erfährt eben dadurch seine Bestätigung.

Das Vorhandensein oder die Gegenwart der Gesellschaft ist aber keineswegs eine notwendige Bedingung, um diese Anforderung zu erfüllen. In Abwesenheit der Gesellschaft ist es für den gläubigen Menschen Gott selbst, für alle anderen Menschen die Wahrheit oder die Humanität, die bewirken, daß das abgelegte Zeugnis sich gleich einer ins Meer geworfenen Flaschenpost für immer und ewig auf der Suche nach dem Dialog mit dem Anderen befindet.

Angesichts der Hoffnungslosigkeit all derer, an die es sich richtet, fällt es schwer zu glauben, daß trotz allem tatsächlich Zeugnis abgelegt wird. Wenn der Bezeugende sein eigenes Gewissen zum Zeugen nimmt, tut er das, um seine Einsamkeit zu sprengen. Und zweifellos gibt es nichts Schö-

neres, als die einzige menschliche Würde zum Zeugen zu nehmen – wenn diese tiefe Bindung, die den Menschen mit sich selber vereint, denn wahrhaftig die Reinheit allen Bezeugens garantiert –, aber selbst in diesem Extremfall wird deutlich, daß Zeugnis erst dort abgelegt wird, wo Einsamkeit herrscht.

4. Es entsteht nun die Frage, ob zunehmende Kommunikationsmittel nicht letztlich eine Einschränkung des Zeugnisses bewirken. Die unmittelbare Verbindung, die sich augenblicklich zwischen dem entlegensten Ereignis und der potentiellen Masse der Zuschauer einstellt, scheint die Rolle des persönlichen Einsatzes und der Bestätigung zu verdrängen. Die Tatsachen sprechen für sich selbst, und die Notwendigkeit des Zeugnisses wird entbehrlich.

Aber gerade die Auswahl der Fakten für Direktübertragungen, die Einschätzung ihrer Bedeutung für die geschichtliche Gegenwart, setzen Aktivitäten voraus, die jenen eines die Vergangenheit sorgfältig wieder herstellenden Historikers nicht unähnlich sind. Es fehlt hier nicht an persönlichem Engagement. Wenn Zeugnis abgelegt wird, dann geht es dabei nicht um die Fakten aus der Natur, bei deren Darstellung die Wissenschaft sich so sehr um den anonymen Standpunkt eines beliebig austauschbaren Beobachters bemüht, sondern um solche Ereignisse, die mit Menschen zu tun haben, und ganz besonders um jene, die das menschliche Gewissen berühren.

Die Folge ist, daß die Massenmedien zwar die Reichweite des Zeugnisses relativ einschränken, ihm aber gleichzeitig zu seiner wahren Natur zurückverhelfen. Zeugnis kann nur für das Unfaßbare, das von keinem objektiven Wissen Verifizierbare, abgelegt werden. Daraus erhellt auch die spirituelle Natur des Bezeugens: *Es ist eine interpersönliche Relation, die sich auf persönliches Sein oder Handeln auswirkt, und deren objektiv nicht verifizierbare Komponente durch den subjektiven Einsatz des Zeugen wiederentdeckt und ausgeglichen werden muß.*[1] An der letzten Grenze angekommen, wenn das Nichtverifizierbare zum Unendlichen strebt, muß auch der Einsatz unendlich werden. Die vollkommene Gleichsetzung von objektiv und subjektiv ist nur auf der Ebene des religiösen Glaubens zu verwirklichen: Weil ein objektiv nicht auszudrückender Gott zum Ausgleich dafür den totalen Ausdruck der menschlichen Subjektivität erforderlich macht. In diesem Sinne kann man zu Recht mit Kierkegaard sagen, daß das Individuum nur vor Gott existiert.

Den schrecklichsten Beweis für die Depersonalisierung des Universums würde eine Ausweitung der Informationsmittel liefern, die so weit ginge, daß für menschliches Bezeugen kein Platz mehr übrigbliebe. Wird uns die Evolution wirklich zu einer solchen Phase der Verdinglichung führen? Eine Welt, die auf Engagement und Bewährung verzichtet, wäre zweifellos

eine Welt der Abdankung, von welcher der Mensch schon seinen Abschied genommen hätte.

2. Das Wesen und die Grundlagen des Zeugnisses

1. An diesem Punkte wird die metaphysische Natur des Zeugnisses erkennbar, die es aus einer ihrem innersten Wesen nach menschlichen Welt aufsteigen läßt.

Es ist ein »Mehr« (ein Mehr-Sein) seitens eines Zeugen, welcher darauf besteht, daß dieser von ihm selber ausgehende Überschuß als Substitut und Garant einer nichtobjektivierbaren Realität zu gelten habe. Allein der zu einem solchen »Mehr« befähigte Adressat des Zeugnisses wird in der Lage sein, es zu berücksichtigen und richtig einzuschätzen. Es gibt auch verkannte Märtyrer. Nur jener, dessen Blick sich an das Nichtverifizierbare[2] gewöhnt hat, wird im abgelegten Zeugnis ein Substitut der Wirklichkeit zu erkennen vermögen.

Dieser spirituelle Handel setzt voraus, daß es zwischen dem Bezeugenden und dem eventuellen Empfänger seines Zeugnisses eine Dialektik gibt, die wir hier zwar nicht zu untersuchen brauchen, der es aber gelingt, das Zeugnis in sein eigenes Universum zu versetzen. Dieses Universum ist nicht die Welt des »schon Vollbrachten«, sondern die Welt des Bewußtseins, in welchem eine Wirklichkeit schwebt, die erst wirklich wird, wenn der Mensch beschließt, sie wirklich sein zu lassen, und die nur existieren wird, wenn er sie zum Existieren bringt. Woher aber kommt diese Aufgabe des Menschen und seine Macht, sie zu erfüllen? Genau dieses heißt, die Frage nach den Grundlagen zu stellen. Doch allein die Dialektik von Zeit und Ewigkeit könnte auf diese Frage eine Antwort geben.

Die Zeit bezieht ihre ganze Substanz aus der Ewigkeit, aber erst, als in der Evolution das reflektierende Bewußtsein auftritt, vermag das Ewige sich zu reflektieren und sich als auf sich selber gerichtet zu erkennen. Das Bewußtsein ist jener privilegierte Ort, an welchem das Ewige sich von sich selber abstößt, um auf den zum Zeugen gewordenen Menschen zu prallen. Deshalb ist das Universum des Bewußtseins zugleich das Universum des Bezeugens.

Kann man wohl wirklich sagen, daß das Ewige, dieser sprudelnde Quell der Vergänglichkeit, absolut durch die Zeit hindurch reicht? Bis zum Auftreten des Menschen war die Evolution erst ein Reflex, aber noch kein Spiegel. Die Möglichkeit der Ewigkeit kündigte sich erst mit dem Erscheinen des Menschen an. An diesem Punkte einmal angekommen, würde das Geringe, das »Weniger«, wohl endlich die Fülle des »Mehr« zu erkennen geben? Noch nicht. Das Ewige wird erst wahrhaft möglich, wenn ein Be-

wußtsein entsteht, das sich durch einen Akt der Befreiung als Schöpfer dieses »Mehr« konstituiert. In diesem Augenblick wird das Bewußtsein zum Künder und Zeugen dessen, von dem niemand sonst Zeugnis abzulegen vermöchte. Darum gilt (wir haben es schon gesehen): Je unendlicher der Gegenstand des Zeugnisses ist, desto mehr wird der Bezeugende sich selber unendlich darbringen müssen. Jedes Engagement kostet uns eine Überwindung. *Das durch die Notwendigkeit einer Transzendenz motivierte Zeugnis wird erst im Laufe einer transzendierenden Bewegung geboren werden.*

2. Wir haben gesehen: Der Mensch, der über sich hinauswächst, wird versuchen, Zeugnis abzulegen. So fühlten sich einst die Propheten zum Zeugnis berufen. Doch der wahre Zeuge ist Christus allein. Weil er unendlich an eine unendliche Gnade hingegeben ist, gehen in ihm Immanenz und Transzendenz ineinander auf. Spender und Spende gleichen sich aus, der Gebende wird Gabe und umgekehrt. Er ist der Bürge der Ewigkeit: Er antwortet ihr, verantwortet für sie. Seine Verantwortung ist wie das, wovon er zeugt: unendlich.

So ist es das Wort allein, in dem sich die Ewigkeit reflektiert – vollkommen und authentisch, unverzerrt. Christi Geschenk an uns, das er uns während seines ganzen Lebens reicht, ist die vollkommene Aktualisierung des Ewigen. Die Ewigkeit bestätigt sich durch ihn, er aber bringt, gleichsam im Gegenzug, einen Einsatz, der absolut ist. Von daher ergibt sich ja auch seine Offenbarungsfunktion.

Aber weil das Wort solidarisch ist mit der Vergänglichkeit, mit der Zeit, in der es Fleisch wird und dem Gesetz ihrer Schwerkraft gehorcht, ist sein Zeugnis zum Scheitern bestimmt. Was unbedingt war, ist nun bedingt. Das Kreuz erhebt sich nicht nur im Schnittpunkt zwischen Christus und den Menschen – was uns ja wieder auf die Dialektik von Zeugnis und Bestimmung verweisen würde –, sondern auch, und vor allem, im Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit, deren Dialektik sich in ihm verknüpft und an welcher er stirbt. In ihm steigt Golgatha auf und überfallen die finsteren Schatten des Widerspruchs die Erde. Weil jener Anteil der Vergänglichkeit, der sich in ihm nicht von der Geschichte scheidet, sich der Offenbarung des Ewigen widersetzt, vermag er allein durch die Auferstehung über die Nacht der Menschheit zu triumphieren.[3] Das ist die Offenbarung des absolut Unbedingten.

Weil es stärker ist als die Zeit, bestätigt sich schließlich das Zeugnis. Jenen, für die es bestimmt ist, bleibt nur die Aufgabe, sich seiner würdig zu erweisen. Sie könnten es auf diese Weise weiterführen. Nur wer an die Auferstehung glaubt, vermag dem rechten Zeugnis einen Weg durch die Geschichte zu bahnen.

3. Die Ontologie des falschen Zeugnisses

1. Doch weil Christus der absolute Zeuge ist, ist er auch *par excellence* der Ort, an dem sich das Unkontrollierbare ereignet. Man kann also in ihm auch den ontologischen Grund entdecken, aus dem das falsche Zeugnis wächst. Von daher erklärt sich die metaphysische Natur des Antichrist. Er gibt vor, Christus zum Scheitern zu bringen.

Und trotzdem: Obwohl es aus diesem edlen Boden erwächst, ist das falsche Zeugnis von ganz anderer Art als das rechte. Neben dem Nicht-Sein angesiedelt, besetzt es eine Position, die sich gerne analog zu der Position des Zeugnisses sähe, das neben dem Sein angesiedelt ist. Doch die Analogie ist nicht echt, es ist nur der Wille zur Analogie, der immer unvollkommen ist, da er ja selber auch ein Geschöpf des Ewigen ist.

Im Universum des Nichtverifizierbaren strebt der falsche Zeuge danach, das Ewige zu pervertieren. Da er nicht im Namen des Ewigen sprechen kann, wird er sich aller Listen der Vergänglichkeit bedienen müssen – des Wunderbaren, der falschen Wunder, der Vorspiegelung der Heiligkeit, des Irrtums, der Ratlosigkeit –, um eine phantastische, künstliche, lügnerische Welt zu erzeugen und einer trügerischen Wirklichkeit eine Scheinexistenz zu leihen. Der Antichrist ist der große Feuerwerkskünstler im Königreich des Absurden.

Der falsche Zeuge ist nicht Judas, der Christus verkauft und dann hingeht und sich erhängt. Der falsche Zeuge ist jener, der Christus verleumdet und das Unvereinbare, den Widerspruch bis in seine Seele tragen will, der Thronbewerber, der Gottes Tempel zerstören kann, der ihn zwingt, gleichzeitig ja und nein zu sagen. Und selbst wenn er dem wahren Zeugen – Christus – gegenüber machtlos ist – wir haben gesehen, seine Position ist nicht symmetrisch – , bleibt ihm doch Macht genug, um eine Mauer der Ablehnung in dem Bewußtsein der Menschen zu errichten, die schließlich die Wasser des Ewigen eindämmen wird.

Indem er eine Mauer des Irrtums zwischen dem Ewigen und der Zeit errichtet, versucht der falsche Zeuge, das Ewige durch die Korrumpierung der Zeit zum Lügner zu machen. Da er die Quelle nicht zu vergiften vermag, verfälscht er ihr Spiegelbild. Er erfindet gewissermaßen eine Gegen-Offenbarung. Aus diesem Grunde hat jemand sagen können, »die falschen Zeugen bringen Gott dazu, zu lügen.«

Der falsche Zeuge ist nicht ein Schöpfer jenes »Mehr-Seins«, dessen jedes Zeugnis als Gegengewicht für ein gewisses Maß an Nichtverifizierbarem bedarf. Im Gegenteil, er bläht die Zeit auf mit einem Nicht-Sein, das seine Dichte aus seinem einzigen Einsatz bezieht. Er verläßt sich auf die Nichtigkeit des Seins.[4] Ein Akt der Einsicht wäre schon genug, um seine Scheinwelt zum Einsturz zu bringen, doch sein Machteinfluß hat schon ein Reich

der Finsternis erfaßt. Es würde ausreichen, die schöpferische Kraft zum Kriterium für die Beurteilung seines Tuns zu machen, doch ist das Urteil noch möglich, wenn das verführte Gewissen insgeheim längst einverstanden ist?

2. Während der rechte Zeuge aus dem auferstandenen Wort erwächst, hat der falsche Zeuge an einem Gottesmord teil. Aus diesem Grunde erschrekken wir plötzlich über unsere Mitverantwortung am falschen Zeugnis. Sind etwa auch wir falsche Zeugen?

Es gibt betäubte Gewissen, die es zufrieden sind, einfach vor sich hin zu leben.[5] Die Botschaft, die weiterzugeben ist, kümmert sie nicht, sie zeugen nur von ihrer eigenen Existenz, wenn so etwas überhaupt noch ein Existieren ist. Werden sie wohl erwachen, wenn es gilt, wirklich und dringend Zeugnis abzulegen? Gehören sie nicht etwa schon zu der mächtigen Gruppe jener, die falsches Zeugnis ablegen? Durch sie wird die ihrer Ewigkeit beraubte Zeit noch schwerer zu ertragen, sie räumen fast unüberwindliche Hindernisse in den Weg der anderen, die es zum Zeugnis drängt. Diese falschen Zeugen, die es durch Unterlassung geworden sind, – sind sie im Grunde nicht einfach Nicht-Zeugen geworden? Sie vergessen, daß die verlorene Perle für die Ewigkeit von unschätzbarem Werte ist. Kein Zeugnis abzulegen ist auch eine Art Zeugnis. Mehr noch, es ist ein Zeugen wider das Zeugnis.

Zu dieser riesigen Gruppe, zu der die meisten Menschen die meiste Zeit ihres Lebens gehören, kommt noch die große Masse der ungenügenden Zeugen, jener, die zwar guten Willens sind, die aber, wenn man so sagen darf, unterhalb der Zeugnis-Grenze bleiben. Zweifellos sind Zeit und Ewigkeit inkommensurabel, zweifellos wird niemand außer Christus ein gültiges Zeugnis von dem Ewigen ablegen; aber am anderen Extrem, im Bereich des hilflosen Stammelns, hat nicht manch ein ungeschicktes Zeugnis zunächst die Bedingungen des Urteils erfüllt, hat nicht manch einer von Zufälligem und Unbedeutendem gezeugt und ist schließlich doch zum wichtigsten Zeugen befördert worden? Und wieviele Zeugnisse gleichen nicht durch eine ausgefallene Wortwahl die vielen Gesten aus, die ihnen fehlen, und durch ein lebhaftes Gestikulieren all das Schweigen, an dem es ihnen mangelt.[6] Denn das Zeugnis ist ja vor allem andern ein Zeugnis vom Leben.

Muß man denn wirklich das Außergewöhnliche verfolgen, um Zeugnis abzulegen? Muß man sich wirklich von allen andern unterscheiden, seine eigene Individualität aufblasen, sich seines Besitzes, seines Unternehmungsgeistes, des Sensationellen, des heroischen Kampfes oder der eigenen heiklen Lage rühmen? In Wirklichkeit hoffen all diese Menschen, die den bunten Hochglanzbildern hinterherjagen, durch ihr Zeugnis dem grauen Alltag zu entkommen. Man müßte sie an einen Ausspruch von

Kierkegaard erinnern, der sagt, der außergewöhnlichste Mensch ist zugleich der banalste. Denn auch das Schweigen ist Zeugnis.

Doch wenn man die Banalität zu sehr unterstreicht, läuft man Gefahr, die Gewalt, die das Zeugnis voraussetzt, zu verharmlosen. Jenseits von Aussage und Wortwahl eignet sich seine innere Dimension für ein so unmerkliches Engagement, daß es schon wieder zu den stillen Wassern der Gelassenheit stößt. Das heißt vergessen, daß das Zeugnisablegen ein Akt ist und nicht ein Zustand, daß es näher am Zwang als an der Versöhnung liegt, daß es mehr einer nur schwer erreichten Übereinstimmung gleicht, als einem Zugeständnis. Nur die von Unruhe Erfüllten können Zeugnis ablegen, nur jene, die in der Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit gefangen sind, nur jene, welche wissen, daß das Schicksal Gottes unter den Menschen jeden Augenblick umschlagen kann. Zeugnis ablegen ist eine Tugend der Stärke[7], von einem inneren Feuer geschürt, das das Leben erhöht, indem es ihm sein beherrschtes, und manchmal entspanntes, Antlitz erhält.

Wie E. Mounier gezeigt hat, ist der Zeuge politisch, wenn er zum Handeln neigt, prophetisch, wenn er zu Visionen neigt. Aber an diesen extremen Polen, wie auch dazwischen, ist das Zeugnis eine Offenbarung dessen, das ohne Zeugnis nicht existieren könnte. Es ist mit allen Schmerzen und allen Ängsten der Schöpfung vertraut.

Und zweifellos, aus christlicher Perspektive gilt, daß Christus, der den Abstand zwischen Ewigem und Zeitlichem kennt, – der ja nichts anderes ist als der Abstand der Offenbarung –, mit seinem eigenen Zeugnis unsere unbeholfenen Versuche beendet, indem er sie zu ihrer Vollendung führt. Er weiß, daß diese irdische Vergänglichkeit uns versteinert, in der unsere ungewissen Kämpfe und verwirrten Urteile sich festgefahren haben. Und doch wird sein ganzes Mitleid vonnöten sein, um uns den Weg durch diese Wüste des Zeugnisses zu weisen.

4. Abwesenheit und Naturalismus im zwanzigsten Jahrhundert

Doch wenn das Salz seine Würze verliert, womit wird man dann salzen? Ist diese zunehmende Abwesenheit oder Verabschiedung vom Ewigen nicht sowieso vergeblich im Naturalismus des zwanzigsten Jahrhunderts?

Die gegenwärtige feindselige Einstellung gegenüber dem Übernatürlichen bestätigt Bergsons »Gesetz des doppelten Irrsinns«: Da haben wir nun den Höhepunkt der technischen Welle erreicht, und wenn man, wie Bergson es sich wünschte, mit der Rückkehr zur Mystik rechnen müßte, so würde sich diese letztere wohl notwendigerweise durch wirre Zeichen ankündigen, die wie vom vorhergegangenen Naturalismus gekennzeichnet erschienen.

Im zwanzigsten Jahrhundert bedeutet Naturalismus vor allem Hegels Verfremdung des Transzendenten in der Immanenz und das Verbergen dieser Taschenspielerei hinter dem Gang der Geschichte. Er bedeutet auch marxistische Ökonomie, deren sogenannte Wahrheitsakzente nur auf der untermenschlichen Ebene Gültigkeit haben, die sich aber offen dazu bekennt, daß sie unfähig ist, einen neuen Menschen zu schaffen. Zugleich bedeutet er auch eine positivistische Einstellung in der Wissenschaft, die den Beweis für die Richtigkeit der erzielten Wirkungen sucht, was auf dem Gebiet des Quantifizierbaren durchaus legitim ist, aber nicht mehr gilt, sobald man sich der Qualität zuwendet. Es ist auch Nietzsches Irrationalismus, welcher dem Rationalismus der Vernunft nur entgeht, um den Rationalismus der Lebenskräfte zu verstärken. Nicht zuletzt aber bedeutet Naturalismus heute den Triumph der Technik, die eine Wohltat ist, solange der Mensch sie kontrollieren kann, die aber auch den Menschen zum Objekt degradiert und seinen Absturz ins Unpersönliche herbeiführt: Sie entzieht sich ihm also und kehrt sich gegen ihn. Reicht die Verbindung all dieser Kräfte nicht aus, um in diesem letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts jegliches Zeugnis zu blockieren?

Es gibt natürlich auch begrüßenswerte Entdeckungen. Freud hat neue Dimensionen und Tiefen gefunden, aber man muß sich fragen, ob die Archäologie des Bewußtseins wirklich identisch ist mit der inneren Dimension der Zeit. Der Surrealismus lehnt die Logik der Dinge ab, aber ist ihm wirklich mehr als nur ein höchst poetischer Protest gelungen? Der Existentialismus entdeckt das Authentische wieder, aber indem er den Akzent weg von der Aufrichtigkeit auf die Spontaneität verlegte, hat er uns nicht den Sinn der Treue verfälscht und die Dauer der Intensität des Augenblicks geopfert? Zu recht beklagt G. Marcel den Verlust des Gefühls für das kulturelle Erbe, diese Form der Treue auf der Ebene der Nationen; der Bruch zwischen den Generationen zerstört jede Kontinuität. (Wobei noch zu klären wäre, ob dieser Bruch eine Ursache oder einfach nur eine Wirkung ist!) In jüngerer Zeit hat der Strukturalismus sich bemüht, Ganzheiten und Kontinuitäten wiederzuentdecken, aber da der Mensch schon gewissermaßen seinen Abschied genommen hat, bewegt sich die strukturalistische Logik in einer entpersonalisierten Natur. All diese Bemühungen, die durch ihr Fehlschlagen neutralisiert sind, greifen zurück auf eine höchst naturalistische Auffassung des Begriffes *Glück*, die zudem noch höchst trügerisch ist.

Insgesamt läßt sich sagen, daß eine ihrer inneren Dimension beraubte Zeit dank ihrer Logik, ihrer Beschleunigung, ihrer Determinismen und ihrer Zufälle schließlich den Sieg davon trägt über eine Auffassung von Ewigkeit, die vor unseren Augen zunehmend anachronistisch und unfruchtbar wirkt. Dieser Verrat am Ewigen mußte in der Theologie Aufse-

hen erregen, und zwar nicht nur weil darin ein diffuser Atheismus zum Ausdruck kam, sondern auch gewisse theologische Versuche, den »Tod Gottes« und einen »Christus ohne Transzendenz« zu vertreten. Und es ist durchaus nicht gesagt, daß dieser Naturalismus seinen Stachel nicht sogar bis zu jenen stößt, die für die Transzendenz des Glaubens kämpfen, wenn sie sich widersprüchlicherweise gegen den Fortbestand des Engagements und die Bedeutung des Zeugnisablegens kehren. Denn wenn man nicht akzeptiert, daß das Übernatürliche auf dem Natürlichen gründet, verbürgt man sich zweifellos für den Wert des *Heils*, aber wenn man will, daß die Natur sich möglichst wenig auf das Übernatürliche stützt, bringt man das Heil von neuem in Gefahr.

Schlußfolgerung: Ist die Zeit des Zeugnisses wieder gekommen?

Es gab eine Zeit, etwa um die dreißiger oder fünfziger Jahre, in welcher man durchaus von den »Zeugen des Geistigen« sprechen konnte: Péguy, Claudel, Bernanos, Massignon, Mounier und andere. Diese Zeit liegt gar nicht so weit zurück, und dennoch ist der Abstand, der uns von ihr trennt, viel größer als die Entfernung zwischen den beiden Abhängen eines Berges. Nun ist das Sternbild dieser Dichter erloschen; wen kann man heute zu diesen Zeugen zählen? Angesichts dieser dunklen Schatten wirken die Reaktionen manch eines Vertreters der protestierenden Jugend wie die herbe Frische des frühen Morgens. Auf den Pfaden der Drogen, der Erotik oder der Solidarität ohne Grenzen, auf der Suche nach einem irgendwie wilden Mystizismus erkennt man Reaktionen, die man trotz allem als gesunde Reaktionen bezeichnen kann, weil sie sich gegen das Erstickende einer Zeit auflehnen, deren letztes Ziel die Bequemlichkeit ist. Ohne für sie plädieren zu wollen, kann man doch behaupten, daß diese manchmal beinahe zwielichtigen »Flüchtlinge« in manchen Ländern, trotz allem, die letzten Nischen des Lebens zu sein scheinen. Ihre Reaktionen sind zweifellos durch den Naturalismus verzerrt, den sie bekämpfen, ohne sich ganz von ihm losmachen zu können. Wenn es ihnen gelingt, sich seiner Herrschaft zu entziehen, wird es wieder Grund zur Hoffnung geben. Doch man müßte ihnen helfen, sich selber zu verstehen, und dazu müßten sie zuerst diese Reaktionen erkennen.

Und wir? Erkennen wir sie? Vielleicht erstehen unsere Zeugen aus den Reihen dieser jungen Leute mit ihren Lederjacken und dem Christusgesicht, mit ihren leeren Börsen und ihren luftigen Latschen. Aber du, Israel, das du die Propheten getötet hast, wirst du sie als Zeugen achten, wenn sie Samson dem Einsamen ähneln oder Deborah, der Pasionaria, oder Jeremias dem Schrecklichen?

Und dennoch geht das Zeugnis vom Ewigen notwendigerweise durch das Zeitlich-Vergängliche hindurch, und ganz besonders durch die Risse in der Zeit. Die Zeugen von heute, würden sie nicht das Ewige bezeugen irgendwo mitten in der Dritten Welt, würden sie nicht Zeugnis ablegen gegen die Aufrüstung und für die Flüchtlinge, und gegen den Rassismus, und für eine Kirche, die sich befreit von ihren verstaubten historischen Gewändern, um alle Identitäten desto besser miteinander vermählen zu können? Diese Zeugen würden nur das Echo einer anderen Stimme wecken, die einst gesagt hat, daß nur die vollkommene Selbstlosigkeit zählt.

Auch wenn die neuen Zeiten voller Ratlosigkeit sind, müssen wir horchen auf das, was noch so wirr in den jungen Generationen zum Ausdruck gelangt. Ohne einen übertriebenen Optimismus können wir wohl sagen, die Zeit der Zeugen ist zurückgekehrt, – wir wissen es bloß noch nicht.

Anmerkungen

1 Objektiv, subjektiv: Es ist bekannt, daß kein Wissen absolut objektiv sein kann. Aber abgesehen davon, ist ein Zeuge niemals objektiver als in dem Augenblick, in dem er sich selbst, seine eigene Subjektivität, zum Einsatz bringt, wenn die Natur der Sache dies verlangt. Das ist nicht eine Frage der Wortwahl.

2 Man müßte zweifellos zwischen einem seinem Wesen nach Nichtverifizierbaren und dem zufällig Nichtverifizierbaren unterscheiden.

3 Vielleicht ist es gerade das Scheitern der Zeit, das es dem Ewigen erlaubt, die Fülle seines Seins zu offenbaren.

4 Auf dem Grund jedes falschen Zeugnisses leuchtet eine Nichtigkeit des Seins, die sein Bruch- und Einsturzpunkt sein könnte, aber auch sein Ort der Sehnsucht und der Konversion.

5 Für die wachen Menschen, sagt Heraklit, sind die Dinge nach einem einzigen, für alle gültigen Muster geordnet; jeder Schläfer aber ist in seiner eigenen Welt eingerollt.

6 »Man müßte sich wohl mit dieser unendlichen Dummheit, die Landsberg den Sinn fürs Unwesentliche nennt, noch näher befassen,« sagt J. Lacroix.

7 Aber ist das nicht eine Tautologie?

Herbert Schlögel OP · Regensburg

Dimensionen der Wahrheit

Das achte Gebot in den neueren Katechismen

In einem Heft zum achten Gebot »Du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten« ist es sinnvoll, auch einen Blick in die neueren Katechismen für Erwachsene der Katholischen Kirche[1] zu diesem Thema zu werfen. Gerade weil das achte Gebot innerkirchlich kaum kontrovers diskutiert wird, es aber für die eigene Lebensführung wie den Umgang miteinander und darüber hinaus gesellschaftlich und kirchlich zentrale Bedeutung hat, ist eine intensivere Beschäftigung mit der Thematik wünschenswert. Und warum nicht dort nachschauen, wo die Kirche sich offiziell zu dieser Frage äußert wie in den Katechismen.[2] Bei der Durchsicht der Katechismen fällt auf, wie vielfältig das Themenspektrum ist, das in diesem Zusammenhang angesprochen wird. Selbstverständlich können in einem kurzen Artikel nicht alle Gesichtspunkte dargestellt werden, aber drei Aspekte möchte ich herausheben:

I. Wahrheit und Wahrhaftigkeit

Der enge Zusammenhang von Wahrheit und Wahrhaftigkeit wird in den Katechismen durchgängig hergestellt. Für den deutschen Erwachsenenkatechismus gibt er das Gliederungsprinzip des ganzen Kapitels. Wie zentral das Thema der Wahrheit ist, kommt beispielsweise schon dadurch zum Ausdruck, daß der italienische Erwachsenenkatechismus die Wahrheit im Titel aufnimmt: La Verità Vi Farà Liberi. Die Wahrheit wird auch zu Beginn des Katechismus der katholischen Kirche markiert: »Das achte Gebot verbietet in den Beziehungen zu anderen die Wahrheit zu verdrehen«

Herbert Schlögel OP, *Jahrgang 1949, Studium in Walberberg und Bonn, Promotion 1980, war von 1981–85 Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Der Habilitation 1991 folgten bis 1994 Lehrtätigkeiten in Würzburg und Köln; seit 1994 ist er Professor für Systematische Theologie (Moraltheologie) in Regensburg. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

(KKK 2464). Und die französischen Bischöfe sprechen in diesem Zusammenhang von der wahren Menschlichkeit des Menschen (*Catéchisme* Nr. 34). Das achte Gebot greift also weit über den normativ abgrenzenden Punkt »Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen« (Ex 20,16) hinaus. Deshalb halten die deutschen Bischöfe fest: »Der ursprüngliche Sinn des achten Gebotes ist durch die Geschichte des alten und neuen Bundes beibehalten worden; aber er hat im Lauf der Zeit eine immer größere Ausweitung erfahren« (KEK 2, S. 433). Seinen Grund hat das achte Gebot in Gott, dem »Quell der Wahrheit«, der sich in Jesus als »die Wahrheit selbst« (KKK 2465–2466) geoffenbart hat. Der biblische Befund findet in allen Katechismen breite Beachtung. Das Zeugnis des Martyriums für die Wahrheit des Glaubens wird von Anfang an in der Kirche geschätzt.

Die deutschen Bischöfe unterscheiden sodann vier Dimensionen der Wahrheit und Wahrhaftigkeit: die theologische, die personale, die soziale und die sachliche Dimension (KEK 2, S. 436–444). Das AT kennt keinen Begriff »der für sich allein die Übereinstimmung von Wort und Sache (= objektive Wahrheit) meint« (KEK 2, S. 436). Die Bedeutung liegt in der Zuverlässigkeit des gegebenen Wortes. Diese Treue und Zuverlässigkeit gibt es alleine bei Gott. Er ist kein Mensch, der lügt (vgl. Num 23,19). Diese Überzeugung spiegelt sich auch im NT wider und wird durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bestätigt. »Bei Jesus stimmen Reden und Tun mit dem überein, was er in seiner Person ist, nämlich der, der den Menschen die Heilswahrheit Gottes verkündigt« (KEK 2, S. 437). Der enge Zusammenhang von Wahrheit und Wahrhaftigkeit, die ihren Grund in Jesus Christus hat, ist auch für die Kirche von bleibender Bedeutung. »An dem biblischen Ideal von Wahrheit und Wahrhaftigkeit hat sich auch jegliche kirchliche Verkündigung zu messen« (KEK 2, S. 439). Die Kirche muß sich deshalb »auch in ihrer Verkündigung immer wieder auf die Treue zur Botschaft Gottes besinnen, gegebenenfalls Irrtümer eingestehen und so beständig suchen, die Wahrheit tiefer zu erfassen« (KEK 2, S. 439).

Nach der theologischen Dimension verweisen die deutschen Bischöfe in der personalen Dimension auf die Wahrheit und Wahrhaftigkeit als ganzheitliche Haltung der Person. »Wahr denken heißt: Sich der Wahrheit stellen, und zwar zuerst der Wahrheit über sich selbst« (KEK 2, S. 440). Hier kommt ein Gedanke zum Tragen, den pointiert Klaus Demmer in die moraltheologische Diskussion eingebracht hat: die Wahrhaftigkeit als Grundhaltung der sittlichen Persönlichkeit und vor allem die Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst.[3] Dieses Ethos der Wahrhaftigkeit für den einzelnen selbst ist auch in der Verkündigung ganz besonders notwendig.[4] Deshalb formuliert der deutsche Erwachsenenkatechismus: »Wer das Wahre tut, handelt in Übereinstimmung mit sich selbst. Das Tun geht dann aus der in-

neren Haltung der Wahrhaftigkeit hervor ...« (KEK 2, S. 440). Die Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber, die das achte Gebot fordert, entspricht der Würde des Menschen. Es geht aber nicht nur darum, daß der einzelne mit sich selbst identisch ist, sondern um Wahrheit und Wahrhaftigkeit im Gemeinschaftsleben, um die soziale Dimension. Wahrheit und Wahrhaftigkeit sind im mitmenschlichen Umgang notwendig, wenn Beziehungen zwischen einzelnen, aber auch Gruppen und Völkern gelingen sollen. »Die Sprache der Feindschaft ist die Sprache der Verleumdung, der Lüge und der Gewalt. Verlogene Systeme mißbrauchen die Wörter. Sie verderben die Sprache so sehr, daß die Funktion der Sprache, Wahrheit zu offenbaren und Kommunikation zu ermöglichen, ins Gegenteil verkehrt wird« (KEK 2, S. 442 f.). Wahrheit und Lüge bestimmen somit die gesellschaftliche Situation. Voraussetzung für die theologische, personale und soziale Dimension ist die sachliche, »daß grundsätzlich Sachverhalte und Sachaussagen einander entsprechen können« (KEK 2, S. 443). Der Mensch ist befähigt, die Wirklichkeit einer Sache möglichst genau zu erkennen. Ihre »Bewertung« ist noch einmal eine andere »Sache«, deshalb ist die theologische, personale und soziale Dimension notwendig.

Natürlich versäumen die Katechismen nicht, auf Verstöße der Wahrheit und Wahrhaftigkeit hinzuweisen: Falsches Zeugnis und Meineid nennt der Katechismus der Katholischen Kirche als erstes, dann die Rücksicht auf den guten Ruf eines Menschen. Hier wird das vermessene Urteil, die üble Nachrede und die Verleumdung kritisiert (KKK 2476/2477). Dadurch werden die Ehre und der gute Ruf eines Menschen zerstört. »Üble Nachrede und Verleumdung verletzen somit die Tugenden der Gerechtigkeit und der Liebe« (KKK 2479). Weiter werden genannt: Schmeichelei, Lobhudelei oder Gefälligkeit, einen anderen im Negativen zu bestärken, Prahlerei und herabsetzende Ironie. Nach diesen Verstößen gegen die Wahrheit werden zwei Definitionen der Lüge formuliert: »Die Lüge besteht darin, daß man Unwahres sagt, in der Absicht zu täuschen« (Augustinus über die Lüge); und: »Die Lüge ist der unmittelbarste Verstoß gegen die Wahrheit. Lügen heißt gegen die Wahrheit reden oder handeln, um jemanden 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). In dieser Formulierung ist ein Problem angesprochen, – »ein Recht hat, sie (die Wahrheit) zu kennen« –, das im nächsten Punkt mit einer Frage aus dem Glaubensbuch der belgischen Bischöfe weiter angegangen werden soll:

II. Darf man unter bestimmten Umständen »lügen«?

So eindeutig auf den ersten Blick das achte Gebot ist, so geben doch die Katechismen an dieser zentralen Stelle eine wichtige Präzisierung: das Gebot »Du sollst nicht lügen«, um es in der katechetischen Kurzform zu sagen, gilt nicht völlig unabhängig von Umständen und Personen. Dahinter steckt eine lange und leidvolle Erfahrungsgeschichte, die z. B. in Deutschland in der Nazizeit eine besonders zugespitzte Herausforderung mit sich brachte: Muß ich der Gestapo auf Anfrage mitteilen, ob ich Juden versteckt habe, oder ein Versteck von Juden kenne. Die Konsequenzen waren evident: für die Juden bedeutete die Preisgabe ihres Versteckes den sicheren Tod, aber auch für den Befragten war die Antwort von hoher existentieller Bedeutung. Auch für ihn konnten, wenn er Juden versteckt hatte, Verhaftung, KZ und Tod die Folge sein. In der katholischen Moraltheologie wurde in der Vergangenheit für diese Fälle die Lehre von der Mentalrestriktion entwikkelt.[5] »Durch sie darf der Fragende getäuscht werden, erstens, wenn ein hinreichend guter Grund dafür vorliegt und, zweitens, wenn er kein Recht auf die Information hat, die er sucht«.[6] Die Katechismen haben diese Interpretation in die Formulierung dessen, was Lüge ist, mit aufgenommen.

Daß die Art und Weise, wie die Wahrheit vermittelt wird, zentral ist, sprechen die Katechismen in vielfältiger Weise an. So stellen die französischen Bischöfe fest, daß menschliche Beziehungen auf Vertrauen beruhen. Ohne Wahrheit sind diese Beziehungen nicht möglich. Die Frage nach der Wahrheit steht im Zusammenhang von Gerechtigkeit und Liebe (*Catéchisme* Nr. 627). Wahrheit und Nächstenliebe sind aufeinander verwiesen; so kann die Nächstenliebe nicht die Lüge rechtfertigen, aber die Nächstenliebe verpflichtet nicht automatisch, die ganze Wahrheit zu sagen. Deshalb wird auch von Wahrheiten gesprochen, die töten können. Als Beispiele werden genannt: Die Mutter eröffnet ihrem Kind, daß der Vater nicht sein leiblicher Vater sei. Eine Wahrheit, die »töten« würde, wäre auch, wenn ein Finanzminister offen zugeben würde, daß seine Währung abgewertet wird. Er würde hier gerade die Spekulationen herausfordern. Einer tödlichen Wahrheit entgeht auch ein Industrieller, wenn er die schwierige Situation seines Betriebes kaschiert, um Sorgen gering zu halten. Aber auch das Verschweigen der Wahrheit kann unter Umständen »tödlich« sein (vgl. *Catéchisme* Nr. 627).

Wie die Wahrheit zu sagen, wo sie zu verschweigen, wann sie durch Lüge verletzt wird, diese Fragen werden intensiv ventiliert. Die belgischen Bischöfe sprechen davon, daß uns Worte näherbringen sollen. »Wahrsein, Gutes über den Nächsten sagen und es laut sagen, das herumerzählte Böse nach Möglichkeit richtigstellen, im eigenen Herzen von anderen gut denken und ihm gut wollen – das heißt eine christliche Gemeinde aufbauen,

deren Klima die Liebe ist« (Glaubensbuch S. 187). Es muß gelernt sein, die Wahrheit zu sagen, denn, daß sie töten kann, ist in Katechismen geläufig. »Der Christ, der seinem Bruder die Wahrheit sagt, muß auch der erste sein, der ihm hilft, sie zu tragen« (Glaubensbuch S. 187). Aber nicht nur Wahrheit und Nächstenliebe gehören eng zusammen, sondern auch Wahrheit und Selbstliebe. »Lernen, sich die Wahrheit zu sagen, heißt lernen, sich selbst unter dem stets liebenden Blick Gottes lieben« (Glaubensbuch S. 187). Zum richtigen Umgang mit der Wahrheit gehört auch das Schweigen, das je nach Situation Stärke oder Schwäche sein kann. Es gibt das Berufsgeheimnis (z. B. für den Arzt) und das Beichtgeheimnis für den Priester, bei dem es wichtig ist, daß er zu absolutem Stillschweigen verpflichtet ist. Das Glaubensbuch der belgischen Bischöfe geht auf die Frage »darf man unter Umständen ›lügen‹« u. a. wie folgt ein: »Man darf die Wahrheit nur an den weitergeben, der das Recht hat, sie zu erfahren und die Kraft, sie zu ertragen; und man darf sie ihm nur so sagen, daß er sie ertragen kann. Eine Falschaussage machen, damit jemand moralisch oder physisch geschützt wird, ist nicht das gleiche wie lügen« (Glaubensbuch S. 188). Die deutschen Bischöfe weisen darüber hinaus noch darauf hin, »wie wichtig die Diskretion im Umgang mit dem anderen sei, aber auch wie notwendig es manchmal sein kann, im Sinne der Werke der Barmherzigkeit einen anderen brüderlich zurecht zu weisen«. »Damit ist nicht ein liebloses Tadeln gemeint, sondern das Gespräch, daß einem Bruder oder einer Schwester hilft, aus einer Situation umzukehren, aus der sie sich aus eigener Kraft kaum befreien können. Zu solcher Zurechtweisung ist jemand umso mehr verpflichtet, je mehr er für den anderen verantwortlich ist, je näher er ihm steht und je größer die Aussicht auf gegenseitiges Verstehen und Umkehr ist. Wenn keinerlei Bereitschaft zur Umkehr zu erzielen, die Sache selbst aber von so großer Bedeutung ist, daß sie weitere Schritte erforderlich macht, muß man um der Liebe zum Mitmenschen wie zur Kirche willen jene Konsequenzen auf sich nehmen, von denen die Heilige Schrift spricht« (KEK 2, 451).

In einem dritten und letzten Punkt sollen einige Herausforderungen, die vor allem die deutschen Bischöfe behandeln, angesprochen werden: Die Wahrheit am Krankenbett, Wahrheit in Wissenschaft und Technik, Wahrhaftigkeit in der Politik und Wahrheit und Medien.

III. Die Wahrheit angesichts neuer ethischer Herausforderungen

Besonders im Deutschen Erwachsenenkatechismus, aber auch im Katechismus der Katholischen Kirche sind Themen angesprochen, die für das

Leben des Christen als einzelnen bzw. für die Gemeinschaft der Christen von Belang sind. Vier dieser Themen sollen hier kurz aufgegriffen werden.

1. Wahrheit am Krankenbett

Wer schon einmal in der Situation stand, jemanden über dessen unheilbare Krankheit aufklären zu müssen, ahnt Belastung und Schwierigkeit, die hinter solchen Gesprächen und ihren Folgen stecken. Denn es geht hier nicht um eine bloße Information. Mit der Eröffnung der Wahrheit beginnt ein Prozeß, in dem der Betroffene »allmählich seine Situation annehmen kann« (KEK 2, S. 450). Wichtig ist hier eine Unterscheidung, die die französischen Bischöfe benennen, wenn sie von unterschiedlichen Wahrheitsbegriffen (mathematisch, physikalisch etc.) sprechen und ihnen Jesus als den wahren Weinstock (Joh 15,1) gegenüberstellen. Die Wahrheit des Menschen zeigt sich in seinem Leben und Tun (vgl. *Catéchisme* Nr. 34). Diesem Wahrheitsverständnis entspricht es, den Kranken mit der Wahrheit über seine Situation behutsam vertraut zu machen, da es sich hier um eine existentielle Wahrheit handelt, die die betroffene Person mit ihrem Sterben und ihrem Tod konfrontiert. Diese existentielle Dimension wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die deutschen Bischöfe von einem Prozeß sprechen, wie der Patient sich mit seinem wirklichen Zustand auseinandersetzt. »Es geht hier somit nicht um die Entscheidung, dem Schwerkranken entweder ungeschminkt die Wahrheit zu sagen oder ihn zu belügen, sondern um das Bemühen, ihm die Wahrheit allmählich zu eröffnen, und zwar in dem Maße, wie er dafür im Verlauf der Krankheit mehr und mehr bereit wird« (KEK 2, S. 451).

Die Formulierungen an dieser Stelle lassen deutlich werden, wie schwierig und sensibel das Thema ist, wie sehr aber auch die Verfasser des Textes um eine behutsame Sprache und Vorgehensweise bemüht sind.

2. Wahrheit in Wissenschaft und Technik

Die Anwendung der wissenschaftlichen Forschung und die damit gegebene Verantwortung steht im Mittelpunkt eines eigenen Abschnittes des deutschen Erwachsenenkatechismus. Denn »der Wissenschaft und Forschung kann es deshalb nicht nur um das gehen, was ist, sondern um das, was in wahrem Sinn gut und richtig ist. Darum sind Wissenschaftler und Forscher verpflichtet, ihre Ziele und Methoden offen zu legen und sie vor der Gemeinschaft der Menschen zu verantworten« (KEK 2, S. 458). Auf keinen Fall darf unmittelbar aus der Freiheit der Forschung die Freiheit

zur Anwendung gegeben werden. Der deutsche Erwachsenenkatechismus läßt erkennen, daß er die moraltheologische Arbeit zu diesem Problemkreis präsent hat. »Jede praktische Umsetzung wissenschaftlicher Erkenntnisse bedarf der Rechtfertigung durch sittlich vertretbare Gründe. Ob eine wissenschaftliche Erkenntnis in der Praxis umgesetzt werden darf, hängt davon ab, ob und wie sich ihre Methoden, ihre Ziele und ihre Folgen sittlich rechtfertigen lassen« (KEK 2, S. 459).[8] Die deutschen Bischöfe bejahen den wissenschaftlich-technischen Bereich, der nicht im Gegensatz zur Schöpfungswelt Gottes steht, wenn er auf den Dienst am Menschen und der Menschheit hin zentriert ist.

Einige der gegenwärtigen Herausforderungen und Probleme spricht der Katechismus direkt an: »Bei den Methoden der Forschung ist Rücksicht zu nehmen auf die Sicherheit der Menschen, die an der Forschung beteiligt sind. So dürfen zum Beispiel keine verbrauchenden Experimente an menschlichen Embryonen vorgenommen werden« (KEK 2, S. 459). Diese Haltung findet sich in Deutschland auch im Embryonenschutzgesetz vom 13. Dezember 1990.[9] »Die Freiheit der Forschung berechtigt auch nicht dazu, leidensfähigen Tieren ohne schwerwiegenden Grund Schmerzen zuzufügen« (KEK 2, S. 459).[10] Die Bischöfe also sind gegen ein generelles Verbot jeglicher Tierversuche, grenzen diese aber dahingehend ein, daß den Tieren nicht »ohne schwerwiegenden Grund« Schmerzen zugefügt werden dürfen.

Bei allen Forschungen muß der Mensch und seine Lebenswelt Ziel des Handelns sein. Es darf kein Verfügungsrecht der Wissenschaft über den Menschen geben. Die absehbaren Folgen des Handelns sind bei jedem wissenschaftlichen Handeln mitzubedenken.[11] Wie schwierig die Diskussion sich gestaltet, wird auch dadurch sichtbar, daß der Wertekonsens abnimmt, anhand dessen die Forschungsvorhaben zu überprüfen sind.

3. Wahrhaftigkeit in der Politik

Wer das in der Öffentlichkeit immer wieder geäußerte Mißtrauen gegenüber Politikern hört, wundert sich nicht, daß ein Katechismus, der aktuelle Probleme aufnehmen will, sich dieser Frage zuwendet. So fordert der deutsche Erwachsenenkatechismus: »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 wieweit er zu seinem Wort steht« (KEK 2, S. 461). Der Katechismus nimmt aber auch die Wählerinnen und Wähler in den Blick und beschränkt sich keineswegs auf einen Forderungskatalog an die Politiker. Denn gerade »die kritische und unkritische Haltung der Gesellschaft«

wirkt auf die Politiker zurück, zumal sie ja selbst ein Teil dieser Gesellschaft sind. Wichtig ist neben der Haltung der Medien auch die der Interessenverbände. »Hier kommt es für den Politiker darauf an, unparteiisch zu bleiben und den berechtigten Ansprüchen aller Bürger Rechnung zu tragen« (KEK 2, S. 461).

4. Das achte Gebot und die Medien

Sowohl der Katechismus der katholischen Kirche als auch der deutsche Erwachsenenkatechismus gehen auf dieses Thema ein. Selbstverständlich können in den Katechismen auch dazu nur einige Akzente gesetzt werden.[12] »Die Gesellschaft hat das Recht auf eine Information, die auf Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität gründet« (KKK 2494). Dieser hohe Anspruch soll durch eine Reihe weiterer Gesichtspunkte gestützt werden. Da ist zum einen die Gefahr der Passivität bei den Benützern der Medien. Deshalb sollen sie »die Medien maß- und zuchtvoll gebrauchen und sich ein klares und rechtes Gewissen bilden, um schlechten Einflüssen leichter zu widerstehen« (KKK 2495).

Angesichts mancher sehr detaillierter Berichterstattung über das Privatleben von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens scheint auch folgende Mahnung nachdenkenswert: »Journalisten tragen in Ermittlung von Fakten und in der Veröffentlichung von Kenntnissen eine große Verantwortung. Ihre Freiheit darf nicht so weit gehen, daß sie ohne zwingenden Grund in die Privatsphäre des einzelnen eindringen. Das private Leben des Bürgers ist nur so weit einer öffentlichen Verantwortung unterworfen, als es für das Gemeinwohl wichtig ist. Bloße Neugierde der Öffentlichkeit rechtfertigt nicht den Einbruch in die Privatsphäre des einzelnen« (KEK 2, S. 463). Einerseits wird die Freiheit der Presse und der Medien betont, totalitäre Staaten, die die Pressefreiheit ablehnen, werden kritisiert, andererseits wird auf die Grenzen der Pressefreiheit hingewiesen, so z. B. bei der de facto Verurteilung eines Angeklagten durch die Medien vor dem Gerichtsurteil.

Dieselbe Spannung zeigt sich auch im Blick auf die Kunst, deren Freiheit einerseits gefordert, auf deren Grenzen aber auch deutlich hingewiesen wird. Der positive Gehalt der Kunst wird zum Ausdruck gebracht, wenn es heißt: »Soweit sich die Kunst von der Wahrheit der Geschöpfe und der Liebe zu ihnen inspirieren läßt, weist sie eine gewisse Ähnlichkeit mit der Tätigkeit Gottes in der Schöpfung auf. Wie jede andere menschliche Tätigkeit hat die Kunst ihr absolutes Ziel nicht in sich selbst, sondern empfängt ihre Ordnung vom letzten Ziel des Menschen und wird durch dieses veredelt« (KKK 2501).

Noch andere Themen wie Reklame und Werbung, Datenerfassung und Datenschutz werden in diesem Zusammenhang im deutschen Erwachsenenkatechismus angesprochen.

Wer die Katechismustexte liest, spürt, daß es zu kurz gegriffen wäre, diese einfach unter einer Gebots- oder Verbotsmoral abzuhandeln.[13] Vielmehr ist – bei aller Differenz der einzelnen Katechismen untereinander – das Bemühen spürbar, angemessen das achte Gebot für den einzelnen, aber auch für Berufsgruppen und die gesamte Gesellschaft einzubringen. Immer wieder wird der Zusammenhang von Wahrheit und Wahrhaftigkeit mit Gerechtigkeit und Liebe betont. Ohne daß dies ausdrücklich in den Texten angesprochen ist, gelten viele Hinweise auch für den innerkirchlichen Umgang. Der Blick in die Katechismen zeigt aber auch, wie notwendig und sinnvoll es ist, sich mit den Dimensionen der Wahrheit, die im achten Gebot enthalten sind, auseinanderzusetzen.

Anmerkungen

1 Wertvolle Hinweise verdanke ich meinem Assistenten Dr. A.-P. Alkofer. – Katechismus der katholischen Kirche. München 1993 (abg. KKK); Die Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), Katholischer Erwachsenenkatechismus, Bd. 2. Freiburg 1995 (abg. KEK 2); Les évêques de France. Catéchisme Pour Adultes. Paris 1991 (abg. Catéchisme); Conferenza Episcopale Italiana. La Verità Vi Farà Liberi. Roma 1995; Die belgischen Bischöfe, Unser Glaube. Wie wir ihn bekennen, feiern und leben. Freiburg 1988 (Originaltitel: Les Évêques de Belgique, Livre De La Foi. Tournai 1987; es gibt ebenso eine niederländische Ausgabe/abg. Glaubensbuch).

2 Gemäß can 775,2 CIC bedürfen Katechismen, die von den Bischofskonferenzen herausgegeben werden, der Genehmigung durch den Apostolischen Stuhl. Da das Glaubensbuch der belgischen Bischöfe die römische Approbation nicht hat (ich weiß nicht, ob sie darum nachgesucht haben), kann es nicht den offiziellen Titel »Katechismus« tragen, obwohl es seiner Anlage nach ein Erwachsenenkatechismus ist.

3 K. Demmer, Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns. Freiburg 1991, S. 132–160; vgl. auch Ders., Lüge, in: LThK 6 (^{3}1997), Sp. 1105–1106; vgl. auch: H. Schlögel, Ethos als Hintergrund, in: Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg.), Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne. Mainz 1995, S. 334–341.

4 Vgl. K. Müller, Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten. Regensburg 1994; M. Entrich, Ins Wort genommen. Ein Leitfaden für den Prediger. Graz 1997.

5 Die klassische Diskussion ist zusammengefaßt bei K.-H. Peschke, Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie. Trier 1995., S. 400–411.

6 Ebd., S. 407.

7 Vgl. zur Thematik: G. Virt, Leben bis zum Ende. Zur Ethik des Sterbens und des Todes. Innsbruck 1998, S. 46–55.

8 Vgl. dazu u.a. H.J. Münk, Verantwortung in Wissenschaft und Forschung, in: J. Römelt (Hrsg.), Verantwortung für das Leben. Innsbruck 1993, S. 1–35; Ph. Schmitz, Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht. Freiburg 1997.

9 Vgl. dazu: J. Reiter, Umgang mit Embryonen und Feten, in: J. Pfammatter/E. Christen (Hrsg.), Leben in der Hand des Menschen. Zürich 1991, S. 45–74; Ders., Problematische Ei-

gendynamik. Fortpflanzungsmedizin 20 Jahre nach dem ersten Retortenbaby, in: *Herder-Korrespondenz* 52 (1998), S. 407–412.

10 Vgl. A. Bondolfi (Hrsg.), Mensch und Tier. Ethische Dimensionen ihres Verhältnisses. Freiburg 1994.

11 Vgl. zum Ganzen auch: E. Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß. Mainz ^{2}1998.

12 Zur Medienethik vgl. W. Wolbert (Hrsg.), Moral in einer Kultur der Massenmedien. Freiburg 1994; Th. Hausmanninger, Medien. III. Theologisch-ethisch, in: LThK 7 (^{3}1998), Sp. 37–39.

13 Als Hinführung zu den Katechismen, vgl. zum Katechismus der Katholischen Kirche und zum deutschen Erwachsenenkatechismus: H. Gleixner, Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral. Paderborn 1997. 11–47.

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

Religion lebt im Wort

Das Unsagbare verbietet Nichtssagendes

Eine der berühmtesten Epiphanien, göttlichen Sich-Zeigens, ist die Erfahrung des Propheten Elias: Elijahu, am Berg Horeb, erzählt im ersten Buch der Könige (I 19, 11–13), von Martin Buber so verdeutscht: »Es sprach: / Heraus, / steh hin auf den Berg vor *Mein* Antlitz! / Und da / vorüberfahrend *Er*: / ein Sturmbraus, groß und heftig, / Berge spellend, Felsen malmend, / her vor *Seinem* Antlitz: / *Er* im Sturme nicht – / und nach dem Sturm ein Beben: / Er im Beben nicht – / und nach dem Beben ein Feuer: / Er im Feuer nicht –, / aber nach dem Feuer / eine Stimme verschwebenden Schweigens. / ...«

Hätte solchem Schweigen anderes zu »ent-sprechen« als wiederum Schweigen? Zeigt sich, was einem Menschen begegnet, nicht eben darin als göttlich, daß es ihm die Sprache verschlägt? – Andererseits ist nicht alles Unsägliche göttlich, und es gibt sehr verschiedene Gründe, sehr verschiedene Weisen menschlichen wie unmenschlichen Verstummens. So stellt sich die Frage: Wie artikuliert man sein Schweigen? Und dies ist der Ort unseres Nachdenkens über Sprache und Religion.

Der Titel des Aufsatzes spielt auf die klassische Definition des Menschen an: *zôon lógon échon* = Lebewesen des Worts. Gilt das für den Menschen und sein Leben grundsätzlich, dann doch wohl auch für den wesentlich menschlichen Lebensvollzug Religion.[1]

(Religions-)Philosophie spricht nur *von* Gott oder *über* ihn (wozwischen manche nochmals differenzieren). Darin sieht sie sich von Religion unterschieden, die ihr Zentrum im Sprechen *zu* Gott hat. Doch spricht die Religion nicht bloß zu Gott; der Philosoph hört sie auch immer wieder *über* den reden, an den sie sich bindet.[2]

Ja, zunächst geht nur dieses Reden die anderen an. Im Doppelsinn des Wortes; denn ist das Sprechen *zu* (gar *mit)* Gott erstlich Sache der Gesprächs-»Partner« selbst, so geht die Rede *über* ihn »Außenstehende« nicht nur an, sondern ausdrücklich auf sie zu, auch wenn sie sich »heraushalten« wollen. – Kein Wunder, daß heu-

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

te gerade sie in Frage gestellt wird. Doch haben die Einwender nicht gerade die Glaubensurkunden für sich?[3] – Darum müssen wir erstlich sie diskutieren. Also zwar durchaus philosophisch, doch gegenüber theologischen Positionen, im Blick freilich auf Nicht-Theologen, die ihre Indifferenz, ihren Agnostizismus oder Atheismus durch solche Theologie gerechtfertigt sehen.

1. Bilderverbot und Theologia negativa

1. »Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.«, schreibt Immanuel Kant.[4] »... kein Gottesbildnis« heißt es erläuternd in der neuen Übersetzung Ex 20,4/Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: »Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen ...« So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderen Orts.[5]

So aber muß, wie Christoph Dohmen anmerkt, »von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), daß alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen ..., nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort ›Bild‹ abgesteckt wird, so daß also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbots gar nicht tangiert werden.«[6]

Nähere Untersuchung ergibt, daß ebensowenig die »bildende Kunst« als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern bzw. Götzen im Blick. Und als in späteren Auslegungen das Verbot erweitert wird, so daß es nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. »Lediglich Darstellungen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden« (21).

Die Problematik von religiöser, sakraler und kultischer Kunst läßt sich jetzt weder historisch noch systematisch behandeln.[7] Zu erörtern indes ist deren anthropologische Basis, zumal sie auch das Fundament des »Anthropomorphismus« darstellt: die »Gottes[eben]bildlichkeit« des Menschen und das Erscheinen Gottes in Menschengestalt.

2. Seinerzeit hat Franz Rosenzweig scharf den Anthropomorphismus-Artikel der *Encyclopaedia Judaica* kritisiert. »›Unzulänglichkeit der Sprache‹, ›Beschränktheit des Denkens‹, ›unsre sinnliche Erfahrung‹, zuletzt als Clou der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte ›Gott‹ – so behandelt man heut ein theologisches Problem!«[8] Es geht weder um Aussagen über Gott noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. »Nie wird Gott – was doch die Redensart, daß ihm etwas ›zugeschrieben‹ werde, still voraussetzt – beschrieben« (528).

Den »innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden, Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)« sieht er in der »Verirrung der Frühkabbala, Gottes ›Gestalt‹ auszählen und ausmessen zu wollen« (531). – Für die biblischen »Anthropomorphismen« (mit Gänsefüßchen) benennt er die Doppel-Voraussetzung, daß Gott kann, was er will (also auch uns begegnen), – und das Geschöpf, was es soll (also dies auffassen). Psychologisch seien sie die einzige Sicherung gegen den

Rückfall in Vielgötterei – aus der Verfestigung solcher Augenblicks-Offenbarungen. Was sie »für Gott sein mögen, das deutet vielleicht am ehesten das Wort des Talmud an: daß Gott keinen seiner Boten jeweils mit mehr als einer Botschaft entsendet« (533).

Darin, daß Rosenzweig auch die Gott-Rede der Metaphysiker als unerlaubte Beschreibung versteht, muß man ihm nicht folgen. Ein wohlwollender Blick sieht auch hier durchaus Reflexion auf Erfahrung und den Versuch, ihr – angefochten, gegen den Augenschein der Widerlegung – treu zu bleiben.[9] Um bildhafte Sprache, den Gebrauch von Metaphern, kommt allerdings selbst die Philosophie nicht herum. Wieviel weniger eine nicht philosophische Sprache.

3. Warum aber sollte(n) sie es? Viele Klagen von Liebenden, Gläubigen, Dichtern über die Sprache gehen auf unberechtigte Erwartungen an sie zurück. Sie schildert nicht ab. Es ist keineswegs ihres Amtes, Blinden Farben zu beschreiben; sie liefert nicht Steckbriefe, sondern ruft auf. Gegen das bekannte Schiller-Distichon gesagt: »Spricht die Seele, so spricht« sie sehr wohl – nämlich, anstatt sich beschreibend, sich aus – und sich jemandem zu.[10]

Wenn aber Worte, anstatt nachzuzeichnen, bezeugen, erinnern und vergegenwärtigen, dann muß man sie nicht als etwas verbieten, was dem Göttlichen zu nahe tritt. – Natürlich sollte man nicht unaufhörlich reden. Schlicht schon darum hört, wer redet, tunlichst immer wieder auf, weil einer rasch nichts mehr zu sagen hat, wenn ihm seinerseits niemand und nichts etwas sagt. Aber jetzt geht es nicht um die Herkunft des Redens, sondern um sein Ziel: im Schweigen. Schweigen indes bedeutet anderes als Verstummen; es muß (er)klären, was es (v)erschweigt.

Wenigstens einige derer, die nach wie vor Satz 7 aus Ludwig Wittgensteins *Tractatus* zitieren, sollte einmal der Anstoß erreichen, der im Nachlaß Friedrich Waismanns begegnet (zu Martin Heidegger ausgerechnet): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. »Das hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: ›Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!‹«[11]

Menschen der Bibel wissen nicht bloß den Menschen als Wesen des Wortes, sondern vorher Gott als Redenden (der Mensch ist ihnen darum das Wesen der *Antwort*). Und Christen wissen, daß im Anfang das Wort nicht nur bei Gott war, sondern Gott war (Joh 1,1) – und ist. Es genügt nicht einmal ohne weiteres, zu bekunden, mit dem Ereignis der Inkarnation habe Gott sein ewiges Schweigen gebrochen.[12] Denn in Jesus Christus wurde nicht etwa das Schweigen Wort, vielmehr das ewige Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer sich keineswegs »unbezeugt gelassen« (Apg 14,17). Nicht allein wurde alles, was geworden ist, durch das Wort (Joh 1,3),[13] sondern obendrein hat Gott »viele Male und auf vielerlei Weise ... zu den Vätern gesprochen« (Hebr 1,1 – und die christlichen Lehrer nennen auch die Sibyllen, um außerbiblische Stimmen mit einzubeziehen).

So kann Hans Urs v. Balthasar entschieden klarstellen, »daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist«: braucht Gott in seinem Wort sich doch »nirgendwo selbst zu negieren ..., um sich besser, göttlicher zu bekunden.«[14] Derlei kommt erst aus der Begegnung mit nicht-christlicher religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie. – Gehen so umgekehrt wir nun von ihr in den innerphilosophischen Disput.

2. Göttliche Unerkennbarkeit?

1. Nötig wurde die Forderung einer solchen Denk-Abstinenz, nachdem man Erkennen als *Begreifen*, als Einverleiben verstand. Derart bedeutet Erkennen den Verlust des Gegenüber. Will man dies sich bewahren, muß man sich verbieten, es zu erkennen – wenn es nicht selbst sich der Erkenntnis verweigert, durch seine Dunkelheit oder durch ein Unmaß an Licht.

Demgemäß nennt der Aquinate als höchste Gotteserkenntnis die seiner Unerkennbarkeit. Er meint das nicht im Sinn des heute verbreiteten Agnostizismus: als Axiom der Schwäche unseres Erkenntnisvermögens oder als Resignation am Ende eines langen, doch vergeblichen Wissens-Bemühens (Thomas ist kein Faust). Er meint auch nicht, etwa auf den Kern von Individuum, Person und Gott bezogen, »eine letzte Unbegreiflichkeit, wie beispielsweise in der bekannten Interpretation Karl Rahners.«[15] Thomas sagt nicht wenig über Gott – und hat es auch mit dem »Stroh«-Wort nicht widerrufen.[16] Aber er hebt »ausdrücklich hervor, daß es sich dabei um das handelt, was Gott *nicht* ist« (119). Andererseits ist es gerade eine Gotteserkenntnis, ihn als unerkennbar zu erkennen. »Es ist somit [120] eigentlich angemessener, von der ›göttlichen Unerkennbarkeit‹ zu sprechen als von der ›Unerkennbarkeit Gottes‹.« Sie wird darum auch durch die Offenbarung nicht überwunden, vielmehr gefördert.[17]

Im Licht der Sonne sehen wir alles – »allein die Sonne liegt außerhalb des Horizonts des Sichtbaren: sie ist zu sichtbar.«[18] – So stellt es sich beim Sehen als »looking at« dar; anders wird es beim »looking along«,[19] also im Mitvollzug anstatt objektivierender Betrachtung. Dann »impliziert« der Begriff ›Gotteserfahrung‹ gerade nicht, »daß wir dennoch, wie auch immer, in die Sonne schauen«. Im Licht der Sonne nämlich können wir nicht bloß die beleuchteten Dinge erblicken, sondern durchaus auch – bei einer gerade nicht äußeren, sondern nur »inneren« Wende des Blicks – deren Beleuchtetsein und dessen Auf-Glanz.[20]

Zugegeben: um dieses Glänzen und Gleißen als Da-sein der Sonne zu wissen, muß ich anderwärts *von* ihr »erfahren« haben (Röm 10,14). Doch nun erschließe ich sie nicht etwa, sondern nehme sie »mit« wahr. Und schon jene Kunde überzeugte mich nicht bloß aufgrund der Autorität und Glaubwürdigkeit der Sprecher, sondern entscheidend auch dank ihrer Erhellungskraft bezüglich eben dieser Mit-Erfahrung: des sonst unerklärlichen Erfahrungs-*Überschusses* darin.[21]

Zudem wäre an eine Grenze des Modells *Anschauung* überhaupt zu erinnern. Sie spricht immer wieder – im Disput mit I. Kant – etwa Giovanni B. Sala an, unter Berufung auf das Erkenntniskonzept Bernard Lonergans.[22] Die Lehre von der inneren Intelligibilität der Wirklichkeit kommt der Lehre gleich, daß wir die Wirklichkeit nicht durch eine problemlose Erfahrung erkennen, sondern erst im Urteil als abschließende Antwort auf unsere einsichtigen und vernünftigen Fragen.[23] – Unser Erkennen ist demnach dreigliedrig:[24] Erfahrung von Daten, begreifend-begriffliche Einsicht und Wirklichkeits-Urteil. Anschauung stellt ein selbstverständliches Moment im Erkenntnisvollzug dar; doch ist schon »Denken (was Verstand und Vernunft tun) keine anschauungsmäßige Tätigkeit« (331), vollends nicht das verantwortliche Existenz-Urteil.[25]

2. Worüber wird nun geurteilt? Die Antwort darauf ist für viele selbstverständlich: Es gehe um Hypothesen über unsere Weltwirklichkeit. Eben diese Fraglosigkeit

möchte ich befragen. An die Stelle des Paradigmas Naturwissenschaft sollte bei unserem Thema nämlich das Paradigma personalen Einverständnisses treten. Und das, statt wissenschaftsfeindlich, gerade im Dienst der Wissenschaft selbst. Denn der Versuch, z. B. Freundschaft oder Ehe zu bestimmen als »Leben mit der Hypothese, daß der andere mir wohl will und in Notlagen beisteht,« wäre auch wissenschaftlich nicht glücklich. Nicht etwa darum, weil die Emotionalität fehlt (die könnte man einschieben: »... emotional induzierte Hypothese ...«), sondern weil diese Umsetzung ausgerechnet den Kernpunkt verliert.[26]

Das Reden von Gott kann sich nicht am science-Paradigma orientieren.[27] Die science macht bzgl. einer Gruppe von Phänomenen einen Erklärungsvorschlag (= Theorie). Dieser Vorschlag hat Gründe für sich, d. h. er beansprucht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, aber mitnichten apodiktisch und entschieden »Wahrheit«. Andere, bessere Erklärungs-Vorschläge sind erwünscht. So wenig indes das dankbare »Fritz ist mein Freund« hypothetisch gemeint ist, so wenig ist der Glaube an Gott eine »theistische Hypothese« (45 f.), auch nicht »wissenschaftlich gesehen«.[28] (Oder hätte man »als Wissenschaftler« [wie im Disput oft zu hören] seiner Frau bei der Silberhochzeit zu sagen, die Hypothese über ihr Zugetan-sein habe sich mittlerweile erheblich verdichtet?[29])

Berühmt ist die »Gärtner-Parabel von John Wisdom/Antony Flew über die immer weiter abgeschwächten «Hypothesen» bzgl. eines behaupteten, aber unauffindbaren Gärtners, über den man schließlich in der Tat «nichts mehr sagen kann». Doch liegt die Problematik des «Narrativen» – gegenüber schlußfolgernder Argumentation – darin, daß Geschichten diskussionslos den Rahmen der Erörterung abstecken. Nicht selten ist damit die Antwort vorentschieden. Dann muß man, statt ihre Vorgaben zu übernehmen, eine andere Geschichte erzählen; und das ist (von den Rabbinen zu lernen) schwerer. Der Gärtner-Parabel hat Basil Mitchell die Geschichte vom Widerstandskämpfer entgegengestellt, der aufgrund eines Nachtgesprächs einem Fremden «zwischen» den Fronten *vertraut*.[30]

3. Wie immer also sich ein Philosoph zu Religion und Gottesglaube stellen mag (wobei nicht dies ihn definiert: Weder macht Atheismus ihn zum Philosophen noch verliert er durch den Glauben seinen Philosophenstatus), klar sollte sein, worum es dort geht. Es geht in der Religion nicht so sehr darum, die Sonne zu sehen, sondern in einer Gabe den, der sie gibt.

Bleibt man beim Sonnenbild, dann erkennen wir dem Aquinaten zufolge an Gott just das, was er nicht ist. Im Doppelsinn dieses Satzes. D. h. wir erkennen einzig das uns Zugängliche: das, *was nicht* Gott ist (›was‹ = Subjekt). Wir erkennen aber auch – nicht bloß, *daß* dies nicht Gott ist, sondern eben auch –, *was* Gott *nicht* ist (›was‹ = prädikativ). Und in *diesem* Sinn erkennen wir nun doch, *was* Er ist, nämlich: *nicht* so (etwas) wie das Erkannte. Derartige Erkenntnis ist der Mehrung und des Fortschritts fähig. Indem wir die Welt(-Dinge) besser erkennen, erkennen wir auch ihren Schöpfer besser – bzgl. dessen, was Er nicht ist.[31]

Dann aber hat auch alles Reden in Schweigen zu münden. Wie beim Versuch, den Blick auf die Sonne zu richten: Es wird heller und heller (gleichgültig, was konkret sich noch zeigt) – und wird es einem dann plötzlich schwarz vor den Augen, ist das sie. Also ein durchaus rationaler Prozeß – auf den »Zusammenfall der Gegensätze« hin (die Methode des Nikolaus von Kues).

Nicht weniger rational, doch ganz anders geht es zu beim Blick auf Gabe und Geber: Hier läßt das Gegebene sich sehen und ergreifen, aber nicht – auch nicht in solchem Umschlag – bereits ein Gegebenwerden als solches. Siehe den Vers Giuseppe Ungarettis[32]:

Tra un fiore colto e l'altro donato	Zwischen einer gepflückten Blume und der geschenkten
l'inesprimibile nulla	das unausdrückbare Nichts.

Erst recht nicht sieht man (mit Augen) das darin sich gebende Geben des Gebers noch schließlich ihn (als solchen) selbst. Darum war zuvor von den Grenzen des Sehens die Rede, und von der Unerläßlichkeit des Urteils. Der Gebende selbst ist kein »Datum« (= Gegebenes) neben oder auch hinter den faßlichen Daten; er gibt sich einzig *in* ihnen.[33]

3. Glaubensbekenntnis

1. Wie anders aber kann das sichtbare Unsichtbare erblickt werden als durch Entscheidung dafür, im Gewilltsein dazu? Erscheinung *als* Erscheinen gibt es nur für Freiheit – und insofern ist es stets auch Erscheinung *von* Freiheit: Freiheit erscheint, indem ein Geschehen *als* Erscheinung aufgefaßt und angenommen wird. – Geist, Freiheit, Wahrheit, Glück, Wohlwollen, Aufrichtigkeit – alle »Gegebenheiten« solcher Art sind keine Dinge, keine »Seienden«, sondern Seinsweisen, *Sinn* von Daten. Darum werden sie nicht eigentlich be- und ergriffen, sondern sie ergreifen ihrerseits. Man wird ihrer gewahr in einem Sich-Auftun der Besinnung auf Erfahrenes wie der Bereitschaft zu neuen Erfahrungen, das die Religion – und jedes ernste Sprechen – Glaube nennt. Und dies nicht neben anderen Zugangsweisen auch so, sondern allein auf solche Weise.

Das ist nicht theologisch-dogmatisch, sondern philosophisch gemeint: Glaube als anthropologisches Faktum. Ich bestimme ihn als umfassende Gesamtdeutung vorliegender Daten, in die als Gesamtdeutung die eigene Entscheidung miteingeht. Eine Gesamtdeutung ist niemals erzwingbar, im Gegenteil, man kann sogar – im positiven Fall – auch philosophisch schon von »Gnade« sprechen: Wer Wohlwollen, Zuwendung, Freude erfährt, dankt darum doppelt: einmal dafür, daß ihm solches begegnet, sodann, daß ihm gegeben wird, es anzunehmen, statt es in Mißtrauen (»Kleinglauben«) von sich zu weisen.

Hier ist die mittelalterliche Entgegensetzung von Glaube und Schau ebenso »aufzuheben« wie die z. T. sich von dort herleitende neuzeitliche Entgegensetzung von Glauben und Wissen.[34] – Freiheit zeigt sich nur als Freiheit; Absolutes kann deshalb einzig so *als* Absolutes erscheinen, daß es sich in Kontingenz zeigt, und dies in doppelter Hinsicht.

Einmal ist die Freiheit, der es erscheint, kontingent (als notwendiger Ausfluß wäre sie selbst keine Freiheit); sodann muß das Absolute in kontingenter Weise erscheinen, um sich selbst als absolut (= frei) zu bezeugen. Eine bloße Denk- oder Seinsgesetzlichkeit wäre zwingend, doch nicht wirklich absolut. Sie nötigen den

Menschen letztlich als (*factum brutum*) »dumme« Tatsächlichkeit; aber sie könnte ihn nicht als souveräner Anspruch betreffen.

Wenn die Tradition den »Wort-Charakter« der Schöpfung vertritt (Anm. 13), dann ist zu ergänzen, daß Wort stets gemeintes Wort ist. Gott wird darum nie bloß faktisch erkennbar, und »an seinen Wirkungen« nicht gleichsam passiv (gar, »ob er will oder nicht«) erkannt; er *selbst* vielmehr zeigt *sich* darin, er gibt sich zu erkennen. Was darum Max Scheler gegen die Metaphysik glaubt als religiösen Grundsatz formulieren zu müssen, gilt nicht minder für sie: »Alles religiöse Wissen von Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber.«[35]

Ist Wort jedoch gemeintes Wort, dann erfüllt es sich erst dadurch, daß es gehört wird. Zu Gottes Schöpfer-Wort gehört der geschöpfliche »Hörer des Wortes« (Karl Rahner). Erst in seinem Hören findet das Wort Gottes seine Wirklichkeit (wobei der Glaubende für dies Hören nochmals Gott dankt).

Und der letzte Satz gilt in doppelter Hinsicht: einmal bezüglich jeden Schöpfungs-Wortes, also aller Geschöpfe. (Biblisches Bild dafür ist die offizielle Benennung der Tiere durch Adam.[36] Als komme erst durch unser besiegelndes »Abzeichnen« die Produktion des Schöpfers zum Ziel.)

Dann aber gilt dies auch für den Hörer und »Abnehmer« selbst: sofern in ihm erst das Wort Gottes vollends Wort wird, ist er selbst in wesentlich höherem Sinn Gottes Wort: Wort nicht bloß als Wortzeichen, sondern Wort als existierendes Hören – als lebendige Antwort. Hölderlin sagt: Gespräch. – J. G. Fichte schreibt: »Unmittelbar und in der Wurzel ist Dasein [Da-sein = Erscheinen] des Seins [= des Göttlichen] das Bewußtsein.«[37]

2. Gabe ist also (»Real«-)Symbol des »eigentlich« Gegebenen: des Geber-Seins des Gebers und seiner selbst (besagt doch jede Mitteilung stets auch schon Selbstmitteilung – erst recht eine eigens als solche gemeinte). Sie »meint« mehr, als sie sagt – ohne für sich genommen nichts-sagend zu sein.

Sie würde verkannt, hörte man nicht dieses »Mehr« (das »Nichts« zwischen »gepflückt [gekauft]« und »geschenkt«). Ebensowenig entspräche es aber der Situation, die liebevoll gewählte Gabe zu »übersehen« auf das »eigentlich Gemeinte« hin. – Und diese Einsicht gilt nun besonders für die Sprachdimension des Geschehens, für das Wort als *Metapher*.

Freiheit, die sich aus- und zuspricht, wie Freiheit, die gewillt ist, diesem Zuspruch und Angebot zu entsprechen, kommt nur so zu Wort, daß sie mehr meint, als sie sagt. Ein solches Reden heißt metaphorisch.

Es gilt seit Aristoteles als »uneigentlich«, »Redeschmuck«. Das heißt, man drückt etwas, das sich »eigentlich« (und) direkt sagen ließe, anders, »umschreibend«, bildhaft aus. Das geschieht aus subjektiv-emotionalen und/oder unterschiedlich »pragmatischen« (rhetorischen), Gründen. Über das Gesagte aber sagt der Ausdruck für sich nichts Neues: »Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen anderen ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt ...«[38]

Doch gibt es nicht bloß aufgrund subjektiver Bedürfnisse oder Absichten – dank dem Sprachreichtum – Metaphern. Sie können auch einer Sprachnot, einem objektiven Mangel entspringen. Mitunter nämlich fehlt eine Bezeichnung für sehr wohl bekannte Sachverhalte. »In solchen Fällen wird eine ... Metapher notwendig, um

überhaupt reden zu können.«[39] Eberhard Jüngel führt Aristoteles' Beispiel an, daß ein Wort für das Auswerfen der Hitze-Flammen durch die Sonne fehlt; so gebe es – aufgrund der Ähnlichkeit – die Redewendung vom »Säen der Glut«.

Hier die passende, glückende Metapher zu finden ist Sache einer eigenen Begabung, in der »sprachliche Freiheit einerseits und semantischer Wirklichkeitssinn anderseits eine Einheit eingehen« (93).[40] Trotzdem bleibt es für Aristoteles dabei, daß es sich um eine rhetorische Figur handelt, die deshalb in Definition und Argumentation keinen Platz hat. Hier gäbe es keinen Schutz vor sophistischem Mißbrauch (98). Und wie heute geläufig, war es dann Friedrich Nietzsche, der mit seiner These, alle Rede sei metaphorisch, die Wahrheit als »bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen« ausdrücklich verabschieden wollte (82–86)[41].

In Anknüpfung an Beda Allemann nun wendet Jüngel diese Feststellung ins Positive (105). Tatsächlich trägt die Sprache das, was ist, hinüber in das Wort, und Sprache besagt eben dieses Wechselspiel von Mensch und Welt (108). Beweise gibt es hier nicht; doch wozu auch? »Die geglückte Metapher, deren Eindeutigkeit schärfer und treffender sein kann, als uns lieb ist, kann und braucht sich nicht zu beweisen. Sie hat axiomatische Kraft und axiomatische Würde« (110).

Um es an einem literarischen Beispiel zu zeigen: Sigismund von Radecki berichtet über Else Lasker-Schüler: »Einmal erzählte sie mir, wie sie in einem Gedicht habe Ägypten erscheinen lassen wollen, es sei aber alles zu weitläufig geraten. ›Da sagte ich einfach: „Ägypten stand in goldnen Mantelfalten", und nun war Ägypten auf einmal da.‹«[42] Im Hinblick auf solche Sätze hat L. Wittgenstein seine Notiz über das Verstehen (Anm. 37) fortgeführt: Vom Verständnis eines Satzes reden wir »aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen anderen ersetzt werden kann.«

Hier sind wir jenseits von Wortarmut und Ersatz bei einer neuen größeren Möglichkeit von Sprache angekommen. Statt mehr oder minder zureichender Information vermittelt sie jetzt Gegenwart, *Präsenz*. Wie zuvor hinsichtlich Gabe und Geber erwogen. 3. Wem indes sagen die goldenen Mantelfalten etwas über Ägypten? Nur dem, der weiß, was Gold ist, wie ein Mantelumhang fällt, und der Ägypten kennt. Er muß dazu freilich nicht hingereist sein. Man kann ihm davon erzählen. Jüngel (sein Beispiel ist der »Löwe« Achill) nennt insofern Metaphern »durch Erzählung vorbereitete Pointen der Erzählung ... Metaphern rufen in Erinnerung, indem sie Neues sagen.« (113).

Religiöse Rede erzählt von Erfahrungen, die sie als Gotteserfahrung bezeugt (so oben Rosenzweig). Unter Menschen gemeinsamer Erfahrung will man sich damit des Erfahrenen vergewissern und es verstehen. Aber man will nicht eigentlich begreifen, sondern dem Ergiffen-worden-sein entsprechen. Das meinen Fragen wie die des Psalmisten (Ps 8,5): »Wer ist der Mensch, daß ...«? oder Elisabeths (Lk 1,43): »Wer bin ich, daß die Mutter meines Herrn ...?«

Weit entfernt von dem Gedanken, das Meer in eine Grube schöpfen zu wollen (was eine Wanderlegende Augustinus vorhält), erzählt man einander davon, wie man darin schwamm. Man beschreibt dies nicht; denn es ist »unbeschreiblich«; doch man beschwört es – metaphorisch. Und aus so gemeinsamem Erinnern geht das Dank-Wort *zu* jenem hervor, von dem die Rede war. Und solches Anreden wird immer wieder auch in Mit-einander-Stillwerden münden – zu neuem Hören.

Diese Gemeinsamkeit beredten Schweigens aber ist nur gemeinsamer Erfahrung – und gemeinsamer Deutung des Erfahrenen möglich. Wo diese nicht besteht, kom-

men wir wieder auf Wittgensteins Augustinus-Zitat (Anm. 11) zurück: Das religiöse Bewußtsein sieht sich aus Dank-Pflicht zum Zeugnis berufen.

Dieses Zeugnis erzählt und legt eine Deutung des Erzählten vor: es erzählt – wie alles Erzählen – von etwas *als* etwas. Im engeren Sinn »theologisch« erzählt es bestimmte, konkrete Widerfahrnisse. Im weiteren Sinn religiös-philosophisch[43] erinnert es an allgemeine, nicht bloß von einer begrenzten Tradition geteilte Erfahrung – wie zum Beispiel (und zugleich mehr als nur ein Beispiel) die des sittlichen Anspruchs. Hier lädt es dann den Gesprächspartner dazu ein, gemeinsam die Frage eines möglichst angemessenen, entsprechenden Verständnisses dieser Erfahrung zu erwägen.[44] Gerade hier aber wird nicht geschwiegen, sondern es gilt das Wort.

* * *

Diese Erwägung selbst steht – wie gesagt – jetzt nicht an. Zu ihrer Gemeinsamkeits- und das heißt: Sprachgestalt aber noch dies: Das Gespräch geht – in Reden und Hören, also Wort und Schweigen – zwischen den Unterrednern. Es geht aber so zwischen ihnen, daß es ihnen gemeinsam darum zu tun ist, »der Wahrheit die Ehre zu geben«, eine kostbare Wendung unserer Sprache, die anzeigt, daß es dem Menschen nicht bloß, nicht einmal erstlich, um sich geht, daß er sich vielmehr gemeinsam zur Wahrheit verhält, ihr seine Aufmerksamkeit schenkt.[45]

Im Reden von und Sich-wenden-zu zeigt sich aber noch eine dritte oder vielmehr tragende erste Bewegung. Auf sie hatte oben (Anm. 35) das Wort Max Schelers hingewiesen. G. W. F. Hegel spricht vom »Sich-wissen« Gottes, seinem »Selbstbewußtsein im Menschen« als »Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen *in* Gott.«[46]

Jetzt sei nicht auch noch Hegel und seine vieldiskutierte Christlichkeit thematisiert. Es geht nur um das zitierte Wort, weil es trefflich die »dialogische Identität« formuliert, auf die ich schließlich hinaus will. Der Wahrheit nämlich gibt nur die Ehre, wer in seinen Worten *sie* zu Wort kommen lassen will. Damit macht er nicht sich selbst zur Wahrheit, gerade dann nicht, wenn er sich weigert, sich zum bloßen Sprachrohr ihrer zu entselbsten.

Solche Selbstvergötzung ist auf zwei Weisen möglich. Einmal so, daß man glaubt, gleichsam magisch durch das eigene wahrhaftige Reden die Wahrheit als ganze ins Wort zwingen zu können. – Doch gleichfalls in sozusagen negativer Magie, daß man glaubt, nicht nur (mit Schiller, Anm. 10) sie durch Worte verbannen zu können, sondern sie umgekehrt durch Nichts-sagendes bzw. Nichts-sagen, also durch Schweigen heraufzubeschwören.

In der Selbstunterscheidung des Redenden aber von dem, über den und zu dem er in seiner »Gott-Rede« (theo-logia) spricht, spricht sich – und sei es (Martin Luther) »*sub contrario*« – Gott selbst zu. Wie auch sonst in religiösem Kontext (z. B. »Gottesdienst«) zeigt sich als Wahrheit, »Grund und Abgrund« des *genitivus obiectivus* der *genitivus subiectivus*: Wort von Gott als Gottes Wort.

So sei an den Schluß dieser Überlegung eine Definition gestellt, die das Vorgelegte dem Nachsinnen nochmals aufschließt, statt es abzuschließen – wenn das Reden auf-hört. Augustinus schreibt in *De trinitate* (IX 10,15): »Verbum est ... cum amore notitia – Das Wort ist Erkanntsein und -sein in Liebe.«

Anmerkungen

1 Siehe die Variation zu Aristoteles (Politik I 2, 1253 a 9f.; lat. schon be-denklich verkürzt: *animal rationale*) bei A. Hardy, Der Mensch – das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution. Stuttgart 1979 (The Biology of God – A scientist's study of man the religious animal, 1975).
2 Damit wird hier ein bestimmtes Religionsverständnis vertreten: Religion als Gottes-Bezug bzw. offener: Bezug zum Heiligen. Man kann das als zu eng empfinden; doch gegen Bestimmungen wie »Unterbrechung der Alltäglichkeit«, Festlichkeit und Hoffnung, ernsthaftes Betroffensein usf. wende ich – mit kaum weniger guten Gründen – ein, sie seien zu weit; vgl. J. Splett, Denken vor Gott. Frankfurt a. M. 1996, Kap. 1: Über Religion nachdenken?
3 Man könnte eine boshaftere Notiz G. Ch. Lichtenbergs zitieren: »Wenn die Fische stumm sind, so sind dafür ihre Verkäuferinnen desto beredter« (Schriften und Briefe [W. Promies]. München 1968ff., II, S. 444 [K 267]).
4 I. Kant, KU B 124 (Werke in sechs Bänden [W. Weischedel]. Wiesbaden 1960ff., V, S. 365).
5 Ex 20,23: »keine Götter aus Silber ... und Götter aus Gold nicht«; Ex 34,17; Lev 19,4 »keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall«; Lev 26,1: »keine Götzen (Nichtse) ...«; Dtn 27,15: »Gottesbildnis, das dem Herrn ein Greuel ist, ein Künstlermachwerk ...«
6 Religion gegen Kunst?, in: Ch. Dohmen/Th. Sternberg (Hrsg.), ... kein Bildnis machen. Würzburg 1987, S. 11–23, 14, vgl. Ch. Dohmen, Das Bilderverbot. Frankfurt a. M. ^{2}1987.
7 Im Gnadenstuhl freilich, der den Vater als alten Mann zeigt, sehe ich weniger eine »der genialsten Bildschöpfungen des Abendlandes« als einen verhängnisvollen Abweg (F. Buchheim, Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit. Würzburg 1984, S. 11). – Meine Sympathie hat ein »bildtheologisches Modell«, wonach das Bild »in sich selbst den Kampf von sinnlicher Präsenz und ihrer Bestreitung« austrägt (R. Hoeps, Bild und Ikonoklasmus, in: Ch. Dohmen/Th. Sternberg, a. a. O., S. 185–203, 193, mit Verweis auf C. Brancusi, J. Pollock und vor allem B. Newman). So bei Gottes Hand über dem Menschgewordenen – in Bethlehem, am Jordan oder am Kreuz – und vor allem jenem symbolischen Drei-Engel-Bild, das wir Andrej Rublev verdanken; vgl. J. Splett, Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen. Frankfurt a. M. 1985, Kap. 8: Das Schöne denken? Freiheit und Notwendigkeit. Reflexionen zur Kunst ..., in: Münch. theol. Ztschr. 43 (1992), S. 173–182.
8 Kleinere Schriften. Berlin 1937, 525–533, S. 527. Vgl. auch (bes. auf Spinoza abhebend) E. Jüngel, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in E. Jüngel/J. Wallmann/W. Werbeck (Hrsg.), Verifikationen (FS G. Ebeling). Tübingen 1982, S. 500–521.
9 Warum sollen ›Allmacht‹, ›Allwissenheit‹, ›Allgüte‹ »unerfahrene Hirngespinste« sein (ebd., S. 530), bloß weil der »Versuch, sie aus- und zusammenzudenken«, in Schwierigkeiten gerät? Israels anamnetische Geschichtstheologie entfaltet zunächst ihre kosmologischen Implikationen, um dann, in Begegnung mit griechisch-ägyptischem Denken, sich auch metaphysisch auszulegen. – Die Schwierigkeiten der Metaphysik sind dann keine anderen als die Ijobs oder des hadernd fragenden Psalmisten – bzw. die Not dessen, der in »Gottesfinsternis« doch denen Rede stehen will (1 Petr 3,15: *lógon didónai*), die ihn fragen: »Wo ist nun dein Gott?« (Ps 42,4.11; 79, 10; [vgl. Jer 2,28; Dtn 32,37]).
10 Sämtl. Werke (G. Fricke/H. G. Göpfert). München ^{5}1973, I, S. 31: »Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen! *Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr.« (Aus solch zerreißendem Dualismus folgt für den *Glauben* entsprechend [S. 307]: »Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, / Die du mir nennst! ›Und warum keine?‹ Aus Religion.« Warum dann nicht gleichermaßen: »Welchen Menschen ich liebe ...?«).
11 Schriften 3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis). Frankfurt 1967, S. 68f. Gemeint ist wohl Conf. I 4,4: »et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.« – Ein Hinweis M. Heideggers selbst: »Statt das oft gesagte ›individuum est ineffabile‹ immer neu zu wiederholen, wäre

es einmal an der Zeit, zu fragen, welchen Sinn denn dabei das ›fari‹ haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrundeliegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der ›Gesamtpersönlichkeit‹ gründet ...« Wegmarken (GA 6). Frankfurt a. M. 1976, S. 39f. (Anmerkungen zu K. Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen).*

12 Vgl. Ignatius v. Antiochien, *Ad Magnesios* 8,2 (nach Weish 18,14 u. Röm 16,25). Vgl. H. Waldenfels, An der Grenze des Denkbaren. München 1988, Kap. 5: Wort und Schweigen.

13 Vgl. W. Kern, Gott schafft durch das Wort, in: Mysterium Salutis. Einsiedeln 1965ff., II, S. 467–477. Nikolaus Cusanus, *De visione Dei,* 10: »Es hört dich die Erde, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen«, Philosophisch-Theologische Schriften (L. Gabriel/D. u. W. Dupré) I–III. Wien 1964–1966, III, S. 136f.

14 Bibel und negative Theologie, in: W. Strolz (Hrsg.), Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Freiburg 1984, S. 13–31, 13; vgl. Ders., Theologik, Einsiedeln 1985–87, II, S. 80–113.

15 W.J. Hoye, Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: A. Zimmermann (Hrsg.), Thomas von Aquin. Berlin 1988, S. 117–139, 118.

16 Im übrigen trifft dies alles Geschriebene, also auch seine Unerkennbarkeits-Thesen.

17 Man könnte nach Simone Weil sagen, durch die Beseitigung von Unbegriffenem trete hierbei die Unbegreiflichkeit als solche deutlich hervor; vgl. Dies., Cahiers (Nouv. Éd.) III. Paris 1975, S. 264: »Le non compris cache l'incompréhensible et par ce motif doit être éliminé.«

18 W.J. Hoye, Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffes der gegenwärtigen Theologie. Zürich 1993, S. 247.

19 Nach C.S. Lewis, Meditation in a Toolshed (1945), in: Ders., Undeceptions. Essays on Theology and Ethics (W. Hooper). London 1971, S. 171–174.

20 Vgl. dazu: W. Schöne, Über das Licht in der Malerei. Berlin ^{6}1983. Auf diese Weise läßt sich das Gemeinte sogar im selben optischen Metaphernfeld sagen – während man oft den Wechsel zum Hören vorzieht. Oder zum Fühlen: z.B. A. de Saint-Exupéry, Citadelle CCXIII (Œuvres [Pléiade], S. 978 = Ges. Schriften. München 1978, II, S. 623f.), dessen Wüstenherr im Gebet von der schwachen Wärme auf seiner Handfläche spricht, die ihn in seiner blinden Suche führe. Oder vorher Jean Paul, Impromptu's 25 (Sämtl. Werke. München 1970ff., II,3, S. 815): »Gott ist das Licht, das, selber nicht gesehen, alles sichtbar macht und sich in Farben verkleidet. Nicht dein Auge empfindet den Strahl, aber dein Herz dessen Wärme.«

21 Ein Beispiel dafür, wie wir Dinge erst durch andere belehrt selbst sehen, bietet für mich der Impressionismus. Hielt man früher Schatten allermeist für grau, so sieht sie heute jedermann in ihrer Farbigkeit (Ein Kontrastbeispiel jüngst bei J. Gross: »Früher war die Kindheit ein Paradies, heute ist sie immer ein Schrecken gewesen.«).

22 Sein Hauptwerk liegt jetzt auch in deutscher Übersetzung vor: Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. 2. Bde. Cuxhaven 1995.

23 B. Lonergans Methode der Theologie: Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand, in: Theologie u. Philosophie 63 (1988), S. 34–59, 44; Ders., Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: Eine sensualistische Version des Intuitionismus, in: TheolPhil 57 (1982), S. 202–224.

24 G.B. Sala, Kant und die Frage nach Gott, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin/New York 1990, S. 61.

25 Dementsprechend (Anm. 23: 49) Lonergans vier »normative Forderungen ... ›Sei aufmerksam, sei intelligent, sei vernünftig, sei verantwortlich‹, die jeweils das Erfahren, das Verstehen, das Urteilen und das Sich-Entscheiden betreffen.«

26 Wissenschaft arbeitet mit Modellen; zu ihrer methodologischen Selbstreflexion indes gehört das Wissen um die konkreten Grenzen eines Modells. So kann man eine Kugel wie einen Zylinder als Kreis projizieren – nicht aber, wenn es um sie als solche, in ihrer Verschiedenheit, geht. Und rechtens nennt man das *Bild* eines Würfels auf der Tafel schlicht »Würfel« – bis je-

mand damit würfeln wollte. Die *Nicht*unterscheidung aber von Objekt und Modell (dies für jenes genommen, in faktischer Reduktion des Objekts auf dessen Modell) wäre gerade wissenschaftlich fatal.

27 Gegen A. Kreiner, Demonstratio religiosa, in: H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie. Freiburg u. a. 1993, 9–48, S. 34.

28 Darum will auch mein Hinweis auf das Fehlen von Zwang im Gottesbeweis ihn nicht zu einem Plausibilitäts-Gedanken »lockern« (S. 14), sondern meint dessen Freiheits- und Zeugnis-Charakter. So sehr der Glaube auf end-gültige Bewahrheitung hofft, wird er doch keineswegs erst durch solch eschatologischen Ausblick vertretbar; denn Gott ist (im Gewissensanruf vor allem) schon *da*, statt bloß – wie in J. Hicks Antwort-Geschichte zu Flew (S. 42f.) – die Endstation einer Reise zu bilden, mit der ein Wanderer rechnen mag oder nicht.

29 Statt sich – wie im Dienste des Erkenntnisfortschritts vielleicht ebenso zu wünschen – zu falsifizieren.

30 I. U. Dalferth (Hrsg.), Sprachlogik des Glaubens. München 1974, S. 69f., 84, 90–92.

31 Ähnlich wie wir mit Forschungsgewinnen bzgl. der künstlichen Intelligenz das menschliche Denken besser erkennen. Und zwar nicht nur in dem trivialen Sinn, daß wir die Dimension seines technischen Funktionierens erobern (wünschenswert – solange man nicht am Ende sich selbst und seinesgleichen als Computer ansieht), sondern eher im Gegenteil: daß uns dies in klarerer Abhebung auf das eigentlich Menschliche am Gesamtphänomen stößt. (Eine Chance, wie sie den Malern die Erfindung der Photographie bot. Wäre z. B. Denken tatsächlich wesentlich »Problem-Lösen« [so daß Kreativität sich nur auf die »erstmalige sinnvolle Lösung eines bisher ... nicht bewältigten Problems« bezöge – Philosophie und Naturwissenschaften. Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften. Berlin ³1991, I, S. 412 (G. Mehlhorn)]?)

32 Vita d'un Uomo. Milano ⁷1974, S. 5 (Eterno).

33 Und die Erkenntnis dieses In-Seins geschieht in der *An*-erkennung des Danks. F. v. Baader (Sämtl. Werke. Aalen 1963, IX, S. 387): »Danken ... ist Praesenz des Gebers in der Gabe Anerkennen.«

34 Von hier aus erlaube ich mir auch eine »Radikalisierung« der berühmten Glaubens-»Definition« des Hebräerbriefs, wonach Glaube ein Überzeugtsein von Dingen ist, die man nicht sieht (11,1). Was man nicht sieht, ist, vor allen Einzeltatsachen (»pragmata«), jenes Ereignis, aus dem erst Dinge hervorgehen. Diese Dinge sieht man, doch ihren Sinn und es selbst muß man glauben, oder anders gesagt: man sieht es nur mit den Augen des »Herzens« (heißt es in einer Tradition, die von Saint-Exupérys »Kleinem Prinzen« zurück [vgl. Augustinus, Sermo 88,5 f.; In Ps 84,1] bis zum Epheserbrief [1,18] und zurück zum »Ekklesiastikus« [Vulg. 17,7] reicht). Glauben meint darum gerade nicht: »Etwas, das nicht gewußt wird, für wahr halten« (G. Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt. Tübingen 1992, S. 352).

35 M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, (Ges. Werke 5). Bern ⁴1954, S. 143; Erkenntnis aus der Wirkung: Thomas, STh I–II 93, 2 ad 1.

36 Gen 2,19f. Siehe R. M. Rilke: »... Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: Haus, / Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster ...« (Duineser Elegien 9 [Sämtl. Werke. Frankfurt a. M. 1955, I, S. 718]).

37 J. G. Fichte, Werke. Berlin 1971, V 440 (Anweisung zum seligen Leben); F. Hölderlin, Friedensfeier. In: Kleine Stuttgarter Ausg. 1944ff., II, S. 143 u. III, S. 430. P. Ricœur: Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre – im Mund des Psalmisten (Die Interpretation. Frankfurt a. M. 1969, S. 28).

38 L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen § 531 (Schriften. Frankfurt/M. 1960f., I, S. 452).

39 E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, in: P. Ricœur/E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. München 1974, 71–122, S. 91.

40 (Aristoteles), *Poetik* 1459 a 6f.) »Man kann da – wofür manche literarischen Produkte neuester Theologie geradezu paradigmatisch stehen – schrecklichen Unfug anrichten, von maßloser Geschmacklosigkeit ganz zu schweigen« (94).
41 Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. Sämtl. Werke (G. Colli/M. Montinari), KSA 1873–890, S. 880.
42 Was ich sagen wollte. Hamburg 1958, S. 62.
43 Gemeint ist damit: positiv religionsphilosophisch. Die Religions*wissenschaften* gehen mit ihrem Gegenstand objektiv-sachlich um (womit nicht ausgeschlossen sein sollte, daß der Wissenschaftler ihn mag – was bei Musik, Literatur usw. nicht eigens gesagt werden müßte, eigentümlicherweise jedoch hier, jedenfalls im Blick auf Offenbarungsreligionen und nochmals besonders auf das Christentum hin); sie sparen die Wahrheitsfrage ausdrücklich aus. Religions*philosophie* als Erst- und Letztreflexion kann diese nicht übergehen, sondern nimmt Stellung: ablehnend (L. Feuerbach, K. Marx ...), skeptisch-agnostisch (Th. H. Huxley ...) oder zustimmend-einverständlich (Anm. 2). Der dritten Gruppe zähle ich mich zu – ohne selbstverständlich die Option jetzt begründen zu können: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. Freiburg/München ⁴1995; Denken vor Gott (Anm. 2); ein Konzentrat: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken, in: Handbuch der Fundamentaltheologie I, S. 136–155.
44 Vgl. zum Thema: J. Splett, Spiel-Ernst. Frankfurt a. M. 1993, Kap. 2: Warum menschlich sein (sollen)?
45 Innerreligiös heißt diese Zuwendung dann Gebet. Vgl. P. Celan in der Büchner-Preis-Rede: »›Aufmerksamkeit‹ – erlauben Sie mir hier, nach dem Kafka-Essay Walter Benjamins, ein Wort von Malebranche zu zitieren –, ›Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele‹«, in: Ges. Werke. Frankfurt a. M. 1993, III, S. 198 (vgl. S. Weil, Anm. 17, S. 158).
46 Enzyklopädie, 3. Aufl., § 564 Anm.

Hans Maier · München

Annäherungen an Thomas Mann

Mein Vater war kaufmännischer Angestellter. Er war schon einige Jahre tot, als ich, im Schüleralter, in den Büchern seiner kleinen Bibliothek zu stöbern und zu blättern begann – es mag 1942, 1943 gewesen sein. Da gab es Gustav Freytags *Soll und Haben*, ich stieß auf Bruno Bürgels astronomische Bücher, auf Literatur über den Ersten Weltkrieg, auf die sorgfältig gebundenen Jahrgänge der Berliner Illustrierten

Hans Maier, *1931 in Freiburg/Breisgau geboren, ist Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.* – *Der hier wiedergegebene Vortrag ist am 8. Mai vergangenen Jahres in der Katholischen Akademie in Bayern gehalten worden.*

aus der Weimarer Zeit, die sich als eine kulturgeschichtliche Fundgrube erwiesen; Velhagen & Klasings Monatshefte waren da und vieles andere mehr. Es gab auch Schulbücher: ein Rechenbuch, einen Atlas, den Katechismus und die Biblische Geschichte, Erdkunde und Wirtschaftslehre und Zurbonsens Leitfaden der Literaturgeschichte. Besonders fesselte mich eine Anthologie für Berufsschüler mit Geschichten aus der Wirtschaft (leider wurde dieses Buch ebenso wie die anderen 1944 bei einem britischen Luftangriff auf Freiburg ein Opfer des Krieges).

Ein Text aus diesem Buch blieb mir in Erinnerung. Er handelte von einem Bankrott. Es war die Unterhaltung dreier Männer in einem Landhaus an einem Regentag, und es ging um die Forderungen eines Bankiers an einen hochverschuldeten Geschäftsmann, den sein angesehener und vermögender Schwiegervater – gleichfalls ein Kaufmann – durchaus nicht retten wollte. Ökonomische Dinge lagen mir sonst fern, damals wie heute. Aber das Wort Bankrott elektrisierte mich – hatte doch meine Mutter ein paar Jahre zuvor durch den betrügerischen Bankrott eines Vermögensverwalters ihre kümmerlichen Ersparnisse verloren, wobei es einen Prozeß gegeben hatte, der Mann war verurteilt worden, unter anderem auch wegen falscher Führung eines Doktortitels ... Mein Interesse war also geweckt. Ich las die Geschichte mehrmals. Was faszinierte mich daran? Es war wohl, so erkläre ich mir's heute, der kalte Hauch von Unheil, Bosheit und Verhängnis, der den Leser frösteln ließ, das Gefühl einer unaufhaltsam herannahenden Katastrophe. Es war ein kleiner Weltuntergang, inszeniert im engsten Familienkreis, im Rauchkabinett hinter schweren Portieren – Bankrott als bürgerliche Apokalypse. Das war weiß Gott keine angenehme, keine einladende Lektüre. Aber man kam von der Sache nicht los. Zumal der Schluß war ein erzählerisches Kabinettstück, eine rechte Theaterszene: wie der Konsul seinen Schwiegersohn kalt und überlegt fallenläßt, nachdem er von seiner Tochter erfahren hat, daß sie ihn nicht mehr liebt, ja nie geliebt hat; wie der erstarrt und fassungslos zurücksinkt, buchstäblich ins Nichts gestoßen – wie dann der Bankier mit überschlagender Stimme die Spannung löst und in ein höllisch-fröhliches Gelächter ausbricht:

»›A-ahah!‹ schrie er, daß seine Stimme sich überschlug ... ›Das finde ich höchst ... höchst spaßhaft! Aber Sie sollten es sich überlegen, Herr Konsul ..., ein solch allerliebstes, ein solch köstliches Exemplar von einem Schwiegersöhnchen in den Graben zu werfen! ... So etwas von Regsamkeit und Findigkeit gibt es auf Gottes weiter, lieber Erdenwelt nicht zum zweiten Male! Ahah! schon vor vier Jahren, als uns schon einmal das Messer an der Kehle stand ... der Strick um den Hals lag ... wie wir da plötzlich die Verlobung mit Mademoiselle Buddenbrook an der Börse ausschreien ließen, noch bevor sie wirklich stattgefunden hatte ... jederlei Achtung! Na-hein, meine höchste Anerkennung ...!‹

›Kesselmeyer!‹ kreischte Herr Grünlich, machte krampfhafte Bewegungen mit den Händen, als ob er ein Gespenst von sich abwehrte, und lief in einen Winkel des Zimmers, woselbst er sich auf einen Stuhl setzte, das Gesicht in den Händen verbarg und sich so tief bückte, daß die Enden seiner Favoris auf seinen Schenkeln lagen. Einige Male zog er sogar die Kniee empor.

›Wie haben wir das eigentlich gemacht?‹ fuhr Herr Kesselmeyer fort. ›Wie haben wir es eigentlich angefangen, das Töchterchen und die achtzigtausend Mark zu ergattern? O-ho! das arrangiert sich! Wenn man auch nur für einen Sechsling Reg-

samkeit und Findigkeit besitzt, so arrangiert sich das! Man legt dem rettenden Herrn Papa recht hübsche Bücher vor, allerliebste, reinliche Bücher, in denen Alles aufs Beste bestellt ist ... nur daß sie mit der rauhen Wirklichkeit nicht völlig übereinstimmen ... Denn in der rauhen Wirklichkeit sind drei Viertel der Mitgift schon Wechselschulden!‹

Der Konsul stand totenblaß an der Tür, den Griff in der Hand. Das Grauen rann ihm den Rücken hinunter. Befand er sich in dieser kleinen, unruhig beleuchteten Stube allein mit einem Gauner und einem vor Bosheit tollen Affen?

›Herr, ich verachte Ihre Worte‹, brachte er mit geringer Sicherheit hervor. ›Ich verachte Ihre wahnsinnigen Verleumdungen um so mehr, als sie auch mich treffen ... mich, der ich meine Tochter nicht leichtfertiger Weise ins Unglück gebracht habe. Ich habe sichere Erkundigungen über meinen Schwiegersohn eingezogen ... das Übrige war Gottes Wille!‹

Er wandte sich, er *wollte* nichts mehr hören, er öffnete die Tür. Aber Herr Kesselmeyer schrie ihm nach:

›Ahah? Erkundigungen? Bei wem? Bei Bock? Bei Goudstikker? Bei Petersen? Bei Maßmann & Timm? Die waren ja alle engagiert! Die waren ja Alle ganz ungeheuer engagiert! Die waren ja Alle ungemein froh, daß sie durch die Heirat sicher gestellt wurden ...‹

Der Konsul schlug die Tür hinter sich zu.«

Der Text war – unschwer zu erraten – ein Stück aus *Buddenbrooks*, Abschnitt 8 aus dem Vierten Teil; eine unheilvoll-düstere Szene, an deren Ende ein Bankrott, eine zerbrochene Ehe, das Hohngelächter eines wucherischen Bankiers und, auf lange Frist, der Anfang vom Ende der altberühmten Firma Johann Buddenbrook selbst steht. Der Text im Schulbuch meines Vaters war meine erste Begegnung mit Thomas Mann.

Einige Jahre vergingen – die Zerstörung Freiburgs, das Kriegsende, die Trümmerzeit, der Wiederbeginn der Schule. Im Bertold-Gymnasium, in der Unterprima, es war 1949, lasen wir Thomas Mann, der jetzt neuentdeckt wurde – er war ja im Dritten Reich verpönt und verboten gewesen. Soeben hatte er Deutschland besucht, aus Anlaß des 200. Geburtstags Goethes, übrigens das ganze Deutschland, Frankfurt und Weimar, die Bundesrepublik Deutschland und die DDR. Das rief Erstaunen, Kritik und Widerspruch hervor – Eugen Kogon, Buchenwaldhäftling in der Nazi-Zeit und mit Walter Dirks Herausgeber der *Frankfurter Hefte*, forderte den prominenten Besucher in einem offenen Brief auf, doch auch das KZ Buchenwald zu besuchen, das nach wie vor in Betrieb war, diesmal gefüllt mit 12000 von der sowjetischen Besatzungsmacht verhafteten Gefangenen – der Festredner Mann müsse sich entscheiden zwischen dem Eintreten für die 12000 und dem Haß der Machthaber, oder der Verzweiflung der Gefangenen und der Huld der Herrscher. Kann sein, daß diese Kontroversen ein wenig meine zweite Thomas-Mann-Lektüre beeinflußt haben, zumal da der *Tristan*, den wir mit unserem Deutschlehrer lasen, doch ziemlich weitab von unseren Nachkriegssorgen lag.

Wieder faszinierte mich der Text – und zugleich rebellierte ich gegen den Autor. Was sollten uns denn, zwischen Währungsreform und Besatzungsstatut, versandenden Nachkriegskonferenzen und verschärftem Ost-West-Konflikt, diese Krankenhausgeschichten, diese in Wagnermusik getauchte Liebes- und Gesellschafts-

story, dieser ins Karikaturistische übersteigerte Künstler-und-Bürger-Konflikt? Schon die Namen, so schien es mir, waren eine einzige Übertreibung – Detlev Spinell, die Rätin Spatz, die Pastorin Höhlenrauch, der Großkaufmann Klöterjahn. Und dann die aufdringliche Symbolik – das Sanatorium Einfried, das mit seinem Namen die Einfriedung, den Friedhof schon vorwegnahm und zugleich kokett die Bayreuther Villa Wahnfried anklingen ließ; der Arzt Leander, antikes Gegenstück zum mittelalterlichen Tristan. Überhaupt das Hin- und Herspringen zwischen Burleskem und Tragischem, Farce und Pathos, Liebesgetändel und tödlichem Ernst – konnte sich in diesem Wechselbad der Gefühle denn eine Atmosphäre, ein ruhig temperiertes Erzählklima entwickeln? Rücksichtslos sprang der Dichter mit seinen Geschöpfen um wie mit Marionetten. Seine auktoriale Verfügungsmacht grenzte an Willkür. Ich erinnere mich, wie ich beinahe zornig auf einen Eingangssatz reagierte: »Nach wie vor leitet Doktor Leander die Anstalt.« Nach wie vor – das war eine Frechheit, ein patzig hingesetzter Pinselstrich – so als sei diese der Phantasie des Autors entsprungene Arztgestalt ein wirklich existierender, notariell beglaubigter, im Adreßbuch auffindbarer Zeitgenosse! Solche frivolen Selbstverständlichkeiten, vom Autor keck mit einem Augenzwinkern vorgebracht – »So wird's gemacht!« –, irritierten mich. Ich hatte bisher Erzählungen gelesen, die uns gemächlich an die Personen heranführten, Personen, die sanft aus Wäldern, weiten Horizonten, aus krummen Wegen und satten Wiesen auftauchten – in den Büchern von Stifter, Storm, Raabe, Mörike. Hier dagegen, wie bei einem Schnellmaler, der rasch konturierte Umriß, die mitleidlos ins Bild gesetzte Gestalt. Ich war dem begegnet, was Thomas Mann selbst, durch den Mund seines *Tonio Kröger*, das »kühle und wählerische Verhältnis zum Menschlichen« nennt – ein Verhältnis, von dem er sagt, es setze »eine gewisse menschliche Verarmung und Verödung« voraus. Demgegenüber optierte ich damals mit Entschiedenheit und Entrüstung für die Gegenposition – die Position der russischen Malerin Lisaweta, für das »warme, herzliche Gefühl«, mochte es nach der Meinung des Künstlers auch banal und unbrauchbar sein; und Thomas Manns artistisches Bekenntnis »Es ist aus mit dem Künstler, sobald er Mensch wird und zu empfinden beginnt«, war mir ein Rätsel, ja fast ein Greuel.

Aber so allergisch ich damals auf Thomas Manns kühle Nervenkunst in poeticis reagierte, so wichtig wurde mir Thomas Mann in meinem späteren Studium in seiner Eigenschaft als Zeitzeuge und Historiker. Denn die Kühle, Schärfe, Präzision und Mitleidlosigkeit, die Mosaikkunst der Details, die archivalische Technik des Sammelns, das Einordnen, Feststellen, Stillstellen, Mortifizieren – das alles erwies sich als hohes Gut dort, wo es darum ging, die Veränderungen einer in Auflösung begriffenen religiösen, sozialen, politischen Ordnung in allen Einzelheiten festzuhalten. Es war ein Glücksfall, daß einer meiner historischen Lehrer in Freiburg – Clemens Bauer – in seiner Jugend in München bei Erich Marcks studiert hatte, der Thomas Manns Bogenhausener Nachbar gewesen war. Von Bauer lernte ich, eine auf den ersten Blick so harmlos-privat wirkende Erzählung wie *Unordnung und frühes Leid* mit den Augen des Historikers und Zeitanalytikers zu lesen. Und siehe da: die Münchner Nachkriegsjahre, die Inflationszeit kamen in den Blick, die frühe Weimarer Republik begann lebendig zu werden – lebendiger als in jedem Geschichtsbuch.

Unordnung und frühes Leid – die Fabel ist fast belanglos, die Kunst liegt in den Nuancen der Darstellung. Der großbürgerliche Haushalt eines Universitätsprofessors in München wird geschildert – Modell stand Erich Marcks. Es ist Inflationszeit – man lebt noch in großem Stil, mit Hausdiener, Dienst- und Kindermädchen, aber das Haus verfällt, das Essen ist dürftig, die Zukunft ungewiß. Die Kinder wachsen schon in die neue Zeit hinein.

»Es sind geborene Villenproletarier. Die Kleiderfrage kümmert sie wenig. Dies Geschlecht hat sich ein zeitgemäßes Kostüm erfunden, ein Produkt aus Armut und Pfadfindergeschmack, das im Sommer beinahe nur aus einem gegürteten Leinenkittel und Sandalen besteht. Die bürgerlich Alten haben es schwerer.«

Im Mittelpunkt des Geschehens steht eine Party, zu der die Jüngeren ihre gleichaltrigen Freunde eingeladen haben. Während Professor Cornelius an seiner Vorlesung sitzt, kommen im Nebenzimmer die Gäste zum Hausball der Kinder. Kunstvoll verflicht der Erzähler das Geschehen im Nebenraum – Lärm, Fröhlichkeit, neue Gäste, eine ganz neue Gesellschaft, neue unbürgerliche Schichten, die zur Tafel drängen – mit den Nachdenklichkeiten des Professors, der Historiker ist und über seiner Vorlesung (Thema: Philipp II. und sein Kampf gegen den germanischen Umsturz) grübelt; nachdenkend über Sätze, die getränkt sein sollen mit Gerechtigkeit und Melancholie; denn Parteinahme ist unhistorisch, historisch allein ist die Gerechtigkeit. Und der Professor sinniert: ob nicht seine wissenschaftliche Erkenntnisstrenge in Wahrheit Schwäche ist, ein Sich-Zurückziehen auf die Vergangenheit angesichts des gegenwärtigen gesellschaftlichen Umsturzes (es ist ja die Zeit revolutionärer Gärung in Bayern). Lieben die Historiker die Revolution nur, wenn sie vergangen ist, bleiben aber konservativ in der Gegenwart? Sind etwa alle Bürger, sind die Deutschen insgesamt heimliche Historiker? Der Lärm im Nebenzimmer wird lauter, der Professor reißt sich von seiner Arbeit los, geht hinüber und macht die Bekanntschaft der jungen Leute, u. a. eines Herrn Hergesell (der Name drastisch-typisch wie alle Thomas-Mannschen Namen – hergelaufener Gesell), der ihn mit seiner unbekümmerten, jungenhaften Art zugleich charmiert und verängstigt. Aber auch Hergesell, der neue Mann, ist ein Demokrat mit schlechtem Gewissen: unsicher paradiert er vor dem Gelehrten mit angelesener Zitatenweisheit, mit Bildung und Höflichkeiten, jugendlich dienernd. Und nun geschieht es: Hergesell, der mit Kindern gut umgehen kann, gerät an das kleine nachgeborene Töchterchen des Professors, sein Lieblingskind, tanzt mit ihr zum Scherz (sie ist erst wenige Jahre alt), und ihr kleines Herzchen neigt sich in jähem Flug dem jungen Mann mit den abstehenden Ohren und den großen Galoschen zu (die hat er angezogen, um die professoralen Perserteppiche nicht schmutzig zu machen!) – so daß sie, in ihr Zimmer gebracht und zu Bett gelegt, aufs heftigste zu weinen anfängt und gegen ihr Brüderchen zu rebellieren anfängt. Der Professor, der noch einen kleinen Spaziergang zum Briefkasten gemacht hat, findet die Gesellschaft in heller Auflösung – Lorchen liegt untröstlich in ihrem Bett, ihr Weinen schallt durchs ganze Haus. Sie läßt sich von ihrem ein wenig peinlich berührten Vater nicht trösten: Max, Max Hergesell, er soll ihr Bruder sein!

Und Hergesell kommt wirklich noch einmal zu seiner so untröstlich traurigen Tänzerin, er kommt, um ihr gute Nacht zu sagen.

»Und er tritt an das Gitter, hinter dem das verstummte Lorchen sitzt. Sie lächelt

selig durch ihre Tränen. Ein kleiner, hoher Laut, ein halbes Seufzen des Glücks kommt noch aus ihrem Mund, und dann blickt sie schweigend zum Schwanenritter auf, mit ihren goldnen Augen, die, obgleich nun verquollen und rot, so unvergleichlich viel lieblicher sind als die der vollbeleibten Plaichinger. Sie hebt nicht die Ärmchen, ihn zu umhalsen. Ihr Glück, wie ihr Schmerz, ist ohne Verstand, aber sie tut das nicht. Ihre schönen, kleinen Hände bleiben still auf der Decke, während Max Hergesell sich mit den Armen auf das Gitter stützt wie auf eine Balkonbrüstung.

›Damit sie nicht‹, sagt er, ›auf ihrem Bette weinend sitzt die kummervollen Nächte!‹ Und er äugelt nach dem Professor, um Beifall einzuheimsen für seine Bildung. ›Ha, ha, ha, in den Jahren! „Tröste dich mein schönes Kind!" Du bist gut. Aus dir kann was werden. Du brauchst bloß so zu bleiben. Ha, ha, ha, in den Jahren! Wirst du nun schlafen und nicht mehr weinen, Loreleyerl, wo ich gekommen bin?‹

Verklärt blickt Lorchen ihn an. Ihr Spatzenschulterchen ist bloß; der Professor zieht ihr die schmale Klöppelborte darüber. Er muß an eine sentimentale Geschichte denken von dem sterbenden Kind, dem man einen Clown bestellt, den es im Zirkus mit unauslöschlichem Entzücken gesehen. Er kam im Kostüm zu dem Kind in dessen letzter Stunde, vorn und hinten mit silbernen Schmetterlingen bestickt, und es starb in Seligkeit. Max Hergesell ist nicht bestickt, und Lorchen soll gottlob nicht sterben, sondern es hat sie nur ›recht heftik erwischt‹; aber sonst ist es wirklich eine verwandte Geschichte, und die Empfindungen, die den Professor gegen den jungen Hergesell beseelen, der da lehnt und gar dämlich schwatzt – mehr für den Vater als für das Kind, was Lorchen aber nicht merkt –, sind ganz eigentümlich aus Dankbarkeit, Verlegenheit, Haß und Bewunderung zusammengequirlt.«

Es wäre gewiß oberflächlich, wollte man diesen Text nur soziologisch deuten und wie einen Schlüsselroman auflösen: der Professor ein Bild der Hilflosigkeit und historisierenden Resignation des deutschen Bürgertums nach der Niederlage – Hergesell die polternde und zugleich sich-duckende Verkörperung der neuen Schichten – Lorchens unstandesgemäße Kinderverliebtheit eine Vordeutung auf die Begeisterung depossedierter bürgerlicher Jugend für den starken Mann. Die Kunst des Erzählers liegt aber eben darin, daß man dies alles in einer Art von Tiefenspiegelung hinter der subtilen, sich völlig selbst genügenden kleinen Geschichte hervorlesen kann – und so gibt diese 1925 erschienene Erzählung ein überaus reizvolles und eindringliches Momentbild der seelischen und sozialen Lage nach dem Ersten Weltkrieg.

Auch eine andere Erzählung Manns, obwohl bereits 1905 erschienen, gehört in diesen Zusammenhang: *Beim Propheten*. Hier wird die Welt jener seltsamen messianischen Figuren geschildert, die auf dem Hintergrund einer brüchig werdenden Gesellschaft mit ihren Verheißungen, Programmen und Proklamationen zu wirken beginnen – jener literarischen und politischen Heilande in Münchner Dachkammern, die um sich herum einen merkwürdigen Hofstaat von entwurzelten Existenzen, aber auch von hingabebereiten reichen Damen, von Aristokraten, Militärs und Künstlern versammeln. Man fühlt sich an die Welt erinnert, die Hitler später im Salon Hanfstaengl um sich versammelte und die es ihm bereits 1921 möglich machte, völlig von den Zuwendungen reicher Gönner und vor allem Gönnerinnen zu leben. Ein Element des Masochismus – zweifellos einer Triebgrundlage des späteren Drit-

ten Reiches! – ist in Thomas Manns Erzählung bei der Schilderung eines solchen politischen Messias vorweggefühlt:

»Er war etwa achtundzwanzigjährig, kurzhalsig und häßlich. Sein geschorenes Haar wuchs in Form eines spitzen Winkels sonderbar weit in die ohnedies niedrige und gefurchte Stirn hinein. Sein Gesicht, bartlos, mürrisch und plump, zeigte eine Doggennase, grobe Backenknochen, eine eingefallene Wangenpartie und wulstig hervorspringende Lippen, die nur schwer, widerwillig und gleichsam mit einem schlaffen Zorn die Wörter zu bilden schienen. Dies Gesicht war roh und dennoch bleich. Er las mit einer wilden und überlauten Stimme, die aber gleichwohl im Innersten bebte, wankte und von Kurzluftigkeit beeinträchtigt war. Die Hand, in der er den beschriebenen Bogen hielt, war breit und rot, und dennoch zitterte sie. Er stellte ein unheimliches Gemisch von Brutalität und Schwäche dar, und was er las, stimmte auf seltsame Art damit überein.

Es waren Predigten, Gleichnisse, Thesen, Gesetze, Visionen, Prophezeiungen und tagesbefehlartige Aufrufe, die in einem Stilgemisch aus Psalter- und Offenbarungston mit militärisch-strategischen sowie philosophisch-kritischen Fachausdrücken in bunter und unabsehbarer Reihe einander folgten. Ein fieberhaftes und furchtbar gereiztes Ich reckte sich im einsamen Größenwahn empor und bedrohte die Welt mit einem Schwall von gewaltsamen Worten. Christus imperator maximus war sein Name, und er warb todbereite Truppen zur Unterwerfung des Erdballs, erließ Botschaften, stellte seine unerbittlichen Bedingungen, Armut und Keuschheit verlangte er, und wiederholte in grenzenlosem Aufruhr mit einer Art widernatürlicher Wollust immer wieder das Gebot des unbedingten Gehorsams. Buddha, Alexander, Napoleon und Jesus wurden als seine demütigen Vorläufer genannt, nicht wert, dem geistlichen Kaiser die Schuhriemen zu lösen ...

Der Jünger las eine Stunde; dann trank er zitternd einen Schluck aus dem Becher mit rotem Wein und griff nach neuen Proklamationen. Schweiß perlte auf seiner niedrigen Stirn, seine wulstigen Lippen bebten, und zwischen den Worten stieß er beständig mit einem kurz fauchenden Geräusch die Luft durch die Nase aus, erschöpft und brüllend. Das einsame Ich sang, raste und kommandierte. Es verlor sich in irre Bilder, ging in einem Wirbel von Unlogik unter und tauchte plötzlich an gänzlich unerwarteter Stelle gräßlich wieder empor. Lästerungen und Hosianna – Weihrauch und Qualm von Blut vermischten sich. In donnernden Schlachten ward die Welt erobert und erlöst ...

Gegen halb elf Uhr sah man, daß der Jünger das letzte Folioblatt in seiner roten und zitternden Rechten hielt. Er war zu Ende. ›Soldaten!‹ schloß er, am äußersten Rande seiner Kraft, mit versagender Donnerstimme, ›ich überliefere euch zur Plünderung – *die Welt!*‹ Dann trat er vom Podium herunter, sah alle mit einem drohenden Blick an und ging heftig, wie er gekommen war, zur Tür hinaus.«

Im *Zauberberg* hat Thomas Mann diese Zeitbeobachtungen zu einer Summe gebündelt. Eine ganze Epoche wird sichtbar mit ihren leitenden Tendenzen, eine Welt seltsamer und typischer Figuren entfaltet sich: vom Ingenieur Hans Castorp aus Hamburg bis zu dem Westliteraten Settembrini und dem Ostjuden Naphta, welche die ideologischen Fronten des Jahrhunderts in einer vorweggenommenen weltpolitischen Bipolarität abstecken – fast schon wie im kalten Krieg nach 1945; dazu Clawdia Chauchat als Bild der »östlichen Seele« und die lebenswarme und deftige

Gestalt des Holländers Peeperkorn, bekanntermaßen eine Gerhart-Hauptmann-Kopie. Das ist wohl einer der letzten großen Bildungsromane unserer Literatur. Bin ich ein undankbarer Leser, wenn ich sage, daß ich trotz der Panorama-Aussichten, die dieses Werk gewährt, trotz der beklemmend-sicheren Schilderung des Krankenhausmilieus, der hinreißenden Vergegenwärtigung von Schnee, Menschenferne, Einsamkeit und dem gewaltigen Kampf zwischen Tod und Leben die umfänglichen Dimensionen der Thomas Mannschen Romane eher scheue? Ein Romancier muß breit und differenziert instrumentieren, der Orchesterklang gewinnt manchmal die Oberhand über den Einfall, während sich der Novellist gewissermaßen mit dem Particell, ja mit dem einfachen Klaviersatz begnügen kann. In den letzten drei Jahrzehnten hat mich schnöde Zeitnot einfach von der Wahrnehmung größerer Formate der Literatur abgeschnitten. Umso intensiver rezipiere ich kleinere Formen, kenne inzwischen die Erzählungen Thomas Manns vom *Kleinen Herrn Friedemann* bis zur *Betrogenen* bis in die Einzelheiten, liebe besonders *Gladius Dei, Tonio Kröger* und – nicht genug zu preisen – *Herr und Hund*. Aber auch *Wälsungenblut* habe ich immer bewundert, trotz des heiklen Sujets, es ist vollendete Musik, sorgfältigste Anordnung der Erzähl-Sequenzen (»Das Fischgericht stieg hernieder«) – und für *Schwere Stunde* habe ich, wegen der Jugendstil-Anklänge und der Schiller-Reminiszenzen, eine ganz persönliche Sympathie, obwohl man nicht leugnen kann, daß manches auf Millimeternähe am Kitsch vorbeistreift.

Ein großes Romanformat habe ich immerhin noch bewältigt, als Schüler und Student nach dem Krieg: den *Doktor Faustus*. Fast hätte mich Hans Egon Holthusen von der Lektüre abgehalten; denn sein kritischer Essay *Die Welt ohne Transzendenz*, 1949 in der Zeitschrift *Merkur* erschienen, hatte ein breites Echo und artikulierte Vorbehalte, die viele im damaligen Deutschland gegen den Emigranten und Altmeister Thomas Mann auf dem Herzen hatten, den man ein wenig für »vieux jeu« hielt (der Gruppe 47 galt er als Kalligraph und Formkünstler, Peter Rühmkorf sprach verächtlich-anerkennend von seiner »oblatendünnen Ironie«). Aber je länger ich las, desto mehr wunderte ich mich über Holthusens zentrale These. War das wirklich eine Welt ohne Transzendenz? Spielte nicht vielmehr das Religiöse – oder sagen wir besser: das Göttliche und das Teuflische im Handgemenge in diesem Roman den Hauptpart – neben und über der Kunst- und Gesellschaftsszene Münchens, der Bohème und Politik der Weimarer Jahre?

Als ich 1954 zum erstenmal nach München kam, begannen mich die Schauplätze des Romans zu interessieren – auch ich fuhr nach Polling-Pfeiffering, wie dies übermorgen die Thomas-Mann-Gesellschaft tut. Die Gestalt des Erzählers Serenus Zeitblom, des Humanisten aus Freising, beschäftigte mich – man übersah sie damals fast in der Diskussion um den Roman, obwohl sie einen Schlüssel zum Verständnis bot. Es ist ja ein gebrochenes, ambivalentes, ein verdoppeltes und doppelgängerisches Deutschlandbild, das in den zwei Figuren aufleuchtet: in dem Teufelsbündner, musikalischen Avantgardisten und gläsern-hermetischen Konstrukteur Adrean Leverkühn, dem das Gebot auferlegt ist: »Du darfst nicht lieben!«, und in dem einfühlsam-verstehenden, entsetzt-zurückschreckenden und doch bis zum bitteren Ende liebenden und seinem unglücklichen Freund die Treue haltenden Philologen und Chronisten Zeitblom, der nicht zufällig – was wäre bei Thomas Mann zufällig! – aus der Apotheke »Zu den seligen Boten« stammt – ein Schutzengel im Stand der

Ohnmacht. Auch sonst sind die beiden Figuranten eng aufeinander bezogen: in Leverkühn spiegelt sich, wie Dolf Sternberger es ausgedrückt hat, das »musikalisch-genialische, protestantisch-provinzielle, hoffärtige, kalte, einsame, weltlose, todbringende, vom Teufel inspirierte und zuletzt dem Teufel verfallende Deutschland«, in Zeitblom »das humanistisch-gesittete, dem Überschwang und Aufschwung eigentlich abholde, bürgerliche, wohldenkende, von lateinischem Geiste angehauchte, mit einem späten Duft von katholischem Mittelalter und einem angenehmen Restbestand aufgehellter Frömmigkeit ausgestattete Deutschland«. Ob für die Zeitblom-Figur der Freisinger Historiker Anton Mayer-Pfannholz (der Vater von Carl Amery) ein Vorbild war (es gab Verbindungen zwischen den Familien Mann und Mayer)? Der Gedanke kam mir im Jahr 1953, als ich für den Südwestfunk ein Porträt der Zeitschrift *Hochland* (zum 50jährigen Bestehen) schrieb und dabei auf die Essays von Mayer-Pfannholz stieß. Wie dem auch sei: in den Tagebüchern Thomas Manns läßt sich verfolgen, wie sein distanzierter Blick auf den Katholizismus im Lauf der Zeit, auch unter dem Eindruck der Nazi-Barbarei, freundlicher wurde, wie er das Katholisch-Humanistische entdeckte, vor allem bei Theodor Haecker, wie er kirchliche Sujets aufnahm – *Der Erwählte* in seinem Werk, aber auch die Begegnung mit Pius XII. in seiner Biographie gehören in diesen Zusammenhang. Seitenverkehrt zu dieser Entwicklung verschärfen sich bei Thomas Mann die Urteile über Martin Luther – bis hin zu der provozierenden Feststellung in *Deutschland und die Deutschen* (1945):

»Ich hätte nicht Luthers Tischgast sein mögen, ich hätte mich wahrscheinlich bei ihm wie im trauten Heim eines Ogers gefühlt und bin überzeugt, daß ich mit Leo X., Giovanni de Medici, dem freundlichen Humanisten, den Luther ›des Teufels Sau, der Babst‹ nannte, viel besser ausgekommen wäre.«

Natürlich lag es Thomas Mann, dem säkularisierten Protestanten, der sich alle Optionen offenhielt, ganz fern, aus solchen Vorlieben persönliche Folgerungen zu ziehen – mit dem Konvertiten Alfred Döblin verband ihn ein Verhältnis herzlicher Abneigung (wie umgekehrt Döblin Thomas Mann fast gehaßt hat). Jedenfalls kann man den *Doktor Faustus* kaum verstehen, wenn man nicht die Doppelgestalt der Protagonisten Leverkühn und Zeitblom sieht – eine Doppelheit, in der nicht nur die beiden Seelen Thomas Manns stecken (wie Faust und Mephisto in Goethe), sondern auch die beiden Deutschland, die ja nicht einfach geschieden sind, die vielmehr innerlich zusammenhängen; ist doch das böse Deutschland, nach Thomas Manns berühmter These, kein anderes als »das fehlgegangene gute« – ein Deutschland, »dem sein Bestes durch Teufelslist zum Bösen ausschlug«.

Noch an eine andere Seite der Lese-Erfahrungen mit Thomas Mann fühle ich mich erinnert, wenn ich im *Doktor Faustus* blättere – ich meine seine Schilderungen von Musik und Musikern. Das beginnt schon im frühen Werk: Welcher Kirchenorganist hat sich nicht schon in Herrn Pfühl, dem Organisten der Lübecker Marienkirche, wiedererkannt, dem der kleine Hanno Buddenbrook während des Sonntagsgottesdienstes beim Registrieren behilflich sein darf? Auch er ist ein Künstler – und das heißt, er ist einsam, weil niemand unten im Schiff, unter den Senatoren, Konsuln und Bürgern und ihren Familien seine Kunst versteht:

»Er hatte eine ›rückgängige Imitation‹ angefertigt, eine Melodie komponiert, welche vorwärts und rückwärts gelesen gleich war, und hierauf eine ganze ›krebs-

gängig‹ zu spielende Fuge gegründet. Als er fertig war, legte er mit trübem Gesichtsausdruck die Hände in den Schoß. ›Es merkt es niemand‹, sagte er mit hoffnungslosem Kopfschütteln. Und dann flüsterte er, während Pastor Pringsheim predigte: ›Das war eine krebsgängige Imitation, Johann. Du weißt noch nicht, was das ist ... es ist die Nachahmung eines Themas von hinten nach vorn, von der letzten Note zur ersten ... etwas ziemlich Schwieriges. Später wirst du erfahren, was die Nachahmung im strengen Satze bedeutet ... Mit dem Krebsgang werde ich dich niemals quälen, dich nicht dazu zwingen ... Man braucht ihn nicht zu können. Aber glaub nie denen, die dergleichen als Spielerei ohne musikalischen Wert bezeichnen. Du findest den Krebsgang bei den großen Komponisten aller Zeiten. Nur die Lauen und Mittelmäßigen verwerfen solche Übungen aus Hochmut. *Demut* ziemt sich, das merke dir, Johann.«

Natürlich kann ich das Thema »Thomas Mann und die Musik« hier nicht entfalten. Es ist so vielgestaltig wie unerschöpflich. Allein schon die »Zauberbergmusik« – ein Werktitel von Eckhard Heftrich – verdiente längere Einlassungen. Ich beschränke mich auf drei kurze Bemerkungen. Unbestritten ist erstens die singuläre Bedeutung der Musik in Thomas Manns Werk. Ich zitiere Joachim Kaiser: »Er ist nicht nur der musikbesessenste Autor unserer modernen Literatur, sondern man kann ohne viel Angst vor Übertreibung sagen, daß es seit des (hochmusikalischen) Martin Luther Tagen keinen deutschen Schriftsteller von Weltgeltung gegeben hat, in dessen Leben und Werk die Musik einen ähnlich großen Raum einnahm.« Zweitens scheint mir Thomas Mann in seinen Texten die Motive und Formen, die Charakterisierungs- und Auslegungskünste der älteren deutschen Musikpoesie zu bündeln und zu steigern – man könnte von einem musikpoetischen Synkretismus sprechen, wie man von einem mythologischen Synkretismus in seinem Werk gesprochen hat. Darin geht er über alle Vorgänger – von Brockes bis zu Heinse, von Jean Paul bis zu E.T.A. Hoffmann – weit hinaus. Und drittens: in seinem Werk kommt nicht nur das neuere Musikverständnis, die moderne Subjektivität zu Wort (mit den klassischen Themen der Einsamkeit des Künstlers und der Unzugänglichkeit des Kunstwerks für die Menge!) – die Musik reicht bei ihm auch in vor- und außermoderne Bereiche hinein, ins Mythische, in göttliche und dämonische Sphären. Vor allem im Spätwerk Manns, zumal im *Doktor Faustus*, gewinnt Musik einen außermenschlichen und übermenschlichen, einen luziden und luziferischen Glanz. Sphärenmusik und Teufelsmusik kehren vereint zurück; zerebrale, nie gehörte, mit subtiler Kunst ersonnene Musikgebilde drängen die konventionellen Produkte des Repertoires und des Konzertsaals zur Seite. Wir begegnen dem, was Thomas Mann »konstruktive Musik« nennt – Schöpfungen von strengster »astronomischer« Stimmigkeit und Gesetzlichkeit, wie sie jedenfalls in der vorangehenden deutschen Musikpoesie, so weitgespannt und reich sie ist, kein Gegenstück und Vorbild haben. Als einziger unter den großen Poeten deutscher Sprache hat Thomas Mann nicht nur existierende Musik beschrieben und gedeutet (von Bach bis Wagner) – er hat sogar nicht-existierende Musik ersonnen und mit den Mitteln des Wortes so dargestellt, daß wir sie zu hören meinen. So im Schluß des *Doktor Faustus*: »Hört nur den Schluß, hört ihn mit mir: Eine Instrumentengruppe nach der anderen tritt zurück, und was übrigbleibt, womit das Werk verklingt, ist das hohe g eines Cellos, das letzte Wort, der letzte verschwebende Laut, in Pianissimo-Fermate langsam

vergehend. Dann ist nichts mehr, – Schweigen und Nacht. Aber der nachschwingend im Schweigen hängende Ton, der nicht mehr ist, dem nur die Seele noch nachlauscht, und der Ausklang der Trauer war, ist es nicht mehr, wandelt den Sinn, steht als ein Licht in der Nacht.«

Ich ziehe ein Fazit: Thomas Mann ist mir – dem nun schon erprobten Leser seiner Schriften – im Lauf der Jahre und Jahrzehnte immer näher gekommen, trotz mancher Schwierigkeiten und Widerstände am Anfang. Ich habe ihn – den vermeintlich so Kühlen, Distanzierten, Artistischen und Preziösen – immer mehr respektieren, schätzen, bewundern, ja lieben gelernt. Wenn ich am Anfang seine Zeitaufgeschlossenheit und seinen historischen Sinn bewunderte und seine psychologischen Zubringerdienste zum Verständnis der Epoche willig und begeistert in Anspruch nahm, so war es am Ende die Sprache, das Werk und seine Architektur, die mich fesselten – und im Werk vor allem, ineinander verschränkt, Musik und Religion. Mit meiner Thomas-Mann-Lektüre bin ich übrigens noch lange nicht am Ende – vieles habe ich noch nicht gelesen, manches hebe ich mir bewußt für spätere Zeiten auf – so die Gesamtheit der Essays, auch der neueren, und vor allem den »tiefen Brunnen« der *Josephsromane*.

Natürlich ist Thomas Mann ein Zauberer, ein Verführer, ein Künstler der Selbstdarstellung. Verliebtheit ins eigene Wort, literarische Eitelkeit und ausgeprägtes Selbstbewußtsein – sie zu entdecken kann kein Autor seinen Lesern leichter machen als er. Man schlage eine beliebige Seite auf: wie sehr, gemessen an anderen Modernen, ist diese Sprache noch im Einverständnis mit sich selbst, wie schelmisch, stolz und selbstvergnügt kommt sie daher, wie selbstverständlich beharrt sie auf dem Einverständnis mit dem Leser! Wie festgefügt ist alles: die sorgfältig gebauten Sätze, tägliche Frucht pünktlicher Arbeit in den Morgenstunden, langsam geschrieben und kaum je verändert; der geregelte Tages- und Lebensrhythmus dieses Schriftstellers im Haus, in der Familie, gleichbleibend bei allem Wechsel der Orte, alle politischen Katastrophen überdauernd. »In sprachzerfallenen Zeiten im sicheren Satzbau wohnen« – das könnte nicht nur von Karl Kraus, es könnte auch von Thomas Mann sein. Und das Werk, bei aller Buntheit der Stoffe, aller Ausdehnung der Schauplätze von Lübeck bis München und Venedig, bis zur indischen Sage und zum ägyptisch-babylonischen Märchen-Orient – es wird zusammengehalten durch den leise führenden, beschwörend deutlichen Tonfall des Erzählers – eines Erzählers, der uns keinen Augenblick im Zweifel läßt, daß er Wichtiges mitzuteilen hat, doch in unterhaltsamem Ton.

Diese Wortwelt fasziniert und verzaubert noch immer, nichts davon ist fahl geworden, mag auch der Glanz über manchen Schauplätzen und Figuren, heimischen und exotischen, bürgerlichen und mythischen, inzwischen ein wenig verblaßt sein. Wie oft erlebt man, daß junge Leute in den Schulen sich von jenem Tonfall gefangennehmen lassen, seinen Rhythmen und Kadenzen, seinen Trugschlüssen und Auflösungen, einbegriffen selbst die viel bewunderten, viel gescholtenen Leitmotive; die gleichen jungen Leute, die bei spezifischen *stofflichen* Requisiten des Mannschen Kosmos, etwa dem Thema Bürger-Künstler, nur nachsichtig-ironisch lächeln (übrigens eine durchaus Thomas Mannsche Haltung!). In der Tat hat die Zeit inzwischen manches verändert, viele Gegensätze erscheinen heute überholt und überwunden, aus denen das Thomas-Mannsche Werk seine Spannung zog. Unsere Ge-

genwart hat das Bürgerliche wie das Künstlerische als Ingredienzen in eine universelle Wohlstands- und Freizeitgesellschaft hineinvermischt, von der man weder im Kontor der Buddenbrooks noch im Berghof Joachim Ziemßens etwas ahnen konnte. Manches wird damit historisch, erläuterungsbedürftig: der spezielle Tonfall einer Figur, das Fremde oder Vertraute von Städten und Plätzen, die Schauer des Kennenlernens oder Wiedersehens – das alles verwischt und verliert sich, wie auf der Fernsehscheibe, in einem universellen *déjà vu*. Das »märchenhaft Abweichende« wird zur verfügbaren Alltäglichkeit in einer Zeit, in der die Blumen des Bösen an allen Ecken blühen und die künstlichen Paradiese in den Reisekatalogen stehen – und schon sind Menschen wie Peeperkorn und Leverkühn in unserer Reihenhäuserwelt nicht mehr recht vorstellbar. Näher als das Überdimensionale, näher auch als das Scharfumrissene, Bürgerlich-Beständige ist uns daher das Phantastische, Sprunghaft-Vagierende im Thomas Mannschen Werk; und so ist Krull, der Unentwegte, Quecksilberhafte von allen seinen Dichtergeschöpfen unser nächster, vertrauter Zeitgenosse. Denn wie immer Historiker unser Zeitalter qualifizieren und einordnen werden: daß es, verglichen mit älteren, gemächlicheren Zeiten, beweglich und proteushaft ist, vorlaut und grausam, hochstaplerisch und vergeßlich, darüber wird wohl Einigkeit bestehen.

»Sein Gebiet war der Roman, war die Prosa; das Gefühl, ein letzter deutscher großer Erzähler zu sein, hatte er wohl. Daß das bürgerliche Zeitalter vorbei war und daß etwas anderes kommen sollte und wird, darüber war er sich klar. Aber er gehörte noch dieser Epoche an, wenn er auch geneigt war, ihre Schwächen zu parodieren.«

So Katia Mann über Thomas Mann. Und sie fügt hinzu:

»Über die Nachwirkung seines Werkes war er sich gar nicht sehr sicher. Er hat immer gesagt: das kann kein Mensch vorauswissen.«

Nun, dreiundvierzig Jahre nach seinem Tod ist das Werk lebendig wie zu seinen Lebzeiten, es wird weiterdauern – und auch diese Tagung mag Anstöße geben, es noch genauer kennenzulernen, es noch bewußter zu genießen. Es ist eine seltene Kostbarkeit. Mit ihm strahlt ein Hauch Wielandscher Heiterkeit aus unserem deutschen Parnaß, der sonst mit leichtsinniger Anmut nicht eben überreich gesegnet ist.

Hannsjosef Hohn · Mönchengladbach

Marginalien zur Inquisition

1. Antiquis moribus

Staatsraison und Gemeinschaftsinteresse waren in der Menschheitsgeschichte darauf angewiesen, zur Festigung der Herrschaft und zur Sicherung des Volkes mutmaßliche Störer der öffentlichen Ordnung zu verfolgen. Das geschah mit besonderer Strenge, wenn sie auf Separierung oder Spaltung der Gemeinschaften setzten. Zaubermeister und Hexen wurden als Unholde und Furien für ihre Dienste entlohnt, für ihre Klugheit verehrt, aber auch gefürchtet oder bestraft. Da sie sich oft selbst aus der Gemeinschaft ausgrenzten und im Geheimen ihre zweifelhaften Künste ausübten, lenkten sie früh den Verdacht auf sich, in fragwürdigem Interesse zu handeln. Um die Hintergründe offenzulegen, bedienen sich die Sicherheitsorgane bis heute der strengen Ausforschung (*inquisitio*).

Die um 450 v. Chr. in Rom ordnend eingreifende Zwölf-Tafel-Gesetzgebung behielt die Tortur (klassl. *tormenta*) bei, um durch Schmerzzufügungen die unmittelbare Aussage eines gepeinigten Verdächtigen zu erzwingen. Die Schwerkriminalität, zu der auch Gotteslästerung und Majestätsverbrechen zählten, wurde mit dem Tode geahndet; unter den Vollstreckungsarten waren Feuertod und Steinigung verbreitet. Die gerichtliche Praxis der römischen Besatzungsmacht vor 2000 Jahren ist im Prozeß des Jesus von Nazareth detailliert beschrieben worden; der Prozeßstoff behandelte die Blasphemie, wenn auch Folterung und Vollstreckungsumstände des Todesurteils den Anschein erwecken sollten, es handele sich bei Jesus, dem Christus, um einen politischen Umstürzler. Neben den offiziellen römischen Staatsreligionen wurden Privatreligionen dann geduldet, wenn das Mitglied eines privaten Kultes öffentlich auch den Göttern des Staatskultes als der herrschenden Oberreligion huldigte. Wer sich ausschloß, wurde genötigt, andere Sektenmitglieder seines Bekanntenkreises zu offenbaren; sie wurden anschließend getötet, wie die christlichen Märtyrer bezeugen. Nach römischem Gesetz war jedoch die Tötung unbescholtener und unmündiger Mädchen untersagt; deshalb wurden die Henker angewiesen, junge Christinnen zuerst zu entjungfern und dann hinzurichten. An solche Umdeutungen der Zwölf-Tafel-Gesetze hatten sich die römischen Generationen gewöhnt und nannten die Spielregeln »in jure cessio« (Scheinverfahren[1]).

Hannsjosef Hohn, *Jahrgang 1923, Rechtsanwalt und Honorarprofessor für Arbeitsrecht und Betriebsverfassung, repräsentierte über 24 Jahre als Hauptgeschäftsführer einen Industrieverband und wirkte 16 Jahre im Auftrag des Hauptvorstandes einer DGB-Gewerkschaft als Dozent der Betriebsräteschulung.*

Segens- und Zaubersprüche aus germanisch-vorchristlicher Zeit dienten der Abwehr schadenstiftender Dämonen und der Unterstützung durch hilfreiche Mächte wie den Schildmaiden. Der Merseburger Spruchtext beginnt mit dem Auftritt zauberkundiger Frauen: »Eiris sâzun idisi ... Sinthgunt ... Frija, Volla ...« (»einst setzten sich Idisen ...«). Die germanischen Stämme rechneten die schadenstiftende Zauberei zu den Neidingswerken, durch die der Gemeinschaftsfrieden nachhaltig verunsichert wurde, ein schweres Verbrechen (Missetat[2]). Wurden Missetäter, ungeachtet ihres Geschlechts, geheimer Zauberei auf handhafter Tat überführt, wurde die Todesstrafe wie bei Kriminellen vollzogen; das Verbrennen war verbreitet. Erst der christliche Einfluß mäßigte die aus ferner Vorzeit überkommene Rigorosität.

2. Abendländisches Recht und Tradition

Als Kaiser Konstantin († 337 n. Chr.) vom Bosporus aus den Christen Religionsfreiheit gewährte, wußten diese sie zu wahren: »Mischt euch nicht in kirchliche Dinge ... darin habt ihr vielmehr von uns zu lernen ... uns dagegen steht es nicht zu, auf Erden Herrschergewalt auszuüben«, wie Bischof Hosius von Cordoba bereits im frühen 4. Jahrhundert an Kaiser Konstantius schrieb.[3] Dagegen gründete Chlodovech († 511) mit dem fränkischen Staat die fränkische Staatskirche; die Synoden berief er selbst ein, ein Relikt der germanischen Eigenkirche. Diese Vorgänge hinderten Kaiser Karl den Großen († 810) nicht, mit seiner Krönung durch Papst Leo III. in Rom das abendländische Kaisertum zu begründen. Karls *Renovatio Imperii* führte zur Distanzierung von Ostrom und später zur religionspolitischen Trennung. Die neue Wesenheit der abendländischen Völker und Kulturen mit der wechselseitigen Zuordnung des westlich-mächtigen Kaisertums und der römisch-geistlichen Eigenverantwortung bedurfte eines hohen Ideals: Caesarentum und Sacerdotium im Dienst der Trinität. Die idealen Prinzipien galt es mit Hilfe der christlich-germanischen Religions-, Rechts- und Gesellschaftstheorie zu formen, um das Reich als *Sacrum Imperium Romanum Germanorum* wachsen zu lassen; letztlich blieb es unvollendet. Karl aber ging kraftvoll die ungeheuere Aufgabe an. Er weitete u. a. das seit merowingischer Zeit bewährte Amt der Königsboten (*missi dominici*) aus, um im Kernbereich seines Reiches präsent zu sein. Diese Königsboten übten neben dem Kaiser im Range eines *alter ego*[4] das Fragerecht des Obersten Richters (*ius inquisitionis*) aus, dem die Pflicht zur wahrheitsgemäßen Auskunft entsprach. Der inquisitorische Ermittlungsgrundsatz, der aus Gerichtsurkunden der Merowingerkönige bekannt ist, wurde unter Karl zur festen Institution. Damit wurde die rechtsstaatliche Entwicklung zum abendländischen Reiche fortgesetzt.

Die Königsboten bereisten die ihnen unter tausend Grafschaften zugewiesenen Landstriche (*missatica*). Jedem Bezirk waren zwei Botschafter zugeteilt, ein weltlicher und ein geistlicher, die mit bewaffneter Begleitung die Versammlungs- und Gerichtsplätze aufsuchten, um zu fragen, zu verurteilen oder freizusprechen. Die Nachforschungen erstreckten sich auf typische schwerkriminelle Anfälligkeiten, zu denen Tötung, Inzest, Ehebruch, Notzucht, Brandstiftung, Diebstahl und Verrat zählten. Diese Delikte wurden wie in alter Zeit mit dem Tode geahndet, landsmannschaftlich unterschiedlich durch Strang, Schwert, Lebendigbegraben, Ertränken

und Verbrennen. Zu den geistlichen Delikten zählten nicht eine religiöse Indifferenz oder eigenwillige Glaubensdeutungen. Diese zurechtzurücken war Sache der Seelsorger vor Ort. Handelte es sich aber um Absonderungen und abartige Handlungsweisen, wurden sie mit Nachdruck offengelegt, beispielsweise die Herstellung von Medizinen an geheimen Orten, nach geheimen Rezepten und mit Hilfe von Beschwörungsformeln; sie wurden aber nicht als schwere Delikte gewertet. Die anschließende Verwarnung wurde streng überwacht. Alle Fragen der königlichen Botschafter waren zur Gedächtnisstütze in einem Sendbuch *(regino*[5]) zusammengefaßt. Um die Kontakte zwischen König und Volk enger zu gestalten, sollten die Königsbotschafter wenigstens einmal jährlich ihren gesamten Bezirk bereisen. Das war vor allem ein Beitrag, die ethisch-kulturelle und die ethnisch-politische Vielfalt im Abendland zu festigen, die des einigenden Generalnenners der christlichen Religionen bedurfte. Dazu aber mußten personale Engpässe überwunden werden. Die Königsbotschafter wurden daher seit Mitte des 9. Jahrhunderts von bischöflichen Sendgerichten (*συνόδος*/senne/send) unterstützt. Das System, mit Autorität zu inspektieren, funktionierte noch während des 10. Jahrhunderts gut, bis der Königsstatus schwächer, die Herzöge mächtiger und die Königsboten bestechlich wurden. Das alte Muster, zu reisen, zu fragen und zu judizieren wurde im 16. Jahrhundert nach der Reformation wieder belebt, als die Superintendenten ihre Kirchensprengel regelmäßig visitierten.

Die karolingische Inquisition hatte die umständlichere Verfahrensweise der formellen Vorladung einer Prozeßpartei vor Gericht (*mannitio*) und die sich anschließende offizielle richterliche Vorladung (*bannitio*) abgelöst. Die Beweismöglichkeiten sollten versachlicht werden und fragwürdige Beweismethoden unterbleiben wie die Eidesleistung zur Entlastung des Gerügten mit Eideshelfern vor dem Richter (überzeugen), wie alle Gottesurteile (z. B. der Zweikampf mit stumpfen oder scharfen Waffen) und einseitige Ordale (z. B. Feuer- und Wasserproben). Am kaiserlichen Hof hielt man die Unterstellung, auf diese Weise eine göttliche Offenbarung erzwingen zu können, für abergläubig. Dennoch gelang es vorerst nicht, die alten Praktiken zu unterbinden, weil die mündlich tradierten Rechtssätze seit Jahrhunderten mit dem sittlichen Erbe der Germanen eng verbunden waren. Die Zuverlässigkeit der volkstümlichen Rechts- und Sittenorientierung feierte noch im Hochmittelalter ein Volkslied aus Krain/habsb. zustimmend mit »stara prawda« (das alte feste Wort).

In nachfränkischer Zeit entwickelte sich das Rügeverfahren. Die Gerichtsherren konnten kraft ihrer Inspektions- und Inquisitionsgewalt ohne ausdrückliche Befragung verlangen, daß ihnen Anzeigen über Verstöße gegen die Rechtsordnung erstattet wurden. Der zuständige Richter beeidete angesehene Männer, alle ihnen bekannt werdenden Verbrechen zu rügen (Anzeigepflicht) und alle sich ergebenden weiteren Fragen des Richters zu beantworten (Aussagepflicht). Dieser nichtöffentliche Gedankenaustausch hieß Landfrage, frogonge, geräune, stille Wahrheit und beschränkte sich auf schwere Delikte wie zur Zeit Karls des Großen.

3. Die Unruhe vor dem Umbruch

Den christlichen Idealen setzten menschliche Nachlässigkeiten, vor allem Hochmut und Neid nachhaltig zu. Der Unfrieden eskalierte im Lande durch Fehden und Geiselnahmen, durch Kriminalität und Häresie. Seit dem 11. Jahrhundert wurde die um sich greifende Unruhe durch Sektierer[6], zunächst in herkömmlicher Weise durch beschwichtigende, abwiegelnde Maßnahmen bekämpft. Jahrhunderte hindurch hatte die Kirche Einzelpersonen, Teile einer Familie oder Mitarbeiter eines Gewerkes, denen ein religiöses Desinteresse oder eine geistige Fehleinstellung nachgesagt wurde, nicht beachtet. Erst wenn solche Personen durch Gotteslästerung oder Meineid öffentlichen Anstoß erregten, wurden sie von ihren Seelsorgern zurechtgewiesen mit dem Ziele, dem Staat und der Kirche gegenüber zur alten Verläßlichkeit zurückzufinden. In Wiederholungsfällen wurden unbelehrbare Unruhestifter, die sich hinter hohler Hand zu nächtlichen Zusammenkünften an geheimen Orten verabredeten, um religionsfeindliche Praktiken zu üben oder kriminelle Absprachen zu treffen, vor territoriale oder kirchliche Gerichte gestellt. Die Zuständigkeit der bischöflichen Gerichte beschränkte sich jedoch auf Glaubensfragen. Hier konnten die als schuldig Überführten mit den glimpflichen kirchlichen Zuchtmitteln, nämlich befristeten Bußen, belegt werden. Bei erkannter Schuld hatten die Zuchtmittel die Funktion, die Rückkehr des Straffälligen – mittels Reue und Umkehr (Einsicht), Buße und Sühne (Wiedergutmachung) – in die alte Gemeinschaft durchzusetzen. Der Strafrahmen erstreckte sich beispielsweise auf Gottesdienstsperre (vorübergehender Ausschluß aus der Gemeinde), Lebensmittelentzug (Fasten), körperliche Züchtigung (Geißelung), auf Haarescheren (Anprangerung) oder befristete Haft (Freiheitsentzug). Auf strengere Strafen durften nur weltliche Gerichte erkennen.

Die weltliche Justiz versuchte, der nervösen Stimmung im Volke zu begegnen, indem sie erstmals dazu überging, die Sektierer, die dem falschen Glauben nicht abschwörten, und die Apostaten, die sich ganz von der Religion abgewandt hatten, wie Kriminelle zu behandeln; denn sie leugneten das Allgemeingut der Glaubenswahrheit, das die soziale Struktur der Gemeinden zusammenhielt. Gegen alle, die an der geistigen Zersetzung beteiligt waren, begann sich der Sammelbegriff Häretiker[7] durchzusetzen. Gegen sie wurden – trotz Zuständigkeit der geistlichen Gerichtsbarkeit – staatliche Machtmittel eingesetzt. Da es noch kein schriftliches Gerichtsverfahren gab, blieben nur einige Vollstreckungen in Erinnerung: Bereits 1017 hatte König Robert II. von Frankreich dreizehn Häretiker, angesehene Gelehrte und Kleriker, in Orleans verbrennen lassen, und zwar consensu cunctorum, mit einhelligem Votum der Geschworenen. 1025 waren in Arras einige Handwerker mit dem Feuertod bestraft worden. Kaiser Heinrich III. ließ 1051 mehrere Häretiker in Goslar hängen. Aus Soissons wurde 1115 gleichlautend berichtet.

Seit dem 12. Jahrhundert traten religiöse Abweichungen mit starkem Anhang auf; der Frauenanteil war erheblich, oft überwiegend. Die Häretiker wurden als störende Außenseiter, als Gegner der Kirche und als Feinde des Reiches empfunden. Es blieb keine Wahl, man begegnete ihnen mit Macht. Zunächst beunruhigte eine aus Osteuropa infiltrierte Massenbewegung, die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Landstriche von der Lombardei bis zum Languedoc überflutete; sie hatte

machinäisch-gnostische Kultvorstellungen und anarchistische Züge. Die Anhänger nannte man Katharer (Ketzer) oder nach einem ihrer Zentren in der Stadt Albe auch Albigenser. Eine andere Massenapostasie verbreiteten die Waldenser im westlichen Abendland, seit 1175 von Lyon ausgehend. Die christliche Missionierung begann mit der Entsendung bischöflicher Beauftragter. Sie predigten vor den Bewohnern abgefallener Ortschaften über den wahren Glauben, über den Unglauben und erklärten den Aberglauben.[8] Den Missionsteilnehmern wurde eine zwei- bis sechswöchige Bedenkzeit eingeräumt. Binnen dieser Frist konnte sich jeder Abtrünnige beim bischöflichen Beauftragten, später war es der Inquisitor, melden. In einem Gespräch wurde geklärt, ob sich die subjektive Denkungsweise als abtrünnig darstellte und bereut wurde; dann wurde dem Bekehrten eine Buße auferlegt.[9] Bei schwerwiegender Fehlhaltung konnte der Verdacht (*suspicio violenta*) nur dadurch beseitigt werden, daß der Häretiker abschwor. Gläubige Kartharer verhungerten freiwillig (*endura*) in großen Gruppen, weil sie diese Todesart als gottgefälliges Martyrium ansahen. Soweit sie aber vor Gericht den läuternden Eid verweigerten, überführten sie sich selbst. Nicht bekehrbare Ketzer traf die urtümliche Schärfe der Strafjustiz.[10]

Die landsmannschaftlich bedingten, unterschiedlichen Ermessensspielräume der Richter und Schöffen klafften weiter auseinander als die Urteile der Spruchkörper der kirchlichen Gerichte. Die Strafzumessung der geistlichen Vorinstanzen wurde von den weltlichen Gerichten in der Regel verschärft und zusätzlich auf Bußzahlungen, auf Abgabe eines Teils der Ernteerträge, auch auf zeitweilige Verbannung oder auf die risikoreiche und langwierige Pilgerfahrt ins Heilige Land erkannt; Stockschläge waren selten. Häufiger wurde auf Ehrverlust (*infamia*) erkannt. Die Aberkennung der Ehrenrechte war von nachhaltiger Wirkung, weil mit ihr die Sperre zu öffentlichen Funktionen und zu den Standesgremien verbunden war. Auch konnte auf die Pflicht erkannt werden, sich befristet zur Buße äußerlich zu kennzeichnen und in der Öffentlichkeit gelbe Stoffkreuze auf der Kleidung zu tragen.[11] Nach Ablauf der befristeten Strafe erfolgte die Aussöhnung mit der Gemeinschaft.

Wer sich dem Gerichtsverfahren durch Flucht entzog, wurde nach der jeweiligen Gerichtskompetenz mit der Bezirksacht oder der Reichsacht belegt mit der Folge, daß der Besitz des Flüchtigen vorläufig beschlagnahmt wurde. Jedem Freien oblag die Pflicht, den aufgespürten Flüchtigen gefesselt vor Gericht zu bringen; er durfte jedoch nicht getötet werden. Bei der erneuten Gerichtsverhandlung konnte es dem Gefangenen aber schnell »an den Hals« gehen. Bei geringer Schuld wurde er wieder auf freien Fuß gesetzt und ihm sein Vermögen zurückgegeben; Bußgelder wurden einbehalten. War man eines Flüchtigen nach Jahr und Tag nicht habhaft geworden, verfiel er lebenslänglicher Aberacht (Überacht, Oberacht). Sein Vermögen wurde unwiderruflich eingezogen. Seine Person wurde lebenslänglich friedlos gestellt; das Recht hatte sich von ihm abgewandt. Er war vogelfrei; jeder durfte ihn töten.

Immer häufiger wurde der Strafrahmen für Missetäter, der früher nur landesschädlichen Leuten (*novici terrae*), den Gewalt- und Gewohnheitsverbrechern, Verrätern und Dieben vorbehalten war, verallgemeinert und auf die früher geringer eingeschätzten Delikte der Giftmischerei, Hexerei und Zauberei ausgedehnt. Mit der Häresie (vgl. Anm. 7) wurden sie unter dem Sammelbegriff Ketzerei (mhd. *ketzerî*) zusammengefaßt. Die vereinheitlichende Tendenz gegenüber unterschied-

lichen Straftatbeständen und milderen Strafrahmen führte dazu, das Strafmaß unnachsichtig auszuschöpfen. Die Landfriedensgesetzgebung, die die tradierten Strafen des Volksrechts bisher bestätigt hatte, beanstandete die rohere Behandlung der Verdächtigen durch die Justiz nicht mehr. Bereits seit 1300 gewann für jede Art von Ketzerei unter Einfluß der französischen Rechtsprechung[12] das summarische Verfahren an Bedeutung, das die Verteidigung eines Verdächtigen stark einschränkte. Der zuständige Richter nahm gelegentlich eine außerordentliche *inquisitio* vor, indem er die Geschworenen nach Sektierern befragte. Wer als schädlich erklärt wurde, konnte ohne Anhörung verurteilt werden. Die Todesstrafen häuften sich. Die Bestraften wurden meistens verbrannt, auch ertränkt, selten erhängt oder enthauptet.[13] Diese Verfahrensweise begann sich von Südfrankreich aus über Süddeutschland auf das übrige Deutschland zu verbreiten.

4. Die Zäsur: Vom Ahnen- zum Aktenrecht

Um die ausufernden Gerichtsverfahren unter Kontrolle zu bringen, berieten Kaiser und Papst, wie sie kraft Acht und Bann die Rechtssicherheit verbessern könnten. Anläßlich des 3. Laterankonzils, das 1179 in Venedig stattgefunden hatte, war den Ketzern das Predigen verboten worden. Papst Lucius III., der nur vier Jahre regiert hatte († 1185), griff die unter den Karolingern bewährte Praxis der bischöflichen Sendgerichte wieder auf, um der Gefahr gerichtlicher Willkür mit einer kontrollierten Überwachung entgegenzuwirken. Jeder Bischof sollte in seinem Bistum nach Häretikern fahnden und selbst oder durch einen qualifizierten Beauftragten diejenigen Orte im Bistum besuchen, die ketzerverdächtig waren. Zur Warnung exkommunizierte Lucius III. 1184 auf der Synode von Verona alle Anhänger der Ketzerbewegungen. Er traf dort mit Kaiser Friedrich I. (Barbarossa, † 1190) zusammen. Gemeinsam regelten sie das Verfahren gegen Häresieverdächtige, insbesondere gegen Kleriker und ihre Sympathisanten, und legten für den Fall der Verurteilung u. a. fest:

– Dem Kleriker werden die priesterlichen Vollmachten entzogen. Er wird seines Amtes enthoben. Die Pfründe werden eingezogen.
– Die Häretiker werden aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, also exkommuniziert.
– Strafmilderungen sind dann vorgesehen, wenn der Delinquent sein Fehlverhalten bedauert und falsche geistliche Auffassungen widerruft.
– Von der Todesstrafe war keine Rede.

Friedrich I. ließ – unabhängig von dem Konventsergebnis in Verona – die kaiserliche Weisung verkünden, daß jeder Häretiker der Reichsacht verfällt; die Ächtung war mit der Enteignung (Fronung) verbunden.

Das 4. Laterankonzil hatte 1215 die von Papst Innozenz III. († 1216) vorbereitete Straffung der geistlichen Gerichtsbarkeit sanktioniert. Im Zuge der notwendigen Rationalisierung der umständlichen Prozeßführung wurde erneut versucht, das Inquisitionsverfahren der Frankenzeit, das in zahlreichen Herrschaften unverändert praktiziert wurde, zu modernisieren; Eideshelfer und Ordale wurden mit Strenge untersagt. Stattdessen war ein materieller Beweis zur Überführung des Verdächti-

gen von Amts wegen (*ex officio*) zu erheben. Die theologische Hinterfragung der Gottesleugnung wurde angeordnet und auf jede Art von Häresie ausgedehnt, auch auf Blasphemie, Sodomie, Abtreibung. Die Todesstrafe wurde nicht vorgesehen, aber betont, daß den angeklagten Klerikern oder Nonnen, darunter renitente Bischöfe und Äbte, alle Verteidigungsmöglichkeiten einzuräumen seien. Da auch Laien beiderlei Geschlechts in die kirchlichen Verfahren verwickelt sein konnten, wurde die strafrechtliche Gleichbehandlung der Geschlechter immer wieder betont.[14]

Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen hatte sich im März 1224 über die sich von der Lombardei bis zum Languedoc in zunehmendem Umfang ausbreitende Häresie beklagt, weil ganze Landstriche betroffen waren. Er ordnete an, neben der schweren Kriminalität auch die Häresieverdächtigen systematisch zu verfolgen. Aufgrund des neuen Täterverständnisses waren Ketzerei und Zauberei mit dem Tatbestand der Majestätsbeleidigung Gottes und des Kaisers deckungsgleich, so daß die Todesstrafe und der Verlust des Vermögens zu erwarten waren. Die allgemeine Verbrennungsstrafe für Widerspenstige – »sie lebendig im Angesicht des Volkes dem Feuertod zu überliefern« – ordnete Friedrich II. erstmals durch Edikt von 1224 für die Lombardei an, 1231 für Sizilien (*Liber Augustalis*) und 1232 für das ganze Imperium, also den wesentlichen Teil des Abendlandes. Über die Durchführung hatten Beamte im Dienste des Reiches zu wachen. Der Kontrolle über die Justiz waren jedoch aus Personalmangel Grenzen gesetzt. Die Ketzerverfolgung entsprach der übereinstimmenden Auffassung der abendländischen Völker und seiner Repräsentanten. Deshalb hatte Friedrich II. 1231 in den Konstitutionen von Melfi (Amalfi) das Liber Augustalis zu Recht mit den Worten eröffnet: »Wir, die Wir die Waage der Gerechtigkeit für alle halten, wollen keine Unterschiede machen ...«. Es handelte sich nach dem Codex Justiniani des 6. Jahrhunderts um die bedeutendste Gesetzessammlung, in der nicht nur alte Konstitutionen und mündlich überlieferte Rechtssätze, sondern auch Teile des alten römischen Rechts verwertet worden waren; die Legisten hatten auch Verfahrensfragen, die vom Laterankonzil 1215 verabschiedet worden waren, übernommen. Zum Ergebnis der Kodifizierung:

- Majestätsverbrechen werden mit dem Tode bestraft; Häresie wiegt schwerer und ist ebenfalls ein Sakrileg.[15] Ausnahmsweise darf auf Verbannung und Einziehung des Vermögens erkannt werden im Sinne von Art. 17 der Assisen von Ariano im 12. Jahrhundert (Mit sofortiger Wirkung, noch 1231, wurde diese Bestimmung auf Sizilien praktiziert. Aber in weiten Gebieten des Reiches wurde die Todesstrafe vernachläßigt, während der Einzug des Vermögens konsequenter befolgt wurde).
- Gottesurteile werden offiziell untersagt und durch eine richterliche Prüfung des Prozeßstoffes ersetzt. (Das Verbot der Gottesurteile wurde gewiß dort befolgt, wo päpstliche Inquisitoren oder königliche Richter am Verfahren beteiligt waren. Anderenorts blieb man den unkomplizierten und augenfälligen Beweisergebnissen von Gottesurteilen und Ordalen treu. Solche Relikte alten Rechts finden sich noch in den Gerichtsakten des 16. Jahrhunderts.[16])
- Vergewaltigungen, auch von Prostituierten, gelten als Kapitalverbrechen. (Ein neues Täterverständnis, das selbst fortschrittlichen Stadtrechten unbekannt war.)
- Witwen und Waisen, Arme und Unterdrückte sind kostenlos von den Gerichten zu beraten. (Das kaiserliche Hofgericht gab gute Beispiele.)

Papst Gregor IX. († 1241) hatte 1231 die lombardische Regelung Friedrichs I. für

Rom übernommen; 1233 hatte er erstmals Dominikaner als Inquisitoren autorisiert, welche die bisherigen Sonderbeauftragten, die zur Ausforschung von Zauberei und Apostasie in den Languedoc gesandt worden waren, ablösten. Bereits 1234 legte Gregor die Decretaliensammlung vor, die offizielle Zusammenfassung des geltenden kanonischen Rechts, die die vorausgegangenen Canones-Sammlungen und das Decretum Gratiani (1140) einbezog. Die Todesstrafe war nicht fixiert worden.

Während des 12. und 13. Jahrhunderts traten zu den abendländischen Gesetzeswerken von Kaiser und Papst die Kodifikationen des schriftgewordenen Gewohnheitsrechts (*consuetudo in scriptis redacta*). Diese große Dokumentationswelle hatte unterschiedliche Wirkungen. Die partikular-rechtlichen Aufzeichnungen des germanischen Kulturkreise, darunter die königlichen Capitularien der Frankenzeit, die bereits in den Jahrhunderten ihrer mündlichen Tradierung[17] weite Verbreitung gefunden hatten, wurden abgeschlossen: der Sachsenspiegel (um 1225), der Deutschenspiegel (um 1274), der Schwabenspiegel (um 1275), das Ostgötenrecht (um 1290). Eike von Repgow hatte im Sachsenspiegel festgehalten: »Den Christen, der ungläubig ist oder mit Zauber oder Gift umgeht ... soll man auf dem Scheiterhaufen verbrennen.«; der süddeutsche Schwabenspiegel, der strenger als die norddeutsche Rechtsprechung war, gab den Rechtssatz wieder, daß selbst Diebe nicht mit dem Strang, sondern verschärfend »mit brennendem Schaup« (Stroh) zu Tode zu bringen seien, erst recht also Ketzer. Der »Ackermann aus Böhmen« des Johannes Saaz schloß um 1400 die Spiegelsammlungen ab. Alle diese Rechtsquellen waren so lebendig geblieben, daß sie sich gegen das über die Bürokratie eindringende römische Recht befristet, in einigen Landstrichen noch für 300 Jahre durchsetzen konnten.[18]

Bei der schriftlichen Fixierung der sich großräumig durchsetzenden Volksrechte und der Rezeption des römischen und kanonischen Rechts darf das verstaatlichende Element nicht übersehen werden. Das Recht verselbständigte sich und löste das mündlich überlieferte Gewohnheitsrecht ab, das in der Vergangenheit Transportmittel von der Welt zum Heil gewesen war. Diese Zäsur bewirkte, daß der Leitgedanke, die Menschen vom Materiellen zu erlösen, entfiel. Das war das Ende der christlich-germanischen, tausendjährigen Epoche. Sie endete um 1500. Aber noch heute »sprechen aus diesen Urkunden die vergangenen Jahrhunderte vernehmlich aus ihrer Grabesruhe zu dem Geschlecht des Tages«.[19]

5. Justizreform und Personalbedarf

In der Gerichtspraxis wurde es notwendig, die wesentlichen Positionen des Gerichtsverfahrens schriftlich festzuhalten. Nur dann ließ sich nachvollziehen, daß die Rechtssätze richtig angewandt worden waren. Deshalb sollten insbesondere die Schuldfindung, die Verurteilungsgründe und die Urteilsvollstreckung sorgfältig protokolliert werden.

Einer Justizreform konnte von den geistlichen Gerichten noch im 13. Jahrhundert entsprochen werden. Bereits 1216 hatte Papst Innozenz III. gerichtliche Schreiber gefordert, die ein zusammenhängendes Protokoll erstellen sollten.[20] Es kam darauf an, die Verhaltensmotive aufzuklären, um den Glauben und die Vertrauenswürdigkeit eines fragwürdigen Klerikers zu prüfen. Welche Geistlichen waren zu einer

theologischen, juristischen und psychologischen Gesamtschau befähigt, um in Häresieprozessen die Untersuchung der Schuldfrage fördern zu können? In einem Katalog stellte man die Voraussetzungen zusammen, über die ein Kandidat für die Inquisition an den Bistumsgerichten verfügen sollte: Er mußte wenigstens vierzig Jahre alt sein, ehrenhaft, von lauterer Gesinnung, mit theologischem und kanonischem Bildungsfundus. Zunächst boten sich unter den Dominikanern solche gebildeten und erfahrenen Persönlichkeiten an. Fehlgriffe waren nicht auszuschließen, die jedoch korrigiert wurden.[21] Die Verteidigungsmöglichkeiten waren im allgemeinen aus dem Klerus sichergestellt.[22]

Die weltliche Gerichtsbarkeit war ebenfalls auf das heranwachsende Gerichtspersonal angewiesen, dem das rezipierte Rechtsdenken vertraut war, um die Dämonenhörigkeit zu prüfen. Der Bildungsstatus von Richtern und Schöffen war häufig niedrig. Gerichtsschreiber gab es nicht.[23] Erst die Reformatio Sigismundi von 1439 schrieb vor: »In jeder Stadt soll ein Stadtschreiber publicus notarius sein, nicht mehr. Kein Priester darf das Amt bekleiden.«[24] Auf Todesstrafe konnte nur erkannt werden, wenn die Beweisaufnahme ergeben hatte, daß mit einem Umdenken oder einer Läuterung der Gesinnung des Delinquenten nicht zu rechnen war. Dazu gaben aber die deutschen Rechtsspiegel keine Auskunft. Die wenigsten amtierenden Gerichtspersonen waren den umfangreichen Gesetzbüchern und ihrem neuen Gedankengut gewachsen. Um Richter, Schöffen und Parteivertreter (Verteidiger) über das neue Recht zu informieren, waren einheitliche Kommentare willkommen. 1323 wurde das »Handbuch der Inquisitionspraxis« von Bernard Gui OP vorgelegt. Um 1425 erschien der richterliche Klagspiegel von Dr. Brandt, 1509 der Layenspiegel von Ulrich Tengler und daneben profane Literatur. 1487 lag der Hexenhammer (*Malleus Maleficarum*) der Inquisitoren Jakob Sprenger und Heinrich Cramer/Institor. Dieses Werk wies die Zauberei ausschließlich den weltlichen Gerichten zu. Damit war der Versuch, den kirchlichen Gerichten, die für die Ketzerei zuständig waren, auch die Zauberei zuzuweisen, gescheitert. Der Hexenhammer trug das gesamte Wissen über Zauberei und Hexerei zusammen, kommentierte es, teilweise kasuistisch, und deckte damit den großen Informationsbedarf; 1669 erschien die 28. Auflage. Im 16. Jahrhundert rundeten protestantische Theologen die Ketzerdefinition durch verurteilende Bekenntnisbriefe (Damnationes) ab.

Die allmähliche Umgestaltung von Kirche und Staat löste einen wachsenden Bedarf an studierten Theologen und Justitiaren aus. Die aber waren zunächst nur an Fürstenhöfen, an Bistumssitzen, in Klöstern und Großstädten als Ratgeber und Sekretäre (*cancellarii, amanuenses, notarii*) tätig. Nur ausnahmsweise wurden sie zu einzelnen Gerichtsterminen abgestellt. Schon wegen dieser Personallücken mußte die angestrebte Rechtssicherheit auf sich warten lassen. Der spürbare Personalmangel begründete damals das Juristenmonopol. Erst im 16. Jahrhundert konnte man davon ausgehen, daß auch an unteren Gerichten die Bediensteten mit gehobener Verantwortung, wie die Scharfrichter, ihre Tagebücher selbst führen konnten. Dennoch wurden unverändert von den weltlichen Gerichten geschulte Gerichtsschreiber und für die Position des Untersuchungsrichters geeignete Inquisitoren gesucht.

Dem Volk waren die neuen Formalismen und die nicht öffentliche Verfahrensweise suspekt. Wer vor Gericht erschien, sah sich einer unbekannten Gefahr ausgesetzt: In der Vergangenheit war das feierlich gesprochene Wort rechtswirksam. Man

sah sich an den Sinn des Wortes gebunden, wie man es wechselseitig verstanden hatte: Ein Mann, ein Wort. Künftig konnten aber bei Streitigkeiten vor Gericht Erklärungsfehler unterlaufen, die zu Protokoll genommen worden waren und entstellende Darlegungen enthalten konnten. Die damit verbundenen Nachteile waren nicht leicht zu erkennen und nur selten korrigierbar. Das schwindende Vertrauen in die neue Rechtsprechung bewirkte in manchen Landstrichen, daß einzelne der durch Generationen erprobten Volksrechte als das kleinere Übel beibehalten wurden. Die Richterschaft wurde mitunter scharf kritisiert.[25]

6. Geheime Überzeugung und Denunziation

Die Inquisition nach Dämonen löste seit 1500 in manchen Dörfern und Städten Panik aus. Die tiefverwurzelten, unheimlichen Zeugnisse der Ahnen, die bis heute präsent sind, verbreiteten sich schnell. Die Ursprünge des Sammelbegriffs Hexerei fußen auf orientalischen und antiken Mythen. Unabhängig davon hatten sich nordisch-germanische Auffassungen mit fremden Vorstellungen gemischt[26]: Die Werwölfe wußten um Seelenwanderung[27], die niederrheinischen Bockreiter um nächtliche Luftritte. Viele kannten sich auch in der Übernahme eines Scheinlebens aus (Incubus, Concubus[28]). Hexen (*stringae, furiae*) berühmten sich, durch die Luft zu fliegen (Hexenritt) und auf Zäunen zu reiten (Zunrite). Vor allem hatten sie die Fähigkeit zur unbemerkten Schadensstiftung kraft Verwünschungen (hagazussa, haegtesse). Die dazu erforderlichen, übernatürlichen Kräfte schöpften sie aus geheimen Begegnungen mit dem Satan oder beauftragten Hexenmeistern.[29] Immer wieder mußten Frauen gewarnt und gerügt werden, sich öffentlich des Teufelspaktes bzw. des nächtlichen Umgangs mit Unholden zu berühmen, und Selbstbezichtigungen, die keineswegs im gerichtlichen Gewahrsam oder unter der Folter erfolgten, zu unterlassen.[30] Frauen, die sich vor der Nachbarschaft mit ihren privaten Erfahrungen brüsteten und bis zum Hochmittelalter kaum beachtet worden waren, wiederholten ihre Erlebnisse freimütig, wenn sie vor Gericht gestellt wurden: »molieres ... credunt ac promitentur, se nocturnis horis cum diana ... herodiae« (die Frauen glauben und bekennen öffentlich laut und freiwillig, daß sie zu nächtlicher Stunde mit bösen weiblichen Geistern unterwegs waren). Im gleichen Sinne überlieferte die Capitulatio de Partibus Saxoniae den Hang zum Bösen seit alter Zeit.[31] Die Trierer Synode von 1310 mußte mit Nachdruck an das überlieferte Verbot erinnern, daß sich keine Frau berühmen dürfe, mit heidnischen Nachtfahrenden wie Diana und Herodias, auszureiten. In Toulouse war 1335 Katharina Delort zur Klärung von Einzelheiten gefoltert worden, weil sie darauf gepocht hatte, nächtliche Luftritte unternommen zu haben.[32]

Die Dämonologie der Zauberer, Hexen und Vampire wurde durch die neue Forderung der Renaissance »zurück zur heidnischen Antike« und durch die modernen Naturwissenschaften angeheizt. Astrologie, Alchimie, Okkultismus und Schwarze Magie wurden mit zunehmender Leidenschaft an verschwiegenen Orten betrieben. Waren geheime Treffen aufgedeckt und Einzelheiten von orgastischen Orgien bis zur Teufelsbuhlschaft bekannt geworden, besann man sich auf unerklärliche Benachteiligungen: auf die Erkrankung von Kindern oder Nachbarn, auf die Dezimie-

rung des Viehbestandes, auf Seuchen und Mißernten, auf das Abbrennen von Häusern und Scheunen. Man wußte, daß Schadenzauber durch Verwünschungen und Verfluchungen verwirklicht werden konnte, sei es gegenüber den Mitgliedern einer Familie, einer Gemeinde, eines religiösen Ordens oder einer weltlichen Institution, sei es gegenüber Nachbarn oder Mitarbeitern, gegenüber Herren und Knechten. Jeder kannte die altgermanische Weisheit, daß Zauberei Neidingswerk ist und man mit Wiederholungen zu rechnen hatte. Andererseits wurden Anhaltspunkte zur Herstellung von Arzneien und Giften, zum Brauen von Abortationsmitteln zur Abtreibung und von Liebestränken, die gefügig machen sollten, dramatisiert (vgl. Anm. 14). Die große Zeit der Denunziation begann ihre gefährliche Rolle zu spielen. Niemandem konnte man trauen, auch nicht den Gefolgsleuten der staatlichen und kirchlichen Institutionen, nicht den Ordensleuten, nicht den Kaufleuten, nicht den Nachbarn. Anonyme Bezichtigungen der Ketzerei und Zauberei lösten Verhaftungen aus, die zu Gerichtsverfahren mit unbekanntem Ausgang führten. In der Regel wurden die Anzeigen aus grenzenlosem Übereifer und aus Angst vor der aus den Fugen geratenen Entwicklung gemacht. Die anonyme Methode erschien als das wirksamste Mittel, sich selbst aus dem Strafverfahren herauszuhalten und die Wirkung der geheimen Schandtaten abzuwenden. Auch der Neid behielt seine verderbliche Rolle, weil er einerseits die Furcht auslöste, beneidet und verhext zu werden; andererseits suchte der Neider mit gezielter Täuschung nachteilige Folgen zu bewirken.[33] Bis heute führen gefühlsbetonte Erlebnisse zu blindem Eifer und aktualisierte Emotionen zu inquisitorischen und liberalistischen Fehlhaltungen. Der Rückfall in archaische Grausamkeit im 20. Jahrhundert erfolgt – im Gegensatz zum Spätmittelalter – mit emotionaler Kälte.[34]

7. Peinliches Verhör

Die Folterung als offizielles Mittel zur Wahrheitsfindung, hatte sich vom Mittelmeerraum ausgedehnt. In der Antike war die Folterung üblich. Aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. ist ein Folterinstrument, dessen Bezeichnung sich vom Aussehen eines Fohlens ableitet (nklassl. *poledrus*), bekannt. Die Anwendung peinlicher Praktiken wurde durch christlichen Einfluß vernachläßigt, gewann aber im 13. Jahrhundert durch die Weiterbildung des Strafrechts an Aktualität. Die materielle Wahrheit mit Hilfe der Erzwingung eines Geständnisses zu finden, war bereits Prozeßziel im Stadtrecht von Wiener Neustadt 1221. Nach dem Verständnis seiner Zeit wollte man die Bedeutung der eigenen Aussage eines Verdächtigen nachdrücklicher betonen, um zu seiner Überlieferung nicht auf zweifelhafte Zeugen angewiesen zu sein. Um den Inquisiten beim Verhör schützen zu können, war die Schriftlichkeit des Verfahrens willkommen, da sie Einzelheiten der Tortur festhalten sollte. Zwar sollten körperliche und seelische Belastungen einem sperrigen Willen nachhelfen, setzten aber nach alter Überlieferung voraus, daß wichtige Indizien für die Täterschaft vorlagen.[35] Da menschlicher Mißbrauch ohnehin nicht auszuschließen ist, hatten staatliche und kirchliche Aufsicht auf korrekten Umgang während der Beweisaufnahme zu achten. König Heinrich VII., Sohn Kaiser Friedrichs II., rügte den Amtsmißbrauch weltlicher Gerichte in der 1224 zu Würzburg verordne-

ten Treuga Henrici[36], offenbar ohne rechtspolitischen Effekt. Deshalb spricht die politische Besorgnis um richterliches Übermaß bei der Ketzerverfolgung erneut aus der Mahnung Heinrichs VII. im Frankfurter Königsfrieden von Februar 1234: »Wir (gebieten) allen, die richterliche Gewalt haben ... daß sie ... die Gerechtigkeit des Gerichts ungerechter Verfolgung vorziehen.« Solche Rügen reagierten auf verbreitete Mißstände. Auch hatte die Kirchensynode zu Sarbonne 1243 nachdrücklich gewarnt, daß niemand dem Tod überliefert werden dürfe, dessen Tat nicht bewiesen oder durch ein freies Geständnis zugegeben worden sei: »Es ist besser, eine Schandtat ungestraft zu lassen als einen Unschuldigen zu verurteilen.« Frühe Versuche, die Tortur zu begrenzen, stammen aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Papst Innozenz IV. erteilte durch Erlaß vom 15. Mai 1252 folgende Weisung: »Jeder Machthaber, ob über eine Stadt, eine Grafschaft, ein Fürstentum, ist gehalten, alle Häretiker, die er in Untersuchungshaft hat, zur Aussage zu bringen, welchen geistlichen Irrtümern sie erlegen sind und welche anderen Häretiker ihnen bekannt sind.« Um die Verdächtigen zum Reden zu bringen, waren glühende Kohlen unter den Füßen, Streckbänke, Wippgalgen und Hungerhaft erlaubt, wenn sie maßvoll blieben. Inquisitoren sollten bei den Verhören nicht zugegen sein.[37] Weil aber gröbste Mißhandlungen mit unterschiedlichsten Geräten bekanntgeworden waren, fügte Innozenz nachdrücklich hinzu: »... ohne daß ihnen ein Glied abgeschlagen wird oder sie dem Tode nahegebracht werden.« Ein Traktat des Franziskaners David von Augsburg hielt 1260 fest, daß das Gericht mit Fragen und Foltern (questionibus et tormentis) nachhelfen muß und nicht mehr. 1275 führte auch Johannes von Erfurt in seinem Rechtslexikon aus, daß die Ausforschung zur Wahrheitsfindung (§ 37: *inquisitio veritatis per tormenta*) lediglich den Aussagewillen fördern soll. Die übereinstimmenden Warnungen erfolgten zwar aus gegebener Veranlassung, aber zugleich vorbeugend; denn im übrigen ist die Bilanz der Rechtsfindung im 13. und 14. Jahrhundert genau so unauffällig und angemessen wie in nachkarolingischer Zeit.

Sehr oft wurde zu Beginn der Neuzeit der Schutz des Inquisiten bei der Folterung aus falschem Eifer, aber auch aus Rohheit oder Bequemlichkeit vernachläßigt und die Peinigung ins Unerlaubte gesteigert. Die Art und Weise der Vernehmung wurde extensiv überschritten hinsichtlich der Anzahl, der Dauer und des Grades der Schmerzzufügungen. Diese Überreaktion nahm in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu, als sich der Zauberer- und Hexenverdacht unglaublich ausweitete. Die Folterung bis aufs Blut erfüllte oft den Tatbestand der Nötigung zur Falschaussage. Dennoch ist in der Menschheitsgeschichte diese grausame Verfahrensweise das universale Beweismittel geblieben, insbesondere bei der Verfolgung von Rassen- und Religionsangehörigen, bei der Ausschaltung politischer Gegner. Aus der Vielzahl der Beispiele eine kleine Auswahl[38]:

– Im Kirchspiel Gladbach/Niederrhein wurde 1513 Nesgen Morders als Hexe verhaftet. Unter der Folter gab sie Druitgen Zerris, Gretgen op dem Engelbent und Beil Pilgerons als Mitschuldige an. Alle Frauen wurden gefoltert. Druitgen und Gretgen gelang es, sich trotz zweifacher Folter zu entlasten; alsdann wurden beide auf freien Fuß gestellt, zumal das Gericht erfahren hatte, daß eine Schwester von Druitgen zu Liedberg unschuldig verbrannt worden war. Beil wurde nach achtmaliger Tortur zusammen mit der geständigen Nesgen verbrannt.

– 1550 ordnete der Vogt von Düren nach abgeschlossener Folterung an, eine Inquisitin am Strick hängen zu lassen, aber mit zusätzlichen Gewichten an den Beinen zu beschweren. Anschließend ging der Vogt zum Zechen. Als er zurückkam, war die Frau verreckt.
– Die Herzöge von Jülich verfügten 1581, daß alle der Hexerei Beschuldigten im Verlaufe der Beweisaufnahme an Stelle einer Tortur der Wasserprobe zu unterziehen seien (vgl. Anm. 16).

8. Eskalation der Angst

Seit dem Hochmittelalter gelang die Überwachung der Gerichtsbarkeit nicht mehr wie zur Zeit der Missi Dominici. Das Sendungsbewußtsein im Dienste des Heiligen Reiches hatte schwersten Schaden erlitten. Die Ohnmacht des Imperiums war deutlich geworden durch die Interregna und Doppelbesetzungen des kaiserlichen Thrones im 13. und 14. Jahrhundert, in den päpstlichen Sedisvakanzen in der gleichen Zeitspanne und durch Gegenpäpste im 15. Jahrhundert Weder staatliche noch kirchliche Macht konnten eine zunehmende Verfolgungssucht gegen zauberische Männer und Frauen verhindern. Eine allgemeine Argumentationskette hatte sich des Volkes und der unteren Repräsentanten von Staat und Kirche bemächtigt: »Zauberer und Hexen stehen (wie Häretiker und Apostate) im Bund mit dem Teufel, deshalb sind sie vom Glauben abgefallen, also sind alle Ketzer«. Diese Auffassung wurde von den Spiegelrechten und territorialen Landfrieden gedeckt: »Wer ungläubig geworden ist oder der Zauberei und des Giftmischens überführt wird, soll auf dem Scheiterhaufen brennen« – »Heretici incantatores malefici ...« – »zoubern, sei es ez si wip oder man ... sol man brennen ... hat sich dem tiuwel ergeben«.[39]

Im ganzen Reich verdichtete sich eine allgemeine Erregung, die über soziale, ethische, politische und religiöse Verunsicherung genährt wurde. Die Menschen wurden gesellschaftlich unnachsichtig, konfessionell aktiv, dogmatisch hart, religiös leidenschaftlich und in der Behandlung von Abweichlern barbarisch. Die unfaßbaren Verleumdungen hatten die Privatsphäre vergiftet und die Ehrbarkeit zersetzt.[40] Der Eifer für den rechten Glauben schlug ins Fanatische um. Noch nie waren die Menschen so nachhaltig von falschen Gewißheiten und unlösbaren Zweifeln gepackt worden, noch nie hatte es so viele Umstürzler und Apostaten gegeben. In Süddeutschland war durch Härte und Willkür geradezu eine »Verwilderung der Strafjustiz«[41] eingerissen und hatte die ersten Massenverfolgungen in den alten Ländern ausgelöst.[42]

Schon seit Beginn des 15. Jahrhunderts hatten sich von den Ständen und aus den Städten Reklamationen an das Heilige Reich gerichtet »umme nutz gemeine und umme rechts sache striten« (Ritterspiegel). Auf dem Konzil zu Basel 1439 wurde ein anonymes Flugblatt verteilt, das mit »Reformatio Sigismundi« überschrieben war. Das Blatt trauerte um das »unrecht, das wider die heiligen kirchen were oder wider daz heilige Reich wenden«. Die anonymen Verfasser forderten auf, zum richtigen Zeitpunkt »schlag jedermann zu« und stelle sich »auf die Seite des Rechtens«. Eine andere Gruppe forderte 1441 Kaiser Friedrich III. anonym zur Revolution von oben auf; die Schrift hatte mehrere Auflagen und erschien 1523 unter dem neuen Titel »Teutscher Nation Notdurft«. Das Volk sang 1496 lauthals ein Lied von

Johann Walter: »Fürwahr, die Axt ist angesetzt und auch zum Hieb sehr scharf gewetzt ... denn Gottes Straf ist vor der Tür«. Solche Anprangerungen der Mißstände in Kirche und Reich (Gravamina) waren bis zum Reichstag zu Worms 1521 auf einhundert angewachsen. Die Auseinandersetzungen behielten öffentlichen Rang durch die Gemeinschaftserlebnisse, die Prediger in Gottesdiensten, Bänkelsänger auf Jahrmärkten, Intellektuelle mittels Flugblättern und Plakaten, Richter und Schöffen mit Hilfe der Strafjustiz auslösten. Die Meinungsbildner lebten hautnah unter dem Volk. Das sicherte damals die Bildung der öffentlichen Meinung.[43]

Die Dämonenprozesse mit ihren harten Strafen dienten aber nicht in erster Linie der Sühne und Abschreckung. Eindeutig hatte die tradierte Überzeugung den Vorrang, Missetäter und Sünder zur Besinnung zu bringen, damit sie ihre Schuld erkannten, ihre Fehlhandlungen bereuten und sich bekehrten, letztlich auf dem Scheiterhaufen im Angesicht des Todes. Damit sollten sie die Chance nutzen, ihren Frieden mit Gott noch diesseits des Grabes wiederherzustellen. Dieses jenseitsgerichtete Lebensgefühl mit seiner Verantwortung wertete die Aufklärung zum Schutz des eigenen, gefährdeten Images ab. Tatsächlich rangen Inquisitoren und Richter nach den modernen Verfahrensmethoden ihrer Zeit mit dem verdächtigen Inquisiten und den Zeugen um die Wahrheit. Sie wollten das Vergängliche richten und das Unvergängliche retten, damit nach dem Verderben des Fleisches der Geist gerettet werde (1 Kor 5,5). Aber auch die postmodernen Generationen am Ende der Neuzeit setzen auf das Gegenteil: Sie »glauben nicht an das Unzerstörbare im Menschen und meinen daher, ihn auf ewig ... zu vernichten«.[44]

9. Rechtssicherheit

Eine Vereinheitlichung des Strafrechts zögerte sich hinaus, weil sich an Stelle des abendländischen Gefüges die politische Zerstückelung in eine europäische Vielfalt souverän ankündigte. Zwar wichen die neuen Halsgerichtsordnungen, die seit 1400 die »Verfahren an Hals und Hand« zusammenfaßten, inhaltlich kaum von den alten Rechtssatzungen ab. Dennoch: Dem summarisch-ungeordneten polizeilich-gerichtlichen Schnellverfahren mit kurzem Prozeß folgte der geordnete Inquisitionsprozeß mit breitem Ermessensspielraum.

Der entscheidende Schritt vollzog sich allmählich nach Bekanntmachung der Bambergischen Halsgerichtsordnung 1507 und der Peinlichen Gerichtsordnung Kaiser Karls V. (Karolina, 1532). Die »Heilige Inquisition« wurde 1542 als erste vatikanische Kongregation gegründet. Ihre Mitglieder hatten die Aufgabe, den christlichen Glauben zu bewahren, ihn gegen Irrlehren zu verteidigen, beharrliche Glaubensverstöße zu ahnden und den unchristlichen Verfahrensweisen disziplinar entgegenzuwirken.[45]

Die kaiserliche Karolina widersprach nachdrücklich der mittelalterlichen Auffassung, die noch in der Brandenburger Halsgerichtsordnung und Tenglers Layenspiegel die Aburteilung der Zauberer und Hexen ausschließlich den kirchlichen Gerichtsorganen zusprachen. Sie ordnete – wie der Hexenhammer – die Zuständigkeit ausschließlich den weltlichen Inquisitionsgerichten zu und billigte den Feuertod nur bei vollendetem Schadenzauber, also nicht bei Verwünschungen, die ohne Fol-

gen blieben; die Ketzerei wurde von der Karolina überhaupt nicht erwähnt. Trotz ihres modernen Zuschnitts und des gemäßigten Strafrahmens konnte sich die Karolina nur in einzelnen Landstrichen durchsetzen. Die magische Einheit von »Ketzerei, Zauberei und Vergiftung« blieb im weiten Land materiellrechtlich bestimmend. Immerhin hatten sich im 16. Jahrhundert die Verfahrensweisen gefestigt und ergänzten sich durch zwei Verfahrensprinzipien:

a. Die Officalmaxime hatte im Laufe des Mittelalters die Dispositionsmaxime abgelöst. Damals, als noch nicht zwischen Zivil- und Strafverfahren unterschieden wurde, waren die Parteien die Herren des Prozesses. Die Obrigkeit hatte nunmehr den Strafprozeß von Amts wegen (*ex officio*) in Gang zu setzen, wenn ein begründeter Tatverdacht vorlag, ohne daß es der Erhebung einer Klage bedurfte.

b. Die Instruktionsmaxime folgte dem Ermittlungsgrundsatz. Das Gericht hatte den Prozeßstoff von Amts wegen (*ex officio*) festzustellen. Das Verfahren begann mit einer richterlichen Untersuchung des Verdachtes. Der Richter hatte die erheblichen Tatumstände aufzuklären und das Ergebnis im Protokoll festzuhalten. So sollte die Verantwortungsfähigkeit des Verdächtigen ausgelotet und der Grad der Schuld festgelegt werden. Es genügten zur Überführung des Verdächtigen zwei Zeugen. Die Zeugen wurden aber im Dämonenprozeß oft selbst in die Sache verstrickt und als Verdächtige verhört, weil sie in anonymen Anzeigen oder während der Folter als Mitwisser eines Verdächtigen genannt worden waren. Man war auf die Geständnisse der Täter aus, weil sie alleine die Wahrheit sagen konnten. So trat das Parteiverhör, bei dem Suggestivfragen zugelassen und Verdachtsmomente zu hinterfragen waren, in den zentralen Mittelpunkt der Tatermittlung. Ungereimtheiten wurden mit bestimmten Auflagen der Tortur aufgeklärt. Die Öffentlichkeit war ausgeschlossen. Die materielle Wahrheit galt als erwiesen, wenn entweder aufgrund von Zeugenaussagen der Beweis erbracht schien oder bei Indizien trotz beharrlicher Leugnung schließlich das Geständnis nach der Folterung vorlag.

c. Die Gerichtsherren beriefen sich im Dämonenprozeß oft auf das »crimen exeptum« (Sonderverbrechen), dessen Verfahren nicht an die ordentlichen Beweisregeln gebunden sein sollte, eine oft von katholischen und protestantischen Dämonologen, Theologen und Juristen vertretene Rechtsansicht. Deshalb wurden den Verdächtigen häufig die üblichen Rechtsgarantien verweigert.

d. Für Prozeßbeistände eröffnete sich bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts die Möglichkeit, daß ein Angeklagter von einem Klagführer (*procurator, mandatarius*) vertreten werden konnte. Aber in der Praxis ließ sich selten ein Anwalt finden, weil zunächst nur wenige Personen die Qualifikation aufwiesen und die Bezahlung der Inanspruchnahme oft nicht sichergestellt werden konnte. Vor allem aber wurde die Verteidigung eines Verdächtigen wegen des um sich greifenden Dämonenwahns immer riskanter; denn jeder Verteidiger, auch ein gut beleumundeter Theologe oder Kanoniker, konnte sich bereits durch sein Engagement leicht selbst dem Verdacht der Häresie oder der Teufelskontakte aussetzen. Das ist u. a. in späterer Zeit von dem Jesuiten Graf Friedrich Spee von Langenfeld († 1635) überliefert.

e. Das Urteil wurde von den Richtern gefällt, wenn die Voruntersuchung ihren Verdacht bestätigt hatte. Die Exkulpation wurde immer schwerer. Die Todesstrafe wurde nicht nach der für Kriminelle vorgesehenen Verfahrensweise vollstreckt; der Scheiterhaufen war üblich. Beispiele (vgl. Anm. 38):

– Der in Alfter bei Bonn lebende Pfarrer Duren berichtete in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus der Erzdiözese Köln, »daß man zu Bonn stark zu brennen anfange ... Opfer sind aber mehrertheils Hexenmeister«, die sich meistens im geheimen betätigten, beruflich aber als Professoren, Kandidaten des römischen und kanonischen Rechts oder als Pastöre tätig waren. Außer ihnen wurden auch siebzig Alumnen des Priesterseminars verbrannt, dazu der Domherr Rotensahe, der Kanzler mit seiner Frau, die Frau des Geheimsekretärs und sechs Studenten und Edelknaben im Alter zwischen neun und vierzehn Jahren.
– 1553 wurde eine zur Folterung verurteilte Frau aus Schiedam/Niederlande freigesprochen, weil sie an die nächste Instanz appellieren konnte, ein Glücksfall; der erstinstanzliche Richter wurde zur Kostentragung verurteilt. Es fügte sich, daß zwischen 1601 und 1604 gegen alle Verdächtigen in Schiedam auf mehrjährige Verbannung erkannt wurde, nicht aber auf Tod.

10. Entschlüsselung oder Manipulation

Der Höhepunkt der Dämonenprozesse ist zwischen 1590 und 1630 anzusetzen. Die Gerichte im deutschsprachigen Bereich erreichten wahrscheinlich die höchste Zahl von Todesurteilen. In den romanischen Ländern, in denen der römische Pontifex unmittelbaren und größeren Einfluß hatte, wurde die Inquisition moderater gehandhabt. Die Zahl der insgesamt zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert geführten Prozesse wird bei Hochrechnungen aufgrund der Überlieferungen auf einige 10000 bis auf 60000 geschätzt.[46] Ihre Zahl bleibt hinter den Selbsttötungen der Katharer zurück, die zu Zehntausenden freiwillig verhungerten (*endura*; vgl. Anm. 42). Die Zahl der in Dämonenprozessen hingerichteten Männer dürfte größer als der Frauenanteil gewesen sein, jedenfalls in Süddeutschland und in den Österreichischen Alpen.

Das war ein wesentliches Element zum Beginn der Neuzeit: Aufgrund eines Massenwahns uferten die Dämonenprozesse in erschreckender Weise aus. Die Bewohner von Dörfern und Städten steckten sich mit ihrem Mißtrauen, oft panikartig, an. Sie überwachten und denunzierten sich gegenseitig. Ihre Wahnvorstellungen endeten mit ungezügeltem Willen in einer heillosen Wahrheitssuche und manifestierten vorübergehend eine Scheinethik. Die heutige oberflächliche Zeitkritik sperrt sich wie vor 400 Jahren vor der »warnenden Erkenntnis, daß der Mensch in jeder Epoche, auch wenn er guten Willens ist, der Gefahr entsetzlicher Verirrung ausgeliefert ist«.[47] Die Ausgestaltungen der Inquisitionsverfahren durch die Jahrhunderte gehörten zum unverzichtbaren Teil der realistischen Rechtsentwicklung und diente unverzichtbaren Überleitungen zu künftigen Entwicklungen. Infolgedessen wurden inquisitorische Elemente der Gerichtsbarkeit im Zuge der Aufklärung durch die Verfahrensprinzipien der Öffentlichkeit, der Mündlichkeit und der Unmittelbarkeit der Verhandlung abgelöst. Mit zunehmendem Abstand zu dieser Entwicklung fühlte sich die Neuzeit vom Mittelalter beschämt und korrigierte diese lästige Erkenntnis mit aufklärerischem Fortschrittsdenken, mit dem Schlagwort vom »finsteren Mittelalter«. Die dunkle Epoche der Neuzeit, die mit den Dämonenprozessen eingeleitet wurde, brauchte zahlreiche Generationen, um das Rechts-

bewußtsein allmählich wiederzuerwecken. Am Ende der Neuzeit werden sich die Generationen des 20. Jahrhunderts den Vorhalt gefallen lassen müssen, weder aus dem Verlauf dieses schlimmsten Jahrhunderts der Neuzeit, noch aus dem historischen Vergleich mit dem Beginn der Neuzeit gelernt zu haben. Die Entwicklung nahm nämlich seit der Wende zur Neuzeit den von der Renaissance projektierten Verlauf der europäischen Zukunft: »Zurück zur Antike, zurück zum Heidentum«. Dieses politische Ziel ist nach 500 Jahren fast erreicht worden, ein Zeitenbruch.

Die Inquisition wird während der spätpluralistischen Phase des 20. Jahrhunderts erneut als medial-manipulativ wirksames Schlagwort aufgegriffen, um den Begriff einer sachlichen Kritik zu entziehen. Bisher überstieg die Anforderung, die signifikanten und makabren Massenpsychosen der Neuzeit zu deuten, die Fähigkeiten qualifizierter Historiker. Das gilt auch für die Inquisition und ihre »Auswüchse, zu denen diese Institution unter den verschiedensten politischen und soziologischen Einflüssen führte«.[48] Die Fehlentscheidungen zahlreicher Dämonenprozesse durch Unterstellungen, Unverständnis und blinden Eifer sind offenkundig. Darüber wird verdrängt, daß seit 1933 infolge ideologischer Bemäntelung die Grundrechte und Generalklauseln übergangen werden. In der Postmoderne setzen sich mit gleicher Wirkung die Mehrheiten der Spruchkörper der höchsten Gerichte mit Hilfe der zeitgeisthörigen Prämoral durch, die von Beginn des Verfahrens bis zur Endentscheidung durchgehalten wird. Die Entscheidungsgründe stützen sich auf außerparlamentarisch konstruierte, irreale Rechtssätze, die sich vom individuellen Prozeßstoff befreien; daran ändert auch eine Befragung (inquisitio) nichts.[49] Denn hier wird die Wahrheit umgedeutet und durch mediale Manipulation political Correct ersetzt. Damit hat sich auch in den christlichen Kirchen eine bürokratische Größe gegen wie geistliche Qualität durchgesetzt. Heute sind »nicht Unglaube oder Häresie Ausschließungsgründe aus der Kirche, sondern die Zurückhaltung der Kirchensteuer.«[50] Diese ungebundene Autonomie folgt dem großen Entwurf der Entsublimierung der Kultur.[51] Folglich haben sich – von Europa ausgehend – die Menschen das »Grundrecht auf Selbstdefinition« zuerkannt und das Normale als pathologisch, die Anomalität als normal ausgerufen. Wenn die Gebildeten zu Barbaren werden (I. Ortegay Gasset) und das sozialistische Prinzip verordnen: »Jedem alles – das Grundgesetz der Verwüstung« mit der Folge »Recht hat keiner«[52], ist es fraglich, ob sich ein ernsthaftes Interesse findet, um die Zusammenhänge, vom Aufbruch und Verfall des christlichen Abendlandes über die europäischen Konfessionsstaaten bis zur religionsfreien-pluralistischen Gesellschaft sachlich aufzuhellen.

Anmerkungen

1 Seit 1933 sind absichtliche Umdeutungen des Verfassungswortlautes und der Generalklauseln in Deutschland üblich geworden, zunächst im Sinne einer ideologischen NS-Interpretation, gegen Ende des 20. Jahrhunderts durch die Gerichtsbarkeit der repräsentativen Demokratie unter dem Deckmantel der Political Correctness des Pluralismus, vgl. B. Rüthers, Wir denken die Rechtsbegriffe um. Osnabrück 1987; Hj. Hohn, Zurück zum Rechtsstaat, in dieser Zeitschrift 22 (1993), S. 445 ff., und Ders., Rechtsfortbildung, ebd., 24 (1995), S. 129 ff.

2 Missetäter ist der germanische Terminus (ahd. *missetât*). Im 15. Jahrhundert tritt erstmals der Begriff Verbrecher auf.
3 Die Bekämpfung der heidnischen Zauberei hatte bereits im 4. Jahrhundert einen hohen Stellenwert. Kaiser Konstantius hatte in den Jahren 368–371 mehrere römische Senatoren wegen Häresie (vgl. Anm. 7) vor kaiserliche Gerichte stellen lassen. Aus dem gleichen Grunde ließ Imperator Maximus 385 den Stifter und die Mitglieder einer Sekte enthaupten.
4 Damit ist das »andere Ich« des Souveräns gemeint, ein Status wie der König selbst, *ex nostri nominis auctoritate* (vgl. cap. miss. von 829, c.2, MG cap. C AP II, S. 10.) Ausdrücklich war das Germanen gegenüber gewichtige Recht zur Ausforschung betont worden (F. Silcher, Chronist von St. Gallen, in: Baumann, Akten, S. 286ff.). Zur Inquisitionsvollmacht gehörte auch das *ius evocandi*, das Recht, eine anhängige Sache aus der unteren Instanz »herauszurufen«, also an sich zu ziehen. – 1487 wurde dem königlichen Kammergericht dieses Recht (wohl erstmals) verweigert, nachdem es wiederholt umstritten gewesen war.
5 Im überlieferten Frageformular des Abtes von Prüm/Eifel heißt es u. a.: »Wer versucht sich in Zauberei und Beschwörung? Trifft man sich an Kreuzwegen? Stellt man an Quellen gesegnete Kerzen auf? (vgl. F. Silcher, a. a. O.).
6 Sektierer gestalten ihr Leben nach einer Auffassung, die von der herrschenden abweicht. Secta bedeutet, daß diese Auffassung Zulauf gewinnt (lat. *sequi*, nachfolgen). Im Mittelalter handelte es sich um Abweichler vom christlichen Glauben. Heute ist es umgekehrt: Derjenige ist Sektierer, der »die ganze Bibel so glaubt, wie sie geschrieben ist« (Bischöfin Maria Jepsen, 1978); ein Flugblatt der katholischen Studentengemeinde Göttingen im Oktober 1994 sagt: »Sie verwenden Ihre Bibelstellen ... buchstabengetreu ... Deshalb stehen Sie außerhalb des christlichen Konsenses.«
7 Unter hairesis (αἵρεσις) wurde bereits im Neuen Testament eine ethisch-fragwürdige Gruppenbildung durch Abweichler vom wahren Glauben verstanden. Der Begriff wurde in 1 Kor 11,18f., Gal 5,20, 2 Petr. 2,1, Tit 3,10 u. a. m. im Sinne von Spaltungen, Rotten/Parteiungen, falsche Lehrer/Irrlehrer und Ketzerei übersetzt (wo zwei unterschiedliche Begriffe in der Reihenfolge der NT-Zitate aufgeführt sind, entsprechend die ersten Begriffe der Luther'schen Übersetzung von 1522; alle anderen Begriffe sind bei Luther und der Jerusalemer Bibel [14]1968 identisch); vgl. Th. Söding, Mysterium fidei, in dieser Zeitschrift 26 (1997), S. 507ff.
8 Zu den Abergläubigen zählten aber nicht zugereiste Andersgläubige (Ungläubige), sondern nur die vom Christentum abgefallenen Sektierer und Apostaten. Der Aberglaube, der in der Geschichte der Menschheit im Rassenwahn, bei Religionsverfolgungen und Völkermord, bei aggressiver oder defensiver Zauberei zum Ausdruck kommt, löst immer wieder Exzesse aus. Die Silbe »Aber« enthält den Hinweis auf eine verfälschende, überhöhende oder abstufende Bewertung nach zeitbedingter Prämoral. Beim arteigenen Volksglauben ist der Aberglaube eine verzerrte Vorstellung, die eine geordnete Moral zersetzen kann. Der mittelniederländische Begriff *Overgeloof* bedeutet die Abweichung vom Glauben, wie *Overdaet* die Abweichung vom Recht.
9 Antonius von Padua, Volksprediger und Kirchenlehrer, kam um 1200 nach Rimini/Adria, wo ihm die Bekehrung des Gemeindevorstehers der Katharer gelang: »Unsere Sache ist eindringlich, wenn unser Tun recht ist.«
10 Am 13. Februar 1278 wurden in der Arena von Verona 200 Katharer verbrannt, die sich der *endura* (s. S. 19) entzogen hatten. – Vgl. W. Brandmüller, in: Ders. u. a., Plädoyer für die Kirche. Aachen [2]1992, S. 439.
11 Die NS-Herrschaft im 20. Jahrhundert verfügte ohne Gerichtsverfahren das Tragen von gelben Davids-Sternen auf den Straßenkleidern, um die Träger als Zugehörige zur jüdischen Rasse oder Glaubensgemeinschaft unbefristet anzuprangern. Vgl. auch das einmalige Haarescheren im Mittelalter als befristete Anprangerung.
12 Die Franzosen haben wiederholt auf ihre Rechtsprechung zur Ketzerei aufmerksam ge-

macht, wie bei der Verfolgung der Katharer. Seit 1307 machten sie allen Tempelrittern den Prozeß und verbrannten 1313 den letzten Großmeister Jakob Bernhard von Molay. 1431 wurde nach einem Dämonenprozeß Jeanne d'Arc in Rouen verbrannt; es handelte sich aber tatsächlich um politische Ränke zwischen der englischen und französischen Krone (Hj. Hohn, Geiselhaftung. Mönchengladbach 1982, S. 167ff.).

13 Agnes Bernauer wurde 1435 ertränkt, weil sie einen Liebestrank gebraut hatte.

14 Die Gleichbehandlung von Männern und Frauen als Zauberern und Hexen war selbstverständlich. Bereits bei den Franken ist 802/803 in der Ewa Chamavorum die Gleichbehandlung von Männern und Frauen belegt (Caius. Inst. 1. 52. 53). Ein Bericht aus dem 15. Jahrhundert hält beiläufig fest, daß die Inquisitoren für die Rheinlande »Institores und Sprenger ... mit den Häretikern beiderlei Geschlechts« zu tun gehabt hatten (Hj. Crohns, Summa theologica des Erzbischofs von Florenz, 1903, S. 18). Der »Malleus Malificarum« der rheinischen Inquisitoren von 1487 betonte erneut die Binsenweisheit, daß beide Geschlechter zauberfähig und daher in ihrem Seelenheil gefährdet seien: »quam plures utriusque sexus personae.«

15 Mit neuem Verständnis nahm man zur Kenntnis, warum Kaiser Justinian 553 im Corpus Juris Civilis die bereits seit Beginn des 5. Jahrhunderts praktizierte Todesstrafe für Häretiker als »crimen laesae maiestatis« verankert hatte. In diesem Sinne hatte auch Papst Innozenz III. am 25. März 1199 votiert: »... Majestätsverbrecher (werden) mit dem Tode bestraft und ihre Güter beschlagnahmt ... Mit wieviel mehr Grund müssen die, welche den Sohn Gottes beleidigen ...« zur Rechenschaft gezogen werden.

16 Mandat der Herzöge von Jülich vom 24. Juli 1581. Am 9. Januar 1594 verneinte dagegen die Universität Leiden gutachtlich, daß die Wasserprobe einen Bezug zur Wahrheitsfindung habe; vgl. Hj. Hohn, Aberglaube und Aberrecht am Niederrhein, der Niederrhein, Heft 3/1995, S. 156ff. mit zahlreichen Beispielen und Nachweisen.

17 *Traditio* (mlat.) meint ursprünglich die tatsächliche Übergabe einer Person. Später wurde darunter die höchstpersönliche Verpflichtung verstanden, das Wissen um Recht, Gesetz und Gesittung von Generation zu Generation weiterzugeben.

18 Zahlreiche Stadtrechte füllten ebenfalls ihre Rechtslücken mit Hilfe der Spiegelrechte, wie Köln und Luzern (1426). In Luzern wurden Sodomie und Ketzerei mit dem Feuertod geahndet.

19 G. W. K. Lochner, Das deutsche Mittelalter in Rechtsdenkmälern, 1851, S. 12.

20 Dekretale C. 11 X de prob. II 19.

21 Beispiele: Papst Gregor IX. († 1241) hatte einen Sohn katharischer Eltern (Robert Petitle Bougre) zum Inquisitor bestellt, weil ihm die Mentalität der Katharer bekannt war. Nachdem er verdächtige Personen zu falschen Geständnissen gezwungen hatte, enthob Gregor IX. ihn des Amtes. Der Dominikanerorden kerkerte ihn ein. – 1278 sah sich Papst Honorius IV. veranlaßt, den für Carcassone/Frankreich zuständigen Inquisitor wegen Amtsmißbrauchs zurückzurufen.

22 Ein frühes Beispiel: Der herausragende Kirchenlehrer Thomas von Aquin († 1274) hatte sich u. a. philosophischer Reflexionen bedient und aristotelische Gedanken aufgegriffen, welche die Kritik an atheistischen Fragwürdigkeiten geweckt hatten. Das damit befaßte kirchliche Inquisitionsgericht in Paris hätte ihn posthum als Ketzer verurteilen können. Das verhinderte sein Lehrer Albert der Große († 1280), der 1277 nach Paris gereist war, um dem Verfahren eine andere Wende zu geben.

23 Auf dem Mainzer Landfrieden 1235 wurde erstmals die Stelle eines Schreibers für das Reichshofgericht ausgeschrieben, art. 32 (29). Die Territorialgerichte schlossen sich nach und nach an.

24 Die Ref. Sig. wurde von einem unbekannten Stadtschreiber verfaßt und 1497 nachgedruckt, Zentralantiquariat der DDR 1979. Erst die Karolina (1532) spezifizierte die Protokollierung in Strafsachen, art 181ff.

25 »Die unstudierten Schöffen von Rheinbach verstehen vom Urteilen so viel wie ein Esel vom Lauteschlagen«, berichtet der Chronist am 29. Juni 1637, als in Rheinbach und Flertzheim bei Bonn »gebrannt wurde« (Soldan-Heppe, Geschichte der Hexenprozesse. Hanau a. M ^{3}1843/1911, Bd. II, S. 82). Aber die Richter des 15. bis 17. Jahrhunderts haben Anspruch auf historische Genauigkeit. Vorlauter moderner Torheit gegenüber sind sie immun.
26 F. L. Werner, Aus einer vergessenen Ecke, 1926, S. 149. A. Mayer, Erdmutter und Hexe/Historische Forschungen und Quellen. München 1936, S. 57 (mit Hinweis auf Tenglers *Layenspiegel* 1501).
27 Lycáon, König von Arkadien, Sohn des Pelasgos, wurde in einen Wolf verwandelt, vgl. Ovid Metamorph. I, 198ff. und VII, 224, auch Hygin. Fab. 176f.; lucáon, äthiopische Wolfsart, vgl. Mela 3, 9, 2. Homo homini lupus (angebl. Horaz): Der Mensch kann gegen seinesgleichen zum Wolf werden. Loupsgarous fanden sich häufig in Frankreich; vgl. Soldan-Heppe, Hexenprozesse, a. a. O., Bd. I, S. 289, 562; Bd. II, S. 156.
28 Incubus bedeutet der Bebrütende, der sog. Alp als Partner einer Frau. Man versteht darunter insbesondere den intimen Kontakt zwischen einem Menschen einerseits, Faunen und Sylvanen, Elben und Kobolden andererseits. – Concubus kommt von concubare = beschlafen, concubitus ist die Buhlschaft. – Succubus ist der homosexuelle Partner.
29 Vgl. *Capitulatio de partibus Saxoniae* von 785, Kap. 6.
30 Aus dem Bußbuch *Corrector*, bei W. Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert, 1928, S. 55.
31 Mon. Germ. hist. Cap. reg. Franc. I, 1883, S. 68f., zit. bei A. Mayer, Erdmutter und Hexe. München 1936, S. 73f.
32 Hausen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns, 1901, S. 453.
33 Vgl. Art. »M. Luther«, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10, S. 569.
34 Während der NS-Diktatur wurden allein im Gerichtssprengel des OLG Hamm 13702 angezeigte Personen wegen Hochverrats verurteilt (NRW-Forschungsprojekt, Prof. Thamery, Münster 1995, RP 10. Februar 1995, S. 2). Das ausgeklügelte Spitzelwesen der DDR verpflichtete Denunzianten nebenberuflich. 1998 wurde in politischen Gremien der BRD diskutiert, ob ein Kopfgeld ausgesetzt werden sollte, um Denunziationen von Steuersündern zu fördern (RP 8. und 26. Januar 1998). Die gleichen Methoden waren bei Stalins Massenverfolgungen üblich, z. B. unter den Volkskommissaren N. Jeschow und L. Berija. Wurden die von den Kommandozentralen der KPdSU vorgegebenen Mindestverhaftungen je Organisation oder je Bezirk überschritten, war mit Ehrungen und Geldgeschenken zu rechnen; 1937/38 waren über zwei Millionen Parteigenossen nach Folterungen verurteilt worden, davon 681 692 zum Tode (NZZ vom 5. Januar 1999, S. 35).
35 Schwsp. L. c. 375.
36 MG Const. I Nr. 74, Zeumer Nr. 3.
37 Dennoch wurden Inquisitoren ausnahmsweise bei Richtermangel oder aus Eilbedürftigkeit gebeten, die Aufsicht bei der Folterung zu übernehmen und auch richterliche Aufgaben bei der Urteilsfällung oder Urteilsvollstreckung wahrzunehmen. Die Beteiligung stand ihnen frei.
38 Hj. Hohn, Aberglaube und Aberrecht, a. a. O.
39 In der Reihenfolge der Zitate: Ssp. II, 13, § 7, Treuga Heinrich VII. 1224 (wie Anm. 36, über Exkommunizierte wird die Reichsacht verhängt); Schwsp. W. 305.
40 C. Nordbruch, Zensur, S. 152.
41 A. Brunner, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte. München/Leipzig ^{5}1911, S. 172.
42 Spätere Phasen der europäischen Geschichte übertreffen mit exzentrischen Verfolgungen und listenweisen Auslieferungen Unschuldiger bei weitem die Verfolgung während der Dämonenprozesse: Während der franz. Revolution (1789ff.) erfolgten Verhaftungen und Hinrichtungen so kurzfristig, daß zur Effektivität des Köpfens der Arzt Guillotin das Fallbeil erfand, den Vorgänger des Fließbandes. – 1793–1795 wurde an den 500 000 Christen der Vendée

Völkermord verübt (*Kirchl. Umschau*, Sept. 1998, S. 12). – Im 20. Jahrhundert finden sich Brutalität und Massenhinrichtungen in allen totalitären Systemen, wie sie im Mittelalter nicht möglich gewesen wären. In der NS-Zeit haben von 200000 deutschen Juden 12000 überlebt (I. Bubis, in: *Academia* 5/1998, S. 300).

43 Damals kannte man den dämonologischen Begriff *political correctness* nicht, der die halbe Lüge als volle Wahrheit vermittelt und sich verschweigt, wo zu reden geboten ist. Wer die Methode und Wirkung der modernen Zentralen zur medialen Desinformation als veröffentlichter Meinung nicht kennt, kann den Unterschied zur damaligen Methode der öffentlichen Meinungsbildung nicht nachvollziehen.

44 E. Jünger, Strahlungen I. Tübingen 1942, S. 22.

45 Die »Heilige Kongregration der universalen Inquisition« heißt heute »Kongregration für die Glaubenslehre«, deren Präfekt z. Zt. Joseph Kard. Ratzinger ist.

46 Der NS-Repräsentant Alfred Rosenberg hatte zum Zweck der Anprangerung der christlichen Kirchen die Zahl der Inquisitionsopfer auf neun Millionen festgesetzt.

47 A. Erler, HRG. II, 374.

48 A. Erler, RGG3 III.

49 Ausführlich: Hj. Hohn, Zurück zum Rechtsstaat, a. a. O.

50 R. Spaemann, Christliche Spiritualität und pluralistische Normalität, in dieser Zeitschrift 26 (1997), S. 163 ff., hier S. 170.

51 H. Marcuse, Schriften. Frankfurt 1984, Bd. 8, S. 248 ff., 271.

52 Thommaso da Ponte, BB 1992, 2445 f. und 1993, 2313 f.

ROLAND HILL · LONDON

Der irische Katholizismus und die Modernisierung der Gesellschaft

Ich möchte mit einer Anekdote beginnen, die eigentlich nichts mit meinem Thema zu tun hat, aber vielleicht dazu beitragen kann, die irischen Perspektiven etwas zurechtzurücken. Mein Freund Heinrich Böll, dessen schönes Irlandbuch die deutsche Irlandliebe der Nachkriegsjahrzehnte mitzubegründen half, erzählt darin, wie sich jemand in einem Pub an ihn heranmachte, und dieser, nachdem beide über mehreren Gläsern Guinness Freundschaft geschlossen hatten, plötzlich mit der Feststellung » Hitler war doch ein großartiger Mensch« herauskam. So etwas mußte Böll passieren, und er machte sich gleich daran, den Mann entsprechend aufzuklären. Überraschenderweise war der sofort bereit, sich vom Gegenteil überzeugen

ROLAND HILL, *1920 in Hamburg geboren, lebt seit 1939 in London; ehemaliger England-Korrespondent führender deutschsprachiger Zeitungen.*

zu lassen. Denn Paddy – und das ahnte Böll damals noch nicht – hatte sich nur verpflichtet gefühlt, dem so generös die Runden spendierendem Deutschen etwas Nettes zu sagen. Hatten nicht Millionen Deutsche, so sagte er sich, Hitler zugejubelt? Daß er bei diesem Thekennachbar an den Falschen geraten war, hatte er nicht ahnen können, und schließlich war es ihm ja überhaupt nicht um eine Feststellung weltanschaulicher Art gegangen.

Irische Liebenswürdigkeit ist stets bemüht, den Erwartungen anderer zu entsprechen oder diese wenigstens nicht zu enttäuschen. Daher fühlen sich Deutsche auch so wohl in Irland, weil der Ire, was dem Engländer nicht einfallen würde, gerne der deutschen Liebesbedürftigkeit entspricht. Ob diese Deutschenliebe echt oder vielleicht nur aus der irischen Einstellung zu den britischen Nachbarn zu erklären ist, sei dahingestellt. Der irische Schriftsteller Aarland Usher sagte einmal: »Die Iren sind von der Wahrheit genau so weit entfernt wie das Tageslicht von der Sonne.« In Irland hat alles irgendwas mit dem Wetter zu tun, mit einer unbestimmten, Zeit und Licht verwischenden atlantischen Atmosphäre, in der die regnerische Diesigkeit schlagartig von der Sonne abgelöst wird. Die greifbare Welt wird da im »keltischen Zwielicht« täuschend träumerisch. Das mochte den empirischen Philosophen des 18. Jahrhunderts, den irischen Bischof George Berkeley zu dem Standpunkt bewegt haben, daß die wirkliche Welt überhaupt keine Realität außerhalb der menschlichen Wahrnehmung habe. Die Welt des Scheins, die Welt der Legenden, der guten Geister, »the little people« genannt, ist erstaunlich nahe. Ihren Verführungskünsten ist schwer zu widerstehen, Ausländer, auch die Eroberer Irlands durch die Jahrhunderte hindurch, sind immer wieder geradezu offenen Auges auf diesen irischen Scharm hereingefallen.

Aus solchem keltischen Zwielicht ersteht auch die große Gestalt des Irlandsapostel Patrick, dessen Festtag die 70 Millionen in der Welt verstreut lebenden Iren am 17. März feiern, vor allem in den Vereinigten Staaten, mit riesigen, trunkenen Umzügen und nationalistischem Tamtam. Grün zu tragen, das dreiblättrige Kleeblatt im Knopfloch, unterstreicht den Jubel, man trinkt grünes Bier und grünen Wein, die chinesischen Restaurants servieren grünen Reis, Hunde tragen grüne Schleifen um den Hals und fleißig werden Dollars für den vermeintlichen Unabhängigkeitskampf in Nordirland gesammelt, um die Provos der irisch-republikanischen Armee mit Waffen und Munition zu versorgen. So wird der Name des heiligen Patrick, der der von ihm symbolisierten Einheit Irlands dienen sollte, als Slogan der irischen Spaltung mißbraucht.

Patrick war wahrscheinlich ein Brite, Sohn eines in römischen Diensten stehenden Beamten, um das Jahr 385 geboren, als in Britannien vier Jahrhunderte römischer Besetzung zu Ende gingen und die Jahrhunderte der barbarischen Invasionen begannen. Die Römer waren nie über ihre englischen Wälle, auch nicht nach Irland vorgestoßen. Vielleicht hätten sie den Iren, wie den frühen Briten, Zucht und Ordnung beigebracht, wenngleich das heutzutage unter Historikern nicht mehr unbedingt als Vorzug gilt, geschweige denn als Versäumnis beklagt wird.

Patrick war mit 16 Jahren von Piraten gefangengenommen und als Sklave nach Irland verkauft worden, wo er zwölf Jahre lang die Herden seines Herrn hütete, bevor er nach Frankreich entkam. Um das Jahr 432, nahezu 50 Jahre alt, kehrte er wieder nach Irland zurück, um im römischen Auftrag seine Mission zu beginnen. Die

eindeutigen ostkirchlichen, alttestamentlichen Einflüsse im irischen Katholizismus gelangten wahrscheinlich aus Ägypten und Afrika über Frankreich dorthin. Erst im 12. Jahrhundert fand gewissermaßen die abendländische Gleichschaltung statt, das bischöfliche westliche System wurde nach kontinentaleuropäischem Muster endgültig eingeführt.

Bis dahin war die klosterkirchliche Ansiedlung geeigneter für ein Land, in dem es weder Straßen noch Häfen gab. Diese von einem Wall umgebenen Stätten maßen im Durchmesser etwa 40 Meter und bestanden aus drei Gebäuden: einem Wohnhaus, einem Refektorium und einem Oratorium für den Gottesdienst, das aber so klein war, daß die Mehrheit der Gemeinde im Freien stehen mußte, wie das noch in griechischen Kirchen üblich ist – allerdings in einem weit angenehmeren Klima.

Patrick taufte Tausende, die bis dahin Götzen angebetet hatten, und nahm die Söhne und Töchter irischer Stammeshäuptlinge als Mönche und Nonnen auf. Er bewahrte viele religiöse Gebräuche der heidnischen Druidengesellschaft. Der von Patrick gepredigte, biblisch aufgebaute Glaube war einfach und von Ehrfurcht vor dem Numinosen, Göttlichen geprägt, seiner Umwelt angepaßt. Er kannte keine Unterschiede zwischen arm und reich, lehrte um Christi willen Leid, wenn nötig Gefangenschaft oder selbst den Tod zu ertragen. Die Botschaft dieses ungelehrten ehemaligen Sklaven, der das Exil als die dem Menschen in der Welt angemessene Rolle sah, wurde für die dereinst in alle Welt vertriebenen Iren geradezu zur Symbolfigur. Als im 6. und 7. Jahrhundert irische Mönche Schottland, Frankreich, Deutschland missionierten, kam es schnell zu Streitereien mit den fränkischen Bischöfen. So heiligmäßig sie auch lebten, wirkten die Iren wie frühe Hippies, die ihre Tonsuren nicht wie die westlichen Mönche, sondern, von Ohr zu Ohr geschoren, das Haar am Hinterkopf lang trugen. Sie hatten allerlei fremde Sitten, berechneten etwa das Osterfest nach dem jüdischen Kalender, so daß sie die Auferstehung schon feierten, als die fränkische Kirche noch Fastenzeit hatte. »Glaubt Ihr denn wirklich, daß Ihr in Eurer fernen Ecke der universalen Kirche den Ton angeben sollt?« fragte man den hl. Columbanus, der in der Lombardei wirkte. So kam es, daß der Papst Jahrhunderte später die normannisch-englische Besetzung Irlands wegen der anscheinenden religiösen und politischen Unbotmäßigkeit der Iren autorisierte, und die englische Unterdrückung der kleineren Nachbarinsel seit dieser Zeit datiert werden kann.

Aus dieser Vergangenheit stammen einige besondere Merkmale des irischen Katholizismus, vor allem dessen außerordentliche Kirchentreue. 93 von 100 Iren sind, der Volkszählung von 1991 nach, katholisch. So hohe, vielleicht gar noch höhere Zahlen gibt es auch in anderen katholischen Ländern wie Italien, Spanien, Portugal und einigen südamerikanischen Staaten. In Irland allerdings gehen 82 Prozent der Bevölkerung einmal wöchentlich in die Kirche. Noch sind 60 Prozent irischer Jugendlicher sonntägliche Kirchgänger. Katastrophal dagegen ist die Situation in den riesigen süd-dubliner Arbeitersiedlungen, wo die Zahl der sonntäglichen Kirchgänger auf 5 bis 10 Prozent geschrumpft ist. In der fernen Provinz liegt der Kirchgang aber noch bei hohen 70 bis 91 Prozent. Gewiß gibt es nirgends im westlichen Europa so viele engagierte, ihren Glauben praktizierende Katholiken.

Wie katholisch die Insel ist, stellt man schon auf dem Flug nach Irland fest. Jede Aer Lingus Maschine ist nach einem Heiligen benannt. In Dublin dominieren Prie-

ster und Nonnen das Straßenbild. Kirchen mit ständigem Zulauf scheint es an jeder Straßenecke zu geben, so viele wie Wirtshäuser. Die Buchhandlungen sind mit religiöser Literatur gefüllt, Kirchenblätter sind sogar im Straßenverkauf erhältlich. Eine führende Zeitung wie die »Irish Times« ist voll von religiösen Nachrichten. Im Fernsehen und Rundfunk wird zweimal täglich zum Angelus geläutet. Sammelbüchsen für die Missionen stehen in den Läden, für die Vinzenzkonferenzen wird öffentlich gesammelt. Selbst ein irischer Atheist ist nach einer bekannten Definition jemand, der Gott bittet, an ihn glauben zu können.

Antiklerikalismus gibt es auch in Irland, nicht aber in der üblichen religionsfeindlichen Verbindung. Eine antiklerikale Partei hat es in Irland nie gegeben. Der Grund ist keineswegs, daß die Iren gefügigere Katholiken sind; obwohl sie die kirchliche Autorität auf dem einen Gebiet voll anerkennen, können sie auf einem anderen große Vorbehalte haben. Die irische Kritik an der Kirche ist eher die des frustrierten Katholiken, der am kirchlichen Konservativismus, der herrschsüchtigen Art einzelner Priester und der herdenähnlichen Behandlung der Gläubigen verzweifelt.

Die Zeiten sind eindeutig vorbei, da der Priester der einzige einigermaßen gebildete Mann in der Gemeinde war. Die Laien sind heute durchschnittlich gebildeter, haben aber mit ganz wenigen Ausnahmen keine Stimme in den entscheidungsbildenden Gremien der Kirche. Immer wieder haben so gut wie alle führenden Schriftsteller des Landes die kirchliche Unterdrückung individueller Freiheitsrechte, die ständige Betonung der Sünde und des Bösen und die generell puritanische, freudlose Einstellung zu allem Leben angeprangert.

Im 19. Jahrhundert herrschte ein weit kritischeres Verhältnis zwischen Klerus und Laien als seit der Staatsgründung des unabhängigen Irlands vor 70 Jahren. Unter dem Staatsgründer de Valera war keine öffentliche Kritik an der Kirche zugelassen. Damit ist es heute vorbei, wie die Publikumsempörung über die mehr als 50 neueren Sexskandale durch weltliche oder Ordensgeistliche (vor allem Kindesmißhandlungen) erwiesen hat. Da ist dem katholischen Irland eine häßliche Maske vom Gesicht gerissen worden. Aus Angst vor der Reaktion der Öffentlichkeit und in geradezu sträflicher Vernachlässigung jeglicher christlichen Verpflichtung den bedauernswerten Opfern gegenüber schien die kirchliche Führung die Wirklichkeit einfach nicht wahrhaben zu wollen. Darüber kam es sogar zum Sturz der Regierung von Albert Reynolds. Geradezu ausschlaggebend für die Kirchenkrise war im Jahr 1992 der Fall einer Vierzehnjährigen, Opfer einer Notzucht innerhalb ihrer eigenen Familie, deren Wunsch nach Abtreibung vom irischen obersten Gerichtshof zunächst auf kirchlichen Druck verweigert worden war.

Die Mutterschaft unverheirateter Mädchen ist heute, ähnlich wie Aids, zur akzeptierten Norm geworden – 5 % aller Geburten sind die unverheirateter Teenagers, fast ein Viertel sind unverheiratete Mütter, womit Irland an vierter Stelle in der europäischen Union liegt. Der Tod einer anderen Vierzehnjährigen, die allein und verlassen in einer Marienkapelle bei der Geburt ihres Kindes gestorben war, dann ein Fernsehinterview mit der irisch-amerikanischen Geliebten eines populären Fernsehbischofs, der Mutter seines Sohnes, dessen Existenz er vergeblich geleugnet hatte, waren traumatische, medienwirksame Ereignisse, die der Kirche unermeßlichen Schaden zufügten. Seither wird das priesterliche Zölibat von einer Bevölkerungsmehrheit in Frage gestellt.

Zunächst ein paar Feststellungen zur Organisation der katholischen Kirche in Irland. Die kirchlichen und staatlichen Bereiche sind nicht dieselben. Politisch ist Irland seit 1921 in das unabhängige Irland und das zu Großbritannien gehörende Nordirland geteilt; die Kirchen ignorieren diese Spaltung. Der Primas von ganz Irland, Erzbischof Sean Brady, hat seinen Sitz in Armagh, in Nordirland, einst die Basis der Mission des hl. Patrick. Der Bereich des katholischen Primas umfaßt vier kirchliche Provinzen und ein aus 35 Bischöfen zusammengesetztes Bischofskolleg. Unabhängig von dieser bischöflichen Autorität ist die Konferenz der Oberen der religiösen Orden.

Armagh ist auch der Sitz der anglikanischen Church of Ireland unter Erzbischof Robin Eames mit zwölf Bischöfen, mit heute weniger als 100000 Gläubigen. Ihre Zahl ist seit der Gründung der Republik Irland um 68 % zurückgegangen, wofür es verschiedene Gründe gibt: Vor allem die katholische Gesetzgebung in der irischen Republik und der früher auf Protestanten ausgeübte Druck, nicht zuletzt durch das »Ne Temere«-Dekret, das den katholischen Partner einer Mischehe zur schriftlichen Verpflichtung nötigte, die Kinder katholisch taufen und erziehen zu lassen. Heute wird von dem katholischen Partner einer Mischehe nur ein mündliches Versprechen verlangt. Trotz ihrer geringen Mitgliederzahl ist die Church of Ireland im ganzen Land respektiert, zumal ihre Anhänger zu den obersten und reichsten Schichten des Landes gehören und zum liberalen Image dieser Kirche beitragen.

Ein Beispiel dieses protestantischen Einflußes ist das Adelaide Krankenhaus in Tallaght westlich von Dublin, das Sterilisationen zuläßt, obwohl es mit einem anderen zusammengelegt wurde und der irischen Gesundheitsbehörde untersteht. Ein mutiger junger Gesundheitsminister, der der kleinen Labour Party angehört, Koalitionspartner der heutigen Regierung, setzte sich dafür ein, daß das protestantische Krankenhaus solche Eingriffe weiterhin ausführt.

Die beiden alten prachtvollen Vor-Reformations-Kathedralen von Dublin, St. Patricks, wo Jonathan Swift begraben liegt, und Christ Church sind protestantisch; die Katholiken haben keine eigene Kathedrale.

Des weiteren gibt es die presbyterianische Church of Ireland mit 12000 Mitgliedern, 5000 Methodisten, 21400 Juden, einige Hundert Quäker und etwa 3000 Muslime, alle gesamt-irisch organisiert.

Bischöfliche Ernennungen in der katholischen Kirche erfolgen durch eine Art Kooptierungsprozeß. Jeder der vier Erzbischöfe ruft alle drei Jahre die Bischöfe seiner Provinz zusammen. Listen geeigneter Kandidaten werden aufgestellt. Vertrauliche Erkundigungen sollen überdies bei den Pfarrern eingeholt werden, aber es bleibt den Bischöfen überlassen, wen sie konsultieren und ob sie die Vorschläge annehmen. Die Liste wird nach Rom gesandt, zusätzlich können dann, wenn ein Stuhl frei wird, weitere Kandidaten vorgeschlagen werden. Rom seinerseits braucht sich nicht an diese Vorschläge zu halten und kann über seinen apostolischen Nuntius weitere Kandidaturen einholen. Der irische Staat hat keinen Anteil an dem bischöflichen Ernennungsprozeß, der wie in anderen Ländern als Bestärkung der klerikalen Zentralisierung kritisiert werden kann. Die Kandidatur der beliebtesten und spirituellsten Priester wird meistens zugunsten konservativer übergangen.

Ich erwähnte die selektive Art und Weise, in der die Iren ihrer außergewöhnlichen Kirchentreue politischen Ausdruck geben können. Im 19. Jahrhundert z.B.

litt die irische Landbevölkerung schwer unter dem von den Briten aufgezwungenen Grundbesitzsystem. Die meisten Kleinbauern waren Pächter, die aber keinerlei Sicherheit gegen Vertreibung aus ihren Häusern hatten, wenn sie ihren Zinsschuldzahlungen nicht nachkommen konnten. Die Pacht konnte unvermittelt erhöht werden; andererseits aber waren die Pächter nicht imstande, ihren Status zu verbessern. So entstand als erste Auflehnung gegen die britische Macht die Fenierbewegung, die aber, weil sie eine revolutionäre, kirchenfeindliche Geheimgesellschaft war, den italienischen Carbonari vergleichbar, wiederholt von der Kirche verurteilt wurde, was ihre Unterstützung im katholischen Volk nicht im geringsten beeinträchtigte. Zwar bestand die Kirche im politischen Kampf auf Anwendung friedlicher Mittel, dennoch aber wurden ausbeuterische Gutsbesitzer erschossen. Pächtern, die die Katen vertriebener Familien übernahmen, wurde das Vieh verstümmelt oder das Haus über dem Kopf angezündet.

Ein ähnliches politisches Unwetter löste der Sturz des populären Politikers Charles Stuart Parnell 1890 im Zuge eines häßlichen Ehescheidungsskandals aus. Die liberale Regierungspartei Englands war damals bemüht, eine Politik der Selbstregierung Irlands unter dem Home Rule-Motto durchzusetzen, beschloß aber, die irischen Liberalen nicht weiter zu unterstützen, solange Parnell zu deren Führung gehörte. In Irland selbst distanzierte sich eine Mehrheit der Liberalen aus moralischen Gründen von Parnell. Aber das Volk blieb ihm trotz kirchlicher Verurteilung treu. So war es auch im irischen Bürgerkrieg 1922/1923, als die Partisanen mit breiter Publikumsunterstützung sich der kirchlichen Verurteilung widersetzten und auch der treukatholische Staatsgründer De Valera exkommuniziert wurde, ohne dadurch im geringsten Schaden zu nehmen. Die am Osteraufstand 1916 Beteiligten wurden exkommuniziert, wie die späteren Generationen der terroristischen IRA 1931, dann 1956 und zum drittenmal beim erneuten Ausbruch der letzten Terrorwelle in Ulster vor nun über 25 Jahren.

Keineswegs konform mit dem generellen europäisch-kirchlichen Trend war auch das Staat-Kirche-Verhältnis in Irland im 19. Jahrhundert. Bekanntlich waren die Päpste Gregor XVI., Pius IX. und Leo XIII. gegen jegliche Staat-Kirchen-Trennung als ein Dogma des verhaßten Liberalismus, in Irland aber war diese Trennung, trotz der staatlichen Subventionierung katholischer Schulen, Realität. In Irland herrschte das in den Vereinigten Staaten gültige Prinzip der Distanz von Staat und Kirche. Kirche und Klerus enthielten sich jeglicher politischer Tätigkeit und sicherten sich damit ihre finanzielle und somit politische Unabhängigkeit von staatlicher Einmischung. Das bedeutete zwar, daß Katholiken in der britisch-amerikanischen Gesellschaft bis um die Mitte dieses Jahrhundert einen sozial zweitklassigen, wenn nicht gar rechtlich unterdrückten Stand bildeten, sich dabei aber staatlich unbehindert entwickeln konnten, wie dies ihre heutige Machtsituation in den Vereinigten Staaten oder in Großbritannien zeigt, wo Katholiken praktisch die Staatskirche überholt haben.

Diese beiderseitige Distanziertheit im Staat-Kirche-Verhältnis blieb sogar auch nach der irischen staatlichen Unabhängigkeit bestehen. In der Verfassung des Jahres 1922 wurde es überhaupt nicht für nötig befunden, die in der irischen Gesellschaft fest verankerte Stellung der Kirche zu erwähnen. Erst in der 1937 von De Valera eingeführten katholischen, ständestaatlichen Verfassung Irlands – die derjenigen im

Portugal Salazars oder im Österreich Dollfuß' ähnelte – wurde der katholischen Kirche eine rechtliche »Sonderstellung« (Artikel 44) gewährt, die 1972 fast stillschweigend wieder aufgehoben wurde. So blieben der Kirche in Irland viele Konflikte erspart, wofür sie auf die Machtstellung der staatlichen Mitbestimmung verzichtete. Dieser Versuchung zu widerstehen, kam der irischen Kirche eindeutig zugute.

Andererseits ist der enorme Einfluß der Kirche auf sozialem und erzieherischem Gebiet nicht zu verkennen. Nach dem Muster der päpstlichen Soziallehre von *Quadragesimo Anno* bekräftigt die irische Verfassung (Artikel 43), »daß der Mensch dank seines Vernunft bedingten Wesens das dem gewöhnlichen Recht vorrangige Naturrecht auf Privateigentum und äußere Güter hat«. Der Familie wurden besondere Rechte zuerkannt (Artikel 41.1), »die jeglichem Recht vorangehen und über diesem erhaben sind«, der Frau die zentrale Stellung im Schoß der Familie eingeräumt. Die Rolle der Familie als »primärer und natürlicher Erzieher« wird nach wie vor betont, ebenso das Elternrecht in der Wahl von Schulen, in denen der Staat die Erzieher (d. h. die Kirche), »was die religiöse und moralische Erziehung anbelangt« (Artikel 42.4), besonders unterstützt. Darauf basiert das irische Konfessionsschulsystem.

Grundschulen unterstehen der Kontrolle des Ortspfarrers, Mittelschulen – mit einigen wenigen Ausnahmen – gehören den Diözesen oder Orden. Allein Gewerbeschulen sind in Irland staatlich durch die Lokalbehörden kontrolliert. Und was die Universitätserziehung anbelangt, ist Irland wohl das einzige Land der Welt, in der die Hierarchie ihre Maßstäbe durchsetzen kann. Erst 1970 hob die Kirche das Katholiken auferlegte Verbot des Studiums an der führenden irischen Universität, dem im 15. Jahrhundert protestantisch gegründeten Trinity College, Dublin, auf.

Solange der Nachwuchs in den Orden anhielt, war die Konfessionsschulerziehung natürlich auch billiger, weil Ordensleute nur einen Bruchteil der Gehälter erhielten, die der Staat Laien zahlen müßte. Die Zahl der ordensangehörigen Lehrer ist in den letzten 25 Jahren von 2300 auf 1000 zurückgegangen, von denen ein Drittel innerhalb von zehn Jahren in den Ruhestand gehen wird. Jetzt versiegt allmählich der von dieser Seite kommende Nachwuchs. Die priesterlichen Berufungen sind in drei Jahrzehnten katastrophal um 85 % zurückgegangen, 1962 traten 537 Frauen in die Klöster ein, 1992 unter 30, von denen die wenigsten über ein Jahr lang blieben. Berufungen für die Christlichen Brüder, die in Irland einen großen Einfluß hatten, sind ganz versiegt.

Daß es außerhalb des Seminars für Weltpriester Maynooth keinen einzigen theologischen Lehrstuhl mit Universitätsstatus gibt, ist ein Armutszeugnis für ein Land, in dem die Religion so einflußreich ist. Enda McDonagh, der angesehene Präsident der irischen Priesterkonferenz und ehemalige Moraltheologe von Maynooth, der über siebzig Jahre alt ist, erklärt, daß im heutigen geistigen Klima ein Glaube ohne intelligente Kritik gar nicht mehr bestehen kann und die Furcht vor Theologie, die sich die kirchliche Führung Irlands anmerken lasse, letzten Endes nur destruktive Auswirkungen haben könne. In seinem im letzten Dezember erschienen Buch »Faith in Fragments«, die Fragmentierung des Glaubens, hat McDonagh eine in politischen, sozialen und kulturellen Bereichen analoge kirchliche Fragmentierung analysiert. Er betont eine traditionell im irischen Katholizismus festzustellende Phantasielosigkeit, eine anti-intellektualistische Tendenz, die der Theologie, nicht weniger aber auch Kunst- und anderen kulturellen Strömungen außerhalb der Kir-

che, feindselig gegenüberstehe. Der alte irisch-katholische Sinn für das Numinose ist verlorengegangen. Die meisten Iren wachsen in einem oberflächlichen Verständnis ihres Glaubens auf, das dann umso mehr mit ihrem viel umfassenderen und reiferen weltlichen Wissen kollidiert. So werden kirchentreue Katholiken des alten Stils auf einmal zu modernen, materialistischen und religiös indifferenten Menschen. Ein irischer Laie, dessen Kinder in besten katholischen Schulen erzogen wurden, sagte von ihnen: »Meine Kinder legen ihren Glauben ab wie einen Wintermantel, den man nicht mehr braucht.« Die irische Kirche habe, Enda McDonagh zufolge, so etwas wie ein ökumenisches Zentrum nötig, in dem sie schlichtweg von Außenstehenden Phantasie, künstlerisches Verständnis, Kultur, Glauben, Demut, Respekt für das Göttliche (wie immer es sich offenbare) erlernen könne.

Das katholische Irland ist eine merkwürdige Mischung: einerseits eine echte Demokratie mit freigewähltem Parlament, funktionierendem Parteiensystem, echter Rede- und Versammlungsfreiheit und unabhängigem Rechtssystem. Andererseits ist es von einem ausgeprägt autoritären Zug durchzogen. Dieser fehlte auch dem heiligen Patrick nicht und erklärt sich vielleicht aus den verzweigten keltischen Gesellschaftsstrukturen, die wie so viele Charakteristiken des irischen Lebens heute zu verschwinden scheinen. So wurde etwa bis vor wenigen Jahren die vom Staat im Namen der Kirche durchgeführte Zensur moralisch als anstößig befundener Filme akzeptiert, Bücher wurden verboten und von den Regalen staatlicher Leihbibliotheken entfernt, Lehrer konnten aus Gründen entlassen werden, die nichts mit ihrer professionellen Eignung zu tun hatten, Nicht-Katholiken bei der Vergebung öffentlicher Dienststellen übergangen werden, Katholiken war die Teilnahme an protestantischen Gottesdiensten, Trauungen, Begräbnissen, Taufen, selbst von Verwandten, verboten.

Die Religiosität eines Landes ist weitgehend von kulturellen Faktoren bestimmt. Einem Ausländer mag in süddeutschen katholischen Kirchen der Barockstil der Gegenreformation mit seinen geschmückten Altären beeindrucken, oder anderswo in Deutschland der große religiöse Ernst, die Disziplin, der schöne Kirchengesang. All das scheint dem irischen Katholizismus zu fehlen, der selbst heute noch an die von Not und Leid geprägten Zeiten religiöser Verfolgung erinnert. Die Reformationsjahrhunderte bedeuteten in Irland z. B., daß ein Priester ein Geächteter war, der eine Art Notaltar an einer Feldhecke errichtete, um dort die illegale Messe zu lesen. Wenn ein der protestantischen Oberschicht angehörender Gutsbesitzer tolerant war, mochte er die Messe in einem Heuschober gestatten.

So kam es zu einer Art Katakombenchristentum. Von der Reformation bis zum Jahr 1815 hörten Katholiken in Dublin keine eigenen Kirchenglocken, und diejenige, die sie hörten, waren die von protestantischen Kirchen. »Die Messe braucht keine Musik« war eine häufig zu hörende Meinung. Als nach Jahrhunderten Kirchenmusik zurückkehrte, entstand ein irisches Dilemma: wie konnte so was mit dem stolzen Wissen, daß es im Grund gar nicht nötig sei, versöhnt werden? Und so kam es zu jener scheinbaren Kulturlosigkeit des irischen Katholizismus, und dazu, daß guter Geschmack in Fragen der Religiosität geradezu als teuflisch gelten müsse. Selbstverständlich gibt es heute Ausnahmen, z. B. Loughrea Cathedral in der Grafschaft Galway, die ein wahres Schaustück bester zeitgenössischer Kunst ist. Heute bieten die katholischen Kirchen einen wahren liturgischen Mummenschanz mit

Rockmusik und Gitarrengeklimper, weitgehend aber in einen ungeistigen theologischen Konservativismus eingebettet. Den aus dem Bauernstand kommenden Priestern fehlte jeder visuelle Geschmack. Kirchen wie Spitäler und Armenhäuser hatten eine bestimmte Funktion zu erfüllen. Daß Religiosität, Spiritualität mit Sinnesfreuden zu tun haben mochte, wäre den gewöhnlichen irischen Katholiken unvorstellbar gewesen.

Der Mensch ist aber nicht nur, wie Feuerbach sagte, was er ißt, sondern auch, was er sieht und mit was er sich umgibt. Kitschige Gipsstatuen, vulgärste religöse Kunst, häßliche Glasfenster waren die Norm des kirchlichen Mobiliars. Diese Umgebung prägte jene typisch irische, spartanische, puritanische, jansenistische, trutzige Religiosität des katholischen Ghettos – alles war häßlich, ungemütlich, hart für den Körper, daher gut für die Seele, wie etwa das Knien auf harten Dielen. Aber der Glaube war echt und tief und leidgeprüft. Das ist noch den Pilgerscharen anzumerken, die alljährlich zu einer Art spiritueller Abmagerungskur auf die kleine Insel Lough Derg in der Grafschaft Donegal fahren oder am letzten Sonntag im Juli den 750 Meter hohen steinigen Patricksberg Croagh Patrick in der Grafschaft Mayo besteigen.

Das katholische Irland findet sich heute nach seinen Jahrhunderten bedingungsloser Kirchentreue mit einer modernen Welt der Ungewißheiten konfrontiert. Die dominierende Kirche kämpft da, um mit dieser neuen Welt und mit sich selbst ins Reine zu kommen. Einem bekannten Psychologen zufolge scheinen sich geradezu protestantische Züge zu entwickeln. Eine neue Generation, ganz von weltlichen Veränderungen geprägt, ist aufgerückt, für die auch der Freiheitskampf der irischen Ahnen und Urahnen und seine einst bezwingende nationale und politische Symbolik nichts mehr bedeutet. In knapp zwei Jahrzehnten ist das einst wirtschaftlich und theologisch protektionistische, konservative katholische Land zu einer verstädterten, industrialisierten, pluralistisch-modernen europäischen Gesellschaft geworden.

Nahezu die Hälfte der 5,7 Millionen Staatsbürger der irischen Republik sind unter fünfundzwanzig, fast eine Million steht in irgendeinem Erziehungsprozeß mit traditionell hohen Normen. Nur mehr 11 % sind im Agrarsektor tätig. Die 28 % der in der Industrie Beschäftigten und über 60 % im Dienstleistungssektor kennzeichnen das Image des heutigen Irlands. In der europäischen Union hat Irland mehr als eine wirtschaftliche Erfüllung gefunden, vor allem auch ein gelösteres und unbeschwerteres Verhältnis zum erdrückenden Nachbarn Großbritannien. Dublin und London sind heute eine gleichberechtigte Interessengemeinschaft, Partner auf der Suche nach einer Friedenslösung in Nordirland. Die Tage der irischen ewigen Junggesellen und alten Jungfern sind gezählt. Sex, einst von Furcht und Unwissenheit umgeben, ist kein katholisches Schreckgespinst mehr. Das Zweite Vatikanum hat dem katholischen Irland den Sündenbegriff und den Glauben an die Hölle genommen.

Die Frage ist, ob der irische Katholizismus nicht bloß volljährig, sondern dem in Italien, Deutschland, Belgien existierenden immer ähnlicher geworden ist, wo die Mehrheit nicht aus praktizierenden, engagierten Christen besteht, die ihren christlichen Glauben nicht unbedingt oder ausdrücklich ablehnt, aber diesen im täglichen Lebenskampf einfach nicht mehr relevant empfindet? Das katholische Volk hat nicht so sehr seinen Glauben an Gott als vielmehr sein Vertrauen in die Kirche verloren. Verheiratete Katholiken empfinden das Verbot künstlich emfängnisverhütender Mittel als nicht funktionierend und dem Familienleben abträglich. Katholi-

sche Frauen fühlen sich in der patriarchalischen Kirche frustriert und entfremdet. Für Priester ist das Zölibat eine Quelle innerer Unruhe geworden.

Haben wir es somit auch in Irland nur mit einem weiteren klassischen Fall moderner Säkularisierung zu tun, einem bloßen Gleichwerden wie es alle anderen sind, was man, je nach eigenem Standpunkt, bedauern oder begrüßen mag? Dem in Rom lebenden irischen Soziologen Raphael Gallagher ist die Frage zu simpel. Seiner Ansicht nach werde Religion in der heutigen Gesellschaft generell, wie er sagt, »zu einer persönlichen Wahl innerhalb eines bestimmten sozialen Systems anstatt einer eindeutigen Zugehörigkeit zu einer den Einzelmenschen und die Gemeinschaft dominierenden Institution«. Katholizismus wird »entreguliert«. Das Monopol der Kirche hört auf, statt dessen decken die Menschen ihren Bedarf an moralischen und religiösen Antworten anderswo. Die Kirche in Irland bleibt zwar das größte und konsequenteste Sammelbecken der religiösen Symbolik und Memoria in Irland, wird aber nicht mehr als ausschließlicher Ausdruck des moralischen Monopols für Katholiken akzeptiert.

Das Patricksfest hat gerade den schwierigen gegenwärtigen Vorgang von Untergang, Anpassung oder Erneuerung verdeutlicht. Der hl. Patrick bleibt ein Symbol des Friedens und der Einheit des Irischseins. Die Säkularisierung der irischen Gesellschaft hat den Rahmen verändert, in dem Patricks Erbe gesehen werden muß. Es kann nicht länger vorausgesetzt werden, daß seine Botschaft das Eigentum einer einzelnen Kirche ist, geschweige denn einer kulturellen Tradition, die einer anderen überlegen wäre. In einer Schrift des protestantisch-extremen Oranierordens [von Nelson McCausland] ist kürzlich sogar behauptet worden, daß die katholische Kirche und der irische Nationalismus sich den heiligen Patrick zu Unrecht von der britischen, in die protestantischen Vor- und Urzeiten zurückreichenden Identität angeeignet hätte, die er eigentlich repräsentiere. Daß die historischen Überlieferungen so zweideutig sind, sogar eine solche Erklärung zuzulassen, spricht für die Stärke der Patrickschen Quellen. Die geringe Menge des exakten historischen Wissens über diesen Heiligen wird, abgesehen von seinen eigenen autobiographischen »Confessio«, von Forschern jetzt allgemein zugegeben, wenngleich dieser Mangel an Fakten vom 7. Jahrhundert an die spekulativen und parteiischen Darstellungen von seinem Leben und dessen Bedeutung keineswegs verhindert hat. Heutzutage muß der traditionelle irische Nationalismus auch damit fertigwerden, was daran erinnert, daß ein nationales Selbstverständnis und ein territorialer Nationalismus trennbare Begriffe geworden sind. Das ist eindeutig eine wesentliche Vorbedingung, um eine Regelung des Nordirlandkonflikts zu erreichen. Der katholische irische Schriftsteller Patrick O'Donovan, der sich durch seine Unfähigkeit, England zu hassen, auszeichnete, schlug daher einmal eine sinnvollere Form der alljährlichen Feier des Patrickfestes vor. Nach dem Muster der Statuen des heiligen Antonius, die man in katholischen Gegenden der Wand zudreht, wenn im Haus etwas verlorengegangen ist, um den Heiligen, der bei der Suche helfen soll, an seine Aufgabe zu erinnern, meinte O'Donovan, entsprechend sollten die millionenfach in irischen Haushalten stehenden Statuen des heiligen Patrick ähnlich der Wand zugedreht werden. Das bewirke vielleicht eher als die mit Dollarspenden für IRA-Anschläge verbundenen Patricksfeste das verlorengegangene Wunder, zu dem Politiker in London, Dublin und Belfast wie alle anderen Patricksverehrer offenbar nicht imstande sind.

Annerose Frey · Kirchzarten

Warum singt der Barde nicht?

Oder: Warum ist Liturgie so schwer zugänglich?

Die Schlußszene der Asterix-Comics besteht immer im selben Ritual: Nach überstandenen Abenteuern wird ein großes Festgelage gehalten. Die Tische biegen sich unter Bergen von Wildschweinbraten und Humpen lauwarmer Cervisia. Man unterhält sich angeregt – nur der Barde liegt gefesselt und geknebelt im Gebüsch. Warum? Die vordergründige Erklärung ist leicht zu geben: Mit seinem immer gleichen, zudem falschen Gesang verdirbt er das schönste Fest. Aber steckt hinter diesem erzwungenen Schweigen des Barden vielleicht ein tieferer Grund?

Vergleicht man das Schlußbild des *Asterix* mit den stereotypen Schlußversen der etwa zwei Generationen älteren Comicreihe *Lurchi*, die seinerzeit das Schuhhaus »Salamander« in die deutsche Welt gesetzt hatte, so springt der Wandel in die Augen. Hier der geknebelte Barde – dort ein allgemeiner Gesang:

»Lange tönt's im Walde noch:
Salamander lebe hoch!«

Diese beiden Schlußzeilen, in denen jeweils nur die Ortsangaben variieren, enthalten die Wesenselemente eines jeden Epos. Ein Held, dessen Taten von allen gerühmt werden, ist Anlaß zu einem Fest. Alle Festteilnehmer singen gemeinsam ein Lied, das diese Heldentaten rühmt. Alle teilen die gleichen 'aristokratischen' Wertmaßstäbe.

Auf dem Hintergrund dieser älteren Schlußverse wird deutlich, was am Schluß von *Asterix* entscheidend neu ist. Der Hauptakzent liegt jetzt auf dem Gelage, das in den Comics kaum angedeutet war. Den Anlaß bietet zwar immer noch ein heldenhaft bestandenes Abenteuer; der Sänger des Epos jedoch ist geknebelt. Die Tat kommt nicht ins Wort – ins Wort, das mit seiner zwingenden Wertung alle Festteilnehmer in Einklang brächte.

Comics sind Massenmedien. Wenn eine derartige Veränderung ihrer Schlußszenen für konsumentengerecht gehalten wird, dann spiegelt sich darin eine Veränderung im Publikum selbst. Dieser Veränderung und ihren Hintergründen soll anhand von drei Festszenen aus der erzählenden Literatur nachgespürt werden.

Annerose Frey *unterrichtet Deutsch und Alte Sprachen am Kolleg St. Sebastian in Stegen bei Freiburg.*

1. Der Sederabend in Joseph Roths »Hiob«

Diese Szene (Kap. XV, S. 193–210, in: J. Roth, *Hiob*. Köln 1974 u.ö.), uralter jüdischer Tradition nachgezeichnet, kann zeigen, welche Elemente ein Fest zu einem Fest machen. Roth beschreibt den traditionellen Verlauf eines jüdischen Pessachmahls, kommentiert einige seiner Riten und gibt zugleich Einblicke in die Seele seiner Hauptperson, Mendel Singer. Gerade sie ist für unser Thema aufschlußreich.

Der Rahmen eines Festes ist immer der gleiche: ein gemeinsames Mahl. Feierlicher Schmuck hebt es vom alltäglichen Essen ab: »Sechs schneeweiße dicke Kerzen brannten in sechs silbernen Leuchtern auf dem schneeweißen Tischtuch, ...« (a. a. O., S. 194). Ein anderer Zug des Festes, die getreue Wiederholung festgelegter Bräuche, zeigt sich in der Aufzählung der vorgeschriebenen Speisen: »Die Osterbrote lagen verhüllt unter einer weißen Serviette, ein schneeiger Hügel neben dem saftigen Grün der Kräuter, dem dunklen Rot der Rüben und dem herben Gelb der Meerrettichwurzel.« (S. 194 f.). Noch deutlicher drückt sich diese Wiederkehr des Gleichen im gemeinsamen Singen aus. Nicht die Taten eines Helden werden besungen, sondern die »Großtaten Gottes«, die so für jeden Teilnehmer, ob alt oder jung, wieder lebendig werden. Durch die Verwendung wertender Begriffe unterstreicht Roth den gemeinsamen Maßstab, den alle Singenden anerkennen: »... eine gesungene Aufzählung der einzelnen Wunder, die immer wieder zusammengerechnet wurden und immer wieder die gleichen Eigenschaften Gottes ergaben: die Größe, die Güte, die Barmherzigkeit die Gnade für Israel und den Zorn gegen den Pharao« (S. 195).

Aus dieser Wiederholung des immer Gleichen folgen unmittelbar zwei weitere Kennzeichen des Festrituals. Die Teilnehmer sind nicht mehr sie selber; sie werden zu Repräsentanten derer, die die »Großtaten Gottes« ursprünglich empfingen, was besonders für den Vorsitzenden hervorgehoben wird: »... vor Skowronnek, dem Hausherrn, der im weißen Kittel auf einem weißen Kissen saß, angelehnt an ein anderes Kissen, ein sündenreiner König auf einem sündenreinen Thron« (S. 194). So verlieren die Festteilnehmer ihre scharf umschriebene Individualität – die Kleidung Skowronneks macht die Bedeutung priesterlicher Kleidung deutlich – und gleichzeitig verliert die Zeit ihre Linearität. Was jetzt geschieht wird zum Abbild eines Früheren, man kann in der Zeit rückwärts gehen: »Wie lange war es her, daß Mendel in der gleichen Tracht in gleicher Art den Tisch und das Fest regiert hatte?« (S. 194). In der gemeinsamen Vergegenwärtigung der Großtaten Gottes verschwimmen Jetzt und Damals ineinander; man öffnet die Tür, um »wirklich« (S. 197) »den Propheten Eliahu einzulassen« (S. 196).

Die Erzählweise des Romans erlaubt, auch die Wirkung des Festes auf die Teilnehmer vorzuführen. Als Repräsentanten werden sie zu Empfängern der Wohltaten Gottes. Mendel wird »milde gegen den Himmel« (S. 195); er wird »durch die Liebe Gottes zum ganzen Volk ... mit seinem eigenen Schicksal beinah ausgesöhnt« (S. 195). Selbst die Fremden – »der Reisende in Musikalien« (S. 195) – verlieren ihre Fremdheit und gehen auf in der Festgemeinschaft: Er,»der die Schrift nicht lesen konnte und die Gebräuche nicht verstand, konnte sich der Melodie nicht entziehen, die ihn mit jedem neuen Satz umwarb, einspann und umkoste, so daß er sie mitzusummen begann, ohne es zu wissen« (S. 195).

2. *Thomas Manns »Buddenbrooks«*

Wie in Roths *Hiob* gibt es auch in der bekannten Beschreibung des Weihnachtsfestes in Thomas Manns *Buddenbrooks* einen traditionellen Anlaß, zu dem sich die Teilnehmer selbstverständlich einfinden. Der Höhepunkt ist auch hier ein gemeinsames Mahl. Sehr schnell werden aber auch die – scheinbar kleinen – Unterschiede sichtbar, die zeigen, warum das Fest eigentlich nicht mehr zum Fest werden kann.

Das Warten auf Weihnachten wird für Hanno – wie für fast alle deutschen Kinder unserer Zeit – durch einen Adventskalender versinnbildlicht, den Thomas Mann jedoch »Abreißkalender« nennt (Th. Mann, *Buddenbrooks*. Frankfurt a. M. 1989 u. ö., S. 528). Sein letztes Blatt zeigt keine Krippe oder ein anderes biblisches Weihnachtsmotiv, sondern einen »Tannenbaum« (a. a. O., S. 528). Der festliche Brauch wiederholt sich zwar alljährlich, aber sein Anlaß ist zu nichts verdampft.

Zwar dringt auch hier in die Alltagssituation gelegentlich die für das Fest typische Repräsentation ein, etwa wenn »Knecht Ruprecht« Hanno besucht. Doch der Text unterscheidet klar zwischen Darsteller und Dargestelltem: »Es war Knecht Ruprecht. Das heißt, natürlich nicht so ganz und vollkommen der echte und im Grunde vielleicht bloß Barbier Wenzel in Papas gewendetem Pelz; aber soweit ein Knecht Ruprecht überhaupt möglich, war er dies …« (S. 528 f.). Durch diese ironische Brechung sind die Festteilnehmer nicht mehr ganz Repräsentanten, sie bleiben zutiefst sie selber. Das Jetzt wird ins repräsentierte Damals aufgenommen und doch nicht.

Auch in der Welt der Erwachsenen haben sich signifikante Veränderungen in ihrer Haltung zu Fest und Ritual ergeben. Die Äußerungen der Konsulin zum Anlaß der Familienfeier zeigen deutliche Säkularisierungstendenzen: »Zu Jesu Ehren … und dann mein lieber seliger Jean …« (S. 530). Der eigentliche Anlaß ist also noch von ferne bewußt; ein Hinweis auf die eigentliche Kultlegende des Weihnachtsfestes, die Geburt Christi, fehlt jedoch, und die Erinnerung an den verstorbenen Mann wird zum gleichberechtigten Anlaß des Festes, ja der Verstorbene erscheint als der eigentliche Stifter des häuslichen Rituals. »In der Tat, das weihevolle Programm, das der verstorbene Konsul für die Feierlichkeit festgesetzt hatte, mußte aufrechterhalten werden …« (S. 530). Das Fest wird also zum Gegenstand menschlicher Verfügbarkeit. Sein Verlauf ist nicht mehr durch einen göttlichen Stifter oder durch die erinnernde Vergegenwärtigung der Großtaten Gottes festgelegt; es erinnert vielmehr an die Gewohnheiten eines verstorbenen Ehegatten.

Dem entspricht die Reaktion der Teilnehmer. Für den Sohn der Konsulin ist die »Stimmung« die eines »Leichenbegängnisses« (S. 530). Th. Mann beschreibt bezeichnenderweise die Reaktion auf das Ritual als die einer Einzelperson, nicht als gemeinsames Gefühl, das alle Anwesenden verbände. Die Festteilnehmer leben nicht in ritueller Vergegenwärtigung, sondern kommentieren sie und sehen so im Ritual einen anderen Inhalt als den eigentlich gemeinten. Mit dem Wort »Leichenbegängnis« macht Th. Mann zugleich deutlich, daß sich solche von Menschen gestifteten Rituale nicht verewigen lassen. Fest und Ritual sind persönlicher Beliebigkeit anheimgegeben und verlieren ihre Verbindlichkeit.

Dementsprechend vermag das Fest auch nicht die Alltagsexistenz der Teilnehmer zu unterbrechen. Sie sind nicht durch das gemeinsame Bedenken des Festinhalts

untereinander verbunden, sondern beschäftigen sich, jeder auf seine Weise, mit dem Skandal, den die Anwesenheit einer Person, des Angeklagten Hugo Weinschenk, auslöst. Die Anklage ergab sich aus einem Verstoß gegen die bürgerliche Ordnung. Das Fest vermag den Zustand, angeklagt zu sein, nicht in einer christlichen, versöhnenden Feier aufzuheben; die christliche Existenz durchbricht die bürgerliche nicht (S. 531). Das Weihnachtsfest erscheint als Stabilisierung der bürgerlichen Ordnung; es bestätigt die Existenz der Teilnehmer als Bürger und legt sie auf diese Ordnung fest.

Ebensowenig leben die Festteilnehmer in einer gemeinsamen Zeit. Christian, der Bruder des Senators Thomas Buddenbrook, hat das Datum vergessen (S. 531) und löst sich damit aus der Gemeinschaft. Statt gemeinsam mit den anderen die »Kultlegende« zu vergegenwärtigen, ist Christian versucht, von eigenen Erlebnissen zu erzählen. Doch auch er kann sich dem Eindruck von Gemeinsamkeit nicht entziehen, der gleichsam durch Restbestände christlicher Tradition erzeugt wird: »als plötzlich die im Zimmer herrschende Kirchenstille auf ihn zu wirken begann ...« (S. 533).

Das eigentliche Fest beginnt damit, daß ein bestellter Knabenchor den Choral »Tochter Zion, freue dich!« vorträgt (S. 533 f.). Der Text des Chorals vergegenwärtigt die Ankunft des Bräutigams, Christus, bei der Braut Jerusalem. Der Text wird aber nicht wiedergegeben, als trete er nicht ins Bewußtsein der Zuhörer. Vor dem Auftritt des Chors ruft der Autor dem Leser in Erinnerung, daß dieser Chor aus lauter Knäblein in der Vorpubertät besteht, und hält so die Differenz zwischen Darstellern und Dargestelltem gegenwärtig (»... sie, die eben noch da draußen so hörbare Allotria getrieben ...« [S. 533]), um sie dann wieder im Dargestellten verschwinden zu lassen (»Diese hellen Stimmen (!), die sich, getragen von den tieferen Organen, rein, jubelnd und lobpreisend aufschwangen ...« [S. 533]). Einige christliche Reste sind hier noch erkennbar: der Lobpreis, der Aufschwung in die Höhe, die Auflösung der einzelnen in eine »Stimme«, die mit den anderen harmoniert. Doch der Adressat des Liedes fehlt; und der Text, der die Kultlegende enthielte, ist nicht mehr hörbar.

Dieser Chorgesang, im Zwiespalt zwischen christlichem Ritual und ironischer Brechung, löst in den Zuhörern ähnlich zwiespältige Wirkungen aus. Zwar »zogen« die singenden Knäblein »aller Herzen mit sich empor, ließen das Lächeln der alten Jungfern milder werden und machten, daß die alten Leute in sich hineinsahen und ihr Leben überdachten, während die, welche mitten im Leben standen, ein Weilchen ihre Sorgen vergaßen« (S. 533). Aller gemeinsames Gefühl richtet sich so zwar nach oben; doch findet es dort keinen Adressaten. Gemeinschaft bildet sich hier nur an der Oberfläche; sie wird gleich wieder differenziert in verschiedene Gruppen und individualisiert durch das »In-Sich-Hinein-Sehen«. Jeder versinkt in seine eigene Erinnerung. Das verhindert die gemeinsame Vergegenwärtigung des Geschehens, das der Text des Liedes heraufbeschwören möchte. Alle Teilnehmer bleiben in ihrer je eigenen Lebenszeit verhaftet; sie sind unfähig, für die Dauer des Festes in die Ewigkeit des vergegenwärtigten Textgeschehens einzutreten.

Die Perspektive Hannos, der eigentlichen Hauptperson dieser Szene, bestätigt diese Tendenz, das Fest gewissermaßen »sentimentalisch« zu begehen, durch ein weiteres, sehr bezeichnendes Detail: Hanno wünscht sich sehnlichst ein Puppentheater. Wieviel hat das Theater mit der kultischen Feier gemeinsam: Eine kleine

Gruppe von Darstellern steht einem viel größeren Publikum gegenüber. Für beide ist ein bestimmter Raum vorbehalten, und die Darsteller verlieren durch eine besondere Kleidung ihre Alltagsindividualität. Im griechischen Theater wie im mittelalterlichen Mysterienspiel vergegenwärtigen die Darsteller eine feststehende Kultlegende und ziehen durch ihre Darstellung auch das Publikum in diese Vergegenwärtigung mit hinein.

Kehren wir zu Hannos Wünschen zurück. Sie bestätigen in allen Einzelheiten die doppelte Tendenz dieser Szene, einerseits die Feier eines Festes zu beschreiben, andererseits dieses Fest als unmöglich zu erweisen. Vor der Bescherung stellt sich Hanno das ersehnte Puppentheater vor, dessen Szenenbild jenes einer kürzlich besuchten Oper (Beethovens *Fidelio*) nachbilden soll. Hannos Gedanken greifen so in die eigene Zukunft voraus, indem er sich an vergangene Erlebnisse erinnert. Für die Vergegenwärtigung des Geschehens, an das das Fest erinnern sollte, bleibt in seinem Innern keinerlei Raum. Er wünscht sich ein Puppentheater, in szenischer Verkleinerung das Abbild einer erinnerten Darstellung. Die Fiktion als solche wird bewußt gehalten, denn sie liegt ganz in der Verfügung einzelner Personen: »›Ob Großmama oder Mamsell Severin – ... – die nötigen Dekorationen zum «Fidelio» gefunden hatte?‹« (S. 534). Hanno stellt sich das Abbild des »Fidelio« von ihm dirigiert und manipuliert vor – er will allein alle Macht über die Figuren und den Ablauf des Geschehens haben, er will allein Publikum sein: »Gleich morgen wird er sich irgendwo einschließen und ganz allein eine Vorstellung geben ... Und schon ließ er seine Figuren im Geiste singen ...« (S. 534).

Die ganze Festszene wird aus der Perspektive Hannos abgeschlossen. Er bleibt allein im festlich geschmückten Saal zurück und betreibt private Erkundungen an der Festdekoration. Die weihnachtlichen Requisiten werden nach ihrer Stofflichkeit oder Zweckbestimmung benannt, was ihre eigentliche Aufgabe, den Inhalt des Festes zu vergegenwärtigen, zunichte macht: »... ein plastisches Krippenarrangement ...« (S. 536), »... ein wächsernes Jesuskind« (ebd.). »Es war ein ganz seltsames Vergnügen, wie auf einer halbdunklen Bühne nach Schluß der Vorstellung darin umherzustreifen und ein wenig hinter die Kulissen zu sehen: die Lilien des großen Tannenbaumes mit ihren goldnen Staubfäden aus der Nähe zu betrachten, die Tier- und Menschenfiguren des Krippenaufbaus in die Hand zu nehmen, die Kerze ausfindig zu machen, die den transparenten Stern über Betlehems Stall hatte leuchten lassen, und das lang herabhängende Tafeltuch zu lüften, um der Menge von Kartons und Packpapieren gewahr zu werden, die unter dem Tisch aufgestapelt waren« (S. 541 f.). Ihre Stofflichkeit macht die Requisiten manipulierbar; in Hannos Spiel mit ihnen kehrt der Bericht beziehungsreich nochmals zu Hannos Puppentheater zurück. Durch Hannos Erkundungen wird das Wunder des Weihnachtssterns entzaubert: Dieses von einer Kerze erleuchtete transparente Gebilde kann keinen Weg irgendwohin zeigen.

So wird Th. Manns Beschreibung einer Weihnachtsfeier zur Entlarvung der bürgerlich-individualistischen Unfähigkeit, ein Fest zu feiern. Der Text erwähnt zwar die unentbehrlichen Motive der christlichen Überlieferung, aber durch die dargestellten sprachlichen Mittel werden sie zu bedeutungslosen Versatzstücken. Das Innenleben des einzelnen, seine – eingebildete oder wirkliche – Verfügungsmacht, drängen das eigentliche Fest in den Hintergrund.

3. Franz Kafkas »Die Verwandlung«

In Franz Kafkas *Verwandlung* gibt es eine Szene, die in manchem an die Beschreibung des Weihnachtsfestes der Familie Buddenbrook erinnert. Grete, die Schwester der Hauptperson Gregor, der sich zu Anfang, der Erzählung in ein »Untier« verwandelt hatte, spielt auf der Violine den Zimmerherren und ihren Eltern vor. Gregor kriecht selbstvergessen aus seinem Zimmer und träumt davon, die Schwester zu besitzen.

Diese Szene läßt sich aus verschiedenen Gründen mit den beiden vorigen – J. Roths Sederabend und Th. Manns Weihnachtsfest – vergleichen: Die Situation ist so angelegt, daß sie – im weitesten Sinn – Vorführung und Publikum enthält. Grete gibt gewissermaßen ein ›Konzert‹, das die Zimmerherren und ihre Familie ›besuchen‹. Die Erzählung nimmt – nicht nur an dieser Stelle – Bezug auf christliche Feste und Feiern:

Gregor scheint es während des Spiels der Schwester, »als zeige sich ihm der Weg zu der ersehnten und unbekannten Nahrung« (S. 91). Diese Stelle gehört zusammen mit einer früheren: Wenn Gregor den Zimmerherren und dem Rest der Familie als Ausgeschlossener beim Essen zusehen muß, kommentiert er so: »Ich habe ja Appetit«, sagte sich Gregor sorgenvoll, »aber nicht auf diese Dinge. Wie sich diese Zimmerherren nähren, und ich komme um!« (S. 90f.). Der letzte Satz zitiert fast wörtlich eine Stelle aus dem Gleichnis vom Verlorenen Sohn (Lk 15,17), welches Gregors Lage in der Familie sehr genau illustriert. Sieht man beide Stellen zusammen, so ergibt sich, daß Gregor im Spiel der Schwester einen Hinweis auf die Eucharistie sieht, die ihm einen Weg zu Gemeinschaft und menschlicher Existenz weisen könnte.

Gregor erinnert sich während des Spiels an christliche Feste, kann sich aber im Zeitablauf nicht mehr orientieren: »Weihnachten war doch wohl schon vorbei?« (S. 92).

Viele Motive der Weihnachtsszene aus den »Buddenbrooks« tauchen hier, leicht abgewandelt oder verstärkt, wieder auf:

Der christliche Anlaß des Festes trat für die Konsulin zurück hinter die Verpflichtung, ihres toten Gatten zu gedenken; Gretes Violinspiel dagegen hat keinerlei festlichen Anlaß.

In den *Buddenbrooks* kann man anhand des Textzitats (»Tochter Zion, freue dich!«) immerhin den Inhalt des Festes erraten, wenn der Roman es auch vorzieht während des Chorals Hannos Träumereien nachzuhängen; Grete aber spielt ein Instrumentalstück, und sie spielt allein. Sie muß sich also keinen Mitwirkenden anpassen (im Unterschied zu Chorsängern), und zu ihrer Musik gehört von vornherein keinerlei Text, der ihre Zuhörer in gemeinsamer Vorstellung oder Erinnerung verbinden könnte – von Mitsingen ganz zu schweigen. Die Erzählung vermerkt sogar ausdrücklich: »Vater und Mutter verfolgten ... aufmerksam die Bewegungen ihrer Hände« (S. 91). Die Eltern verlegen sich sogar vom Hören aufs Zusehen.

Die (zuhörende) Buddenbrook-Familie findet im Zuhören immerhin zu – vorübergehender – Gemeinschaft (»Diese hellen Stimmen ... zogen aller Herzen mit sich empor ...« [a.a.O. S. 533]), während Gretes Vorspiel in ihrem ›Publikum‹ schleichend wechselnde Parteiungen auslöst:

Zu Anfang sind nur die Zimmerherren das eigentliche Publikum, die Eltern eine Art Dienstpersonal, entweder »an der Tür« oder »abseits im Winkel« (S. 91). Während »die Familie ... gänzlich vom Violinspiel in Anspruch genommen [ist]« (S. 91), Gregor immer näher zu seiner Schwester kriecht, ziehen sich die Zimmerherren – von Gregor gestört – ans Fenster zurück und stören ihrerseits durch Rauchen und halblautes Reden (S. 91).

Wie in den *Buddenbrooks* das Fest über weite Strecken aus Hannos Perspektive beschrieben ist, so spielt sich auch hier der zentrale zweite Teil der Beschreibung des Konzerts nur in Gregors Phantasie ab (S. 92).

Wie Christian Buddenbrook das Weihnachtsfest fast vergessen hätte, so vermutet Gregor es bereits in der Vergangenheit. Seine Phantasie hat eine eigentümliche Zeitstruktur: Sie enthält seine Pläne, ist also auf die Zukunft gerichtet, beschreibt sie aber in der Vergangenheitsform (»er war entschlossen«, »er wollte«, S. 92); in seiner Phantasie will er seine Absicht – die Schwester aufs Konservatorium zu schicken – eben der Schwester als Vergangenheit erzählen, damit wird in der als Vergangenheit erzählten Zukunftsplanung nochmals Zukunft als Vergangenheit erzählt. Zeit ist also für Gregor nicht gerichtete, durch irgendwelche jahreszeitliche, festliche oder sonstige Rhythmen eingeteilte Lebenszeit; sie verschränkt sich vielmehr in sich selber, aber auch nur in seiner Phantasie. Zu einem Erleben der mit anderen Menschen gemeinsamen Zeit dringt er nicht mehr durch.

Gregors Wunsch, die Schwester für sich allein zu haben, ist vergleichbar mit Hannos Spiel mit seinem Puppentheater; wie Hanno – auch in seiner Phantasie – im abgesperrten Zimmer ganz für sich allein mit den Figuren spielt, die durch die Dekoration immer auf ein und denselben Augenblick festgenagelt sind, nämlich den letzten Akt des *Fidelio*, so will Gregor das Zimmer absperren und der Schwester sagen, daß sie im »Konservatorium« sozusagen »konserviert« werden sollte. Das Motiv, bei Th. Mann fast possierlich, gelegentlich ironisch bei der Schilderung der Dekoration, ist in F. Kafkas *Verwandlung* deutlich radikalisiert. Statt der Puppen bemächtigt sich Gregor eines lebenden Menschen. Dadurch wird die Szene zu einer Chiffre für Gregors Versuch, Kontakt mit andern Menschen, in erster Linie zum andern Geschlecht aufzunehmen, und zu einer Begründung seines Scheiterns. Dieses existentielle Problem, das durch seinen Insektenpanzer versinnbildlicht wird, macht Gregor ein Eingehen auf die familiäre Feier unmöglich.

Der rudimentäre Rest eines Festes, der in der Erzählung noch möglich ist, scheint Gregor den Weg zur Eucharistie zu weisen, die für ihn aber ›unbekannt‹ ist: »Gregor hörte seine Schwester Violine spielen, und ihm war, als zeige sich ihm der Weg zu der ersehnten unbekannten Nahrung« (S. 92). Das Spiel und das gemeinsame Zuhören scheinen ihm also eine Ahnung zu geben, wie er zu einer Mahlgemeinschaft zurückfinden könnte.

Dieses ›Essen‹ im religiösen Sinn ist Zeichen der tiefsten Vereinigung und darum aufs äußerste gefährdet: Wie der Fortgang zeigt, kann Gregor die Teilnahme am rudimentären ›Fest‹ nur als ein Sich-Bemächtigen verstehen. Gregor will die Schwester besitzen, ihr jeden Weg nach außen versperren; er will sie nach seinem Willen gestalten, wie im Grunde die ganze Welt – aber nur in seiner Phantasie.

Die Art, wie er versucht einen Weg zu andern Menschen zu finden, begründet auch sein Scheitern. Es ist ein Sich-Bemächtigen, ein Kreisen in sich – bei der Suche

nach der Frau findet er keinen Weg aus der Familie oder aus der Wohnung –, ein Erschaffen nach dem eigenen Wunsch, und alles nur als Phantasiebild.

Das festliche Spiel der Schwester ist nur noch Anlaß einer ausführlich geträumten Szene. Es vermittelt Gregor keinerlei Erinnerung an den Anlaß irgendeines Festes mehr – »Weihnachten war doch wohl schon vorbei?« –, wodurch er die Möglichkeit hätte, den Panzer seiner Innenwelt zu sprengen und zu wirklicher Gemeinsamkeit zu finden.

Gregor ist das Bild des Menschen, der die Welt nach seinem Willen gestalten will. Dieser Wille riegelt ihn von allem ab, sperrt ihn in sich selber ein und verurteilt ihn zum Tod. Er kann nicht mehr soweit zum Kind werden und die Welt als nicht von ihm gemacht akzeptieren, daß er eins werden könnte mit einer Gemeinschaft, die sich singend selber gleichsetzt mit denen, die als erste an der Krippe waren (»Seht da die Hirten, wie eilig sie sind! Eilt mit nach Davids Stadt! Den Gott verheißen hat, liegt dort als Kind.«).

Denn: »Weihnachten war doch wohl schon vorbei?«

* * *

Warum also singt der Barde nicht? Weil, wie die ausgewählten Stellen – mit steigernder Tendenz – zeigen, die Voraussetzungen für Fest und Ritual nicht mehr gegeben sind: Daß die Teilnehmer ihre Innenwelt soweit überschreiten können, daß sie sich in eine vorgegebene Ordnung fügen (Termin, Ort, Ritual, Text ...) und im gemeinsamen Gedenken an Heilsereignisse die Grenzen des eigenen Selbst überschreiten.

Seit ungefähr 150 Jahren spendet der Papst an Weihnachten und Ostern den Segen »Urbi et Orbi«. Durch das Fernsehen ist dies die am weitesten verbreitete kultische Veranstaltung. Dabei verkündet der Papst in mehr als vierzig Sprachen die zentralen Heilsereignisse, nämlich Geburt und Auferstehung Jesu. Die letzte dieser Sprachen ist immer die lateinische, die Sprache der Kirche, die alle verstehen – weil sie keiner mehr versteht.

Der Widersinn dieser Verkündigung in einer nicht mehr gesprochenen Sprache hält die Paradoxie jedes Gottesdienstes fest: Er steht quer zu unserem Alltag; er erreicht uns – und doch nicht; er führt uns in die Gegenwart der Heilsereignisse – aber nur für einen Augenblick außer aller Zeit; er verbindet uns zu einer Gemeinschaft – und doch bleiben wir alle verschieden.

Der Segen »Urbi et Orbi« knüpft – in aller Unvollkommenheit – an das Pfingstereignis an. Er macht mit modernen Mitteln, die einzige Legitimation der Kirche für alle sichtbar: »Sind das nicht alles Galiläer, die da reden? ... Wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden« (Apg 2,7.11).

Alberto Espezel · Buenos Aires

Der Vater und die Erlösung

»Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?«
(Röm 8,32)

1. Sendung und Tod

Man muß die Heilssendung Jesu in ihrer ganzen Bedeutungsfülle betrachten, vom Höhepunkt seiner Pro-Existenz für den Vater und seine Menschenbrüder aus. »Er wandte sein Gesicht fest Jerusalem zu« (Lk 9,51)[1], seiner Heilssendung getreu, gestützt durch seinen Sohneswillen, der ihm vom Vater übergebenen Sendung treu zu sein, worin die Freiheit und die freie Zustimmung des Menschen Jesus zum Ausdruck kommen.[2] Von nun an durchlebt er eine Geschichte menschlicher Konflikte, die ihm Verlassenheit und Tod bringen und schon früh in seinem öffentlichen Leben eine Rolle spielen (Mk 3,6).

Man muß die beiden Enden der Kette in der Hand halten, die Freiheit Gottes und die Freiheit der Menschen, die Freiheit des dreipersönlichen Gottes, die Freiheit des (in Hypostase mit dem Sohn vereinten) Menschen Jesus und die Freiheiten aller Menschen, die Jesus ausliefern oder sich im entscheidenden Moment davonmachen.

Alle üben in diesem Moment ihre Freiheit aus: der Vater, indem er Jesus preisgibt und opfert (Röm 8,32; Joh 3,14); der Geist, indem er Jesus im Moment des schlimmsten Getrenntseins vom Vater (der Verlassenheit: Mk 15,34; vgl. Hebr 9,14) begleitet; Jesus, indem er »sich selbst kraft ewigen Geistes Gott als makelloses Opfer dargebracht hat« (Hebr 9,14); der Sohn, indem er sich in einem Akt vollkommenen liebenden Gehorsams euchari-

Alberto Espezel, *Priester in San Isidro/Argentinien, ist Professor der Theologie an der Universität von Salvador, im Seminar von San Isidro, an der Universität von San Andres und an der katholischen Hochschule; er ist Chefredakteur der argentinischen Ausgabe von »Communio«. Die Übersetzung des Beitrags aus dem Französischen besorgte August Berz.*

stisch dem Vater und seinen Brüdern hingibt; die Menschen (Judas, der Hohe Rat, Kaiphas, Pilatus), die ihn konkret dem Tod überliefern; und auch all die, die auf die eine oder andere Weise durch die Sünde zusammen mit uns zu dieser einzigartigen »inklusiven Vertretung« beigetragen haben, die Jesus am Kreuz für alle auf sich nimmt.

Wie F.X. Durrwell sehr klar aufzeigt, stirbt Jesus »auf den Vater hin« (Joh 1,17: eis ton patera) – Höhepunkt eines vom Vater erhaltenen und dem Vater gegebenen Lebens, das Barth und Schürmann mit einem treffenden Ausdruck als »Pro-Existenz« bezeichnen.

Der göttliche Heilsplan[3], wonach »der Messias all das erleiden mußte, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen« (Lk 24,26), beeinträchtigt nicht die volle Freiheit derer, die Jesus ausliefern und die, indem sie ihre Freiheit »theodramatisch« (H.U. von Balthasar) spielen lassen, viel mehr sind als »reine Instrumente« in den Händen Gottes (Barth), was nicht hindert, daß ihre Freiheit auf geheimnisvolle Weise in den Plan Gottes einbezogen ist, der die Freiheit der Menschen bis zum Ende respektiert.

2. Die Erlösungstat und das Schweigen des Vaters

Bemühen wir uns nun, die Selbstdarbringung Jesu in der Perspektive des Vaters zu sehen.

Die Stellvertretung Jesu, seine inklusive und für uns solidarische Vertretung (wir vermeiden geflissentlich den mißverständlichen Begriff »Substitution«), die Tatsache, daß Jesus unsere Sünden und unser Sündigsein vor die »Augen« des Vaters trägt, »entwaffnet« den Vater (H.U. von Balthasar) und seine Zurückweisung der Sünde. Thomas von Aquin sagt: Daß der Vater in der menschlichen Natur ein so großes Gut finden konnte, die höchste Tat des liebenden freiwilligen Sohnesgehorsams bis zum Tod (Joh 10,17ff.: »Ich gebe mein Leben hin, um es wieder zu nehmen«), tilgt die Sünde (Hebr 9,26) so sehr, daß der Vater seine Zurückweisung der Sünde aufgibt (»est sublata odii causa«; Summa III, 49, 4 ad 2).

Der Vater sieht uns alle – alle Menschen – innerhalb dieser liebenden freiwilligen Selbstdarbringung Jesu, der uns alle mit sich nimmt, indem er uns auf geheimnisvolle Weise »vertritt«. Indem er sich hingibt, legt Jesus den Grund zu unserem neuen Stand als Söhne in ihm.

Die Selbstdarbringung Jesu wird durch die kirchliche Eucharistiefeier aktualisiert. Die Kirche nimmt den ewigen Sohn in die Hände und streckt ihn dem ewigen Vater entgegen, damit dieser zuerst nur ihn sieht; doch hinter diesem Sohn hält sie ihm alle anderen hin, die der Sohn mit sich bringt, um nicht ohne sie vor dem Vater zu erscheinen (H.U. von Balthasar).

Der Vater wird durch die liebende Selbstdarbringung seines Sohnes gerührt, wie er umgekehrt auch gerührt wird wegen unserer Sünden – trotz einer zähen (griechischen wie deistisch-aufklärerischen) Tradition, wonach Gott absolut leidensunfähig ist, eine Tradition, die der alt- und neutestamentlichen Offenbarung eines Bundesgottes fremd ist. Wir sind uns natürlich der Schwierigkeit der philosophischen und theologischen Fragen bewußt, vor die uns der Begriff eines »pathos in Gott« stellt.

Nach dem geheimnisvollen Gebet »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15,34) am Kreuz endet alles mit dem Schweigen des Todes. Wie H.U. von Balthasar herrlich sagt, verstummte der, der das Wort des Vaters war.

Schon Origenes sagte im 3. Jahrhundert, daß der Vater für seinen Sohn am Kreuz Mitleid empfindet: »... (Der Sohn) ist aus Mitleid mit dem Menschengeschlecht auf unsere Erde herabgekommen und hat selbst unsere Leiden erlitten, bevor er die Marter des Kreuzes erlitt ... Welches Leiden erduldete er aus Liebe zu uns? Es war das Leiden (*pathos*) der Liebe. Und selbst der Vater, der Gott des Weltalls, ›voller Zärtlichkeit und Güte‹, litt nicht auch er auf eine gewisse Weise? Selbst der Vater existiert nicht ohne Mitleid (*impassibilis*). Wenn man ihn anfleht, erbarmt er sich und hat Mitleid, erträgt etwas aus Liebe und läßt sich (dadurch) in das ein, was er wegen der Erhabenheit seiner Natur nicht sein kann.«[4]

Von der Volksfrömmigkeit inspiriert, hat die christliche Kunst das Mysterium des Mitleids des Vaters für seinen Sohn am Kreuz zum Ausdruck gebracht. Schon im 12. Jahrhundert erscheint das Motiv des Gnadenthrons, das den Vater zeigt, wie er den horizontalen Kreuzesbalken in seinen Händen hält, an den Jesus gekreuzigt ist, während die Taube des Heiligen Geistes zwischen den beiden schwebt. Der Vater wird in Vorderansicht dargestellt in einem viel größeren Maßstab als Jesus am Kreuz. Während des 13. Jahrhunderts weist der Vater allmählich Zeichen der Betrübnis auf.

Diese Entwicklung gipfelt im 15. Jahrhundert, wo eine eigentliche Pieta mit dem Vater und dem schon vom Kreuz abgenommen, daliegenden Jesus aufkommt. In der Gestalt des Vaters deuten das geneigte Haupt, die Stirnfalten, die zusammengezogenen Augenbrauen, die verkrampften Hände eine Teilnahme des Vaters am Schicksal seines gekreuzigten Sohnes an.[5] Diese Entwicklung findet nicht überall statt, sondern tritt vor allem in Burgund, Flandern und Mitteleuropa zutage.

Der Vater erscheint wie Josef von Arimathäa oder Maria in einer neuen Pieta: manchmal sitzend, manchmal stehend, oder mit Jesus auf seinen Knien. Maria, der hl. Johannes und weitere Heilige können betend dabei sein: »Indem die religiöse Kunst ihrer Bahn folgte, einer mehr und mehr selbständigen Bahn, und ein Bild des Vaters schuf, der nicht mehr leidens-

unfähig ist, ohne jedoch mit dem Leidensknecht zu verschmelzen, war sie in diesem Punkt theologischer als die zeitgenössischen Theologen. Denn die Künstler, die Auftraggeber, die Gläubigen, welche alle diese Werke geschaffen bzw. betrachtet haben, waren nicht der Meinung, daß Gott angesichts des Todes seines einzigen Sohns gänzlich gefühllos bleiben könne. Ohne sich auf einen offenen Protest gegen die Theorie der Leidensunfähigkeit einzulassen, traten sie für das Bild des mitleidenden Vaters ein und nahmen sie an. Durch ihre wiederholten Gutheißungen leisteten sie einen Akt kirchlicher ›Rezeption‹, die durch mehrere Generationen weiterging und sich über eine sehr weite geographische Fläche erstreckte.«[6]

Man müßte den ganzen theologischen Inhalt dieser Äußerung der Volksfrömmigkeit und der christlichen Kunst gründlich erforschen. Trotz seines Schweigens, ungeachtet der schlimmsten Trennung im Moment des Im-Stich-Lassens Jesu am Kreuz, begleitet der ewige Vater in Einheit mit dem Geist, in welchem sich Jesus darbringt (Hebr 9,14), seinen Sohn auf geheimnisvolle Weise und hat Mitleid mit ihm, seinem Erwählten, an dem er Gefallen hat.

Wenn wir uns fragen würden, welcher Ausdruck auf seiten des Vaters menschlich am treffendsten ausdrücken würde, was auf seiten des Sohnes auf unvergleichliche Weise das Abba zum Ausdruck bringt, das Jesus in Getsemani sprach (Mk 14,36), könnte das unseres Erachtens nur die Anrede »mein Sohn« sein, die bei der Taufszene feierlich ertönte: »Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden« (Lk 3,22) und die auch bei der Verklärung eindrücklich erklang (Lk 9,35).

Innerhalb dieser ewigen väterlichen Beziehung verstummte gegenüber dem Gekreuzigten die im Heiligen Geist ausgesprochene Anrede »mein Sohn«. Aber sie verstummte in einem mysteriösen Mitleid, das für uns theologisch unverständlich ist, das aber der christliche Künstler in seinen sehr schönen Pietas mit der Gestalt des Vaters auszudrücken verstand.

Das Schweigen des Vaters unterbricht nicht den Akt der ewigen Zeugung des Sohnes im Geist, unterbricht nicht die ewige Empfänglichkeit des Sohnes im Geist, von der her er die subsistierende Dankbarkeit ist; es zerreißt nicht das Band der Liebe zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Die schlimmste Trennung von Vater und Sohn, die sich im Schrei der Verlassenheit äußert (Mk 15,34), zerreißt nicht das ewige Band der Liebe zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Geist.

Die Sendung des Sohnes – welche die Zeugung voraussetzt – erreicht ihren Höhepunkt dank dem Akt liebenden freien Gehorsams bis zum Tod (Phil 2,8), worin schließlich »alles vollbracht« wird (Joh 19,30).

3. Die Antwort des Vaters: die Auferweckung

Der Vater schwieg, bis sein Wort von neuem ertönte: »Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt« (Apg 13,33). »Gott aber hat ihn von den Wehen des Todes befreit und auferweckt; denn es war unmöglich, daß er vom Tod festgehalten wurde ...« (Apg 2,24).

Die Auferweckung Jesu ist die endgültige Antwort des Vaters auf die liebende Selbstdarbringung des Sohnes; durch sie anerkennt der Vater dankbar, daß die dem Sohn anvertraute Sendung erfüllt worden ist. Bei der Auferweckung enthüllt sich gewissermaßen das Mitleid des Vaters mit dem Sohn im und durch den Geist, der Jesus während seiner ganzen irdischen Sendung begleitet, zumal auf dem Tiefpunkt des »status exinanitionis«, zur Stunde seines Leidens und Sterbens.

Wenn der Sohn »auf den Vater hin« stirbt, wenn der Schrei der Verlassenheit (Mk 15,34; Mt 27,46) auch ein betender Aufschrei ist, wenn die Selbsthingabe: »Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist« (Lk 23,44), »er gab seinen Geist auf« (Joh 19,30) die Sohnesbeziehung im erhabenen Moment dieses »stellvertretenden« Todes (nicht ein Tod mehr, nicht irgendein Tod) zum Ausdruck bringt, so ist die Auferweckung das Zeugnis dafür, daß Jesus beim Vater angekommen ist und das Herz des Vaters gerührt hat. Wie der Verfasser des Hebräerbriefes bemerkt, »ist Christus nicht in ein von Menschenhand errichtetes Heiligtum hineingegangen ..., sondern in den Himmel selbst, um jetzt für uns vor Gottes Angesicht zu erscheinen« (9,24). In diesem Sinne ist die Auferweckung die allmächtige väterliche Antwort auf die Selbstdarbringung des Sohnes, »damit ihr versteht ..., wie überragend groß seine Macht sich an uns, den Gläubigen, erweist durch das Wirken seiner Kraft und Stärke. Er hat sie an Christus erwiesen, den er von den Toten auferweckt und im Himmel auf den Platz zu seiner Rechten erhoben hat, hoch über alle Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften und über jeden Namen, der nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen genannt wird« (Eph 1,18–21).

Der Sohn stirbt im Geist »auf den Vater hin« und trägt uns in nuce mit sich, damit der Vater, indem er durch den Geist den Sohn auferweckt (Röm 8,11; Röm 1,14), uns alle an der Auferstehung teilhaben läßt (1 Kor 15, 20ff.). Die Selbstdarbringung und die verherrlichende Annahme treffen aufeinander (wodurch natürlich eine Theologie des Abstiegs zu den Toten infolge des Todes nicht beeinträchtigt wird).

Die Auferstehung Jesu ist der Beginn der Auferstehung aller, insofern Jesus »der Erstgeborene der Toten« ist (Kol 1,18). Man kann somit von einem einzigartigen Geschehen und einem Vorgang sprechen, der mit Christus beginnt und sich auf alle Menschen erstrecken wird (Greshake; Schön-

born). Seine Ursache ist der Vater als Ursprung, der durch den Heiligen Geist handelt.

Bei der Auferweckung schlägt mit der Gegenwart des auferstandenen Jesus die Stunde, da als Frucht der Erlösung der vergöttlichende Heilige Geist geschenkt wird, »denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (Joh 7,39). Ebenfalls der Evangelist Johannes betont, daß der Auferstandene schon am Abend des ersten Tages der Woche die zur Aussendung bestimmten Jünger mit dem Heiligen Geist anhaucht (Joh 20,22). Diese »Schenkung« des Geistes war, wie wir sahen, im Moment der Übergabe des Geistes beim Tod (Joh 19,30) und mit dem Wasser, das aus der durchbohrten Seite Jesu floß (Joh 19,34), vorweggenommen worden.

Die johanneische Auferstehungstheologie bringt die Gabe des Geistes in engen Zusammenhang mit der Wirklichkeit des Auferstandenen. Anders als Lukas, der vielleicht mehr pädagogisch und liturgisch ausgerichtet ist, bringt Johannes die Verbindung zwischen der Auferstehung und der Sendung des gnadespendenden Geistes, der trinitarischen Sendung als Frucht der Erlösung, klar zum Ausdruck. Der Vater gewährt Jesus die Macht, den Geist zu schenken: »Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe« (Joh 14,26).

Eine Sendung, an der der auferstandene Jesus, der menschgewordene Sohn, mitwirkt als Mit-Haucher des Geistes in der immanenten Trinität und auch in der heilsökonomischen Trinität (der auf die Spendung des Heils an die Welt hin offenen Trinität). Er ist vom Heiligen Geist erfüllt; er, »der letzte Adam, wurde lebendigmachender Geist« (1 Kor 15,45), denn »der Herr ist der Geist« (2 Kor 3,17), wie Paulus geheimnisvoll sagt, indem er den auferstandenen Herrn fast mit dem Wirken des Heiligen Geistes identifiziert.

Wenn die ganze Heilsgeschichte, der *ordo salutis*, am Ende auf die Schenkung des Geistes hinausläuft, der im gerechtfertigten Menschen die Gnade als Vorwegnahme der letzten Herrlichkeit zur Wirkung bringt, ist daraus zu schließen, daß der trinitarische Plan der Schöpfung und des Heils des Menschen eine trinitarische Struktur haben muß, ungeachtet des Axioms, daß das, was die Trinität ad extra wirkt, den drei Personen gemeinsam ist. Diese Werke werden das eigene Siegel jeder der Personen aufweisen, die miteinander wirken. Aber man muß sich auch merken, daß das besagte Axiom auf die trinitarischen Sendungen anzuwenden ist, die dem Sohn und dem Geist, die durch den Vater bzw. durch den Vater im Verein mit dem Sohn gesandt werden, absolut eigen sind.

Diese Struktur des Heilsplans folgt der Bewegung des innertrinitarischen göttlichen Lebens, das vom Vater ausgeht, vom Sohn, der daran teil-

hat, aufgenommen und in der Liebe des Heiligen Geistes ins Leben umgesetzt wird, des Geistes, der als Band (*mutuus amor*) den Vater mit dem Sohn verbindet (vgl. *Lumen gentium* 2–4).

Anmerkungen

1 In der Übersetzung von Osty: »Er faßte den festen Entschluß, nach Jerusalem zu gehen«. In der deutschen Einheitsübersetzung: »Jesus entschloß sich, nach Jerusalem zu gehen«; in Anm. »wörtlich: er richtete sein Gesicht fest darauf«.
2 3. Konzil von Konstantinopel, DZ 356.
3 »Ihn, der nach Gottes beschlossenem Willen und Vorauswissen hingegeben wurde, habt ihr durch die Hand von Gesetzlosen ans Kreuz geschlagen und umgebracht« (Apg 2,23).
4 Origenes, Kommentar zu Ezechiel 6,6, Ausg. Baehr. 8, 384–385.
5 Vgl. F. Boespflug, Le supplément, S. 136.
6 Ebd., S. 159.

Michael Figura · Gundersheim

Wie soll man heute von Gottes Allmacht reden?

I. Das Dilemma

Das Nachdenken über Gottes Allmacht führt bald in ein Dilemma.[1] Auf der einen Seite gehört es zu den Grundüberzeugungen der Heiligen Schrift, der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse und der Liturgie, daß Gott allmächtig ist. Von den zahlreichen Attributen, die Gott zuerteilt werden (allgegenwärtig, allwissend, ewig, unendlich, unermeßlich, unveränderlich), wird in den Glaubensbekenntnissen nur die Allmacht Gottes angeführt. Die offiziellen liturgischen Gebete wenden sich immer wieder an den allmächtigen Gott. Die Meßfeier wird mit dem Segen des allmächtigen Gottes beschlossen. Dadurch wird deutlich, daß der allmächtige Gott der dreifaltige Gott ist: der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.

Auf der anderen Seite ist dieses Bekenntnis zum allmächtigen Gott heute schweren Einwänden ausgesetzt[2], die den Glauben auf eine harte Probe stellen. Doch bereits seit altersher wird die Frage gestellt: Wenn Gott allmächtig ist, woher kommt dann das Böse, das unverschuldete ungerechte Leiden in dieser Welt? Eindringlich hat der griechische Philosoph Epikur (341–270 v. Chr.) dieses Dilemma formuliert: »Gott will entweder die Übel wegschaffen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht; oder er will es nicht und kann es nicht, oder er will es und kann es. Wenn er es will und nicht kann, ist er ohnmächtig, was für Gott nicht zutrifft; wenn er es kann und nicht will, ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist; wenn er es nicht will und nicht kann, ist er sowohl mißgünstig als auch ohnmächtig und deshalb nicht Gott; wenn er es will und kann, was allein Gott zukommt, woher kommen dann die Übel, und warum beseitigt er sie nicht?«[3] Fast die gleichen Worte finden sich in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. bei dem Arzt und Philosophen Sextus Empiricus, einem Vertreter der pyrrhonischen Skepsis.[4] Diese Argumente gegen die Allmacht Gottes

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; seit 1997 Pfarrer in Rheinhessen.*

haben auch in unserem Jahrhundert nichts an ihrer Aktualität eingebüßt. Albert Camus hat sie so zum Ausdruck gebracht: »Denn vor Gott gibt es weniger ein Problem der Freiheit als ein Problem des Bösen. Wir kennen die Alternative: entweder sind wir nicht frei, und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich. Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig. Alle scholastischen Spitzfindigkeiten haben der Schärfe dieses Paradoxons nichts hinzugefügt und nichts genommen.«[5]

II. Das Bekenntnis zur Allmacht Gottes: Heilige Schrift, Glaubensbekenntnisse, Kirchenväter, Liturgie

a. Das altkirchliche Bekenntnis zu Gottes Allmacht ist in der Heiligen Schrift verankert. Israel hat in seiner Geschichte immer wieder das mächtige Wirken Jahwes erfahren und dabei erkannt, daß Gottes Macht keine Grenzen kennt, sondern sich auf die ganze Schöpfung, alle Lebensbereiche und über das auserwählte Volk auf alle Völker erstreckt. Dieser Gott, der alles erschaffen hat, alles vermag und trotzdem der gerechte Richter und Heilige des Volkes Israel ist, kann neben sich keine anderen Götter besitzen. Er ist der einzige Gott (vgl. Dtn 4,35; Sir 18, 1 f.).

Nachdem Hiob lange und leidenschaftlich mit Gott um das Problem unverständlichen Leidens, das ihn getroffen hatte, gerungen hat, muß er schließlich bekennen: »Ich habe erkannt, daß du alles vermagst; kein Vorhaben ist dir verwehrt«(Ijob 42,2). Auch Jeremia betet zu Gott: »Du hast Himmel und Erde erschaffen durch deine große Macht und deinen hoch erhobenen Arm. Nichts ist dir unmöglich«(Jer 32,17). Bei Jesaja findet sich das Gotteswort: »Ich allein bin Gott; auch künftig werde ich es sein. Niemand kann mir etwas entreißen. Ich handle. Wer kann es rückgängig machen?« (Jes 43, 12 f.). Die Aussage, daß Gott nichts unmöglich ist, findet sich in beiden Testamenten (vgl. Gen 18,14; Jer 32,26; Mt 19,26; Mk 10,27; Lk 1,37; 18,27).

Gott der Allmächtige begegnet 2 Kor 6,18 (mit dem Zitat aus 2 Sam 7,8.14), wo der Pantokrator, d. h. der Allmächtige, im Sinn der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (vgl. 2 Makk 8,18; Jer 3,19; Hos 12,6) ein Name Gottes ist. Sonst findet sich im Neuen Testament Pantokrator nur in der Johannesapokalypse, wo sich die Allmacht Gottes gerade in der Offenbarung Jesu Christi zeigt: »Siehe, er kommt mit den Wolken, und jedes Auge wird ihn sehen, auch alle, die ihn durchbohrt haben ... Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott der Herr, der ist und der war und der kommt, der Pantokrator« (Offb 1,7 f.). Eine christologische Beziehung liegt auch an den anderen acht Stellen der Geheimen Offenbarung vor, wo

von Gott als Pantokrator die Rede ist (vgl. 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22). Sie wurde bereits in der altchristlichen Kunst wahrgenommen, so z. B. wenn die Anbetung vor dem Thron Gottes (Offb 4,18) zu einer Anbetung Christi wird. Auf altchristlichen Mosaiken ist Christus als Pantokrator dargestellt, denn in ihm offenbart sich die Allmacht Gottes. Dazu hat wesentlich Kol 1,16 beigetragen, wo nun auch Christus selbst als Schöpfer des Himmels und der Erde bezeichnet wird: »Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.«

Am umfassendsten wird Gottes Allmacht im Neuen Testament dadurch beschrieben, daß sie nicht einmal durch den Tod begrenzt ist, denn »er ist doch kein Gott von Toten, sondern von Lebenden; denn für ihn sind alle lebendig« (Lk 20,38). Das hat Gott, »der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft« (Röm 4,17), im großen Zeichen der Auferweckung Jesu von den Toten bestätigt. Der Schöpfung aus dem Nichts (2 Makk 7,28) stellt Paulus die Auferstehung der Toten an die Seite. Das Ostergeschehen und die Auferstehung der Toten, auf die sich die christliche Hoffnung richtet, sind für das Neue Testament Erweis der Allmacht Gottes. Nur ein allmächtiger Gott kann die Endgültigkeit des Todes überwinden.

b. Die frühchristlichen Bekenntnisse richten sich stets an »Gott den Vater, den Allmächtigen«.[6] In der frühen Kirche gibt es zahlreiche Erklärungen des Begriffs »allmächtig« (*Pantokrator, omnipotens*).[7] Nur einige wenige, aber aussagekräftige Belege dazu sollen hier angeführt werden.

Gegen die gnostische Theorie einer abgestuften Hierarchie göttlicher Wesen stellt Irenäus von Lyon fest: »Denn entweder muß es ein einziges Wesen geben, das alles umfaßt und in seinem Bereich alles, was geschaffen ist, nach seinem Willen gemacht hat, oder im Gegenteil viele, ja zahllose Schöpfer und Götter …, so daß keiner von ihnen Gott über alle ist …; deshalb kommt der Titel ›Allmächtiger‹ für sie alle nicht in Frage, und er muß wegfallen.«[8] Theophilus von Antiochien erklärt, daß Gott »allmächtig« genannt wird, »weil er alles beherrscht und umfaßt. Denn die Höhen der Himmel und die Tiefen der Abgründe und die Enden der Welt sind in seiner Hand.«[9] Für Gregor von Nazianz erstreckt sich die das All beherrschende Macht Gottes auf alle Dinge: »Denn wie könnte das ganze All entstanden sein oder Bestand haben, wenn nicht Gott dem All das Sein gegeben hätte und er es nicht zusammenhalten würde.«[10] Augustinus definiert die Allmacht vom göttlichen Willen her: »Denn nicht etwas anderen wegen wird er wahrhaft allmächtig genannt, sondern weil er kann, was er will, und die Wirkung des allmächtigen Willens nicht durch den Willen eines beliebigen Geschöpfes gehindert wird.«[11] Für den altkirchlichen Apo-

logeten Justin ist die Auferstehung der Toten das große Zeichen der Allmacht Gottes.[12]

c. Bis zur 1. Jahrtausendwende richteten sich die Orationen der römischen Liturgie ausschließlich an Gott. Er wird angeredet als: Gott, Herr, allmächtiger Gott, allmächtiger ewiger Gott. Die Schlußformel der Orationen: »durch deinen Sohn Jesus Christus« macht deutlich, daß Gott als der Vater Jesu Christi angesprochen wird. Darin offenbart sich die theologische Struktur des christlichen Gebetes: Gott, der Schöpfer und Herr der Welt, ist der unverrückbare Zielpunkt, von dessen Allmacht der Beter alles erwartet, worum er bittet. Er bittet aber »durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn und Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit«. Gott hat sich uns in Christus zugewandt. Er ist der allmächtige Gott in der Gemeinschaft von Vater und Sohn und Heiligem Geist.[13] Die nachhaltigste Rezeption erfuhr der Pantokrator-Beiname in der lateinischen und der byzantinischen Liturgie.[14]

III. Schwierigkeiten mit der Allmacht Gottes

1. Allmacht als ambivalentes Phänomen

Die bekannteste Definition von Macht stammt von Max Weber. Er bestimmt Macht als »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«.[15] Macht bedeutet also Durchsetzungsvermögen gegenüber anderen. Wenn jemand Macht hat, kann er seinen Willen durchsetzen, auch wenn andere nicht freiwillig zustimmen. Doch ist damit eine Ambivalenz verbunden. Macht kann richtig ausgeübt werden als Führungsfähigkeit und Überzeugungskraft, von denen sich andere überzeugen lassen. Macht kann aber auch aufgrund einer hervorgehobenen Position mißbraucht werden, um anderen den eigenen Willen aufzuzwingen.

In philosophischen und theologischen Handbüchern wird versucht, die Allmacht Gottes näher zu bestimmen und sie z. B. von seiner Allgegenwart und Unbegrenztheit her zu erklären.[16] Nach philosophischem und theologischem Verständnis kann Gott alles verwirklichen, was prinzipiell möglich und in sich nicht widersprüchlich ist.

Gegen die Rede von Gottes Allmacht wurden immer schon, wie das eingangs angeführte Zitat aus Laktanz beweist, Einwände vorgebracht. Sie konzentrieren sich gegenwärtig auf folgende Punkte:

Wenn Gott allmächtig ist, scheint die Freiheit des Menschen ausgeschaltet zu sein. Denn wer Macht hat im Weberschen Sinn, kann über die Freiheit anderer mühelos hinweggehen. Dadurch scheint Gottes Allmacht in

Konkurrenz zur menschlichen Freiheit zu geraten. Da die neuzeitliche Geschichte gerade Freiheitsgeschichte des Menschen ist, wiegt dieser Einwand schwer. Auch bestimmte Ausprägungen der Prädestinationslehre im 16. und 17. Jahrhundert, z.B. die Kontroverse zwischen Dominikanern (Bañezianern) und Jesuiten (Molinisten), haben den Eindruck hinterlassen, Gott setze vorgängig zur menschlichen Freiheitsentscheidung den Ausgang der Geschichte bereits fest und führe den festgesetzten Plan auch unwiderruflich durch.

Ein allmächtiger Gott wird oft als ein über alles herrschender Gott erlebt, der den Menschen Angst macht. Gott erscheint eher als der Aufpasser denn als der gütige Vater.

Doch der stärkste Einwand gegen Gottes Allmacht kommt vom Leiden und von der Erfahrung des Bösen in der Welt. Nach einem vielzitierten Wort von Georg Büchner ist das Leiden »der Fels des Atheismus«.[17] Angesichts der Schoa in unserem Jahrhundert hat die Frage nach einem allmächtigen Gott noch einmal an Schärfe gewonnen. Seit ungefähr 20 Jahren spricht man von einer »Theologie nach Auschwitz«.[18] Warum hat der allmächtige Gott die gewaltsame Tötung von 6 Millionen Juden nicht verhindert, wenn er doch die Macht dazu hatte? Ist es nach Auschwitz noch möglich, von der Allmacht eines liebenden Gottes zu sprechen?

2. Gott als Herr der Geschichte nach Auschwitz?

Der jüdische Philosoph Hans Jonas (1903–1993), dessen Mutter in Auschwitz ermordet wurde, hat 1984 einen vielbeachteten Vortrag über den Gottesbegriff nach Auschwitz gehalten.[19] Im Blick auf die Judenvernichtung im Dritten Reich stellt er die Frage: »Aber Gott ließ es geschehen. Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?« (13). Da Auschwitz selbst für den Gläubigen den ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage stelle, müsse der Gottesbegriff neu überdacht werden: »Den ›Herrn der Geschichte‹ wird er dabei wohl fahren lassen müssen« (14). Jonas findet den neuen Gottesbegriff in einem *leidenden* (25 f.), *werdenden* (27–31) und *sich sorgenden* (31 ff.) Gott. Ein solcher Gott ist aber nicht allmächtig: »In der Tat behaupten wir, um unseres Gottesbildes willen und um unseres ganzen Verhältnisses zum Göttlichen willen, daß wir die althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht nicht aufrechterhalten können« (33). Für Jonas können göttliche Allmacht und göttliche Güte nur zusammen bestehen um den Preis gänzlicher göttlicher Unerforschlichkeit (37). Obwohl Deuterojesaja vom »Deus absconditus« (Jes 45,15) spricht, ist für Jonas ein gänzlich verborgener, unverständlicher Gott nach jüdischer Norm ein unannehmbarer Begriff (39). »Wenn aber

Gott auf gewisse Weise und in gewissem Grade verstehbar sein soll (und hieran müssen wir festhalten), dann muß sein Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht *all*-mächtig ist. Nur dann können wir aufrechterhalten, daß er verstehbar und gut ist und es dennoch Übel in der Welt gibt. Und da wir sowieso den Begriff der Allmacht als zweifelhaft in sich selbst befanden, so ist es dieses Attribut, das weichen muß« (39f.). Das Schweigen Gottes zu Auschwitz ist für Jonas Zeichen der Ohnmacht Gottes: »nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein« (41). Der Grund liegt nach Jonas darin, daß sich Gott mit der Schöpfung aus dem Nichts selbst beschränkt habe, um der Autonomie der Welt Raum zu geben (45), und daß im bloßen Zulassen menschlicher Freiheit ein Verzicht der göttlichen Macht liege (43). Die Macht*entsagung* des Schöpfergottes (48) bedeutet für Jonas: »als Ganzes hat das Unendliche, seiner Macht nach, sich ins Endliche entäußert und ihm damit überantwortet« (46). Dadurch habe Gott seinem eigenen Sein entsagt und sich seiner Gottheit entkleidet (16f.). Die Folge sei: »Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben« (47). Für Jonas bezieht sich die Ohnmacht Gottes nur auf das Physische. Die »starke Hand« Gottes erweise sich beim »Ruf an die Seelen«, bei der »Inspiration der Propheten und der Thora«, bei der »Idee der Erwählung« (43). Und aufs ganze gesehen, antworte Gott auf den Verlauf der Weltdinge »mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles« (42).

Die Anfragen von Hans Jonas an unsere überkommene Vorstellung von Gottes Allmacht sind sehr ernst zu nehmen. Nicht nur der Jude Hans Jonas, sondern auch viele Christen haben heute Schwierigkeiten mit dem herkömmlichen Begriff der Allmacht Gottes. Dennoch gibt es von der Schrift, der Theologie und dem Glauben her auch Anfragen an den Gottesbegriff von Hans Jonas. Um den Gottesbegriff nach Auschwitz zu retten, reduziert er Gottes Wirken auf »Selbstverneinung« zugunsten der Kreatur (47), auf Entsagung des göttlichen Seins (16f.), auf »Selbstpreisgabe göttlicher Integrität um des vorbehaltlosen Werdens willen« (17). Selbstverneinung und Selbstpreisgabe Gottes an die Welt versteht Jonas anscheinend in dem Sinn, daß Gott sich selbst abhängig macht vom Zufall der Weltevolution und von der Freiheitsgeschichte der Menschen. E. Kunz fragt deshalb zu Recht: »Gibt Gott damit nicht gerade seine Identität auf, so daß er als Gott zu sein aufhört und deshalb am Ende auch nichts mehr zurückerhalten kann?«[20]

IV. Klärungsversuche zum Begriff der Allmacht Gottes

Wenn wir von Gottes Allmacht sprechen, müssen wir uns zunächst bewußt sein, daß wir nur in analoger Weise über Gott und seine Eigenschaften reden können. Wir entnehmen unsere Worte und Begriffe, die wir von Gott aussagen, der eigenen menschlichen Erfahrung. Sie können aber ohne einen Reinigungsprozeß nicht auf Gott übertragen werden, denn nach der klassischen Formulierung der Analogie auf dem 4. Laterankonzil (1215) ist zwischen Schöpfer und Geschöpf die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit.[21] Deswegen kann Gottes Allmacht nicht mit menschlicher Macht, so weit sie auch gehen mag, gleichgesetzt werden.

In der Geschichte ist die analoge Rede von Gottes Allmacht häufig vernachlässigt worden. Man ging von einem universalen Machtbegriff aus. Die enge Verbindung der Allmacht Gottes mit seinem Schöpferhandeln und der darin begründeten Vollmacht Gottes zur Herrschaft über seine Schöpfung geriet etwas in den Hintergrund. Dafür traten in den Vordergrund die Spekulationen über die Absolutheit der göttlichen Macht (*potentia Dei absoluta*) und deren Verhältnis zu ihrer Ausübung in der faktisch von Gott beschlossenen Heilsordnung (*potentia Dei ordinata*), die bei der Erörterung der göttlichen Allmacht eine unglückliche Rolle gespielt haben.[22]

Bis zur Hochscholastik gewann die Unterscheidung zwischen »potentia absoluta« und »potentia ordinata« noch keine zentrale theologische Bedeutung. Thomas von Aquin befaßt sich damit bei der Frage, ob Gott auch tun könnte, was er faktisch nicht tut. Seine Antwort lautet, daß Gott absolut gesehen (*secundum potentiam absolutam*) die Möglichkeit dazu hätte, faktisch jedoch nach der seinem Willen gesetzten gerechten Ordnung (*de potentia ordinata*) handele.[23] Systematisch bedeutsam wird die Unterscheidung von »potentia absoluta« und »potentia ordinata« erst im Nominalismus des 14. Jahrhunderts. Wilhelm von Ockham (um 1285–1347) unterscheidet stets zwischen den beiden *potentiae* Gottes. Die gegenwärtige Welt- und Heilsordnung, die Gott aufgrund seiner *potentia ordinata* frei gewählt hat, ist nicht notwendig. Gott hätte aufgrund seiner *potentia absoluta* jede andere Ordnung wählen können, sofern sie nur keinen Widerspruch enthielte.[24] Es ist aber nicht möglich anzugeben, was alles Gott hätte tun können außer dem, was er getan hat und tut. Hier ist mit Karl Barth zwischen Gottes Allmacht und seiner Erschaffung, Erhaltung und Lenkung des Alls zu unterscheiden: »Es kommt nicht weniger als alles darauf an, daß Gott als der in sich Allmächtige erkannt wird, und also alles darauf, daß seine Allmacht zwar in seiner Allwirksamkeit als Schöpfer, Versöhner und Erlöser aufgrund seiner Offenbarung erkannt, aber eben als seine Allmacht erkannt und insofern auch von seiner Allwirksamkeit unterschieden werde: nicht zu Ehren eines unbekannten Allmächtigen über und

hinter seinem Werk, wohl aber zu Ehren gerade des uns in seinen Werken gegenwärtigen und durch seine Offenbarung bekannten allmächtigen Gottes ...«[25]

Der Begriff der göttlichen Allmacht wurde im jüdischen und christlichen Glaubenskontext vom Schöpfungsgedanken und von Gottes machtvollem Handeln in der Geschichte her gewonnen. Zur göttlichen Allmacht gehört aber wesentlich die Freiheit, denn Gott hat die Welt nicht aus Notwendigkeit erschaffen. Das Erste Vaticanum hat dies deutlich herausgestellt: »Dieser alleinige wahre Gott hat in seiner Güte und ›allmächtigen Kraft‹ – nicht um seine Seligkeit zu vermehren, noch um (Vollkommenheit) zu erwerben, sondern um seine Vollkommenheit zu offenbaren durch die Güter, die er den Geschöpfen gewährt – aus völlig freiem Entschluß ›vom Anfang der Zeit an‹ aus nichts zugleich beide Schöpfungen geschaffen, die geistige und die körperliche, nämlich die der Engel und die der Welt: und danach die menschliche, die gewissermaßen zugleich aus Geist und Körper besteht‹.«[26]

Karl Barth hat die Allmacht Gottes als »die Allmacht seiner *freien Liebe*«[27] bestimmt. Damit ist wohl das Entscheidende über Gottes Allmacht ausgesagt, was jedoch erst von der Trinitätslehre her deutlich wird. Indem Gott geistbegabte Geschöpfe schafft, die mit der Entscheidungsfreiheit ausgerüstet sind, nimmt er in Kauf, daß sie sich gegen ihn entscheiden und so leben, als gäbe es Gott nicht. Nach der Bibel verfällt das sich von der Quelle seines Lebens abwendende Geschöpf der Nichtigkeit: »Denn mein Volk hat doppeltes Unrecht verübt: Mich hat es verlassen, den Quell des lebendigen Wassers, um sich Zisternen zu graben, Zisternen mit Rissen, die das Wasser nicht halten« (Jer 2,13). Doch mit der Abwendung des Geschöpfs von Gott wird Gottes Heilsplan nicht nichtig. Hier zeigt sich das Paradox der göttlichen Allmacht. Auch aus der selbst gewählten Gottesferne, die geistigen Tod bedeutet, kann Gott das Geschöpf retten, ohne seine Freiheit aufzuheben. Hier erweist sich die göttliche Allmacht als Barmherzigkeit und Hingabe. Denn dort, wo sich der Mensch in eine ausweglose Situation verstrickt hat, tritt Gott selbst für ihn ein. Dies geschieht in der Menschwerdung des ewigen Gottessohnes. Nach kirchlichem Bekenntnis ist die Allmacht eine Seinsbestimmung des einen personalen Gottes wie auch jeder der drei göttlichen Personen.[28] Der Philipperhymnus spricht von der Entäußerung Jesu Christi in seiner Menschwerdung, von seiner Erniedrigung und seinem Gehorsam bis zum Tod am Kreuz. »Sein Leben war das eines Menschen« (vgl. Phil 2,6ff.). Hier zeigt sich auf paradoxe Weise die Allmacht Gottes als Ohnmacht der Erniedrigung und der Todesbereitschaft des Gottessohnes. Doch gerade in der scheinbaren Ohnmacht Gottes zeigt sich auf verborgene Weise seine Allmacht, die dann machtvoll in der Auferweckung Jesu von den Toten und in seiner Erhöhung zum Ausdruck kommt. Denn der allmächtige Gott hat seinen Sohn in diese

Welt gesandt, um die Menschen zu erlösen. Die Erlösung besteht letztlich in der Vergöttlichung des Menschen, d. h. im Sieg über den Tod, in der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit und der Unvergänglichkeit des Menschen, zusammenfassend gesagt: daß wir Anteil an der göttlichen Natur erhalten (vgl. 2 Petr 1,4). In der Sendung des Heiligen Geistes, der gemeinsamen Gabe von Vater und Sohn an die Welt, die Kirche und die Glaubenden zeigt sich Gottes Allmacht vor allem als Liebe in der Heiligung, Sündenvergebung und Vollendung des Menschen und der Welt: »denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,5). Der Vater schenkt durch den Sohn im Heiligen Geist den Menschen die »Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind« (Joh 1,12f.).

Aus den Klärungsversuchen hat sich ergeben, daß Gottes Allmacht nur gedacht werden kann als die Macht seiner göttlichen Liebe. Er trägt alles, hält alles in seinen Händen und führt alles zu einem guten Ziel, auch wenn uns das in dieser Weltzeit verborgen bleibt. Dennoch gewährt er dem Menschen Raum neben sich, schenkt Freiheit und befreit zur Freiheit, schenkt Möglichkeit zum Mitwirken. Von hier aus müßten die erwähnten Einwände von Hans Jonas gegen Gottes Allmacht noch einmal gelesen werden. Eine Antwort auf den von Jonas postulierten Abschied von Gottes Allmacht kann man bei Søren Kierkegaard (1813–1855) finden, obwohl er noch nicht wie dieser unter dem Eindruck der Schoa stand. In seinen Tagebüchern schreibt er: »Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, ist, es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können. Das scheint sonderbar, da gerade die Allmacht abhängig machen sollte. Aber wenn man die Allmacht denken will, wird man sehen, daß gerade in ihr die Bestimmung liegen muß, sich selber so wieder zurücknehmen zu können in der Äußerung der Allmacht, daß gerade deshalb das durch die Allmacht Gewordene unabhängig sein kann. Darum geschieht es, daß der eine Mensch einen anderen nicht ganz frei machen kann, ... da in aller endlichen Macht (Begabung usw.) eine endliche Eigenliebe ist. Nur die Allmacht kann sich selber zurücknehmen, während sie hingibt, und dieses Verhältnis ist gerade die Unabhängigkeit des Empfängers. Gottes Allmacht ist darum seine Güte. Denn Güte ist, ganz hinzugeben, aber so, daß man dadurch, daß man allmählich sich zurücknimmt, den Empfänger unabhängig macht. Alle endliche Macht macht abhängig, nur die Allmacht kann unabhängig machen, aus nichts hervorbringen, was Bestand hat in sich dadurch, daß die Allmacht beständig sich selber zurücknimmt ... Dieses ist das Unbegreifliche, daß die Allmacht nicht bloß das Imposanteste von allem hervorbringen kann: der Welt sichtbare Totalität, sondern

das Gebrechlichste von allem hervorzubringen vermag: ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen. Daß also die Allmacht, die mit ihrer gewaltigen Hand so schwer auf der Welt liegen kann, zugleich so leicht sich machen kann, daß das Gewordene Unabhängigkeit erhält ... Nur die Allmacht vermag es in Wahrheit.«[29]

V. Der Blick auf Jesus Christus

Nach dem Johannesprolog hat uns Jesus Christus Kunde von Gott gebracht. Er ist der Exeget Gottes (vgl. Joh 1,18). Gottes Allmacht wird uns konkret durch das Leben, Handeln und Leiden Jesu ausgelegt, denn er ist »das Ebenbild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15). In ihm erscheint Gottes Allmacht als Liebe (vgl. Joh 3,16) und Barmherzigkeit (vgl. Lk 15,11–32).

In der Menschwerdung seines Sohnes ist der allmächtige Gott in die Ohnmacht eines Menschen eingegangen. Jesus handelt zwar in göttlicher Kraft und Vollmacht, doch seine Lehre und seine Zeichen stoßen auch auf Widerspruch. Er wird verkannt, verhaftet, verurteilt und schließlich gekreuzigt. Gott hätte das Leiden seines Sohnes verhindern können, doch er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont (vgl. Röm 8,32). Er hat Jesus alle Leiden bis zum Tod am Kreuz auferlegt, um sie in seinem Sohn selbst zu durchleiden und den menschlichen Widerspruch der Sünde auf sich zu nehmen. »*Das Kreuz ist das Äußerste, das Gott in seiner sich selbst wegschenkenden Liebe möglich ist; es ist das ›id quo maius cogitari nequit‹, die nicht mehr überbietbare Selbstdefinition Gottes.*«[30] Vom Kreuz Jesu her gilt es, den Begriff der Allmacht Gottes zu gewinnen. Dazu ist wieder wichtig der Hinweis auf das analoge Reden über Gottes Leiden. Denn Gottes Selbstentäußerung, seine Ohnmacht und sein Leiden sind nicht Ausdruck von Mangel wie bei irdischen Wesen noch Ausdruck einer schicksalhaften Notwendigkeit. »*Wenn Gott leidet, dann leidet er auf göttliche Weise, das heißt, sein Leiden ist Ausdruck seiner Freiheit; Gott wird nicht vom Leiden betroffen, er läßt sich in Freiheit davon betreffen. Er leidet nicht wie die Kreatur aus Mangel an Sein, er leidet aus Liebe und an seiner Liebe, die der Überfluß seines Wesens ist.*«[31]

Das Leiden und Sterben Jesu sowie das sich darin offenbarende Leiden Gottes sind für den christlichen Glauben keineswegs eine Widerlegung der göttlichen Allmacht. Gerade in dieser Ohnmacht des Leidens hat Gott die Macht seiner Liebe gezeigt. Im Blick auf »das Wort vom Kreuz« als die Mitte seiner Verkündigung stellt Paulus als christliches Paradox heraus: »Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen« (1 Kor 1,25).

VI. Das Gebet und die Frage nach Gottes Allmacht

Nach einem vielzitierten Wort von Walter Kasper ist das Gebet »der Ernstfall des Glaubens«.[32] Die Stellung zum Gebet hängt aufs engste mit der Gottesauffassung zusammen. Wer betet, bekennt sich zu einem personalen Gott, zu dem man sprechen kann, und der allein das menschliche Leben mit seinen Freuden, Nöten und Ängsten zur Vollendung bringen kann. Für den Beter ist die Welt kein in sich geschlossenes System, sondern offen für das Handeln Gottes.

Das Alte und das Neue Testament setzen als selbstverständlich voraus, daß Gott die Geschichte lenkt und in allem wirkt. »Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und schaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt« (Jes 45,7). Der Glaube an Gottes geschichtsmächtiges Handeln gipfelt im neutestamentlichen Bekenntnis: »Gott hat den Herrn auferweckt; er wird durch seine Macht auch uns auferwecken« (1 Kor 6,14).

Das christliche Gebet, vor allem das Bittgebet, ist vom Vertrauen getragen, daß Gott in seiner Allmacht die Befindlichkeit oder Not des Beters wandeln und wenden kann. »Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis« (Dtn 26,7).

Jesus fordert von seinen Jüngern beim Gebet ein grenzenloses Vertrauen auf Gottes Güte, Macht und Erbarmen. »Alles, worum ihr betet und bittet – glaubt nur, daß ihr es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil« (Mk 11,24). Der Jünger Jesu darf um alles bitten, was er zu seinem Leben braucht: »Und alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt« (Mt 21,22). Die Gebetserhörung wird im Johannesevangelium daran gebunden, daß wir den Vater »im Namen Jesu« bitten. »Alles, um was ihr in meinem Namen bittet, werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht wird« (Joh 14,13). Wenn die Jünger als Rebzweige am Weinstock Jesus Christus bleiben, dürfen sie darauf vertrauen: »Dann wird euch der Vater alles geben, um was ihr ihn in meinem Namen bittet« (Joh 15,16). Das Gebet im Namen Jesu soll zu vollkommener Freude führen: »Was ihr vom Vater erbitten werdet, das wird er euch in meinem Namen geben. Bis jetzt habt ihr noch nichts in meinem Namen erbeten. Bittet, und ihr werdet empfangen, damit eure Freude vollkommen ist« (Joh 16,23 f.). Der Glaube »an den Namen des einzigen Sohn Gottes« (Joh 3,18) ist gleichsam der Ort, an dem das Gebet sich entfalten kann.

Das Vertrauen auf Gott, der sich in seiner Güte von der Güte keines irdischen Vaters übertreffen läßt, ist das zentrale Thema der Gebetsunterweisung Jesu (vgl. Mt 7,7–11). Dieses grenzenlose Vertrauen auf Gottes Allmacht geht so weit, daß es sich auch im leidenschaftlichen Schrei nach

Rettung durch Gott äußern kann.[33] Angesichts des bevorstehenden Todes betet Jesus: »Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst, soll geschehen« (Mk 14,36). Es gehört zum Wesen des Menschen – und deshalb auch zum menschgewordenen Gottessohn –, daß er andere um Hilfe bittet, wenn er in Not ist, daß er um Rettung schreit, wenn er sich nicht mehr selbst helfen kann.

Doch heute wird, wie bereits gesagt, das Vertrauen auf Gottes Allmacht wegen der Schrecklichkeit des durch das Böse hervorgerufenen Geschehens vielfach in Zweifel gezogen. Oft wird die Frage gestellt, ob man nach Auschwitz noch beten könne, denn trotz aller Gebete setze sich doch das Böse durch. Es drängt sich die Frage auf, ob Gott in solchen Fällen die Bitte der vom Bösen betroffenen Opfer und die Fürbitte ihrer Mitmenschen überhaupt erhören könne. Wieder stellt sich die Frage, ob seine Macht nicht doch begrenzt sei. Durch die Nichterhörung der Gebete in existentiellen Notlagen wird oft nicht nur die Allmacht, sondern auch die Existenz Gottes in Frage gestellt. Dann aber erscheint das Gebet als sinnlos.[34]

Nach der Bibel ist Gott ansprechbar, er hört, man kann mit ihm reden, man darf ihm gegenüber sogar zudringlich werden (vgl. Lk 11,5–8; 18,1–8), man kann zu ihm schreien, vor ihm das Herz ausschütten, denn er läßt sich bewegen, er läßt es sich gereuen, er erbarmt sich.[35] Doch es bleibt letztlich das Problem der Gebetserhörung. Wir wissen nicht, welche Gebete Gott erhört. Aus dem großen Gebetsschatz der Christen geht ein Doppeltes hervor. Es gibt im Leben des betenden Christen immer wieder die überwältigende Erfahrung, wie überreich Gott die Gebete erhört. Daneben steht aber auch häufig die Erfahrung des schweigenden Gottes. Beide Erfahrungen stehen nicht widersprüchlich zueinander. Gott ist auch in seinem Schweigen gegenwärtig, er erhört manchmal auf andere Weise, als wir denken, unsere Gebete. Die Verheißung Jesu besteht darin, daß der himmlische Vater den Heiligen Geist denen geben wird, die ihn bitten (vgl. Lk 11,9–13). Der Geist schenkt neue Kraft auf dem Weg zu Gott und zueinander, er ist aber auch unser Lehrmeister im Gebet: »So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein« (Röm 8,26f.).[36]

Vom Vertrauen auf Gottes Allmacht getragen, vereinigt sich der Beter mit dem göttlichen Liebeswillen, denn Gott ist Liebe (vgl. 1 Joh 4,8.16). Dahinter steht zugleich die Erfahrung, daß Gott in der Geschichte wirkt und die Menschen sowie die Welt zum endgültigen Heil in Gottes neuer Schöpfung führen will. Dennoch bleibt in aus für uns unerforschlichen

Gründen in der Zwischenzeit, in der wir leben, die Macht und das Geheimnis des Bösen bestehen. Es ist aber Gottes Wille, daß wir immer beten: »Freut euch zu jeder Zeit! Betet ohne Unterlaß! Dankt für alles; denn das will Gott von euch, die ihr Christus Jesus gehört« (1 Tim 5,16ff.).

Was wir zum Gebet als Vertrauen auf Gottes Allmacht und Güte gesagt haben, wird vielleicht deutlich in dem, was wir von Dietrich Bonhoeffers Beten in den letzten Augenblicken vor seiner Hinrichtung am 9. April 1945 wissen. Der Lagerarzt von Flossenbürg berichtet darüber folgendes: » Am Morgen des betreffenden Tages etwa zwischen 5 und 6 Uhr wurden die Gefangenen ... aus den Zellen geführt und die kriegsgerichtlichen Urteile verlesen. Durch die halbgeöffnete Tür eines Zimmers im Barackenhaus sah ich vor der Ablegung der Häftlingskleidung Pastor Bonhoeffer in innigem Gebet mit seinem Herrgott knieen. Die hingebungsvolle und erhörungsgewisse Art des Gebetes dieses außerordentlich sympathischen Mannes hat mich auf das Tiefste erschüttert ... Ich habe in meiner fast 50jährigen ärztlichen Tätigkeit kaum je einen Mann so gottergeben sterben sehen.«[37]

Die Erhörung unserer Gebete verlangt unseren Glauben an Gottes Güte und Allmacht, aber zugleich auch unsere Bereitschaft, uns dem Willen Gottes zu unterwerfen in der Ehrfurcht vor seiner Größe und Erhabenheit. Die Rede vom allmächtigen Gott, die seit alters her zum Glaubensbekenntnis gehört, bleibt auch heute aktuell, da sie auf Gottes mächtiges Handeln in der Geschichte hinweist und Menschen ermutigt, sich in jeder Lebenssituation im Gebet an den allmächtigen Gott zu wenden.

Anmerkungen

1 Vgl. E. Kunz, Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß?, in: *Geist und Leben* 68 (1995), S. 37–46.

2 Vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, S. 199–205.

3 Zitiert bei Laktanz, *De ira Dei* 13,20f. (Sources Chrétiennes 289, S. 158f.). Das Argument Epikurs findet sich in Epikurea, ed. H. Usener. Leipzig 1887 (Nachdruck Stuttgart 1966), fragm. 374.

4 Vgl. Pyrrhoneioi Hypotyposeis 3, 10f. Der Text findet sich in dt. Übers. bei K.-H. Weger, Religionskritik (= Texte zur Theologie, Fundamentaltheologie 1). Graz/Wien/Köln 1991, S. 32.

5 A. Camus, Der Mythos von Sisyphos, in: Ders., Das Frühwerk. Düsseldorf 1967, S. 449.

6 Vgl. DH 1–5; anders nur DH 6: »Wir glauben an die heiligste Dreifaltigkeit, an den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist.«

7 Die genaue Bedeutung von Pantokrator ist: alles lenkend, alles beherrschend. Nach stoischem Vorbild unterscheidet Augustinus zwischen dem *Deus omnipotens* (Schöpfer) und dem *Deus omnitenens* (Erhalter der Schöpfung). Bei der Übers. von Pantokrator gibt er dem Wort »omnitenens« den Vorzug (vgl. In Joh. Ev. Tract. CVI, 5: CCL 36, 611).

8 Adv. Haer. 2,1,5 (FC 8/2, S. 27).

9 Ad Autolycum I,4 (PG 6,1029).
10 Or. 28,6 (FC 22, 103).
11 Ench. 96 (CCL 46,100).
12 Vgl. Apol. 19 (E.J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten. Göttingen ²1984, 39f.).
13 Vgl. J.A. Jungmann, Christliches Beten in Wandel und Bestand. Freiburg i.Br. 1991, S. 17.
14 Vgl. A. de Halleux, Dieu le Père tout-pouissant, in: *Revue théologique de Louvain* 8 (1977), S. 401–422; S. Barbagallo, Iconografia liturgica del Pantokrator. Rom 1966.
15 M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe, 5. revid. Aufl. Tübingen 1972 (Nachdruck 1990), S. 28.
16 Vgl. z.B. W. Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre. München 1979, S. 375–388; M.J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Zweites Buch, 2. Aufl., hrsg. v. M. Schmaus, Freiburg i. Br. 1943, S. 143–150; M. Schmaus, Der Glaube der Kirche, Bd. 1, München 1969, S. 256; J. Auer, Gott – Der Eine und Dreieine (Kleine Katholische Dogmatik, hrsg. v. J. Auer u. J. Ratzinger, Bd. II). Regensburg 1978, S. 422–431.
17 G. Büchner, *Dantons Tod*, III. Akt.
18 Vgl. F. Mussner, Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche. Freiburg i.Br. 1991, S. 175–184.
19 H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. Frankfurt a.M. 1987 (= Suhrkamp Taschenbuch 1516).
20 E. Kunz (wie Anm. 1), S. 41.
21 Vgl. DH 806.
22 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1. Göttingen 1988, S. 451–456.
23 Vgl. *Summa theologiae* I, 25, 5, ad 1.
24 Vgl. K. Bannach, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung. Wiesbaden 1975, S. 248–275.
25 K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, II/1: Die Lehre von Gott (Die Erkenntnis Gottes, die Wirklichkeit Gottes). Zollikon/Zürich 1940, S. 593f.
26 DH 3002.
27 A.a.O. (wie Anm. 25), S. 597.
28 Vgl. DH 800.
29 S. Kierkegaard, Die Tagebücher 1834–1855. München 1949, S. 239f.
30 W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, S. 242.
31 Ebd.
32 W. Kasper, Einführung in den Glauben. Mainz 1972, S. 79.
33 Vgl. C. Westermann, Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung. Neukirchen-Vluyn 1990.
34 Vgl. dazu O. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen. Tübingen 1994, S. 174–179.
35 Vgl. G. Lohfink, Die Grundstruktur des biblischen Bittgebetes, in: G. Greshake/G. Lohfink, Bittgebet – Testfall des Glaubens. Mainz 1978, S. 19–31; S. Greiner, Gewißheit der Gebetserhörung. Eine theologische Deutung. Köln 1990.
36 Vgl. D. Mollat, La Parole et l'Esprit. Paris 1980, S. 127–136: »Le Saint Esprit maître de la prière chrétienne«.
37 E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Zeitzeuge-Christ. München ³1970, S. 1038.

Horst Bürkle · München

»Was man von Gott erkennen kann …« (Röm 1,19)

Gott der Vater im interreligiösen Dialog

»Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (Joh 1,18). Der Prolog des Johannesevangeliums verweist damit auf den Grund der christlichen Rede von Gott als unserem Vater. Er liegt in der Sendung des Sohnes, der von sich sagen konnte: »Wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat« (Joh 12,45). Im Geheimnis dieser Sohnschaft liegt für das Neue Testament der Schlüssel zum Vatersein Gottes.

Was immer an Wahrnehmungen göttlicher Allmacht und Wirksamkeit in der Geschichte der Menschheit zu finden ist, in der Gestalt des Sohnes läßt Gott sich sozusagen in sein Herz schauen. Hier offenbart er sein wahres Wesen. An dieser Ausschließlichkeit des Zugangs zum Vatersein Gottes läßt die Botschaft des Sohnes im gesamten Neuen Testament keinen Zweifel.

Dennoch wird damit der Blick auf die Antworten nicht verwehrt, die Menschen durch die Zeiten hindurch in ihren Religionen auf ihrer Suche nach Gott gefunden haben. Vielmehr gewinnen im Lichte dieser Eindeutigkeit der göttlichen Vaterschaft die Wahrnehmungen Gottes, die noch ›außerhalb‹ dieser Selbstkundgabe im Sohn liegen, ihre wahre Bedeutung. Sie gehören in das gesamtmenschheitliche Umfeld, in dem sich die Menschwerdung ereignet hat. Darum wird die Einzigartigkeit dieses Außerordentlichen erst dort voll sichtbar, wo die Religionen der Menschheit mit in den Blick kommen. Wie aber ist von ihnen zu reden, damit dies geschehen kann? Wenn Jesus im Gebet »unser Vater« zu sagen ermöglicht, so schwingen dabei für jeden Beter Erfahrungen und Gefühle mit, die er mit dem Wort ›Vater‹ verbindet. Es ist das Bewußtsein engster Zugehörigkeit. In allen Religionen hängt die Antwort auf die Frage »wer bin ich?« mit solcher Zugehörigkeit zusammen. Die Rede von Gott als Vater setzt solchen Zusammenhang voraus.

Horst Bürkle, *Jahrgang 1925, Studium der Evangelischen Theologie und Philosophie, lehrte bis zu seiner Emeritierung 1991 als Ordinarius Religions- und Missionswissenschaft an der Universität München; Konversion 1987. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

In den Religionen der Menschheit ist die Frage nach dem Woher zu einem bestimmenden Motiv im Verhältnis der Menschen zu Gott und zu den Göttern oder zu dem Göttlichen schlechthin geworden. Der Begegnung göttlicher Allmacht entspricht die Erfahrung der jedem menschlichen Leben eigenen kreatürlichen Begrenztheit und Abhängigkeit. Die Mächtigkeit und die Überlegenheit des Gottes als des »ganz Anderen« (R. Otto) wird begleitet von den Erwartungen an seine das Leben gewährende und erhaltende Zuständigkeit. Die von den Geschöpfen wahrgenommene überlegene Macht ist zu fürchten. An sie aber richten sich auch die Hoffnungen auf Hilfe im Blick auf alle Gefährdungen, die das Leben der Menschen und ihrer Gemeinschaften begleiten. Was den Menschen in solchem Angewiesensein widerfährt, verlangt nach Antwort auf die Frage nach dem, was von Anfang an war. Die erlebte eigene Lebensgeschichte der Menschen ist in den Religionen eingebettet in die Geschichte der Gotteserfahrungen ihrer Gemeinschaften und deren Überlieferungen. Im mythischen Erzählgut, im Vollzug des Kultes und im Zyklus der Feste werden sie nicht nur in lebendiger Erinnerung gehalten, sondern immerwieder vergegenwärtigt. Auf diese Weise wird neu in Geltung gesetzt, was zusammengehört: die göttliche Macht des Anfangs, die Überlieferungsgeschichte der Väter und ihre Widerfahrnis im Gegenwärtigen.

Der Gebrauch des Vaternamens für Gott ist im Gegensatz zu seiner dominanten Bedeutung in den Evangelien (allein im Evangelium nach Matthäus siebenundzwanzigmal und im Evangelium nach Johanness siebzigmal) in anderen Religionen nicht häufig. Wo er begegnet, verweist er auf den Zusammenhang von Ursprung und Gegenwart. Der Vatername Gottes, wo er in vor- und außerchristlichen Religionen vorkommt, wurzelt im Stiftungsgrunde allen Seins. Der Gott ist Vater als Urbeweger, dem sich Leben überhaupt verdankt. »Die Welt und der Mensch bezeugen, daß sie weder ihre erste Ursache noch ihr Ziel in sich selbst haben, sondern daß sie am ursprunglosen und endlosen Sein schlechthin teilhaben. Auf diesen verschiedenen ›Wegen‹ kann also der Mensch zur Erkenntnis gelangen, daß eine Wirklichkeit existiert, welche die Erstursache und das Endziel von allem ist, und diese Wirklichkeit ›wird von allen Gott genannt‹ (Thomas v. Aquin, s. th. 1,2,3).

Das Zweite Vatikanische Konzil verankert darum den Dialog mit Menschen aus anderen Religionen in dieser grundlegenden und gemeinsamen Ursprungsbeziehung: »Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkenntnis durchtränkt ihr Leben mit einem tiefen

religiösen Sinn« (*Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, 2).

Im Gemeinsamen der Ursprungsbeziehung des Menschengeschlechtes liegt nun aber zugleich das wesentlich zu Unterscheidende zwischen den Religionen und dem Christentum. Der Kirchenvater Augustinus hat im Blick auf die Rolle, die die Vorstellungen von den Anfängen in den Religionen spielen (*De civitate Dei* VI,8) auf diesen Unterschied hingewiesen: Die Götter der vorchristlichen Welt wurden von der Erde geboren. Für die biblische Sicht ist die Erde das Werk Gottes. Dem gebärenden Urprinzip eignet die Mütterlichkeit. Dem durch seinen Schöpferwillen Wirkenden und in das Sein Bringenden gehört die Vatergestalt. Der Religionsphänomenologe G. van der Leeuw unterscheidet nach diesem Kriterium zwei Gruppen in der Religionsgeschichte: Religionen, in denen die Gestalt des Vaters die Gottesvorstellung bestimmt, und solche, die im mütterlichen Schoß der Erde den Ursprung, die Vergänglichkeit und die Wiederkehr der Erscheinungswelt verehren: »Der Vater führt die Seinen zum Ziel, der Mutter Gebären erneuert das Leben im Kreislauf. Die Mutter schafft Leben, der Vater Geschichte ... Animismus und Dynamismus tragen ihren letzten Kampf mit Hilfe von Vater- und Muttergestalt aus« (*Phänomenologie der Religion*, 98).

Diese typologische Unterscheidung läßt sich jedoch nicht so weit ausdehnen, daß alle zyklischen Vorstellungen von den wiederkehrenden kosmischen Anfängen in den Religionen allein dem mütterlichen Typus zuzuordnen sind. In den Mythologien der östlichen Religionen schließt das uranfängliche Gestaltungsprinzip die männliche Personifizierung in einer mythischen Ursprungsgestalt mit ein. Die vedische Überlieferung Indiens gesellt dem »gebärenden Urgrund« des namenlosen Brahman den Gott Bramâ als »Schöpfer des Himmels und Schöpfer der Erde« (Rigveda 8, 36, 4) personhaft hinzu. Hymnisch preisen die frühen Gesänge der Veden die Gestalt dieses Gottes unter den Göttern. »Es gibt keinen Höheren, keinen Mächtigeren über dir ... Du hast die gütige pünktliche Erde, die große endlose an ihren Platz gesetzt« (3,30,3). Sein ›Nachfahre‹ »Indra schaltet über Himmel und Erde, Indra über Gewässer, Indra über die Berge ...« (10,89, 10). Nach den Geboten dieses Gottes von Anfang an haben sich alle anderen Götter zu richten. Seine Autorität ist die Macht dessen, »der die Erde und jenen Himmel gefestigt und die Sonne und Morgenröte mit Meisterhand geschaffen hat« (3,32,8).

Dennoch ist er nach indischer Weisheit nicht *prima causa*. Als »Vater des schönen Sohnes gilt der Himmel ... Indras leiblicher Vater war der Himmel ...« (4,17,4). So mündet das schöpferische Prinzip, das die Veden im Göttermythos personifizieren, ein in ein personloses Ursprünglicheres. Es ist dasjenige, was die Götter »antreibt«. Diesem »von selbst seienden«

Brahman verdanken auch sie ihre Unsterblichkeit. Die väterliche Schöpferfunktion des Gottes bleibt deshalb eine abgeleitete. Denn »dieses Brahman ist das Höchste, denn nicht existiert ein Höheres als dieses Brahman ... Dieses Brahman hat weder etwas vor sich noch etwas nach sich« (S'at. 10,3,5,10.11). So bleibt im Rigveda der Anfang der Schöpfung letztlich ein unenträtseltes Geheimnis. Die Gestalt des Gottes trägt nicht die Züge eines in das Leben bringenden Urvaters. Der Gott selber muß ein kosmisches Gesetz erfüllen, das auch über ihm waltet. Er ist Gestalter und demiurgischer Vollzieher. An seine Adresse richten sich die Opfer und die Gebete der Menschen. Ihn kennt man namentlich. Aber was sich hinter ihm als Person verbirgt, bleibt im Dunkel. Darum endet das rigvedische Weltschöpfungslied mit einem großen Fragezeichen:

»Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen? -
Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiß es! – oder weiß auch er es nicht?«
(H.v.Glasenapp, *Ind. Geisteswelt*, S. 21)

Im ›Buch der Bücher‹ Indiens, dem »Gesang des Erhabenen« (*Bhagavadgîtâ*), finden in der Gestalt Krishnas die beiden Prinzipien von Person und von personlosem Brahma zu einer Synthese. Selbst in unzähligen Reinkarnationen wiedergeboren, gewährt der Gott dem, der seine »göttliche Geburt und Tat in Wahrheit versteht«, das Ende der Wiedergeburten. Er selber kennt zwar das »Große Brahman« als seinen »Mutterschoß«, bezeichnet sich selber aber als der »Samen gebende Vater« (IV, 4). Die Bedeutung, die die *Bhagavadgîtâ* für viele Menschen in Indien zu dem bevorzugten heiligen Buch macht, liegt in dieser Zusammenschau von kosmischer und persönlicher Gottesbeziehung. Das unendlich waltende Gesetz ewigen Wandels und unausweichlicher Wiederkehr, wird in der Zuwendung zur »höchsten Person«, zum »höchsten Selbst« (XV, 17) aufgehoben. Der indische Mensch liebäugelt nicht mit der Vorstellung von der Reinkarnation. Er weiß, daß seine Zukunft eingebettet ist in die unerbittliche Kausalität des Zwanges zu nicht endenden Wiedergeburten.

Die Wege, die die yogischen Versenkungstechniken unterschiedlich weisen, werden in der *Baghavadgîtâ* in das persönliche Gottesverhältnis einbezogen. *Bhakti* – oft als ›hingebende Gottesliebe‹ übersetzt – wird zu einer Weise der Selbstidentifikation mit der diesen Ausstieg ermöglichenden Gottheit. Die Hingabe an Gott nimmt die ersehnte »herrliche Freiheit«

(*vîdu*) aus den Bindungen des Daseins in sich auf, wird mit ihr geradezu identisch. »Ob ich herrliche Freiheit, ob Himmel oder Hölle im Tode erlange oder nicht erlange: Den geburtsfreien und geburtsreichen Herrn nie zu vergessen soll meine Freude sein.« Der Gott, der dem Menschen, der sich ihm zuwendet, die Befreiung vom *karma* - Gesetz schenkt, kann darum auch als »Vater« bezeichnet werden: »Der du als freudevolle Gottheit, Welt, Nichtwelt, als freudevolles Licht dich ausgebreitet hast, o Vater!« (RGL, 50). Für den Bhaktifrommen vermag Gott als Vater aber zugleich auch die Gefühle eines Kindes zu seiner Mutter zu wecken: »Wenn du nur eine Weile mütterlich in meinem Herzen bliebest ...«

Die vertrauend sich an Gott wie an einen Vater wendende Bhaktifrömmigkeit ist im Hindutum eine unter anderen möglichen Frömmigkeitsformen. Der Mystik in anderen Religionen verwandt, zielt sie auf die Aufhebung des personhaften Gegenübers zur verehrten Gottheit. Im Pantheon der indischen Götter wendet sich der Bhakti zwar ausschließlich an seine Gottheit. Für andere aber richtet sich die Sehnsucht nach Vereinigung auf andere Namen. Auch diese personhafte Gottesliebe ist darum auf dem Hintergrund indischer Weltanschauung zu sehen. In ihr sind die verschiedenen Gottesnamen Ausdruck eines letzlich nicht mehr benennbaren, namenlosen Absoluten.

Ein moderner *Bhagavadgîtâ*-Exeget wie Sarvepalli Radhakrishnan, wohlvertraut mit christlicher Theologie und westlicher Philosophie, setzt hier als Hindu den entscheidenden Akzent. Alles von Gott Aussagbare, jede konkrete Beziehung zu ihm wird auf eine noch vorläufige Erkenntisstufe verwiesen. Der wahrhaft Erleuchtete schaut für ihn wie von einem Berggipfel auf die vielfachen, mühsamen Anmarschwege mit ihren sich unterscheidenden Gottesnamen verständnisvoll und tolerant zurück. Der ›Blick von oben‹, die Schau (*vidyâ*) auf's Ganze, gipfelt im Verzicht auf jede personhafte Benennung des Absoluten. So wird ein eindeutig als Selbstaussage Krishnas formulierter Vers in der *Bhagavadgîtâ* (IV,11) in die indische Weisheitslehre des *advaita* rückinterpretiert: »Wie sie zu mir (Krishna) kommen, so nehme ich sie auf; überall folgen Menschen meinem Pfade«. Für Radhakrishnan besagt dieser Vers: »Die Gita spricht nicht von dieser oder jener Form der Religion, sondern von dem Impuls, der sich in allen Formen äußert ... Die Unterschiede in der Gottesvorstellung und Gottesannäherung werden durch lokale Gegebenheiten und gesellschaftliche Anpassungen veranlaßt ... Die geistig Unreifen weigern sich, andere Götter als ihre eigenen anzuerkennen. Ihr Festhalten an ihrem Glauben macht sie blind für die umfassendere Gott-Einheit« (Die Bhagavadgîtâ, S. 181 f.). Damit wird auch die persönliche Gottesbeziehung der Bhakti einbezogen in den größeren Zusammenhang indischer religiöser Erfahrung. Die *Bhagavadgîtâ* bringt dies auf die Identitätsformel *tat tvam asi* (»Du bist Es«).

Das Individuum findet seine Befreiung im meditativen Aufgehen im namenlosen Ozean des Seins.

Diesen Hintergrund wird man im christlichen Dialog mit den personhaften Gottesnamen Indiens im Auge zu behalten haben, soll er nicht ein Dialog mit nur einem Teil der vielfältigen und in sich unterschiedlichen religiösen Wege im Hinduismus bleiben. Zu widerstehen ist auch dem Versuch, eine allgemeine Mystik zur ausschließlichen Grundlage dieses Dialogs zu machen. Wo die Prädikationen indischer Gottesliebe für den Christen vertraute Namen wie den des Vaters einschließen, sind sie Brükkenpfeiler im Prozeß gegenseitigen Verstehens. Gleiches gilt für die der christlichen Mystik verwandt erscheinende Gottesliebe des Bhaktifrommen. Hier gilt es, nicht nur sprachlich anzuknüpfen. Der »Dialog der Herzen«, den Johannes Paul II. immerwieder anmahnt, wird sich über das Verbale hinaus auf die Tiefen der religiösen Erfahrung des Hindutums und seiner Praxis zu beziehen haben. Im Eingehen auf beides wird aber auch die Verschiedenheit sichtbar werden, der wir in der hinduistischen Glaubenswelt bei vergleichbaren Namen und in der Tiefe der Spiritualität begegnen.

Die Frage nach dem besonderen Hintergrund der Gottesnamen, insbesondere der Vatervorstellung, wie sie sich in Indien stellt, verschärft sich noch einmal in Bezug auf andere Religionen des Ostens. Wir beschränken uns notwendig und auswahlweise auf einzelne Beispiele aus den chinesischen Religionen und aus dem japanischen Shinto.

Auch für China bildet eine allgemeine, universale Weltordung den großen Rahmen für alle besonderen Riten und religiösen Bezüge. Man hat den Taoismus Chinas darum als »Universismus« (J.J.M. de Groot) bezeichnet. Die Natur selber ist heilige Ordnungsvorgabe. Ihrem »Weg« (*tao*) hat alles zu folgen vom kosmischen Ablauf über die Jahreszeiten bis zu den richtigen Verhaltensweisen der Menschen. Der Mensch selber ist Teil dieser ihn bestimmenden universalen Ordnung. Zu ihr gehören die das Universum durchdringenden Gegensatzpaare von *yang* und *yin.* Männliches und Weibliches, Väterliches und Mütterliches sind Ausdruck dieser im *tao* angelegten, sich ergänzenden Grundelemente. Für den Frommen Chinas kommt es im Wesentlichen darauf an, mit diesem *tao* des Himmels selbst in Einklang zu stehen. Diesem Ziel strebt er durch eine Höherentwicklung seiner Seelenkräfte zu. Heiligkeit wird im Chinesischen mit dem Schriftzeichen für »das Wirkliche« wiedergegeben. Im Zentrum dieses religiös verehrten universalen Ordnungssystems stehen nicht die mit ihren Namen anzurufenden Götter und Geister. Sie selber sind integrale Teile eines sakrosankten Ganzen. Auch sie, »die höchste Götterkraft besitzen, gleiten auf dem Licht einher, so daß sie mit ihrer Gestalt darin erlöschen und verschwinden«. So läßt sich ein Weiser im *Tao Te'King*, dem Buch des *tao* und seiner Eigenschaften, vernehmen. Adressat des Menschen ist dar-

um der »Himmel«. Mit seinen Eigenschaften will sich der Mensch identifizieren, ihm und seinem Wesen gleichen. Im Gleichklang mit den Gesetzen des Himmels zu leben, ist das höchste Ziel (»Dem Himmel nachfolgen«).

Die Vaterbeziehung ist am deutlichsten in den vom Konfuzianismus geprägten Familientraditionen. Sie ist verwurzelt in der Ahnenverehrung. Vergleichbares ließe sich in bezug auf die Ahnenreligionen sagen, die den Kern aller auf Abstammung und auf Verwandtschaftssystemen gründenden sog. Stammesreligionen ausmachen. In ihnen allen kommt der Vatergestalt unter den im Kult verehrten »Lebendtoten« (J. S. Mbiti) eine herausragende Bedeutung zu. Im väterlichen Vorfahren findet die Blutsgemeinschaft ihre Identität. Diese greift über die geschichtliche, überschaubare Zeit hinaus in die mythische Vergangenheit. Vaterschaft bleibt im Mythos und im Kult lebendige Gegenwart. Die Seelen der Ahnen gelten als die Beschützer der Lebenden. Ihnen werden die Opfer dargebracht. Aber mit jeder weiteren Generation rückt der Vorfahre in das Kollektiv der Verwandtschaftsgruppe ein. Sein Name verblaßt. Darum richten sich die Erwartungen an die Kraft und an die Schutzzuwendungen der jüngst Verstorbenen.

Teile des Buches der Sitte (*Li Gi* IV, 52) sind dem Verhalten gegenüber den Eltern und insbesondere dem des Sohnes gegenüber seinem Vater gewidmet. Die innerfamiliären Beziehungen sind konkreter Ausdruck des Gehorsams gegenüber dem Gesetz des Himmels. »Die Kindesehrfurcht ist die große Grundrichtung in der Welt. Wenn man die Kindesehrfurcht senkrecht aufstellt, so erfüllt sie den Raum zwischen Himmel und Erde; wenn man sie querstellt, so geht sie durch bis zu den vier Weltmeeren; wenn man sie auf die Nachwelt anwendet, so gibt es nicht Morgen noch Abend (sie ist ewig).« Beim Vaternamen schwingt für den Menschen in China immer etwas von solcher »großen Grundrichtung in der Welt« mit. Das Kind-Vater-Verhältnis erschöpft sich nicht in den konfuzianischen Normen des Verhaltens. Es gründet im Sein selber. Im Verhältnis zum väterlichen Vorfahren spiegelt sich ein kosmischer Zusammenhang. Autorität liegt im himmlischen Gesetz selber begründet. Von der *majestas* des kaiserlichen »Himmelssohnes« fällt der Abglanz auf die Autorität und Würde des Vaters. Natur und Abstammung des Menschen binden an ihn. Darum findet der Vatername seine Grenze im Verwandtschaftssystem. Auf diesem Hintergrund wird deutlich, was es bedeutet, wenn Christen in China mit ihrem Bekenntnis zum »Vater unser im Himmel« diese Grenze überschreiten. Der Gott, der im Sohnesopfer seine Vaterschaft bezeugt, steht jenseits dieser Grenze. Diesseits noch liegt der Vatername des verwandtschaftlichen Ursprungs, der die Nachfahren an den Ahnen bindet.

Mit ihrer traditionellen, vorchristlichen Verpflichtung auf diesen »Weg des Himmels« bringen die chinesischen Christen eine wichtige Komponente im Vaterverständnis Gottes in Erinnerung. Es ist das Bewußtsein

vom Herrsein dieses Vaters und von der *majestas Dei*, das dem allzu selbstverständlich gewordenen Bild eines nur noch lieben Vaters im Himmel bei uns entgegensteht. Auf diesem Hintergrund erhält die Anrufung Gottes des Vaters im Namen Jesu Christi einen neuen Klang. Der Freiheit der Kinder Gottes, die das »Abba, Vater« (Mk 14,36) dem menschgewordenen Sohn nachsprechen, geht nach Paulus die Sklaverei unter dem Gesetz und unter den » Elementarmächte(n) dieser Welt« (Gal 4,3) voraus. Im Konfuzianismus Chinas ist es die Erfahrung derjenigen, die den Sohnesgehorsam kennen und gelebt haben. Sie bringen ein eigenes Vorverständnis für jenen Gehorsam mit, der den einzigen Sohn vom Vater »gehorsam« sein ließ »bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz« (Phil 2,8). In einer Zeit, in der die frohmachende Botschaft von der Heimholung durch den Sohn zur einer *soft version* zu verflachen droht, die diesen Hintergrund vergessen läßt und darum vielen Zeitgenossen überflüssig erscheint, liegt in der chinesischen Vaterüberlieferung ein wertvoller Ertrag des interreligiösen Dialogs.

Zugleich aber sind hier die Barrieren. Sie zu überwinden, setzt mehr als den Dialog des Verstehens voraus. Im Verhalten des Vaters, der dem verlorenen Sohn vergebend und voll Freude entgegengeht (Lk 15,11 ff.), meldet sich das Geheimnis der neuen Gerechtigkeit, das sich im Blick auf Christus enthüllt. »Die Sitte hat ihre Wurzel stets im Himmel«, heißt es im konfuzianischen Buch *Li Gi* (IV,9). »Die Sitte ist die Frucht der Gerechtigkeit«, »die Liebe ist die Wurzel der Gerechtigkeit«. Gegenüber dem autonomen Werteverständnis in einer säkularen Gesellschaft weiß die chinesische Religion von der Notwendigkeit einer transzendenten Begründung dieser Werte. Aber diese Transzendenz bleibt eingebunden in die Natur des Universums: »Die Sitte wurzelt im Großen Ganzen«. Den Vater Jesu Christi finden, bedeutet darum für den Menschen der chinesischen traditionellen Religion, den Schritt vom natürlichen Himmel dieses »Großen Ganzen« zu ihm, der sich als der Schöpfer und der Urgrund allen Seins in der Gestalt des menschgewordenen Sohnes zu erkennen gibt. Daß alle Vaterschaft in dieser Vater-Sohn-Beziehung ihre Vollendung findet, gilt auch für den, dessen höchste Bestimmung in der »Übereinstimmung mit der Natur« besteht: »... die Sitte pflegen, ... die Gerechtigkeit ... verbreiten, die Wahrheit ... verkörpern ... Das alles sind die Früchte der Übereinstimmung mit der Natur.«

Die Hinwendung zur Natur, getragen von Heilserwartungen, ist nicht erst seit Rousseau auch ein abendländisches Thema. In einer Gesellschaft, die bereits nachchristliche Züge an den Tag legt, nehmen diese Erwartungen über den politischen Horizont hinaus heute z.T. quasi-religiöse Dimensionen an. Dabei wird verkannt, daß es die Natur als Heilsbringer nicht gibt, weil sie selber der Wiederherstellung durch die »neue Schöpfung« bedarf. Der Apostel Paulus spricht vom »sehnsüchtige(n) Harren alles Geschaffenen auf das Offenbarwerden der Gotteskindschaft« (Röm

8,19). Daß die »neue Kreatur« aber nicht nur den Menschen meint, sondern die Wiederherstellung des kosmischen Ganzen einschließt (»Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen« – Kol 1,20), daran werden wir im Dialog nicht allein mit dem chinesischen Universismus und Konfuzianismus, sondern mit den Religionen des Ostens insgesamt deutlich erinnert. Die Vaterschaft Gottes im Sohn schließt sein Herr- und Schöpfersein ein. Die Kindschaft, die der Vater in der Sendung des Sohnes stiftet, kennzeichnet den neuen Menschen. Aber dieser neue Mensch sieht in seinem »Vater« zugleich den Allmächtigen, der dem erhöhten Sohn das All zur Erneuerung übergeben hat: »... damit das All in Christus zu seiner Einheit gebracht würde« (Eph 1,10).

Im Dialog mit den Religionen des Ostens wird deutlich: Das Vatersein Gottes stellt den Menschen unter ein neues und anderes Vorzeichen. Es ist nicht mehr nur die Vaterschaft des Ursprungs und der Naturgesetze. Es geht auch nicht mehr nur darum, den Weg zu weisen, der den Menschen aus den Gesetzmäßigkeiten ewiger Wiederkehr, kosmischer und individueller, herausführt. Darauf zielte die Botschaft des Gautama Buddha. Dazu bedurfte es für ihn keines göttlichen Vaters. Der Mensch selber hat den von ihm gewiesenen achtfachen Pfad zu gehen, der ihn in die Freiheit seiner selbst verursachten Abhängigkeiten führt. Im Buddhismus des großen Fahrzeuges (Mahâyâna) bedarf es dazu der göttlichen Helfer (Bodhisattvas), die dem um seine Freiheit Bemühten an die Seite treten. Selber Freigewordene, vermögen sie anderen auszuhelfen.

Im Dialog mit dem Christentum können sich Buddhisten heute auf das Vatersein Gottes beziehen. Der Japaner Keiji Nishitani (1900–1990) ist dafür ein herausragendes Beispiel. Er geht dabei aus von der buddhistischen Grunderfahrung der »Realisation des absoluten Nichts«. »Diese ›existentielle‹ Umkehr bewirkt ein Herauswinden aus sich selbst, ein Verlassen der personzentrierten Seinsweise und ein Hinaustreten auf das zugrundeliegende absolute Nichts« (Was ist Religion?, S. 133). Im Leiden und Sterben Jesu Christi sieht er ein Beispiel für dieses buddhistische Ideal. Im »Sich-Entäußern« des Sohnes erschließt sich für Nishitani das Wesen Gottes als Vater. »Der Ursprung seiner ›Selbstentäußerung‹ (*ekkenôsis*) ist in Gott ... Im Falle des Sohnes ... wird *ekkenôsis* in der Tatsache wirksam, daß er, der im Anfang bei Gott war und Gott war, Knechtsgestalt annimmt. Im Falle des Vaters ist *ekkenôsis* immer schon in der ursprünglichen Vollkommenheit Gottes enthalten ... In der buddhistischen Terminologie wird dies *anâtman* oder *muga* genannt, d. h. *non-ego* oder Selbstlosigkeit« (117). Wir haben es hier mit einem umgekehrten Dialoggefälle zu tun. Der zeitgenössische Buddhist nimmt die seiner eigenen Vorstellung fremde Vaterschaft des trinitarischen Gottes auf. Er begründet sie aber und deutet sie um im Sinne seines eigenen buddhistischen Erlösungsweges zur Erlangung von

sûnyatâ (Leere). Gott als Vater Jesu Christi wird für Nishitani damit zur personhaften Vorstellung buddhistischer Vollkommenheit. Begründet in der Sendung und Hingabe des Sohnes wird er zu einer Art ›Idealbuddha‹. Für die Menschen aber gilt: Sie sollen »der Vollkommenheit Gottes ebenbürtig ... werden, um so vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel, um ›Kinder des Vaters im Himmel‹ zu werden« (117).

Gerade dieses letzte Beispiel zeigt, mit welcher Art ›Gegenverkehr‹ im christlichen Dialog mit Menschen anderer Religionen heute zu rechnen ist. Bei der geistigen Elite auch anderer östlicher Religionen begegnen uns Denkweisen, in denen die Begegnung mit christlichen Glaubensinhalten und mit abendländischer Geistesgeschichte deutliche Spuren hinterlassen haben. Sie haben zu einem neuen Auslegungshorizont dieser Religionen geführt, in den sie auch das Christentum und seine Botschaft einbeziehen. Zentrale christliche Begiffe können dabei aufgenommen werden und eine andere, fremde Verwendung finden. Die Vorstellung von Gott als Vater ist dabei eine von ihnen. Insbesondere in der Aktualisierung der Ethik begegnen universale, dem christlichen Menschen- und Gemeinschaftsverständnis entsprechende, in der Begriffsbildung geradezu identische Ausdrucksweisen. Seit Râm Mohan Roy (1772–1833) im Jesus der Bergpredigt den »Führer zu Friede und Glückseligkeit« entdeckte, zieht sich ein breiter Strom der Erneuerung des Hindutums ›im Geiste des Christentums‹ durch Indien. Für den »Buddhismus für die moderne Welt« (G. Rothermundt) gilt Gleiches. Bis in die Begrifflichkeit hinein begegnet buddhistisches Gedankengut in einer dem westlichen und insbesondere dem christlichen Leser vertrauten Sprache. Man fühlt sich an die alte Lehre von den Samenkörnern des göttlichen Logos (*logos spermatikos*) erinnert, deren Spuren die frühen Theologen außerhalb der Kirche im Erbe der antiken Geisteswelt wirksam sahen. Darum vermochten sie die Strahlen dieses Logos in seiner Einheit zu sehen und im Blick auf Jesus Christus zu bündeln.

Der interreligiöse Dialog wird auch heute von christlicher Seite nicht anders vonstatten gehen können. Gerade wenn die Begriffe verwechselbar erscheinen, obwohl sie unter einem anderen ›Vorzeichen‹ stehen, müssen sie im Blick auf das unterschiedliche Vorzeichen unterscheidbar bleiben. Das ›Vorzeichen‹, unter dem die Rede von Gott als Vater für den Christen steht, ist die Sendung des Sohnes und das in ihr gründende trinitarische Geheimnis. Für das Zweite Vatikanische Konzil vollzieht sich der Dialog der Religionen in einer »Menschheit, die sich von Tag zu Tag enger zusammenschließt«. Indem die Kirche »vor allem das ins Auge (faßt), was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt«, hat sie auf den Grund solcher Gemeinschaft zu verweisen, »in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat« (a. a. O., 1 u. 2).

Josef Sudbrack SJ · München

Geistliche Vaterschaft – Geistliche Mutterschaft

In seinem schönen Buch über Meister und Schüler schreibt Yves Raguin[1] einer der großen Vermittler ostasiatischer (Taiwan) und christlicher Spiritualität: »Die geistliche Leitung (›Direction‹, Begleitung, Vaterschaft) ist keine Wissenschaft, sie ist eine Kunst und eine Weisheit, die aus menschlicher Erfahrung und göttlicher Einsicht erwächst.« Und er mahnt: »Das Wichtigste ist hören, ist hören, ist nochmals hören, ist hören bis zur Selbstaufgabe (d'en mourir).«

1. Die theologischen Problemkreise

Die beiden Pole: menschliche Erfahrung und göttliche Einsicht, umreißen die theologischen Problembereiche. Daß man das »Göttliche«, auch Gott-Vater, nicht einfachhin vom menschlichen »Vater«-Sein konzipieren oder gar mit sexuell-bestimmten Kategorien verstehen darf, ist selbstverständlich. Doch die ausgesprochene »Vater«-Spiritualität des historischen Jesus (J. Jeremias, R. Guardini) mahnt zur Vorsicht, daß nicht eine modische »Entmythologisierung« den Offenbarungsgehalt zerstöre.

Doch die Frage nach der menschlichen Komponente bleibt wichtig: Welche Rolle spielt (muß spielen!?) der Wandel der sozio-psychologischen Mentalität für die geistliche Vaterschaft? Kann und darf in der demokratisch gewordenen westlichen Gesellschaft die geistliche Vaterschaft, die doch in hierarchischer Tradition wurzelt, ungebrochen übernommen werden? Das Unwesen der Pseudo-Gurus ist signifikant für die entsprechenden Probleme. Ist geistliche Vaterschaft im heutigen Christentum zu sehr oder zu wenig hierarchisch strukturiert? Hat das Christentum gar den Fragebereich vergessen? Muß sich deshalb nicht auch die Theorie hierzu neu besinnen?

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.*

Am wichtigsten aber ist, daß sich hier die zwei Bereiche verzahnen, die das christliche Leben und die Theologie ausmachen. Man kann sie Natur und Übernatur, Natur und Gnade, Leistung und Geschenk, eigenes Gehen und göttliche Führung nennen. Zwei Kurzschlußantworten zerstören das Christliche: Die eine ebnet alles ein in Psychologie, Soziologie, Philosophie. Der geistliche Vater wird zum klugen Psychologen, das Christliche wird zu einer mehr oder minder zufälligen kulturellen Ausformung des Allgemein-Menschlichen und -Religiösen. Aber auch die entgegengesetzte Antwort ist der Tod des Christlichen; wenn nämlich der göttliche, übernatürliche Part ins »Wunderbare«, »Mirakulöse« abgeschoben ist, einfachhin »von oben her«, »extrinsezistisch«[2] ins Natürliche einbricht. Ein Blick ins Sektenunwesen weist auch diese Alternative zurück.

2. Die christlich-katholische Tradition

Es ist ein umfangreiches Buch, was im II. Band des *Dictionaire de Spiritualité* über »Direction spirituelle«[3] von ersten Fachleuten zusammengestellt wurde. Zweifelsohne beginnt die christliche Tradition im vorchristlichen Raum, bei Sokrates und Platon, bei Seneca und Marc Aurel.

Doch auf diesem Hintergrund klingt das Jesus-Wort revolutionär: »Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder« (Mt 23,8). Man muß das Wort aus der Spiritualität Jesu heraus verstehen; in ihr verbindet sich das »Abba-Vater«-Vertrauen mit dem eigenen, absoluten Sendungsbewußtsein. Es ist typisch christlich, daß alle zwischenmenschliche Meister- und Vater-schaft dem einen Vater-Gott untergeordnet ist; in seinem einmaligem Auftrag wußte sich Jesus. Instinktsicher kennt Ignatius von Loyola deshalb keinen »Exerzitienmeister«, sondern nur den, »der die Exerzitien vorlegt«.

Aber es ist der falsche Weg des »übernatürlichen Extrinsezismus«, nun die Komponente der Klugheit und Erfahrung einer menschlichen »Vater-Gestalt« zu eliminieren. Gerade das frühe Mönchtum zeigt, wieviel weise Menschführung sich mit dem Institut des »Geistlichen Vaters« verband. Dies so sehr, daß man nun in das Gegenteil verfällt[4]: Die Gestalt Jesu und die harte Askese der Wüstenväter, die in ihrer radikalen Abtötung sich auf den jenseitigen »Himmel«, gegen die irdischen Dämonen ausrichtet, wird unterschlagen und geistliche Führung auf die Methoden der humanistischen Psychologie reduziert. Raguin, gestützt auf psychologische Methoden, schreibt dazu: »Die psychologischen Methoden haben ihren Platz und ihre Bedeutung im inneren Prozeß, aber gegenüber dem eigentlichen Ziel bilden sie nur Tor und Hinweg zur spirituellen Haltung.«

Sie können aber helfen, die Rolle der »Geistlichen Vaterschaft«, die in

den Mönchsanekdoten absolut zu sein scheint, auf das rechte Maß zurückzuschrauben. Besonders die Gehorsamserzählungen zeigen eine nicht mehr christlich zu nennende Überhöhung der »geistlichen Vaterschaft«: der Auftrag im Gehorsam vor dem geistlichen Vater, einen Löwen, eine Hyäne fangen, ins Krokodilwasser steigen, den Brunnen ohne Brunnenseil auszuschöpfen. Abbas Silvanos[5] testete den Gehorsam seines Schüler und meinte vor einem Wildschwein: Siehst du die Antilope? Ihre prächtigen Hörner? Die »gehorsame« Antwort war: Ja, Abbas, überaus prächtig.

Die notwendige Relativierung dieser »geistlichen Vaterschaft« macht die Benediktus-Regel[6] sichtbar. Sie stellt den Abt als geistlichen Vater der Klostergemeinde sofort mit der 2. Regel in den umfassenderen Raum der göttlichen Weisheit: »Drum darf der Abt nichts lehren, anordnen oder befehlen, was vom Gebot des Herrn abweicht, sondern sein Befehl und seine Lehre sollen wie ein Sauerteig der göttlichen Gerechtigkeit die Herzen der Jünger durchdringen. Wer also den Namen ›Abt‹ annimmt, muß seine Jünger mit doppelter Lehre leiten: das heißt: er zeige eher durch Taten als mit Worten, was gut und heilig ist.«

Es ist spannend zu sehen, wie die großen Gestalten des Mittelalter »geistliche Vaterschaft«, geistliche Führung unterschiedlich verstanden. Bernhard von Clairvaux beruft sich entschieden auf die Kraft des Hl. Geistes; Franz von Assisi hingegen betont in der 2. Regel (K. 10) die »familiaritas«, den geschwisterlich-familiären Umgang miteinander: »Die Ministri (die Obern) sollen die Untergebenen liebend und gütig aufnehmen; sie sollen eine solche Familiaritas mit ihnen pflegen, daß diese sagen können, sie selbst seien doch wie Herren gegenüber ihren Dienern.« Der »geistliche Vater« wird zum Diener aller Brüder. Es gab auch genügend Gestalten, die in hierarchischem Selbstbewußtsein den anderen zur Richtschnur wurden – Hildegard von Bingen beruft sich auf göttliches Licht. Gegen Ende des Zeitraums wird antike Humanität sichtbar. So mahnt der fromme Thomas von Kempen: »Mit einem weisen und gewissenhaften Menschen pflege Rat; wolle lieber von einem Besseren unterrichtet werden als eigenen Erfindungen folgen.«

Der geistliche Vater als weiser Mensch? Als Sprachrohr der Weisheit Gottes? Die Gemeinschaft als Träger der Vaterschaft?

Nicht vergessen werden darf der sakramentale Aspekt: Im Mittelalter wurde »geistliche Vaterschaft« weithin mit dem Priester und »Beichtvater« identifiziert. Schon Dionysios Areopagita, der Kronzeuge christlicher Mystik, schrieb gegen Laien-Mönche, die sich priesterliche Vorrechte usurpierten. Diese vergangenen Kompetenzstreitigkeiten sind dem heutigen Ringen um das Verhältnis von Psychologie und Seelsorge nicht unähnlich.[7] Ist nicht das Priestertum der von Christus eingesetzte Stand »geistlicher Vaterschaft«? Doch kann man diese Funktion amtlich-rituell festlegen?

Waren nicht tatsächlich in der christlichen Ursprungszeit und bis heute in der Orthodoxie viele geistliche Väter »nur« Laienmöche?

Die Renaissancezeit setzt neue Akzente. Teresa von Avila unterscheidet recht genau das kirchlich-sakramentale Amt von der Weisheit des geistlichen Führers. Mit den Schalk hinter den Ohren schreibt sie mehrmals, daß sie den klugen und nicht-frommen geistlichen Vater dem nicht-klugen aber frommen vorziehe. Ein Biograph meint von ihr: Sie wählt sich geistliche Führer/Vater, aber wurde selbst ihnen zur »geistlichen Mutter«.

Überraschend ist der Impuls des Ignatius von Loyola. Nachdem seine ersten Versuche geistlicher Führung mißglückten, setzt er sich ans Studium und komplettiert das Meisterwerk seiner *Geistlichen Übungen*. Deutlich trennt er das Geschehen in den Exerzitien von der priesterlich-sakramentalen Funktion der Beichte (Nr. 17. 44). Manche Verwunderung hat es erregt, daß er dem Exerzitiengeber (nicht »Meister«!) verbietet, den Exerzitanten in diese oder jene Richtung zu leiten, also ein »geistlicher Vater« im Sinne der urchristlichen Mönche zu sein (Nr. 15): »Mag es auch außerhalb der Übungen erlaubt und als Verdienst anzurechnen sein, wenn jemand dazu rät, die Ehelosigkeit, das Ordensleben und jede andere evangelische Vollkommenheit zu umfangen, so ist es doch weit angebrachter und besser, innerhalb der Übungen selbst dies nicht zu versuchen, sondern eher Gottes Willen zu suchen und auf ihn zu harren, bis der Schöpfer und unser Herr selbst sich der ihm ergebenen Seele mitteilt und, indem er sie umfängt, sie zur Liebe, zu Lob und zum Dienst für ihn bereitet.« Diese Mahnung ist am Jesus-Wort zu messen: Für das innerste Geschehen der Gottesbegegnung gibt es keinen menschlichen Meister oder Vater, keine psychologische Methode. Der Mensch ist unmittelbar zu Gott.

Doch zugleich gibt Ignatius in den Exerzitien kluge Ratschläge für diese Begegnung mit Gott. Der christlichen Genialität seines Entwurfs gelang es, die Unmittelbarkeit zu Gott mit der Hilfe des Exerzitienbegleiters zu verbinden; dieser soll den Exerzitanten auf das Entscheidende lenken, auf Jesus Christus, in dem Ignatius Gottes lebendiges Wort weiß; er soll Fragen stellen, Horizonte entwerfen; soll helfen, Gefahren zu begegnen: Besonders zwei sind es: Im Hochgefühl der Erfahrung unerleuchtete Entschlüsse zu treffen (Nr. 14) oder in der Zeit der Trostlosigkeit zu resignieren (Nr. 7. 8). In einem Lieblingsbild das Ignatius gesagt: Im Abwägen des Verhältnisses von Gott und Mensch darf der Exerzitienbegleiter kein eigenes Gewicht auf die Waagschale legen; aber als Zünglein an der Waage muß er sensibel sein für die Schwingung zwischen Gott und Mensch.

Die nun folgende Zeit in der westlichen Kirche gilt als das goldene Zeitalter der »geistlichen Führung«. Das entspricht dem »neuen« Geist, der psychologisch für inneres Geschehen und methodologisch für konkrete Praktiken wach ist. Einige große Namen: Franz von Sales, Kardinal Be-

rulle, Vinzenz von Paul, Benedikt von Canfield, Louis Lallement, Bischof Fénelon, Jean-Pierre de Caussade, Alphons von Liguori. Es ist kein Zufall, daß so viele französische Namen[8] zu nennen sind – aber man darf z. B. Friedrich von Spee mit seinem »güldenen« Tugendbuch nicht vergessen. Doch in Frankreich zeigte sich der »neue« Geist am stärksten.

In Frankreich auch entstand um 1900 das neue Interesse an geistlicher »Führung-Begleitung« im Kontakt mit Philosophie und Psychologie.

3. Andere Traditionen

Der Renouveau Catholique in Frankreich geschah noch ohne intensive Kontakte mit den großen nichtchristlichen Traditionen geistlicher Vaterschaft. Diese aber wurden zusammen mit dem wachsenden Interesse am lebendigen ostkirchlichen Staretztum[9] im Laufe dieses Jahrhunderts immer wichtiger. Die orthodoxen Mönche und russischen Starzen, die durch Feodor Dostojewskij und die »Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers« bekannt wurden, überliefern der Gegenwart urchristliche Weisheit, stehen aber kaum im Gespräch mit der wissenschaftlichen Anthropologie.

Die weit verbreitete Sehnsucht nach dem geistlichen Meister mit der Reflexion dazu zehrt vielmehr von den »Meistern« (Guru, Roshi, Sheik, Schamane) ostasiatischer und ähnlicher Provenienz. Es wäre nun verfehlt, europäisch-christliche Begrifflichkeit ohne weiteres auf die großen indischen oder japanischen Meister zu übertragen. Was in unserer Sprache wie Vergöttlichung klingt, daß der Schüler im Meister das Göttliche selbst vernimmt, hat auf dem kulturellen Hintergrund Indiens einen anderen Stellenwert. Man muß nur die große Gestalt von Ramana Maharshi[10] (1879–1950) vor Augen haben, um zu erkennen, daß die christlich gewachsene Terminologie zur Beurteilung kaum ausreicht. Innerhalb der großen indischen Gurus gibt es auch eine scharfe Kritik an dem »Gurutum«, das sich in der sogenannten westlichen Welt breitmacht. Hierzu nun kann man zwei Hauptsströme unterscheiden:

Einmal sind es die Pseudo-Gurus[11] aus vermeintlich indischer oder anderer Tradition. Raijneesh (Bhagwan Shree. Osho genannt), der »Guru der Psychoszene« mag als abschreckendes Beispiel gelten. Maharishi Mahesh Yogi, der Begründer der Bewegung der »Transzendentalen Meditation« ist schwerer zu beurteilen. Aber bei ihnen und den vielen anderen steht man vor dem Anspruch einer (Quasi-?)Göttlichkeit, die wie bei Shree Cimnmoy zur Verehrung seines göttlichen Bildes führt. Es handelt sich meist um Phänomene, deren Fadenscheinigkeit für einen nüchternen Beobachter leicht zu durchschauen und nicht zu Unrecht als sektenhaft abzutun ist.

Anders steht es um den »Meister«-Kult von (meist!) Männern, die auch

oft von ostasiatischer Religiosität geprägt, vielfach aus der Bewegung des New-Age hergegangen und mit der humanistischen und transpersonalen Psychologie verbunden sind. Ein aufschlußreicher Überblick über die (zur Hauptsache amerikanische) Szene findet sich in dem Buch »Über die Integrität spiritueller Wege: Meister, Gurus, Menschenfänger«[12]: Der »wahre« Meister wird dort beschrieben als »der vollständig verwirklichte oder vollkommen erleuchtete Meister, der auf allen Bewußtseinsebenen seiner Einheit mit dem unendlichen Sein und mit allen Wesen und Dingen gewahr ist sowie auch dessen, daß er mit der wahren Natur von Materie, Energie und Geist identisch ist.« »Einem Menschen, der sich auf der Ebene des gewöhnlichen Bewußtseins bewegt, ist es nicht möglich, die Fähigkeit eines Lehrers, andere zur Transformation und Transzendenz zu geleiten, definitiv zu beurteilen.« Theoretiker ist Ken Wilber[13]; für die oft hilfreiche Praxis mag der auch in Deutschland wirkende Stanislav Grof[14] stehen.

Es geht hier um ernstzunehmende Tendenzen der modernen Anthropologie; was Menschenführung, geistliche Vaterschaft angeht, steht der Dialog mit ihnen an; das zeigt ein Blick in »Innovative Psychotherapie«, die mit dem Namen Hilarion Petzold[15] verbunden ist. Im Hintergrund der praktischen Hilfen steht das Suchen nach Seinseinheit, in der sich die Unterschiede auflösen und der Patient, aufgenommen in die überpersonale Einheit, seine Ruhe findet.[16]

4. Geistliche Vater-Mutterschaft heute[17]

Gerade vor diesem Hintergrund ist es zu bedauern, daß das schöne Wort von der Vater-Mutterschaft aus der Terminologie christlicher Spiritualität fast verschwunden ist, wenn auch das heute gebrauchte Wort von der »Geistlichen Begleitung« viel Sinn hat. Im demokratischen Zug unserer Zeit[18] verbindet man mit dem Wort »Vater« zu schnell psychologische Abhängigkeit. Vom biblischen Grund her aber ist das damit gemeint, was die Psychologie (E. Erikson) parallel zur natürlichen Vater-Mutterschaft (Ur-) Vertrauen nennt, eben das, was in Mt 6,29–34, »Sorget euch nicht …« steht: Überwinden der Angst nicht durch »transpersonale« Auflösung der Dualität in Verschmelzungseinheit, wie es E. Zundel deutet, sondern durch dialogisches Vertrauen! Auf einem entsprechenden Vertrauen muß jede geistliche Vater- Mutterschaft aufruhen.

a. Bergender Raum alles Weiteren ist daher das Verhältnis zu Gott, das sich in der Praxis geistlicher Vater-Mutterschaft vertiefen soll. Man kann sich ihm psychologisch annähern, aber es nicht in Psychologie auflösen. Methodisch gibt es dahin viele Wege. Thérèse von Lisieux[19] wird für den Weg ohne geistlichen Begleiter angeführt. Die Natur, ein wichtiges Buch, eine

tragende Gemeinschaft, eine Gebetsform (Graf Dürckheim: »Der innere Meister«), ein Kunstwerk und vieles andere kann die Rolle des »geistlichen Vater-Mutter« tragen, die zum Urvertrauen führt.

Der Gipfel von alledem ist das lebendige Du-Gegenüber. Auch hier gibt es verschiedene Weisen, diese Rolle auszufüllen, und es wäre verderblich, den »geistlichen Vater-Mutter« auf ein starres Schema festzulegen.

b. Die Voraussetzungen eines solchen Du-Gegenüber bilden natürliche Fähigkeiten, die man sich weithin auch erwerben kann; Vertrautsein mit bestimmten Methoden (Meditation, Jesus-Gebet), Wissen um humane-christliche Werte, Kenntnis der entsprechenden Psychologie usw.; bei letzterem ist es wichtig, die eigenen Grenzen zu kennen, um eventuell an eine psychologische Fachkraft weiterzuverweisen.

c. Ausstrahlungkraft, geistliches Format verbunden mit pädagogischem Feingefühl und reflektierter Erfahrung machen sichtbar, was »geistliche Vater-/Mutterschaft« auszeichnet; auch das, was an den großen fernöstlichen Meistern wie an den Wüstenvätern bewundert wird. Hierzu kann vieles gehören; es ändert sich auch von Mensch zu Mensch. Dazu gehören auch Fähigkeiten, die ans Parapsychologische grenzen. Wo nun – im Sinn der theologischen Fragen – Gottes Geist selbst in der Führung durch einen Menschen erfahren wird, läßt sich nicht mit quantitativen und ähnlichen Kriterien festlegen; es wird stets der Lebensprozeß selbst sein, der zur Gewißheit führt, im menschlichen Urvertrauen lebt das Urvertrauen auf Gott.

d. Doch im Gestuftsein zeigt sich die christliche und auch humane Qualität der geistlichen Vater-Mutterschaft. Was auf natürlicher Ebene für das Gelingen des Eltern-Kind-Verhältnisses zeugt, gilt verstärkt für die geistliche Vater-Mutterschaft: Aus dem Verhältnis einer »pädagogischen« Führung entwickelt sich im Reifeprozeß ein dialogisches Verhältnis der Begegnung.[20] Das heißt: Man kommt zum geistliche Gespräch, in dem trotz aller Unterschiede nicht mehr »Geben und Nehmen«, sondern »Austausch und Bestätigung« tragend werden. Diese höchste Stufe der geistlichen Begleitung ist kein Aufhören der Vater-Mutterschaft und des Wachstumsprozesses, sondern ist deren neue, reifere Gestalt. Beide, Meister und Schüler, Abbas und Mönch, Vater/Mutter und Kind finden zueinander in der Dimension des Gottesgeistes, des Urvertrauens auf Gott.

Es zeigt sich auch darin, daß das christliche Ideal dialogisch und nicht vereinnehmende Einheit ist. Der betende und erfahrende persönliche Dialog mit Gott schlägt sich nieder auch im Dialog mit der Umgebung, insbesondere im menschlichen Miteinandersprechen. M. Buber legt mit Recht Wert auf die Verknüpfung der »senkrechten« Haltung zu Gott und der »waagerechten« zu den Menschen. Biblisch geht es auch hier um Gottes- und Nächsten-Liebe. Für unsern Fragebereich kann der Schnittpunkt einfachhin »(Ur-)Vertrauen« genannt werden.

e. Die »Unbedingtheit« mancher »geistlichen Vaterschaft«, die sich nicht nur im fernöstlichen Gurutum, sondern auch im christlichen Bereich (der Abbas der Wüstenmönche, der Staretz) findet, erhält von hierher Licht. Sie ist zu vergleichen mit der »Unbedingtheit der Liebe«. Wie in der wahren Liebe[21] Selbstwerden und Freiheit (Liebe als Geschenk) regelrecht zusammenfallen mit schicksalhafter Notwendigkeit (»Nur Du«), so wird im Idealfall der »geistliche Vater-Mutter«, gerade als frei gewählter, zur notwendigen Gestalt auf dem geistlichen Weg.
f. Bleibt zu sagen, daß hier nur ein abstraktes Schema gezeichnet ist. Die Wirklichkeit ist reicher. Denn Gottes Geist wirkt-weht, wie er will.

Anmerkungen

1 Maitre et disciple. La direction spirituelle. Paris 1985, 11,9, später 62. Da im deutschen Sprachraum weniger bekannt, ist ein hilfreiches, praktisches Buch (1588 auf Französisch, Paris) herauszustellen: W. A. Barry/W. J. Connolly: La pratique de la direction spirituelle.
2 Hinzuweisen ist auf das Lebenswerk von Kardinal Henri de Lubac SJ.
3 III. Paris, 1954–1957, Seite 1002–1214. Z. B. wird eine Arbeit von 1914 zitiert: »Epikur als Beichtvater«. Bei allem historischen und psychologischen Material fehlt leider die biblische Besinnung.
4 So R. Bäumer/M. Plattig, Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft (?). Würzburg 1998. Das als Doktorthese (von wem der beiden?) gedruckte Buch unterschlägt die radikal gelebte, »übernatürliche« Dimension mönchischer Askese (Weltflucht, Himmel verdienen) und identifiziert psychologische und geistliche Führung, statt ihr Verhältnis darzustellen. Wichtige Arbeiten wie W. Lambert, Gebet der liebenden Aufmerksamkeit. Leutesdorf ^{7}1997, die breite Auseinandersetzung von J. Mac Avoy im Artikel des DictSpir (a. a. O., S. 1143–1173): Direction spirituelle et Psychologie, fallen aus.
5 Nach B. Miller, Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Freiburg 1965, Nr. 527 und öfters.
6 Abt G. Holzherr macht in seiner kommentierten Ausgabe von ^{2}1982 darauf aufmerksam, daß die Magisterregel als Vorlage des Benedikt die Rolle des Abtes noch stärker mit der Christi identifiziert.
7 Im DictSpir, a. a. O., S. 1194–1202, von A. Delchard.
8 Diese gewisse Einseitigkeit hängt auch mit dem immer noch einzigartigen Informationsreichtum des DictSpir, a. a. O., zusammen.
9 Über »Direction de Conscience et Protestantisme« gibt das DictSpir (a. a. O., 1202–1210) gute, von Frankreich her kommende Hinweise mit dem Höhepunkt Taizé (Fr. Thurian). Für den deutschen Raum ist Chr. Joest, Spiritualität evangelischer Kommunitäten. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute, Göttingen, 1995, wichtig. Der anglo-amerikanische Raum ist kaum zu überblicken; dazu und zur orthodox-christlichen Tradition vgl. die Beiträge in: L. Dupré/E. Salier, Geschichte der christlichen Spiritualität III. Würzburg 1997.
10 Ramana Maharshi, Gespräche des Weisen vom Berge Arunachala. Interlaken 1984.
11 R. Hummel, Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr, Freiburg 1996.

12 Frankfurt, 1995, 12. In breiter Übersicht (auch über »Scharlatane«) zu den wichtigsten (amerikanischen) Autoren dieser »Spiritualität«.

13 Der erste Monumentalband einer Gesamt-Trilogie (à la Hegel) heißt: Eros, Kosmos, Logos. Eine Vision an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend.Frankfurt 1996; zugängiger ist die Kurzfassung: Naturwissenschaft und Religion. Die Versöhnung von Wissen und Weisheit. Frankfurt 1998.

14 Zusammen mit seiner Frau Christiana: Spirituelle Krisen. Chancen zur Selbstverwirklichung. München 1990. Die stürmische Suche nach dem Selbst. Praktische Hilfen für spirituelle Krisen, ebd., S. 1991.

15 Vgl. den von E. Zundel/B. Fittkau herausgegebenen Sammelband: Spirituelle Wege und Transpersonale Psychologie. Paderborn 1989.

16 Typisch ist E. Zundels Deutung der Philosophie K. Wilbers, in: K. Wilber, Vom Tier zu den Göttern. Die große Kette des Seins. Freiburg 1997: »Die Verbindung zwischen Personalem und Transpersonalem fand er dann beim Nachdenken über die Angst. ›Die Hölle, das sind die anderen‹, findet der Existentialist J. P. Sartre. Auf der personalen Ebene gehört Angst notwendigerweise zum Menschen, sobald er sich seiner Individualität und damit seines Abgesondertseins von anderen bewußt wird. Ganz ähnlich heißt es auch in den Upanishaden: ›Wo es ein anderes gibt, da ist Furcht.‹ Aber hier, wie in der Mystik überhaupt, gibt es eine höhere Realität jenseits des Gegensatzes von Selbst und Anderem, eine Realität, die entweder als Vereinigung der Gegensätze oder jenseits aller Gegensätze erlebt wird. Wer diese All-Einheit für sich entdecken kann, befreit sich damit aus seiner Isolation und Entfremdung und wird frei von Angst.«

17 Mein Buch: Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext. Würzburg 1999, S. 368–374, stellt dies in größere Zusammenhänge.

18 J. Kramer/D. Alstadt brandmarken in: Die Guru-papers. Masken der Macht. Frankfurt 1995. aus der Sicht eines gleichmachenden Marxismus zwar nur eine Karikatur des Guru, bringen aber viel Lehrreiches.

19 P. Louis de S. T., Ste Thérèse de Lisieux et la direction: Études Carmelitaines, Direction spirituelle et psychologie. Paris 1966, S. 246–263.

20 J. van Deenen beschreibt dies recht persönlich: Stufen geistlicher Führung, aufgezeigt anhand der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, in: *Geist und Leben* 54 (1981).

21 Octavio Paz entwirft in *Die doppelte Flamme. Liebe und Erotik*, 1994, eine Phänomenologie der Liebe aus nicht-christlicher Sicht, die zeigt, daß solche Beschreibungen (in der Liebe fallen das freie Ja und die schicksalhafte Notwendigkeit zusammen) nicht aus christlicher Blauäugigkeit geboren, sondern am Phänomen abgelesen sind: »Die ausschließliche Liebe grenzt an ein anderes konstitutives Element: Die Freiheit.«

Jörg Splett · Offenbach

Autorität

Philosophisches zu einem Reizwort

1. Das Unbehagen

Autorität ist jemand oder hat jemand, auf den andere hören. Auf dessen Wort hin sie etwas annehmen (= für wahr halten) oder (es für gut haltend) tun. Niemand findet in die Welt, ohne sich erst einmal derart auf jemanden zu verlassen. Mit dem Erwerb von Lebenskompetenz wächst dann die Selbständigkeit; aber gänzlich schwindet das Angewiesensein auf Autorität nicht – bis es im Alter gar wieder zunimmt. Ja, mittlerweile muß man nicht einmal alt werden, um das zu erleben: angesichts der sich rapide verkürzenden Verfallzeiten von Gelerntem in einer sich ständig verkomplizierenden Technik- und Wissenschaftswelt. Ist es verwunderlich, wenn diese Erfahrung Unbehagen erzeugt?

Sie tut dies nicht zuletzt darum, weil der Inkompetente nie bloß auf *eine* Autorität trifft. Schon das Kind hat es mit Eltern zu tun, die sich nicht stets in allem einig sind; dazu kommen alsbald andere Stimmen in Kindergarten und Schule. Wissenschaft aber zeigt sich dem Rat und Hilfe suchenden Laien erst recht als »Diskussionszusammenhang«, d. h. Fachleute sind sich zumeist nur in den Basis-Annahmen einig, die ihr Fach konstituieren, doch immer wieder nicht bezüglich der konkreten Diagnosen und Therapien.

Lange war das Alte das Wahre. Zu Beginn der Neuzeit aber bedauert *René Descartes*, daß wir nicht als Erwachsene auf die Welt kommen[1], sondern uns erst die Vorurteile unserer Vorfahren eingeflößt werden, bis einige von uns sich auf dem Wege von Kritik und Zweifel mühsam daraus befreien. Bequemlichkeit sei es, bemerkt *John Locke*, die so viele dem Beispiel anderer folgen läßt »for the saving of themselves the pains and trouble of thinking and examining for themselves«.[2]

Jörg Splett, *1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.*

Sodann verschiebt die Diskussion sich von der Wahrheitsfrage weg zu jener der Autorität überhaupt. Zunächst war es in der Tat eine Frage des Wissens und Könnens. Die ungeahnten Neuentdeckungen auf so vielen Gebieten nahmen den Alten die Autorität. So kommt es – in der Übertragung des Lebensalters auf die Geschichte – zu einer erstaunlichen Umkehrung der überlieferten Perspektive: Die bisherigen »Alten« werden zu Jungen und Kindern in einer Frühzeit des Menschengeschlechts. Nicht sie haben Erfahrungen, die wir mit Dank von ihnen zu empfangen hätten – woher auch, roh und ungebildet, wie jene Anfänger waren?[3] Vielmehr sind die Nachkommen es, die diese Erfahrungen machen und so zu kenntnisreichen, gebildeten wie realistischen Erwachsenen werden.

Das war noch Pathos der Moderne, die nunmehr ebenfalls hinter uns liege. Umso dringlicher wollen Menschen wenigstens im Privat-Persönlichen ihre eigenen Herr(inn)en sein: »autonom«. Wichtiger, als richtig zu denken, ist ihnen, es selber zu tun. So liest man etwa in *Gotthold Ephraim Lessings Dramaturgie*: »Meine Gedanken mögen ... wohl gar sich zu widersprechen scheinen: wenn es denn nur Gedanken sind, bei welchen [die Leser] Stoff finden, selbst zu denken.«[4]

Damit aber ist die Autoritäts-Diskussion auf eine neue Stufe geraten. Jenseits der faktischen (soziologischen) Definition »Auf wen gehört wird« stehen wir nun bei der philosophisch-normativen Bestimmung: Autorität ist/hat, auf wen gehört werden soll(te). – Gibt es die überhaupt? Und wenn es sie gibt, wie weist sie sich aus? Woher wäre sie »autorisiert«?

2. *Die Autorität*

Zwei Dinge sollten angesichts dieser Frage klar sein: einmal, daß sie nicht durch Verweis auf die Fakten abgetan werden können. Findet jemand Gefolgschaft, bleibt dennoch zu fragen, ob dies gut sei; ebenso folgt aus bloßer Nicht-Akzeptanz einer Autorität keineswegs schon, sie sei keine mehr und habe zu resignieren (d. h. ihre Amtszeichen zurückzugeben).

Sodann kann eine mögliche Antwort nicht purem Belieben entspringen – dann wäre sie nämlich bloß faktisch –, sie müßte vielmehr ihrerseits »autorisiert« sein. Woher?

Philosophie verweist dafür von Anfang an auf die Vernunft. Für *Platon* und *Aristoteles* liegt der Rang eines Menschen darin, wie er gegen Angst und Begierden sich dem Gebot der Vernunft unterstellt. Was aber macht nun Vernunft zur Vernunft (einem Vermögen, zu vernehmen)? Daß sie dem allgemeinen Vernunft-*Gesetz* folgt bzw. Maß an der Idee des Guten nimmt. Diese Idee offenbart sich im Kosmos und konkretisiert sich in der Polis. Da der Mensch von Wesen gemeinschaftlich ist, bedeutet Gesetzes-

gehorsam die wesentliche Tugend, d. h. Tauglichkeit des freien Bürgers. – Die konkrete Ordnung eines Gemeinwesens freilich kann ihrerseits vom Kosmosgesetz abfallen, und dann stellt sich jene Entscheidung, die *Sokrates* vor dem Gerichtshof der Athener trifft: »Athener, ich achte und liebe euch; gehorchen aber werde ich dem Gott mehr als euch« (Apol. 29d).

Fällt der Name Gott, dann meinen viele Zeitgenossen – sei man aus dem freien philosophischen Diskurs in theologische Binnenräume geraten. Und tatsächlich findet das *Sokrates*-Wort viereinhalb Jahrhunderte später sein Echo zu Jerusalem in der Antwort der Apostel vor dem Hohen Rat (Apg 5,29).[5] Doch ist »Theologie = Gotteslehre« grundlegend ein philosophischer Begriff, von *Platon* eingebracht.[6]

Gemeint ist, daß das Grundwort von Ethos und Ethik, also auch und gerade »intellektueller Redlichkeit«, nicht ein »Ich will« sein kann[7], sondern nur Folgeleistung. So schön es ist, wenn jemand aufrichtig sein will: eben dies *soll* er – sein und wollen. Mit *Emmanuel Levinas* gesagt: »Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist«.[8]

3. Gehorsam

Für *Simone Weil* ist in diesem Sinn geschöpfliches Dasein Gehorsamsgeschehen. »Dieser Gehorsam der Dinge ist für uns in bezug auf Gott das, was die Durchsichtigkeit des Fensterglases in bezug auf das Licht ist.«[9] Auch der Mensch als Naturwesen ist derart unausweichlich gehorsam: Wenn er stolpert und fällt, dann nach den Gesetzen der Schwerkraft. Und selbst wo er gezielt, in Arbeit und Technik, die Natur sich dienstbar macht, beherrscht er sie einzig »parendo«, gehorchend.[10]

Jenseits solch unweigerlichen Gehorchens erfahre der Mensch sich jedoch zu gewilltem Gehorsam gerufen. Er hat die »Entscheidung darüber, ob er diesen Gehorsam begehrt oder nicht« (Anm. 9: 126).

Daß der jedenfalls seiner Freiheit nicht widerspricht, ja sie im Gegenteil erfüllt, zeigt als eine Hochgestalt menschlicher Freiheit das Spiel. Darin kehrt sich das *Bacon*sche Verhältnis von Gehorsam und Beherrschung eindrücklich um: Den Spielregeln folgt man nicht, um sie zu beherrschen; man beherrscht sie, um sie zu befolgen. So wie »eine Sprache beherrschen« heißt, daß man dem entspricht, was sie fordert.[11] Das aber gilt nun von allen Lebensvollzügen.

Oder dienten uns die Sinne eigentlich dazu, die Umwelt »auszukundschaften«, mit dem Ziel, sie »auszuschlachten«? Geht es nicht statt dessen darum, ihren Reichtum »wahrzunehmen«? (Worin übrigens nicht »Wahr-[heit]« steckt, sondern »wahren«, warten = hüten.) Also nochmals, doch nun aufrichtig statt hinterlistig: Dienst. (Während der Sieg des Eroberungs-

willens allen »Wider-stand« = Gegenhalt zerbräche und damit dem Leben jeden An-halt nähme: »Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr.«[12])

Wir sehen, hören usf. nicht, um zu leben; wir leben vielmehr, um zu sehen, zu hören ... Erst recht lieben wir nicht, um zu leben, sondern umgekehrt. – Leben sagt Beziehung, Verhältnislosigkeit wäre der Tod. Beziehung indes sagt Entsprechung; Ent-sprechung Antwort; Antworten aber setzt Hören voraus, oder besser: es ist wortwerdendes Gehör – für Ansprache und Anspruch, die es treffen. Was sollte anderseits einer sagen, dem selbst nichts etwas sagt?

In diesem Sinn bestimmt *Maurice Blondel* das Leiden als »das Tun des anderen in uns«.[13] – Der Mensch erstrebe, heißt es, unumgänglich sein Wohl, und die Humanwissenschaften erweisen, daß die Verstandesregeln wie die praktischen Normen, die in Natur- und Kulturgeschichte entstanden, tatsächlich dem Leben dienen. Daher die Plausibilität des Utilitarismus und evolutionärer Erkenntnis-, Ethik-, Religionstheorien. *Blondel* aber fragt sich nun, woher wir dennoch so sehr versucht sind, gegen unser Wohl zu handeln (401).

Dafür sieht er nur eine Erklärung: Der Mensch scheint zu spüren, daß er im richtigen Tun doch nicht allein dem eigenen Wünschen und Wollen entspricht, sondern darin dem Geheiß eines anderen Willens gehorcht. Nicht bloß, daß die Vernunft Verzicht auf unmittelbares Begehren verlangt; daß sich unser »eigentliches« Wollen oft gegen vordergründige Willensimpulse durchsetzen muß (darauf war – im Unterschied zur *Kantschen* Pflicht- und Sollensethik – die klassische Sittenlehre als Lehre vom Glück ausgerichtet): dieses »wahre Wollen« ist seinerseits nicht bloß der eigene Wille – auch nicht bloß der Wille unseres »besseren Ichs«, sondern es ist zugleich und zuvor ein Folgen, Gehorchen. Selbst wer dessen Maß nur naturhaft faßt, ohne Überstieg zu seinem personalen Ursprung, wird im gemäßen Vollzug ein Moment der Absage an den eigenen Willen entdecken (402).

Ungeschützt in religiöser Sprache: »Absolut gut und gewollt ist demnach nur das, was wir nicht von uns aus wollen, sondern was Gott in uns und von uns will« (404). Doch läßt sich das auch allgemeiner und formal ausdrücken: Wer wirklich erkennen will, will nicht erblicken (sich einbilden?), was er möchte, sondern was *ist*; wer wirklich will, der will nicht etwas/jemanden erst herstellen oder zumindest für sich herrichten (wie *Bert Brechts* Herr Keuner[14] – das täte, wer *nicht* will, was oder wie etwas/jemand ist!); er bejaht vielmehr, was *ist*.

Mit einem Wort: Wer erkennen, gelten lassen will, wer liebt, ist auf anderes ausgerichtet als auf sich. Also muß ihm daran liegen, möglichst wenig selber dieser Ausrichtung im Weg zu stehen, möglichst wenig selbst zu verstellen, wozuhin er unterwegs ist. Je weniger von ihm selber im Spiel ist, umso mehr Raum erhält, worum es geht. Wer hören will, muß still sein; der

Ausschauende, kann nicht sich selber betrachten; wer erfüllt werden möchte, muß – *vacare* (Ps 45,11 [Vulg.]) – leer sein für.

So entspricht das Leerwerden durchaus dem eigenen wahren Wollen. Andererseits besagt es dennoch ein Opfer, schmerzhaften Verzicht; denn so sehr die Freiheit etwas will: sich und ihr Wollen will sie auch. Überhaupt verlangt Wirklichkeits-Wille Verzichte: den Abschied vom ungleich größeren Reichtum wünschenswerter Möglichkeiten, nicht bloß ausgedachter, sondern auch der wirklichen. Das gilt auf seiten des Realen, des Erkannten/Gewollten; es gilt jedoch vor allem für unser Erkennen/Wollen selbst: für seine Strebe-Richtung auf sich selbst wie auf das Erstrebte.

4. Autoritäten

Das bislang Erwogene bestätigt – ungeachtet des Stachels zum Aufruhr – die Grundbedeutung des Wortes ›Autorität‹ (von *augére* = mehren, wachsen machen; auctor ist der Urheber, Hervorbringer = Autor). *Die* Autorität herrscht darum so gewaltlos wie machtvoll: sie überzeugt. Darum die Bildrede vom »Licht« für sie, von *Platon* bis zu *Johann Gottlieb Fichte*, von der Bibel bis zu *Hans Urs von Balthasar*; d. h. sie leuchtet auf und ein, rechtfertigt sich aus sich selbst, und von ihr erleuchtet werden Dinge und Zusammenhänge sichtbar, erkennen wir uns einander; sie schenkt Leben, gibt ihm einen »Platz an der Sonne« und belebende Wärme.

Belastend wird nun, daß diese ursprüngliche Autorität sich konkret in irdischen Autoritäten verlautbart. Entsprang nicht gerade dieser Situation die Weigerung des *Sokrates* wie der Apostel? Anderseits mag es der Klärung dienen, bis auf den seinshaften Grund dieses Sachverhalts zu dringen: Schon Sein und Leben nämlich erhält – bei aller »Gottunmittelbarkeit« einer jeden Person – doch keiner ohne menschliche Vermittlung. Geschaffen werden Menschen, indem Menschen sie zeugen/gebären. Und dieses Lebens-Gesetz des Anfangs gilt auch für den Fortgang des angefangenen Lebens, vom Leiblichen bis in das Seelisch-Geistige.

Um es auch hierfür gleich am Zentralpunkt zu zeigen: Sogar zu sich selbst verhält sich keiner nur »an und für sich [selber]«. Wie nämlich sollte ich für mich allein mich sehen und schätzen? Dies wird erst möglich angesichts von Blick und Urteil eines anderen über mich. Um sich selbst im Spiegel zu entdecken, benötigt ein Kind nicht bloß Hilfe von außen, darüber hinaus geht ihm auf, daß es überhaupt eine »Außenseite« besitzt und einen »objektiven Anblick« bietet, anderen. Daher jener Verlust an Unbefangenheit, den *Kleist* in seinem berühmten Marionetten-Aufsatz beklagt.

Und das gilt nicht bloß für die Erstentdeckung. Wie es grundsätzlich zweier Augen bedarf, um räumlich zu sehen, so taucht Wirklichkeit als sol-

che erst aus gemeinsamer Schau auf. Vorher fehlt jede (Möglichkeit einer) Differenzierung zwischen Sein und Schein, Ansicht und Realität. Nicht eben fröhlich bemerkt *Friedrich Nietzsche*: »Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit.«[15]

Muß es indes die Wahrheit sein, die hier beginnt? *Bernhard Waldenfels* hat für seine große Untersuchung über »das Zwischenreich des Dialogs« als Motto eine Klarstellung *Maurice Merleau-Pontys* gewählt:[16] »Unser Bezug zur Wahrheit führt über die anderen. Entweder gelangen wir mit ihnen zur Wahrheit oder es ist nicht die Wahrheit, wozu wir gelangen. Aber die Schwierigkeit spitzt sich darin zu, daß zwar das Wahre nicht ein Idol ist, doch auch die anderen keine Götter. Es gibt keine Wahrheit ohne sie; doch die Gemeinsamkeit mit ihnen genügt nicht, um zur Wahrheit zu finden.«

Es liegt auf der Hand, daß solches Angewiesensein zugleich ein Ausgeliefertsein bedeutet. Gleichwohl gilt auch hierfür der Grundsinn des Wortes ›Autorität‹. D. h., die Situation ist nicht bloß unausweichlich: ich kann im Ernst nicht den Ort des anderen einnehmen, um nachzuprüfen, ob er wirklich sieht, was er zu sehen behauptet; ich habe nur sein Wort und muß ihm glauben. Sie ist darüber hinaus die Lebens-Bedingung von gelebtem Selbstverhältnis. Was wir dem Gegenüber zu glauben haben, sind ja gerade wir selbst. Die Devise, Vertrauen sei gut, aber Kontrolle besser, ist also nicht bloß unrealistisch, sondern lebenzerstörend.

Zugleich zeigt dies eine weitere Unmöglichkeit. Ebensowenig werden wir nämlich der Situation dadurch Herr, daß wir Autorität ganz und gar funktionalisieren. Wäre sie nur unumgänglich, könnte man sie als bloßes Mittel einsetzen, sozusagen als Umweg zu sich. Zwar darf man keinen Menschen »bloß als Mittel brauchen« (*I. Kant*); aber bei Autoritätsträgern scheint es sich nahezulegen – und findet weniger Kritik als die Instrumentalisierung von Untertanen, Untergebenen und Mitarbeitern. Es reicht nicht einmal, wenn man den »Gebrauch« auf die Autorität »als solche« beschränkt, um davon abgesehen ihre Träger »als Menschen zu respektieren«. Jedenfalls bei dem Kernpunkt von Autorität, der hier im Blick steht – und der nicht »privat« (schon gar nicht »privatistisch«) heißen sollte, vielmehr persönliche bzw. personal; denn er ist nicht weniger als die gesellschaftlichen und politischen Bezüge, sondern diese sind Abschattierungen seiner.

Für diese Grundsituation personalen Begegnens gilt nämlich: Einem Anderen kann *sich* nur glauben, wer *ihm* glaubt. Sich jemandem »abnehmen« kann man einzig, wo man vertraut. Vertrauen aber ist eine Vollzugsform von Achtung. Die Warnung *Merleau-Pontys* sei nicht vergessen. Wo Vertrauen geschenkt wird, besteht auch die Möglichkeit, es zu mißbrauchen. Und bei der wird es nicht bleiben. Das bekannte Dictum ist geradezu analytisch (denn Feinde können einen nicht verraten): »On n'est pas trahi que

les siens.« Gleichwohl bleibt die Maxime des unbestechlichen *La Rochefoucault* beherzigenswert: »Es ist beschämender, den Freunden zu mißtrauen, als von ihnen getäuscht zu werden.«[17]

Autoritätsverhältnisse in Gesellschaft, Staat und Kirche sind, wie gesagt, »Abschattungen« dieses Grundverhältnisses. Gewöhnlich tritt das Personale und Persönliche hier stark zurück; oder wo es das nicht tut, in bestimmten Formen von Berichterstattung wie Kritik, begründet dies den Vorwurf der Unsachlichkeit: es gehört sich nicht, »persönlich zu werden«, so sehr die wachsende Komplexität der Strukturen dazu verleitet.[18] Tatsächlich liefert das personale Urverhältnis in diesen »Systemen« nicht einmal mehr das Muster (wie beispielsweise in patriarchalischen Modellen).

Dennoch hängt auch hier die Menschlichkeit des Miteinanders an der frei-menschlichen Anerkennung der Sachkenntnis und Amtsvollmacht der Autorität und an der vertrauenden Dankbarkeit für den von ihr geleisteten Dienst. Gewiß ist der Staat »Zweckverband, nicht Liebesverhältnis«.[19] Aber heißt das, er sei nur Mittel? Wenn man fürchtet, »terminologischer Schwulst wie ›Hohes Haus‹« wolle »eine Totalidentifikation« fordern, »wie sie nicht einmal dem geliebten Partner gegenüber möglich ist« (ebd.), dann hat man offenbar keinen Zugang mehr zu jener Sinn-Erfahrung, in der etwa *Max Müller* »politische Institutionen als selbstsinnhafte Übereinstimmungen, als jeweils auf sich selbst verweisende Einheiten« sah, »in welchen sich Lebensakte und Weltgestalten mit sich selbst bereits identifiziert haben«.[20]

Zugegeben, daß dies sich eher vor den Kron-Insignien in der Wiener Hofburg bestätigt als angesichts einer heutigen parlamentarischen Debatte, vom Wahlkampf zu schweigen; doch wenn eine Philosophie der Politik nicht auch für heute die klassische Einsicht festhält, Ziel der Politik sei »der Staat, nicht als Gestalt der Macht [und so bloß Mittel, im Gefolge *Hobbes*'], sondern als die Herrschaft der Gerechtigkeit mittels der Macht«[21], wenn nicht mehr gesehen wird, daß Sitte und Institution auch Wertgestaltungen sind – »die Entlastungsfunktion ist impliziert in der grundlegenden Ausdrucks- und Gestaltfunktion. Der repräsentative Sinn ist ursprünglicher als die funktionelle Bedeutung« (342) – dann dürfte die Menschlichkeit von Politik und Staat kaum zu bewahren sein.

Anders gesagt, demokratische Ordnung wird nicht dadurch menschenwürdig, daß man die geschichtliche vergangene Feudal-Gestaltung von Gehorsam, Gefolgschaft und Lebensdienst durch die »Rationalität« purer Sozial-Technologie ersetzt; und eine Vergötzung des Staats ist nicht dadurch zu steuern, daß man ihn liberalistisch zur Funktion von Individual- und Gruppeninteressen degradiert.

Erst recht gilt das für jenen Bereich, in dem die Problematik sich – für Christen, zumal Katholiken – nochmals entscheidend verschärft: bei der

Frage eines angemessenen Verständnisses von Autorität und Gehorsam in der Kirche.

Das ist freilich nicht mehr Thema unserer philosophischen Überlegung. Doch sei noch dies gesagt, daß unter Annahme der Autorität eines personalen Schöpfer-Gottes und vor allem dann seiner konkreten Offenbarung in der Geschichte der Autoritätsbegriff eine ganz neue Dimension gewinnt. Solche Selbstzusage kommt nämlich für ihre Adressaten in ganz anderer Weise »von außen«, als es bereits vom Imperativ im Gewissen des Einzelnen galt. Es läßt sich zeigen, daß neuzeitliche Religionskritik im Kern an diesem Verwiesensein auf das »Positive« (wörtlich: das Gesetzte; *Kant* spricht vom »Statutarischen«) Ärgernis nimmt. Und damit sind nicht erst »positive« Gesetze und Religions- wie Moralvorschriften gemeint, sondern schon die Zumutung überhaupt eines »Mittlers«.[22]

Dabei ist es wie beim Syrer Naaman (2 Kön 5): Wer vom Aussatz geheilt zu werden verlangt, sollte nicht seinerseits Bedingungen stellen. Zudem hätte gerade hier es nicht vor allem, geschweige denn einzig um die eigene Genesung zu gehen, um das persönliche oder auch gemeinsame Heil, sondern um die Anerkennung dessen, der sich zusagt, und die angemessene Antwort an ihn.

5. Autorität der Freiheit

Tatsächlich ist Gnade die höchste Form aller Autorität. Bis heute spiegelt sich das im Begnadigungsrecht der Hoheitsträger des Staates, des Königs oder des Präsidenten.[23] An den außergewöhnlichen Gnadenakten wird offenbar, daß das Gesetz überhaupt (die Ordnung des Miteinander der Freiheiten) nicht etwas Naturales, sondern ursprünglich personal ist. Von dorther läßt dies sich auch im alltäglichen Miteinander entdecken.

Damit zeigt sich aber auch der innerste Punkt, wo Freiheit vor Autorität den Stachel zum Aufstand erfährt. Dieser Stachel der Autorität der Freiheit ist präzise die Freiheit der Autorität: es ist – jenseits der Furcht vor der Möglichkeit ihrer Un- als Widergesetzlichkeit – die Demütigung des Menschen durch ihre Übergesetzlichkeit; anders gesagt, durch die göttlich souveräne »Herr-lichkeit« ihrer.[24] – Und doch liegt allein darin Hoffnung auf mögliches Heil.[25]

Daß begnadete Freiheit nicht nur als allgemeines »transzendentales« Gesetz wirkt (sie tut auch dies, und zwar grundlegend – diesem Wirken entspringt der Gnaden-Charakter des Daseins[26]), sondern zugleich und vor allem in einer besonderen Geschichte handelt, hat die philosophische Reflexion an ihre Grenzen gebracht. Überschritten ist sie freilich damit noch nicht; denn eben dies läßt sich durchaus rein innerweltlich erheben: in

Reflexion auf die Freiheits- als Religionsgeschichte. *Bernhard Welte*, der das Selbstverständnis der Freiheit als Vorverständnis ihres möglichen Heils untersucht hat, ermittelt dabei »so etwas wie das Apriori eines personalen Heilandes«.[27]

Gerade in ihrem höchsten (man ist versucht zu sagen: göttlichsten) Zuspruch: als befreiende Gnade, »muß« reine Autorität sich demnach am entschiedensten »inkarnieren«, in das Ärgernis einer irdischen Freiheit hinein, die erklärt: »Ich aber sage euch ...«, »Wer an mich glaubt...«, »Ich bin ...«. Und dieses Ärgernis setzt sich fort, da dieser »Mittler« seinerseits nur im Zeugnis der Zeugen, durch Tradition hindurch zugänglich wird. So sind die fragwürdigen irdischen Autoritäten, anstatt entmachtet, offenbar endgültig etabliert – in einer Weise, die dem anscheinend unvermeidlichen Mißbrauch, dem Autoritären, unvergleichliche Möglichkeiten eröffnet.

Und doch läßt sich innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft solcher Mißbrauch nun in einer Weise kritisieren, die es vorher nicht gab. Die Berufung auf die Wahrheit muß nämlich nicht mehr ihrerseits so auf das Unendliche gehen, daß dieses entweder – als Unendliches – keinen wirklichen Maßstab bietet oder – soll es ihn bieten – dies nur als das recht endliche »Unendliche« des jeweiligen Protestierenden tut. Die Berufung bezieht sich vielmehr auf das in dieser Gemeinschaft gemeinsam anerkannte »Bild« und »Wort« des Absoluten. Nicht, als gewönne sie damit ungeschichtlich-mechanisch handhabbare Kriterien (der Buchstabe tötet noch immer und nun gerade). Nicht, als gäbe es seither hinsichtlich dessen, was zu tun ist[28], jeweils nur *eine* mögliche richtige (»christliche«) Antwort. Doch gibt es ein Urbild, das zeigt, was Autorität als Autorität der Freiheit zu sein hat – oder behutsamer noch: was sie auf jeden Fall nicht (mehr) sein darf.

Gleichwohl ist die Negativ-Formulierung nur die Kehrseite des eigentlich Gemeinten, nämlich einer neuen Sicht des wechselseitigen Aufeinander-Angewiesen-Seins der Menschen. Hier steht eine ähnliche Umkehr an wie zuvor bezüglich Sehen, Hören ... und Welt: Brauchen wir einander, weil der Einzelne nicht alleine zurechtkommt – oder sind wir darum nicht autark und selbstgenügend, damit uns Gemeinsamkeit möglich wird?

Aus dem zweiten Jh. hat sich eine römische Bußapokalypse mit dem Titel *Hirt des Hermas* erhalten. In der wohl judenchristlichen Schrift wird der Autor durch Gesichte belehrt und getröstet. Deren drittes kreist um einen Turmbau. Unter den Materialien sieht er Steine, die »waren glänzend und abgerundet, so daß sie in den Bau nicht paßten«. Damit sind Menschen gemeint, und zu denen erklärt ihm die »Herrin«, erst müsse »der Reichtum, der ihre Seele beherrscht, vermindert« werden. »Wie nämlich der rundliche Stein nur dadurch viereckig wird, daß man ihn behaut und einiges von ihm wegnimmt.«[29]

Was in der Tat wäre ein Glück, das man mit niemand teil(en könn)te? Wobei Teilen mehr besagt als großzügige Anteilgabe, zu der sich jemand bereitfindet oder herabläßt. Passend zum Jubiläumsjahr sei an ein Wort *Johann Wolfgang von Goethes* erinnert – er gibt ihm dadurch Gewicht, daß er es, in den *Wahlverwandtschaften*, seiner Ottilie zu-schreibt[30]: »Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand«, notiert sie, um freilich gleich fortzufahren: »und wie wäre der möglich ohne Liebe.«

Es stimmt: Der schönste Zustand, Glück, besagt Abhängigkeit – vom uns Beglückenden (im Widerspruch zu allen Selbstgenügsamkeit- und Eigenlohn-Theorien). Aber nicht dies meint Ottilie; als schönsten Zustand bejaht sie vielmehr das Abhängen selbst. Allerdings wird dies nur durch ein Sich-Getragen-Wissen möglich, das die Angst der Freiheit um sich selbst – nicht ausräumt, doch zu ertragen erlaubt.

Für den Philosophen stellt sich damit die Frage, inwieweit dem Menschen überhaupt von sich aus Menschlichkeit und Glück mit offenen Augen erschwinglich sein könnten. Festgehalten sei aber – und wäre es gegen uns selbst –: Glück gibt es nur in bejahter Abhängigkeit, ja, sie *ist* (oder wäre?) dies Glück, der »schönste Zustand« des Menschen.

Anmerkungen

1 *Abhandlung über die Methode* II 5.

2 *On the conduct of understanding* (1706), nach: U. Dierse, Selbstdenken, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 9, Sp. 386–392, 387.

3 R. Descartes, *Regeln zur Leitung des Geistes* IV 8.

4 95. Stück, in: Werke. Darmstadt 1996, Bd. IV, S. 670. Das geht bis zu seiner berühmten *Duplik* (Bd. VIII, S. 30–101, 33), wonach er die Wahrheit nicht einmal von Gott geschenkt will – zugunsten eigener Suche nach ihr, sogar um den Preis, »mich immer und ewig zu irren«, weil ihm wichtiger als die Wahrheit das Selbst-sein des Menschen ist. »Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht ...«

5 Dies auszuführen ist nicht Sache unserer philosophischen Reflexion. Angemerkt sei nur, daß das vieldiskutierte Paulus-Wort vom Gehorsam unter die gottgesetzten staatlichen Autoritäten (Röm 13,1) erstens in seinem historischen Kontext zu lesen ist (gegen Weltflucht aus »Naherwartung«), zweitens in seinem Zitatzusammenhang von Weish 6,1 ff: »Hört ihr Könige, ... die ihr euch brüstet mit Völkermassen! Denn vom Herrn ward euch die Macht und die Herrschaft vom Höchsten, der eure Werke prüfen und eure Pläne untersuchen wird ...« Es spricht also gerade jene Instanz an, auf die Protest sich berufen können, um sich von purem Unwillen zu unterscheiden.

6 Polit. II 379a. Vgl. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953, Kap. 1, bes. S. 12 ff.

7 So E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik. Frankfurt/M. 1993, S. 61, 88–90, 96 f.

8 *Schwierige Freiheit*. Frankfurt/M. 1992, S. 29 (Eine Religion für Erwachsene). Dies übrigens auch eine Antwort zu *Lessings* Sorge vor Untätigkeit (Anm. 4) bei Kenntnis der Wahrheit.

9 Das Glück und die Gottesliebe. München ^{2}1961, S. 127.
10 F. Bacon, *Das Neue Organon* I 3, u. 129 (Hamburg 1990, S. 80 u. 270). – S. Weil, Cahiers. Aufzeichnungen I–IV. München 1992–1998, Bd. I, S. 65, 80, 129.
11 »Er beherrscht die deutsche Sprache – das gilt vom Kommis. Der Künstler ist ein Diener am Wort«: K. Kraus, *Beim Wort genommen*. München 1955, S. 116.
12 C.S. Lewis, Die Abschaffung des Menschen. Einsiedeln 1979, S. 82.
13 *Die Aktion*. Freiburg/München 1965, S. 406.
14 Ges. Werke in 20 Bdn. Frankfurt/M. 1967, Bd. XII, S. 386.
15 *Fröhliche Wissenschaft* III, S. 260 (Sämtl. Werke [KSA] 3, S. 517).
16 Den Haag 1971. – M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris 1967, S. 39f.
17 Max. 84 (J. Truchet); F. Schalk, Die Französischen Moralisten. Leipzig 1938, S. 14.
18 N. Bolz, Die Sinngesellschaft. Düsseldorf 1997, spricht die Strategie der Massenmedien an (S. 172): »Sie räumen mit der Unübersichtlichkeit der Welt auf, indem sie emergente Ereignisse einzelnen Personen zurechnet. Man braucht Schuldige, um die Komplexität der Welt handhabbar zu machen.«
19 F. Hammer, Autorität und Gehorsam. Düsseldorf 1977, S. 129.
20 *Erfahrungen und Geschichte*. Freiburg/München 1971, S. 140 (S. 124–157: Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins).
21 Ebd., S. 326 (S. 323–343: Philosophische Grundlagen der Politik).
22 Vgl. J. Splett, Der Mittler, in: *Theologie und Philosophie* 50 (1975), S. 161–182.
23 Wie das Verständnis für diese Eigenwirklichkeit schwindet, zeigt die Diskussion um Verrechtlichung dieser Gewährung – bis hin zum Gedanken eines Rechtes auf Begnadigung.
24 Seinerzeit wandte L. Bloch sich gegen das »Pathos des Oben«, »mit heteronom-mythischer Prävalenz des ›Gerichts‹, der ›Gnade‹, des uns entzogenen Transzendenten als des ›Unverfügbaren‹« (Atheismus im Christentum. Frankfurt/M. 1968, S. 71). In dem Vortrag »Atheismus im Christentum« von 1968: »Wäre statt Entmythologisierung nicht das Thema von Entgötzung oder gar Enttheokratisierung, wäre das nicht das Problem? Gibts da nicht einen ›Herrn‹, gibts nicht das Herr-Knecht-Verhältnis ungeheuerster Art, gibts nicht das Hineinbetteln, das Niederknien, das Untertänigsein, die Zerknirschtheit, die Menschen belastet mit der Erbsünde, die *›Gnade, die vor Recht ergeht‹*? Völlig altmodische Kategorien!« (Es spricht Ernst Bloch. 1970, Platte II A, Beiheft, 10.) Heute sind es feministische Stimmen. Und nach »herrschendem« Brauch erscheint der Oratio-Schluß »qui vivit et regnat ...« fast nur noch als »lebt und liebt«.
25 Und dieser Frage von Heil (Erlösung) und Unheil voraus, besteht, wie gesagt, einzig in solcher Freiheit Autorität, d.h. es wird – dem Stachel in dieser Erfahrung dialektisch zuwider – einzig so die *Würde* gerufener Freiheit gewahrt; steht sie doch nur so vor Freiheit anstatt unter einem Gesetz, das zuletzt blindes Faktum wäre, wie entwicklungsträchtig auch immer.
26 Vgl. R. Guardini, Freiheit – Gnade – Schicksal. München ^{5}1967.
27 *Heilsverständnis*. Freiburg 1996, S. 228.
28 Anders als beim Untersagten (wobei natürlich die Unterscheidung selber nicht immer leicht ist).
29 BKV 35: Die apostolischen Väter. Kempten/München 1918, S. 188, 192.
30 II 5 (Artemis-Ausg. Bd. IX, S. 176).

Werner Schneider · München

Alte Väter – Neue Väter – gar keine Väter?

Soziologische Anmerkungen zur Krise von Vaterschaft in der Moderne

»Jedem Menschen hat Gott der Herr einen Vater zugedacht, und zwar einen Vater nicht nur als Ernährer, sondern vor allem als Erzieher und noch tiefer als einen Vater der Seele, weil der Mensch ohne einen Vater nur sehr schwerlich gesund heranwachsen kann.« *Jakob David (1960)*[1]

»Vaterschaft ist mehr als die Folge einer spermatischen Beträufelung, Vaterschaft ist eine soziale Plastik. Und so ist die Vaterfeindlichkeit einer Kultur der Gradmesser ihrer Barbarei.« *Karl Graf Gabelin (1985)*[2]

1. Väter, Krisen und der Zeitgeist – Eingängiges und Widersprüchliches

Wer heute, zur Jahrtausendwende, von einer Krise der Vaterschaft spricht, weiß sich einerseits im Einklang mit einem gängigen Topos (ver-)öffentlich(t)er Familienrhetoriken, der fast das gesamte 20. Jahrhundert durchzieht und der neben dem Zerfall der Familie auch und vor allem ein Verschwinden des Väterlichen beklagt oder begrüßt – je nach Gusto der hinter solchen Artikulationen stehenden ideologischen Position. Andererseits befindet er sich ebenso auf der Höhe des aktuellen Zeitgeistes, der interessanterweise im Hinblick auf die Einschätzung der Situation des Vaters in modernen westlichen Gesellschaften gar nicht jenem ansonsten so schnelllebigen Veränderungszwang unterworfen zu sein scheint, der heutzutage immer mehr sogenannten Trendscouts und Meinungs-Markt-Forschern Brot und Auskommen sichert. So ließe sich beispielsweise folgende Feuilleton-›Analyse‹ ohne weiteres als direkte Ausformulierung und Fortsetzung von Alexander Mitscherlichs berühmter Diagnose des Verschwin-

Werner Schneider, *Jahrgang 1960, studierte Soziologie, Psychologie und Pädagogik in München, Promotion 1993, seit 1988 als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Ludwig-Maximilians-Universität München tätig in den Bereichen Familiensoziologie und Medizinsoziologie.*

dens der ›Meister-Väter‹ aus den 50er/60er Jahren lesen[3], die selbst wiederum für die damalige Zeit prägnant auf den Punkt brachte, was bereits davor – von der Jahrhundertwende an z. B. im Umfeld der Jugendbewegung bis in die 30er Jahre vor dem Hintergrund der Weltwirtschaftskrise – diskutiert wurde[4]: Die kontinuierliche Entmachtung und Entwertung der Väter.

»Der heutige Familienvater verschwindet morgens ins Büro, aus dem er gegen fünf Uhr heimkommt. Er kann selten erklären, was er tut, und zeigen kann er es ohnehin nicht: Eine Versicherungsanstalt ist keine Kindertagesstätte, und eine Ablage schon kaum für den verständlich, der sie führt. Der heutige Familienvater trägt nicht selten die Spuren einer Magenkrankheit im Gesicht, wenn er von seinen Vorgesetzten spricht, während der drei Minuten, welche die Mikrowelle für das Abendessen braucht. Wenn er nicht magenkrank von seiner Arbeit redet, dann existiert sie gar nicht, außer in den Kollegen, mit denen man grillt oder skatet. Sein Sohn zeigt ihm widerwillig Schulaufgaben, die er nicht versteht, und seine Tochter hört in ihrem Zimmer mit somnambulen Lächeln Popmusik, deren Texte er lieber nicht verstehen will. Dazu nehmen die Nachrichten vom sexuellen Mißbrauch seiner lieben Kleinen und der Vergewaltigung in der Ehe, ihm allenthalben zugeschrieben, den letzten Rest von Glorie, die seinem Stande jemals eignete. Er taugt als einer, dessen kleines Vermögen man einmal erben wird – in dessen abstrakter Form, nämlich als Geld. Aber er taugt nicht mehr als einer, der seinen Kindern die Welt erklärt.«[5]

Doch manchen Leser mag diese ›zeitgemäße Physiologie‹ des Vaters aus findiger Journalistenfeder vielleicht irritieren: Gab es nicht in den 80er Jahren (zumindest als Medienereignis) die recht kontrovers diskutierte sogenannte ›neue Väterlichkeit‹, vielen im Gedächtnis bleibend z. B. anhand jenes bis heute andauernden Booms einer neuen Mann-mit-Baby-Ikonographie und der solchermaßen symbolisch mehr oder weniger verzerrt zum Ausdruck gebrachten beanspruchten ›neuen Beziehungsqualität‹ zwischen Vater und Kind (der Vater dabei am liebsten mit nacktem Oberkörper das Baby im muskulösen Arm bergend und Jeans tragend)? Und findet man nicht in den 80er und 90er Jahren in den Literaturkatalogen immer öfter die schriftlichen Ausformulierungen einer sich (wenngleich erst langsam) etablierenden ›Männer- und Väterforschung‹, in der – in den USA akzentuierter als in Deutschland – viel von ›Recovery of Fatherhood‹, von ›Reshaping‹ und ›Rethinking‹ die Rede ist?[6] Und noch schlichter gefragt: Gibt es denn nicht immer mehr Väter, die immer selbstverständlicher den Kinderwagen zum Spielplatz schieben oder sich den Säugling im Wickeltuch um den Bauch binden und während des Bummels durch das Einkaufszentrum das Fläschchen geben?

Wenn also jene diagnostizierte ›Vaterkrise‹ bis dato ungebrochen zuträfe, dann wäre jedenfalls nichts geblieben von dem doch noch vor kurzem

so hehr formulierten Anspruch der ›neuen Väter‹, Vaterschaft in eine alltagspraktische Form zu gießen, in der Vater-sein (nicht nur, aber vor allem von den Männern selbst) als wichtige Lebensaufgabe erkannt und deshalb aktiv und lebendig gestaltet wird, und zwar – so zumindest lautet die Programmatik – sowohl zum Wohl der Männer wie auch im Hinblick auf eine förderliche Entwicklung ihrer Kinder, für mehr Partnerschaftlichkeit in der Familie und schließlich, zu guter Letzt, für eine humanere Gesellschaft.[7] Ja schlimmer noch: Nicht einmal mehr das Reden von einer Krise des Väterlichen würde dann eigentlich noch Sinn machen, denn die völlige Leerstelle des ›Nicht-Vaters‹, dessen einzige Spur in der Welt seine hinterlassene Barschaft bleiben wird, hieße ja letztlich nichts anderes als die endgültige Verabschiedung des Prinzips Vaterschaft. Und jene Väter auf dem Spielplatz oder im Einkaufszentrum wären folglich – in der Terminologie Jean Baudrillards formuliert – nichts anderes mehr als ›hyperreale Simulationen‹ einer in ihren Grundfesten erschütterten Männlichkeit, die sich im inszenierten Geschlechterkampf schließlich des Kindes bedient, um ... – ja warum eigentlich? – um sich für an Frauen verlorengegangenes gesellschaftliches Terrain zu entschädigen?; um sich in den ausdifferenzierten und beliebig gewordenen Oberflächen-Formen des Mann-seins im Kind selbst zu bespiegeln? ...

Sicherlich braucht man solche, eher akademisch-theoretisch anmutenden Interpretationen nicht gar so weit zu treiben, doch der bis heute, vor allem in der deutschsprachigen Literatur kolportierte Tenor zu den an- und fortdauernden Väter-Diskussionen klingt paradox genug: ›bei den Vätern hat sich etwas getan und doch auch nicht, aber auf jeden Fall noch nicht genügend!‹ Mit einem solchen Fazit, zumal sich darin bereits die Normativität und Wertbeladenheit des Themenfeldes zwischen guter und schlechter Väterlichkeit selbst offenbart, sollte man sich jedoch keinesfalls begnügen und trotzdem fragen: Wie lassen sich dergestalt verwirrende Diagnosen zueinander in Beziehung setzen? Ist es einfach das Verschwinden des Vaters, das die (deshalb immer schon erfolglose?) so widersprüchliche wie diffuse Suche nach ihm in Gang setzt und weiter vorantreibt? Und wo bleiben die Väter selbst mit ihren Partnerinnen als Mütter und wo die Kinder? Ist ihnen aus ihrer Sicht ›der Vater‹ ebenso abhanden gekommen, wie das nicht nur das Feuilleton behauptet, oder verändert er gerade seine Gestalt so, daß wir – die Wissenschaft, die Öffentlichkeit – ihn mit den gängigen, kulturell präformierten Wahrnehmungsmustern nicht mehr als Vater (an-) erkennen (wollen)? Greifen wir also das hierin angedeutete Motiv der ›Suche nach dem (krisengeschüttelten) Vater‹ auf und begeben wir uns auf dieselbe. Dabei möchte ich jedoch weder endgültige Klärungen in Aussicht stellen noch eindeutige Antworten zur Frage nach der derzeitigen Situation und der Zukunft von Vaterschaft ankündigen – vielmehr umgekehrt und beschei-

dener: Auf den folgenden Seiten sollen einige gängige Fragen umformuliert und Unklarheiten in den Vordergrund geschoben werden. Es geht darum, die uns vermeintlich so sicheren Gewißheiten zur allseits herrschenden Vaterkrise ein Stück weit zu verunklaren und vielleicht gerade dadurch die aktuelle gesellschaftliche Situation des Vaters aus soziologischer Sicht zu erhellen.

2. Ein Vater – was ist das? Vaterbild, Vaterrolle, Vateridentität

Trotz der bereits erwähnten Rede von einer sogenannten ›Väterforschung‹ ist wohl auch heute noch Herbert Schweizer im großen und ganzen zuzustimmen, wenn er vor zehn Jahren schrieb: »(...) im Grunde (...) ist die Situation des Vaters in der Familie in unserer Gesellschaft höchst unklar«.[8] Für die, die ›terra incognita Vaterschaft‹ umkreisende, Frage: ›Wer und was ist ein Vater?‹ kann uns zunächst ein ethnologischer Blick, wie ihn z. B. die französische Psychoanalytikerin und Ethnologin Geneviève Delaisi de Parseval präsentiert, das Bewußtsein im Hinblick auf die mögliche Vielfalt kultureller Definitionen von Vaterschaft schärfen. Ihr – nach dem Vater forschender – Streifzug durch verschiedene historische Epochen und kulturelle Räume offenbart, daß der Vater eines Kindes der biologische Erzeuger sein kann, aber keineswegs sein muß; ebenso kann als Vater z. B. der offizielle Liebhaber der Frau, ein bestimmter Mann aus dem Clan, ein Bruder oder Onkel (mütterlicher oder väterlicherseits), ein als unfruchtbar geltender Greis, eine sterile Frau, eine Gottheit etc. fungieren.[9] Mögen solche Aufzählungen schwerlich Anspruch auf Vollzähligkeit erheben können, so erschüttern sie doch auf jeden Fall unsere vermeintliche Gewißheit darüber, welche Personen eigentlich nur als Vater in Frage kommen: nämlich bevorzugt derjenige Mann, der biologisch abgesichert als der Erzeuger eines Kindes identifiziert ist und somit auch im juristischen Sinn seine Rechte und Pflichten gegenüber Mutter und Kind klar abzugrenzen sind. Und sie illustrieren damit anschaulich die kulturelle Vielfalt möglicher Lösungen für jenes dahinter stehende, jenseits wohlfahrtsstaatlich-moderner Sozialsysteme so universale wie für die Mutter-Kind-Beziehung existentiell wichtige Problem einer stabilen und verläßlichen Zuordnung weiterer Bezugspersonen. Aber mit solchen Hinweisen allein erhält man noch keinen Aufschluß darüber, *wie* im weiteren Verlauf nach der Geburt ›das Väterliche‹ gegenüber Kind und Mutter, in der Familie oder im Clan, in der Dorfgemeinschaft oder in der Gesellschaft verwirklicht wird. Und tatsächlich: So wenig solche ethnologischen Anfechtungen unsere heutige westlich-abendländische Vatergewißheit bezüglich der Person des Vaters einerseits irritieren, scheint andererseits das alte, patristische Problem des ›Pater sem-

per incertus‹ in einem abgewandelten Sinne aktueller denn je: eben nicht mehr als Unsicherheit darüber, wer der leibliche Vater eines Kindes ist, sondern als Verunsicherung darüber, wie die soziale Plastik ›Vaterschaft‹ auszufüllen sei.[10] Um dieser Verunsicherung – von wem als Krise wie wahrgenommen? – genauer auf die Spur zu kommen, braucht es als heuristisches Werkzeug eine analytische Unterscheidung verschiedener Dimensionen von Vaterschaft.

Zum einen existieren in jeder Gesellschaft für die Frage nach dem ›wie‹ des Väterlichen nicht nur zu beachtende strukturelle Rahmenbedingungen (z.B. dominante Wirtschaftsweisen, Rechtssysteme etc.), sondern vor allem auch Wertvorstellungen als kollektive Leitbilder und Idealvorstellungen zu Vaterschaft (eingebettet in Wertesysteme zu Männlichkeit, Weiblichkeit, Mutterschaft, Familie etc.), die als *Vaterbild(er)* gleichsam den kulturell jeweils zuhandenen Wissensvorrat und Deutungshorizont für konkret auszugestaltende, erlebte bzw. erfahrene Vaterschaft bilden. Davon analytisch abzugrenzen ist die *Vaterrolle*, die vor dem Hintergrund jeweils präformierend wirkender Vaterbilder den Komplex an Erwartungen und Verhaltensweisen bezeichnet, die dem Mann als Vater in der Familie, in der Arbeitswelt usw. entgegengebracht bzw. abgefordert werden, wobei die konkrete alltagspraktische Ausgestaltung der Vaterrolle in Orientierung an und aktiver Auseinandersetzung mit den die Rollenerwartungen vermittelnden Akteuren (Mutter und Kind(er), Verwandte, Freunde etc.) erfolgt. In diese interaktive Ausgestaltung seiner Vaterrolle gehen für den Mann allerdings neben den von außen an ihn als Vater herangetragenen Rollenerwartungen auch seine eigenen Wünsche, Vorstellungen und Selbstdeutungen ein, die als *Vateridentität* seine mehr oder weniger intensive Identifizierung mit seiner Vaterschaft als wiederum mehr oder weniger selbstreflexive Übernahme der Vaterrolle kennzeichnen. Denkt man diese eng aufeinander verweisenden, aber analytisch zu trennenden Dimensionen von Vaterschaft dynamisch über die Zeit hinweg, so verweist die erste ganz allgemein auf die soziokulturelle Entwicklung z.B. im Zuge gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse in westlichen Gesellschaften (als Wandel von Vaterbildern); die zweite auf den Familienzyklus bzw. auf die familiale Entwicklung und den damit verbundenen Änderungen der Rollenerwartungen und -praxis (z.B. Möglichkeiten und Grenzen der Ausgestaltung der Vaterrolle bei einem 9-Monate-alten Säugling im Vergleich zu einem Teenager, der sich gerade mit dem Problem der Berufswahl konfrontiert sieht); und die dritte auf die biographische Entwicklung des Mannes bzw. Vaters vor dem Hintergrund lebenslanger Sozialisationsprozesse und damit verbundener Kontinuitäten und Transformationen in seinem Selbstbild (wie definiere ich mich selbst als Mann, als Partner meiner Frau, als Vater meines Kindes?).[11]

3. Vaterbilder: Vom ›pater familias‹ zum ›unsichtbaren Vater‹

Schon diese einfache begriffliche Differenzierung zeigt, daß jene heute so eingängige Rede von der Vaterkrise zunächst vor allem auf das Vaterbild abstellt, wie dies, stellvertretend für viele Diskussionsbeiträge, vielleicht am prominentesten Mitscherlich mit seiner Diagnose verdeutlicht. Den von ihm kritisierten Weg in die ›vaterlose Gesellschaft‹ charakterisiert vor allem das Erlöschen eines Vaterbildes, »das im Wesen unserer Zivilisation selbst begründet ist und das die unterweisende Funktion des Vaters betrifft: Das Arbeitsbild des Vaters verschwindet, wird unbekannt.«[12] Das Auseinanderklaffen von Arbeitswelt und familiärer Welt mit all seinen Folgeerscheinungen, welches dem Vater die Möglichkeit der konkreten Ausgestaltung seiner Vaterrolle als verbindliche, anschauliche väterliche Unterweisung des Kindes im täglichen Leben raubt, in Verbindung mit seinem fragmentarischen Auftauchen in der kindlichen Lebenswelt als strafendes Schreckgespenst, führt zu jener ›Entleerung‹ von väterlicher Autorität, welche die Kinder (vor allem die Söhne) in die Arme anderer, Orientierung gebender Sozialisationsinstanzen treibt (z. B. *peer groups*). Der von Mitscherlich beschriebene ›unsichtbare Vater‹ bezeichnet demnach weniger den konkreten, in der alltäglichen Lebenswelt des Kindes abwesenden Vater als Ursache der Vaterkrise, sondern letztlich die Aushöhlung und schließlich den Verlust eines Vaterbildes als kulturellen Prozeß, der Hand in Hand geht mit der gesellschaftlichen Entwicklung einer zunehmenden Rationalisierung und Differenzierung vor allem im ökonomischen Bereich. Fraglich ist hierbei allerdings, ob in dieser Sichtweise die Perspektive der Kinder (vor allem der Töchter) angemessen aufgehoben ist und auch inwieweit sich die Väter selbst als solche ›Schattenväter‹ wahrnehmen. Darüber hinaus bleibt die Bedeutung der Mütter in diesem Prozeß weitgehend ausgeblendet. Doch ohne an dieser Stelle eine genauere Diskussion von Mitscherlichs Analysen leisten zu können, zeigt bereits diese oberflächliche Einordnung einen zentralen Sachverhalt in der Vaterkrisen-Debatte: Am eingängigsten erscheint uns die Krise von Vaterschaft als Krise des Vaterbildes, indem wir unserer heutigen Wahrnehmung und Bewertung von Väterlichkeit als Bezugspunkt eine ›Väterlichkeit, wie sie früher war‹ entgegensetzen. Anders gesagt: Die Plausibilität solcher Argumentationen beruht nicht zuletzt auf den Grundzügen jener historischen Entwicklungslinien, welche die Geschichte des Vaters (besser: des jeweils dominanten Vaterbildes) seit der Antike markieren und deren Kern das lateinische Wort ›pater‹ umschreibt, das neben der Erzeugung eines Kindes vor allem die ›patria potestas‹ (väterliche Gewalt) des ›Hausvaters‹ als Ausgestalten von Vaterschaft im Sinne einer umfassenden Verantwortung für und Herrschaftsgewalt über die gesamte Hausgemeinschaft umfaßte.

Bis zum Mittelalter dominierte dieses Bild des *pater familias*, das – orientiert und legitimiert am Vorbild Gottes – die weltliche Macht im Vater zentrierte und die Reichweite väterlicher Macht auch jenseits leiblicher Vaterschaft qua Herrschaftsanspruch über die gesamte Hausgemeinschaft begründete. Zwar mag die Mutter als mater familias den Alltag der heranwachsenden Kinder entscheidend (mit-) bestimmt haben, doch sie bleibt symbolisch unter der Herrschaft des Vaters subsumierbar. Auch wenn oberflächlich betrachtet das Konzept des pater familias bis in das 19. Jahrhundert fortzubestehen scheint, so beginnt in der Neuzeit die kontinuierliche Transformation dieses Vaterbildes parallel zu den Veränderungen der Familienstrukturen (die Entwicklung der bürgerlichen Familie, die Trennung von Arbeitswelt und Familienwelt, Entstehung der für die bürgerliche Gesellschaft zentralen Aufspaltung des gesellschaftlichen Raums in eine öffentliche und private Sphäre etc.). Der sukzessive Abbau der hausväterlichen Machtposition basiert dabei auf der Entlastung der Familie (als Sippe, Clan, Hausgemeinschaft) von Schutzfunktionen, dem Verlust ihrer Bedeutung als Arbeitsorganisation sowie der Substitution von Hilfs- und Vorsorgefunktionen durch andere Institutionen bis hin zu Erziehung und Ausbildung der Kinder; mehr noch: mit der ›Entdeckung des Kindes‹ (im Sinne einer Neubewertung von Kindheit) nimmt langsam ein kultureller Bedeutungszuwachs der Mutter seinen Anfang, in dem immer deutlicher ihr die konkrete Betreuung des Kindes in seiner sich zunehmend von der Erwachsenenwelt ausdifferenzierenden Kinderwelt zugeschrieben wird. Und so läßt sich für die hier nur grob angedeutete, allseits bekannte und als ›Referenzgeschichte‹ für die aktuelle Vaterkrise dienende historische Entwicklung resümieren: »Im 19. Jahrhundert hatten die Väter bereits einen großen Teil ihrer bis dahin wichtigen Erziehungsfunktionen auf die Mütter übertragen und zu einem anderen Teil an staatliche, hoch organisierte Institutionen abgegeben, die allerdings auch mit dem Anspruch auf väterliche Autorität ihre Funktion ausübten.«[13]

So wenig uns eine solche historische Skizze Aufschluß geben kann über die jeweils konkrete alltagspraktische Ausgestaltung der Vaterrolle oder gar über die Selbstbilder von Vätern in ihrer Beziehung zu ihren Kindern und deren Mütter, enthält sie mit Blick auf ein soziologisches Verständnis der aktuellen Vaterkrise aber doch zumindest zwei zu beachtende Aspekte: Zum einen setzen sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts langsam neue Geschlechtsrollen-Definitionen durch, die sich nicht mehr an den *sozialen Funktionen* der Geschlechter orientieren und darin die Geschlechterdifferenz legitimieren, sondern welche die Differenzen den Geschlechtern *als biologisch determinierte Wesenheiten* zuweisen: die Frau ist von da an qua biologischer Ausstattung als Mutter zuständig für Kinder und Familie, der Mann als Versorger und Ernährer seiner Familie ist zuständig für den

außerhäuslichen Berufsbereich. Diese uns heute als ›traditionelle Geschlechtsrollenstereotypen‹ bekannte ›Neu-Definition‹ der Geschlechterdifferenz zurrt das Frau-sein auf der biologischen Option ›Mutterschaft‹ fest (mit all den damit einhergehenden Zugewinnen und Begrenzungen aus damaliger und heutiger Sicht), während Mann-sein sich dagegen *nicht* primär auf die biologische Option ›Vaterschaft‹ gründet, sondern auf dem Mann ›von Natur aus zukommende‹ Fähigkeiten, die ihn für den außerhäuslichen Bereich prädestinieren – wenngleich zunächst im bürgerlichen Familienideal primär zum Wohl seiner Familie gedacht, so doch gerade darin bereits als *prinzipiell ersetzbar* angelegt. Der zweite wichtige Aspekt hängt damit direkt zusammen: Den Weg ins 20. Jahrhundert markiert im Hinblick auf das Vaterbild eine Säkularisierung und Entpersonalisierung der ehemals umfassenden väterlichen Herrschaft des Hausvaters, die – wie in obigem Zitat angedeutet – gleichwohl lange Zeit auf ›väterlicher Autorität‹ aufsitzt, aber diese zunehmend auf den Bereich der ›Kleinfamilie‹ begrenzt und dort den Vater selbst nur noch als Stellvertreter der transzendierten, übergeordneten, abstrakten ›väterlichen Macht‹ (von Kirche, weltlichem Herrscher, Staat) konzipiert. Somit transformiert sich die konkrete ›*Vergemeinschaftung*‹ der Gesellschaftsmitglieder, basierend auf Blutsverwandtschaft, leiblicher Abkommenschaft und zentriert um die direkte Herrschaftsgewalt über sämtliche ›Haus-Angehörigen‹, mit der der autarke *pater familias* letztlich nur Gott gegenüber Rechenschaft abzulegen hatte, hin zu einer abstrakten Form von ›*Vergesellschaftung*‹, in der der Vater zunächst alltagspraktisch und schließlich auch als kulturelles Konzept (zumindest aus Sicht der Gesellschaft) in dem Moment überflüssig wird, in dem dem Bereich Familie keinerlei, über die frühkindliche Betreuung hinausweisende, sozialintegrative Bedeutung mehr zukommt. Was sich damit letztlich hinter der ›Krise des Vaters‹, wie sie Mitscherlich u. a. in ihrer historischen Referenzialität formulieren, verbirgt, ist grundsätzlicher eine sich verschiebende Bedeutung, die der Familie im Zuge gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse im Hinblick auf sich verändernde ›Vergesellschaftungsmodi‹ zukommt, und deren Symptome, *nicht* Ursachen, (unter anderem) in dem (als krisenhaft beklagten) Wandel von Vaterschaft zu sehen sind.

4. Die Väter bleiben, aber Vaterschaft verschwindet? – Zur Entfamilialisierung des Mannes

Ausgehend von diesen beiden Hinweisen – der prinzipiellen Ersetzbarkeit der Vaterfunktionen und der Bedeutungsverschiebung der Familie als sozialer Integrationsinstanz – eröffnet sich jetzt ein differenzierteres Bild zur

aktuellen Situation von Väterlichkeit. Präzisiert man die Vaterrolle anhand ihrer Teilkomponenten, so lassen sich heute – nach dem Wegfall von religiösen oder juristischen Aspekten, die dem Vaterbild des pater familias noch zugehörten und denen konkret die Möglichkeit zur Rechtsprechung durch den Vater oder der Vollzug von religiösen Zeremonien entsprach – im wesentlichen folgende Aspekte nennen: der Vater als Erzeuger, als Ernährer und Versorger, als Beschützer, als Erzieher und Betreuer, als Freizeitkamerad.[14] Maria S. Rerrich folgend haben sich in der Väter-Diskussion seit den 80er Jahren auf symbolischer Ebene anstelle des einen, entleerten, zerbrochenen, verschwundenen Vaterbildes des pater familias drei, voneinander zu unterscheidende kollektivierte Vorstellungen zum Väterlichen ausdifferenziert mit jeweils verschiedenen Grundannahmen, divergierenden symbolischen Bedeutungen und unterschiedlichen alltagspraktischen Rollenwahrnehmungen.[15]

Der *›traditionelle Vater‹* – oft bewertet als kümmerliches Relikt des pater familias und im Brennpunkt der Vaterkritik seit den 60er Jahren – repräsentiert symbolisch zwar noch Macht, Autorität und öffentliche Kompetenz, die er alltagspraktisch aber kaum noch einlösen kann, da seine hauptsächliche Aufgabe im Gelderwerb für die Familie besteht. Die hinter diesem Vaterbild stehenden Grundannahmen liegen in einer biologisch vorgegebenen Mutter-Kind-Bindung, in der ständigen Anwesenheit der Mutter für eine adäquate Kinderversorgung, wie auch in hierarchisch, nach Geschlecht und Alter geordneten Beziehungen in der Familie, in denen der Vater als Familienoberhaupt sowie als Ernährer und Beschützer der Mutter-Kind-Dyade in Erscheinung tritt.

Der *›partnerschaftliche Vater‹*, seit den 70er Jahren in der Diskussion, ist in seiner symbolischen Bedeutung für das Kind mehr Vorbild, Förderer und Interaktionspartner, während er im Alltag neben seinem traditionellen Aufgabenbereich seinen Kindern auch als Freizeitkamerad, Spielgefährte und aktiver Erzieher gegenübertritt. Die impliziten Grundannahmen dieser Perspektive bestehen aus einer sozial überformten, nicht biologisch festgeschriebenen Mutter-Kind-Beziehung, in der Vorstellung, daß beide Elternteile für eine gelungene kindliche Entwicklung gleichermaßen wichtig sind, einer flexiblen Geschlechtsrollenteilung im Sinne eines partnerschaftlichen Interaktionsschemas und darin, daß der Vater neben der Sicherung des Lebensunterhaltes auch in alltäglichen Interaktionen für das Kind verfügbar sein sollte.

Der *›neue Vater‹* hingegen thematisiert vor allem die Bedeutung von Vaterschaft für die Väter selbst, indem die Erfahrungen im Umgang mit Kindern aus der Sicht der Männer aufgearbeitet wird und dabei auch und insbesondere ehemals weibliche Erfahrungsbereiche wie Schwangerschaft, Entbindung oder Säuglingspflege aufgegriffen werden. Die symbolische

Qualität dieser häufig als androgyn bezeichneten Konzeption von Vaterschaft erfährt insofern eine kontroverse Bewertung, als von einigen Autoren ein genuin männlicher Beitrag zur kindlichen Sozialisation negiert wird, andere aber versuchen, die Konturen einer ›neuen Väterlichkeit‹ zu formen, die inhaltlich klar von Mütterlichkeit abgegrenzt werden kann. Die darin enthaltenen Grundannahmen differieren ganz erheblich von den vorangegangenen Konzeptualisierungen, zumal in der alltagspraktischen Bedeutung zwischen Vater und Mutter, abgesehen von biologischen Vorgegebenheiten wie dem ‚Gebären und Stillen, keinerlei Unterschied gemacht wird: Zum einen betont dieses Vaterbild, die Bindungen zwischen Eltern und Kindern seien ausschließlich sozial determiniert und die Aufteilung und Wahrnehmung der familialen Rollen ist Aushandlungssache der Individuen, wobei eine traditionelle Rollenverteilung dabei zwar grundsätzlich möglich, aber nicht wünschenswert sei. Zum anderen braucht das Kind für eine gelungene Entwicklung einen stabilen emotionalen Bezugsrahmen, der aber von Mutter und Vater oder auch von anderen, an der Kinderpflege beteiligten, Personen gewährleistet werden kann.

Trotz der vielfältigen Facetten und augenscheinlichen Differenzen in diesen drei, z. T. konkurrierenden und sich widersprechenden Vaterbildern lesen sich jedoch die *Möglichkeiten der konkreten alltagspraktischen Ausgestaltung* der damit jeweils verbundenen Teilaspekte der Vaterrolle in der Zusammenschau (wohl nicht nur für Männer) recht ernüchternd: Denn – so ließe sich erstens argumentieren – insbesondere die drei ersten Rollenkomponenten des Erzeugers, Ernährers bzw. Versorgers und Beschützers, die in vielen Kulturen den Kern der jeweiligen Konzeption von ›Männlichkeit‹ umfassen, haben insgesamt nicht nur massiv an symbolischer Bedeutung verloren, sondern auch an alltagspraktischer Relevanz eingebüßt. Erzeuger eines Kindes oder besser noch: vieler Kinder zu sein, mag heute wirklich nicht mehr unbedingt für jeden Mann ein zentrales Ziel in seiner eigenen Biographie sein; aus heutiger Sicht erscheint es auch zunehmend unsinnig, infolge weiblicher Erwerbstätigkeit die alleinige Ernährer- und Versorgerfunktion für die Familie ins Zentrum des Mann- und Vater-seins rücken zu wollen; und die Beschützerfunktion wird – wenn überhaupt notwendig – mittlerweile ja nahezu ausschließlich von staatlichen Instanzen ausgefüllt. Zweitens: Die auf ›leerer Autorität‹ beruhende und dadurch bereits ausgehöhlte Erzieherfunktion des Vaters als ›letzter Erziehungsinstanz‹ karikiert sich – wie aktiv auch immer konkret ausgestaltet – nicht zuletzt aus der Perspektive der Kinder schon dadurch selbst, als deren konkreter Lebensalltag von den ersten Lebenstagen an bis weit in die Schule hinein vor allem und überwiegend von weiblichen Bezugspersonen bevölkert wird, die nicht nur konkrete Betreuungs-, sondern eben auch die alltägliche Erziehungsarbeit leisten. Und damit gelangt man drittens zu den

historisch gesehen relativ neuen Komponenten der Vaterrolle: die direkte Betreuung vor allem von Säuglingen und Kleinkindern (also z. B.: Säuglingspflege, Essenkochen, Körperpflege, Pflege bei Krankheit etc.) sowie die Funktion als Spiel- und Freizeitkamerad. Hierzu läßt sich der Schluß ziehen, daß eigentlich nur letzteres – also Spiel und Freizeitgestaltung mit den Kindern – eine breitere und uneingeschränkte Akzeptanz bei heutigen Vätern genießt. Die alltägliche Betreuungsarbeit hingegen wird, wenn überhaupt, immer noch nur von einer fast verschwindend geringen Minderheit von Vätern praktiziert, zumindest wenn man die dafür gängigen Indikatoren in Anschlag bringt wie Rollenwechsel zum Hausmann, teilzeitarbeitende Väter oder Inanspruchnahme von Erziehungsurlaub durch Männer.

Eine solche, pessimistische Einschätzung der konkreten Rollenkomponenten dieser Vaterbilder gründet auf dem einhelligen Ergebnis der wenigen vorliegenden repräsentativen Untersuchungen zu Vaterschaft, das kurz und bündig lautet: Der ›neue Vater‹ ist (statistisch gesehen) schlichtweg nicht nachweisbar. Während in den 60er Jahren die Selbstauskünfte der Männer noch eine deutliche Sprache des traditionalen Vaterverständnisses aufwiesen (mit den entsprechenden Rollenzuweisungen an die Ehefrauen und Mütter), läßt sich für die 80er und 90er Jahre bei den Männern zwar eine höhere Akzeptanz für eine Rhetorik des ›partnerschaftlichen Vaters‹ feststellen, der aber alltagspraktisch kaum Taten folgen. Im Klartext: Männer reden von partnerschaftlicher Rollenaufteilung, vor allem die Hausarbeit bleibt jedoch den Frauen, und dies bezeichnenderweise durchaus auch und gerade dann, wenn sie als Mütter gleichzeitig noch erwerbstätig sind. Die wenigen, bis dato verfügbaren (qualitativen) Studien zu ›neuen Vätern‹ (als Hausmänner oder teilzeitarbeitende Väter) legen sogar nahe, daß auch dort die Väter sich zwar verstärkt der Betreuung des Kindes zuwenden, die Hausarbeit aber im Verantwortungsbereich der Mütter verbleibt. Von einer umfassenden Vaterkrise bei den Männern, ausgedrückt in einer breiten Problematisierung von Vaterschaft und ausweisbar anhand von Verunsicherungen im eigenen Vater-sein, war bzw. ist – zumindest entsprechend ihren Äußerungen – wenig zu spüren.[16]

Das mag vielleicht an den Untersuchungsansätzen liegen, die anstelle von Selbstdefinitionen von Vätern in Relation zu den Deutungen und Bewertungen *ihrer* Partnerinnen und *ihrer* Kinder die Einstellungen ›der Männer (Väter)‹ mit denen ›der Frauen (Mütter)‹ konfrontieren und biographische Aspekte aufgrund ihres methodischen Designs weitgehend vernachlässigen (müssen). Vielleicht liegt es aber auch daran, daß Väter in ihrer Selbstwahrnehmung, in ihrer Vateridentität in der Regel vielleicht gerade keine Krise *ihrer* Vaterschaft wahrnehmen (bei allem bzw. vielem was sie tun, halten sie sich überwiegend vielmehr für gute Väter), da je nach

Idealbild von einem ›guten Vater‹, z. B. als Versorger und Ernährer, das berufliche Engagement in ihrer Perspektive (und womöglich sogar in der Deutung ihrer Lebenspartnerin) als Schlüssel zur Verwirklichung eines gelungenen Vater-seins betrachtet wird, ganz anders als z. B. für jene Väter, die eine direkte Kind-Betreuung durch den Vater als zentral erachten. Was dann von solchen Männern wahrgenommen wird, mögen verschiedene Probleme und Konflikte im eigenen Lebensalltag sein, die aber *nicht* zwingend mit einer (öffentlichen) Krisendiskussion über Väterlichkeit verbunden und in diesem Deutungskontext auf das eigene Vater-sein bezogen werden müssen.

Unterzieht man eine solche Zustandsbeschreibung einer vorsichtigen kultursoziologischen Interpretation, ließe sich die Vermutung formulieren, daß Vaterschaft zwar als kulturelles Konzept verlorengeht, weil infolge des zugeschriebenen Funktionsverlustes des Vaters die *kulturelle und institutionelle* Kontextualisierung und Verbundenheit von gelebter Vaterschaft sich auflöst, ohne daß damit die Väter von der Bildfläche verschwinden würden. Die zu formulierende These mit Blick auf die Krise von Vaterschaft lautet also: Hier vollzieht sich als gesellschaftliche Entwicklungstendenz eine Entfamilialisierung des Mannes, indem dieser *als kulturelle Kategorie* aus seiner *direkten Verantwortung für die Gemeinschaft* entlassen wird. Die Folgen einer solchen Entwicklung für die Männer selbst, für die Frauen, für die Kinder (die zukünftigen erwachsenen Männer und Frauen) mögen vielfältig und durchaus ambivalent sein. Eine zu beachtende Gefahr dieser ›Entgemeinschaftung‹ des Mannes liegt allerdings womöglich darin, daß sich Männer immer noch mehr und nur mehr noch um ›die Gesellschaft‹, um ›die Politik‹, um ›die Wirtschaft‹ – um ›das Abstrakte‹ – kümmern, und zwar dann eben nicht einmal mehr als Männer, die zumindest von ihrem Privatbereich her noch einen erfahrbaren Deutungsbezug zu Frauen und Kindern haben, auch wenn dieser noch so mager ausfallen mag, sondern die nur noch in abstrakten Kategorien von ›Menschen‹, ›Organisationen‹, ›Zahlen‹, ›Kosten-Nutzen‹ etc. denken und handeln. Männer werden sich zwar auch in Zukunft mehr oder weniger, auf ganz unterschiedliche oder in typischer Art und Weise darum bemühen, die soziale Plastik von ›Väterlichkeit‹ auszufüllen, indem sie – in einer derzeit noch verschwindend geringen, aber vielleicht wachsenden Zahl – Windeln wechseln, Baby-Brei-Kochen, Erziehungsurlaub nehmen, Teilzeit-Arbeitsplätze beanspruchen, oder – gegenwärtig jedenfalls in der überwiegenden Mehrheit – Sonntagsnachmittags mit dem Kinderwagen auf den Fußballplatz gehen und dabei von sich selbst behaupten, gute Väter zu sein. Mit dem Verschwinden von Vaterschaft als kulturellem Konzept jedoch vollzieht sich die *symbolische* Entfamilialisierung des Mannes – gleichviel wie weit sie alltagspraktisch z. B. aus Sicht von Frauen schon immer exi-

stierte oder wie sie aus der Sicht von sogenannten ›neuen Vätern‹ unbedingt vermieden werden sollte.[17]

5. Zukunftsszenarien von Väterlichkeit: Welche und wessen Krise(n)?

Wenn diese Interpretation plausibel ist, dann stellt sich die Frage nach der Zukunft von Vaterschaft im neuen Jahrtausend drängender denn je, denn mir scheint der Gedanke nicht abwegig, daß jene, dem einen oder anderen Beobachter mitunter als müßig vorkommende Suche nach dem symbolischen Gehalt und der alltagspraktischen Gestalt von Väterlichkeit in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung verkannt wird – zumindest solange, wie sie ausschließlich als (ideologisch vorbelastete) ›Frauenfrage‹ (im Sinne von mehr oder weniger Gleichberechtigung in Beruf und Familie etc.) thematisiert und damit vor allem von Männern entlang einer oberflächlichen Gleichstellungsrhetorik schnell ad acta gelegt werden kann. Sicherlich wird es – ein Allgemeinplatz – auch in Zukunft heranwachsende Kinder, Frauen und Männer geben, die sich, in welchen konkreten alltagspraktischen Ausgestaltungen auch immer, als zusammengehörend anhand des Begriffs ›Familie‹ definieren werden. Doch nicht nur das ›wie‹ dieser Ausgestaltung dürfte im nächsten Jahrtausend immer ungewisser werden, sondern auch das ›wer‹ könnte wieder als Problem von Vätern in den Blick kommen. Denn, so warnt uns Sarah, die männlich-kämpferische Mutter des zukünftigen Menschheitsretters John, in *Terminator 2*, während sie den Cyborg T-800, gespielt von Arnold Schwarzenegger, im Spiel mit ihren Sohn beobachtet: Den (in letzter Konsequenz nicht nur) väterlichen Part der Betreuung von Kindern könnte ›venünftigerweise‹ auch jemand ›ganz anderes‹ übernehmen.

»Als ich John mit der Maschine sah, war es mir auf einmal ganz klar. Der Terminator würde niemals aufhören, er würde ihn nie verlassen. Er würde ihm niemals weh tun, ihn niemals anbrüllen oder sich betrinken und ihn schlagen oder behaupten, er wäre zu beschäftigt und hätte keine Zeit für ihn. Er würde immer für ihn dasein. Und er würde sterben, um ihn zu beschützen. Von all den möglichen Vätern, die während all der Jahre gekommen und gegangen waren, war diese Maschine, dieses Ding, der einzige, der den Ansprüchen gewachsen war. In einer wahnsinnig gewordenen Welt war er die venünftigste Alternative.«[18]

Damit scheint dann zwar ›Väterlichkeit‹ als kulturelles Prinzip nun keineswegs verschwunden, aber Männer (als männliche Menschen) braucht es zur Verwirklichung dessen, was Vaterschaft hier symbolisch repräsentiert (die Mann-Maschine), nicht mehr. Wer diesen Gedanken als unsinnige Science-Fiction-Phantasie abtut, kann sich auch ›realistischere‹ Zukunfts-

szenarien vergegenwärtigen: Die erste denkbare Maßnahme zur Überwindung der Vaterkrise wäre der Versuch, das Rad der Zeit wieder zumindest soweit zurückzudrehen, daß die bekannte traditionelle Rollenverteilung zwischen Männern und Frauen in Beruf und Familie sich wieder einstellt – ein Weg, der in seiner hohlen Rekonstituierung von traditioneller Vaterschaft so illusorisch wie kaum wünschenswert erscheint. Die zweite Möglichkeit liegt in der einfachen Fortschreibung der bisher wirksamen Entwicklungen, die – wie formuliert – auf eine ›Entgemeinschaftung‹ des Mannes mit all ihren bislang noch kaum diskutierten Folgen hinausläuft. Dem entgegen halten nicht nur die unverdrossenen Aktivisten einer Männer- und Väterbewegung eine dritte Variante, die zum Ziel hätte, Väterlichkeit und Vater-sein wieder inhaltlich aufzufüllen und kulturell zu reintegrieren – bloß konkret wie?

Viele Vorschläge dazu liegen mindestens seit den 80er Jahren auf dem Tisch, ohne daß sie insbesondere von Männern aufgegriffen worden wären. Auch wenn an dieser Stelle aus Platzgründen statt einer argumentativen Auseinandersetzung nur Andeutungen möglich sind, kommt es m. E. hierbei weniger auf psychologisierende Androgynie-Diskussionen an, wie sie vor allem im Kontext der ›neuen Väter‹ recht kontrovers ausgefochten wurden, sondern auf die Erschließung und Formierung genuin männlicher Bereiche *innerhalb* der Familie und deren institutioneller Absicherung von außen. Denn bei der konkreten Übernahme von Alltagspflichten in Pflege und Betreuung von Kindern geht es in letzter Konsequenz um mehr als nur um das Vaterproblem oder den Geschlechterkampf: Es geht um die Frage, ob wir in Zukunft ›Vergesellschaftung‹ mit all ihren individualisierenden Ansprüchen und individualisierten Anforderungen an die Subjekte zunehmend abstrakten institutionellen Mechanismen überantworten wollen, oder ob wir dazu weiterhin und sogar verstärkt auf stabile, enge personale Bezüge, wie sie in der ihr eigenen Qualität vor allem die Eltern-Kind-Beziehung bieten kann, setzen wollen. Dazu müßte Vaterschaft in ihrem symbolischen Gehalt in einer ›Kultur der Väter‹[19] so bewertet werden, daß die Vateridentität als Teil-Selbst im Selbstkonzept von Männern mit Kindern eine andere Rollenidentitäten dominierende Verankerung findet kann und – parallel dazu – strukturell eine alltagspraktische Rollengestaltung ermöglicht wird, welche die Verwirklichung solcher direkten personalen Bezüge auch erlaubt. Und dafür braucht es wiederum weniger einen Wandel von Familie als vielmehr einen Wandel des Arbeitsbereichs, bei dem es nicht verharmlosend darum geht, in der Wirtschaft familienfreundlichen Unternehmenskulturen das Wort zu reden, die dann in der Praxis als flexible Arbeitszeitregelungen an erster Stelle ökonomischer Rationalität geschuldet und vor allem für Frauen gedacht, gemacht und von ihnen wahrgenommen werden, um ihre ›Familienbezogenheit‹ mit den Anforde-

rungen der Erwerbstätigkeit in Einklang zu bringen. Solange Männer (mit Kindern) nicht als Väter denken, handeln und entscheiden und ihr Tun damit permanent einer ›Familienfolgen-Abschätzung‹ unterziehen, wird die Entfamilialisierung des Mannes fortschreiten (auch wenn aus so manchem ›Schatten-Vater‹ bei Sorgerechtsstreitigkeiten dann plötzlich ein Väter-Aktivist wird).

Fassen wir zusammen: Von welcher Krise und wen betreffend sprechen wir also? Ich meine mit ›Krise der Vaterschaft‹ nicht das Abbröckeln männlicher Autoritätspositionen in der Familie, ich meine damit auch nicht solche Väter, die gerne die besseren Mütter wären. Und die Krise der Vaterschaft scheint auch keine Krise ›der Männer‹ zu sein, sondern was Männer als Väter in ihrem Alltag als mehr oder weniger ›problemhaft‹ erleben und erfahren, kann z. B. sein: ein zu hoher Erwartungsdruck im Beruf, zu wenig Zeit für die Familie, zu hohe oder mit eigenen Vorstellungen nicht vereinbare Anforderungen seitens der Lebenspartnerin oder der Kinder, zu wenig Zeit für Hobbys, vielleicht auch ein Ausgeschlossen-sein von der Familie oder eine diffus gefühlte Entfremdung von den Kindern usw. usf. – dieses als ›Krise von Vaterschaft‹ zu bezeichnen, halte ich jedoch solange für irreführend, wie diese Erfahrungen nicht *von den Männern selbst* als *gesellschaftliches Problem*, als *kulturelle Krise* von Vaterschaft bewertet werden, sondern Väter (wenn überhaupt) solche Erfahrungen als individuelles Versagen im eigenen Vater-sein deuten oder als verursacht durch die eigene Partnerin sehen etc. Eine Krise ›der Frauen‹ ist die diagnostizierte Situation hingegen zweifellos, und zwar um so deutlicher, je mehr Frauen eine Vereinbarkeit von Elternschaft mit anderen zentralen Lebensbereichen wie z. B. dem Beruf anstreben und verwirklichen und dabei nicht auf die von ihnen gewünschte und geforderte Unterstützung ihrer Lebenspartner zählen können. Wichtiger erscheint mir allerdings das beiden ›Geschlechterperspektiven‹ Gemeinsame: Bei ihrem mehr oder weniger erfolgreichen oder konflikthaften Leben und Gestalten von ›Familie‹ befinden sich Männer wie Frauen im Kontext einer Kultur, die Elternschaft auf symbolischer Ebene rhetorisch zwar würdigt, praktisch aber diskriminiert, die das Kind heiligt und gleichzeitig dezentriert (aus allen relevanten gesellschaftlichen Bereichen als zentrale Referenz heraushält), die die Entfamilialisierung des Mannes betreibt und allein den Frauen das Vereinbarkeitsdilemma aufzwingt.

Und die Kinder? Ihre Perspektive ist vielleicht in dieser Hinsicht für uns Erwachsene am einfachsten zu begreifen, wo gerade sie uns doch ansonsten in ihrer Wahrnehmung von Welt so fremd sein können: Sie wünschen sich nicht nur Mütter, sondern wohl alle ein mehr an Vätern! Ich meine, zu ›Vätern der Seele‹ ihrer Kinder können Männer nur dann werden, wenn sie ihre Bedeutung für das Leben der Kinder in deren Alltag vermitteln kön-

nen. Genau diese Möglichkeit – die alltagspraktische Vermittlung ihrer Relevanz für die Kinder – muß eine Gesellschaft als real gelebte Vaterschaft im Sinne eines konkreten und aktiven Ausgestaltens der sozialen Plastik ermöglichen und institutionell absichern, ansonsten bleibt ihre Kultur wirklich ›barbarisch‹.

Anmerkungen

1 Entnommen aus: Jakob David, Der Vater in unserer Zeit, in: J. David/B. Hanssler/J. Strobl, Vom Vater in der Familie, Gesellschaft und Kirche. Donauwörth 1960, S. 15.
2 Entnommen aus: *Freibeuter, Vierteljahreszeitschrift für Kultur und Politik*, 1986, Nr. 29, S. 70.
3 A. Mitscherlich, Der unsichtbare Vater. Ein Problem der Psychoanalyse und Soziologie, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 (1955), S. 188–201; Ders., Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. München ^{13}1980 [1963].
4 L. Böhnisch, Über die alten und die neuen Väter, in: Ders./A. Lenz (Hrsg.), Familien. Eine interdisziplinäre Einführung. Weinheim 1997, S. 157ff.
5 E. Schmitter, Zeitgemäße Physiologien – Der Vater, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 190 v. 19./20. August 1995, S. 13.
6 Vgl. im anglo-amerikanischen Sprachraum z. B. W. Marsiglio (ed.), Fatherhood. Contemporary Theory, Research, and Social Policy. London 1995; R. Palkovitz, The ›Recovery‹ of Fatherhood, in: A. Carr/M. S. van Leeuwen (eds.), Religion, Feminism, and the Family. Louisville 1996, pp. 310–329; in Deutschland z. B. W. E. Fthenakis (Hrsg.), Väter. Zur Psychologie der Vater-Kind-Beziehung, 2 Bde. München 1985; Ders., ›Neue Väter‹ – Einige Anmerkungen zur gegenwärtigen Vaterforschung, in: L. A. Vaskovics (Hrsg.), Familie. Soziologie familialer Lebenswelten (*Soziologische Revue*, Sonderheft 3). München 1994, S. 170–178; T. Knijn, Hat Vaterschaft noch eine Zukunft? Eine theoretische Betrachtung zu veränderter Vaterschaft, in: L. C. Armbruster/U. Müller/M. Stein-Hilbers (Hrsg.), Neue Horizonte? Sozialwissenschaftliche Forschung über Geschlechter und Geschlechterverhältnisse. Opladen 1995, S. 171–192; D. Lenzen, Vaterschaft. Vom Patriarchat zur Alimentation. Reinbek 1991 (bes. S. 244ff.); K. Leube, Neue Männer, neue Väter – neue Mythen, in: Deutsches Jugendinstitut (Hrsg.), Wie geht's der Familie? München 1988, S. 145–154.
7 So z. B. der Programmspruch auf der Rückseite der Einladungsbroschüre zu den »Münchner Vätertagen« vom 13. bis 20. Oktober 1996, veranstaltet von div. Vereinen und Familienbildungsinstitutionen.
8 H. Schweizer, Strukturwandel der Vaterrolle in der häuslichen Gruppe: ›Neue Väter?‹, in: Katholische Fachhochschule Norddeutschland (Hrsg.), Sinnfragen sozialer Arbeit. Hildesheim 1986, S. 93.
9 G. Delaisi de Parseval, Was wird aus den Vätern? Künstliche Befruchtung und das Erlebnis von Vaterschaft. Weinheim 1985 (bes. S. 11–61).
10 Vgl. M. S. Rerrich, Was ist neu an den ›neuen‹ Vätern, in: H. Keupp/H. Bilden (Hrsg.), Verunsicherungen – Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel. Göttingen 1989, S. 93ff.
11 Vgl. W. Schneider, Die neuen Väter – Chancen und Risiken. Zum Wandel der Vaterrolle in Familie und Gesellschaft. Augsburg 1989 (bes. S. 13–35).
12 A. Mitscherlich, Auf dem Weg, a. a. O., S. 177.
13 D. Rünzler, Vater-Sein. Veränderungen im mitteleuropäischen Vaterbild von der Neuzeit bis zur Gegenwart, in: E. Vavra (Hrsg.), Familie – Ideal und Realität (Katalog zur Nieder-

österreichischen Landesausstellung '93 im Barockschloß Riegersburg). Horn 1993, S. 24; vgl. auch z. B. H. Macha, Die Renaissance des Vaterbildes in der Pädagogik, in: *Pädagogische Rundschau* 45 (1991), S. 199ff.; H. Tellenbach (Hrsg.), Das Vaterbild im Abendland, 2 Bde. Stuttgart 1978.

14 Vgl. W. Schneider, a. a. O., S. 64ff.

15 Vgl. M. S. Rerrich, Alle reden vom Vater – Aber wen meinen sie damit? Zur Differenzierung des Vaterbildes, in: Sektion Frauenforschung in den Sozialwissenschaften in der DGS (Hrsg.), Frauenforschung. Beiträge zum 22. Deutschen Soziologentag in Dortmund 1984. Frankfurt/Main 1985, S. 223ff.

16 Vgl. hierzu z. B. H. Boeven, Teilzeitbeschäftigte Männer und Hausmänner – eine neue Form partnerschaftlichen Zusammenlebens, in: E. Brähler/A. Meyer (Hrsg.), Partnerschaft, Sexualität und Fruchtbarkeit. Beiträge aus Forschung und Praxis. Berlin 1988, S. 33–45; H. Pross, Die Männer. Reinbek 1978; S. Metz-Göckel/U. Müller, Der Mann. BRIGITTE-Untersuchung '85. Weinheim 1986; S. Metz-Göckel, Väter und Väterlichkeit. Zur alltäglichen Beteiligung der Väter an der Erziehungsarbeit, in: *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie* 8, 4 (1988), S. 264–280; H. Seehausen, Familie – Arbeit – Kinderbetreuung. Berufstätige Eltern und ihre Kinder im Konfliktdreieck. Opladen 1995; B. Strümpel/W. Prenzel/W. Scholz/A. Hoff, Teilzeitarbeitende Männer und Hausmänner. Motive und Konsequenzen einer eingeschränkten Erwerbstätigkeit von Männern (*Beiträge zur Sozialökonomik der Arbeit* 16). Berlin 1989; P. M. Zulehner/R. Volz, Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen. Ostfildern 1998.

17 Vgl. hierzu auch D. Lenzen, a. a. O., S. 252ff.

18 Zit. nach A. Schmitz, »Die Mann-Maschine« – Zur gesellschaftlichen Konstruktion von Männlichkeit im Kinofilm. Eine soziologische Filmanalyse des *Terminator 2* (unveröff. Diplomarbeit). München 1996, S. 108.

19 Vgl. H. J. Helle, Verlust des Wertkonsenses: Vielfalt der Familienformen, in: Deutsche Liga für das Kind (Hrsg.), Familienpolitische Defizite unseres sozialen Systems. München 1984, S. 49ff.

Helmuth Kiesel · Heidelberg

Das Vaterbild in der deutschsprachigen Literatur der Nach-68er-Zeit

Die 68er-Zeit hat die Literatur um ein neues Genre bereichert: die sogenannten Vaterbücher. Um genau zu sein, muß man sagen, daß es nicht eigentlich die 68er Jahre im engeren Sinn waren, die diese Vaterbücher hervorgebracht haben, sondern die folgenden 70er Jahre. Aber geschrieben sind diese Vaterbücher im Geist der 68er-Zeit, und deswegen kann man durchaus sagen, daß sie ein Produkt der 68er-Zeit sind. Sie sind der literarische Ausdruck jener Kritik an gesellschaftlichen Autoritäten und jener Tribunalisierung der Elterngeneration, der sich die 68er-Bewegung, erschrocken über die NS-Vergangenheit und über die mögliche Verstrickung der Eltern, mit dem Eifer und der Schonungslosigkeit derer, die selber keine Enthüllung fürchten müssen, hingab.

Natürlich hat auch die Literatur der Dekade vor 1968 schon gefragt, wie sich diejenigen, die um 1968 die Elterngeneration repräsentierten, während der NS-Zeit verhielten. Man denke nur an zwei Romane von Heinrich Böll, die um 1960 erschienen sind. In *Billard um halb zehn* (1959) wird in einem komplizierten Erinnerungs- und Entdeckungsprozeß vergegenwärtigt und analysiert, wie sich verschiedene Mitglieder einer angesehenen Architektenfamilie der Nachkriegszeit während der NS-Zeit verhalten haben. In *Ansichten eines Clowns* (1963) kontrastiert der Erzähler, ein junger Mann, die kirchlich-politischen Aktivitäten seiner Mutter in der Nachkriegszeit mit ihrem Verhalten während der NS-Zeit: Jetzt, gegen Ende der 50er Jahre, ist die Mutter »Präsidentin des Zentralkomitees der Gesellschaften zur Versöhnung rassischer Gegensätze« und hält im europäischen Ausland und in Amerika Vorträge »über die Reue der deutschen Jugend«.

Helmuth Kiesel, *1947 geboren, studierte Germanistik und Geschichte in Tübingen; Promotion 1977, Habilitation 1984; nach Lehrtätigkeiten in St. Louis/USA, Bochum und Bamberg lehrt er seit 1990 als Ordinarius Neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Heidelberg. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

Während der NS-Zeit aber glaubte sie den Parolen Hitlers und opferte ihnen zuletzt noch ihre eigene Tochter. Unauslöschlich hat sich dem Gedächtnis des Erzählers eingeschrieben, was seine Mutter sagte, nachdem seine Schwester Henriette im Februar 1945 weggefahren war, als ginge es zu einem Schulausflug:

»Ich winkte noch einmal hinter der Straßenbahn her, in der Henriette davonfuhr, ging durch unseren Park nach Hause, wo meine Eltern mit Leo schon bei Tisch saßen. Es gab Brennsuppe, als Hauptgericht Kartoffeln mit Soße und zum Nachtisch einen Apfel. Erst beim Nachtisch fragte ich meine Mutter, wohin denn Henriettes Schulausflug führe. Sie lachte ein bißchen und sagte: ›Ausflug. Unsinn. Sie ist nach Bonn gefahren, um sich bei der Flak zu melden. Schäle den Apfel nicht zu dick. Junge, sieh mal her‹, sie nahm tatsächlich die Apfelschalen von meinem Teller, schnippelte daran herum und steckte die Ergebnisse ihrer Sparsamkeit, hauchdünne Apfelscheiben, in den Mund. Ich sah Vater an. Er blickte auf seinen Teller und sagte nichts. Auch Leo schwieg, aber als ich meine Mutter noch einmal ansah, sagte sie mit Ihrer sanften Stimme: ›Du wirst doch einsehen, daß jeder das Seinige tun muß, die jüdischen Yankees von unserer heiligen deutschen Erde wieder zu vertreiben.‹ Sie warf mir einen Blick zu, mir wurde unheimlich, sie sah dann Leo mit dem gleichen Blick an, und es schien mir, als sei sie drauf und dran, auch uns beide gegen die jüdischen Yankees zu Felde zu schicken. ›Unsere heilige deutsche Erde‹, sagte sie, ›und sie sind schon tief in der Eifel drin.‹ Mir war zum Lachen zumute, aber ich brach in Tränen aus, warf mein Obstmesser hin und lief auf mein Zimmer. Ich hatte Angst, wußte sogar warum, hätte es aber nicht ausdrücken können, und ich wurde rasend, als ich an die verfluchten Apfelschalen dachte. [...] Henriette mit blauem Hut und Rucksack. Sie kam nie mehr zurück, und wir wissen bis heute nicht, wo sie beerdigt ist. Irgend jemand kam nach dem Kriegsende zu uns und meldete, daß sie ›bei Leverkusen gefallen‹ sei.«

Der Erzähler hat, wie man sieht, eine präzise Erinnerung an das Verhalten seiner Eltern während der NS-Zeit. Er weiß alles Wichtige über sie; es gibt kein Geheimnis um sie; sie müssen ihm nicht erst verdächtig werden; er muß sie nicht lange befragen; und er hat auch nicht die Erfahrung einer Enttäuschung zu machen – denn er weiß ja alles, was über die Vergangenheit zu wissen ist, aus eigener Anschauung.

Anders die Verfasser oder Erzähler der Vaterbücher der 70er und 80er Jahre. Sie zählen zu den Spät- oder Nachgeborenen des Dritten Reichs und entbehren jener authentischen Kenntnisse, die Bölls Clown aus eigener Anschauung hat. Sie lernen ihre Eltern als bundesrepublikanische Durchschnitts- oder gar Musterbürger kennen, vertrauen ihnen, idealisieren sie möglicherweise – bis dann aus irgendeinem Anlaß ein Verdacht aufkommt, zu Fragen nach dem Verhalten während des Drittes Reichs drängt und zu

Entdeckungen führt, die mehr oder minder enttäuschend sind. Das beste Beispiel für diese Art von Erfahrung ist wohl Christoph Meckels Aufarbeitungsbuch *Suchbild. Über meinen Vater* (1980).

* * *

Christoph Meckel wurde 1935 geboren. Sein Buch handelt von seinem Vater, dem 1907 geborenen Lyriker und Erzähler Eberhard Meckel, der in den 30er Jahren eine Kunst vertrat, die von gesellschaftlichen Problemen und politischen Vorgängen keine Notiz nahm, sondern sich in die Natur und das sogenannte Überzeitliche oder Ewige versenkte. Zu Beginn des Zweiten Weltkriegs wurde Eberhard Meckel mobilisiert, stieg vom gemeinen Soldaten zum Offizier auf, erlitt eine Hirnverletzung, überlebte aber den Krieg, wenn auch in Gefangenschaft. Nach der Entlassung aus der Gefangenschaft setzte er seine schriftstellerische Tätigkeit fort, fand aber keinen Anschluß mehr an die neue Nachkriegsliteratur. Seinen Lebensunterhalt verdiente er vorzugsweise mit Buch- und Theaterkritiken. 1969 ist Eberhard Meckel verstorben. In seinem Nachlaß fand der Sohn neun Jahre später tagebuchähnliche Aufzeichnungen aus dem Krieg, und diese Entdeckung bildete den Anlaß für das Aufarbeitungsbuch *Suchbild*, das dann 1980 erschien. Es ist der bewußtmachende Nachvollzug einer zuvor erfahrenen, aber undurchschauten Desillusionierung – und zugleich die Analyse eines allgemeineren bundesrepublikanischen Vaterproblems.

Meckels *Suchbild* setzt mit einer positiven Erinnerung an den Vater ein:

»Ich behalte das Glück der ersten Erinnerung.

Neben meinem Vater im DKW, vermutlich zu klein, um aus dem Fenster zu schauen, schnelles Fahren auf der Schöneicher Chaussee, hinter Friedrichshagen, im Osten Berlins. Das Wagendach geöffnet, ein heller Tag, ich legte den Kopf zurück und sah in den Himmel, dort flatterte Laub und schlug über mir zusammen, schwindelerregend, ein Schwirren von Schatten und Licht – während mein Vater das Auto lenkte, wiederholte Erinnerung, helle und dunkle Chausseen, Fahren in der Nacht, Mark Brandenburg, schnurgerade Chausseen und schnelles Fahren, Gefühl von Sicherheit und blindem Vertrauen, eine wunderbare Gewißheit in seiner Nähe.«

Diese glückliche Erinnerung wird aber überlagert durch die Erinnerung an den Offiziersvater, der im Urlaub ein strenges Regiment führte und seine Kinder ausgiebig mit Strafen bedachte:

»Hinter dem Verschwender von Zuckerbroten kam ein Offizier mit der Peitsche daher. Der hielt für seine Kinder Strafen bereit. Der beherrschte so etwas wie ein System von Strafen, ein ganzes Register. Zu Anfang gab es Schelte und Wutausbruch – das war erträglich und ging wie der Donner vorbei. Dann kam das Ziehen, Drehen und Kneifen am Ohr, die Ohrfeige

und der berühmte Katzenkopf. Es folgte die Verbannung aus dem Zimmer, danach das Fortgesperrtsein ins Kellerloch. Und weiter: die Kindsperson wurde ignoriert, durch strafendes Schweigen gedemütigt und beschämt. Es wurde zu Besorgungen mißbraucht, ins Bett verurteilt oder zum Kohlenschleppen abkommandiert. Zum Schluß, als Mahnmal und Höhepunkt, erfolgte die Strafe, die Strafe schlechthin, die exemplarische Bestrafung. Das war die Strafe des Vaters, die ihm vorbehaltene, eisern gehandhabte Maßnahme. Im Sinn von Ordnung, Gehorsam und Menschlichkeit, damit Recht geschähe und das Recht sich dem Kind einpräge, wurde die Prügelstrafe angesetzt. Die Sorte Offizier griff zum Tatzenstock und ging schon mal in den Keller voraus. Ihm folgte, wenig schuldbewußt, das Kind. Es hatte die Hände auszustrecken (Handflächen nach oben) oder sich über die Knie des Vaters zu beugen. Die Prügel erfolgten gnadenlos und präzis, laut oder leise gezählt, und ohne Bewährung. Die Sorte Offizier äußerte ihr Bedauern, zu dieser Maßnahme gezwungen zu sein, behauptete, darunter zu leiden, und litt darunter. Auf den Schock der Maßnahme folgte das lange Entsetzen: der Offizier verordnete Heiterkeit. Mit betonter Heiterkeit ging er voraus, gab ein gutes Beispiel in dicker Luft und war gereizt, wenn das Kind von der Heiterkeit nichts wissen wollte. An mehreren Tagen, jeweils vor dem Frühstück, wurde die Strafe im Keller wiederholt. Sie wurde zum Ritual und die Heiterkeit zur Schikane.

Für den Rest des Tages hatte die Strafe vergessen zu sein. Von Schuld und Sühne wurde nicht gesprochen und Recht und Unrecht lagen auf hoher Kante. Die Heiterkeit der Kinder blieb aus. Kalkweiß, sprachlos oder heimlich weinend, tapfer, trübe, verbissen und bitter ratlos steckten sie – nachts noch – in der Gerechtigkeit fest. Die prasselte nieder und hatte den letzten Schlag, die hatte das letzte Wort aus dem Mund des Vaters. Die Sorte Offizier strafte noch im Urlaub und war deprimiert, wenn sein Kind ihn fragte, ob er nicht wieder weg wolle in den Krieg.«

Aus Krieg und Gefangenschaft kam der Vater angeschlagen zurück, quälte sich mit der Beschaffung von Lebensunterhalt, verdrängte die Frage nach der Mitschuld an der Verfehlung des Dritten Reichs, kämpfte mit Depressionen und versuchte, seine Autorität in der Familie zu erneuern, was ihm freilich nicht überzeugend gelang:

»Die Freude auf meinen Vater war grenzenlos. Erinnerung an die frühe Kinderzeit schien mein Bild von ihm vergoldet zu haben. Ich flog zu ihm in das vergoldete Bild. Nach ein paar Monaten war die Verklärung weg. Die Entzauberung war gründlich, verstörend am Anfang, dann endlos grau. Der Halbgott des Kinderglaubens war ein nervöser Mann, Erzieher mit Nachholbedarf an Autorität. Er arbeitete an der Wiederherstellung seiner Familie, das heißt: an der eigenen, bestimmenden Rolle in ihr. Er kontrollierte Kleider, Fingernägel und Manieren, beaufsichtigte Schulaufgaben

und nahm jeden Tintenklecks zum Anlaß für prinzipielle Verkündigungen über Arbeit, Ordnung, Anstand und Kinderpflicht. Erstmals erschien der Satz WOZU HAT MAN KINDER. Das Kind war für jede Arbeit gut und wurde zu Verrichtungen gezwungen, deren Sinn es nicht einsah. Es fegte die Gräber seiner Urgroßeltern und wusch Geschirr in verordneter Reihenfolge. Als Tabak in einer Gesellschaft fehlte, wurde es weggeschickt, Zigaretten zu holen, während zu hören war WOZU HAT MAN KINDER und bejahendes Lachen folgte.

Er war nicht länger Zauberer oder Freund. Bedrückend stand er zwischen dem Kind und der Welt, ein verbissener, gequälter und quälender Vorschriftsmensch, der die Gegenwart seines Kindes mißbrauchte, um sich selber ins Recht zu setzen.«

Für den jungen Meckel ist dies eine individuelle Erfahrung, die ihn ratlos macht; der älter gewordene Verfasser des *Suchbilds* erkennt darin aber ein Epochenproblem: »Bewußtlose Selbstverminderung eines Menschen. Seine Zerbrochenheit quälte die Kinder (sie wußten noch nicht, daß diese Vaterschaft – der entthronte, hilflos gewordene Despot – bezeichnend war für die ganze Generation). Daß er sie liebte, erschwerte ihren Protest. Ratlosigkeit vieler Jahre, Beklommenheit. Die Luft blieb weg, das Lachen setzte aus. Dem psychischen Dilemma des Vaters waren die Kinder noch nicht gewachsen. Sie hatten keine Geduld für ihn, sie hatten vor allen Dingen keine Zeit. Sie suchten ein vaterloses Leben für sich, [...].«

Wie sich dieses Leben gestaltete, deutet Meckel nur an: »Ihre seelische Verelendung wurde enorm. Das Ordnungsauge des Vaters bemerkte nichts. Sie waren im Begriff, kriminell zu werden, und wurden mit schrägen Typen am Bahnhof gesehen. Sie zogen mit Automardern über die Parkplätze, raubten Automaten aus, brachen in Häuser ein und stahlen Geld. Der eine verschwand, zehn Jahre alt, und wurde im Ausland aufgegriffen. Der andere strolchte mit Selbstmordgedanken herum. Aufruhr und Destruktion war ihr tägliches Brot, ihr nächtliches Brot, ihr einziges Brot.«

* * *

Was mit »Aufruhr und Destruktion« gemeint ist, bleibt in Meckels *Suchbild* offen. Anders bei seinem Generationsgenossen Bernward Vesper, bei dem die Abwendung vom Vater ergänzt wird durch die Zuwendung zur 68er-Bewegung und die Annäherung an den Terrorismus.

Bernward Vesper wurde 1938 als Sohn des Erzählers und Lyrikers Will Vesper geboren. Dieser, 1882 geboren, trat 1931 in die NSDAP ein, wurde 1933 Vorsitzender der Reichsschrifttumskammer, blieb nach 1945 zwar unbehelligt, gilt aber als einer der prominenten NS-Autoren. An der kulturellen und politischen Entwicklung in der Nachkriegszeit fand er wenig

Gefallen. 1962 starb er, verbittert und von der Öffentlichkeit vergessen. Sein Sohn Bernward hat die Kindheit unter diesem Vater in seinem autobiographischen »Romanessay« mit dem Titel *Die Reise* ausführlich geschildert. Dieser »Romanessay« entstand zwischen 1968 und 1971, als der Verfasser Selbstmord beging. Er wurde 1977 aus dem Nachlaß publiziert und ist das eindrucksvollste und aufschlußreichste Dokument des anarchistischen und hedonistischen Flügels der 68er-Bewegung. Die Auseinandersetzung mit dem Vater, die Enttäuschung über ihn und der (nachträgliche) Protest gegen ihn, ist ein zentrales Motiv dieser 68er-Autobiographie. Die Protestbewegung erscheint wesentlich als Protest gegen die Elterngeneration. Gleich zu Beginn heißt es: »DER AUFSTAND GESCHIEHT gegen diejenigen, die mich zur Sau gemacht haben, es ist kein blinder Haß, kein Drang, zurück ins Nirwana, vor die Geburt. Aber die Rebellion gegen die zwanzig Jahre im Elternhaus, gegen den Vater, die Manipulation, die Verführung, die Vergeudung der Jugend, der Begeisterung, des Elans, der Hoffnung – da ich begriffen habe, daß es einmalig, nicht wiederholbar ist. Ich weiß nicht, wann es dämmerte, aber ich weiß, daß es jetzt Tag ist und die Zeit der Klarstellung. Denn wie ich sind wir alle betrogen worden, um unsere Träume, um Liebe, Geist, Heiterkeit, ums Ficken, um Hasch und Trip [werden weiter alle betrogen].«

In langen Passagen, die jeweils als »Einfacher Bericht« deklariert sind, werden danach die Erinnerungen an das Elternhaus und insbesondere an den Vater ausgebreitet. Er dominiert das Gut, das die Familie bewohnt und bewirtschaftet, unterwirft das ganze Leben in Haus und Hof seinen Ordnungsvorstellungen, verteidigt die NS-Politik und leugnet die Judenvernichtung, ängstigt die Kinder durch seine krachende Stimme und durch exemplarische Züchtigungen, ist insgesamt eine Gestalt, die jenseits aller Vertraulichkeit und Liebe zu stehen scheint. Nur ein einziges Mal kommt der Sohn auf den Gedanken, daß sein Vater ihn lieben könne: als er, der Sohn, schwer erkrankt ist und wahrnimmt, daß der Vater besorgt an seinem Bett steht. Gleichwohl begegnet der Sohn diesem Vater mit großem Respekt und großer Verehrungsbereitschaft. Er versucht, ihm zu gefallen; er verteidigt ihn gegen Kritiker; er wird, als der Vater stirbt, von tiefem Schmerz ergriffen und versucht danach, für die Werke des Vaters, die ihrer völkischen Tendenz wegen diskreditiert waren, einen Verleger zu finden. Das alles wird in dem Romanessay in Erinnerung gerufen, aber mit dem kritischen Bewußtsein des 68ers, für den dieser Vater zum Repräsentanten einer nichtswürdigen Autorität und einer hassenswerten Ordnung geworden ist. Diese Wahrnehmung des Vaters treibt den Sohn in die Arme der Protestbewegung: »Die Tatsache, daß ich mich dem sozialen Protest angeschlossen habe, war weder auf eigene Not aus sozialer Ungerechtigkeit, noch auf materielle Entbehrungen und Wechselfälle im Kampf ums Dasein

zurückzuführen, sondern einzig und allein auf das Vorbild aller sozialen Tyrannei, der Tyrannei des Familienvaters, eines Überbleibsels der Tyrannei, die der Stammesälteste in der Urgesellschaft ausübte.«

Wie dramatisch der Desillusionierungsprozeß für Bernward Vesper gewesen sein muß, wird nicht nur aus seinen Haßausbrüchen gegen die vom Vater repräsentierte Gesellschaft deutlich, sondern auch aus dem Umstand, daß er seine Beziehung zum Vater in höchst anspruchsvoller Weise religiös reflektiert. Eine Gesamtlektüre der Bibel, die in Vespers Romanessay abbreviatorisch und in kritischer Brechung wiederholt wird, drängt dazu, den Vater als Vertreter der göttlichen Autorität zu sehen.

»Ich las täglich im Neuen Testament und lernte die Psalmen, wie der Hirsch dürstet nach frischem Wasser, so dürstet meine Seele nach Dir. Du sollst nicht ehebrechen. Du sollst diese Ringe nicht zerbrechen, die Gott um Deinen Finger gelegt hat. Du sollst nicht töten, Du sollst keinen Menschen töten und kein Tier. Du sollst nicht stehlen, Du sollst Vater und Mutter ehren, was ist das? ›Du sollst Vater und Mutter ehren / und wenn sie dich hauen / dann sollst du dich wehren / und wenn sie um die Ecke gukken / sollst du ihnen in die Fresse spucken.‹ Das zu sagen, war untersagt, denn Gott vernichtet alle, die wider ihn sind, er treibt sie auf den Berg Horeb und schlachtet sie ab.

Und Gott war mein Vater und mein Vater war Gott, morgen früh, wenn Gott *will*, wirst Du wieder geweckt, mein Vater hieß *Will*.«

Der da die Bibel liest und sich das vierte Gebot vergegenwärtigt, ist, wie die frechen Knabenverse zeigen, bereits von der pubertären Rebellion gegen die Eltern erfaßt. Um so erstaunlicher ist die folgende Apotheose des Vaters, seine Identifikation mit Gott. Zweifellos hatte sie für den Verfasser, als er sie in Erwägung zog, keine Gültigkeit mehr; in ihrer Übertriebenheit läßt sie aber doch deutlich werden, wie mächtig der Vater dem Verfasser zeitweilig erschienen sein mag. Dieses Vaterbild war nicht haltbar. Der Verfasser mußte sich von ihm losreißen, und das heißt auch: mußte es destruieren. Aber geblieben ist ihm die Sehnsucht nach einer väterlichen Autorität, bei der er sich in religiöser oder heilsmäßiger Weise hätte aufgehoben fühlen können, und von dem Wunsch nach Versöhnung mit dieser väterlichen Autorität. Zwar nicht in der Realität, wohl aber im Drogenrausch wird ihm diese Erfahrung denn auch zuteil. Die folgenden Sätze beschreiben den Höhepunkt eines Drogenrauschs:

»Der Himmel war graubraun gewesen. Die Neonlampen erreichten ihn nicht, bildeten nur einen grünlichen Schleier Dunstbahnen rechts und links des Platzes. Aber plötzlich brach genau aus dem Zenit ein Fallschirm aus tiefem warmen Blau, öffnete sich langsam. Das ganze Gewölbe des Himmels bis hinunter zu den Fransen der Dächer eine einzige samtene, blaue Zeltkuppel.

›Burton‹, ich schrie und doch war meine Stimme zum Schreien unfähig, denn ich sah, daß der VATER uns liebte und uns noch einen Tag schickte, dessen Geheimnis wir zu sehen begannen. Ich faltete die Hände über den Knien.«

Bezeichnenderweise kommt es bei anderer Gelegenheit zu einer ähnlichen Vision:

»Und ich wußte, daß ich nur noch wenige Stunden zu leben hätte, und ich stand im Garten Gethsemane und ich freute mich, daß es diesen Garten gab mit seinen Blumen und den Düften der Hecken und ich wußte, daß ich verraten war von allen, die ich liebte.

Und im Koma überblickte ich mein ganzes Leben und alles, was ich gemacht hatte und sah, daß es gut war und Zeit zu sterben.

Und ich sah im Weiß der Wolke über den Baumkronen den VATER, und ich breitete die Arme aus, kniete [mich] ins Gras und flüsterte: ›Vater, ich bin gekommen, ich bin Jesus!‹«

* * *

Natürlich haben nicht nur Autoren, sondern auch Autor*innen* gefragt, welche Rolle ihre Väter während der NS-Zeit gespielt haben und welche Bedeutung diese Väter für ihre eigene Sozialisation und ihr eigenes Leben hatten. Dafür bekannt geworden ist Elisabeth Plessens Roman *Mitteilungen an den Adel*, der 1976 erschienen ist. Auch in ihm wird der Tod des Vaters für die Erzählerin zum Anlaß, sich noch einmal die Konflikte mit dem Vater zu vergegenwärtigen: Konflikte, die daraus resultierten, daß der Vater, ein standesbewußt auf seinem Gut lebender Graf, in gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen, Haltungen und Redeweisen befangen blieb, die von der liberaleren und emanzipatorischen Tochter nicht mehr akzeptiert werden konnten. Hier gibt es viele Ähnlichkeiten mit dem bereits abgeschlossenen, aber noch nicht erschienenen Romanessay von Vesper und mit dem kurze Zeit später erschienenen *Suchbild* von Meckel. Dies weiter auszuführen, ist nicht nötig; statt dessen soll der Blick auf zwei Texte von Ingeborg Bachmann gerichtet werden, in denen die Figur des Vaters eine ganz unerhörte Bedeutung erlangt. Gemeint sind zwei Texte, die dem unabgeschlossenen *Todesarten*-Zyklus angehören, nämlich der Roman *Malina*, der von der Autorin selbst noch zum Druck gebracht wurde und 1971 erschienen ist, und der unvollendete Roman *Der Fall Franza*, von dem zu Lebzeiten der Autorin (1926–1973) nur kleinere Teile publiziert wurden (das Übrige wurde aus dem Nachlaß herausgegeben).

Malina ist die Geschichte einer Frau, die sich zwischen zwei, ja eigentlich: drei Männer gestellt sieht, nämlich ihren rational denkenden und fürsorglichen Lebenspartner Malina, ihren gefühlvollen und manchmal stür-

mischen Liebhaber Ivan – und ihren Vater. Malina und Ivan erscheinen als Figuren des aktuellen Lebens der weiblichen Hauptperson, die zugleich die Ich-Erzählerin ist. Der Vater hingegen ist eine Figur der Vergangenheit, die nur noch in erschreckenden Träumen und therapeutischen Gesprächen auftaucht. Von allen drei Männern kann gesagt werden, daß sie nicht nur (um nicht zu sagen: überhaupt nicht) Menschen aus Fleisch und Blut repräsentieren sollen, sondern geistige und psychische Instanzen, Persönlichkeitskomponenten der Ich-Erzählerin, die sich selbst als schizothym, als empfindungs- und bewußtseinsmäßig gespalten, als latent schizophren einschätzt. Daß dies nicht als individueller Defekt zu betrachten ist, versteht sich von selbst: In der Schizothymie der Ich-Erzählerin spiegelt sich nur das »Schizoid« der Welt, man könnte wohl sagen: die Unvereinbarkeit jener Kräfte, die das Leben der Menschen bestimmen, nämlich Rationalität, Emotionalität oder Liebesverlangen, Machtgier und Destruktionsneigung. Für die Rationalität steht Malina, für die Emotionalität Ivan, für die Machtgier und die Destruktionsneigung der Vater.

Vom Vater handelt das zweite Kapitel des *Malina*-Romans. Auf nicht weniger als 60 Seiten reproduziert die Ich-Erzählerin ihre nächtlichen Träume vom Vater. Es sind durchweg Schreckensträume, die in noch so vielen Varianten immer nur von einem handeln: von geistiger und körperlicher Unterwerfung, von Vergewaltigung und Verstümmelung, von fortgesetzten Tötungsversuchen schließlich. Der Vater führt die Tochter auf den »Friedhof der ermordeten Töchter«; er bringt sie in die »größte Gaskammer der Welt«; er sticht ihr mit seinen Fingern die Augen aus und reißt ihr das Herz und die Gedärme aus dem Leib; er bedrängt sie andauernd sexuell und prügelt sie, um sie gefügig zu machen; er reist nach Rußland, um dort »die Torturen« zu studieren, und als er zurückkommt, übergießt er die Tochter bei 50 Grad Kälte mit Wasser, so daß sie zu einer bizarr aussehenden Eisfigur erstarrt; er ist eine Lawine, die die Tochter unter sich begräbt; er ist ein Krokodil, das nur danach trachtet, die Tochter zu verschlingen. Kurz: Der Vater erscheint in Bachmanns *Malina*-Roman als eine Potenz, die nur eines im Sinn hat: die Ich-Erzählerin und ihre Schwester, also das Weibliche insgesamt, zu demütigen, zu vergewaltigen und zu vernichten. Und nicht genug damit, er ist die vielgestaltige Inkarnation der menschlichen Tötungsbereitschaft oder Tötungsgier: »[...] er wechselt in einem fort die Kostüme, er trägt den blutbefleckten weißen Schlächterschurz, vor einem Schlachthaus im Morgengrauen, er trägt den roten Henkersmantel und steigt die Stufen hinauf, er trägt Silber und Schwarz mit schwarzen Stiefeln vor einem elektrisch geladenen Stacheldraht, vor einer Verladerampe, auf einem Wachturm, er trägt seine Kostüme zu den Reitpeitschen, zu den Gewehren, zu den Genickschußpistolen, die Kostüme werden in der untersten Nacht getragen, blutbefleckt und zum Grauen.«

Nun bleibt zu fragen, woher dieses Vaterbild kommt und wofür es letztlich steht. Die Forschung hat, gestützt auf einschlägige Äußerungen von Ingeborg Bachmann, geltend gemacht, daß sich in dem Vaterbild, das in *Malina* entwickelt wird, die brutale Männlichkeit der faschistischen Epoche, die Ingeborg Bachmann früh erschreckend wahrgenommen habe, widerspiegele und verdichte; die »Kostüme« des Vaters in der zitierten Passage stützen diesen Schluß. Aber letztlich erlaubt es der Roman doch nicht, den Vater einfach mit faschistisch brutalisierter Männlichkeit gleichzusetzen. Denn erstens hat der Vater kurz vor der zitierten Stelle plötzlich auch das Gesicht der Mutter der Ich-Erzählerin; zweitens hat er während seiner Auftritte in den verschiedenen Henkerskostümen nicht mehr die Stimme des Vaters; und drittens stellt die Ich-Erzählerin in dem anschließenden analytisch-therapeutischen Gespräch mit Malina fest: »Es ist nicht mein Vater. Es ist mein Mörder.« Das kann nun zwar heißen, daß der Vater endlich als Mörder erkannt wurde; aber ebensowohl kann es auch heißen, daß endlich die Differenz erkannt wurde, die zwischen dem mörderischen Prinzip, das sich als Vater geriert, und dem eigentlichen Vater besteht. Gleich aber, ob nun dieses mörderische Prinzip mit dem Vater zu identifizieren ist oder nicht –: es geht nicht im Männlichen auf, sondern hat auch weibliche, mütterliche Züge und ist, wie die Erzählerin an der betreffenden Stelle selber bemerkt, »etwas Drittes«.

Daß der Vater, wer oder was auch immer er sei, etwas mit Gott zu tun haben könne, wird im *Malina*-Roman knapp einmal angedeutet: »Mein Vater«, heißt es einmal, »ist zum Theater gegangen. Gott ist eine Vorstellung.« Im *Franza*-Fragment wird dieser vorerst noch etwas rätselhafte Gedanke weiter ausgeführt, und zwar auf eine Weise, die eine überraschend starke Ähnlichkeit mit den Gott-Vater-Visionen von Bernward Vesper hat. Auch im *Fall Franza*, dessen drittes Kapitel im »Purgatorium« der ägyptischen Wüste am Roten Meer angesiedelt ist, kommt es unter dem Eindruck der Landschaft und unter dem Einfluß von Drogen (Haschisch) zu einer Vater-Gott-Vision:

»Dann stand sie [= Franza am Strand des Roten Meeres], suchte sich eine Stelle zum Stehen aus, zwischen dem, was krallen, stechen, zutschen wollte, und die Sonne stand genau über ihr. Da sah sie das Bild, in dem roten Arabien. [...] Sie schaute fassungslos. Ich sehe. Und jetzt wieder. Ich sehe, was niemand je gesehen hat, ein Bild, sie ging ein paar Schritte, zu langsam, und das Bild zog sich zurück. Ihre Haut fing zu brennen an. Ich muß laufen, es wird schon deutlicher, er ist es, ich muß noch bis zu ihm, aber es war nicht Martin [= ihr Bruder], der zurückwich, aber er ist es ja, er in dem weißen Mantel, er steigt aus dem Bild, er ist gekommen aus Wien, in dem Trostmantel, um mich heimzuholen, nein, in dem schrecklichen Mantel, den er abwirft, aber er ist es nicht. Mein Vater. Ich habe meinen Vater gese-

hen. Er wirft seinen Mantel ab, seine vielen Mäntel ab. Sie legte ihre Hände über den Kopf, damit ihr Kopf nicht in Feuer aufging. Aber es ist nicht er, er ist nicht mein Vater. Wer ist er denn? Sie begann schneller zu laufen, und schwarz und hochaufgerichtet kam das über den Strand und war über dem Sand und faßte wieder Fuß. Aber schwarz und finster und jetzt über den Strand kriechend, sich wälzend, kam es. Gott kommt auf mich zu, und ich komme auf Gott zu. Sie lief wieder und weinte, weinte, und weil kein Wort aus ihr herauskam, nur der Zigarettenschleim in ihrem Hals hochkam, spuckte sie in den Sand und lief weiter. Ich habe Gott gesehen. Zum greifen nah, zwischen, wo bin ich? Safaga und, zwischen Safaga, kurz vor Safaga, schöne Berge um und über 2000 Meter, im Zelt neben dem Militärposten, wo ist der Posten, die Phosphatgesellschaft, ehemaliger englischer Hafen, man muß zulassen, daß ich es noch erreiche. Die Phosphatgesellschaft kann Gott nicht verhindern.

Sie stürzte und kam auf die Knie zu liegen, und da lag Er vor ihr, ein schwarzer Strunk, aus dem Wasser geschwemmt, eine Seewalze, ein zusammengeschrumpftes Ungeheuer, keine dreißig Zentimeter lang, in dem ein leises Leben war. Darauf war sie zugerannt. Sie weinte noch immer, griff nach dem Tier und schob es ins Wasser zurück, ließ es ins Meer schaukeln. Ich habe ein Bild gesehen. Sie blieb [wie nach einer Abtreibung in Wien] liegen, mit den Konvulsionen, wie auf dem Korridor in Wien, auf einem Parkettboden, einem Linoleumboden, in einem Spitalsbett, jetzt wieder im Sand, auf dem die Kamele verbluteten, sie lachte und lachte und lachte – und in ihr Lachen, die Einfallsstelle für die Dekomposition: wer bin ich, woher komme ich, was ist mit mir, was habe ich zu suchen in dieser Wüste, trat, ja trat nicht, da ja nichts eintreten kann, da trat etwas sie nieder und mit ihr das andre, den halben Tod, die halbe Vernunft, das halbe Tier, den halben Menschen, die halben fünf Sinne, die eine Schwester, die andre Frau, das von der Sonne anvisierte Fleisch im Verderben, im Übergang zu etwas nicht Erkennbarem.

Sie schrie. Martin hob sie auf, und sie trugen sie zu dem Wagen auf der Piste.

Die arabische Wüste ist von zerbrochenen Gottesvorstellungen umsäumt.«

Wie bei Vesper verdankt sich wohl auch diese Vater-Gott-Vision der Sehnsucht nach einer Instanz, bei der man sich aufgehoben fühlen könnte. Wie bei Vesper findet diese Sehnsucht auch bei Bachmann keinen Halt in der Wirklichkeit. Der visionär sich artikulierende Wunsch, daß der Vater komme, geht nicht in Erfüllung. Längst ist der Vater tot; vor der Reise in die Ägyptische Wüste hat die Tochter sein Grab besucht. Und der Mann, der an die Stelle des Vaters getreten ist, der Ehegatte der Franza, ist einer jener Folterer und Henker, die in *Malina* die Vater-Welt repräsentieren: ein

Psychologie-Professor, der seine Frau als »Fall« betrachtet und mit den »Folterwerkzeugen der Intelligenz« bearbeitet. Seinesgleichen ist dafür verantwortlich, daß die Gesellschaft – laut Bachmann – ein riesiger »Mordschauplatz« ist, auf dem unablässig gefoltert und gemordet wird. Und Rettung ist nicht zu verantworten. So wenig wie der Vater wird Gott erscheinen. Dem Verlust des Vaters, dem das Kind vertrauen durfte, folgt der Verlust Gottes.

* * *

Ging die Literatur der 70er und 80er Jahre mit den Vätern hart ins Gericht, so mildert sich der Ton seit Beginn der 90er Jahre. Einige Hinweise mögen dies verdeutlichen:

Hanns-Josef Ortheil legte 1992 einen Roman mit dem Titel *Abschied von den Kriegsteilnehmern* vor. Viel ist darin auch vom Vater die Rede, der ein ›Kriegsteilnehmer‹ war. Ganz im Sinne der früheren Vaterbücher wird seine Vita aufgerollt, wird der Vater vom Sohn über sein Wissen über Auschwitz befragt und der Mitschuld bezichtigt, beginnt der Sohn den Vater »als lebendes Überbleibsel der Vergangenheit« zu hassen, will sich der Sohn vom Vater distanzieren, kommt es zum Streit über die Vergangenheit, bricht der Generationenkonflikt auf, der auch ein Konflikt zwischen zwei geschichtlichen Epochen ist. Aber all dies wird in diesem Roman, der bereits ein Erinnerungsbuch des erwachsenen Sohnes ist, im Ton des Bedauerns erzählt, und im übrigen wird auch mitgeteilt, welches Verdienst sich der Vater bei der Erziehung des autistisch-sprachlosen Sohnes erworben hat. In dem 1994 erschienenen Buch *Das Element des Elefanten: Wie mein Schreiben begann* wird dies dann noch weiter ausgeführt: Der Vater erscheint in ihm als der letzte Nothelfer, dem es schließlich doch gelingt, dem Sohn die Sprache beizubringen, ihn die Kunst des Bezeichnens zu lehren, ihm solchermaßen die Welt zu erschließen und ihn (unabsichtlich) auf die Bahn des Schriftstellers zu setzen. Und besser noch als Ortheils Vater kommt der Vater in Martin Walsers jüngstem Roman *Ein springender Brunnen* von 1998 weg: nicht nur, daß er seinem Sohn Johann, von dessen Kindheit und Jugend der Roman handelt, die Liebe zur Sprache beibringt und ihn letztlich zum Dichter macht; der aus dem ersten Weltkrieg für immer geschwächt zurückgekommene Vater ist es auch, der in diesem Roman früh die Nazis durchschaut und gegen sie spricht, während die Mutter, um das Geschäft zu retten, in die Partei eintritt. – Es scheint, daß die Tribunalisierung und Verurteilung der Väter, die in den 70er Jahren begann, ihren Höhepunkt überschritten hat und daß nun eine angemessenere Sichtweise aufkommt.

Das Problem der christlichen Prophetie

Niels Christian Hvidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger

Wird das Wort Prophetie genannt, denken die meisten Theologen an die Propheten des Alten Testaments, an Johannes den Täufer oder an die prophetische Dimension des Magisteriums. Das Thema der Propheten im freien Raum der christlichen Kirche wird seltener berührt. Und doch ist die Geschichte der Kirche durchdrungen von prophetischen Gestalten – meistens später kanonisierte Heilige, die ihrer Zeit das Wort weitergegeben haben, das sie nicht als eigenes Wort, sondern als Wort Gottes wahrgenommen haben.

Was nun das Besondere an den Propheten ist, was sie von den Amtsträgern der institutionellen Kirche trennt und wie ihr geoffenbartes Wort sich zu dem in Christus ergangenen und durch die Apostel überlieferten Wort verhält, ist kaum systematisch reflektiert. Eine eigentliche Theologie des Prophetischen ist im Grunde genommen nie entwickelt worden. De facto existiert nur wenig Material über das Problem der christlichen Prophetie[1].

Joseph Kardinal Ratzinger hat sich schon früh in seiner theologischen Tätigkeit ausführlich mit dem Begriff der Offenbarung beschäftigt. Seine Habilitationsschrift[2] über die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura war zu dieser Zeit ein so mutiger Ansatz, daß die Abhandlung zuerst abgewiesen wurde[3]. Damals wurde Offenbarung noch wesentlich als eine Sammlung göttlicher Sätze und primär als eine Frage der rationalen Erkenntnis betrachtet. Ratzinger fand in seiner Forschung jedoch, daß Offenbarung bei Bonaventura sich auf Gottes Handeln in der Geschichte bezog, in der sich die Wahrheit allmählich enfaltet. Offenbarung ist ein ständiges Anwachsen der Kirche in der Fülle des Logos[4].

Erst nach einer gründlichen Kürzung und einer weiteren Bearbeitung des Textes wurde die Arbeit angenommen. Seither vertritt Kardinal Ratzinger eine dynamische Auffassung von Offenbarung, wonach »das Wort (Christus) immer größer ist

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. – Das Interview wurde am 16. März vergangenen Jahres im Palazzo del Sant'Uffizio, Vatikanstadt, geführt.*

als die Wörter und in den Wörtern nie ausgeschöpft. Im Gegenteil: die Wörter nehmen an der Unerschöpflichkeit des Wortes teil, sie erschließen sich von ihm her und wachsen daher gleichsam mit dem Begegnen aller Generationen«[5].

Eine theologische Bestimmung christlicher Prophetie kann nur im Rahmen eines solchen dynamischen Offenbarungsbegriffs stattfinden. Schon 1993 hat Kardinal Ratzinger festgestellt: »Eine gründliche Diskussion darüber, was die Kategorie des Prophetischen bedeutet und was sie nicht bedeutet, ist dringend zu wünschen«[6]. Daher war es naheliegend, den Kardinal um ein Gespräch über das Thema der christlichen Prophetie zu bitten. Am 16. März 1998 war er freundlicherweise zu diesem Gespräch bereit[7].

* * *

Zur alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte gehört wesentlich das Wort des Propheten, der die Geschichte Israels kritisch aufbricht und begleitet. Wie steht es Ihrer Ansicht nach mit der Prophetie im Leben der Kirche?

Wir werden zuerst bei der alttestamentlichen Prophetie einen Augenblick verweilen. Es ist nützlich, präziser zu klären, was ein Prophet im Grunde ist, um Mißverständnisse auszuräumen. Ein Prophet ist nicht ein Wahrsager. Das wesentliche Element des Propheten ist nicht, daß er zukünftige Ereignisse sagt, sondern Prophet ist einer, der aus der Berührung mit Gott die Wahrheit sagt, und zwar die Wahrheit für heute, so daß sie freilich auch die Zukunft erhellt. Dabei geht es aber nicht um die Vorhersage von Details, sondern darum, die Wahrheit Gottes in dieser Stunde präsent zu machen und damit zugleich den Weg anzugeben. In Israel hat das insofern seine besondere Funktion, als der Glaube wesentlich Hoffnung ist auf den Kommenden hin, insofern ein Wort des Glaubens immer vor allen Dingen den Glauben in seiner Hoffnungsstruktur realisiert und die Hoffnung weiter voranführt und lebendig hält. Wichtig ist auch, daß der Prophet kein Apokalyptiker ist, obwohl er sich damit berühren kann, aber er beschreibt nicht wesentlich die letzten Dinge, sondern hilft, jetzt den Glauben als Hoffnung zu verstehen und zu leben.

Ähnlich muß der Prophet zwar immer das Wort Gottes als schneidendes Schwert in die Zeit hineinhalten, ist jedoch nicht wesentlich ein Kult- und Institutionenkritiker. Er muß immer wieder gegen das Mißverständnis und den Mißbrauch des Wortes und der Institution den lebendigen Anspruch Gottes präsent halten, aber trotzdem wäre es falsch, das Alte Testament als eine reine gegenläufige Dialektik von Propheten und Gesetz zu konstruieren. Sofern und soweit beide von Gott kommen, haben sie beide prophetische Funktion. Das ist ein Punkt, der mir sehr wichtig ist, weil wir damit in das Neue Testament kommen. Mose selbst wird ja am Ende des Deuteronomium als Prophet bezeichnet und bezeichnet auch sich selber als solchen. Er kündigt Israel an: Einen Propheten wie mich wird Gott dir schicken. Da bleibt dann die Frage: Was heißt da »einen Propheten wie mich«? Ich glaube, der entscheidende Punkt ist, daß – wiederum nach dem Deuteronomium – das Besondere bei Mose war, daß er mit Gott redete, wie ein Freund mit einem Freund redet[8]. Darin würde ich den Kern oder die Wurzel des Prophetischen sehen. Es ist genau dieses »Auge in Auge mit Gott«, dieses »Reden wie ein Freund mit einem

Freund«. Von dieser direkten Begegnung mit Gott her kann der Prophet dann in die Zeit hinein reden.

Wie verhält sich der Begriff der Prophetie zu Christus? Kann man Christus einen Propheten nennen?

Die Kirchenväter haben die erwähnte Deuteronomiumsprophetie als eine Verheißung Christi begriffen, womit sie – denke ich – recht haben. Mose sagt »einen Propheten wie mich«. Er hat Israel das Wort gegeben, das es zum Volk machte, er hat von seinem eigenen »Auge in Auge mit Gott« her diesen prophetischen Dienst geleistet, um die Menschen in die Begegnung mit Gott zu führen. Alle anderen Propheten dienen dieser Prophetie und müssen daher immer wieder das Gesetz aus Erstarrungen befreien und in einen lebendigen Weg umwandeln.

Der eigentliche, größere Mose ist dann eben Christus, der wirklich im »Auge in Auge mit Gott« lebt, weil er der Sohn ist. Insofern liegt in diesem Zusammenhang zwischen Deuteronomium und dem Christusereignis ein sehr wichtiger Punkt für das Verständnis der Einheit der Testamente. Christus ist der endgültige, wahre Mose, der wirklich im Auge in Auge mit Gott lebt als der Sohn und der nicht mehr bloß durch Wort und Vorschriften uns zu Gott hinführt, sondern uns mit sich trägt durch sein Leben und Leiden, durch die Inkarnation, die uns zum Leib Christi werden läßt. Das bedeutet, daß im Neuen Testament in seiner Wurzel das Prophetische auch da ist. Wenn Christus deswegen der endgültige Prophet ist, weil er der Sohn ist, gehört von der Gemeinschaft mit dem Sohn her das Christologisch-Prophetische auch in das Neue Testament hinein.

Wie sieht das Ihrer Meinung nach nun im Neuen Testament konkret aus? Ist nicht mit dem Tod des letzten Apostels jedem prophetischen Anspruch eine endgültige Grenze gesetzt, ja dieser sogar in seiner Möglichkeit bestritten?

Ja, es gibt die These, daß mit der Vollendung der Offenbarung das Ende der Prophetie gegeben sei. Diese These scheint mir ein doppeltes Mißverständnis einzuschließen. Erstens scheint dahinter die Meinung zu stehen, daß der Prophet, der ja wesentlich der Hoffnungsdimension zugeordnet ist, keine Funktion mehr habe, eben weil Christus nun da ist und die Hoffnung durch Gegenwart abgelöst ist. Das ist ein Irrtum, denn Christus ist gekommen im Fleisch und dann durch die Auferstehung »im Heiligen Geist«. Diese neue Gegenwart Christi in der Geschichte, im Sakrament, im Wort, im Leben der Kirche, im Herzen der einzelnen Menschen ist Ausdruck und Aufbruch für das endgültige Kommen Christi, bei dem er »alles in allem« erfüllen wird (vgl. Eph 1,23; 4,10). Daher geht also Christentum immer in einer inneren Bewegung auf den kommenden Herrn zu. Es geschieht zwar jetzt in einer anderen Weise, weil Christus schon da ist, dennoch trägt das Christentum ständig die Hoffnungsstruktur in sich. Eucharistie war ja immer verstanden als Hingehen zum kommenden Herrn. Sie wiederum verkörpert die ganze Kirche. Die Meinung, Christentum sei schon voll erfüllte Gegenwart und trage keine Hoffnungsstruktur mehr in sich, ist also das erste Mißverständnis, das abzuwehren ist. Das Neue Testament hat eine veränderte Hoffnungsstruktur, aber nach wie vor eine radikale Hoffnungsstruktur. Diener der Hoffnung zu sein, ist daher wesentlich für das Glauben im neuen Volk Gottes.

Das zweite Mißverständnis ist ein intellektualistisch verengtes Verständnis von Offenbarung, wo man Offenbarung als einen Schatz von mitgeteilten Erkenntnissen betrachtet, die nun fertig sind und an die nichts mehr angefügt werden kann. Das eigentliche Ereignis von Offenbarung ist aber, daß wir in dieses »Auge in Auge mit Gott« hineingeführt werden. Offenbarung ist wesentlich, daß Gott sich selber uns gibt, eine Geschichte mit uns macht und uns zusammenfügt und zusammenführt. Sie ist insofern ein Begegnungsereignis, das freilich auch eine Mitteilungsdimension hat und eine kognitive Struktur in sich trägt. Es hat also Implikationen für die Erkenntnis der Wahrheit der Offenbarung.

Wenn man das richtig faßt, heißt es, daß mit Christus die Offenbarung an ihrem Ziel ist, weil – wie Johannes vom Kreuz sehr schön sagt – wenn Gott sich selbst gesagt hat, nichts mehr darüber hinaus zu sagen ist. Man kann nicht über den Logos hinaus etwas sagen. Er ist ganz da, und etwas Größeres als sich selber kann Gott nicht geben und nicht sagen. Aber gerade diese Ganzheit der Selbstgabe Gottes – daß er als der Logos nun selbst im Fleisch da ist – bedeutet zugleich, daß wir immer weiter in dieses Geheimnis hineingehen müssen.

Insofern verbindet sich das mit der Hoffnungsstruktur. Das Angekommensein ist die Eröffnung einer immer tieferen Bekanntschaft und damit ein allmähliches Erkennen dessen, was in dem Logos geschenkt ist. Gerade damit ist in eine neue Weise das Eingeführtwerden in alle Wahrheit eröffnet, wie Jesus bei Johannes sagt, wo er von dem Kommen des Heiligen Geistes redet[9]. Ich glaube, daß die pneumatologische Christologie der Abschiedsreden Jesu für unser Thema sehr wichtig ist, insofern Christus erklärt, daß die Ankunft im Fleische nur ein erster Schritt war. Die eigentliche Ankunff vollzieht sich, indem Christus nicht mehr an einen Ort oder an einen lokal fixierten Körper gebunden ist, sondern als der Auferstandene im Geist zu allen kommt, womit auch die Einführung in die Wahrheit ihre immer weitergehende Tiefe empfängt. Insofern scheint mir klar, daß – gerade wenn diese pneumatologische Christologie die Zeit der Kirche bestimmt, also die Zeit des im Geist kommenden Christus ist – das prophetische Element als Hoffnungs- und Vergegenwärtigungselement natürlich nicht fehlen und nicht fallen kann.

Die Frage ist nun, in welcher Weise dieses Element da ist. Wie verhält sich dies z. B. bei Paulus?

Bei Paulus ist besonders deutlich, daß sein Apostolat als ein universelles Apostolat für die ganze Heidenwelt auch die prophetische Dimension einschließt. Es ist so, daß er aufgrund seiner Begegnung mit dem auferstandenen Christus dieses Auferstehungsgeheimnis eröffnet und in die Tiefe des Evangeliums einführt. Durch die Begegnung lernt er das Wort Christi neu zu verstehen, stellt den Hoffnungscharakter heraus und bringt auch seine kritischen Potenzen zur Geltung.

Apostel ist natürlich ein unwiederholbares Phänomen. Die Frage stellt sich also, was in der Zeit der Kirche nach dem Abschluß der apostolischen Ära geschieht. Für diese Frage ist eine Stelle im 2. Kapitel des Epheserbriefes sehr wichtig: Die Kirche ist gegründet auf die Apostel und die Propheten[10]. Früher dachte man, daß mit den Aposteln hier die Zwölf und mit den Propheten die des Alten Testaments gemeint sind. Die moderne Exegese sagt uns, daß der Apostelbegriff hier weiter gefaßt ist und daß der Prophetenbegriff sich auf die Propheten in der Kirche bezieht. Die gab

es damals offensichtlich als Amt, was man ja auch aus dem 12. Kapitel des ersten Korintherbriefes herauslesen kann. Das gleiche kann über die Didaché gesagt werden, in welcher das Prophetenamt ganz klar immer noch da ist.

Später ist das Prophetenamt als Amt erloschen und das sicher auch nicht zufällig, denn schon im Alten Testament zeigt sich, daß das Prophetentum nicht institutionalisierbar ist. Die Kritik der Propheten richtet sich ja nicht nur gegen die Priester, sie richtet sich auch gegen die institutionalisierten Propheten. Das ist im Buch Amos sehr klar, wo der Prophet gegen die Reichspropheten redet. Die Propheten reden oft gegen die Propheten als Institution, weil das Prophetische viel stärker der Raum ist, in dem Gott sich vorbehält, selbst immer wieder neu einzugreifen und die Initiative zu ergreifen. Insofern kann es eigentlich gar nicht in Form eines wieder institutionalisierten Amtes da sein. Mir scheint, in einer zweifachen Form sollte es da sein und ist es die ganze Kirchengeschichte hindurch da.

Zum einen sollte – genau wie die Apostel auf ihre Weise auch Propheten waren – im apostolischen Amt selber auch der prophetische Anspruch immer erkannt werden, so daß also nicht nur das Gegenwärtige in der Kirche weitergeführt wird, sondern der Heilige Geist selber immer seine Einwirkungsmöglichkeit habe. Dies sehen wir in der Kirchengeschichte an den großen Gestalten wie etwa Gregor dem Großen, aber auch bei Augustin. Man könnte immer wieder große Amtsträger nennen, die wirklich auch prophetische Gestalten gewesen sind. Das ist also das eine, daß die Amtsträger selber dem Heiligen Geist die Tür offen halten. Nur so kann das Amt in prophetischer Weise verwaltet werden, wie die Didaché es sehr schön verbindet.

Das zweite ist, daß Gott sich durch die Charismen das Recht vorbehält, immer wieder unmittelbar in die Kirche hineinzureden, sie aufzuwecken, zu warnen, zu fördern und zu heiligen. Ich glaube, diese charismatisch-prophetische Geschichte durchzieht die Zeit der Kirche. Besonders an den kritischen Wendepunkten ist sie immer da. Hier kann man z. B. an den Aufbruch der Mönchsbewegung denken, an Antonius, der in die Wüste geht und damit einen Impuls setzt. Die Mönche haben ja eigentlich die Christologie gegen den Arianismus und auch gegen den Nestorianismus gerettet. Auch Basilius ist eine solche Gestalt, ein großer Bischof, der zugleich auch ein wirklich prophetischer Mann ist. Dann ist unschwer zu sehen, daß die Bettelordensbewegung ein charismatischer Aufbruch war. Dominikus und Franziskus, die nicht Zukunftsprophezeihungen sagen, die aber die Stunde der Kirche erkennen und aus dem Feudalsystem ausbrechen, die wieder die Universalität des Evangeliums und seiner Armut sowie die »vita apostolica« zur Geltung bringen und insofern wirklich das Grundlegende der vom Heiligen Geist belebten und von Christus her getragenen Kirche zur Geltung bringen, bewirken neue Aufbrüche und tragen so auch zur Reform der Hierarchie bei. Andere Beispiele sind Katharina von Siena oder Birgitta von Schweden, die großen Frauengestalten. Es ist – glaube ich – ganz wichtig zu sehen, daß in einer besonders kritischen Stunde der Kirche, nämlich in der Krise von Avignon und des darauf folgenden Schismas, Frauen aufgestanden sind, um den Anspruch des lebendigen und in seiner Kirche leidenden Christus zur Geltung zu bringen.

Wenn man die Kirchengeschichte anschaut, wird klar, daß der größte Anteil der prophetischen Mystiker unter den Frauen zu finden ist. Dies ist sehr interessant und

könnte für die Diskussion über das Frauenpriestertum Bedeutung haben. Was denken Sie dazu?

Es gibt eine alte patristische Tradition, die Maria zwar nicht Priesterin, wohl aber Prophetin nennt. Der Titel Prophetin ist ganz deutlich für Maria in der patristischen Tradition ausgeprägt. An ihr definiert man geradezu auch, was Prophetie ist, nämlich diese innere Hörfähigkeit, Wahrnehmungsfähigkeit und Sensibilität, die überhaupt den Zuspruch des Geistes wahrnimmt, ihn verinnerlicht und dadurch fruchtbar macht und fruchtbar in die Welt hineinträgt. Insofern könnte man in gewisser Hinsicht und ohne Ausschließlichkeit geradezu sagen, daß eigentlich die marianische Linie die prophetische in der Kirche ist. Maria wird von den Vätern immer als der Urtyp der christlichen Propheten angesehen, und von ihr her geht die prophetische Linie dann in die Kirchengeschichte hinein. Hierher gehören auch Schwestern der großen Heiligen. Der heilige Ambrosius hatte für seinen geistlichen Weg sehr viel seiner heiligen Schwester zu verdanken; Ähnliches gilt für Basilius und Gregor von Nyssa wie für den heiligen Benedikt. Danach stoßen wir auf die großen Frauen des Spätmittelalters, zu denen man auch Francesca Romana hinzunehmen muß. Im 16. Jahrhundert hat Teresa von Avila für Johannes vom Kreuz wie überhaupt für die ganze Entwicklung von Glaube und Frömmigkeit eine sehr wichtige Rolle gespielt.

Die Linie der prophetischen Frauen ist für die Kirchengeschichte von großer Bedeutung. Katharina von Siena und Birgitta von Schweden können als eine Art Modellfall gelten, der das besser zu verstehen hilft. Beide haben in eine Kirche hineingesprochen, in der zwar immer noch das apostolische Amt da war und die Sakramente gespendet wurden und in der insofern das Wesentliche unverloren war, die aber doch in inneren Streitigkeiten zu verfallen drohte. Diese Kirche haben sie aufgeweckt und in ihr wieder das Charisma der Einheit, die Demut und den Mut des Evangeliums und der Evangelisierung zur Geltung gebracht.

Sie haben gesagt, daß die Endgültigkeit – was nicht gleichbedeutend ist mit Abschluß – der Offenbarung in Christus nicht eine Endgültigkeit der Sätze ist. Dies ist für das Thema der christlichen Prophetie sehr interessant. Die brennende Frage ist natürlich jetzt, inwieweit die Propheten in der Geschichte und auch für die Theologie selbst etwas radikal Neues sagen können. Es scheint nachweisbar zu sein, daß die meisten der letzten großen Dogmen mehr oder weniger direkt zurückführbar sind auf die Offenbarungen großer prophetisch geprägter Heiliger, z. B. die Offenbarungen der Katharina von Labouré und dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis. Dies ist ein Thema, das in den Büchern der Theologie nur sehr wenig berührt ist.

Ja, das müßte man wirklich erst noch richtig angehen. Ich glaube, Balthasar hat einmal herausgestellt, daß hinter den großen Theologen immer irgendwo zuerst ein Prophet steht. Augustinus ist undenkbar ohne die Begegnung mit dem Mönchtum, besonders Antonius, und auch Athanasius hängt davon ab. Thomas von Aquin wiederum ist undenkbar ohne Dominikus, ohne das vorhergehende Charisma der Evangelisierung, das in ihm aufbricht. Wenn man seine Schriften liest, sieht man, wie wichtig gerade dieses Thema für ihn ist. Das Thema spielt eine große Rolle in seinem Streit mit dem Weltklerus und mit der Universität Paris, wo er über die

Rechtfertigung seines Status nachdenken muß. Er sagt da, daß die eigentliche Ordensregel sich in der Schrift findet und daß sie zusammengesetzt ist aus dem vierten Kapitel der Apostelgeschichte (»ein Herz und eine Seele sein«) und dem zehnten Kapitel des Matthäusevangeliums (»arm ausziehen und das Evangelium verkünden«). Das ist nach Thomas die Regel aller Regeln. Alle konkreten monastischen Realisierungen können eigentlich nichts anderes sein als Ausführungen dieses Urmodells, das zunächst natürlich apostolischen Charakter hat, aber das ihm durch die prophetische Gestalt des Dominikus überhaupt neu zugetragen worden ist. Von diesem Urmodell her entwickelt Thomas seine Theologie eben als Evangelisierung, als Herumgehen mit und für das Evangelium aus dem Eingewurzeltsein in das »ein Herz und eine Seele sein« der glaubenden Gemeinschaft. Das gleiche könnte man über Bonaventura und Franz von Assisi sagen, und genau so verhält es sich mit Hans Urs von Balthasar. Hans Urs von Balthasar ist undenkbar ohne Adrienne von Speyr.

Ich glaube, man könnte bei allen wirklich großen theologischen Gestalten zeigen, daß neue theologische Aufbrüche nur dann ermöglicht werden, wenn zuerst ein prophetischer Durchbruch da ist. Solange man nur rational weiterarbeitet, kommt nichts wesentlich Neues. Es wird vielleicht immer genauer systematisiert, es werden immer subtilere Fragen erfunden, aber die eigentlichen Durchbrüche, in denen dann wieder große Theologie neu entsteht, kommen nicht einfach aus dem rationalen Geschäft der Theologie, sondern aus einem charismatischen, prophetischen Anstoß heraus. Insofern – glaube ich – gehören Prophetie und Theologie eng zusammen. Die Theologie als wissenschaftliche Theologie im strengen Sinn ist nicht prophetisch, aber sie wird nur wirklich lebendige Theologie, wenn sie von einem prophetischen Impuls angeschoben und erleuchtet ist.

Im großen Glaubensbekenntnis heißt es vom Heiligen Geist, daß er »gesprochen hat durch die Propheten«. Die Frage ist nun: Sind die hier erwähnten Propheten die Propheten des Alten Bundes, oder könnte es sein, daß damit die Propheten des Neuen Bundes gemeint sind?

Man müßte die Geschichte des Glaubensbekenntnisses genau studieren. Zweifellos ist vom Wortlaut her allein die alttestamentliche Prophetie gemeint (vgl. das Perfekt: gesprochen hat) und damit die pneumatologische Dimension der Offenbarung als solche sehr stark herausgestellt. Der Geist geht zuerst Christus voran und bereitet ihm den Weg, um ihn dann auszulegen und so in alle Wahrheit einzuführen. Es gibt verschiedene Symboltypen, in denen diese Dimension sehr stark betont wird. Die Propheten sind vor allem in der östlichen Tradition als eine vorgängige Ökonomie des Heiligen Geistes betrachtet, der schon vor Christus spricht und in den Propheten der eigentlich Sprechende ist. Ich bin sicher, daß der Primärakzent darauf liegt, daß der Geist die Tür auftut und damit überhaupt Christus »ex Spiritu Sancto« empfangen werden kann. Das, was dann in Maria »ex Spiritu Sancto« geschieht, ist gleichsam ein lang vorbereiteter Akt. Sie nimmt die ganze Prophetie als die ganze Geistökonomie in sich auf. Das »ex Spiritu Sancto« der ganzen Prophetie versammelt sich danach in ihr in der Empfängnis Christi.

Dies würde trotzdem meiner Meinung nach nicht die weitergehende Perspektive ausschließen, daß Christus immer wieder »ex Spiritu Sancto« empfangen wird. Der

heilige Lukas selber hat ja bewußt Kindheitsgeschichte und Apostelgeschichte 2 (Geburt der Kirche) parallelisiert. Im Kreis der um Maria versammelten zwölf Apostel geschieht die »conceptio ex Spiritu Sancto«, die sich in der Kirchenwerdung neu vollzieht. Insofern ist die Geistökonomie nicht einfach als abgeschlossen erklärt, auch wenn der Text als solcher nur von den alttestamentlichen Propheten spricht.

Johannes der Täufer wird oft als letzter Prophet bezeichnet. Wie soll man dies Ihrer Meinung nach verstehen?

Ich denke, das hat sicher viele Gründe und Inhalte. Ein Grund dürfte das Wort Jesu sein: Bis zu Johannes hin gehen das Gesetz und die Propheten, und dann kommt das Reich Gottes[11]. Hier erklärt Jesus selber Johannes als einen Abschluß. Danach kommt der scheinbar Kleinere, Jesus selbst, der aber doch der Größere im Reich Gottes ist. In diesem Wort wird der Täufer zunächst einmal noch dem Alten Bund zugeordnet, wodurch er aber der Türöffner in den Neuen Bund hinein ist und insofern als der letzte Prophet des Alten Bundes dasteht. Das ist dann auch der legitime Sinn des Begriffes: Johannes ist der Letzte, der noch vor Christus da ist und der die Fackel der ganzen prophetischen Bewegung aufnimmt und sie Christus in die Hand gibt und der alles, was die Propheten getan haben, um die Hoffnung auf Ihn zuzuführen, zu Ende führt und damit das Werk der Propheten im alttestamentlichen Sinn vollendet. Dabei ist ja bei ihm auch wichtig, daß er selbst nicht als Wahrsager auftritt, sondern zunächst prophetischer Rufer zur Bekehrung ist, der gerade so die messianische Verheißung des Alten Bundes erneuert und vergegenwärtigt. Von ihm sagt er, daß »er schon in eurer Mitte steht, aber ihr kennt ihn nicht«.[12] Obwohl darin das Moment der Vorhersage liegt, bleibt Johannes dem prophetischen Muster treu, daß das Eigentliche nicht die Schilderung der kommenden Dinge ist, sondern der Ruf »Jetzt ist die Stunde der Bekehrung«. Der Ruf Johannes' ist also das Wiederhinführen Israels zu sich selbst und zum Akt der Bekehrung, um so jetzt, in der Stunde des Heils, den erkennen zu können, auf den Israel immer gewartet hat und der nun da ist. Johannes verkörpert in diesem Sinn den letzten der vorgängigen Propheten und damit die spezifische Hoffnungsökonomie des Alten Bundes. Was hernach geschieht, ist ein anderer Typ von Prophetie. Insofern kann er also der letzte Prophet des Alten Bundes genannt werden. Das heißt aber nicht, daß die Prophetie schlechthin selbst mit ihm zu Ende wäre, was ja auch ganz klar den Äußerungen von Paulus widerspräche, etwa seinem Wort aus dem ersten Thessalonicherbrief: »Löscht den Geist nicht aus. Verachtet prophetisches Reden nicht!«[13].

So gibt es also in einer Hinsicht zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Prophetie einen Unterschied, weil eben Christus in die Geschichte gekommen ist. Schaut man aber auf das Wesen der Prophetie, die das von Gott gehörte Wort in die Kirche hineintragen soll, scheint dieser Unterschied nicht da zu sein.

Ja, es gibt eine gemeinsame Grundstruktur in der Verschiedenheit, die durch das andere Stehen zu Christus als dem Kommenden und schon gekommen immer noch Kommenden bedingt ist. Dies noch besser auszuarbeiten, wäre sicher eine lohnende Sache. Wieso ist die Zeit der Kirche strukturell in vielerlei Hinsicht dem Alten

Testament gleichartig oder mindestens sehr ähnlich und worin besteht ihre Neuheit, eben die Neuheit des Gekommenseins?

Man sieht oft in der Theologie eine Tendenz zur Verabsolutierung der Unterschiede zwischen Altem und Neuem Bund. Diese Darstellung der Unterschiede scheint oft künstlich und eher prinzipiell als faktisch zu sein.

Eine Radikalisierung des Unterschieds, in der die innere Einheit der Geschichte Gottes mit den Menschen nicht mehr gesehen wird, ist sicher nicht richtig und übrigens auch bei den Vätern nicht da. Die Väter stellen einen Dreischritt auf, der »umbra, imago, veritas« heißt und bei dem das Neue Testament als »imago« genommen wird. So werden AT und NT nicht einfach als Schatten und Wirklichkeit gegeneinander gestellt, sondern in der Dreiheit von Schatten – Bild – Wirklichkeit wird die Erwartung der endgültigen Erfüllung offengehalten und die Zeit des Neuen Testaments, die Zeit der Kirche, als eine weitere, höhere Stufe doch in den Verheißungsweg hineingestellt. Dies ist eine Sache, die – wie mir scheint – bisher nicht genügend beachtet ist. Die Väter haben den Zwischencharakter und die Unvollkommenheit des Neuen Testaments, in dem eben noch nicht alle Verheißungen erfüllt sind, sehr stark herausgestellt. Christus ist zwar schon ganz im Fleisch gekommen, aber die Kirche wartet weiterhin auf seine volle Offenbarung in Herrlichkeit.

Vielleicht wäre dies auch ein Grund, weswegen viele der prophetischen Gestalten in ihrer Spiritualität eschatologisch geprägt sind.

Dies gehört – ohne apokalyptische Schwärmerei – meiner Ansicht nach wesentlich zum prophetischen Raum hinzu. Die Propheten stellen die Hoffnungsdimension des Christentums heraus und sind Werkzeuge für das Zudrängen auf das Ausstehende und damit das Überschreiten der Zeit und auch das Herausgehen aus der Zeit auf das, was das Eigentliche und Endgültige ist. Dieser eschatologische Charakter, eben als Drängen über die Zeit hinaus, gehört ganz sicher dazu.

Wenn man die prophetische Eschatologie in bezug auf Hoffnung darstellt, ändert sich das Bild völlig. Es ist dann keine Botschaft, die Angst eingibt, sondern den Horizont aufmacht für die durch Christus versprochene Erfüllung der ganzen Schöpfung.

Daß der christliche Glaube nicht Angst schafft, sondern sie überwindet, ist grundlegend: Das muß die Struktur unserer Verkündigung und unserer Spiritualität bestimmen. Aber lassen Sie mich nochmals einen Augenblick zum Vorigen zurückkehren. Es ist sehr wichtig zu klären, in welchem Sinn das Christentum Erfüllung der Verheißungen ist und in welchem Sinn nicht. Ich denke, daß die gegenwärtige Glaubenskrise ganz wesentlich auch mit einer ungenügenden Klärung dieser Frage zusammenhängt. Drei Gefahren drohen hier. Erstens – man legt die Verheißungen des AT und die Heilserwartung der Menschen innerweltlich aus, im Sinn neuer und besserer Strukturen, im Sinn einer perfekten Kraft – dann kann man das Christentum nur als gescheitert bezeichnen: Von dieser Perspektive her wurde versucht, es durch den Fortschrittsglauben und hernach durch Hoffnungsideologien – die verschiedenen Variationen des Marxismus – zu ersetzen. Die zweite Gefahr ist, daß man es rein jenseitig, rein spirituell und damit auch ganz individualistisch versteht

– dann wird man wieder der Ganzheit des Wesens Mensch nicht gerecht. Die dritte Gefahr, die besonders in Krisen- und Wendezeiten droht, ist das Ausweichen in apokalyptische Schwärmerei. All demgegenüber wird es immer dringender, die wahre Struktur von Verheißung und Erfüllung verständlich und lebbar darzustellen, die im christlichen Glauben vorliegt.

Man sieht oft eine große Spannung zwischen rein kontemplativer, wortloser Mystik auf der einen Seite und prophetischer Mystik oder Wortmystik auf der anderen Seite. Karl Rahner[14] *hat auf diese Spannung hingewiesen. Die eine Seite behauptet, daß die kontemplative, wortlose Mystik die höhere, feinere und mehr geistige ist. In diesem Sinn werden einige Passagen von Johannes vom Kreuz ausgelegt. Die andere Seite meint, daß diese nur wortlose Mystik im Grunde genommen dem Christentum fremd sei, weil der christliche Glaube wesentlich eine Religion des Wortes ist*[15].

Ja, ich würde schon sagen, daß die eigentlich christliche Mystik auch Sendungsstruktur hat. Sie ist nicht nur Erhebung des einzelnen, sondern sie setzt den Empfänger mit dem Wort, mit Christus, mit dem Logos im Heiligen Geist in Verbindung und stellt den einzelnen damit in einen Auftrag. Dies wird von Thomas von Aquin sehr stark herausgestellt. Vor Thomas hatte man gesagt: Entweder Mönchstum und dann eben Mystiker, oder Weltpriester und dann Theologe. Dazu sagt Thomas nein. Gerade der mystische Auftrag vollendet sich in der Sendung. Die Sendung ist nicht die niedrigere Art von Lebensweise, eine Idee, die Aristoteles sehr nahe lag. Er sagte ja, daß die intellektuelle Kontemplation die höchste Stufe der Existenz ist, die dann keine Sendung mehr kennt. Christlich, sagt Thomas, ist diese Idee nicht, denn die höhere Weise ist die gemischte Lebensform, nämlich Mystik und von ihr her die Sendung des Evangeliums. Dies ist bei Teresa von Avila sehr deutlich. Sie bezieht die Mystik nachdrücklich auf die Christologie, womit sie deutlich eine Sendungsstruktur erhält. Ich möchte es zwar nicht ausschließen, daß der Herr auch christliche Mystiker erwecken kann, die keine typische Sendung in die Kirche hinein haben, aber die Christologie als Grund und Maß aller christlichen Mystik (Christus und der Heilige Geist sind untrennbar!) zeichnet doch eine andere Struktur vor. Das »Auge in Auge« Jesu Christi mit dem Vater schließt sein Sein »für die anderen«, »für alle« mit ein. Wenn Mystik wesentlich Eintauchen in die Gemeinschaft mit Christus ist, dann ist ihr dieses »Für« von innen her eingeschrieben.

Sehr viele der christlichen Propheten, so wie etwa Katharina von Siena, Birgitta von Schweden und Faustina Kowalska, führen ihre prophetische Rede direkt zurück auf Offenbarungen von Christus. Diese Offenbarungen werden von der Theologie oft mit dem Begriff der Privatoffenbarungen bezeichnet. Dieser Begriff scheint aber sehr mangelhaft zu sein, denn Prophetie ist immer für die ganze Kirche und nie rein privat.

Der Begriff »privat« bedeutet in der Theologie nicht, daß etwas nur den Betroffenen angeht und alle anderen nicht. Er ist vielmehr Ausdruck für eine Rangstufe, so z. B. auch beim Begriff »Privatmesse«. Es soll also gesagt sein: Die »Offenbarungen« christlicher Mystiker und Propheten können nie denselben Rang haben wie die biblische Offenbarung, sie können nur zu ihr hinführen und sind an ihr zu mes-

sen. Das bedeutet aber nicht, daß solche Offenbarungen ohne Bedeutung fürs Ganze der Kirche wären. Lourdes und Fatima zeigen das Gegenteil. Sie sind letztlich nur Erinnerung an die biblische Offenbarung, aber gerade deshalb wichtig.

Es ist ein Faktum der Kirchengeschichte, daß es ohne gegenseitige Verwundung nicht geht ... Wie würden sie dieses Dilemma bewerten?

Es war immer wieder so, daß der prophetische Anstoß nicht ohne gegenseitige Leidenserfahrung gehen kann. Der Prophet ist in einer spezifischen Weise in die Leidensnachfolge berufen: Die Bereitschaft zu leiden, in die Kreuzesgemeinschaft mit Christus einzutreten, ist sein eigentlicher Prüfstein. Er versucht nicht, sich selbst durchzusetzen. Seine Botschaft wird im Kreuz verifiziert und fruchtbar.

Man könnte ja beinahe darüber frustriert sein, daß die meisten prophetischen Gestalten der Kirche von der Zeit, in der sie lebten, verworfen wurden. Es geht fast nie ohne kritische oder gar abweisende Stellungnahme von Seiten der Kirche. Dies sieht man bei den meisten der christlichen Propheten und Prophetinnen.

Ja, Ignatius von Loyola muß in das Gefängnis, das gleiche passiert mit Johannes vom Kreuz, und Birgitta von Schweden wird beinahe auf dem Konzil von Basel verurteilt. Übrigens ist es eine Erbschaft der Glaubenskongregation, daß wir da, wo mystische Ansprüche auftreten, zunächst sehr reserviert sind. Dies ist auch durchaus berechtigt: Es gibt sehr viel falsche Mystik, viel Pathologisches. Insofern muß da schon eine sehr kritische Sonde angelegt werden, damit man nicht einfach in das Sensationelle, in das Abenteuerliche oder in das Abergläubische verfällt. Der Mystiker erweist sich im Leid, im Gehorsam und im Durchtragen, und so bewährt sich dann seine Stimme. Umgekehrt bleibt da für die Kirche eine Ermahnung, man sollte ihr nicht nachsagen können: Ihr habt die Propheten umgebracht.

Die letzte Frage ist vielleicht unangenehm. Sie bezieht sich auf eine prophetische Gestalt der Gegenwart, nämlich die griechisch-orthodoxe Vassula Rydén. Sie wird von vielen Gläubigen, auch von vielen Theologen, Priestern und Bischöfen der katholischen Kirche, als Botin Christi angesehen. Ihre Botschaften, die seit 1991 in 34 Sprachen übersetzt wurden, sind weit verbreitet. Die Glaubenskongregation hat sich ihr gegenüber jedoch negativ geäußert. Die »Notifikation« von 1995, die neben positiven Aspekten in ihren Schriften auch von Unklarheiten spricht, ist von einigen Kommentatoren so ausgelegt worden, als handle es sich um eine Verurteilung. Ist das wahr?

Da rühren Sie ein schwieriges Thema an. Nein, die »Notifikation« ist ein Warnschild, keine Verurteilung. Eine Person könnte man ohne Prozeß und Anhören gar nicht verurteilen, rein prozedural betrachtet. Es wird gesagt: Vieles ist ungeklärt. Es sind fragwürdige apokalyptische Elemente enthalten und ungeklärte ekklesiologische Aspekte. Es ist viel Gutes dabei, aber Spreu und Weizen sind vermengt. Deshalb haben wir die katholischen Christen ermahnt, das Ganze mit Vorsicht zu betrachten und es am Maß des beständigen Glaubens der Kirche zu messen.

Es ist also doch noch ein Klärungsprozeß im Gang?

Ja, und während dieses Klärungsprozesses sollten die Gläubigen vorsichtig bleiben und den Geist der Unterscheidung wachhalten. Zweifellos ist eine Entwicklung in

den Schriften festzustellen, die noch nicht abgeschlossen zu sein scheint. Man darf auch nicht vergessen, daß die Wortwerdung und Bildwerdung der inneren Berührung mit Gott, auch im Fall echter Mystik, immer auf die Möglichkeiten der menschlichen Seele angewiesen ist und so auch durch deren Begrenzungen mitgeformt wird. Unbedingtes Vertrauen setzen wir dabei nur auf das eigentliche Offenbarungswort, das uns im Glauben der Kirche begegnet.

Anmerkungen

1 »Es hat sich eigentlich nie eine orthodoxe Theologie ihrer (der Propheten) angenommen: ob es auch in der nachapostolischen Kirche Propheten gebe, wie ihr Geist erkannt und unterschieden werde, welche Funktion sie in der Kirche haben, welches ihr Verhältnis zum hierarchischen Amt sei, welche Bedeutung ihre Sendung habe für die Geschichte der Kirche in ihrem inneren und äußeren Leben«: K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen. Freiburg 1958, S. 21 f.
2 J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, München 1959.
3 J. Ratzinger, La mia vita – Ricordi (1927–1977). Roma 1997, S. 70 ff.
4 Ebd., S. 68 ff.; J. Kardinal Ratzinger, Auf Christus schauen – Vorüberlegungen zum Sinn des Jubiläumsjahres 2000, in: *Deutsche Tagespost*, Nr. 31 v. 11. März 1997, S. 5.
5 J. Kardinal Ratzinger, Auf Christus schauen, ebd.
6 J. Cardinal Ratzinger, Wesen und Auftrag der Theologie. Freiburg 1993, S. 106.
7 Niels Christian Hvidt arbeitet seit 1994 mit dem Begriff der christlichen Prophetie. Dies war das Thema seiner bisher nicht veröffentlichten Lizentiatsarbeit über Prophetie und Offenbarung, die an der Theologischen Fakultät der Universität Kopenhagen im Januar 1997 eingereicht und mit der Goldmedaille der Universität ausgezeichnet wurde. Eine Zusammenfassung der Arbeit wird in *Studia Theologiae – Journal of Scandinavian Theology* Nr. 2/1998, unter dem Titel »Prophecy and Revelation – a Theological Survey on the Problem of Christian Prophecy« erscheinen. Für die wertvolle Hilfe bei den Vorbereitungen auf das vorliegende Gespräch ist Niels Christian Hvidt Dr. Yvonne Maria Werner vom Institut für Geschichte an der Universität Lund, die selbst am Gespräch teilnahm, sehr dankbar.
8 Vgl. Dt 34,10.
9 Vgl. Joh 16,13.
10 Vgl. Eph 2,20. Wichtig ist auch Eph 4,11.
11 Vgl. Mt 11,11 ff.
12 Vgl. Joh 1,26 ff.
13 1 Thess 5,19 f.
14 »Ja, man kann (mit einer kleinen Übertreibung vielleicht) sagen, daß die Geschichte der Theologie der Mystik eine Geschichte der theoretischen Abwertung des Prophetischen zugunsten einer Aufwertung der unprophetischen ›reinen‹ eingegossenen Beschauung ist«: K. Rahner, a. a. O., S. 21.
15 »In einer gewissen Hinsicht, so könnte man sagen, entspricht die Zweieinheit von Gott und Zeichen im Visionären, die vom Zeichen her einen ›geschichtlichen‹ Charakter erhält, mehr dem Grundcharakter des Christentums als eine bloß ›bild‹-lose Art, bei der das alte Problem immer wieder aufbricht, ob solche Frömmigkeit der reinen Geisttranszendenz eigentlich christlich sei«: ebd., S. 15.

Franz Prosinger · St. Pelagiberg

War der Kreuzestod Jesu ein Opfer?

»Wie konnte Gott diesen grausamen Tod von seinem vielgeliebten Sohn einfordern, und wenn er es tat, welche Genugtuung konnte er bei seinen Todesqualen empfinden, und wie konnten diese, selbst wenn auch dies zutraf, einen Ausgleich für die Sündenschuld der Menschheit bewirken?« – Diese ebenso schwierigen wie entscheidenden Fragen, denen Eugen Biser in seinem Artikel »Der unsichtbare Sonnenaufgang« (*Stimmen der Zeit* 213 (1995), S. 723–729) nachgeht, sollten noch einmal aufgegriffen werden; denn seine Position, nach der es sich »um einen Rückfall in das alte, durch Jesus überholte und überwundene Gottesbild handelte, als die junge Christenheit begann, sein schmach- und qualvolles Sterben am Kreuz als Sühneleiden auszulegen« (ebd., S. 726), kann aus biblischer Sicht nicht unwidersprochen bleiben.

Eigentlich hat P. Stuhlmacher die Antwort schon gegeben: »Von verschiedener Seite wird eingewandt, es sei überlieferungsgeschichtlich und theologisch unzulässig, die biblisch vereinzelte und nur bei Paulus hervortretende Rede von der Versöhnung in den Mittelpunkt einer Biblischen Theologie des Neuen Testamentes zu stellen; es sei angemessener, von ›Gottes Liebe‹ in und durch Christus, vom ›Evangelium‹ oder auch nur vom ›Christusgeschehen‹ zu sprechen. Zu diesem Einwand läßt sich im Vorgriff auf die nachfolgende Darstellung folgendes sagen: Die seit dem 16. Jahrhundert als schwierig und inhaltlich anstößig empfundene Tradition von der Versöhnung (Versühnung) Gottes mit der Welt durch den Sühn(opfer)tod Jesu ist neutestamentlich weder vereinzelt noch ohne weiteres durch die bloße Rede von der Liebe Gottes ersetzbar. Sie ist der Kirche schon in der Verkündigung des irdischen Jesus vorgegeben (vgl. Mk 10,45 par; 14,22–25 par), wird von dem ältesten urchristlichen Kerygma aufgenommen (vgl. 1 Kor 15,3–5), bildet die Basis der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft (vgl. 2 Kor 5,14–21; Röm 3,21–26) und liegt nicht nur dem Christuszeugnis des Ersten Petrusbriefes (vgl. 1 Petr 1,18–21; 2,21–25) und des Hebräerbriefes (vgl. Heb 9,11–14; 10,11–18), sondern auch dem johanneischen Kerygma (vgl.1 Joh 2,1–2, 4,10; Joh 1,29; 11,50; 15,13; 18,14; 19,30.36) und dem Christuszeugnis der Apokalypse zugrunde (Apk 1,5–6; 5,9–10). Mit ihr wird also die soteriologische *Mitte der Schrift* markiert.«[1]

Nun meint Biser dieses gesamte neutestamentliche Zeugnis als eine Fehldeutung entlarven zu können durch die »Spur« der Erwähnung einer »Menge von Priestern« (Apg 6,7), die sich der jungen Christengemeinde anschlossen – schon in der allerersten Zeit der Jerusalemer Urgemeinde (ebd., S. 426).

Franz Prosinger, *Jahrgang 1953, Priester 1981, studierte Philosophie und Theologie in München und Rom.*

Diese Priester hätten das ursprüngliche Evangelium in ihrem alttestamentlichen Kategorien umgedeutet. Die urchristliche Überlieferung nach 1 Kor 15,3, daß Jesus für unsere Sünden gestorben ist gemäß der Schrift, wäre somit ein Rückfall in ein überholtes Gottesbild. Die Texte des Neuen Testamentes könnten dann nur noch nach »Spuren« des ursprünglich von Jesus Gemeinten hinterfragt werden. Offensichtlich führt diese »Spurensuche« auch dazu, daß der biblische Text im Artikel Bisers ohne Stellenangaben und Rücksicht auf den Kontext zitiert wird. Man könnte nun einfach feststellen, daß durch ein solches Vorurteil ein sinnvolles Urteil über den wirklichen, historischen Jesus von vornherein abgeschnitten wird. Es wurde aber auch schon selbst unter Erwägung einer solchen diachronischen Texthinterfragung mit viel Mühe und überzeugenden Ergebnissen nach dem Kerygma des historischen Jesus gefragt.

Bahnbrechend war in den 70er Jahren das Werk von R. Pesch.[2] Wie schon bei Stuhlmacher erwähnt, konzentriert sich die Untersuchung auf Mk 10,45 und 14,22–25. Die dort überlieferten Aussagen sind so überraschend und sowohl form- als auch überlieferungsgeschichtlich unableitbar, daß sie nur durch die Persönlichkeit des historischen Jesus erklärt werden können. Gerade hier aber wird das Todesverständnis Jesu in die Überlieferung der Lebenshingabe des Gottesknechtes für die Sünder und des Bundesblutes am Sinai im Ritus des Pascha gestellt. Deshalb stört es im Artikel Bisers ganz besonders, daß die erste Hälfte aus Mk 10,45 ohne die Stellenangabe und vor allem ohne den entscheidenden Satz von der Lebenshingabe des Menschensohnes als Lösepreis für viele zitiert wird. Durch die Worte in Mk 14,22–25 über Brot und Wein wird die bloße Hinrichtung des Karfreitags »sprechend«, durch den Tod am Kreuz das bloße »Versprechen« im Abendmahlssaal real vollzogen. In dieser Verbindung und dem Auftrag des Herrn, dies zu seinem Gedächtnis zu tun, gründet die Kirche und das Priestertum. Wenn Herbert Haag in der *Süddeutschen Zeitung* vom 25./26. Februar 1995 ganzseitig verkündet: »Jesus wollte keine Priester; Abschied vom Klerus: Plädoyer gegen die hierarchische Struktur der Kirche«, so kann er dies nur durch die geradezu frivole Behauptung tun, daß »in der heutigen Exegese Einmütigkeit darüber herrscht, daß wir es in den Abendmahlsberichten mit einer Kultätiologie zu tun haben, durch die der Brauch der Gemeinden begründet und erklärt werden soll«. Als ob die in Anmerkung 2 zitierten Autoren unbekannt wären!

Soweit zur historischen Überlieferung. Es bleibt die theologische Sinndeutung. Belastend, darin ist Biser Recht zu geben, ist die Rede von Gottes unerbittlicher Strafgerechtigkeit, der nur durch das Lebensopfer Jesu die vollgültige Genugtuung erbracht werden konnte, von der Forderung des blutigen Opfers als Sühne für die zugefügte Kränkung etc. Aber all diese Ausdrücke finden sich auch nicht im Neuen Testament. Selbst die biblische Rede vom »Zorn Gottes« erweist sich in Röm 1,18–3,20 als der anthropomorphe Eindruck davon, daß Gott den Sünder sich selbst überläßt, damit er im Endeffekt sich doch noch besinnen und das Heil finden könne. Gerade in diesem Zusammenhang ist aber auch zu betonen, daß die Aussage Bisers vom »Gott Jesu, der sich dadurch als der größte Revolutionär der Religionsgeschichte erwies, daß er den Schatten des Furcht- und Angsterregenden ... ersatzlos tilgte und statt dessen das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein brachte« (ebd., S. 725 f.), ebenso wenig den biblischen Texten entspricht. Abgesehen davon, daß man das Lähmende der Angst nicht mit einer womöglich heilsamen Furcht gleichsetzen darf, ist die Verkündigung des Gottesreiches, sein Nahen zu uns Menschen und unser Eintritt doch immer an Bedingungen geknüpft.

Altes und Neues Testament verbindet, daß Gott heilig ist und nichts Unheiliges neben sich dulden kann. Der Mensch, der nicht auf Gott, sondern auf die Schlange hörte, sich seine eigene Welt herausgenommen und sich in ihr verstrickt hat, steht vor der verschlossenen Türe des Gartens, in dem Gott sich beim Windhauch des Tages ergeht (Gen 3). Die Heilsgeschichte steht von nun an im Zei-

chen einer neuen möglichen Verbindung. Biser schreibt richtig: »Und den Menschen wollte er aus einem Dasein in knechtischer Angst zum höchsten Werdeziel erheben: zum Rang der Gotteskindschaft. All das leuchtet aus dem in seinem Sinn entdeckten Kreuz hervor.« Aber diese »Entdeckung« ist nur als das Aufleuchten der Erkenntnis Jesu beschrieben, daß Gott gar nicht so ist (»größter Revolutionär der Religionsgeschichte«) – also Erlösung durch Erkenntnis (Gnosis) bzw. durch ein neues praktisches Verhalten nach dem Vorbild Jesu, das »zu Toleranz verpflichtet ...« (S. 729 – das wäre bloßer Pelagianismus). Dagegen erfordert die im Kap. 3 der Genesis beschriebene Katastrophe eine radikale Neuwerdung des Menschen: »Wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht (neu) geboren wird von oben, kann er das Reich Gottes nicht schauen« (Joh 3,3). Aber wie? »So sehr liebte Gott die Welt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern das ewige Leben habe« (Joh 3,16). Keine Rede vom Zorn Gottes, der über seinen Sohn ergeht, sondern eine Lebenshingabe, die sich uns durch den Glauben erschließt.

Anders als Stuhlmacher und die lutherische Position muß man aber auch feststellen, daß in den biblischen Texten keine Rede von Existenzstellvertretung ist, durch die uns etwas abgenommen würde, woran wir nur im Nachhinein zu glauben hätten. Christus sagte ja nicht, *ich* gehe hinauf nach Jerusalem, bleibt ihr solange zurück – sondern: seht, wir ziehen hinauf nach Jerusalem (Mk 10,33), und im Anschluß daran: »könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde ...« (v 38). »Glauben« heißt, sich Christus anschließen (»wer mit mir gehen will ...« Mk 8,34), um schließlich mit ihm zusammen sein Leben so hinzugeben, daß in seinem vollkommenen Opfer des Gehorsams und der Selbstentäußerung (cf. Phil 2,5–8) unser alter, in der Welt verlorener Mensch stirbt, um einer neuen Schöpfung Raum zu geben (cf. 2 Kor 5,17). Es ist ein Ergriffenwerden und Sich-Ergreifen-lassen durch den Geist, den der Gekreuzigte »überliefert« (Joh 19,30) und in dem er uns an sich zieht (Joh 12,32; cf. Heb 9,14). Durch die Taufe und unseren lebendigen Glauben wird uns dieser »neue und lebendige Weg eröffnet« (Heb 10,20), so daß wir mit Christus gestorben sind und zu einem neuen Leben für Gott erstanden (Röm 6,1–10) – an uns liegt es nun, auch als solche zu leben (vv 11–14).

»Sühne« ist nach H. Gese »Lebenshingabe an das Heilige«, »ein Zu-Gott-Kommen durch das Todesgericht hindurch«.[3] Es kann nicht um irgendeine Abgabe gehen, die ein gewisses Quantum Schuld ersetzen soll, sondern um das Gelingen einer vollkommenen Hingabe seiner selbst über den Bruch der Sünde hinweg zu einer neuen, wirklichen inneren Verbindung mit Gott.[4] Auch wenn diese Hingabe im Ritus nach außen dargestellt wird, so gilt das Wort des hl. Augustinus: sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.[5] Diese Hingabe seiner selbst hat Christus vollzogen und damit als einer von uns eine »Vollendung« erlangt (*teleiôsis* ist in der LXX ein terminus technicus für die Priesterweihe), die sich auch denen eröffnet, die ihm Gehorsam leisten (Heb 9,11–14; 5,8 f.). Es heißt da nicht, wie Biser den »Hebräerbrief auf einem seiner Höhepunkte« versichern läßt, daß Christus nach dem rief, der ihn erretten konnte, sondern daß er mit lautem Rufen und Tränen Bitten und Flehen »zum Opfer darbrachte«(Heb 5,7). Die alttestamentliche Opfersprache wird da ganz bewußt aufgegriffen, um zu zeigen, daß Christus ein barmherziger und glaubwürdiger Hoherpriester geworden ist, um die Sünden des Volkes zu sühnen (2,17): autorisiert so wie auch Moses (3,2) und barmherzig so wie auch Aaron (5,1–4). Erst dann wird gezeigt, wie das Opfer Christi über die Opfer des Alten Bundes hinausgeht und diese in den Schatten stellt, wobei sie doch als Vorbilder ihre Bedeutung behalten (8,5). Dagegen stimmen Haag und Biser in einer radikalen Ablehnung des Alten Testamentes überein. Haag schreibt in dem erwähnten Artikel: »Damit hat Jesus das ganze jüdische Religionssystem aus den Angeln gehoben«; Biser spricht sogar von einem unüberbrückbaren Gegensatz und einer ersatzlosen Tilgung des falschen Gottesbildes. Nach Haag war es erst eine

überzogene Reaktion auf Markion, daß die Kirche sich mehr zum Alten Testament bekannte – angesichts der unübersehbaren Präsenz der »heiligen Schriften« (Röm 1,2) in allen neutestamentlichen Texten ist da Biser konsequenter, wenn er dies schon der »Menge von Priestern« aus Apg 6,4 ankreidet.

Dagegen sei noch einmal die These Stuhlmachers von der Tradition der Versöhnung Gottes mit der Welt durch den Sühn(opfer)tod Jesu als die soteriologische *Mitte der* (ganzen!) *Schrift* gesetzt. Die Rede vom sühnenden Charakter des Kreuzestodes Jesu mag zunächst anstößig klingen. Aber die sich ergebende Konsequenz einer wirklichen Neuwerdung – das Konzil von Trient spricht von der Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen, so daß der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter, aus einem Feind ein Freund wird (6. Sitzung, 7. Kapitel) –, die wahre und wirkliche Gottesfreundschaft, bringt Früchte hervor, die wir nicht missen möchten. Denken wir etwa an die Kreuzestheologie und -mystik von Theresia von Avila und Johannes vom Kreuz bis hin zu Edith Stein, die alle noch nicht den »dreifachen Abschied« H. Haags von der Erbsünde, vom Teufel und vom Klerus vollzogen[6] und den »unsichtbaren Sonnenaufgang«, den Blick auf den neuen Gott Jesu zur Überwindung der Sühnevorstellung, nach E. Biser erlebt haben.

»Es ist nach alledem ratsamer, das biblische Zeugnis von der Versöhnung (Versühnung) inhaltlich auszuarbeiten und an ihm theologisch festzuhalten, statt es durch weniger genaue und hermeneutisch scheinbar gefälligere Beschreibungen[7] zu ersetzen.«[8]

Anmerkungen

1 P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testamentes. Göttingen 1992, S. 32f.
2 R. Pesch, Das Abendmahl und das Todesverständnis Jesu. Freiburg 1978; Das Markusevangelium. Freiburg ^{3}1980; weiterhin H. Schürmann, Jesu ureigener Tod. Freiburg 1975; X. Leon-Dufour, Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament. Paris 1986.
3 Vgl. P. Stuhlmacher, a.a.O., S. 138.
4 Vgl. S. Lyonnet, Etudes sur l'epître aux Romains. Rom 1990, S. 17–35): der hl. Thomas verweist in seinem Kommentar zum Römerbrief 4,25 darauf, daß das Erlösungswerk nicht nur unter dem Aspekt der *causa meritoria*, sondern auch der *causa efficiens* zu betrachten sei. Im Kontext unserer Frage sollte das Buch Lyonnets von der deutschsprachigen Exegese besser zur Kenntnis genommen werden.
5 Zit. bei I. de la Potterie in der Zurückweisung von R. Girard, z.B. in: Studi di Cristologia Giovannea. Genua ^{3}1992, S. 174f.
6 So die Selbstaussage in einem Vortrag in Trier, abgedruckt in *Imprimatur*, Nr. 8 vom 24. Dezember 97, S. 304–314.
7 Das trifft auf Bisers schöne Worte zu vom Kreuz als »Quellgrund der Kultur der Liebe, Hebel, mit welcher Gott das Dasein aus seiner Todverfallenheit zu sich emporziehen, der Wunderstab, mit dem er die Welt verwandeln und auf das Prinzip der Liebe neubegründen wollte«.
8 P. Stuhlmacher, a.a.O., S. 33.

Adrian Schenker OP

Dürfen Fremde stehlen?

1. Eine lange Erfahrung des Fremdseins

Das Alte Testament hat wie wohl wenige andere heilige Bücher das Schicksal des Fremdseins bedacht und dargestellt. Die Erfahrung der Fremde hat die Israeliten zutiefst geprägt. Wie könnte es auch anders sein? In den Jahren der Expansion des neuassyrischen Reiches (2. Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr.) kam es 732 und 721 zu großen Deportationen der Bevölkerung des Königreiches Israel, das flächen- und bevölkerungsmäßig den größeren Anteil des Landes und Volkes ausmachte als das kleinere Juda um Jerusalem im Süden. 598 und nochmals 587 deportierten die neubabylonischen Armeen große Teile der judäischen und vor allem jerusalemitanischen Bevölkerung. Die Deportationen sollten politisch unzuverlässigen Ländern im riesigen Reichsverband die Mittel nehmen, Aufstände zu organisieren. Seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. entstand auf diese Weise die judäische »Diaspora«, die Zerstreuung im Zweistromland und in Ägypten. Die biblischen Berichte und Echos lassen die physischen und geistigen Leiden nur gerade erahnen, die Zerstörungen und Bevölkerungsverpflanzungen dieses Ausmaßes über zahllose Familien und Einzelne brachten. In den folgenden Jahrhunderten des persischen Imperiums (538–333) und der hellenistischen und römischen Herrschaft war das Land Judäa eine kleine Provinz, über deren Schicksal in fernen Machtzentren in Persien, Ägypten und Mesopotamien und schließlich in Rom entschieden wurde. Die Bewohner des Landes waren Mächtigen aus dem Ausland unterworfen und in ihrer eigenen Heimat in der Fremde, wenn man von der kurzen Zeit des unabhängigen Staates unter den Hasmonäerfürsten (145–63 v. Chr.) absieht. Denn die Erfahrung, als Fremder leben zu müssen, ist doppelt: entweder verschlägt es uns in ein fremdes Land, oder Fremde besetzen unser eigenes Land und behandeln uns wie Fremde.

Adrian Schenker OP, *Jahrgang 1939, ist ordentlicher Professor für Alttestamentliche Exegese an der Universität Fribourg/Schweiz und hat zahlreiche Arbeiten über bibeltheologische und textgeschichtliche Fragen des AT verfaßt; er ist zudem in der Seelsorge tätig.*

So erstaunt es nicht, daß die jahrhundertelange Erfahrung, im Ausland und im eigenen Land als Fremde leben zu müssen, auch in den Erzählungen über die Ursprünge des israelitischen Volkes einen hervorgehobenen Platz erhalten hat. Es braucht hier nicht eigens nachgetragen zu werden, daß das jüdische Volk seit der römischen Epoche bis in unsere Zeit weiter das Schicksal getragen hat, als Fremde unter Fremden leben zu müssen.

2. Legitimierter Diebstahl?

Abhandlungen aller Art und verschiedenen Umfangs über die Fremden im Alten Testament fehlen nicht. Es ist ein oft behandeltes Thema, und es gibt kein biblisches Nachschlagewerk, das keine einschlägigen Artikel dazu böte. Ich möchte daher das oft Gesagte hier nicht noch einmal wiederholen, sondern einen einzelnen Aspekt des Schicksals der Fremden herausgreifen und beleuchten, der kaum beachtet wird und daher der näheren Untersuchung wert ist. Es handelt sich um das, was man füglich das »Selbstverteidigungsrecht« des Fremden nennen könnte, d. h. die Möglichkeit, die Fremden im Alten Testament zugestanden wird, sich außerhalb der Bahnen strikter Legalität Gerechtigkeit zu verschaffen, wo sie ihnen verweigert wird. Ein Beispiel dafür ist der den ausgebeuteten Fremden erlaubte Diebstahl, unerachtet des Diebstahl-Verbotes im Dekalog!

Im Buch Exodus steht an drei Stellen die merkwürdige Episode, die traditionellerweise als »Plünderung der Ägypter« (spoliatio Aegyptiorum) bezeichnet wird.

Zunächst sollen die Texte selber sprechen:

»Dann werde ich die Ägypter zugunsten dieses Volkes umstimmen, und wenn ihr wegzieht, werdet ihr nicht mit leeren Händen gehen. Jede Frau kann von ihrer Nachbarin oder Hausgenossin silberne und goldene Geräte und Kleider verlangen. Übergebt sie euren Söhnen und Töchtern, und plündert so die Ägypter aus!« (Ex 3,21–22)

»Laß unter dem Volk ausrufen, jeder Mann und jede Frau soll sich von dem Nachbarn Geräte aus Silber und Gold erbitten. Der Herr ließ das Volk bei den Ägyptern Gunst finden.« (Ex 11,2–3)

»Die Israeliten taten, was Mose gesagt hatte. Sie erbaten von den Ägyptern Geräte aus Silber und Gold und auch Gewänder. Der Herr ließ das Volk bei den Ägyptern Gunst finden, so daß sie auf ihre Bitte eingingen. Auf diese Weise plünderten sie die Ägpyter aus.« (Ex 12,35–36)

An den beiden ersten Stellen spricht Gott selbst. Er ist es, der die Idee hat und die Israeliten sie ausführen heißt. Alle drei Stellen zeigen, wie er dafür sorgt, daß die Beraubung der Ägypter gelingt, denn er rührt das Herz der

Ägypter an, so daß sie die Bitte der Israeliten günstig aufnehmen und ihnen Silber, Gold und Kleider leihen (Ex 12,36).

Nach Ex 3,22 plündern die Israeliten auf diese Weise die Ägypter. Wie erklärt sich dieser dreimal wiederholte Widerspruch zum Verbot des Dekalogs: Du wirst nicht stehlen? Liegt ein ethnozentrisches oder nationalistisches Erzählmotiv vor, das völlig außerhalb von ethischen Perspektiven steht?

Eine andere Diebstahlerzählung aus einem völlig verschiedenen Kontext macht diese Deutung eher unwahrscheinlich. Im Erzählkranz des Erzvaters Jakob in der Genesis findet sich die Geschichte Rachels, die ihrem Vater die Terafim stiehlt (Gen 31,19–35). Terafim sind wohl Figuren, vielleicht Haus- oder Familiengötter, die der Wahrsagekunst als Mittel dienen. Rachel stahl diesen wertvollen Familienschatz bei ihrer Flucht aus der Familie ihres Vaters und ihrer Brüder. Die Flucht war unvermeidlich geworden, als Rachels Vater und Brüder den Erzvater Jakob, den Ehemann Rachels, anklagten, er hätte bedeutende Vermögenswerte seines Schwiegervaters und seiner Schwäger zu seinem Vorteil unterschlagen. Jakob war in dieser Familie seines Schwiegervaters als Fremder in einem Arbeitsvertrag eingestellt worden und verdiente da durch seine Arbeit seinen Lebensunterhalt. Nach dem dieses Arbeitsverhältnis mehr als vierzehn Jahre gedauert hatte, brach der Zwist wegen des Verdachtes auf Unterschlagung zwischen Jakob und seiner Schwiegerfamilie aus.

Der Erzähler wirft auf diese Weise als Knoten der Geschichte eine Rechtsfrage auf. Ist Jakob im Recht und seine Schwiegerfamilie im Unrecht, oder ist das Umgekehrte der Fall? Die ethische Frage ist in dieser Geschichte nicht nur nicht ausgeklammert, sondern sie bildet den Angelpunkt der Erzählung!

So zeigt der Erzähler mit großem Nachdruck, wie Jakob seine Unschuld beteuerte (Gen 31,5–13) und wie ihm seine beiden Frauen, Lea und Rachel, recht geben mußten (Gen 31,14–16), obschon sie ja auch die Töchter von Jakobs Schwiegervater und die Schwestern seiner Schwäger waren, die Jakob jetzt anklagten.

Lea und Rachel spielten in der Tat die Rolle von Schiedsrichterinnen in dem Zerwürfnis, weil sie als Töchter und Schwestern einerseits und als Gattinnen anderseits enge Beziehungen mit beiden Parteien verbinden.

Weil Jakob im recht war, aber als der Schwächere fliehen mußte, betrachtete es Rachel als ein Recht, die Hausgötterstatuetten zu entwenden. Warum? Ihrem Mann war Unrecht widerfahren. Er hatte ehrlich gearbeitet, aber sein Lohn wurde ihm immer wieder vorenthalten. Dennoch hatte er im Lauf der Jahre Besitz erworben, auf den seine Schwiegerfamilie neidisch wurde, so daß sie ihn ihm streitig machte und wegnehmen wollte. Als Fremder konnte sich Jakob gegen dieses Unrecht nicht wehren. Seine ein-

zige Rettung war die Flucht, die verhinderte, daß ihm weiteres Unrecht angetan wurde.

Offenbar ist der Erzähler der Überzeugung, daß solches Unrecht, das von Mächtigen gegen Wehrlose verübt wird, diesen das Recht gibt, sich auch jenseits der Legalität, d. h. jenseits des Diebstahlverbotes zu wehren.

3. Von der berechtigten Fronsteuer zur Ausbeutung

Im Alten Testament genießen Fremde Gastrecht, mit modernen Begriffen ausgedrückt: sie erhalten eine Aufenthaltsbewilligung. Es ist billig, daß sie dafür eine Gegenleistung erbringen und eine Abgabe bezahlen. In der alten Welt bestand diese oft aus Fronarbeit, d. h. aus einer Naturalsteuer in Form von Arbeitsleistung für öffentliche Aufgaben. Das Sabbatgebot im Dekalog nennt unter den arbeitleistenden Menschen und Tieren auch die »Fremden in deinen Toren« (Ex 20,10 = Dtn 5,15). Damit sind die für ihre Aufenthaltsgenehmigung Frondienst leistenden Fremden gemeint. Erst wenn der Frondienst zu Ausbeutung degeneriert, ist die Schwelle zum Unrecht gegen die Fremden überschritten. Dies widerfuhr den Israeliten in Ägypten (Ex 1,11; 5,6–23). Daraus erwuchs ihnen ein Recht auf Entschädigung, das Gott selbst mit der »Plünderung« der Unterdrücker garantierte. Ähnliches galt für Jakob und die Seinen gegenüber ihrer Schwiegerfamilie.

Bemerkenswert ist es, daß die biblischen Verfasser der Exoduserzählung explizit zeigen, daß Gott dieses Recht der Fremden bestätigt, sich zu nehmen, was ihnen gerechterweise zusteht und was ihnen unrechterweise vorenthalten wird. Die dreimalige Wiederholung des Motivs unterstreicht überdies, wie wichtig dieser Punkt in den Augen der biblischen Verfasser war.

4. Einschränkung des Legalen im Dienste des Rechtes

Solche biblische Erzählungen stellen in Tat und Wahrheit ganz grundsätzliche Fragen in erzählerischem Gewand. Das biblische Denken liebt es, abstrakte Fragen in konkrete und anschauliche Formen zu kleiden. Es hat eine ausgesprochene Neigung zum Gleichnishaften. In unserem Fall beschäftigt es sich mit der Frage, wo die Gebote oder Normen an Grenzen stoßen. Eine Gesellschaft oder Herrschaft, die das Recht von Schwachen (Fremden) grundsätzlich mißachtet, kann von ihnen keine Anerkennung von Normen erwarten, selbst wenn diese in einer rechtlichen Gemeinschaft voll berechtigt und unentbehrlich sind.

In der Antike haben ansässig gewordene Fremde sowohl die Pflicht, für

ihren dauernden Aufenthalt in andern Ländern eine Leistung zu erbringen, als auch Rechte, die sie aber nicht erzwingen können, da sie minoritär und infolgedessen schwach sind. Was, wenn ihnen dieses Recht vorenthalten wird? Die »Plünderung« der Ägypter und Rachels Diebstahl der Terafim zeigen, daß es in diesem Fall unbillig wäre, von denselben Fremden strikte Legalität zu verlangen, die ihnen selbst ja verweigert wird.

Es ist klar, daß ein solches Prinzip in keinem Gesetz verankert sein kann. Das Diebstahlverbot des Dekalogs ist absolut formuliert. Es leidet keine Ausnahme, vorausgesetzt, daß dieses Gesetz wirklich absolut gilt, d. h. daß auch Fremde nicht durch Ausbeutung bestohlen werden dürfen. Fehlt diese Voraussetzung, fällt die absolute Gültigkeit des Verbotes dahin. Es herrscht ein Notstand, weil das Recht nicht als Grundlage aller Dinge anerkannt wird. Solche Notstände thematisieren unsere biblischen Erzählungen in der Genesis und in Exodus.

Urs Köppel · Luzern

Die Kirche vor der Herausforderung der Migration

Migration und Mobilität sind die heutigen Zeichen der Zeit. Sie bestimmen alle Lebensbereiche der Menschen in Arbeit und Freizeit. Sie beschäftigen die Politiker. Sie sind Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung. Sie sind zu einem wesentlichen Faktor der Wirtschaft geworden.

Wo die Menschen und ihre Lebensbereiche betroffen sind, kann die Kirche nicht abseits stehen. Ihre eigene Geschichte ist eng verbunden mit der Migration und der Mobilität, seit dem Pfingstereignis in Jerusalem und dem Sendungsauftrag zu allen Völkern bis in unsere Tage.

Zu Recht kann deshalb Papst Paul VI., sagen, daß »die Kirche Expertin in der Migration« (»la Chiesa è esperta in emigrazione«) ist. Diese Feststellung macht er nicht allein aufgrund der von den Päpsten und ihren Dikasterien veröffentlichten Dokumenten, sondern auch in Anerkennung der prophetischen Sicht vieler Priester, Ordensleute und Laien, die im Verlauf der Kirchengeschichte jene Menschen begleitet haben, die ihre Heimat verließen, um eine neue Lebensperspektive oder Sicherheit oder ein angemessenes Auskommen zu suchen. Vielen gaben sie neue Hoffnung in einem Leben, das oft ungeschützt dem Wellenschlag von Enttäuschung und Erwartung ausgesetzt war. Diese »Wegbegleiter der Migranten« geben denn auch den kirchlichen Dokumenten jene Glaubwürdigkeit, welche die Kirche als »Expertin in der Migration« ausweist.

I. Päpstliche Dokumente

Die »industrielle Revolution«, die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzte, hatte eine neue Gesellschaftsordnung und das Lohnarbeitsverhältnis als Massenerscheinung zur Folge. Die neue gesellschaftliche Gruppe, die ihren

Urs Köppel, *Jahrgang 1943, ist seit 1981 Nationaldirektor der Schweizer Bischofskonferenz für die Fremdsprachigenseelsorge und Generalsekretär der Schweizerischen Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Ausländerfragen SKAF; über 16 Jahre war er Mitglied der Eidgenössischen Ausländerkommission.*

eigenen Platz in der Gesellschaft suchen mußte und oft in Not und Unsicherheit lebte, wurde als das »Proletariat« bezeichnet. Die neue Gesellschaftsordnung bedeutete für die Kirche eine Herausforderung, die Arbeiterfrage auf dem Hintergrund der biblischen Botschaft anzugehen und ihre Soziallehre zu formulieren und zu entwickeln.

Die Kirche stützt sich dabei auf die biblischen Aussagen über den Menschen, die sie zwar nicht ohne weiteres auf unsere Zeit übertragen kann, die aber – ausgelegt und angewandt auf die jeweilige Zeit – den Kern ihrer Botschaft an die Welt ausmacht. In ihren theologischen Reflexionen gehen die Päpste aus von der Schaffung des Menschen nach dem Bild Gottes, die dem Menschen seine Würde über allen Geschöpfen gibt, und von der neuen Schöpfung durch die Menschwerdung Christi, die die Würde des Menschen erhöht hat. Diese Würdigung des Menschen ist die Basis der christlichen Ethik, die grundlegend wird für die Kirche in der Verteidigung der Menschenrechte.

Auf den biblischen und theologischen Grundaussagen gründet die Enzyklika *Rerum novarum* von Leo XIII. (1891), die Ausgangspunkt einer katholischen Soziallehre ist und von den Päpsten bis in unsere Zeit weiter entwickelt wird.

In diesem Kontext sind auch die päpstlichen Verlautbarungen zur Migration, die eine Folge der Industrialisierung waren, zu sehen:
– Im Motuproprio *Iam pridem* (19. März 1914) postulierte Pius X., der bereits als Pfarrer die schmerzliche Erfahrung der Emigration seiner Gläubigen machte, die Einführung eines »Tags der Migration« sowie die Errichtung eines »Päpstlichen Kollegiums für die italienische Emigration«; gleichzeitig forderte er die Bischöfe auf, »ein Diözesanes Komitee für die Migration« zu errichten. Das Motuproprio ist gleichsam das geistliche Testament von Pius X., der seine Sorge um die Migranten in verschiedenen Schreiben zum Ausdruck brachte, insbesondere in Briefen an Bischöfe, denen er die Aufgabe übertrug, sich der Migranten anzunehmen.
– Mit der Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution *Exsul familia* (1. August 1952) zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage von Pius XII. hat erstmals und ausschließlich ein Papst in dieser Art der offiziellen Publikation zur Frage der Migrantenseelsorge Stellung genommen. Auch wenn sich die Konstitution in erster Linie mit den Anliegen der italienischen Emigranten und der im Gefolge des Zweiten Weltkriegs Entwurzelten und der Flüchtlinge in Europa befaßte, ist *Exsul familia* ein Wendepunkt; sie zeigt die Notwendigkeit der Pastoral an Emigranten, Vertriebenen und Flüchtlingen klar auf und beinhaltet bereits Ansätze zu Handlungsanweisungen; sie weist die pastorale Verantwortung den Bischöfen der Herkunftsländer zu.
– Wesentlich weiter gehen das Motuproprio *Pastoralis migratorum cura* von Paul VI. (15. August 1969) und die von der Vatikanischen Kongrega-

tion für die Bischöfe publizierte und dem Motuproprio angefügte Instruktion »de pastorali migratorum cura« (22. August 1969). In diesen beiden Dokumenten wird der Blickwinkel auf die europäische Migration ausgeweitet und den Bischöfen der Einwanderungsländer die wesentliche pastorale Sorge für die Migranten übertragen. Der Bischofskonferenz des Einwanderungslandes wird die Verantwortung für die Immigranten anvertraut. Die fremdsprachigen Missionare werden in ihrer Aufgabe dem Ortsbischof unterstellt. Diese Dokumente, die heute noch Gültigkeit haben, enthalten auch Hinweise zu den notwendigen pastoralen Strukturen für die Aufnahme der Migranten in der Ortskirche.

– In den vergangenen 30 Jahren seit der Veröffentlichung des Motuproprio und der Instruktion hat sich das Bild der Welt durch die Migration weiter verändert. Immer wieder greift Johannes Paul II. in seinen Predigten und Ansprachen die vielfältigen Aspekte der Themen »Migration« und »Migrantenseelsorge« auf; immer wieder bringt er zum Ausdruck, daß die Ursachen der Migration heute nicht mehr allein die Suche nach Arbeit oder nach Sicherheit vor Verfolgung sind, sondern ebenso die Verwirklichung neuer Lebenserfahrungen und Lebensperspektiven, der Austausch von Technologien und Wissenschaften, die Suche nach Auswegen aus ökologischen Krisen usw.; immer wieder weist er darauf hin, daß die Migration »weiblich« geworden ist, da die Mehrzahl der heutigen Migranten Frauen sind. Alljährlich veröffentlicht der Papst zudem eine Botschaft zum »Tag des Migranten«, die ein aktuelles Thema aufgreift. Auch anläßlich der Pastoralbesuche in den verschiedenen Ländern scheut er sich nicht, dieses heikle, politisch brisante und oft umstrittene Thema aufzugreifen und die Ortskirchen zur Solidarität mit den Immigranten, zur Respektierung ihrer Rechte und zur Anerkennung ihrer pastoralen Betreuung aufzurufen.

– Bei der Reform der Römischen Kurie, die Johannes Paul II. mit der Apostolischen Konstitution *Pastor Bonus* (28. Juni 1986) anordnete, trug der Papst auch der gestiegenen Bedeutung der Migration für die Kirche Rechnung durch die Errichtung des Dikasteriums »Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs«, das sich in neun Bereiche unterteilt: Arbeitsmigranten, Flüchtlinge, Apostolat des Meeres, Nomaden, Fahrende, Beschäftigte im Zirkus und auf Jahrmärkten, Tourismus/Pilgerfahrten/Wallfahrtsorte, Apostolat der zivilen Luftfahrt und Studenten im Ausland. Der Rat sollte sich dafür einsetzen, daß in den Ortskirchen »eine angemessene und wirksame spirituelle Betreuung« angeboten wird; zudem wünschte der Papst, daß sich auch die Bischofskonferenzen mit den verschiedenen Aspekten der Migration befassen und ihre eigenen Dikasterien schaffen.

II. Die Schweiz – vom Emigrations- zum Immigrationsland

Die »industrielle Revolution« führte auch in der Schweiz zu wesentlichen Veränderungen in der Gesellschaftsordnung. Viele, die bisher ihr Auskommen im Handwerk oder in der Landwirtschaft gefunden hatten, waren gezwungen, ihre angestammte Heimat zu verlassen, um Arbeit und Verdienst in den neuen Industriezentren oder gar im Ausland zu finden. Damit begann die »Flucht« vom Land in die Städte, um der steigenden Arbeitslosigkeit und Armut zu entkommen; gleichzeitig setzte auch die Emigration in andere europäische Länder oder nach Übersee ein. Auswanderungswillige wurden von den Behörden in ihrem Vorhaben unterstützt; Arme und Unterstützungsbedürftige wurden häufig auf behördliche Anordnung ins Ausland »abgeschoben«. So war die Schweiz bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts ein typisches Emigrationsland.

Die industrielle Entwicklung löste aber einen Bauboom aus: Einerseits wurden Fabriken, in denen neue Produkte industriell hergestellt wurden, und Unterkünfte für die Industriearbeiter gebaut; andererseits wurden neue Infrastrukturen notwendig, um den Transport der Güter und Erzeugnisse zu erleichtern. Dazu bedurfte es einer steigenden Zahl von Arbeitskräften, die nicht mehr allein auf dem einheimischen Arbeitsmarkt gefunden werden konnten, zumal viele Einheimische es vorzogen, im Ausland ihr Glück zu versuchen. Damit waren Emigration und Immigration während Jahrzehnten typische Phänomene einer Gesellschaft im Umbruch. Fehlende Arbeitskräfte wurden vor allem in Italien rekrutiert.

Der Erste Weltkrieg bedeutete einen markanten Einschnitt in der Migration. Die meisten italienischen Emigranten waren gezwungen, die Schweiz zu verlassen, um in Italien den Militärdienst zu leisten; zudem wies die Schweiz selber viele italienische Gastarbeiter aus. Gleichzeitig kam auch die Emigration der Schweizer nach Übersee weitgehend zum Erliegen.

Die Zeit zwischen den Weltkriegen war gekennzeichnet durch eine mäßige Fluktuation. Erst die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts war wiederum geprägt von einem starken Wachstum der Wirtschaft durch den Neuaufbau Europas. Die Schweiz konnte auf beinahe intakten Infrastrukturen aufbauen und war deshalb in der Lage, jene Güter herzustellen, die in anderen Ländern dringend benötigt wurden. Insbesondere die Bauwirtschaft suchte Arbeitskräfte, die im Ausland rekrutiert wurden. Kamen zunächst die Arbeitnehmer aus Norditalien, so verschob sich allmählich die Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte immer mehr gegen Süditalien und wurde auch auf Spanien, später auf Jugoslawien und die Türkei ausgeweitet. Die starke Immigration aus Portugal setzte erst in den 80er Jahren ein.

III. Die Schweizer Bischofskonferenz und die Migranten

Ende 1998 lebten 1 347 911 Ausländer mit ständigem Wohnsitz in der Schweiz; das sind 19% der Wohnbevölkerung; dazu kommt eine nicht genau eruierbare Zahl von Kurzaufenthaltern, Saisonniers, Asylsuchenden und internationalen Funktionären. Etwa 809 000 Ausländer sind katholisch, was mehr als ein Viertel aller Katholiken in der Schweiz ausmacht.

Bereits mit dem Beginn der italienischen Immigration am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden auf Initiative von Priestern und geistlichen Gemeinschaften die ersten Missionen für die italienischen Gastarbeiter geschaffen. In verschiedenen Städten der Diaspora (z. B. Zürich) gehörten die Italienermissionen zu den ersten katholischen Pfarreien, die nach der Reformation neu errichtet werden konnten. Sie waren die geistlichen Zentren für jene Menschen, welche die Absicht hatten, nur für einen bestimmten Zeitraum in der Schweiz zu leben, um anschließend wieder in ihre ursprüngliche Heimat zurückzukehren. Zur Errichtung dieser Missionen erteilten die Schweizer Bischöfe ihr Einverständnis an die Bischöfe des Herkunftslandes, denen es in erster Linie oblag, für ihre emigrierten Gläubigen zu sorgen.

Nach dem starken Rückgang der Zahl der Italiener in der Schweiz seit dem Beginn des Ersten Weltkrieges wurden verschiedene Missionen aufgehoben; nur wenige, insbesondere in den Städten, blieben bestehen, auch wenn sie ihre Aktivitäten stark reduzieren mußten. Sie unterstanden weiterhin den Bischöfen der Herkunftsländer der Gläubigen.

Seit der Mitte der 60er Jahre nahm die Schweizer Bischofskonferenz die pastorale Betreuung der zur Mehrheit katholischen Einwanderer selber in die Verantwortung, wobei zunächst der Schwerpunkt bei der Seelsorge an den italienischen Immigranten und ihren Familien, deren Zahl sprunghaft anstieg, lag. Der Entwicklung der Migration folgend vernachlässigten die Bischöfe aber auch die anderen katholischen Immigranten nicht.

1970 ernannten die Bischöfe die »Schweizerische Katholische Arbeitsgemeinschaft für Ausländerfragen SKAF«, die 1965 auf Initiative des Bischofs von Basel, Franziskus von Streng, zusammen mit kirchlichen Organisationen und den christlichen Gewerkschaften als Verein gegründet wurde, zu ihrer Stabskommission für Migration und beauftragte sie, »sich mit den seelsorgerlichen, kulturellen und sozialen Belangen der in der Schweiz lebenden Ausländer und ihrer Familien« zu befassen und damit deren Eingliederung in Kirche, Staat und Gesellschaft zu fördern.

Auch die Synode 72 der Schweizer Katholiken (1972–1975) machte in einer eigenen Erklärung pointierte Aussagen zur Migrantenseelsorge und zur Ausländerpolitik. Insbesondere wurden die Einheit der Ortskirche und die Verantwortung für die Immigranten unterstrichen. Die Synoden-

teilnehmer forderten die Bischöfe auf, der Fremdsprachigenseelsorge besondere Aufmerksamkeit zu schenken und sich auch auf politischer Ebene für die Immigranten und ihre Familien einzusetzen.

Unter dem Motto »In der Kirche gibt es keine Fremden« unterstrichen die Bischöfe ihrerseits immer wieder die Notwendigkeit der Seelsorge an den Migranten. Sie forderten von den Pfarreien und Kirchgemeinden, den Bistümern und den Landeskirchen entsprechende Strukturen, die allen katholischen Immigranten zugute kommen sollten, unabhängig von ihrer Herkunft, Sprache und Kultur. In klaren Stellungnahmen und Richtlinien wenden sie sich immer wieder gegen jenen Trend, der in den Fremdsprachigenseelsorgern nur »Hilfspersonal auf Zeit« für die Pfarreien sieht. Gleichzeitig erwarten sie von den Seelsorgern in den Pfarreien und Missionen eine engere Zusammenarbeit im pastoralen Dienst.

Dies wird insbesondere im Pastoralschreiben der Schweizer Bischöfe »Pastoral der Migranten« (1996) unterstrichen, wenn sie in den Empfehlungen schreiben, daß »vermehrt Wege zu einer gemeinsamen Pastoral gesucht und gefunden werden« müssen. Sie sind der Ansicht, daß die »Begegnung mit Menschen fremder Herkunft zum Alltag jedes Seelsorgers und jeder Seelsorgerin gehört« und ihr in der Ausbildung der Theologen Rechnung getragen werden muß; das Thema »Migration« gehöre ins Curriculum der Vorlesungen an den Theologischen Fakultäten; in den Praktika der künftigen Seelsorgerinnen und Seelsorger müsse die Begegnung mit den Immigranten einen angemessenen Platz finden; ferner wünschen die Bischöfe, daß in der Fortbildung »Fragen der Migration und der Migrantenpastoral zum ordentlichen Lehrprogramm gehören«. Mit ihrem Pastoralschreiben machen die Bischöfe deutlich, daß die Migranten Teil der ordentlichen Seelsorge sind, deren Aufgabe durch die Fremdsprachigenseelsorger wahrgenommen wird.

IV. Die Seelsorge an »Menschen unterwegs«

1. Migrantenseelsorge

Ende 1998 waren in der Migrantenseelsorge in der Schweiz beauftragt:
- Priester: 153 im Vollamt, 10 im Nebenamt;
- Diakone: 1 im Vollamt, 2 im Nebenamt;
- Ordensschwestern: 152 im Vollamt, 2 im Nebenamt;
- Seelsorgehelfer/-innen: 35 (vollamtlich/nebenamtlich/teilzeitlich).

In den 157 Sprachmissionen werden die katholischen Immigranten in 14 verschiedenen Sprachen betreut. Drei Missionare, die nicht in der Schweiz stationiert sind, besuchen ihre Gläubigen regelmäßig vom Ausland her, um

Gottesdienste zu feiern, die Sakramente zu spenden und die Familien, vor allem Alte und Kranke, zu besuchen. Die *Flüchtlingsseelsorge* in der Schweiz wird meist von Migrantenseelsorgern wahrgenommen.

Markant ist der Rückgang der Zahl der Priester, vor allem bei den Italienern. Die vakanten Stellen sind kaum mehr zu besetzen, da die meisten Diözesen der Herkunftsländer den Seelsorgermangel immer deutlicher zu spüren bekommen; zudem haben – nach eigener Feststellung – die Seminaristen in den Herkunftsländern geringes »Interesse« an der Seelsorge an Emigranten; sie ziehen einen temporären Einsatz in einem außereuropäischen Land vor. Dies hat zur Folge, daß mehrere Missionen zu sog. Seelsorgeverbänden zusammengeschlossen werden müssen, d.h. für mehrere Missionen steht nur noch ein Priester zur Verfügung. Zudem steigt das Durchschnittsalter der Priester, die zudem immer größere Seelsorgegebiete zu betreuen haben, deutlich an. Ordensschwestern und Laien, die für den pastoralen Dienst ausgebildet und vorbereitet sind, fehlen weitgehend. Deshalb werden Überlegungen zu neuen Formen der Pastoral und zur Integration der Gläubigen notwendig.

Eine eigene *Seelsorge an Schweizer Emigranten* wird gegenwärtig von der Bischofskonferenz nicht mehr wahrgenommen, nachdem die Seelsorgestellen in Paris und London, welche insbesondere für Schweizer Au Pair-Mädchen eingerichtet worden waren, nicht mehr neu besetzt werden.

2. Tourismusseelsorge/Pilgerseelsorge

Die Schweiz ist durch ihre geographische Vielfalt ein international bekanntes Tourismusland. Es ist allgemein anerkannt, daß Touristen häufig offen sind für spirituelle Erfahrungen oder für die Auseinandersetzung mit ethischen Werten. Deshalb bedeutet die Tourismusseelsorge eine Chance, den Menschen in seinem »Kern« anzusprechen. Mit diesen Fragen befaßt sich die von der Schweizer Bischofskonferenz eingesetzte Kommission »Kirche im Tourismus«, die sich aus Seelsorgern, Tourismusexperten und Vertretern des Gast- und Hotelgewerbes zusammensetzt. Die Seelsorge an den Touristen wird durch die Pfarreien in den Touristikzentren wahrgenommen.

Mehrere international bekannte Wallfahrtsorte (z.B. Einsiedeln, Sachseln usw.) erleben heute eine neue Blüte. Allerdings unterliegen auch die Wallfahrten dem Trend der Zeit: Häufig werden auf Pilgerfahrten mehrere Wallfahrtsorte besucht, an denen nur kurz verweilt wird; den Wallfahrtspriestern ist es deshalb nicht mehr möglich, auf die Bedürfnisse der Pilgernden einzugehen. Gleichzeitig erwacht aber ein neues Bewußtsein über den Sinn der Pilgerschaft; vor allem bei Jugendlichen finden Fußwallfahrten großen Anklang.

3. Seelsorge an Fahrenden und Zirkusleuten

Für die Fahrenden, die bei den Einheimischen im allgemeinen wenig Akzeptanz finden, ist die Schweiz beinahe ausschließlich ein Durchgangsland auf den jährlichen Reisen. An den wenigen Standplätzen verbringen die verschiedenen Gruppen nur einige Tage. Auch die Zahl der Schweizer, die als Fahrende unterwegs sind, ist klein und verringert sich ständig, weil ihre Lebensform als nicht den gesellschaftlichen Normen angepaßt erscheint. Eine eigentliche Seelsorge für die Fahrenden gibt es deshalb nicht, obwohl in der Westschweiz jährliche »Zigeuner-Wallfahrten« steigendes Interesse finden. Deshalb scheint es angebracht, daß sich die Kirchen in unserem Land vermehrt mit den Fahrenden befassen, zumal diesen in der Vergangenheit durch Unverständnis großes Unrecht getan wurde.

Die Seelsorge an den Zirkusleuten wird von einem vor kurzem ernannten Priester aus der Schweiz wahrgenommen. Seine öffentlichen Gottesdienste im Zirkuszelt finden großen Anklang bei den Zirkusleuten und bei der Bevölkerung sowie ein respektables Echo in den Medien. Es ist wohl eine einzigartige Gelegenheit, auch jene Menschen anzusprechen, die im allgemeinen wenig Kontakt mit der Kirche haben.

4. Flughafenseelsorge

Von den drei Flughäfen in der Schweiz verfügt einzig Zürich-Kloten über eine Flughafenseelsorge, die erst vor zwei Jahren in ökumenischer Zusammenarbeit eingerichtet wurde, während sie in Deutschland an verschiedenen Orten über eine lange Tradition und ausgebaute Infrastrukturen verfügt. Ihr Auftrag ist die pastorale Begleitung des Flughafenpersonals und der Reisenden bei religiösen Feiern und Gesprächen. Die Erfahrungen sind positiv, und der Dienst der Seelsorger wird nicht nur als Angebot, sondern auch als wirkliches Eingehen auf den Menschen unterwegs geschätzt.

5. Seelsorge an den Rheinschiffern

Bis vor wenigen Jahren gab es in Basel eine Seelsorgestelle für die Rheinschiffer. Diese wurde aufgehoben, weil die Schiffe nur noch kurz in Basel anlegen, um Fracht zu löschen oder aufzunehmen. Damit konnten die Rheinschiffer die Dienste der Seelsorgestelle nicht mehr in Anspruch nehmen.

6. Studentenseelsorge

In allen Universitätsstädten der Schweiz gibt es die Studentenseelsorge, die meist in enger ökumenischer Zusammenarbeit den Studenten zur Verfügung steht. An den größeren Universitäten sind eigens Studentenseelsorger beauftragt, die ausschließlich diesen Dienst wahrnehmen; an kleineren Universitäten wird diese Aufgabe von einer Pfarrei wahrgenommen.

Neben den regelmäßigen Gottesdiensten, die in den Seelsorgestellen gefeiert werden, bieten die Seelsorger – Priester und Laien – ein spezifisches Bildungsprogramm für die Studenten an; zudem sind die Seelsorgestellen Orte der Begegnung und der Besinnung, welche die Interessierten auf jene Werte hinweisen, die dem Leben Halt und Richtung geben.

7. Erwartungen

Das 20. Jahrhundert wird häufig als Jahrhundert der Migranten bezeichnet. Dem Phänomen der Migration in ihren verschiedenen Formen hat die Kirche gebührend Rechnung getragen. Die Migration wird sich auch im kommenden Jahrhundert fortsetzen und eine Herausforderung an die Kirche bleiben. Auf veränderte Situationen hat sie sich einzustellen, wenn sie dem ›Menschen unterwegs‹ Verkünderin der Frohen Botschaft und Begleiterin auf dem Lebensweg sein will. So hat sie ihren pastoralen Dienst fortzusetzen.

Von den Verantwortlichen der Ortskirchen wird allerdings seit langem ein neues päpstliches Dokument erwartet, das auf die gegenwärtige Situation der Migration eingeht und insbesondere auch dem Faktum Rechnung trägt, daß sich die Massenmigrationen vor allem in den sog. Entwicklungsländern abspielen, welche auch die Hauptlast der Migration zu tragen haben. Dazu ist auch die Zusammenarbeit der Bischofskonferenzen erforderlich, vor allem wenn es darum geht, den Migranten die notwendigen pastoralen Dienste zur Verfügung zu stellen.

Jean-Claude Huot · Bern

Europa und seine Flüchtlinge

Zwischen Menschenrechten und Staatsräson

Nun da die Staaten der Europäischen Union sich darum bemühen, im Zuge der Umsetzung des Amsterdamer Abkommens eine gemeinsame Asyl- und Migrationspolitik zu erarbeiten, ist es auch an der Zeit, sich zu fragen, in welcher Weise diese Staaten denn Flüchtlinge auf ihrem Staatsgebiet aufnehmen. Wir werden sehen, daß es für diese Frage noch keine befriedigende Antwort gibt. Für eine Politik, die wirklich im Dienste der Menschen steht, kommt der Kirche und ihren Gläubigen eine bedeutende Rolle zu.

1. Einschränkungen in der Zulassung zum Asylverfahren

»Im April 1994 wandte sich ein als Flüchtling anerkannter Mann an mich, um mir mitzuteilen, daß einer seiner Vettern, der politisch sehr engagierte J.S., den Kosovo verlassen mußte und in Kürze in Italien eintreffen würde. In seinem Besitz befand sich eine Kopie der gegen ihn und mehrere andere Personen gerichteten Anklageschrift sowie ein Zeitungsartikel, der seine Geschichte erzählte und ausdrücklich darauf hinwies, daß, den Anwälten zufolge, die bereits festgenommenen Personen gefoltert worden waren. J.S. besaß keinen Paß, da die Polizei diesen einbehalten hatte.

Daraufhin stellte ich einen Antrag an das Bundesamt für Flüchtlinge, um für J.S. die Einreiseerlaubnis in die Schweiz zu erwirken, damit er hier einen Antrag auf Asyl stellen könnte, und kündigte dem Bundesamt und der Grenzstation von Chiasso seine Ankunft an. Als J.S. an der Grenze ankam, wartete er voller Zuversicht auf die Einreisegenehmigung in die Schweiz. Aber nachdem er viele Fragen beantwortet und Formulare ausgefüllt hatte,

Jean-Claude Huot, *Jahrgang 1959, Studium an der Universität von Neuchâtel, ist seit 1992 Sekretär der schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax. Erika Grün besorgte die Übertragung des Textes aus dem Französischen.*

wurde ihm mitgeteilt, daß sein Antrag abgelehnt worden sei. J. S. wurde an die italienischen Grenzbeamten verwiesen, die ihn nach Mailand abschoben. Nach zwei weiteren gescheiterten Versuchen reiste J. S. schließlich heimlich in die Schweiz ein – mit der Unterstützung eines Schleppers, den er teuer bezahlen mußte. Sechs Monate später wurde er als Flüchtling anerkannt und erhielt Asyl in der Schweiz.«[1]

Dieser Bericht läßt einen fundamentalen Widerspruch in der Asylpolitik der Schweizerischen Eidgenossenschaft erkennen. Einerseits besteht auch weiterhin die Bereitschaft, anerkannten Flüchtlingen Asyl zu gewähren. Andererseits aber führt die Angst vor Mißbrauch auf dem Gebiet des Asyls die Behörden dazu, die Einreise deutlich einzuschränken. In der Europäischen Union besteht die Möglichkeit, Sanktionen über jene Fluggesellschaften zu verhängen, welche die Reisedokumente ihrer Passagiere nicht ausreichend kontrollieren. In der Schweiz sieht das neue Asylgesetz, das im Jahre 1999 einer Volksabstimmung unterzogen wurde[2], vor, daß auf ein Asylgesuch nicht eingegangen wird, wenn der Gesuchsteller keine Dokumente besitzt, die es erlauben ihn zu identifizieren, außer wenn er glaubhaft machen kann, daß er dazu aus entschuldbaren Gründen nicht in der Lage ist. In den Niederlanden wird zur Zeit eine ähnliche Regelung angestrebt.[3]

Aber Menschen, die verfolgt werden oder begründete Furcht haben müssen, daß ihnen Verfolgung droht, sind in den meisten Fällen gezwungen, heimlich das Land zu verlassen. Sie sind also nicht in der Lage, von den Behörden, die sie bedrohen, ordentliche Papiere zu verlangen; manchmal zerstören sie ihre Papiere auch selbst, um nicht identifiziert und festgenommen zu werden. Zudem sind im Falle der neuen gesetzlichen Regelungen, die einem Referendum unterzogen wurden, die Einspruchsfristen extrem kurz gehalten. Wenn infolge des Nichteingehens auf ein Asylgesuch die sofortige Abweisung beschlossen wird, bleiben dem Asylsuchenden meist nur 24 Stunden, um Widerspruch einzulegen, das heißt, um zu verhindern, daß der Vollzug der Wegweisung noch vor Prüfung des Einspruchs durch die dazu einberufene unabhängige Kommission erfolgt. Somit ist eine Person, die in der Schweiz um Asyl bittet, ohne ihre Identität nachweisen zu können und ohne die Landessprachen zu verstehen oder hilfsbereite Freunde im Lande zu haben, vollkommen hilflos und nicht in der Lage, ihre Rechte geltend zu machen.

Die Einführung dieser Maßnahme ist die logische Folge einer ganzen Reihe von Verfügungen, die in den 90er Jahren in der Schweiz wie auch in zahlreichen anderen europäischen Ländern erlassen worden sind. All diese Verfügungen haben eines gemeinsam: Sie schränken die Möglichkeit ein, einen Antrag auf Feststellung der Flüchtlingseigenschaft zu stellen (im weiteren »Asylverfahren« genannt). Der Begriff des »offensichtlich haltlo-

sen Anspruchs« erlaubt es, von diesem Verfahren solche Personen auszuschließen, deren Asylgesuch nach eiliger Prüfung als unbegründet beurteilt wird (Deutschland 1993, Belgien 1993, Schweiz 1990). Dank der Formulierung »sichere Drittländer« können die Antragsteller in diejenigen Länder zurückverwiesen werden, durch die sie auf der Durchreise gekommen sind (Deutschland 1993, Schweiz 1990). Die Liste der »als sicher geltenden Ursprungsländer« erlaubt es, das behördliche Eingehen auf Asylgesuche von aus diesen Ländern stammenden Personen ohne eine gründliche Prüfung ihres Gesuches abzulehnen (Deutschland 1993, Schweiz 1990). Dieselben drei Begriffe sind auch in den Normen enthalten, die im Jahre 1992 in London von einem ad hoc einberufenen ministeriellen Komitee empfohlen wurden.

2. Die Genfer Flüchtlingskonvention und der Flüchtlingsstatus

Einer Schätzung des Hochkommissariats für Flüchtlinge (HCR) zufolge haben weltweit 50 Millionen Menschen aus ihrer Heimat fliehen müssen, also jeder 115. Bewohner dieses Planeten. Die Zahl der Personen in der Zuständigkeit des Hohen Kommissars ist von 17 Millionen im Jahre 1991 auf derzeit 22 Millionen gestiegen. Zu diesen gehören, laut HCR, allein 6,1 Millionen Menschen aus Europa, die meisten davon aus Ex-Jugoslawien (Bosnien und Kosovo). Gleichwohl gibt es heute das größte Flüchtlingsaufkommen nicht in Europa, sondern in Asien (7,5 Millionen) und in Afrika (7,4 Millionen).[4] Die überwiegende Mehrheit dieser Flüchtlinge ist vor den manchmal sehr lange andauernden Bürgerkriegen geflohen, die in ihren Herkunftsländern toben.

Von solchen Konflikten ist die Bevölkerung eines Landes unmittelbar betroffen. Tatsächlich ist ein Flüchtling heutzutage immer seltener ein politischer Gegner des jeweiligen Regimes, dafür aber immer häufiger der Angehörige einer bestimmten Bevölkerungsgruppe, einer Religion, einer Nationalität, der vor ethnischen oder religiösen Konflikten oder wegen Massenverfolgung flieht. Wie Hannah Arendt bereits im Jahre 1955 schrieb, werden »die neuen Flüchtlinge (...) nicht verfolgt, weil sie dies oder jenes getan oder gedacht hätten, sondern auf Grund dessen, was sie unabänderlicherweise von Geburt sind – hineingeboren in die falsche Rasse oder die falsche Klasse (...) Der moderne Flüchtling ist das, was ein Flüchtling seinem Wesen nach niemals sein darf: er ist unschuldig selbst im Sinne der ihn verfolgenden Mächte. Diese ihnen unabweisbar anhaftende subjektive Unschuld war ihr größtes Unglück«.[5]

Die deutsche Philosophin jüdischer Herkunft, die selber in die Vereinig-

ten Staaten geflohen war, bezieht sich offensichtlich auf ihre eigenen Landsleute, die das Unglück hatten, mit einer Identität geboren zu sein, die in sich selbst schon ausreichte, um aus ihnen Verfolgungsopfer zu machen. Eben diese Identität wurde zum Problem, als diese Menschen der Verfolgung entfliehen wollten. Es ist bekannt, wie schwer sich die Schweiz damit tut, sich ihrer Vergangenheit und insbesondere ihrem eigenen Verhalten gegenüber den Opfern des Nationalsozialismus zu stellen. Man weiß allerdings auch, daß die Eidgenossenschaft nicht das einzige Land war, das zögerte, jüdische Flüchtlinge aufzunehmen. Davon legt ja die gescheiterte Konferenz von Evian aus dem Jahre 1930 auch heute noch Zeugnis ab.

Über 50 Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg stehen wir heute vor einem ähnlichen Problem.[6] Der Großteil derer, die in Europa um Asyl ansuchen, sind aus ihrem Heimatland geflohen, weil ihre ethnische, religiöse oder nationale Zugehörigkeit Grund für ihre Verfolgung ist. Und die europäischen Länder sind überaus zurückhaltend, wenn es darum geht, diesen Menschen den Flüchtlingsstatus zuzusprechen oder gar Asyl zu gewähren. So stellt die Regelung des provisorischen Schutzes, die von der EU auf dem Hintergrund des Bosnienkrieges getroffen wurde, ausdrücklich klar, daß interethnische Konflikte, Verfolgungsakte, die nicht von Repräsentanten der öffentlichen Gewalt begangen werden, und die Ausübung massiven Druckes, die das Leben in Gefahr bringen können, nicht in die Zuständigkeit der Genfer Flüchtlingskonvention fallen, sondern die Schaffung eines Sonderstatus erforderlich machen. Selbst Argumente praktischer Natur werden bemüht, um auf Einzelverfahren verzichten zu können.[7] In der Schweiz sieht das neue Asylgesetz unter anderem auch den vorübergehenden Schutz von Flüchtlingen vor, der bis zu 5 Jahre lang solchen Personengruppen gewährt werden kann, die »einer schweren allgemeinen Gefährdung, insbesondere während eines Krieges oder Bürgerkrieges« ausgesetzt sind oder sich »in Situationen allgemeiner Gewalt« befinden.[8] Ein solcher Schutz, der von der Regierung eines Landes beschlossen und wieder aufgehoben wird, macht das Erwerben des Flüchtlingsstatus, der keine zeitliche Begrenzung kennt, praktisch unmöglich.

Und dennoch: Wenn man die Dokumente der Flüchtlingskonvention von 1951 und das Handbuch über Verfahren und Kriterien zur Feststellung der Flüchtlingseigenschaft aufmerksam liest, läßt sich sehr wohl behaupten, daß auch solche Personen Flüchtlinge[9] sind, die vor der Verfolgung wegen Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen, religiösen oder nationalen Gruppe fliehen, selbst wenn sie persönlich noch nicht die Verfolgung erlitten haben, der ihre Zugehörigkeitsgruppe insgesamt ausgesetzt ist, oder wenn es sich in ihrem speziellen Fall nicht um staatliche Verfolgung handelt.[10] Der Flüchtlingskonvention zufolge ist jede Person Flücht-

ling, die »aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will (...)«[11].

Es ist also dringend erforderlich, daß die Europäische Union sich erneut mit der Geschichte des Asylrechts befaßt und ausdrücklich darauf hinweist, daß das Asyl nicht ein subjektives Individualrecht ist, sondern ein institutionelles Angebot seitens des Aufnahmelandes. Zwar hat die Flüchtlingskonvention kein »Asylrecht« geschaffen, aber indem sie von den Flüchtlingen »eine abstrakte und allgemein gehaltene Definition gibt, auf die sich jede diesen Kriterien entsprechende Person berufen kann, entzieht sie den Gegenstand der Willkür«.[12] Genau dieser Willkür aber machen die europäischen Länder sich schuldig, wenn sie die Genfer Flüchtlingskonvention und die hier formulierte Flüchtlingsdefinition allzu eng interpretieren. Sie spielen ihre internationalen Verpflichtungen herab und zwingen hunderttausende von Menschen, in Angst und Sorge zu leben.

3. Die Furcht der betroffenen Seiten voreinander

Während diese Zeilen geschrieben werden, leben in der Schweiz über 20000 Jugoslawen, deren Antrag auf Asylgewährung entweder noch in der Schwebe ist oder bereits abgelehnt wurde. Die überwiegende Mehrheit dieser Menschen sind Kosovo-Albaner. Der Bundesrat hatte Anfang des Jahres beschlossen, die Rückführung dieser Menschen bis Ende April aufzuschieben. Da damals der Ausgang der Verhandlungen von Rambouillet und deren Suche nach einem Ausweg aus dem Konflikt zwischen Serben und Kosovo-Albanern völlig unsicher war, vermochte niemand zu sagen, welche Entwicklung die Situation vor Ort noch nehmen würde und wie die Bundesbeauftragten über das Schicksal der Asylsuchenden aus dem Kosovo entscheiden werden. Diese Menschen mußten aus ihren zerstörten Dörfern fliehen, sie sind mit knapper Not Massakern entkommen und haben zusehen müssen, wie ihre nächsten Verwandten erschossen wurden. Man kann sich allzu gut vorstellen, in welch furchtbarer Angst sie lebten. Die eidgenössischen Hilfsorganisationen verlangten, ihnen solle zumindest das provisorische Asyl gewährt und eine längere Atempause ermöglicht werden. Dem schlossen sich auch die politischen Parteien an. Gleichwohl wollte die Bundesversammlung vor entsprechenden Schritten noch einen ähnlichen Beschluß der österreichischen und deutschen Regierung abwarten.

Vielleicht liegen die Dinge schon ganz anders, während diese Seiten gelesen werden. Aber das Problem an sich bleibt bestehen. Ein dauerhaftes Provisorium ist unerträglich für Menschen, die nach traumatisierenden Erlebnissen gezwungen worden sind, ins Exil zu gehen. In der Schweiz werden Asylanträge heute viel schneller behandelt, als noch vor zehn Jahren, und das ist gut. Zur Zeit besteht das Problem nicht so sehr in dem Warten auf einen Entscheid, als vielmehr im Warten auf dessen Vollzug. Wird ein Asylgesuch abgelehnt, was 1998 für 87,5 % aller Gesuche der Fall war, so bereitet das Vollziehen der Rückführung oft große Probleme. Gegenwärtig halten sich in der Schweiz 20000 Personen mit abgelehnten Asylgesuchen auf, deren Ausweisung aufgeschoben wurde. Wird statt des Asyls die vorübergehende Aufnahme gewährt (21000 Personen bis Ende 1998), so kann dieser Entscheid jederzeit aufgehoben werden.[13] Für Menschen, die im Falle ihrer Rückführung ganz reell um ihre Sicherheit fürchten müssen, wird die Angst so unerträglich. Wenn ihr zudem die Traumata von Folter, Mißhandlung oder Vergewaltigung vorausgehen, führt diese Angst in zahlreichen Fällen zu schweren psychosomatischen Erkrankungen.[14]

Die Folgen sind um so schwerwiegender, als die Ablehnung des Asylgesuchs in den Augen der Menschen, die effektiv verfolgt worden sind, einem Leugnen erlittenen Leids gleichkommt. Die erste Etappe psychosozialer Rehabilitierung traumatisch geschädigter Personen ist aber gerade die Anerkennung der an ihnen verübten Verbrechen, und zwar noch bevor ihre seelischen und körperlichen Leiden behandelt werden. Eine nächste Etappe ist – sofern überhaupt möglich – die Wiedergutmachung, und schließlich die Hilfe bei der Verwirklichung einer Zukunftsperspektive.[15] Es darf also nicht verwundern, wenn der Rückführungsentscheid den Flüchtlingen wie eine Fortsetzung früherer Unterdrückung erscheint. Das schlägt sich dann als Vertrauensverlust gegenüber den Aufnahmeländern nieder. Die Flüchtlinge haben nichts mehr zu verlieren; sie sind erfüllt von einem Gefühl der Empörung und Auflehnung gegen das Aufnahmeland, das sie erneut ins Exil schickt, und so können die Menschen in dieser ausweglosen Lage den über sie verhängten Entscheid nur als Willkür empfinden.[16]

Die Lage der Asylsuchenden und provisorisch Aufgenommenen wird noch durch einen weiteren Umstand erschwert. In mehr als einem Kanton hat die Polizei eine Zunahme des Drogenhandels beobachtet, die auf das Konto von Personen geht, welche bereits um Asyl angesucht haben. Es fehlen zwar empirische Daten, welche die Bedeutung und die Ursachen dieser Zunahme aufdecken könnten, doch die verfügbaren partiellen Statistiken belegen, daß 90% der Asylsuchenden keinerlei Probleme mit der Polizei bekommen.[17] Sie erlauben auch die Hypothese, daß zum einen be-

stimmte Kriminelle von dem Recht auf Asyl Gebrauch machen, um in die Schweiz einzureisen und hier Straftaten zu begehen, und daß zum anderen eine soziale und kulturelle Entwurzelung in Verbindung mit der mangelnden Kenntnis der gesellschaftlichen Normen des Aufnahmelandes das Abgleiten in die Kriminalität begünstigen, so daß dann von Kriminalität unter Asylsuchenden gesprochen wird.

Zu diesen objektiven Schwierigkeiten kommt noch die Art der Berichterstattung in den Medien über Kriminalität unter Asylsuchenden hinzu. Durch eine Untersuchung der wichtigsten Zeitungen aus der Romandie und der Deutschschweiz konnte die Schweizerische Flüchtlingshilfe SFH feststellen, daß das Asylwesen in den Leitmedien nicht als Institution zur Aufnahme und Betreuung von Flüchtlingen dargestellt wurde, sondern als ein Instrument zur Verbrechensbekämpfung. Andererseits tragen die analysierten Berichte nicht dazu bei, die Ursachen der Kriminalität unter Asylsuchenden aufzuklären[18]. Deshalb haben die Leser zunehmend das Gefühl, daß es sich hier um ein Massenphänomen handelt und die repressive Seite des Asylwesens, also die Justiz und die Polizei, nicht in der Lage sind, diesem Phänomen Herr zu werden.

Dieses Gefühl der Verunsicherung, das bei der Bevölkerung der Schweiz zu erkennen ist, läßt sich schwer beseitigen, zumal es noch andere Gründe zur Besorgnis gibt. Die gesellschaftlichen Veränderungen, die in der Schweiz genau wie in anderen europäischen Staaten zu beobachten sind, berühren die private Sphäre (zum Beispiel die Veränderungen in der Struktur der Familie) ebensosehr wie die wirtschaftliche Sphäre (die nicht abreißende Kette von Fusionierungen und Restrukturierungen von Unternehmen und die damit verbundene Angst um den Arbeitsplatz). Sie »begünstigen die Hinterfragung der Grundwerte, auf welchen die soziale Ordnung beruht. Wenn aber der Gesellschaft der Sinn für Werte abhanden kommt, so führt das zu der ›Angst vor dem Bodenlosen‹ oder der Anomie, von welcher Durkheim spricht.«[19]

Die Erkenntnis, daß alle festen Orientierungspunkte ins Wanken geraten sind, ist eine wesentliche Erklärung dafür, daß die Befürchtungen, die durch die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen geweckt worden sind, nun weitgehend auf die Fremden und insbesondere auf die Asylsuchenden übertragen werden. Deshalb sollte man diese Ängste nicht ohne weiteres als Fremdenfeindlichkeit bezeichnen. »Die Angst wurzelt tiefer, nämlich in der mit dem aktuellen gesellschaftlichen Wandel verbundenen Verunsicherung und der Unsicherheit am Arbeitsplatz.«[20]

4. Die Rolle der Kirche

Vor den Leiden der Flüchtlinge, ob diese nun als solche anerkannt sind oder nicht, darf die Kirche nicht gleichgültig bleiben. Entwurzelt, ihres Besitzes beraubt und oft auch noch von den Spuren der erlittenen Gewalt gezeichnet, verdienen diese Menschen unser ganzes Mitleid. »Die Kirche ist sich dessen bewußt, daß sie, wie der barmherzige Mann aus Samarien, die Pflicht hat, den heimlich Eingeschleusten und den Flüchtlingen zur Seite zu stehen, die ja das moderne Gegenstück zu dem ausgeplünderten, niedergeschlagenen und halbtot liegengelassenen Wanderer auf der Straße nach Jericho bilden (vgl. Lk 10,30). Sie geht auf sie zu und ›gießt das Öl des Trostes und den Wein der Hoffnung auf ihre Wunden‹ (aus dem allgemeinen Vorwort, VII, zum Römisch-katholischen Meßbuch), denn sie fühlt sich berufen, das lebendige Zeichen Christi zu sein, der gekommen ist, damit alle das Leben in Fülle haben (vgl. Joh 10,10)«[21].

Um »auf der Seite der Flüchtlinge«[22] zu sein, bedarf es neben der humanitären Hilfe auch solcher Interventionen, die, ihrer Natur nach politisch, es erlauben, die bestehenden gesetzlichen Regelungen zum Asylproblem so zu handhaben, daß diese Gesetze wirksame Instrumente des Schutzes für die Opfer von Verfolgungen bleiben. Der Kirche muß zugestanden werden, »ihren Auftrag unter den Menschen ungehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen«[23].

Eine erste solche Aufgabe der Kirche ist es, dem Staat immer wieder in Erinnerung zu rufen, daß er im Sinne der Achtung vor der Würde des Menschen handeln und jenen Personen Schutz gewähren muß, die seines Schutzes bedürfen. So erklärte der Rat der Christlichen Kirchen in Frankreich 1997: »Wenn man aus der Absicht heraus, die illegale Einwanderung zu unterbinden, in jedem Asylsuchenden einen Verdächtigen sieht, so besteht die große Gefahr, daß auch die Lage der rechtmäßig anerkannten Fremden noch prekärer wird, indem man ihre Ängste schürt und das so notwendige Gleichgewicht für das ›Miteinander leben‹ in unserer Gesellschaft kompromittiert«[24]. Noch im vorigen Jahr, am 30.September 1998, haben die reformierte und die katholische Kirche Österreichs den mangelnden Schutz der asylsuchenden Kosovo-Flüchtlinge beklagt[25].

Wenn der Staat sich tatsächlich als unfähig erweist, seinen Verpflichtungen mit Hinblick auf Asyl nachzukommen, ist es gerechtfertigt, Zufluchtsorte in Kirchen zu schaffen, wie das eine Kommission der deutschen Bischöfe im Dezember 1998 gezeigt hat. In Räumlichkeiten der Kirchen fanden Asylsuchende Schutz, deren Asylverfahren abgelehnt worden waren und welchen deshalb die baldige Ausweisung aus Deutschland drohte.

Ein solches Handeln der Kirche kann durchaus legitim sein, wenn es sich wirklich um ein »letztes zur Verfügung stehendes Mittel zur Abwendung einer akuten Gefahr für Leib oder Leben eines von Abschiebung bedrohten Flüchtlings« handelt[26].

Aber allein als »Ansporn«[27] für die Verantwortlichen von Staat und Behörden zu dienen, reicht für die Kirche keinesfalls aus. Denn der Staat ist ja nicht der einzige Akteur in der Asylpolitik. Die Welt der Politik, die ihre Entscheidungen vor der öffentlichen Meinung zu verantworten hat, die Art, wie die Bevölkerung reagiert, die Befürchtungen, die da zum Ausdruck gelangen – all das spielt eine wichtige Rolle im Prozeß der Entscheidungsfindung. Wenn Justiz und Polizei, also die gesetzgebende und die ausübende Instanz, spüren, daß die öffentliche Meinung der Aufnahme von Flüchtlingen zurückhaltend gegenübersteht, werden diese Instanzen wenig Bereitschaft zeigen, die bestehenden restriktiven Regelungen zu erleichtern. Es ist deshalb ganz wesentlich, in den Reihen der Bevölkerung eine umfassende Aufklärungsarbeit zu leisten und die Menschen für die Probleme der Asylsuchenden sensibel zu machen. Die Fluchtursachen verständlich zu machen, die Gründe des Mißbrauchs von Asylverfahren besser aufzuklären, Mitgefühl mit den Opfern zu wecken, deren elementarste Menschenrechte verletzt worden sind – das sind die vorrangigen Aufgaben der Kirche im Europa von heute.

Es ist an der Zeit, für die Probleme von heute endlich Lösungen anzubieten. Die Nichtanerkennung der zur Zeit geltenden Restriktionen hinsichtlich der Zulassung eines Asylverfahrens bedarf der Ergänzung durch die Suche nach glaubwürdigen Lösungen, die zu einem besseren Verhältnis zwischen Menschenrechten und Staatsräson führen. Wir werden weiter unten in diesem Sinne Vorschläge machen.

Gleichwohl können praktikable Lösungsvorschläge auf der politischen Ebene nur das Ergebnis eines Kompromisses sein. Deshalb wird es immer eine gewisse Spannung geben zwischen der Radikalität des Evangeliums, das keinen Kompromiß duldet, wenn es um die Würde des Menschen geht, und der Suche nach pragmatischen Lösungen, die auch den Ängsten der Bevölkerung und der sehr reellen Kriminalität und Straffälligkeit unter Asylsuchenden und Flüchtlingen Rechnung trägt. Diese Spannung darf mutige Stellungnahmen nicht verhindern, sondern muß dazu beitragen, die unterschiedlichen Gesichtspunkte zu relativieren. Wo es um derart komplexe und zugleich hochsensible Probleme geht, kann keiner so tun, als hielte er allein den Schlüssel zur Lösung dieser Probleme in seiner Hand.

5. Lösungsvorschläge

Die Fähigkeit der Staaten, die in der Erklärung der Menschenrechte und in den daraus erwachsenen Verträgen und Konventionen festgeschriebenen Rechte zu respektieren, kann wohl am besten auf dem Gebiet des Asyls gemessen werden. Wenn wirklich »jeder Mensch (...) das Recht (hat), in anderen Ländern vor Verfolgungen Asyl zu suchen und zu genießen« [28], dann ist es klar, daß die Flüchtlingskonvention der einzige Maßstab für jedes politische Asyl bleiben muß. Deshalb ist es wichtig, diese Konvention strikt einzuhalten und alle weiteren Maßnahmen der Asylpolitik von diesem Ausgangspunkt aus zu gestalten.

1. Die Einhaltung der Genfer Flüchtlingskonvention

Wie wir gesehen haben, ist die Auslegung der Genfer Flüchtlingskonvention zur Zeit eher restriktiv. So werden zum Beispiel die Opfer der Bürgerkriege nicht als Flüchtlinge angesehen, selbst wenn eine der kriegführenden Parteien ganz direkt die ethnische, religiöse oder nationale Minderheit angreift, zu der diese Opfer gehören. Deshalb ist es dringend notwendig, eine offenere Interpretation der in der Konvention enthaltenen Definition des Flüchtlingsbegriffes zu fordern. Selbst bei einem massiven Zustrom von Flüchtlingen ist es laut dem Handbuch des HCR durchaus möglich, ein Verfahren anzuwenden, das sich auf die sogenannte »kollektive Zuerkennung des Flüchtlingsstatus'« stützt, »kraft deren jedes einzelne Mitglied der Gruppe sozusagen auf den ersten Blick als Flüchtling eingestuft wird, ohne daß das Gegenteil nachgewiesen zu werden braucht«.[29] Auf diese Weise müßte es möglich sein, schnell und unorthodox auf die Aufnahme der Flüchtlinge aus Bosnien und nun auch aus dem Kosovo zu reagieren, ohne die Verwaltung zu überlasten, da ja durch die Anwendung eines solchen kollektiven Verfahrens die Einzelverfahren überflüssig würden. So könnten auch die erforderlichen Kosten für Sozialhilfe und medizinische Betreuung der betroffenen Personen besser eingeschätzt werden, da ein stabiler und klarer Flüchtlingsstatus es diesen Opfern ermöglichen würde, sich schneller von den im Herkunftsland erlittenen Traumata zu erholen.

2. Hilfe nach der Rückkehr in die Heimat

Die überwiegende Mehrheit aller Flüchtlinge hat den Wunsch, in ihr Heimatland zurückzugehen. Aber ihnen die Rückkehr zu verordnen, ohne die Möglichkeit zu gewährleisten, dies in Sicherheit und Würde zu tun, käme

dem Versuch gleich, einem Hungernden zu befehlen, etwas zu essen, ohne ihm behilflich zu sein, sich die notwendige Nahrung zu beschaffen. Deshalb ist es erforderlich, Hilfsprogramme für die Rückkehr der Flüchtlinge in ihre Heimat zu entwickeln, die den Hoffnungen der betroffenen Personen entgegenkommen, ohne sie der seelischen Belastung einer Zwangsrückführung auszusetzen.

Seit 1997 besteht in der Schweiz ein Hilfsprogramm für provisorisch aufgenommene bosnische Flüchtlinge, das ihnen bei der Rückkehr in ihre Heimat unter die Arme greifen soll. Dieses Programm stellt Einzelpersonen sowie ganzen Familien, die infolge ihrer nur provisorischen Aufnahme gezwungen sind, in ihr Herkunftsland zurückzukehren, recht großzügig bemessene Beträge zur Verfügung, und dennoch hat es schwerwiegende Probleme gegeben. Tatsache ist, daß die meisten zur Rückkehr gezwungenen Bosnier nicht mehr in der Lage sind, ihre eigenen früheren Wohnungen zu beziehen. Die Zerstörung der einheimischen Wirtschaft und das Mißtrauen, das den erst nach dem Kriege Zurückgekehrten entgegengebracht wird, hat ihre wirtschaftliche und gesellschaftliche Integration unendlich schwierig gemacht. Die ihnen zur Verfügung gestellte Unterstützung wurde also in einer Vielzahl von Fällen dazu benützt, eine Lösung für die dringendsten Probleme der ersten Monate in der Heimat zu finden. War das erhaltene Geld erst einmal ausgegeben, so blieb ihnen nichts anderes übrig als die Hoffnung, von neuem irgendwohin auszuwandern[30]. Die Rückführungs- und Wiedereingliederungshilfe muß also offensichtlich auf andere Grundlagen gestellt werden.

Oft sind die Flüchtlinge junge Menschen, die eine weit offene Zukunft vor sich haben. Die Grundausbildung der Flüchtlingskinder, die berufliche Ausbildung der Jugendlichen, die Erarbeitung berufsbezogener Projekte sind Anliegen, die sehr wohl in die Hilfsprojekte zur Vorbereitung der Flüchtlinge auf ihre Rückkehr in die Heimat aufgenommen werden können, wobei auch die zuständigen Instanzen für Ausbildung, berufliche Integration und Entwicklungshilfe der Gastgeberländer einzubinden sind. In der Schweiz haben solche und ähnliche Projekte schon nützliche Erfahrungen gesammelt, die in künftigen Entwicklungsprogrammen zum Tragen kommen werden. Es ist nun wichtig, die Flüchtlinge wieder in die Lage zu versetzen, selber Projekte zu formulieren und den dafür erforderlichen Sachverstand zu erwerben, um diese Projekte parallel mit der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung ihres Herkunftlandes verwirklichen zu können.

Eine weitere Hilfsmaßnahme betrifft diejenigen Teile der Bevölkerung, die in den vom Krieg verwüsteten Regionen des Herkunftslandes zurückgeblieben sind. Hier ist Entwicklungshilfe wohl das wichtigste Instrument. Dabei geht es also nicht um Hilfestellung, die den Heimkehrern geleistet

wird, sondern um Unterstützung beim Wiederaufbau der zerstörten Infrastruktur und zur Rehabilitierung der wirtschaftlichen Strukturen, die erforderlich ist, damit die wirtschaftlichen Projekte der Heimkehrer aus dem Exil auch von ihrer Umgebung in der Heimat als ein positiver und willkommener Beitrag zum Wohle aller gesehen werden können.

Doch all diese Hilfsmaßnahmen werden erst dann Früchte tragen können, wenn die Ursachen, die zur Flucht geführt haben, beseitigt sind. Wie die Schweizer Bischöfe im Dezember 1998 forderten, muß »die Sicherheit der Zurückkehrenden (...) vor ihrer Ausreise und Heimkehr gewährleistet sein ...« Deshalb muß »die Sicherung materieller und humanitärer Hilfe an Ort und Stelle, die (...) ein Zusammenleben aller in gegenseitigem Respekt ermöglichen«[31], ein dringendes Anliegen all jener Aufnahmeländer sein, die die Rückkehr der von ihnen aufgenommenen Flüchtlinge in die Wege leiten und fördern wollen. Es ist wahr, diese Mission ist außerordentlich komplex, weil sie es in den weitaus meisten Fällen mit Akteuren zu tun hat, die keineswegs alle dieselben Ziele verfolgen. Und dieser Sachverhalt setzt ganz wesentliche politische Veränderungen in den Herkunftsländern voraus, – Veränderungen, die in erster Linie von den Akteuren vor Ort abhängig sind. Eine solche Entwicklung braucht ihre Zeit, und deshalb läßt die Rückführung der Flüchtlinge keine kurzfristige Planung zu. Aber, wie auch die schweizerischen Bischöfe betonten, diese Aufgabe ist »gemäß den Anforderungen der internationalen Vereinbarungen und der Menschenrechte«[32].

3. Der Kampf gegen den Mißbrauch

Wenn – wie in der Schweiz schon geschehen – Straftäter oder Kriminelle sich des Asylverfahrens bedienen, um in ein Land einzureisen und dann dort Delikte zu begehen, und wenn Asylsuchende, ihrer eigentlichen moralischen Orientierungspunkte beraubt, straffällig werden, ist ein zweifaches Vorgehen unabdingbar.

Eine erste Maßnahme besteht darin, den Kampf gegen das organisierte Verbrechen und gegen die Schlepperbanden zu verstärken. Denn hierbei handelt es sich um Banden, welche Personen zu dem Zweck in ein Land einschleusen, damit diese hier bestimmte Verbrechen begehen, zum Beispiel sich mit Drogenhandel befassen. Andererseits sind die Menschen, die illegal in ein Land eingereist sind, den Schleppern gnadenlos ausgeliefert. Sie müssen diese sehr teuer bezahlen, wobei der Preis steigt, je mehr Hindernisse dem Überschreiten der Grenze im Wege stehen. In solchen Fällen dürfen diejenigen Menschen, die heimlich in das Land eingereist sind, in welchem sie einen Antrag auf Zulassung zum Asylverfahren gestellt haben,

unter keinen Umständen wegen illegalen Grenzübertritts bestraft werden. Die Banden, welche den illegalen Grenzübertritt dazu benützen, um sich am Unglück der Asylsuchenden zu bereichern oder um anschließend Verbrechen zu begehen, müssen unbedingt unterdrückt werden, und hierzu ist eine verstärkte Zusammenarbeit von Polizei und Justiz erforderlich. So führt das grenzenübergreifende organisierte Verbrechen zwangsläufig auch zur Internationalisierung der zur Verbrechensbekämpfung bestimmten Instrumente.

Eine weitere Möglichkeit besteht darin, die Delinquenz der Asylsuchenden zu verhüten. Um zu vermeiden, daß asylsuchende Personen, und zwar vor allem jugendliche Asylbewerber, zur leichten Beute von organisierten Banden, zum Beispiel im Drogenhandel, werden, muß ihnen die Möglichkeit einer echten Eingliederung geboten werden. Die Erfahrung zeigt, daß diese Maßnahme um vieles erfolgreicher ist, wenn sie von Menschen der gleichen kulturellen Zugehörigkeit angeboten wird. Von Vorteil ist es in diesem Zusammenhang, wenn die familiale Einbindung (oder Umgruppierung) im weiten Sinne des Wortes erleichtert wird, das heißt, wenn auch die entfernte Verwandtschaft in diese Maßnahme einbezogen wird. Eine solche Einbindung müßte über die kantonalen oder sogar nationalen Grenzen der Schweiz hinweg erfolgen, also auch innerhalb der Europäischen Union. Da es sich erwiesen hat, daß Flüchtlinge vorzugsweise in diejenigen Länder fliehen, in welchen schon Gemeinden von Menschen gleichen Ursprungs bestehen, ist zusätzlich auch eine Zusammenarbeit mit den Vertretern dieser Gemeinden zu organisieren. Die Erfahrungen von Menschen, die schon seit geraumer Zeit in der Gesellschaft des Aufnahmelandes leben, würden den Neuankömmlingen helfen, Brücken zu schlagen zwischen den Normen und Werten ihrer eigenen Kultur und denjenigen ihrer neuen Umgebung. Eine solche progressive Integration würde dazu beitragen, ein antisoziales Verhalten zu verhüten, das oft den ersten Schritt zur Kriminalität von Asylsuchenden darstellt; gleichzeitig würde auch die Möglichkeit der Rückkehr ins eigene Land erhalten bleiben.

4. Das Recht, im eigenen Lande zu bleiben

Gleichwohl darf das Asylproblem nicht aus dem allgemeinen Kontext der Migrationsbewegung herausgefiltert werden. Die Welt von heute wird von extremen Ungleichheiten beherrscht. Im Jahre 1960 verfügten die 20% der Weltbevölkerung, die in den reichsten Ländern lebten, über ein 30mal höheres Einkommen als die ärmsten 20%. 1995 war dieses Einkommen bereits 82 mal höher. Diese zunehmende Ungleichheit wird noch viel krasser, wenn man die größten Vermögen mit dem BIP der ärmsten Länder ver-

gleicht: Das Vermögen der drei reichsten Personen der Welt übersteigt das Gesamt-BIP der 48 am wenigsten entwickelten Länder[33]. Es darf uns also nicht verwundern, wenn so viele Menschen in der Fremde jenen Wohlstand suchen, den ihr eigenes Land ihnen verwehrt. Vom ethischen Standpunkt gesehen ist es legitim, daß ein Mensch, der das Pech hatte, in einem armen und instabilen Land geboren zu werden, sich bemüht, andernorts bessere Lebensbedingungen zu finden. Ein solcher Mensch will ja nichts anderes, als die ungleichen Chancen, die nun einmal auf der Welt existieren, irgendwie auszugleichen[34]. Umgekehrt ist es nicht legitim, die Einwanderung einzuschränken, wenn nicht im Gegenzug ein Ausgleich angeboten wird, um auch den Bewohnern der ärmsten Länder bessere Chancen zu gewähren. Deshalb muß der Mißbrauch des Asyls zu migratorischen Zwecken unbedingt in die Kompetenz der Außenpolitik übergehen. Die Kooperation in der Entwicklungsarbeit, die internationalen Wirtschaftsbeziehungen, die Sicherung und Einhaltung sozialer Mindestnormen überall in der Welt und die Achtung vor den Menschenrechten sind Gebiete, auf welchen in den nächsten Jahren ganz schnell große Fortschritte gemacht werden müssen. Die wichtigste Bedingung für die Inanspruchnahme des Rechtes auf Auswanderung ist es, gar nicht erst gezwungen zu sein, dieses Recht in Anspruch zu nehmen. Anders gesagt, die Herausforderung liegt nicht darin, unserem Nächsten zu verbieten, zu uns zu kommen, sondern in dem Bemühen, es für alle möglich zu machen, im eigenen Land zu bleiben und dort in Würde zu leben.

Anmerkungen

1 Nach einem Vortrag von Margrit Salzmann, einer Mitarbeiterin des Juristischen Dienstes der Caritas Jura.

2 Genau genommen handelt es sich hier um zwei legislative Texte, nämlich das Bundesasylgesetz, das im Juni 1998 vollständig von den Kammern der Bundesversammlung revidiert worden ist, und ein »Bundesbeschluß über dringliche Maßnahmen im Asyl- und Ausländerbereich«, der neben der hier beschriebenen noch einige andere diesem Gesetzestext entnommene Verfügungen enthält. Dieser dringliche Bundesbeschluß trat am 1. Juli 1998 in Kraft, also noch vor der Volksbefragung, die für den Juni dieses Jahres anberaumt war.

3 *Migrations Europe*, ein monatlich erscheinendes Bulletin zum Thema Einwanderung, Flucht und ethnische Minderheiten, Dezember 1998, S. 12.

4 Vgl. auch die im Internet für 1997 veröffentlichte Statistik des HCR.

5 H. Arendt, *Imperialismus* (1951), zitiert nach S. Bodart, Les réfugiés apolitiques: guerre civile et persécution de groupe au regard de la Convention de Genève, in: *International Journal of Refugee Law* 7 (1995), S. 39. Zum Begriff »Flüchtling« vgl. auch meinen Beitrag: Pour une vraie protection provisoire! Réflexions sur le statut pour »personnes à protéger« proposé dans le cadre de la révision totale de la loi sur l'asile, in: *J+P Texte* 1/97, S. 8.

6 Ähnlich, aber nicht identisch. Die Einzigartigkeit der Shoah sollte nicht relativiert werden.

7 Diese Vorschläge sind in einem im September 1998 von der österreichischen EU-Präsidentschaft redigierten Dokument enthalten. Sie haben in London lebhafte Kritik seitens des Europäischen Rates für Flucht und Asylwesen (ECRE) hervorgerufen, welcher zahlreiche europäische Hilfswerke auf dem Gebiet des Asylwesens umorganisiert.
8 Artikel 4 des Bundesasylgesetzes vom 26. Juni 1998. Dieses Gesetz ist noch nicht rechtskräftig geworden. Es wurde einem Referendum unterzogen und wird im Juni 1999 Gegenstand einer Volksbefragung sein.
9 Vgl. HCR, Handbuch über Verfahren und Kriterien zur Feststellung der Flüchtlingseigenschaft, Genf 1979 (Neuauflage 1992), Nr. 66–79.
10 Ebd., Nr. 43 und 65.
11 Artikel 1 der Flüchtlingskonvention.
12 S. Bodart, a.a.O., S. 57.
13 Die zitierten Zahlen wurden der Statistik für 1998 des Bundesamtes für Flüchtlinge entnommen.
14 Die Ärzte der Universitätskrankenhäuser Genf, Abteilung Reisen und Migrationen, zu deren Aufgabenbereich die medizinische Untersuchung der dem Kanton Genf zugewiesenen Asylsuchenden gehört, haben beobachtet, daß 61 % der Asylbewerber bestätigen, ein größeres traumatisierendes Erlebnis (organisierte Gewalt) erlitten zu haben, und 18 % antworten »ja« auf die Frage, ob sie gefoltert worden sind; 31 % der Bewerber weisen psychologische Symptome auf: L. Subilia, Impact des délais d'attente sur la santé des demandeurs d'asile victimes de violence organisée et de torture. Das Manuskript wurde im Auftrag des ACAT (Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter)-Schweiz gekürzt. ACAT-Themenblatt 99/03.
15 Ebd.
16 Vgl. SFH (Schweizerische Flüchtlingshilfe), Asylmißbrauch durch Kriminelle oder kriminelle Asylsuchende? Zahlen, Fakten und Erklärungsansätze zur Kriminalität unter Asylsuchenden in der Schweiz. Bern 1999, S. 153.
17 Vgl. ebd., S. 83.
18 Vgl. ebd., S. 34.
19 Mi. Forcé, Analyses du changement social. Paris 1998, S. 10.
20 Justitia et Pax, Das Recht auf Asyl in Diskussion. Überlegungen zum Bundesbeschluss über dringliche Maßnahmen im Asyl- und Ausländerbereich und zum Asylgesetz, in: *J+P Text 2/99*, Bern 1999, S. 8. Das erste Kapitel dieser Broschüre, das die auf dem Gebiet des Asylrechts in Durchführung begriffenen Änderungen zum Thema hat, geht sehr ausführlich auf das Gefühl der Verunsicherung ein, das die Bevölkerung der Schweiz zur Zeit zu beherrschen scheint.
21 Les pauvres ont droit à ce que l'Évangile leur soit annoncé. Botschaft Johannes Pauls II. am Weltflüchtlingstag 1996, Katholische Dokumentation Nr. 2147, 3. November 1996, S. 902.
22 Titel der von der schweizerischen römisch-katholischen, christlich-katholischen und reformierten Kirche in den Jahren 1985 und 1987 veröffentlichten Memoranda zu Asyl- und Flüchtlingsfragen.
23 Gaudium et Spes, Nr. 76, 5.
24 *Qu'as-tu fait de ton frère?* Erklärung des Rates der christlichen Kirchen in Frankreich vom 24. Februar 1997.
25 *Migrations Europe*, ein monatlich erscheinendes Bulletin zum Thema Einwanderung, Flucht und ethnische Minderheiten, November 1998, S. 5.
26 Hilfe und Schutz bedrohter Menschen im Einzelfall. Eine Argumentations- und Entscheidungshilfe zum sogenannten »Kirchenasyl«, Kommission XIV Migration der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, November 1998, S. 3. Zu diesem Aspekt siehe auch den Beitrag: Kirche und Asyl: legitimer Widerstand im Rechtsstaat?, der Schweizerischen Nationalkommission Justicia et Pax, Institut für Sozialethik des SEK, Zürich 1996.

27 Der Ausdruck stammt aus der Botschaft des Papstes am Weltflüchtlingstag, Katholische Dokumentation Nr. 2175, 1. Februar 1998, S. 105.
28 Artikel 14 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.
29 HCR, a.a.O., Nr. 44.
30 Vgl. H.-R. Wicker, C. Moser, T. Gass, Evaluation des Rückkehrhilfe- und Wiedereingliederungsprogrammes für bosnische Staatsangehörige. Bern 1998.
31 Auszüge aus der Pressemitteilung zur Asylproblematik der Schweizerischen Bischofskonferenz vom 3. Dezember 1998. Aus Anlaß der Veröffentlichung dieser Pressemitteilung hatten die Schweizerischen Bischöfe ein von der Caritas betreutes Zentrum für Asylsuchende besucht und eine finanzielle Unterstützung für ein Erziehungsprojekt bewilligt, in dessen Rahmen Kinder aus dem Kosovo sowie aus anderen Regionen der Welt Unterricht in ihrer Muttersprache erhalten.
32 Ebd.
33 Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP), Bericht über die menschliche Entwicklung 1998, Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V., Bonn 1998, S. 35.
34 Vgl. P.A. Schmid, Gibt es ein Recht auf Einwanderung? Ethnische Probleme der Migrationspolitik, in: H. Holzey, P. Schaber (Hrsg.), Ethik in der Schweiz. Zürich 1996, S. 75 ff.

Heinz Hürten · Eichstätt

Einsamkeit und Entscheidung

Zur Situation des Christen im 20. Jahrhundert

Der Christ lebt nicht für sich, als Monade, sondern unausweichlich als Glied der Kirche, die Gemeinschaft ist, societas perfecta sogar, die wie der Staat keiner anderen bedarf, um ihrem Zwecke zu genügen. Diese Gemeinschaft der Kirche ist zudem autoritätsgebunden, apostolisch, d. h. auf die Autorität der Apostel und ihrer Nachfolger gegründet. Wie kann da von Einsamkeit und Entscheidung als Signaturen christlicher Existenz in der Moderne die Rede sein?

Der erste Teil einer möglichen Antwort liegt im Hinweis auf deren Struktur als personale Durchdringung von civis et christianus, auf jene unauflösliche Einbindung christlichen Lebens in einen naturalen, somit von der Natur und nicht der Gnade gestifteten Bedingungskomplex, der eben darum christliche Existenz in ein Spannungsverhältnis setzt, das historisch wie individuell optimiert, aber niemals gänzlich aufgelöst werden kann.

Unser zu Ende gehendes 20. Jahrhundert dürfte nun auch darin gekennzeichnet sein, daß es historische Optimierungsmodelle dieses Spannungsverhältnisses liquidiert, ja vielmehr die Identität des civis et christianus bis dahin unbekannten Belastungen ausgesetzt hat. Die früher nicht seltenen faktischen und manchmal sogar rechtlich fixierten Bindungen der politischen und sozialen Systeme an Christentum und Kirche sind dahin. So problematisch der »christliche Staat« theoretisch wie praktisch auch sein mochte, er erkannte das Christentum als eine vorgegebene Norm an und beanspruchte, dem Menschen eine Welt zu schaffen, in der seine Pflichten als Bürger wie als Christ bruchlos miteinander zu vereinbaren wären; seine gesellschaftliche Existenz erschien durch seine persönliche Bindung an Christentum und Kirche nicht verändert oder gar beeinträchtigt, sondern geradezu bestätigt. Es war der Nichtchrist, etwa der Jude, der außerhalb der Gesellschaft stand, mit der Gemeinschaftsform seines Lebens einen »Staat im Staate« bildete, wie der junge Fichte ihm vorwarf, und nur durch die Taufe das von Heinrich Heine so bezeichnete Entreebillet zur Aufnahme in die zugleich nationale und christliche Gemeinschaft erwerben konnte.

Heinz Hürten, *1928 in Düsseldorf geboren, war Ordinarius für Neuere und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt.*

Das liberale Grundrecht der Religionsfreiheit hat einer solchen dem Willen der Individuen vorgegebenen Bindung von Staat und Gesellschaft an das Christentum, von der die preußische Verfassung noch bis 1918 einen letzten Abglanz reflektierte (»Die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des Staats, welche mit der Religion im Zusammenhange stehen, unbeschadet der [...] gewährleisteten Religionsfreiheit, zum Grunde gelegt«) – rasch, wenn auch meist über künstliche Zwischenstufen wie eben den zitierten Art. 14 dieser Verfassungsurkunde hinweg – ein definitives Ende bereitet. So entstanden, gefördert durch die von der Industrialisierung ausgelösten Bevölkerungsbewegungen überall in Mitteleuropa gemischt-konfessionelle Gesellschaften. Der religiös geschlossene Raum, Ziel und Ergebnis großer Kriege des Zeitalters nach der Reformation, war für immer dahin.

Bewirkte die Religionsfreiheit die Säkularisierung des Staates, trieben andere Faktoren die Säkularisierung der Gesellschaft voran. Sie ist nicht einfach und sicher nicht an erster Stelle eine Folge der konfessionellen Durchmischung der Bevölkerung. Denn noch lange Zeit blieben commercium und connubium an konfessionellen Schranken orientiert. Die Säkularisierung vollzog sich vielmehr innerhalb des solcherart abgegrenzten Bezirks. Die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung, deren Entstehung im Frankreich des 18. Jahrhunderts Bernhard Groethuysen geschildert hat[1], formulierte keinen Protest gegen die bis dahin umfassende Gestaltungsmacht der Kirche, sie verdrängte sie vielmehr aus ihrer früheren Rolle als ausschlaggebender Wegweiserin individuellen wie gesellschaftlichen Lebens in die Nische privater Devotion, von der aus der praktischen Lebenswelt, dem tätigen Handeln des Bürgers keine verbindlichen Normen mehr gesetzt werden konnten. Die neue bürgerliche, liberale, kapitalistische Welt, der wir individuelle Freiheit und materiellen Wohlstand verdanken, beruht nicht auf einem originär christlichen Tugendkatalog, sondern auf der Dominanz, wenn nicht gar der Absolutsetzung der Werte des Ökonomischen, Sozialen, Politischen. Dies bedeutet – um einen möglichen Einwand gleich zu entkräften, für den Christen keinen Appell, von dieser Welt Distanz zu wahren; im Gegenteil, er ist gefordert, sie möglichst so zu ordnen, daß sie der Würde des Menschen und dem ewigen Ziele seines Lebens nicht zuwiderläuft. Aber sie bleibt auch im Falle des Gelingens solcher Anstrengung eine Welt sekundärer Werte, welche die Ordnung der Gesellschaft beherrscht. Max Webers berühmte Untersuchung über den Zusammenhang von kalvinistischer Ethik und bürgerlicher Lebensform bestätigt diesen Befund von ihrer anderen Ausgangslage her durchaus. Es ist nicht die zentrale Botschaft des Christentums, es sind vielmehr die daraus abgeleiteten sekundären sittlichen Forderungen und Werte, die das bürgerliche Zeitalter formen: Der Fromme ist fleißig und sparsam und deshalb wird er reich.[2]

Es ist der Kirche nicht leicht geworden, sich in dieser Welt zurechtzufinden, auf die Wiederherstellung älterer Zustände zu verzichten. In der neuen Ordnung der Dinge war und ist der Kirche kein Platz vorbehalten. Ihre Amtsträger sind nicht mehr wie in früheren politischen und sozialen Systemen ein ihnen fraglos inhärentes Element – die lords spiritual, die anglikanischen Bischöfe im britischen Oberhaus, sind eine letzte Erinnerung daran; die neuen von Liberalismus und Kapitalismus geschaffenen politischen und sozialen Systeme resultieren aus der Macht der in ihnen mit- und gegeneinander operierenden Kräfte. Sie sind in ständiger Bewegung

und kennen keine stabilen Bedingungen; darum kann es darin für keine gesellschaftliche Institution eine vorgegebene Stätte geben.

Wollte die Kirche aus der sich neu formierenden Gesellschaft nicht verdrängt werden, bedurfte sie neuer Aktionsformen. Sie fand sie in Partei und Verein, in den Parteien, die durch Rechtsetzung und Verfassunggebung oder durch Vorbereitung und Garantie von Konkordaten der Kirche eine gesicherte Rechtsstellung wahrten und durch ihre Beteiligung am »bargaining« der politischen Gruppierungen der Kirche Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten ermöglichten; in den Vereinen, die gesellschaftliche Aufgaben übernahmen und darin die Kirche sozial präsent machten oder durch Zusammenführung der Christen in fremder Umwelt der Vereinsamung wehrten und Milieus schufen oder erhielten, in denen christliche Lebenspraxis wie selbstverständlich aufrechterhalten werden sollte.

Die Veränderungen in der politischen und gesellschaftlichen Stellung der Kirche berührten, wenn auch unterschiedlich nach Intensität und Tempo, die christliche Alltagsexistenz, das Leben der Gläubigen, die nun nicht mehr anscheinend problemlos harmonisierbaren, durch Brauch und Sitte normierten Leistungsanforderungen als Christen und Bürger zu genügen, sondern sich zwischen divergierenden Lebensentwürfen zu entscheiden hatten. Max Webers klassische Untersuchung hat ebenso wie Groethuysens großes Werk uns die ganzheitliche Struktur des in der Moderne aufkommenden Typs wirtschaftender Individuen erkennen lassen. Wie dem Katholiken die Realisierung eines kapitalistischen Lebensmodells ohne Abstriche an seiner religiösen Identität nicht leicht fallen konnte, so wenig war es ihm auch möglich, sich die proletarische zu eigen zu machen. Berufs- und Standesvereinigungen boten die Aussicht, einen eigenen Weg zu finden, wie ihn etwa die Parole von der »Standwerdung der Arbeiterschaft« als Alternative zu proletarischem Selbstbewußtsein aus marxistischem Geist beschrieb. Doch wer konnte erwarten, daß in einer stärkeren Umwelt solche christlich konzipierten Gegenbilder modernen Lebens allgemein als gültig akzeptiert würden?

Christliches Leben wurde institutionsgestützte Innerlichkeit, Alternative zum Leben der Gesellschaft: Katholische Studentenverbindungen versus schlagende Korps und Landsmannschaften, katholische Arbeitervereine und christliche Gewerkschaften versus sozialdemokratische oder Hirsch-Dunckersche Gewerkvereine; Katholischer deutscher Frauenbund versus akatholische Frauenbewegung.

Die konfessionelle Organisation konnte bis zur »Versäulung« vorangetrieben werden, die in den Niederlanden das gesellschaftliche Leben, Presse und Rundfunk in die Großgruppen der christlichen Konfessionen und der organisierten Nichtchristen weitgehend aufteilte. Eine planmäßige Bildung katholischer Milieus war dort um so bedeutungsvoller, wo die Menschen durch Binnen- oder Auswanderung ihre traditionsgeleitete Lebenswelt verlassen hatten und in ihrer andersgearteten Umgebung sich neu orientieren mußten. Das Milieu, zu dem sie fanden, half ihnen, überkommene christliche Lebenspraxis unter den neuen Umständen zu wahren, in fremder Umwelt einzuwurzeln und die verlorene Integration in eine vertraute Gesellschaft durch eine neue zu ersetzen.

Der Preis für die solcherart gesicherte Wahrung des Eigenen war die Distanz zur nationalen Gesamtkultur; katholisches Leben vollzog sich in selbstgeschaffener »Subkultur«, in der Regel im Verzicht auf große Karriere im Staatsdienst, in Wis-

senschaft und Kultur. »Catholica non leguntur« – diese Klage katholischer Schriftsteller und Verleger beschreibt diese Situation in der Brechung durch das Prisma beruflichen Interesses.

Katholische Milieus bedeuteten keinen Dauerzustand. Ob sie durch Einwirkung von außen zersetzt wurden, wie das umgehende Schlagwort von ihrer Erosion andeutet, oder ob sie lediglich ein notwendiges Durchgangsstadium bedeuteten, das den Katholiken erlaubte, in ihrer neuen, räumlichen, politischen oder sozialen Umwelt Wurzeln zu schlagen, ohne ihre Identität aufzugeben, und eben mit der Integration in die neuen Lebensbedingungen seine Existenzgrundlage verlor und sich auflöste, bleibt noch näher aufzuhellen. Der Effekt bleibt gleich: das schützende Umfeld um die traditionale Ordnung christlichen Lebens ist, wenn es überhaupt noch vorhanden ist, schwächer geworden. Lösung vom Milieu ist zugleich Chance zur Freiheit eigenverantwortlicher Entscheidung wie Entlassung in die Einsamkeit.

Entfremdung in und von der Gesellschaft bedeutet zugleich Verlust von Wirkungsmöglichkeiten. Die Kirche – anders als die Sekte – kann aber nicht darauf verzichten, Welt zu gestalten. Gerade in einer Epoche, die in besonderem Maße durch solche Entfremdung gekennzeichnet war, in der Zeit der europäischen Kulturkämpfe, hat sie durch die Entwicklung ihrer Soziallehre diese Aufgabe der Weltgestaltung betont und deren Arbeitsfeld ausgeweitet. Wenn nun aber das Wort des Papstes nicht mehr wie vielleicht früher einmal durch sich selbst auf die Mächtigen wirkte, bedurfte es neuer Instrumente, um es wirksam zu machen. Gesamtkirchlich sollte dies die Katholische Aktion werden, die Aktivierung der Laien zur Teilnahme an der Heilsaufgabe der Kirche. Sie kam in Deutschland nicht zur Entfaltung, weil die bereits bestehenden Verbände ihrer Ausbreitung im Wege standen, aber auch die ihr zugedachten Funktionen wenigstens zum Teil bereits erfüllten. Doch darum geht es hier nicht. Entscheidend in unserm Zusammenhang ist vielmehr die Einsicht, daß die Verpflichtung des Laien durch die Kirche und für sie gerade in der Zeit wuchs, da die gesellschaftliche Entfremdung ihn größeren Belastungen als früher aussetzte. Die Form, welche die oberste Leitung der Kirche dafür entwickelte, ist umstritten geblieben. Denn einmal band sie die zu erweckende Aktivität der Laien eng an die Führung durch die bischöfliche Autorität, was zugleich eine enge Begrenzung ihres Arbeitsfeldes bedeutete. Der kirchliche Charakter der katholischen Aktion beinhaltete folgerichtig eine deutliche Distanz zu allen Formen der Politik, eben jenem Handeln, das am ehesten in der Lage ist, gesamtgesellschaftliche Bedingungen auch gegen Widerstände zu verändern; ihr Aktionsfeld konnte nicht weiter reichen als das der Kirche; der Kompetenzbereich des christlichen civis blieb somit ausgeklammert, und die Unterstellung seiner so begrenzten Tätigkeit unter die kirchliche Leitung erschwerte Spontaneität und Flexibilität, mit der die Laien bislang nicht ohne Erfolg für die Kirche in Staat und Gesellschaft gewirkt hatten. Freiheit der Entscheidung für Individuen und Gruppen im weiten Rahmen kirchlicher Normen – und auf das eigenverantwortlich übernommene Risiko des Scheiterns – könnte nach solchen Erfahrungen sich als notwendiges Komplement zur kirchenamtlichen Organisation und Leitung der Laien unter den Voraussetzungen für eine erfolgreiche Mitgestaltung der Welt aus christlichem Geiste erweisen. Auch die hier erkennbar werdende Notwendigkeit zur Vielfalt der Handlungsformen gehört in

den Rahmen von »Einsamkeit und Entscheidung«, welche die Situation des Christen in unserm Jahrhundert charakterisieren.

Zu den grundlegenden Erfahrungen unseres Jahrhunderts gehört die Wahrnehmung des bislang unbeachteten Phänomens der Masse. Positiv gedeutet in der sozialistischen Bewegung, galt sie seit Gustave Le Bons Psychologie der Massen (1895) sonst allgemein als potentielle Gefährdung kultureller Existenz. Wegen der antipersonalen Struktur der Masse war es der Kirche anders als dem Sozialismus nicht möglich, sie positiv zu bewerten oder sich zu adaptieren. Die Perzeption der Masse ließ darum die eigene Lebensform erneut als abgehoben und bedroht erfahren, verstärkte freilich auch das Selbstbewußtsein, ihr elitär entrückt zu sein. Nichtsdestoweniger bedeutet die Erfahrung der Masse wiederum eine Verstärkung des Fremdseins in der eigenen Umwelt.

An ihre Einsamkeit in der nationalen Gesellschaft hatten die deutschen Katholiken sich seit dem Ende der Romantik zunehmend gewöhnen müssen. Sie ohne die Geborgenheit haltender Gemeinschaft durchstehen zu müssen, war allerdings erst eine Konsequenz der Massengesellschaft, die in den Augen kluger Zeitgenossen die unerläßliche Voraussetzung für das Entstehen der totalitären Systeme war, mit denen das 20. Jahrhundert eine seiner gravierendsten Signaturen zeigt.

Diese sind zwar mit dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums aus Europa verschwunden; aber es wäre kurzschlüssig, sie darum lediglich als zufällige und vorübergehende Phänomene zu betrachten. Weil sie Produkte der Moderne sind, die sie erst möglich gemacht hat, sind sie nicht allein grundsätzlich wiederholbar – »Totalitarismus und totalitäre Verführung dauern als mögliche Gefahr und Konsequenz des Modernisierungsprozesses fort«[3]; sie lassen in einigen Zügen auch die Gefährdung des Menschen in und durch die Moderne, durch die sie entstanden sind, in sonst nicht erreichter Klarheit erkennen. Die Frage nach der Situation des Menschen unter totalitärer Herrschaft ist darum auch eine Frage nach der dauernden Problematik des Mensch- und Christseins in unserer Welt, selbst wenn diese, wie wir es Gottdank erlebt haben, sich zunehmend der offenen Gesellschaft und der wertgebundenen Demokratie verpflichtet.

Die Nationalsozialisten – um hier nur von der uns näher liegenden Form des modernen Totalitarismus zu reden – haben die Organisationen der Gesellschaft »gleichgeschaltet«, wie es in ihrem Jargon hieß, dem nationalsozialistischen Herrschaftsanspruch unterworfen, und aufgelöst oder verboten, was sich diesem Anspruch nicht fügte. Öffentlichen Rang und Kurswert besaß allein, was systemkonform war, nicht mehr das ererbte Christentum und die von ihm gestaltete Welt. »Wir Christen scheinen immer mehr [...] bis an den Rand des Berges gedrängt zu sein, auf dem die Stadt dieser Zeit liegt«, schrieb 1937 einer von denen, die es durchlebten. »Unsere christliche Existenz ist nicht in das Leben dieser Civitas einbezogen, wir sind an die Ränder verwiesen, die von fern das eigentliche Leben und die Grundordnungen unserer Zeit umsäumen«.[4] Ein anderer hat es knapper und eindrücklicher gesagt: »Nun sind Gesichter unsre Fahnen, und Leiber unser Schaft.«[5]

Ein Versuch, die Situation des Christen unter der Herrschaft des Nationalsozialismus zu beschreiben, dürfte wohl auf folgende Befunde stoßen: ein Zwiespalt zwischen politisch wie religiös begründeter Ablehnung des Regimes und der dem Patrioten selbstverständlichen Anerkennung seiner nationalen Leistungen, soweit

diese im Rahmen des Völkerrechts und ohne Bedrohung des europäischen Friedens erbracht wurden wie die Rückkehr des Saargebiets und die Angliederung Österreichs oder die erfolgreiche Bekämpfung der Arbeitslosigkeit im Innern; ein Zwiespalt auch zwischen solcher Ablehnung des Regimes und den für unverbrüchlich gehaltenen Pflichten des Staatsbürgers zum Dienst für das Vaterland; kein Zwiespalt mehr, sondern unmittelbare Konfrontation im eigensten Lebenskreis durch die aus der Treue zur Kirche und ihren Weisungen erwachsende Ablehnung einer Reihe von Forderungen, von den katholischen Verbänden zu den Organisationen der nationalsozialistischen Partei hinüberzuwechseln, die Kinder von der katholischen Bekenntnisschule zur Deutschen Gemeinschaftsschule umzumelden; Konfrontation auch gegenüber der Weisung, bei Schulungsveranstaltungen das von der Kirche verbotene Buch des nationalsozialistischen Chefideologen Alfred Rosenberg, »Der Mythus des 20. Jahrhunderts«, zu lesen; kurz gesagt, all das mitzumachen, was die anderen anscheinend problemlos taten und anscheinend gegen kein Gebot verstieß. Die Verweigerung dieses »Mitmachens« bedeutete soziale Ausgrenzung und war mit dem unkalkulierbaren Risiko behaftet, dafür Nachteile in Berufskarriere und Lebensplanung in Kauf nehmen zu müssen. Der Aufgabe, auf Staat und Gesellschaft gestaltend einzuwirken, wie es dem in den vorangegangenen Jahrzehnten erwachsenen Kirchenverständnis entsprach, war der Christ scheinbar enthoben. »Wir können unser Christsein und den christlichen Auftrag an die Zeit weithin nur so bekunden und bezeugen, daß wir schweigend durch die Reihen unserer Zeitgenossen hindurchschreiten«, schrieb der vorhin erwähnte Autor.[6] Es war Bischof Galen, der in der den Christen auferlegten Passivität einen providentiellen Sinn sah. Waren die Christen nicht mehr Hammer, so doch mitgestaltender Amboß, der nicht in Bewegung sein muß wie der Hammer, sondern seine Aufgabe dadurch erfüllt, daß er fest und unverrückbar an seinem Orte bleibt. Hart werden und fest bleiben, war darum eine gültige Parole für den Christen unter totalitärer Herrschaft.[7]

Leben unter totalitärer Herrschaft bedeutet auch Leben unter den Bedingungen monopolisierter Öffentlichkeit, Leben in einer Umwelt, deren Werte und Begriffe ihren Kurswert von der herrschenden Ideologie erhalten. Die Realität wird verstellt durch die Bezeichnungen, die ihr von der Ideologie übergestülpt werden. Die Berliner Mauer, die den Menschen den Weg in die Freiheit versperrte, war der »antifaschistische Schutzwall«, die rechtswidrige Entlassung Mißliebiger aus öffentlichen Ämtern »Wiederherstellung des Berufsbeamtentums«, die Reihe ließe sich beliebig fortsetzen. Die falsche Begriffswelt preßt den öffentlichen Diskurs in ein Gehäuse, das den Kontakt mit der Wirklichkeit verwehrt. Da es außerhalb der privaten Sphären, der »Nischen«, keine andere, bessere, realitätsgerechte gibt, die ihr Konkurrenz böte, entsteht die Gefahr, daß mit der Zeit auch die ihr geistig Widerstrebenden sich arglos ihrer bedienen und allmählich ihr eigenes Denken von dieser Begriffswelt ergreifen lassen. Es ist die »Verfolgung in ideologischen Handschuhen«, was hier geschieht, eine Verfolgung, die zum »Leben in der Lüge« zwingt.[8]

»Nicht mitzulügen«, wie Solschenizyn forderte[9], ist darum der entscheidende Akt der Verweigerung, der, wenn er von hinreichend vielen getragen wird, für solche Systeme zur tödlichen Gefahr wird. Das »Leben in der Lüge« zu verweigern

und den »Versuch, in der Wahrheit zu leben«, trotz allem zu wagen, ist das dem Christen Aufgegebene in solcher Situation. So zu handeln setzt freilich eine Klarheit der Einsicht und eine Festigkeit des Charakters voraus, die vielleicht nicht von jedem erwartet werden kann.

Leben unter totalitärer Herrschaft bedeutet darum beständige Gefahr, Gefahr für Leib und Leben für den Widerstrebenden, Gefahr, seine Seele zu verlieren, für den, der ihr nicht mit allen Kräften widersteht. »France, prends garde de perdre ton âme«, hieß der Warnruf, der 1941 die christliche résistance gegen die Herrschaft des Nationalsozialismus formierte.[10]

Der Christ unter totalitärer Herrschaft findet Halt an seiner Kirche, solange diese ihre Identität nicht aufgibt und nicht wie die Deutschen Christen zur Hitlerzeit das Evangelium mit der totalitären Ideologie vermengt. Aber die Kirche ist keine Theokratie; sie kann den christianus anweisen, wie er sich als solcher zu den Forderungen des totalitären Regimes zu stellen habe, aber nicht den civis. Dieser muß vielmehr aus Eigenem darüber befinden, wie er im Rahmen des sittlich Erlaubten sich dem Regime gegenüber verhält. Es gab die Haltung der leidenden Hinnahme und der Ergebung in das, was Gott offensichtlich über die Menschen verhängt hatte. Der Dichter Reinhold Schneider mahnte in seinen während des Krieges viel gelesenen Schriften indirekt dazu; es gab hinwiederum auch den Willen, nicht nur den unter das Rad Gekommenen zu verbinden, sondern dem Rad in die Speichen zu fallen, dem Regime und dem von ihm verursachten Bösen mit Wort und Tat entgegenzuwirken, wie es Dietrich Bonhoeffer formuliert und getan hat.[11] Die Entscheidung für das eine wir für das andere konnte christlich motiviert sein und ist von Christen vollzogen worden. Aber sie konnte jeweils nur vom Einzelnen getroffen und durchgetragen werden. Die Führung durch die Kirche reichte nicht bis in die Einsamkeit dieser Entscheidung hinein. Sie konnte dem Christen nicht einmal die Entscheidung abnehmen, ob oder in welchem Maß er den Forderungen des Regimes nachgeben sollte, um Nachteile für sich und die Seinen abzuwenden, solange er damit nichts direkt Unrechtes tat: nationalsozialistische Zeitungen zu halten, bei nationalen Kundgebungen mitzumachen, für die Parteiorganisationen zu spenden oder ihnen gar beizutreten und so vieles andere mehr, was als solches noch nicht unmoralisch war, manchmal bis zur Belanglosigkeit unerheblich schien und doch das politische System mit seinem Unrecht stabilisierte. Was in solcher Lage zu tun oder nicht zu tun war, stand in keinem Tugendkatalog und keinem Beichtspiegel. Der Christ hatte auf sich selbst gestellt zu entscheiden.

Die Situation des Christen unter totalitärer Herrschaft, auch dessen, der nicht durch Amt oder Funktion eine besondere Verantwortung besitzt, des christlichen Normalmenschen also, an den keine anderen als die an alle gerichteten Forderungen des Regimes ergehen, läßt sich also durch ein Dreifaches kennzeichnen: seine Treue zu Kirche und Christenglauben setzt ihn in Distanz zu den Mächten, welche die Öffentlichkeit gestalten; er wird einsam in der Gesellschaft seines Landes. Nicht allein dies: die unaufhebbare Durchdringung aller öffentlichen Rede mit der realitätsfremden Ideologie des herrschenden Systems bringt ihn in die Gefahr, sich dieser unmerklich anzugleichen, somit seine eigene Ideenwelt durch sie korrumpieren zu lassen; und in den meisten Entscheidungen über sein eigenes Verhalten dem politischen System gegenüber steht er allein, ohne Richtschnur und Vorbild.

Einsamkeit und Entscheidung erweisen sich somit als Konstanten christlicher Existenz unter totalitärer Herrschaft, die in eben der Moderne ihre Wurzeln hat, in der wir leben. Aber prägen sie auch das Leben der Christen in einer offenen Gesellschaft?

Insofern die totalitären Systeme bestimmte Ausprägungen, wenn man so will: Fehlformen, moderner Gesellschaften sind, die unter vormodernen Bedingungen nicht möglich waren, muß die Frage erlaubt sein, welche der für sie wichtigen Voraussetzungen oder markanten Elemente sich auch in offenen Gesellschaften der Moderne finden und darum vergleichbare Gefährdungen christlicher Existenz enthalten. Wenigstens zwei von ihnen dürften sich auch in der heute herrschenden Form der freien Gesellschaft ausmachen lassen, die darin Herde ihrer potentiellen Bedrohung erkennen muß: die unreflektierte Dominanz der politisch-sozialen Ordnung und die Beherrschbarkeit der intellektuellen Auseinandersetzung.

Die Kontrolle des gesellschaftlichen Diskurses, das Monopol auf Öffentlichkeit, das eines der herausragenden Kennzeichen und die wichtigste Machtgrundlage der Totalitarismen darstellt, ist nicht anders als durch moderne Kommunikationstechniken zu errichten und aufrechtzuerhalten. Die wachsende Technisierung unseres Lebens bietet ohne Zweifel auch steigende Möglichkeiten zur Manipulation von Denken und Handeln. In einer offenen, pluralistischen Gesellschaft stehen zwar einer vollständigen Machtergreifung über die Medien der Kommunikation erhebliche Widerstände entgegen, sie werden verstärkt durch die Globalisierung des Zugangs zu den Medien, die nationale Abschottungen der Information, wie sie im nationalsozialistischen Deutschland noch weitgehend erreicht werden konnte, unmöglich machen dürfte. Aber damit hat die moderne Informationsgesellschaft sich ihre Freiheit noch keineswegs gesichert.

Das immer größer werdende Informationsangebot der Medien schränkt den Raum unserer eigenen, individuellen Wirklichkeitserfahrung ein. Der Fernsehzuschauer, der während der Tagesschau keinen telefonischen Anruf annimmt, dürfte kein sonderlicher Einzelfall sein und eben darum diese These belegen. Denn er gibt mit diesem Handeln der Information über das Medium den Vorzug vor der Möglichkeit, über das Telefon eine vielleicht wichtige, jedenfalls unmittelbar an ihn persönlich gerichtete Information zu empfangen. Die weniger genutzte oder auch objektiv geringer gewordene Möglichkeit zu eigener, unvermittelter Wirklichkeitserfahrung zu gelangen, läßt die Gefahr wachsen, daß der Mensch sich in der ihm durch die Medien vermittelten Welt einspinnt wie in einen Kokon, der in seiner Funktion, nicht in seiner Absicht und in seinen Inhalten, an das Gehäuse von Begriffen und Werten erinnert, in das die totalitären Systeme zu ihren Zeiten den öffentlichen Diskurs sperrten. So kann die durch die Medien vermittelte Welt für die Welt an sich gehalten werden. Was dann in den Medien nicht präsent ist, hat seine gesellschaftliche Existenz verloren.

Die immanenten Gesetzmäßigkeiten, denen die Medien unterliegen, schließen es freilich aus, daß sie je zu einem unverzerrten Spiegel der ganzen Realität würden. Sie müssen als solche anerkannt und hingenommen, aber auch in ihren Konsequenzen erkannt werden. Damit erreichen wir wieder unser Thema: die Befindlichkeit des Christenmenschen in der modernen Gesellschaft. Ist er in dieser Medienwelt präsent oder ist »unsere christliche Existenz [...] nicht in das Leben d i e s e r civitas einbezogen«, die uns die Medien erleben lassen? Niemand wird bestreiten wol-

len, daß die Kirche in den Medien einen beachtlichen Platz einnimmt, durch Teilhabe an leitenden Gremien, durch Zuweisung fester Sendeplätze und durch Berücksichtigung besonderer religiöser Ereignisse in den allgemeinen Sendungen und Nachrichten. Das Problem dürfte an anderer Stelle liegen und weniger leicht zu bewältigen sein als die Frage nach angemessenen Sendezeiten. Sachliche Informationen über die Kirche erhält der Medienbenutzer reichlich und er begegnet ihr in ihrer eigenen Repräsentation durch sonn- und festtägliche Gottesdienste. Aber wie anders denn als Gottesdienstteilnehmer erfährt der Christ seine spezifische Existenz als in den Medien präsent? In dem Bild unserer alltäglichen Welt, wie es uns Fernsehspiele, Seifenopern und Familienserien liefern, dürfte sie kaum je aufscheinen. (Ich wenigstens kann mich nur an zwei solcher Seifenopern erinnern, in der Menschen in ihrer Bedrängnis Trost im Gebet suchen.) Geistliche und Nonnen sind zwar neuerdings als Serienhelden durchaus beliebt; aber selbstverständlich im Alltag und von Alltagsmenschen gelebtes Christentum erfährt man in den Medien selten. Wenn dies Realität abbildet, ist der Schluß erlaubt: in unserer Gesellschaft ist diese Form des Christentums nicht mehr erfahrbar. Ist aber hier die gesellschaftliche Wirklichkeit in den Medien nicht adäquat erfaßt, so zeigt sich doch das Ergebnis fast unverändert: die Medienwelt, die wie auch immer unser Denken und Handeln beeinflußt, kennt die gesuchte Form von Christentum nicht. Sie ist medienfern, bleibt von der Kommunikation der Informationsgesellschaft fast ausgeschlossen. Nicht Theologie, Amtskirche und fromme Folklore sind von diesem Ausschluß betroffen, sondern der Modus christlichen Lebens, der dem Einzelnen aufgegeben ist. Er ist es, der sich in der Medienwelt nicht wiedererkennen kann. Das bedeutet ein Stück mehr Einsamkeit in der Gesellschaft und es tendiert dazu, immer größer zu werden.

Alexis de Tocqueville hat in seinem um die Mitte des vorigen Jahrhunderts geschriebenen großen Buch über die Französische Revolution auf das Problem einer Kirche aufmerksam gemacht, die noch in einer breiten Mehrheit der Franzosen verwurzelt, dennoch im öffentlichen Diskurs keine Stimme mehr besaß. »Während die Leugner des Christentums die Stimme erhoben, diejenigen aber, die noch glaubten,« – schrieb er – »in Schweigen verharrten, geschah, was wir in der Folge unter uns so oft gesehen haben, und zwar nicht nur in Dingen der Religion, sondern auch in allen anderen Fragen. Die Menschen, die noch den alten Glauben bewahrten, fürchteten, die einzigen zu sein, die ihm noch treu geblieben waren, und schlossen sich, da sie die Vereinsamung mehr als den Irrtum scheuten, der Menge an, ohne zu denken wie sie. Was zunächst bloß die Gesinnung eines Teiles der Nation war, schien so die Meinung aller zu sein«.[12] Diese »Schweigespirale«[13], die der Kirche des Ancien Régime zur tödlichen Gefahr wurde, ist nicht weniger ein Problem unserer Gegenwart.

Die bis zur Unfähigkeit gehende Schwierigkeit, das dem Christen Eigene in den Medien wiederzufinden, ist nicht zuletzt begründet in der Divergenz der Sprachen. Die Selektionsprinzipien der Medien begünstigen die Darstellung der scheinbar harten Tatsachen, darum auch die politische Aussage in dem ihr gemäßen sprachlichen Gewand; die transzendente Welt, in welcher der Christ sein politeuma (Phil. 3,20), seine Heimat, den letztgültigen Bezugspunkt seines Lebens und Handelns besitzt, vermag sich dem jedoch nicht einzupassen. In dem Maße also, in dem die an

der Welt des Politischen orientierte Sprache der Medien allgemein wird, entzieht sich die geistliche Welt, in welcher der Christ als solcher zuhause ist, den Ausdrucksmöglichkeiten der Medien. Eine Sprache, die Geistliches zu transportieren vermöchte, hat hier keinen Ort; die Konsequenz: die Realität des Christseins kann hier nur so weit wahrgenommen werden, wie sie sich dem Aussagemodus der Medien angleichen läßt. Damit bleibt wiederum Wesentliches christlicher Existenz dem Kommunikationsprozeß der Informationsgesellschaft entzogen.

Noch einmal ist vor schnellem Urteil zu warnen. Ist denn geistliche Rede in unserer Gesellschaft sonst wahrzunehmen und hat sie unter den Christen selbst noch einen Ort? Vollzieht sich nicht auch die Diskussion der Katholiken über die Kirche weithin in Denkformen des Politischen? Haben nicht politische Kategorien wie Widerstand oder Demokratie die genuin christlichen Begriffe von Zeugnis/Martyrium und Freiheit der Kinder Gottes selbst in der Sprache der Christen verdrängt? Ihr Denken über sich selbst richtet sich Schranken auf, wenn sie über keine andere Sprache verfügen als die des politischen Diskurses. Wäre diese tatsächlich zur Norm christlicher Reflexion geworden, hätte sich das Christentum ihm Eigentliches abdringen lassen. Wiederum muß offen bleiben, ob die Medien aufgrund ihrer Eigengesetzlichkeit tatsächlich Vorhandenes nicht aufzunehmen und wiederzugeben vermögen, oder ob sie solches nicht einmal mehr in der Realität antreffen können. Im einen wie im anderen Falle ergibt sich wiederum die Folgerung: Christsein ist keine Lebensform, die in unserer Gesellschaft noch als allgemein bekannt, bejaht und praktiziert vorausgesetzt werden könnte. Ob es in der Wahrnehmungswelt der Informationsgesellschaft nur ignoriert oder von den Christen selbst nicht mehr hinreichend realisiert wird, der Unterschied verändert kaum ihre Ausgrenzung aus dem Lebensgefühl der Gesellschaft. Was in deren Diskurs den Ton angibt, ist die Welt des Politischen und Sozialen, und die mediale Struktur dieses Diskurses erlaubt kaum einen anderen. Der Prozeß, der die moderne Wirtschaftsgesellschaft entstehen ließ und die totalitären Regime ermöglichte, ist mithin nicht abgeschlossen. Die sie begründende »Verabsolutierung der diesseitigen sozialen Welt«[14] bestimmt das Leben unserer Gesellschaft.

Die Schwierigkeiten des Christseins in der modernen, offenen Gesellschaft sind weniger leicht zu beschreiben als die welche totalitäre Herrschaft hervorruft; denn diese ist in ihren Formen enger und eindeutiger als eine demokratische. Die Erfahrung der Totalitarismen haben die Demokratien dazu gebracht, sich fester an die Werte zu binden, die ihr zugrundeliegen und die zu wahren ihre vornehmste Aufgabe ist. Sie gründen sich nicht mehr auf die »Fiktionen eines gegen Wert und Wahrheit neutralen Mehrheitsfunktionalismus«[15]; aber dies kann nicht verhindern, daß aus den Strukturen und Möglichkeiten der Moderne, die unter bestimmnten Bedingungen die totalitären Systeme haben entstehen lassen, Probleme resultieren, die – wenn auch in anderer Form und geringerer Härte – hier wie dort letztlich identisch sind. Die grundsätzlich nicht auszuschließenden Möglichkeiten der Massenmedien zur Manipulation der Gesellschaft und die weitgehende Ausblendung der Transzendenz aus der öffentlichen Diskussion bieten dafür einleuchtende Beispiele.

Nicht weniger sind die Probleme geblieben oder haben sich vielmehr mit der Regeneration einer offenen Gesellschaft erneut gestellt, die sich für die Kirche aus der

Lösung dieser Gesellschaft von institutionellen Bindungen ergeben haben. Eine verfassungsmäßige Garantie für die Stellung der Kirche in Staat und Gesellschaft ist längst unwiederholbare Vergangenheit geworden. Die Kirche lebt in beiden allein kraft der Zahl und der Hingabe ihrer Mitglieder. Aber die Instrumente, die ihr früher einmal erlaubt haben, unter solchen Bedingungen wirkungsvoll zu handeln, Partei und Verein, sind nicht mehr vorhanden oder erheblich geschwächt. Die alte Geschlossenheit, welche die Katholiken einmal aus historisch kontingenten Gründen, zu einer politisch effektiven und geistig ziemlich konformen Gruppe werden ließ, ist wohl auf immer dahin. Im 19. Jahrhundert hat die altkatholische Bewegung wohl große Teile der professionellen Theologie erfaßt, die Masse der Gläubigen aber nur an den Rändern des Wirtschaftsbürgertums. Heute sind die theologischen Spannungen zwar – von Ausnahmen abgesehen – weit davon entfernt wie damals kirchentrennend zu wirken, aber sie polarisieren nun das Kirchenvolk. Unabhängig davon konkurrieren in der Kirche verschiedene Modelle katholischer Sozialisation, die unterschiedliches pastorales Handeln begründen: Gemeindechristentum versus »Auswahlchristentum«. Daneben stehen neue Vergemeinschaftungen: »Wir sind Kirche« versus »Neokatechumenale« oder Opus Dei. (Die Beispiele sind beliebig.) Die Kirche pluralisiert sich in ihren Erscheinungsformen, sie wird zur »Sektorenkirche«, die in ihrer jeweiligen Repräsentation von den Bedürfnissen und Wünschen eines ihrer vielen Segmenten geformt ist.[16]

Zu der Einsamkeit in der Gesellschaft tritt für den Christen somit auch die Gefahr, einsam zu werden in einer Kirche, die ihm nun in mancherlei Gestalt entgegentritt, von denen keine mehr beanspruchen kann, die alleingültige zu sein. Die Auswahl ist reich für den, der nicht ortsgebunden ist, deprimierend aber für den, der mit dem leben muß, was ihm an seiner Stelle geboten ist und nicht in seiner Welt liegt, weil er vielleicht gerade in einem anderen Sektor zuhause ist als sein Pfarrer. Viele Gemeinden versuchen zwar, durch Versammlungen und Feste den Gläubigen in ihrem Kreise Heimat zu geben, und sie bieten die Möglichkeit, daß über das Instrument des Pfarrgemeinderats Anregungen und Initiativen einzelner Kirchenglieder das Ganze mitgestalten. Aber die etablierten Laiengremien sind hinsichtlich ihres repräsentativen Charakters wohl nicht hinreichend durchdacht und in ihrer Elastizität gegen Impulse von außen und unten vielleicht auch verbesserungsfähig. Sie werden auch die Einsamkeit des Christen in dieser Welt nicht aufheben können, ja vielleicht dienen sie ungewollt dazu, sie zu verstärken. Denn wie einst der Katholischen Aktion bleibt kraft ihres kirchlichen Charakters ihr Wirkungsfeld auf das beschränkt, was Aufgabe der Kirche als Institution ist. Sie können den christianus in Dienst und Anspruch nehmen, nicht eigentlich den civis. Er bleibt außerhalb ihres Aktionsraumes. Denn dieser ist die Pfarrei mit ihren vielfältigen Aufgaben; aber die Verpflichtung des Christen erschöpft sich nicht darin. Es ist wohl nicht falsch geworden, was vor Jahrzehnten Giovanni Montini im Auftrag Papst Pius' XII. schrieb, daß »die Mehrzahl der großen sozialen Probleme, denen sich die Katholiken heute gegenübersehen, in ihren Gegebenheiten wie in ihren Lösungen den engen Rahmen der Pfarre bei weitem überragen«.[17] So hat sich durch die engere Einbindung der Laien in die kirchlichen Strukturen das Spektrum christlichen Engagements erheblich verbreitert, ohne in seinen verschiedenen Facetten gleichmäßig angenommen oder gefördert zu werden. Früher vorhandene Selbst-

verständlichkeiten sind dadurch aufgehoben in die Wahlfreiheit des Einzelnen gerückt.

Wer Christ bleiben will, ist durch diese Spannungen in seiner Identität nicht angefochten und er kann sie auf sich nehmen, weil er weiß, daß manche dem einen Herrn in anderer Form dienen wollen als andere und daß sie ihre Weise für die richtige halten, aber sie von diesen anderen je nach dem als progressistisch oder fundamentalistisch, theologisch aufgeklärt oder traditional, zukunftweisend oder abgestanden qualifiziert sehen müssen. Aber er hat sich für die seine entschieden; es gab niemanden, der ihn dazu hätte zwingen dürfen, und so kann er seiner Entscheidung in Frieden nachleben.

Hier zeigt sich, daß gegenwärtige Kirche und moderne Gesellschaft weit entfernt sind von Konvergenz: Während innerhalb der Kirche der Konformitätsdruck geringer geworden ist, bleibt er in der Gesellschaft hoch. Gerade darum ist hier wie dort Einsamkeit Signatur moderner christlicher Existenz. Ihr ausweichen zu wollen, dürfte so falsch sein wie das Verhalten der französischen Katholiken vor der großen Revolution, welche »die Vereinsamung mehr als den Irrtum scheuten« und dadurch großes Unheil möglich machten. So gesehen könnte heute von den Christen verlangt sein, die Distanz zur Umwelt, ihr Anderssein und somit die Vereinsamung auf sich zu nehmen, sich zur Einsamkeit zu entscheiden, die für sie doch niemals eine absolute ist.

Anmerkungen

1 B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. 2 Bde. Halle 1927/30.

2 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen 1934. S. 196f. zitiert John Wesley: »Denn Religion muß notwendig Arbeitsamkeit (industry) und Sparsamkeit (frugality) erzeugen.«

3 K. D. Bracher, Art. »Totalitarismus«, in: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. Bd. V. Freiburg i. Br. u. a. ^{7}1989, Sp. 494.

4 O. Bauhofer, Die Heimholung der Welt. Von der sakramentalen Lebensordnung. Freiburg i. Br. 1937, S. 177.

5 G. Thurmair, in: Die Wacht vom März 1935, S. 27.

6 Vgl. Anm. 4.

7 Predigt Galens am 20. Juli 1941. Druck: P. Löffler (Bearb.), Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933–1946. Paderborn u. a. ^{2}1996, Bd. II, S. 855–863, hier S. 859.

8 Vgl. hierzu V. Havel, Versuch, in der Wahrheit zu leben. Reinbek 1989, S. 70–74.

9 A. Solschenizyn, Offener Brief an die sowjetische Führung (September 1973). Lebt nicht mit der Lüge (Februar 1974). Darmstadt/Neuwied 1974, S. 59–64.

10 R. Bedarida, Les Armes de l Ésprit. Témoignage Chrétien (1941–1944). Paris 1977. S. 47–62.

11 D. Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage, jetzt in: Ders., Gesammelte Schriften, hrsg. v. E. Bethge. Bd. II. München 1959, S. 48.

12 A. de Tocqueville, Der alte Staat und die Revolution (*L'Ancien Régime et la Révolution*, deutsch). München 1978, S. 156f.

13 E. Noelle-Neumann, Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut. München 1980, bezieht sich ausdrücklich auf Tocqueville.
14 Zum Zusammenhang dieser von Waldemar Gurian im Anschluß an Bernhard Groethuysen entwickelten Kennzeichnung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung mit seiner Interpretation der mentalen Grundlagen des Totalitarismus vgl. H. Hürten, Modernitätskritik und Totalitarismustheorie im Frühwerk Waldemar Gurians, in: A. Söllner u. a. (Hrsg.), Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Berlin 1997, S. 25–34.
15 C. Schmitt, Legalität und Legitimität. Berlin ^{3}1980, S. 98.
16 U. Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. Zürich 1989, S. 343–390.
17 Brief an die Soziale Woche in Kanada (August 1953); deutsche Übersetzung in: *Herder-Korrespondenz* 8 (1953/54), S. 13f.

Elmar Anwander · Bregenz

Denkweisen und Methoden der Physik und ihr Verhältnis zu Metaphysik und Theologie

Einleitung

Eine einigermaßen vollständige Darstellung der heutigen physikalischen Denk- und Arbeitsmethoden ist natürlich in der gebotenen Kürze nicht möglich. Deshalb wird ausführlich auf die Literatur verwiesen, die auch viele populärwissenschaftliche Bücher namhafter Autoren umfaßt.

Wer an den physikalischen Methoden nicht interessiert ist, kann direkt auf Abschnitt II übergehen, wer sich nur für das Verhältnis der Physik zur Theologie interessiert direkt auf Abschnitt IV.

Die Worte »metaphysisch« und »Metaphysik« werden in diesem Artikel im engeren etymologischen Sinn gebraucht, nach dem die als metaphysisch bezeichneten

Elmar Anwander, *Jahrgang 1920, Studium der Elektrotechnik, Elektronik und der Theoretischen Physik in Stuttgart, München und Wien, lehrte nach vieljähriger Tätigkeit in der Industrie als Professor für Elektrotechnik und Elektronik an der Höheren Technischen Bundeslehr- und Versuchsanstalt in Bregenz; 1981 wurde er zum Diakon geweiht.*

Vorstellungen nicht empirisch durch Experiment oder Beobachtung nachprüfbar sind.

I. Denk- und Arbeitsmethoden der Physik

1. Der Reduktionismus in der Physik

Der radikale physikalische Reduktionismus »vertritt den Standpunkt, daß alle Dinge und Prozesse physikalischer Natur sind und durch physikalische Gesetze angemessen erklärt werden können«.[1] Die mathematische Reduktion, beziehungsweise Kompression der Beobachtungsdaten, wie sie erstmalig Galilei geometrisch bei seinen Fallgesetzen und Newton mit einer einfachen Gleichung für sein berühmtes Gravitationsgesetz auf Grund der Beobachtungsdaten von Tycho Brahe und ihrer Darstellung in den Keplerschen Gesetzen gelungen ist, ist nach den Erkenntnissen der Chaostheorie nur in Sonderfällen möglich. Abgesehen davon, daß der Standpunkt des radikalen Reduktionismus immer schon als ein die Physik übergreifender, metaphysischer zu erkennen war, hat nun die Chaostheorie gezeigt, daß der mathematische Reduktionismus, der zu »Naturgesetzen« in Form von Gleichungen führt, nur Ausschnitte der Physik erfassen kann und bei weitem nicht die gesamte physikalische Wirklichkeit.

Der Idealfall des mathematischen Reduktionismus liegt vor, wenn die Kompression der Beobachtungsdaten zu einer einfachen mathematischen Gleichung wie beim Newtonschen Gravitationsgesetz gelingt. Solche Erfolge haben eine gewisse monistische Befangenheit im Reduktionismus bewirkt, die auch heute noch häufig bei Physikern und Biologen anzutreffen ist. Da und dort ist man seit einiger Zeit auch schon bescheidener geworden, und man bezeichnet die Ergebnisse mathematischer Kompressionen nicht mehr rundweg als »Naturgesetze«, sondern interpretiert diese Gleichungen als Nachbildung des Verhaltens der beobachteten Welt; man sieht ihren Näherungscharakter und ihre Falsifizierbarkeit. Wenn die Gleichungen mit den Beobachtungen nicht mehr übereinstimmen, werden sie abgeändert oder fallengelassen.[2]

Trotzdem bleibt es immer noch der Traum vieler Physiker, die ganze Welt auf eine einzige Theorie zurückzuführen. Heisenberg wollte mit seinem vergeblichen Versuch, zu einer »Weltformel« zu kommen, diesen Traum verwirklichen. Und die derzeitige Suche mancher Quantenphysiker nach einer »Theorie für Alles« zeigt, daß dieser Traum auch weiterhin die Herzen bewegt. Der bekannte englische Astronom John D. Barrow sieht »die Suche nach der einen und einzigen allumfassenden Theorie für alles« metaphysisch motiviert »als Ausdruck des tiefen Glaubens mancher Naturwissenschaftler, daß das Universum als ganzes sich algorithmisch komprimieren läßt«, als Ausdruck eines Glaubens, den er nicht teilt.[3] John Horgan bezeichnet diese Bestrebungen rundweg als »Teilchen-Metaphysik«.[4]

2. Die technisch-experimentelle Arbeitsmethode der Physik und ihr Einfluß auf die physikalischen Vorstellungen

Die Hauptmethode der Physik ist nicht die oben erwähnte Methode der mathematischen Reduktion, der algorithmischen Kompression[5] von Beobachtungsdaten, sondern die Erlangung solcher Daten durch die technisch-experimentelle Methode, durch die ja auch eine allenfalls gelungene Kompression dieser Daten in einer mathematischen Gleichung schließlich wieder bestätigt werden muß. Das Experiment ist die Hauptquelle physikalischer Vorstellungen. Einstein betonte daneben auch die Bedeutung der theoretischen Spekulation: »Es gibt keine empirische Methode ohne spekulative Begriffs- und Systemkonstruktion; und es gibt kein spekulatives Denken, dessen Begriffe bei genauerem Hinsehen nicht das empirische Material verraten, dem sie ihren Ursprung verdanken.«[6] Seit den Tagen Galileis bis heute stehen Experiment, d. h. Experimente-Technik und Theorie in stetem Austausch, in ständigem Dialog.

Oft geht die experimentelle Forschung nicht geradewegs auf ihr theoretisch vorgestelltes Ziel zu, sondern macht Umwege oder gelangt zu einer Zufallsentdeckung, wie bei der Entdeckung des Transistors, wo man sich mit dem Gleichrichtereffekt von Germaniumkristallen beschäftigte und zufällig einen Verstärkereffekt entdeckte, der »den Weg zur heutigen Informationsgesellschaft« geöffnet hat. Solche Umweg- und Zufallsforschungsergebnisse werden dann in der Lehre und in den Lehrbüchern geradlinig, geschlossen deterministisch und zwingend dargestellt. Das trägt viel zu den deterministischen Zwangsvorstellungen und zum zwangshaftem Fortschrittsglauben bei und verwischt die Abhängigkeit der ganzen kulturellen Entwicklung von Zufällen, die oft neue Wege eröffnen.

Der abstrakte Standpunkt, daß es sich bei den isolierten »Natur«-gesetzen um absolute und ewige physikalische Gesetze handelt, wird allein schon durch die Geschichtlichkeit der zugrunde liegenden experimentellen Ergebnisse und Einrichtungen relativiert. Die Methoden und Ergebnisse der Physik und der Naturwissenschaften allgemein sind kulturbedingt, insbesondere sind sie dem technischen Fortschritt unterworfen. Sie sind nicht zeitlos, sondern jeweils nur geschichtlich bedingte Annäherungen an die Wirklichkeit. Die heutigen Experimentieranlagen der Kern- und Raumforschung werden in engster Zusammenarbeit von Ingenieuren und Physikern geplant und gebaut. Sie richten sich nach dem neuesten Stand und den neuesten Möglichkeiten der Technik. So ergibt sich gerade heutzutage eine ganz enge Kopplung zwischen dem Fortschritt der Technik und der Physik, wobei einer auf den anderen zurückwirkt.

3. Der Welle – Teilchen Dualismus

Als Beispiel für die besondere Bedeutung der experimentellen Methode aus der neueren Zeit sei auf den Welle – Teilchen Dualismus des Lichtes und der Elementarteilchen hingewiesen. Er zeigt besonders deutlich den Einfluß von Experimentiereinrichtung und Beobachter auf das Ergebnis des Experiments und die erklärende Theorie. Dieser Dualismus hätte sich nie aus Vorstellungsvermögen

oder Denkmethoden erschließen lassen. Er wurde vielmehr durch den Dualismus experimenteller Ergebnisse erzwungen, weil sich Interferenz und Beugung des Lichtes nur durch die Wellentheorie und die lichtelektrischen Erscheinungen nur durch die von Einstein postulierten Lichtquanten oder Photonen erklären lassen.[7]

Auch das Elektron stellt sich je nach Experimentiereinrichtung als Welle oder als Teilchen dar. Es gibt keine Methode, »kein Netz« – sagt Hans-Peter Dürr, Direktor des Max Planck Instituts für Physik -»mit dem der Naturwissenschaftler das Etwas ›Elektron‹ fischen, das heißt objektivieren kann und das die komplementären Seiten von Teilchen und Welle vereinigt läßt[8] ... Nur bei einer vergröberten Betrachtung scheint es, als bewahrten substanzielle Erscheinungsformen wie Elementarteilchen oder Atome ihre Identität in der Zeit«. Aus der Sicht der Quantenphysik erscheint Materie »gewissermaßen als geronnene Potentialität ... Die Gegenwart bezeichnet den Zeitpunkt, wo Potentialität zur Faktizität, Möglichkeit zur Tatsächlichkeit gerinnt. Eine Extrapolation in die Zukunft ist in wesentlichen Teilen prinzipiell nicht mehr möglich«. Das zukünftige Geschehen »bleibt in gewisser Weise offen. Das Naturgeschehen ist dadurch kein mechanistisches Uhrwerk mehr, sondern hat den Charakter einer fortwährenden Entfaltung. ›Die Schöpfung ist nicht abgeschlossen.‹«[9] Dieser theologische Schlußsatz von Dürr ist komplementär zu den vorangehenden physikalischen Überlegungen zu verstehen. Solche zur Physik komplementäre Aussagen über die Welt und ihre Evolution als Schöpfung ohne weiteren Hinweis auf den Schöpfer sind heute bei Physikern und Kosmologen nicht selten zu finden.

4. Systemtheorie

Als System wird in der Systemtheorie eine Menge von Einzelelementen, Objekten oder Teilen verstanden, zwischen denen untereinander und mit der Umgebung Wechselbeziehungen[10], gewisse Relationen (Kopplungen) unter den Teilsystemen und im Gesamtsystem bestehen. Diese Wechselbeziehungen stellen die »Komplexität« dar, die die Zerlegung in Teilprobleme unmöglich macht. »Vielmehr müssen solche Probleme irgendwie ›als Ganzes‹ gelöst werden. Eine ganzheitliche (›holistische‹) Betrachtungsweise, auch kurz als ›Systemdenken‹ oder ›Systemstandpunkt‹ bezeichnet, ist unabdingbar«. Trotzdem nimmt ein analytisches Systemdenken »stets eine Zerlegung eines komplexen Systems in einfacher verständliche Elemente vor, stellt aber dann die Wechselwirkungen der Elemente in den Mittelpunkt«. Das synthetische Systemdenken steckt allerdings noch in den Anfängen.[11]

Bei höherer Komplexität, »bei übersummativen Wirkungen von Wechselbeziehungen« und unableitbaren Synergieeffekten lassen sich solche Systeme nicht mehr ohne Zerreißen ihrer bestimmenden Verbindungen in Teilsysteme aufteilen. Hier versagt der Reduktionismus. Die Wirklichkeit ist nicht immer zerlegbar, Komplexes nicht immer auf Einfaches reduzierbar. Dann ist Reduktion ein »gewaltsamer Prozeß«, der die »vernetzte Ganzheit« zerreißt.[12] Die Systemtheorie hat gezeigt, daß Materie und Leben viel komplexer sind, als es die reduktionistische Wissen-

schaft vermutet hatte. Die Einschränkung des Reduktionismus auf seinen engen zulässigen Bereich steht aber erst am Anfang.

5. Chaostheorie

Die Chaostheorie bietet keine direkte Erklärung, keine »Lösung« chaotischer, d. h »langfristig nicht prognostizierbarer Phänomene«[13] in der Natur, sondern nur einen Vergleich mit Modellstudien am Computer, mit Computersimulationen, die es ermöglichen, die Lösungen nichtlinearer Gleichungssysteme mit einer geringen Anzahl von Einflußgrößen bis zum Umschlag in komplexes und chaotisches Verhalten zu verfolgen. Ein anschauliches Beispiel für das Umkippen eines Systems vom normalen zum chaotischen Verhalten ist ein Wasserstrahl, der bei Drucksteigerung von normaler, gleichmäßiger Strömung in chaotisches Spritzen umschlägt.

»Für Chaosforscher wurde die Mathematik zur experimentellen Wissenschaft, wobei der Computer an die Stelle von Laboratorien« trat.[14] Solche Studien geben zwar einen gewissen Einblick in chaotisches Verhalten, sind aber von realen Chaosphänomenen, die prinzipiell unberechenbar und unvorhersagbar sind, auch wenn sie nach bekannten Naturgesetzen deterministisch und ohne echten stochastischen Zufall ablaufen, weit entfernt. Stochastische Gesetze gelten für die Brownsche Bewegung, »für das völlig unabhängige Umherfliegen der einzelnen Moleküle im Gas«. Dafür ist der Begriff »mikroskopisches Chaos« geprägt worden. Dieses repräsentiert die echte Unordnung. Was heute aber in der Physik schlechthin als Chaos bezeichnet wird, betrifft das deterministische Chaos, das vom stochastischen, vom zufallsbedingten Chaos wohl zu unterscheiden ist.

Der amerikanische Meteorologe Edward Lorenz, der eigentliche Begründer der modernen Chaostheorie, hat anfangs der sechziger Jahre erstmalig eine solche Modellrechnung für das längerfristige Wettergeschehen am Computer durchgeführt.[15] Den dabei beobachteten unvermuteten und zunächst unverständlich starken Einfluß geringster Unterschiede im Input auf den Output hat er durch den Begriff »Schmetterlingseffekt«, wonach der Flügelschlag eines Schmetterlings eine Kette von positiven, selbstverstärkenden Rückkopplungen auslösen und so einen Sturm in tausenden Kilometern Entfernung verursachen kann, weltberühmt gemacht. Der»Schmetterlingseffekt« wird heute als eindrucksvolle Metapher für die sensitive Abhängigkeit von den Anfangsbedingungen häufig verwendet. Dieser Effekt beruht nicht auf Zufall, sondern ist eine völlig deterministisch bestimmte Notwendigkeit. Man spricht in diesem Zusammenhang öfters von »subjektivem Zufall« zum Unterschied vom »objektiven Zufall«, wie er bei einem stochastischem, nicht völlig determiniertem Prozeß, bei einem Zufallsprozeß gegeben ist.

»Die Grundannahme der Wissenschaft, es gebe wiederholbare Ausgangssituationen, die nach exakten Gesetzen denselben Veränderungen unterworfen sind und zu identischen Resultaten führen«, ist nach G. Küppers und R. Paslak »mit dem Erlebnis der irreversiblen Wirklichkeit, mit der Tatsache von Natur- und Sozialgeschichte«[16] und mit dem weiten Bereich der deterministisch chaotischen Phänomene mit ihrer sensiblen Abhängigkeit von kleinsten Unterschieden der Anfangsbedingun-

gen unvereinbar. Deterministisch chaotische Prozesse führen eben bei fast gleichen Ausgangszuständen zu ganz verschiedenen Entwicklungen.

Das Programm »hinter der Verschiedenheit der Phänomene die Regelmäßigkeit des Gesetzes zu entdecken« hat zu großen Erfolgen geführt: Beispielsweise bei Newton, der »die Bewegung der Planeten am Himmel und die der Körper im Schwerefeld der Erde auf eine Ursache« zurückführte, oder bei Maxwell, der in seiner Theorie elektrische, magnetische und optische Erscheinungen zusammenfassen konnte. Aber »die Chaostheorie macht die Begrenztheit dieses Programms deutlich. Die Bedeutung universalistischer Theorien und allgemeiner Gesetze wird relativiert. Die Irregularität der Natur wird nicht länger als Anomalie behandelt, sondern zum Normalfall erklärt«. Dennoch wird auch hier »nach der Regularität in der Irregularität« gesucht. Aber Komplexität wird »als genuines Phänomen erkannt, das sich nicht auf Einfaches reduzieren läßt«.[17]

6. Selbstorganisation der Materie

In allgemeiner Art bezeichnet man heute mit dem Begriff Selbstorganisation »die spontane Entstehung von Ordnung, ohne daß externe Anweisungen oder interne Programme diese Ordnung bestimmen. Die Bildung von Ordnung muß deshalb als eine Leistung einer bezüglich ihres Produktes (Ordnung) ›blinden‹ Dynamik verstanden werden«.[18]

Ein typisches Beispiel für Selbstorganisation ist der Enstehungsprozeß eines Sterns »aus zufälligen Schwankungen im interstellaren Gas«, der von der Gravitation (hochwertige Energie) angetrieben wird und seine Abwärme (niederwertige Energie) in Form von Wärmestrahlung abgibt. Das Zusammenziehen von Gas um die zufällige kleine Verdichtung erfolgt durch die Gravitationkraft dieser Verdichtungsstelle. Mit der Masse wächst die Gravitationskraft und zieht immer mehr Gasmasse in sich hinein. So entsteht bereits »Ordnung aus dem molekularen Chaos«, zunächst eine Kreisbewegung des interstellaren Wasserstoff-Gases. Die Selbstverstärkung der Schwerkraft geht immer schneller vor sich und versucht, die Gaskugel immer mehr zusammenzudrücken. Dagegen stemmt sich der wachsende Druck in der Gaskugel. Weil Druck Wärme erzeugt, steigt auch die Temperatur im Inneren der Gaskugel bis zu Werten, bei denen dann Kernfusion stattfinden kann. Dadurch entstehen viele chemische Elemente, die schwerer als Wasserstoff und Voraussetzung für die Entstehung des Lebens sind. Durch die bei der Fusion von Atomkernen frei werdende Energie und durch den hohen Gasdruck wird die Kontraktion gestoppt und es bildet sich im Inneren ein Gleichgewicht zwischen Schwerkraft und Gasdruck. »Es handelt sich also um einen *sich selbst organisierenden Prozeß,* der ohne direkten äußeren Einfluß beginnt und sich chaotisch«, d. h. unvorhersagbar entwickelt. Aus dem stochastischen Chaos der Gasmoleküle ist von selbst Ordnung, ein Stern entstanden. Der Anfang ist zufällig, die weitere Sternentwicklung aber determiniert.[19] Schon diese grob geschilderte Sternentstehung zeigt als Beispiel, daß Selbstorganisation ein »Wechselspiel von Zufall und Notwendigkeit« beinhaltet[20] und nicht von vorneherein durch ein bestimmtes Naturgesetz prädeterminiert ist.

Einfache alltägliche Erscheinungen von Selbststrukturierung der Materie sind Turbulenz- und Wirbelfiguren, die sich in Flüssigkeits- und Luftströmungen bilden (z. B. die Bildung von Wolkenstraßen) und der Laser, der geradezu als Paradigma der Selbstorganisation anzusehen ist.[21] Als Krönung der ganzen Selbstorganisationsvorstellungen gilt, »daß die Geschichte der Herausbildung des geordneten *Kosmos* eine Geschichte der Selbstorganisation von Strukturen und Funktionen ist ...«[22]

Der bekannte englische Physiker Paul Davies spricht im Zusammenhang mit der Selbstorganisation von »schöpferischer Materie«; sich selbstorganisierende Systeme verhielten sich so, als hätten sie »einen eigenen Willen«.[23] Hier ist jedoch vor metaphysischen Ideologisierungen der Vorstellungen von Selbstorganisation und Evolution, Komplexität und Holismus zu warnen.[24] Sie haben sich schon bei Erich Jantsch verwirrend gezeigt[25] und im New Age weite Kreise erfaßt.[26]

II. Die Rolle der Metaphysik in der Physik

In den vorausgegangenen Abschnitten konnte vielfach auf metaphysische Vorstellungen in der Physik hingewiesen werden. Nach B. Kanitscheider ist bei der physikalischen Theorienbildung eine »metaphysische Heuristik« ebenso zu finden wie bei der Erweiterung der Erklärungserfolge einer Theorie in Richtung auf ein Weltbild: »Die Katalysatorfunktion von metaphysischen und naturphilosophischen Ideen ist von der Wissenschaftstheorie fast allgemein zugestanden worden. Man weiß, daß in einem Ideenvakuum, allein unter Verwendung von Meßdaten und reiner Logik, keine Theorie aufgebaut werden kann.«[27]

Die Bedeutung, die Karl Popper der Metaphysik beigemessen hat, gibt R. Kamitz mit einem prägnanten Satz wieder: »Jedes Kriterium der Sachhaltigkeit, das sämtliche metaphysische Aussagen zu sinnlosen Sätzen degradiert, ist eine unzweckmäßige Festsetzung, da sich nicht leugnen läßt, daß – historisch betrachtet – wichtige wissenschaftliche Hypothesen und Theorien aus metaphysischen Systemen hervorgegangen sind und da nicht einsichtig ist, wie Sinnvolles aus Sinnlosem entstehen kann.«[28]

»Was jenseits der Physik liegt, heißt traditionell Metaphysik« schreibt C. F. von Weizsäcker und weist nochmals darauf hin, daß die Grenze zwischen ›Physik‹ und ›Metaphysik‹ »sich selbst als ein noch ungelöstes Problem« erweise. Es scheine, »daß es Physik überhaupt nur geben kann, weil sie ein offenes Tor hat zur Metaphysik«.[29]

Der Philosoph Norbert Fischer spricht schlicht und einfach von einer »*metaphysischen Naturanlage* des Menschen« und der Biologe Rupert Riedel sieht die metaphysische Frage als zum »Schicksal des Menschen« gehörig, als »eine Konsequenz seines Bewußtseins«.[30]

Nach Auffassung von Hans-Peter Dürr handelt die Naturwissenschaft »nicht von der eigentlichen Wirklichkeit der ursprünglichen Welterfahrung – oder allgemeiner: was hinter dieser Welterfahrung steht- sondern nur von einer bestimmten Projektion dieser Wirklichkeit«, die man durch »gute« Beobachtungen herausfiltern kann. Er bezeichnet diesen durch die moderne Physik besonders herausgearbeiteten Aspekt als »Projektionscharakter der ›physikalischen Wirklichkeit‹«. »Das

auf diese Weise ermittelte Wissen« sei – so schreibt Hans-Peter Dürr – »im allgemeinen ein eingeschränktes Wissen im Vergleich zu einer metaphysisch vorgestellten ›eigentlichen‹ Wirklichkeit.«[31]

Wolfgang Neuser sagt im Vorwort zum Buch *Die Natur der Natur* von J. D. Barrow: »Unter Philosophen, Wissenschaftshistorikern und meist auch Naturwissenschaftlern herrscht heute weitgehend Einverständnis darüber, daß naturwissenschaftliche Theorien und jedes naturwissenschaftlich orientierte Weltbild geprägt sind von Annahmen, die nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden kontrolliert und aufgearbeitet werden können, sondern aus einem allgemein kulturellen Verständnis genommen werden. Dazu gehören Grundbegriffe, wie etwa der Begriff ›Naturgesetz‹, oder Entscheidungen darüber, welche Erkenntnistheorie man für die beste hält, in welcher Beziehung die Mathematik zur Welt steht oder welcher Argumentation man Beweiskraft geben will. Diesen Problemkreis behandeln Philosophen unter dem Titel *Metaphysik* ... Dieser metaphysische Hintergrund läßt sich in aller Regel nur indirekt aus den naturwissenschaftlichen Theorien erschließen, weil die Naturwissenschaftler ihn gewöhnlich nur intuitiv und implizit heranziehen«[32].

Am weitesten verbreitet ist unter Naturwissenschaftlern und Technikern die metaphysische Vorstellung, daß alles in der Natur einer naturwissenschaftlichen Erklärung zugänglich sei. Sie bewirkte und bewirkt immer noch eine starke Motivation und eine gewaltige Beschleunigung jeder naturwissenschaftlichen und technischen Forschung, die sich der »Suche nach Mechanismen zur vordergründigen Beantwortung der Funktionsfrage und Hintanstellung der Existenzfrage« widmet. Der Theologe Aloys Winter bejaht diese Forschungstendenz, »so als ob alles einer natürlichen Erklärung zugänglich wäre«, als methodische Annahme, warnt aber vor der anscheinend großen Versuchung, »diese bloß methodische Annahme für eine metaphysische Einsicht zu halten«[33].

Trotz des methodischen Atheismus bleibt der Naturwissenschaft durch den Aufweis ihrer metaphysischen Begrenzungen der »Verweischarakter« erhalten, auch ohne Gott als »Lückenbüßer«. Naturwissenschaft wäre nur dann mit religiösem Glauben unvereinbar, wenn ihr Totalanspruch berechtigt und keine metaphysische Begrenzung nachzuweisen wäre.

III. Ausführliche Beispiele zur Metaphysik in der Physik

1. Vakuumvorstellungen und Vakuumhypothese des Anfangs des Universums

Ein bekanntes Beispiel metaphysischer Auffassung, die vom 17. Jahrhundert an bis in unser Jahrhundert zu großen Erfolgen in Physik und Technik beigetragen hat, ist die Vorstellung eines absoluten Vakuums, einer absoluten Leere. Das absolut Leere, das klassische leere Vakuum, einstmals die Antithese gegen den aristotelischen »horror vacui«, kennt die heutige Physik nicht mehr. Für sie ist das Vakuum »weder leer noch energielos«. Jedes Raumgebiet ohne Materie und ohne Temperaturstrahlung ist nämlich nach der Quantenfeldtheorie noch von Feldfluktuationen, von fluktuierenden Energiefeldern durchsetzt.[34]

Diese quantentheoretische Auffassung des Vakuums, die experimentell durch die »Lamb-Verschiebung« und den »Casimireffekt« gesichert ist[35], hat sogar neuerdings zu Hypothesen geführt, daß es »das Nichts« vor dem Urknall, dem bisherigen Standardmodell der Kosmologie, nicht gegeben hat und daß das »Quantenvakuum«, die Quantenfluktuationen als Ur- und Ausgangszustand des Universums anzusehen sind. »Das Urvakuum« läßt sich zwar, weil Raum und Zeit nach dieser Vakuumhypothese der Weltentstehung erst durch »die Urfluktuation« entstanden wären, »nicht wie ein heutiges Vakuum beschreiben«, jedoch müßte es »schon alle Physik des späteren Universums enthalten haben«.[36] Die Vakuumhypothese nimmt einfach an, daß das Universum durch eine zufällige »Urfluktuation« von höherer Energiekonzentration sich explosionsartig als »inflationäre Raumzeit-Blase« ausgedehnt habe. Es handelt sich dabei also nicht um eine Explosion in Raum und Zeit, es »explodiert nicht irgendetwas zu einer bestimmten Zeit an einer bestimmten Stelle im Raum. Es explodiert vielmehr die Raumzeit (nach Einstein) selbst«; es ist »eine Explosion von Raum und Zeit« mit »inflationärer Materieerzeugung« aus der Energie des Quantenvakuums.[37]

Nach dieser spekulativen Hypothese der »Quantenkosmologie« wäre also das Universum nicht aus dem Nichts entstanden wie bei der alten Urknalltheorie mit ihrem Beginn in einer metaphysikalischen Singularität in einem Punkt mit unendlicher Massendichte, sondern, populär ausgedrückt, aus einer explosiven Vakuumschwankung, aus der immensen Vakuumenergie, die die rapide Ausdehnung des Universums bewirkte. Der zitierte Schweizer Astrophysiker Arnold Benz vermutet mit Bezug auf diese Quantenhypothese zurecht, daß uns die erste Ursache, »die eine Wirkung zeitigte und damit die Uhr der Kausalität zum Ticken brachte vielleicht für immer hinter dem Schleier der Quantenunschärfe verborgen« bleibt.[38]

Nach der »Viel-Welten Hypothese« hätte es nicht nur eine »Urfluktuation« gegeben, sondern aus unzähligen Urfluktuationen im Urvakuum wären unzählige Universen, die voneinander nichts wissen können, mit je eigenen Naturgesetzen entstanden.[39]

Anfang und Ende der Welt bleiben Metaphysik. Der bekannte englische Astronom John D. Barrow weist in diesem Zusammenhang auf die physikalisch-religiöse Komplementarität hin, daß »manche Menschen ... eine stärkere Spannung zwischen den Begriffen Naturgesetz und Weltall« spüren »als zwischen den Begriffen Gott und Weltall« und bemerkt dazu: »In der Tat ist der Begriff eines höchsten Wesens in allen Kulturen ursprünglicher und natürlicher als der des Naturgesetzes.«[40]

2. Newtons Gravitationstheorie

Die Vorstellung der gegenseitigen Anziehung zweier Massen führte Newton zur grandiosen Idee einer universellen Gravitation, einer Himmelsmechanik in der punktförmige Massen (die in ihren jeweiligen Mittelpunkten konzentrierten Massen der Himmelskörper) sich gegenseitig über riesige, globale Distanzen ebenso wie zwei Massen auf der Erde anziehen. Auf Grund dieser naturphilosophischen Idee konnte Newton die Keplerschen Gesetze der Planetenbewegung und die aus

der Massenanziehung des Mondes durch die Erde resultierende Mondbahn mathematisch erklären.[41] Sein Gravitations- oder Massenanziehungsgesetz erlangte epochale Bedeutung.

Newton hat die Grenzen seines aufgrund fremder und eigener Beobachtungen und mathematischer Formeln »gesicherten« physikalischen Weltbildes erkannt. Das zeigt sich auch darin, daß er in den Gravitationskräften, in der Anordnung und Bewegung der Planeten, in der Schönheit und Ordnung der Natur und des ganzen Kosmos und in der Frage nach der Entstehung dieser Bewegungen Hinweise auf die Existenz Gottes sah.[42]

Die metaphysischen Voraussetzungen eines absoluten unendlichen Raumes und einer absoluten Zeit von Ewigkeit zu Ewigkeit lösten sich zwar ebenso wie die metaphysische »Anfangsbedingung« der Bewegungen in zweihundert Jahren der Aufklärung von Newtons »natürlicher Theologie«, blieben jedoch bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts die metaphysische Grundlage naturwissenschaftlichen Denkens. Auch Kants Gedanken über Raum und Zeit sind vor dem Hintergrund der Newtonschen Kosmologie zu sehen. Selbst Einstein betrachtete das Universum noch in seiner Allgemeinen Relativitätstheorie als nicht expandierend, als statisch. Er adaptierte daher 1917 seine Feldgleichungen der Gravitation durch einen »Antischwerkraftterm«, eine universelle Konstante, die heute allgemein als»kosmologische Konstante« bezeichnet wird, damit sie eine statische Lösung ergaben. Erst durch Hubbles Beobachtung und Theorie der Ausdehnung des Universums revidierte er seine metaphysische Vorstellung eines statischen Universums und bezeichnete die Einführung der »kosmologischen Konstanten« als seine »größte Eselei«.[43]

Die Physik verdankt Newtons mathematischen Methoden, aber sicher auch den metaphysischen Voraussetzungen den raschen Aufstieg in den folgenden zwei Jahrhunderten. Im Gegensatz zu Newton selbst wurde auch die unvermittelte Fernwirkung von Punktmassen für seine Nachfolger, mit Ausnahme von Euler, einfach zur unzweifelhaften Tatsache.[44] Erst durch Maxwells Feldtheorie konnte diese metaphysische Vorstellung der Fernwirkung, die aber eineinhalb Jahrhunderte viele Erfolge zeitigte, durch eine physikalische ersetzt werden.

3. Einsteins deterministische Überzeugung

Auf die großartigen theoretischen und experimentellen Erfolge von Einsteins Relativitätstheorie kann hier nicht eingegangen werden. Es sei lediglich erwähnt, daß darin Newtons Gravitationsgesetz seine Allgemeingültigkeit verliert und sich als Näherung darstellt, die nur bei schwachen Gravitationsfeldern und weit unter der Lichtgeschwindigkeit Geltung hat. Dieses eindrückliche Ergebnis der Allgemeinen Relativitätstheorie hat Karl Popper zu seiner Falsifikationstheorie inspiriert, wonach jede wissenschaftliche Theorie nur solange als begründet gelten kann, wie sie nicht durch widerlegende Experimente und Argumente »falsifiziert«, beziehungsweise in ihrer Gültigkeit eingeschränkt werden kann.[45]

Eine metaphysische Vorstellung, die Einstein zeitlebens beherrschte, war seine deterministische Überzeugung, daß alles physikalische Geschehen durch Naturge-

setze streng kausal bestimmt sei. Die indeterministische Quantentheorie mit ihren Wahrscheinlichkeitsaussagen und ihrer prinzipiellen Unbestimmtheit lehnte er ab: »Gott würfelt nicht«.

Als Einstein vom New Yorker Rabbi H.S. Goldstein ein Telegramm erhielt: »Glauben Sie an Gott?«, antwortete er telegrafisch: »Ich glaube an den Gott SPINOZAS, der sich in der Harmonie alles Seins erweist, nicht an einen Gott, der sich mit den Schicksalen und Handlungen von Menschen befaßt.«[46] Und N. Calder meint dazu: »Es war schließlich auch seine Religiosität, die sein Denken beeinflußte.«[47] Diese Auffassung hat schon zehn Jahre früher der Mitbegründer der Quantenmechanik und Zeitgenosse Einsteins, Pascual Jordan, vertreten. Er schrieb in seinem Einsteinbuch: Einsteins »Hinwendung zur tiefdringenden reinen Betrachtung der Welt, wurde von ihm niemals als Abwendung oder Entfernung von Gott erlebt, sondern als Abstreifen alles Zufälligen, menschlich Kleinen von seiner an SPINOZA angelehnten Gottesvorstellung, die nicht aufhörte, für ihn ein Zielgegenstand verehrenden Ernstes zu sein ... In dieser Form religiöser Verehrung der Naturgesetze selbst – so könnte man es etwa nennen – scheint mir die Wurzel dafür zu liegen, daß EINSTEIN sich niemals mit der quantenphysikalischen Grundvorstellung einer nur statistischen Gesetzlichkeit anfreunden konnte. Obwohl er selber entscheidend dazu beigetragen hatte, nicht nur über seine Entdeckung der Lichtquanten hinaus den Weg zu bahnen zur allgemeinen Erfassung des universellen *Dualismus* von Wellen und Teilchen; ...«[48]

4. Metaphysik des technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritts

Der Glaube an steten Fortschritt der Technik und der Naturwissenschaften ist metaphysisch, durch keinerlei wissenschaftliche Erkenntnis gedeckt. Das »Risikopotential« wird durch diesen Fortschritt ständig gesteigert. Wir leben in einer Welt, die neben nicht chaotischen doch auch stark chaotische Züge aufweist, so daß »der Schmetterlingseffekt allgegenwärtig ist«.[49]

Im Abschnitt I.2. wurde bereits auf die Bedeutung von Umwegen, Zufällen und Zufällsentdeckungen in der wissenschaftlichen Forschung und in der Technik hingewiesen und demgegenüber betont, daß diese Tatsache in der Lehre und in den Lehrbüchern durch eine begradigte, deterministische Darstellung nicht aufscheint. In Lehrbüchern der Physik ist deshalb der metaphysische Hintergrund der Theorien nur schwer zu entdecken. So wurde jahrhundertelang und wird auch heute noch durch die begradigte Lehre die Vorstellung eines metaphysischen Determinismus verbreitet, der in der Macherwelt zu einem zwangshaften Fortschrittsglauben geführt hat. Man glaubt in dieser Welt der Technik, Naturwissenschaft und Politik und ihrer von den Medien manipulierten Massen an eine kulturelle Entwicklung, eine »kulturelle Evolution« als Fortschritt ins Unendliche. Das Buch »Die Physik der Unsterblichkeit« des amerikanischen Astrophysikers Frank Tipler ist ein skurriles Zeugnis dieses Glaubens aus jüngster Zeit.[50] Leider wurde es trotz der von ihm selbst eingestandenen »Überheblichkeit« des radikalen physikalischen Reduktionisten, die er gar nicht mehr »zu verhehlen versucht«, von namhaften Theologen allzu ernst genommen und damit ungebürlich aufgewertet.[51]

Über diesen vorgetäuschten geradlinigen Determinismus hinaus wurden die populären Vorstellungen durch die weitgehend lineare Technik und Physik, die bis in die sechziger Jahre betrieben wurde und heute noch einen Großteil der Produktion und der Forschung beherrscht, geprägt. Durch den allgemeinen Umgang mit solcher technischer Linearität wurde sie in die Köpfe der Menschen eingehämmert. Diese Linearitätsvorstellungen wurden von Technik und Physik auch auf die Natur übertragen. Nichtlinearität wird einfach nicht zur Kenntnis genommen, weil man sich diese mangels Erfahrung und Belehrung gar nicht vorstellen kann.

Auch in der Wissenschaft beleuchtete und bearbeitete man lieber nur den kleinen Anteil linearen Geschehens in der Natur und sah am dunklen nichtlinearen Großteil vorbei oder betrachtete ihn als unangenehme Störung. Alles Unberechenbare wurde in der Hoffnung, daß es in naher Zukunft einer Berechnung zugänglich sein wird, verdrängt. So konnte man, ähnlich wie seinerzeit der französische Mathematiker Laplace, von einer durch »Naturgesetze« berechenbaren Welt, von einer Allberechenbarkeit und Vorhersagbarkeit mit dem Computer, ja von einem berechenbaren menschlichen Fortschritt träumen. Linearität ist aber eine völlig »unzureichende Weltinterpretation«. Denn natürliche Gegenstände »sind weder in ihrer Gestalt linear ... noch ist ihre Funktionsweise im allgemeinen durch Kausalketten beschreibbar, sondern vielmehr durch hochdimensionale komplexe Kausalgewebe«.[52]

Der »Hauch von Absolutheit der Naturgesetze und der Naturwissenschaften« hat sich seit Galilei in der vielfach unbewußten, aber in allen Variationen bleibenden metaphysischen Grundhaltung bzw. im metaphysischen Grundbedürfnis der Naturwissenschaftler weit verbreitet. Dagegen gilt heute die Feststellung von Harald Fritzsch: »Die Ergebnisse der Naturwissenschaft sind stets als Approximationen zu verstehen. Die Naturwissenschaft ist nicht fähig, Aussagen von absoluter Gültigkeit zu machen. Eine Idee wird erst dann zu einer wissenschaftlichen Idee, wenn sie sich auch als falsch erweisen kann.«[53] Und Arnold Benz konstatiert kurz und bündig, »daß selbst ein mathematisch formuliertes Naturgesetz keineswegs absolute Gültigkeit beanspruchen kann«.[54]

Karl Popper sieht als »kritischer Falsifikationist«, wie bereits am Eingang zu Abschnitt III.3. erwähnt, in der fortschreitenden Falsifikation und Neuaufstellung wissenschaftlicher Theorien den Weg zu immer »besserer Annäherung an die Wahrheit«.[55] Dies sollte man aber nicht als Bestätigung eines naiven Fortschrittsglaubens auffassen.

Im letzten Abschnitt, »Gott und das absurde Universum«, seines mehrfach zitierten Buches weist Fritzsch auf den gefährlichsten Aspekt des naiven Fortschrittsdenkens der vergangenen Jahrzehnte hin: Es ist zu einer »Vulgärreligion« geworden, die sich in weiten Kreisen erhalten hat und, als von der Technik getragene Massenillusion, noch sehr langlebig sein wird. »Wir sehen heute deutlicher als früher, daß Naturwissenschaft und Technik keine ethischen Werte vermitteln können. Vorbei ist die Zeit der naiven Fortschrittsgläubigkeit, die Zeit, in der man glaubte, die Vermehrung unseres Wissens und eine immer weitergehende Beherrschung der Natur würden letztlich einen tieferen Sinn des Daseins vermitteln und von sich aus zu einer gerechteren Welt führen. Nichts ist schlimmer als eine Vulgärreligion, die den Sinn menschlichen Lebens *nur* in einer ständigen Erweiterung der technischen

Möglichkeiten und in der immer tieferen wissenschaftlichen Durchdringung aller Lebensbereiche sieht.«[56]

Der vom Menschen »gemachte« und verabsolutierte technisch-wissenschaftliche Fortschritt verweist nur auf den Menschen und verstellt zusehends den Blick auf die über den Menschen hinausreichende »volle und ganze Wirklichkeit«.[57] Der Physiker und Theologe Hans-Dieter Mutschler fordert daher rigoros, daß die Theologie die katastrophalen Folgen einer derartigen technisch-wissenschaftlichen »Verabsolutierung der Zweck-Mittel Rationalität mitleidlos zu kritisieren« habe.[58]

IV. Physik und Theologie sind komplementär und nicht vermischbar

Der Komplementaritätsbegriff, der auch philosophische und wissenschaftstheoretische Bedeutung hat, kann am besten physikalisch erklärt werden. Komplementär im Sinne von Niels Bohr sind beispielsweise die Veranschaulichungen verschiedener Lichteffekte, die einmal nur durch das Wellen- und ein anderes Mal nur durch das Teilchenbild möglich sind, also durch zwei klassische Deutungen der Wirklichkeit, die an sich unvereinbar sind, sich aber ergänzen (vgl. I.3.). Abstrakt und allgemein ausgedrückt besteht die Komplementarität zwischen A und B erstens in einer »gewissen Unvereinbarkeit von A und B und zweitens (in) eine(r) gegenseitigen Ergänzung von A und B und umgekehrt«.[59]

Eine derartige Komplementarität kann, wie gesagt, bereits in den Grundlinien der beiden Wissenschaften gesehen werden: im methodischen Atheismus der Naturwissenschaften gegenüber dem Theismus der christlichen Theologie. In diesem Sinne komplementär ist beispielsweise die physikalische Hypothese der Entstehung des Universums durch eine zufällige, besonders energiereiche Fluktuation im »Urvakuum« (mit anschließender explosionsartiger Ausdehnung der »Urblase«) zur theologischen Aussage von der »creatio ex nihilo«, die physikalisch nie nachgewiesen werden kann[60]. Es wäre ein Rückfall in frühere falsche Harmonisierungsversuche zwischen Theologie und Naturwissenschaft, »wenn wir Gott zum Schöpfer des Quantenvakuums machten«. »Gott ist der Schöpfer aller Wirklichkeit, kein Teil von ihr, den die Wissenschaft erklären könnte«[61], wie es beispielsweise der bekannte Physikautor Paul Davies versucht, wenn er behauptet, »die Naturwissenschaft (biete) einen sicheren Zugang zu Gott als die Religion«.[62]

In den vorausgegangenen Kapiteln I. bis III. wurde ausführlich darglegt, daß die physikalische Betrachtung der Wirklichkeit oft an metaphysische Grenzen stößt. Aber diese metaphysischen Grenzen der Physik dürfen von der Theologie nicht leichtfertig vereinahmt werden. Gott ist nicht im Gegensatz zur Selbstorganisation ganz allgemein der Organisator von außen, an den metaphysischen Grenzen der Physik; er ist transzendent und immanent zugleich[63] und mit den abstrakten und metaphysisch begrenzten Methoden der Physik, die Wirklichkeit funktional zu erfassen, nicht zu erreichen.

Die Wende der Physik durch die Quantentheorie in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hat den Determinismus, die weitere Wende durch die Chaostheorie

in der zweiten Hälfte hat den Reduktionismus mit seinen »ewigen« Naturgesetzen von den Totalansprüchen in die Schranken ihrer grundsätzlichen Falsifizierbarkeit und ihrer zulässigen Anwendungsbereiche gewiesen. Die Physik ist bescheidener geworden. Da ist es an der Zeit, daß sich die Theologie ihrerseits aus diesen überholten Totalansprüchen der Physik, die zu ängstlichen Rückzügen der Theologie bzw. beflissenen Vermischungen von Theologie und Physik geführt haben befreit. Die unkritische Vermischung theologischer Methoden, Aussagen und Gegebenheiten mit naturwissenschaftlich-technischen, wobei letzteren durch den Zeitgeist eine wesentlich stärkere Gewichtung zukommt, dieses Durcheinander verschiedener Ebenen, Sichtweisen und Zugänge zur Wirklichkeit stiftet heute nicht nur bei Theologen, sondern auch bei modernen religiösen Physikern viel Verwirrung. Die Aussprüche des bekannten protestantischen Theologen Rudolf Bultmann, daß man im Zeitalter des Radios nicht an Wunder glauben, bzw. nicht gleichzeitig die elektrische Steckdose gebrauchen und an die Himmelfahrt Jesu glauben könne, stellen in Kurzform solche verhängnisvollen Vermischungen dar, die nebenbei auch die Dominanz der Technik in der heutigen Wirklichkeitserfahrung aufzeigen.

Das Buch *Chaos. Zufall. Schöpfungsglaube* des katholischen Dogmatikers Alexandre Ganoczy enthält aktuelle Beispiele von Analogien und Vermischungen zwischen physikalischen Aussagen einerseits und theologischen und soziologischen Aussagen andererseits, vor allem auf dem Gebiet der Chaostheorie.[64] Diesbezüglich warnt Renate Mainz davor, »zu glauben, daß bloße Analogien zwischen naturwissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Sachverhalten, die zu lediglich semantischen Innovationen in den Sozialwissenschaften führen, substantiellen Erkenntnisgewinn bringen könnten«. Als Voraussetzung für fruchtbare Analogien benennt sie den Aufweis von Isomorphien in den Gegenständen beider Wissenschaftsgruppen.[65] Diese Warnung von Renate Mainz gilt nicht nur für die Sozialwissenschaften, sondern entsprechend auch für die naturwissenschaftlich-theologischen Sprachspiele, die heute bei manchen Theologen so beliebt sind, um sich in die moderne naturwissenschaftlich-technische Welt »einzubringen«.

Eine horrende Vermischung nicht richtig verstandener naturwissenschaftlicher Begriffe mit leichtfertigen theologischen Spekulationen bietet das Buch *Der Adler und das Huhn* des Befreiungstheologen Leonardo Boff.[66] Es ist nicht als ein ernsthafter Versuch zu werten und sei hier nur als krasses Beispiel für die seit Capra mit seinen pantheistisch-physikalischen Schwärmereien grassierende Manie aufgezeigt, Physik und Religion bei gleichzeitiger Abnahme des Verständnisses für eine der beiden oder in »religiöser« Sorglosigkeit für beide Wissenschaften gleichermaßen zu vermischen.[67]

Rückzüge theologischer Sichtweise vor dem überheblich monistischen Mechanizismus der herrschenden Physik des vorigen Jahrhunderts wirken auch heute noch stark in den Bibelkommentaren moderner kritischer Exegeten nach. Diese Rückzüge stellen eine subtilere, aber nicht weniger bedenklichere Einmischung naturwissenschaftlicher Denkweisen (notabene: meist nach einem überholten Stand) in die Theologie, eine bedenkliche Vermischung von Denkweisen und Auffassungen aus ganz verschiedenen methodischen Ebenen dar. Entmythologisierung der Bibel als Rückzug vor dem Angriff des technisch-naturwissenschaftlichen Zeitgeistes ist si-

cher der falsche Weg. »Glücklicherweise haben viele Theologen inzwischen erkannt, daß der Mythos keine schlecht formulierte naturwissenschaftliche Theorie ist«, schreibt Hans-Dieter Mutschler, »sondern der Ausdruck eines primären In-der-Welt-Seins, das sich rein naturwissenschaftlich überhaupt nicht zur Geltung bringen läßt.«[68] Oftmals können Mythos und Naturgesetz als komplementär verstanden werden.

Einen eindrucksvollen Versuch, solche Rückzüge und deterministische und reduktionistisch vereinzelnde Einflüsse auf die Vielschichtigkeit und Ganzheit der Evangelien zu vermeiden, hat der evangelische Neutestamentler Klaus Berger unternommen. Er unterscheidet vier Zugänge zur Wahrnehmung der Wirklichkeit: »Eine erste Tür führt zur wissenschaftlich-technischen Wirklichkeit«, eine zweite »in die Welt der Weisheit«, eine dritte »in die Wirklichkeit der Kunst« und schließlich eine vierte »in die Welt des Religiösen oder des Mythischen«.[69] Es ist verfehlt, die Bibelauslegung auf die Ebene der Naturwissenschaft mit ihren metaphysischen Grenzen herunterzuziehen. Kardinal Ratzinger unterscheidet im Anschluß an Jean Mouroux »drei Stufen der Erfahrung«: 1. Die »empirische Erfahrung – das meint einfach die unmittelbare und noch unkritische Sinneswahrnehmung, die wir jederzeit haben«. 2. »die ›experimentelle Erfahrung‹ ... die das eigentliche Instrument der ganzen Naturwissenschaft darstellt« und 3. die »Existentialerfahrung« (Übersetzung v. W. Beinert).[70]

Der Physikalismus, der monistisch die ganze Wirklichkeit für physikalisch erklärbar deklariert, wird zwar heute noch von vielen Physikern, insbesondere von Neopositivisten in den angelsächsischen Ländern vertreten, verliert aber durch die neuste Entwicklung der Physik[71] immer mehr an Überzeugungskraft. Es ist vorauszusehen, daß künftig dualistische, bzw. pluralistische Auffassungen der Wirklichkeitserfahrung an Bedeutung zunehmen werden. Ein zwangshafter weltanschaulicher Monismus, der eine andauernde Entmythologisierung der Bibel fordert, um den jeweils letzten Stand der Wissenschaft zu berücksichtigen, ist für den christlichen Glauben sicherlich nicht zuträglich.

Es ist ja nicht so, daß die Naturwissenschaften die Bedingung der Möglichkeit objektiver Erfahrung a priori für sich erkannt hätten oder auch nur erkennen könnten; ganz im Gegenteil müssen sie sich mit einem Empirismus mit seinem a posteriori zufrieden geben[72], und immer mehr Physiker sehen das heute auch ein; sie sind bescheidener geworden als im 19. Jahrhundert und beanspruchen nicht mehr monistisch die Gesamtwirklichkeit für sich. So sieht C.F. von Weizsäcker die Quantenphysik »offen für eine ›nahe Metaphysik‹«, die bereit sein wird, »seelische Erfahrungen anzuerkennen, die jenseits der klassisch beschreibbaren sinnlichen Erfahrung von der Körperwelt liegen. Solche Erfahrungen waren der Menschheit vor der Ära der Naturwissenschaft immer vertraut. Es bedeutet aber etwas anderes, sie anzuerkennen, nachdem die Wissenschaft ein kohärentes Weltbild aufgebaut hat, und zwar sie anzuerkennen nicht als Leugnung oder Sprengung dieses Weltbildes, sondern als Voraussetzung seiner Möglichkeit«.[73]

In seinem Buch *Physik – Religion – New Age* erläutert H.-D. Mutschler ausführlich, daß Theologie und Physik *nicht* in einem Konkurrenzverhältnis stehen, sondern sich »auf verschiedene Perspektiven von Wirklichkeit« beziehen. Er wendet sich gegen die heute wegen des hohen Ansehens der Physik so beliebte Vermi-

schung von physikalischer und religiöser Weltdeutung, insbesondere gegen die »Grenzüberschreitungen von der Physik zur Theologie«, wobei man »von der plausiblen Annahme ausgehen« könnte, »daß Gott nicht Objekt physikalischer Theorien werden kann, eben weil er kein Objekt ist, sondern Subjekt, das absolute Subjekt, also Person«. Ganz allgemein spricht Mutschler von einer »Komplementarität der Erkenntnis«: »Erkennen ist (aber) kein Abbildungsvorgang. Das Reale ist uns nicht auf eine ein für alle mal fertige Weise gegeben, sondern es bietet sich einer Vielzahl von Interpretationen dar, die sich überschneiden und zum Teil heftig widersprechen«. Das Erkennen hat »jene Komplementarität an sich, die sich nicht auf *eine* einzige Perspektive reduzieren läßt ... Naturwissenschaftliches Erkennen ist nur *eine* mögliche Perspektive auf die Welt.« »Je präziser wir die Welt (naturwissenschaftlich) erfassen, desto mehr entschwindet uns ihr Sinn«. Die Komplementarität von Naturwissenschaft und Theologie liegt, wie Mutschler betont, eben darin, daß erstere auf das Objektive und Quantitative und letztere auf das Qualitative und Sinnhafte gerichtet ist.[74] Solche Komplementarität hat ebensowenig wie beim »Welle-Teilchen-Dualismus« der Physik mit Schizophrenie – einem häufigen vulgären Einwand gegen jeden Dualismus – zu tun.

Nach Auffassung des schon mehrfach zitierten bekannten Physikers Hans-Peter Dürr handelt die Naturwissenschaft »nicht von der eigentlichen Wirklichkeit der ursprünglichen Welterfahrung – oder allgemeiner: was hinter dieser Welterfahrung steht –, sondern nur von einer bestimmten Projektion dieser Wirklichkeit«, die man durch »gute« Beobachtungen herausfiltern kann. Er bezeichnet diesen durch die moderne Physik besonders herausgearbeiteten Aspekt als »Projektionscharakter der ›physikalischen Wirklichkeit‹«. »Das auf diese Weise ermittelte Wissen« ist »im allgemeinen ein eingeschränktes Wissen im Vergleich zu einer metaphysisch vorgestellten ›eigentlichen‹ Wirklichkeit.«[75] »Die Wirklichkeitserfahrung« kann durch das naturwissenschaftliche Denken »nie ausgeschöpft werden. Insbesondere ist das durch dieses Denken erzeugte Abbild der Wirklichkeit wertfrei und nicht sinnbehaftet, da es bei seiner Konstruktion aus dem ganzheitlichen Sinnzusammenhang der eigentlichen Wirklichkeit herausgelöst wurde«.[76] »Naturgesetze« stellen einen rein funktionalen Zusammenhang dar. »Das, was wir wirklich erleben, bringt uns dem Göttlichen viel näher als das, was wir mit Apparaten messen. Die naturwissenschaftliche Außenansicht ist dafür viel zu banal.«[77] Heute leben immer mehr Menschen total im sekundären Außenbereich der technisch-wissenschaftlichen Welt, und der religiöse Erfahrungsbereich, der die ganze Tradition umfaßt, wird daher nicht nur zunehmend verdrängt, sondern auch bewußt gemieden und reduziert. So wächst die moderne Glaubenskrise.

Die beiden in Frage stehenden komplementären Ebenen der Wahrnehmung kann man mit der Errettung eines Schiffbrüchigen auf hoher See verdeutlichen: Der Schiffbrüchige, der um seine Rettung flehentlich gebetet hat, erlebt sie subjektiv zutiefst als Gebetserhörung, die Außenstehenden betrachten sie objektiv als »glücklichen« Zufall oder als Ergebnis einer technischen Ortung des Schiffbrüchigen, und zwar um so mehr, je weiter sie vom Rettungsgeschehen entfernt sind. H.-P. Dürr spricht von der Außenwelt, mit der sich die Naturwissenschaften befassen, und der eigenen Innenwelt: »Viele Leute glauben, daß in dem Maße, wie wir rational und durch Beobachten diese Außenwelt besser verstehen, das, was wir jetzt

noch dem Göttlichen zuschreiben immer kleiner wird, um am Schluß, dann, wenn wir mal ganz supergescheit sind, auf Null zusammenzuschrumpfen. Dabei sind das völlig andere Ebenen. Alles, was bewertend ist, können wir aus der Wissenschaft gar nicht entnehmen. Naturwissenschaft, wie wir sie abstrakt verstehen, stellt Beziehungen her, aber sie fragt nicht nach der Bewertung der Beziehung. Man kann nicht sagen, das ist gut oder schlecht, sondern die Beziehung ist da oder sie ist nicht da. Immer wenn wir unsere menschlichen Bewertungen mit einbringen, bewegt man sich genaugenommen schon außerhalb der Wissenschaft.«[78]

Durch ihren methodischen Atheismus und den Ausschluß von Sinnfragen hat sich die Physik nicht gegen die Theologie, sondern komplementär zu ihr entwikkelt. Die Theologie sollte also nicht dort einspringen, wo gerade eine Lücke im Weltbild der Physik aufscheint oder Beziehungen zur Physik in oberflächlichen Analogien oder gar in den derzeit so beliebten Vermischungen von Physik und Religion herzustellen versuchen. Gegen eine solche Vermischung, die »ein täuschendes Einvernehmen zwischen Theologie und Naturwissenschaft herstellt«, wendet sich auch Leo Scheffczyk, wenn er darauf hinweist, daß man Selbstorganisation (vgl. Abschn. I.6.) nicht »als schöpferisches Geschehen deuten und es ohne nähere Differenzierung als creatio continua bezeichnen« soll: »Als transzendentaler Begriff übersteigt Schöpfung alle empirische Wirklichkeit und Ordnung und setzt die Möglichkeit solcher Wirklichkeit und Ordnung. Dagegen ist Evolution als kategorialer Begriff auf die erfahrbare Wirklichkeit gerichtet und sagt von ihr eine besondere Modalität aus.«[79] Nach vielen Rückschlägen als Folge der Vermischung sollten heute die Beziehungen der Theologie zur Physik in diesem Sinne als transzendental und kategorial komplementär dargeboten werden. Die *analogia entis*, die übrigens von Karl Barth ebenso wie jegliche natürliche Theologie abgelehnt wurde, ist bezüglich der naturwissenschaftlichen und technischen Wirklichkeiten komplementär zu verstehen.

Viktor F. Weisskopf, der ehemalige Generaldirektor des Europäischen Kernforschungszentrums CERN in Genf, hat in einem Artikel »Zur Entstehung des Universums« gezeigt, wie eine saubere komplementäre Betrachtung auf den Ebenen von Physik, Theologie und Kunst aussehen kann: »Die Entstehung des Universums ist nicht nur von wissenschaftlichem Interesse. Sie war stets auch Gegenstand der Mythologie, Kunst und Religion; deren Zugang zu diesem Thema ergänzt die Einblicke der Wissenschaftler. Das Alte Testament beschreibt den Anfang der Welt als Erschaffung des Lichts am ersten Tag. Es schien widersprüchlich, daß die Sonne, die ja unserer Erde Licht gibt, erst am vierten Tag erschaffen wurde, doch entspricht dies nicht den modernen wissenschaftlichen Ideen, nach denen ja das frühe Universum von verschiedenen Strahlungsarten erfüllt war, lange bevor die Sonne entstand«. »Das frühe Universum war durchdrungen von energiereichen Photonen« und dieser »Strahlungssee« von Lichtteilchen lieferte den Hauptbeitrag zur gesamten Teilchendichte.[80]

Am Schluß seines Artikels hat Viktor F. Weisskopf die künstlerische Aussage über den Anfang der Schöpfung in Haydns Oratorium *»Die Schöpfung«* mit folgenden Worten als die eindrucksvollste bezeichnet: »Es beginnt mit einem Chor von Engeln, die in sanftem und geheimnisvollem Gesang die Genesisworte ›Und Gott sprach; es werde Licht‹ zitieren. An der Stelle, wo es heißt ›Und es ward

Licht‹, explodiert der gesamte Chor zusammen mit dem Orchester in einem flammenden C-Dur-Akkord. Eine schönere und eindrucksvollere Darstellung der Welt gibt es nicht.«[81]

ANMERKUNGEN:

1 Th. Nickles, Art. »Reduktion/Reduktionismus«, in: J. Speck (Hrsg.), Handbuch der wissenschaftstheoretischen Begriffe, Bd. 3. Göttingen 1980, S. 548–553, hier S. 548.
2 Vgl. E.R. Harrison, Kosmologie. Darmstadt ²1984, S. 179.
3 J.D. Barrow, Warum die Welt mathematisch ist. München 1996, S. 83; vgl. weiterhin Ders., Theorien für Alles. Die Suche nach der Weltformel. Reinbek 1994, S. 24–27, und M. Mukerjee, Duale Strings – Elemente einer allumfassenden Theorie, in: *Spektrum der Wissenschaft*, März 1996, S. 42–45, 48.
4 Vgl. J. Horgan, Teilchen-Metaphysik, in: *Spektrum der Wissenschaft*, April 1994, S. 54–62, hier S. 61
5 Vgl. B.-O. Küppers, Ordnung aus dem Chaos. München ³1991, S. 26–31.
6 Zit. n. E. Segrè, Die großen Physiker und ihre Entdeckungen. München ²1990, S. 59, 60.
7 A. Einstein, Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt, in: *Annalen der Physik* 17 (1905), S. 132–148, hier S. 145.
8 H.P. Dürr, Ist Biologie nur Physik?, in: *Universitas* 52 (1997), Nr. 607, S. 1–15, hier S. 4f.
9 Ebd., S. 8f.
10 H. Lenk, Art. »Systemtheorie«, in: J. Speck (Hrsg.), a.a.O., S. 615–621, hier S. 615; vgl. F. Mußmann, Komplexe Natur – Komplexe Wissenschaft. Selbstorganisation, Chaos, Komplexität und der Durchbruch des Systemdenkens in den Naturwissenschaften. Opladen 1995, S. 63.
11 F. Haussmann, Einführung in die Systemforschung. München ⁴1993, S. 9f.
12 Vgl. H.P. Dürr, K.M. Meyer-Abich u.a., Gott, der Mensch und die Wissenschaft. Augsburg 1997, S. 29.
13 A. Benz, Die Zukunft des Universums. Zufall, Chaos, Gott? Düsseldorf 1997, S. 164.
14 J. Gleick, Chaos – die Ordnung des Universums. München 1990, S. 60.
15 E.N. Lorenz, Deterministic non-periodic flow, in: *Journal of Atmospheric Sciences* 20 (1963), S. 130–141.
16 G. Küppers, R. Paslak, Chaos – Von der Einheit zur Vielheit. Zum Verhältnis von Chaosforschung und Postmoderne. In: U. Niedersen, L. Pohlman (Hrsg.), Der Mensch in Ordnung und Chaos. In der Reihe: Selbstorganisation, Jahrbuch für Komplexität in der Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaft, Bd. 2. Berlin 1991, S. 151–167, hier S. 158.
17 G. Küppers, R. Paslak, Die Entstehung des Komplexen. Zur Entstehung und Entwicklung der Selbstorganisation, in: Dies., Der ganze Mensch und die Medizin. Hamburg 1989, S. 69–81, hier S. 77
18 G. Küppers, Selbstorganisation: Selektion durch Schließung. In: G. Küppers (Hrsg.), Chaos und Ordnung. Stuttgart 1996, S. 122–148, hier S. 122.
19 Vgl. A. Benz, a.a.O., S. 22–24, 127, 171, und W. Ebeling, Chaos – Ordnung – Information. Frankfurt ²1991, S. 35–37; weiterhin: W. Ebeling, R. Feistel, Chaos und Kosmos. Prinzipien der Evolution. Heidelberg 1994, S. 35, 40, 41, und L.M. Ledermann, N. Schramm, N. David, Vom Quark zum Kosmos. Heidelberg 1990, S. 90–93.
20 H. Haken, Erfolgsgeheimnisse der Natur. Synergetik: Die Lehre vom Zusammenwirken. Reinbeck 1995, S. 77, 24, 25, 28.

21 Ebd., S. 50, 67, 69–80, 288; W. Ebeling, Chaos, a. a. O., S27–29; G. Küppers, Selbstorganisation, a. a. O., S. 130.135; H. Haken, A. Wunderlin, Die Selbststrukturierung der Materie. Braunschweig 1991, S. 150f.
22 Vgl. W. Ebeling, R. Feistel, a. a. O., S. 189, 47, 39.
23 Vgl. P. Davies, Prinzip Chaos, München 1988, S. 105f.
24 Vgl. R. Paslack, P. Knost, Zur Geschichte der Selbstorganisationsforschung. Bielefeld 1990, S. 8, 27.
25 E. Jantsch, Die Selbstorganisation des Universums: Vom Urknall zum menschlichen Geist. München 1979.
26 Vgl. ebd., S. 41; F. Capra, Wendezeit. Bern 1983, S. 322–324, 366, 414; H.-D. Mutschler, Physik, Religion, New Age. Würzburg 1990
27 Vgl. B. Kanitscheider, Albert Einstein, in: G. Böhme, Klassiker der Naturphilosophie. München 1989, S. 357–373, hier S. 363, und G. Vollmer, Auf der Suche nach Ordnung. Stuttgart 1995, S. 26f.
28 R. Kamitz, Metaphysik und Wissenschaft, in: J. Speck (Hrsg.), a. a. O., Bd. 2, S. 423–427, hier S. 427. Vgl. hierzu die konkreten Beispiele der Abschnitte III. 1.-3. und IV. des vorliegenden Artikels.
29 C. F. v. Weizsäcker, Aufbau der Physik. München 1988, S. 634.
30 Vgl. N. Fischer, Die philosophische Frage nach Gott. Paderborn 1995, S. 39f., und R. Riedel, Darwinismus und Russels Huhn. Gespräche im Himmel und auf Erden. Wien 1994, S. 212.
31 H. P. Dürr, a. a. O., S. 3f.
32 Zit. aus dem Vorwort von W. Neuser zu J. D. Barrow, Die Natur der Natur. Reinbeck 1996, S. 14.
33 A. Winter, Evolution und Schöpfungsglaube, in: F. Breid (Hrsg.), Gottes Schöpfung. Steyer 1994, S. 115.
34 Vgl. H. Genz, Die Entdeckung des Nichts. München 1994, S. 271, und H.-J. Fahr, Der Begriff Vakuum und seine kosmologischen Konsequenzen, in: *Naturwissenschaften* 76 (1989), S. 318–320.
35 Vgl. J. Silk, Die Geschichte des Kosmos. Heidelberg 1996, S. 80f.
36 A. Benz, a. a. O., S. 97; Vgl. H. Genz, a. a. O., S. 347, 353, 60; weiterhin J. D. Barrow, J. Sik, Die linke Hand der Schöpfung. Heidelberg 1995, S. 90–95.
37 Vgl. H.-J. Fahr, Der Urknall kommt zu Fall. Heidelberg 1992, S. 13, und K. Mainzer, Materie. München 1996, S. 53f.
38 A. Benz, a. a. O., S. 97.
39 Vgl. A. Linde, Elementarteilchen und inflationärer Kosmos. Zur gegenwärtigen Theorienbildung. Heidelberg 1993, S. 232, 239, 367, 368; Ders., Das selbstreproduzierende inflationäre Universum, in: *Spektrum der Wissenschaft,* Januar 1995, S. 32–40; L. M. Ledermann, N. Schramm, N. David, a. a. O., S. 180f.
40 Barrow, Theorien, a. a. O., S. 47.
41 Vgl. B. I. Cohen, Newtons Gravitationsgesetz – aus Formeln wird eine Idee, in: E. Seibold (Hrsg.), Newtons Universum. Heidelberg 1990, S. 124–135, hier S. 130–135.
42 Vgl. K. Buchholz, Isaac Newton als Theologe. Witten 1965, S. 72f.
43 Vgl. A. Einstein, Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie, in: H. A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski, Das Relativitätsprinzip. Berlin 1920, S. 135–139, und S. Odenwald, Einsteins Eselei, in: R. Breuer, Immer Ärger mit dem Urknall. Das kosmologische Standardmodell in der Krise. Reinbek 1993, S. 194f.
44 Vgl. F. Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und ihrem Zusammenhange, 2. Bd.: Von Galilei bis zur Mitte des XVIII. Jahrhunderts. Leizig 1921, S. 185f.
45 B. Magee, Karl Popper. Tübingen 1986, S. 25–28.

46 Vgl. P. Jordan, Albert Einstein, sein Lebenswerk und die Zukunft der Physik. Frauenfeld 1969, S. 267f. und N. Calder, Einsteins Universum. Frankfurt 1980, S. 191.
47 N. Calder, ebd., S. 194.
48 P. Jordan, a. a. O., S. 268, 294.
49 B. Kanitscheider, Freiheit, Determinismus und Chaos, in: *Skeptiker* 2 (1993), S. 39–42, hier S. 41f.
50 F.J. Tipler, Die Physik der Unsterblichkeit. München 1994
51 W. Pannenberg, Rezension des Buches »Die Physik der Unsterblichkeit« von Frank J. Tipler, in: *Rheinischer Merkur (Christ und Welt)* 28 (1994), S. 25, und A. Ganoczy, Naturwissenschaft und Schöpfungstheologie: ein Spannungsverhältnis, in: *Lebendiges Zeugnis* 49 (1994), S. 284–295.
52 Vgl. G. Eilenberger, Komplexität. Ein neues Pradigma der Naturwissenschaften, in: Mannheimer Forum 89/90. Ein Panorama der Naturwissenschaften. München 1990, S. 78ff., und Gleick, a. a. O., S. 31–36.
53 H. Fritzsch, Vom Urknall zum Zerfall. München 1996, S. 308.
54 A. Benz, a. a. O., S. 97.
55 Vgl. K. Popper, Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung. Zürich 1981, S. 220, und B. Magee, a. a. O., S. 20.
56 H. Fritzsch, a. a. O., S. 330.
57 A. Brunner, Technik und Religion, in: *Stimmen der Zeit* 195 (1977), zit. n. H.-D. Mutschler, Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik. Augsburg 1998, S. 234.
58 H.-D. Mutschler, ebd., S. 245.
59 E. Scheibe, Die Kopenhagener Schule, in: G. Böhme (Hrsg.), Klassiker der Naturphilosophie. München 1989, S. 374–392, hier S. 381, 382.
60 Vgl. L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Bd. III: L. Scheffczyk, Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre. Aachen 1997, S. 138–142, 147.
61 K. Schmitz-Moormann, Materie – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes. Mainz 1997, S. 70f.; im Hinblick auf das »Quantenvakuum« vgl. unseren Abschn. III. 1.
62 P. Davies, Gott und die moderne Physik. München 1989, S. 15.
63 Vgl. L. Scheffczyk, a. a. O., S. 44–48.
64 A. Ganoczy, Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube als Herausforderung der Theologie. Mainz 1995, S. 226–232.
65 Zit. n. G. Kröber, Wissenschaft im Spiegel von Chaos, in: K. Meier, K.H. Strech, Tohuwabohu (Chaos und Schöpfung). Berlin 1991, S. 179–213, hier S. 181.
66 L. Boff, Der Adler und das Huhn. Düsseldorf 1998.
67 Vgl. F. Capra, Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik – ein zeitgemäßes Weltbild. Bern 1977; F. Capra F. und D. Steindl-Rast, Wendezeit im Christentum. München 1993; H.-D. Mutschler, Physik – Religion – New Age, a. a. O., S. 119–182.
68 H.-D. Mutschler, Die Gottmaschine, a. a. O., S. 233.
69 Vgl. K. Berger, Darf man an Wunder glauben? Stuttgart 1996, S. 70f.
70 Joseph Kard. Ratzinger, Erfahrung und Glaube, in dieser Zeitschrift 9 (1980), S. 58–70, hier S. 61–65.
71 Vgl. die Abschnitte I-III des vorliegenden Artikels.
72 Vgl. G. Vollmer, a. a. O., S. 102–116.
73 C.F. v. Weizsäcker, a. a. O., S. 638.
74 Vgl. H.-D. Mutschler, Physik – Religion – New Age, a. a. O., S. 99, 27f., und Ders., Naturwissenschaft und die Dispensierung der Sinnfrage. Der wahre Konflikt um Galilei, in: H.-D. Mutschler, H.-H. Peitz, Die Welt als Gleichnis oder Gleichung? Stuttgart 1997, S. 9–32.
75 H.P. Dürr, a. a. O., S. 3f.
76 Ders., Das Netz des Physikers. München 1988, S. 48.

77 H. P. Dürr, K. M. Meyer-Abich u. a., a. a. O., S. 29 f.
78 Ebd. S. 25 f.
79 L. Scheffczyk, a. a. O., S. 207.
80 V. F. Weisskopf, Zur Entstehung des Universums, in: R. Breuer (Hrsg.), Immer Ärger mit dem Urknall, a. a. O., S. 19–36, hier S. 35 f., und J. Silk, a. a. O., S. 93.
81 V. F. Weisskopf, ebd. S. 36.

Elisabeth Hurth · Wiesbaden

Das Ende der Vorbilder?

Von Vorbildern, Stars und Idolen

I.

In Siegfried Lenz' Roman *Das Vorbild* (1973) erhalten drei Sachverständige – zwei Pädagogen und eine Lektorin – den Auftrag, Texte für einen Lesebuchabschnitt mit dem Thema »Lebensbilder – Vorbilder« auszusuchen. Der Auftrag scheitert. Es scheint unmöglich, für die gegenwärtige Zeit Vorbilder zu finden und sogar pädagogisch fragwürdig, überhaupt Vorbilder vorzustellen. Der progressive Studienrat Janpeter Heller bescheinigt »sattsam« bekannten Vorbildern wie Albert Schweitzer »Untauglichkeit« und präsentiert sie als »Überbautypen«, die lediglich bestätigten, daß sich mit dem »Hervorragenden« niemand »solidarisieren« könne.[1] Die schrullige Lektorin Rita Süßfeldt kommt zu dem Schluß, daß ein Vorbild »schutzlos« und »verwundbar« sei, »strittig bei allem Wegweisenden« (510). Der pensionierte Schuldirektor Valentin Pundt ist am Ende nach wie vor davon überzeugt, daß es »im pädagogischen Auftrag liegt, auf die vorbildhafte Tat hinzuweisen.« Doch Pundt hat erkannt, daß auch der »Hervorragende nur seine befristete Zeit« hat, und er selbst es sich »nicht leisten« kann ein Vorbild zu empfehlen (459, 315).

Mit Blick auf emanzipatorische Erziehungsziele zweifelt der Protest-Pädagoge Heller den Sinn der Vorbildsuche grundsätzlich an: »Vorbilder im herkömmlichen

Elisabeth Hurth, *1961 in Wiesbaden geboren, Studium in Mainz und Boston, Promotion 1988 (Boston) und 1992 (Mainz), lebt als Sprachlehrerin und Publizistin in Wiesbaden.*

Sinn« sind nur »eine Art pädagogischer Lebertran, den jeder mit Widerwillen schluckt, ... prunkvolle Nutzlosigkeiten, Fanfarenstöße einer verfehlten Erziehung, bei denen man sich die Ohren zuhält« (45). Als verabreichter Lebertran sind Vorbilder nicht so gesund, wie die Verordnung glauben machen will. Die moralischen »Vorturner« mit Zeigefinger-Pädagogik wirken erdrückend, belastend, einschüchternd. Sie erscheinen Heller als »strahlende Angstmacher (und) Autoritäten, die die Selbstentwickung verhindern« (212). Schlimmer noch: Vorbilder sind, so Heller, nicht nur autoritätsfixierte »Zwangsangebote für Unmündige«, sondern zudem auch Idealisierungen, die mit konkreten Lebensbedingungen nichts »zu tun« haben (167, 45). Das Ergebnis sind »verkrampfte pädagogische Klimmzüge«, vorgegebene Menschenbilder, die zu Modellen werden und die Wirklichkeit verdecken (102). In diesen Vorbildern setzt sich der Mensch selber zum Bild, und eben dieses Setzen muß scheitern. Auch die Vorbildsucher des Romans scheitern an dem Zwiespalt zwischen Idealbild und realer Persönlichkeit. Pundt, der pflichtbewußte Rektor, der sich selbst und andere stets dazu anhält, »eine Art Habt-Acht-Stellung« einzunehmen, erweist sich als hilfloser Vater und gefühlskalter Lehrer, dem es wie keinem andern gelingt, Schüler »lautlos und ohne Aufwand zu knicken« (49). Janpeter Heller, der wortgewandte Rebell-Pädagoge, läuft mit seinen emanzipatorischen Bemühungen um eine schülergerechte Erziehung seiner verlorenen Jugend nach, unfähig sein eigenes Kind zu erziehen oder seine gescheiterte Ehe zu kitten. Die exzentrische Lektorin Süßfeldt schließlich setzt sich für ein freiheitsbestimmtes, kritikfähiges Vorbildmodell ein, entmündigt jedoch in ihrem Privatleben den Partner durch Bevormundung und Korruption.

Die drei Vorbildsucher werden unglaubwürdig, weil sie den Anspruch des Vorbilds in ihrem Alltag nicht einlösen. Vorbildhaftigkeit hat sich jedoch für Lenz gerade unter den zeitbedingten, »menschlichen« Lebensbedingungen des Individuums zu bewähren. Nach diesem individualitätsbezogenen Ansatz kann es keine allgemeingültigen Vorbilder geben. Jeder muß seinen »eigenen Kurs« abstecken (167). Die Fixierung auf das Individuum und seine persönliche Eigentümlichkeit stößt das »Herausragende« und Exemplarische vom Thron. Jeder soll ganz er selbst sein und so »sein eigenes Vorbild« werden (103). Verbindliche, ›verordnete‹ Vorbilder sind damit nur noch eingeschränkt tauglich und stehen unter dem permanenten Verdacht, lediglich Instrumente moralisierender Gängelung zu sein. So gesehen können selbst der berühmte Urwalddoktor Schweitzer und der Pop-Präsident Kennedy schon lange nicht mehr überzeugen und erscheint es geradezu anmaßend, »Vorbilder auszusuchen ... und jungen Menschen zu servieren – hier habt ihr euern Leonidas, euern Doktor Schweitzer, eifert ihm nach« (45). Ähnlich skeptisch und desillusioniert reden heute auch zahlreiche Pädagogen über die ›klassischen‹ Vorbilder. Vorbilder, so der einhellige Tenor, sind nicht mehr ›gefragt‹, kommen nicht mehr an in einer Gesellschaft, die viele bestimmt sehen von Leitbildlosigkeit, vom allgemeinen Werteverfall und Bankrott einst hochgehaltener Ideale. Der heutigen Zeit sind Vorbilder offenbar schlicht abhanden gekommen. ›Ideal‹ der heutigen Jugend, so urteilen viele, sei eben, kein Vorbild mehr im »herkömmlichen« Sinn zu haben.

Vorbilder im »herkömmlichen« Sinn – das sind für die Lektorin und den pensionierten Rektor in Lenz' Roman Personen, die »unwillkürlich verpflichten und her-

ausfordern« (46). Diese Verpflichtung meint kein Kopieren der Vorbildperson: das Vorbild liefert vielmehr eine Art »Parole«, einen Zugang zu Werten und Normen, die vom Vorbild so veranschaulicht werden, daß sie dazu »herausfordern«, das zu tun, »was wir uns selbst schuldig sind« (346, 312). Diese Selbstwerdung am Vorbild beschreibt der pensionierte Rektor Pundt als »Selbstversetzung«. »Wir versetzen uns rigoros in den anderen und erfahren uns selbst. Auf dem Weg der Selbstversetzung erkennen wir das Verbindende, aber auch das Trennende, wir stimmen zu und grenzen uns ab ...« (168). In dieser Form der Nachfolge gilt das Vorbild nicht einfach als »handfestes Brevier für alle Lebenslagen«, als tugendhaftes Muster, das nachzuahmen ist. Das Vorbild verpflichtet vielmehr zur eigenen Stellungnahme, zum verbindlichen Selbstsein-Wollen; es verweist darauf, »daß wir etwas nötig haben. Daß etwas zu tun ist. Daß die Welt keine vollendete Tatsache, sondern veränderbar ist« (168, 347).

In diesem Anspruch des Vorbildes klingt das phänomenologische »Vorbildprinzip« Max Schelers nach, der darin das »*primäre* Vehikel aller Veränderungen in der sittlichen Welt« sah. Entscheidend für das Vorbild-Nachfolge-Verhältnis ist nach Scheler das werthafte Sein einer Person und nicht deren Wollen oder Tun oder etwa ein allgemeiner Sollenssatz, eine rein formale Pflichtnorm. Es gibt, so Scheler, »nichts ... auf Erden ..., was so ursprünglich ..., so unmittelbar und ... so notwendig eine Person selbst gut werden läßt, wie die einsichtige und adäquate bloße Anschauung einer guten Person in ihrer Güte.« Vom Vorbild geht eine »Sollseinsforderung« aus, die vom Nachfolgenden nicht als ein »ich bin verpflichtet zu folgen« erlebt wird, sondern vielmehr ein »es verpflichtet mich zu folgen« auslöst.[2] Der Nachfolgende imitiert dabei das Vorbild nicht einfach; er ist selbst ein im wörtlichen Sinn nach-bildender Mensch, der für sich ein Bild auf die in ihm angelegten Seinsmöglichkeiten bildet und so zur eigenen geistig-sittlichen Selbstvervollkommnung hinstreben kann. Nachstreben als Nachvollzug eines auf Vervollkommnung angelegten Lebensweges – in diesem Sinn beschreibt der pensionierte Schuldirektor Pundt die Vorbildnachfolge als einen »eingeborenen«, einen »angestammten« »Wunsch« des Menschen (102). Es ist nicht der Wunsch nach einer Wiederholung des Vorbilds. Das Vorbild zielt nicht auf die Vervielfältigung seiner selbst, sondern es zeigt, »wozu eine Bedingungslosigkeit führt, mit der man ihm folgt«. Es zeigt dem Nachfolgenden wo *seine* »Möglichkeit« liegt (168, 312). Diese besteht grundsätzlich in der Bestimmung zu einem erfüllten, glücklichen Leben. Das Vorbild veranschaulicht und verwirklicht, daß eine solche Bestimmung dann erreichbar wird, wenn der Mensch ist, was er sein soll. Das Vorbild ist damit »Wegweiser« zu »Verpflichtung« und Lebensglück und ›belegt‹ zugleich die Gültigkeit und Erreichbarkeit dieser Lebensbestimmung.

Aber von eben dieser ›Beweiskraft‹ des Vorbildes sind die Pädagogen in Lenz' Roman am Ende nicht überzeugt. Die vorbildhafte Tat wird sinnlos, wenn das Vorbildverhältnis zerbricht und das Vorbild selbst seine Vorbildhaftigkeit nicht mehr einlöst. Der Sohn des pensionierten Schuldirektors wird mit einer solchen Vorbildenttäuschung nicht fertig. Er zerbricht am Scheitern der Vorbildnachfolge, am Versagen seines Vorbildes, das ihm stets zeigte, was er mit sich »anfangen konnte« und daß »nicht etwa Beliebiges zu tun sei« (312). Das Vorbild stand ein für die Wirklichkeit des Lebensglücks, es bürgte für sinnerfüllte Lebensorientierung. Als der

»Bürge« unglaubwürdig und zum trügerischen Idol wird, verliert der Sohn des Rektors jeden Halt. Zwei Tage nach seinem mit Auszeichnung bestandenen Examen begeht er Selbstmord. Die Grenze des Vorbildes wird überdeutlich: Das Vorbild kann nur »befristet« gelten und nicht letzter Halt sein.

Doch da ist noch eine andere Grenze. Die ›Beweiskraft‹ des Vorbildes überzeugt auch deshalb nicht mehr, weil sein »bedingungsloser«, verpflichtender Anspruch fragwürdig ist. »Zeitgemäß« sind vorbildhafte Handlungen in Lenz' Roman erst dann, wenn sie »nicht allein verpflichten, sondern auch Widerspruch zulassen. ... (E)in heutiges Vorbild kann uns nur auf exemplarische Weise umstritten vorkommen« (175). Nötig ist nach Lenz eine Veralltäglichung des Vorbilds. Gefragt sind nicht übergroße, strahlende Helden oder tadellose Repräsentanten allgemeingültiger Ideale, sondern Menschen, die Vorbilder sind durch praktisches Vorleben und selbstlosen Einsatz für die Lösung privater und gesellschaftlicher Probleme – Vorbilder, die nicht ›vollkommen‹ daherkommen, sondern sich »rechtfertigen« müssen, die »strittig« werden können und mit denen man »auch ins Gericht gehen« darf (518, 510). Entsprechend heißt die Devise: Weg mit Vorbildern, die »über« dem Menschen stehen. »(A)lles muß horizontaler werden« (49). Das »zeitgemäße« Vorbild ist entsprechend keine Autorität mehr, seine Nachfolge-Wirkung ist bestimmt von Beziehung und nicht Erziehung. Der Nachfolgende steht dem Vorbild gleichberechtigt und selbstbestimmt gegenüber.

In diesem »zeitgemäßen« Vorbild ist etwas verloren gegangen, was für Schelers wertphilosophische Vorbildlehre noch unabdingbar war. Nach Scheler gewinnt der einzelne seine Freiheit nicht dadurch, daß er mit autoritätskritischem Bewußtsein nach individueller Selbstbestimmung drängt. Gerade am Vorbild wird deutlich, daß ›Emanzipation‹ ohne Annahme der Werteverbindlichkeit nicht zu erreichen ist und das apriorische Gegebensein eines Werte-Wollens voraussetzt. »In jedem Vorbild«, so Scheler, »steckt ein empirisches und ein apriorisches Moment, ein Seiendes und ein Seinsollendes, eine Bild- und eine Wertkomponente.«[3] Das Vorbildwollen gründet damit im Sein des Menschen als Person und Bild und ist nicht einfach ein Produkt verschiedener Zeitgeistfaktoren. Im Werte- und Normenpluralismus einer ›offenen‹ Gesellschaft, die unter dem Individualitätsprimat steht und Menschsein auf die Selbstbestimmung des Ich zurückführt, sind die Voraussetzungen für solche ›Konstanten‹ jedoch nicht mehr gegeben. In der heutigen Multi-Options-Gesellschaft glaubt man nicht mehr an ›ewig‹ gültige Prinzipien, schon gar nicht an ein einziges. Das verändert nicht nur die Gültigkeit der Vorbilder als solche, sondern auch den Umgang mit ihnen. Die Logik des Marktes bestimmt zunehmend die Vorbildsuche. Man wählt aus Bildangeboten aus, statt ein verbindliches Orientierungssystem zu übernehmen. Diese «Patchwork»-Mentalität läßt es nur schwer zu, daß ›feste‹, unverwechselbare Vorbildnachfolge entsteht. Schnellebigkeit ist das Gesetz der Vorbildwahl. Alles steht unter dem Vorbehalt des »zur Zeit«, »mal sehen, wie lang' es geht« und kann jederzeit ausgetauscht werden. Der Trend zum »multidimensionalen Verhalten« erfaßt so auch die Vorbilder. Immer mehr Menschen gehören zu den Leuten, »die mal Jeans, mal Gala tragen, die mal einfach oder auch mal anspruchsvoll essen, die manchmal sparsam, manchmal auch verschwenderisch sind« und, so ließe sich fortsetzen, ab und zu mal einem Vorbild folgen und dann eben mal wieder nur auf ›sich hören‹.[4]

Unter den Bedingungen der Multi-Options-Gesellschaft ändert sich nicht nur die Vorbildwahl, sondern auch das Vorbild selbst nach seiner Inhaltlichkeit. Es bildet sich ein neuer ›Typ‹ von Vorbildpersonen heraus, ein Showtyp, dessen Vorbildhaftigkeit weitestgehend von massenmedialen und religiös aufgeladenen Inszenierungen beeinflußt wird. Lenz' Roman verdeutlicht dies am Beispiel eines ›neuen‹ Vorbilds, dem Popsänger Mike Mitchner, der die Sehnsüchte und Träume seiner »Gemeinde« »bedient« (67, 66). Was Lenz als Idolisierung des Vorbilds beschreibt, ist in der modernen Mediengesellschaft ein vorherrschender Trend geworden: Die Vorbildfunktionen verschieben sich zunehmend von herkömmlich als pädagogisch und moralisch ›wertvoll‹ eingestuften Persönlichkeiten – Nahpersonen aus der eigenen Umgebung und ›fernen‹ Vorbildern wie engagierten Politikern, Märtyrern, Völkerrechtlern und Heiligen – auf medienbekannte Vorbilder der Erlebnis- und der Unterhaltungsindustrie. Diese Vorbilder »aus zweiter Hand« leben fast ausschließlich in und von den Medien und liefern medieninszenierte »Images«.[5] Ihre Vorbildhaftigkeit ist nicht nur von tatsächlichem Können und konkret erbrachter Leistung abhängig, sondern in erster Linie von ihrem massenmedialen Aufmerksamkeits- und Unterhaltungswert. Das eine gibt es nicht ohne das andere. Die Devise heißt: Das eigene Können und Leistungsvermögen so ›rüberbringen‹, daß man damit auffällt und unterhält. Wenn die ›Präsentation‹, die Inszenierung des eigenen Image in den Medien nicht erfolgreich gelingt, ist auch die Chance gering, daß man als Vorbild akzeptiert wird und Vorbildfunktionen übernehmen kann. Vorbildsein wird damit eine Variable mediengerechten Verhaltens und an die Medien-Bilderwelt angepaßt. Die Medien verändern so das Erscheinungs»bild« des Vorbilds; es wird abhängig von der Qualität der Medieninhalte und immer weniger von dem Wesen der Vorbildperson selbst bestimmt. Mehr noch: Die Medien treten selbst als Vorbilder produzierende Instanz auf, die die Vorbildhaftigkeit einer Person allein schon durch deren permanente visuelle Gegenwart gewährleisten können.

Langfristig zeichnet sich im Multimedia-Zeitalter eine weitere Entwicklung ab: eine Virtualisierung des Vorbilds, die zu einer Vorbilderfahrung ohne Vorbildperson führt und von den technischen Möglichkeiten der perfekten Simulation abhängt. Nicht mehr konkrete menschliche Personen sind Ausgangspunkt für die Erfahrung von Vorbildhaftigkeit, sondern das Medium selbst. Im Internet und in Software-Spielen tummeln sich virtuelle Vorbildfiguren à la E-Cyas und Lara Croft, bei denen es keine Rolle mehr spielt, wie Vorbilder ›wirklich‹ sind. Die Person, der Vorbildhaftigkeit zukommt, wird auf Daten hin verändert. Sie steht nicht für das Vorbildsein ein, sondern löst sich in einem a-personalen virtuellen Raum auf. Die »herkömmliche« Vorbildperson ist Vorbild durch Vorleben. Sie *ist*, was sie bezeugt. Im virtuellen Datenraum der digitalisierten Bilder dagegen haftet das Vorbild nicht personal für seine Vorbildlichkeit. Die virtuelle Präsenz im WorldWide-Web tritt an die Stelle des ›Live‹-Vorlebens. Das reale Vorbild wird nach vorhandenen Bedürfnissen durch Simulation ersetzt. All das, was in der realen Welt nicht ›da‹ ist, kann vom Menschen jederzeit produziert werden – auch das ›perfekte‹ Vorbild. Der Mensch als »User« ist nicht mehr auf personale ›Live‹-Vorbilder angewiesen, er stellt seine Vorbilder selbst her.

II.

Auf den ersten Blick scheint diese Prognose nicht zuzutreffen. So widerlegen verschiedene quantitative Umfrageergebnisse die häufig behauptete These, ›die‹ Jugend habe keine Vorbilder mehr. Die Jugendstudie 1984 brachte zutage, daß immerhin noch fast jeder Fünfte die Frage nach dem Vorbild positiv beantwortete. Eine Umfrage des Allensbach-Instituts ermittelte 1985, daß 78 % der befragten Jugendlichen ab 16 Jahren Vorbilder für zeitgemäß hielten. Ein Jahr zuvor ergab eine vom EMNID-Institut durchgeführte Befragung, daß vorwiegend Personen aus dem Nahbereich die großen Vorbilder der Jugendlichen sind. Zehn Jahre später trifft man nach wie vor auf Untersuchungen, die – allem Krisengerede zum Trotz – diese Ergebnisse erstaunlicherweise bestätigen. Eine von Anton A. Bucher 1995 durchgeführte Befragung ergab, daß immer noch mehrheitlich Personen aus dem sozialen Nahbereich als Vorbilder akzeptiert werden, Traumweltvorbilder der Massenmedien dagegen vergleichsweise schlecht wegkommen.[6]

Unklar ist, wie verläßlich solche Erhebungen sind, denn statistisch-deskriptiv ist konkrete Vorbilderfahrung letztlich nicht zu erfassen. Zudem muß man wohl auch damit rechnen, daß sich die Befragten bei den Antworten auf ihr ›Vorzeige-Ich‹ besinnen. Unstrittig ist jedoch, daß die Argumente, die Lenz' Roman gegen Vorbilder ins Feld führt – vor allem die Autoritäts- und Idealismuskritik – heute paradoxerweise gerade die Faktoren sind, die Vorbilder wieder ins Spiel bringen. So hat der Optimismus einer autoritätskritischen Reformpädagogik, die auf eine Erziehung ›vom Kinde aus‹ setzte, einem ernüchternden Fazit Platz gemacht, der Erfahrung nämlich, daß die kritische Abkehr von Autorität eben nicht ›automatisch‹ zur Emanzipation und zu neugewonnenen Freiräumen führt. Rigorose Autoritätskritik bringt keinen Zugewinn an Selbstbestimmung, sondern bahnt autoritären Surrogaten den Weg. Die vermeintliche ›Freisetzung‹ führt zur Abhängigkeit und ruft Gefühle der Unsicherheit, Einsamkeit und Überforderung hervor. Dem Recht auf Selbstbestimmung und Emanzipation steht die anthropologische Grunderfahrung gegenüber, daß der Mensch aus eigener Kraft nicht sicher sagen kann, wer er ist und sein soll und was er zu tun hat. Was Scheler als wesensmäßige Anlage der Menschen auf Bindung, Autorität und Gehorsam beschrieb, wird durch aktuelle Befunde bestätigt. Kinder und Jugendliche, so Hans-Ulrich Ahlborn »gieren geradezu nach Personen, die ... Orientierungen geben und letztlich Autorität sein wollen. ... Verlangt wird die Autorität der authentischen Vorbilder ...«[7]

Diese Neubesinnung auf Autorität als Bestandteil der Vorbildwirksamkeit geht einher mit der Einsicht, daß Idealisierungen unverzichtbar sind. So verhängnisvoll es ist, Menschen auf ein vorgefaßtes Ideal hinbilden zu wollen, so kurzschlüssig ist es andererseits, Ideale und vorgegebene Bilder einfach aufzugeben. Margarete Mitscherlich hat auf die verheerenden Folgen fehlender Idealisierungsmöglichkeiten aufmerksam gemacht: »(W)ir alle brauchen Ideale, Vorbilder, Ziele, an denen wir uns orientieren, nach deren Verwirklichung wir streben können. Ohne sie sind wir einem Gefühl der Leere ausgesetzt, und das lebendige Interesse an den Dingen der Welt und an unseren Mitmenschen geht verloren.«[8] Wenn es keine Personen mehr gibt, mit denen man sich emotional gleichsetzen und deren Ideale man übernehmen kann, dreht sich am Ende alles nur noch um die eigene Selbstherrlichkeit. Solche

narzistische Ichbezogenheit entsteht vor allem dann, wenn in einer überzogenen Betonung von Selbstverwirklichung alles der Disposition des Individuums unterstellt wird. Mehr denn je zeigt sich heute, daß das hochgepriesene Individualismus-Prinzip den einzelnen zunehmend überfordert und viele sich den aufgebürdeten ›Sinnlasten‹ entziehen wollen. Individuelle Selbstbestimmung verkommt so zum puren Ego-Trip, aus Selbstemanzipation wird Gleichgültigkeit und Standpunktlosigkeit. In Zeiten, in denen man dem Individuum Überforderung und Wertunsicherheit bescheinigt und zugleich von einer massenhaften ›Sehnsucht nach Sinn‹ die Rede ist, steigt der Bedarf an Vorbildern, die entlasten und orientieren, indem sie Vorgaben durch konkretes Vorleben liefern. Die Bedingungen für eine »Renaissance der Vorbilder« (Anton A. Bucher) sind also gegeben, und tatsächlich scheint so manches darauf hinzudeuten, daß ein Vorbild-›Boom‹ ansteht. Da wird berichtet, daß sich Menschenmassen vor einem Krankenhaus versammeln, um dem durch eine Cola-Flasche am Kopf verletzten Guildo Horn beizustehen. Da laufen Teenager – nachdem sie den Katastrophen-Kultfilm *Titanic* verschlungen haben – auf einmal im gleichen Outfit herum wie Leonardo DiCaprio. Und da tapezieren Jugendliche ihre Zimmer mit Postern von Popsängern, Serienhelden und Spitzensportlern und zappen sich aus einer permanent verfügbaren TV-Bilderwelt die entsprechenden Vorbilder zusammen.

Wenn Jugendliche einen Schauspieler bewundern und sich so geben wie er, oder wenn junge Fußballer so aussehen und so sein wollen wie Oliver Bierhoff – dann sind all dies Nachahmungen, die mit der Vorbildwirkung verwandt sind. Aber diese Strukturähnlichkeit bedeutet nicht, daß die, die Vorbildfunktionen übernehmen, damit selbst auch schon gleich Vorbilder per se sind. Vieles deutet darauf hin, daß sich hinter der vermeintlichen »Renaissance der Vorbilder« vielmehr ein Boom an Stars und Idolen verbirgt, die *als* Vorbilder auftreten und rezipiert werden. Es sind die Star-Vorbilder, die Vorbilder »aus zweiter Hand«, die Rollen vorgeben, Identifikationsmuster anbieten und jene Orientierungsaufgaben ausfüllen, die früher die »herkömmlichen« Vorbilder übernahmen. Zu fragen wäre dabei jedoch, ob solche Stars mit Vorbildfunktionen auch außerhalb der Medien Vorbilder sein können und was sie letztlich für andere so nachahmenswert und wegweisend macht. Das heißt nicht, daß man ›echte‹ Vorbilder gegen ›falsche‹ ausspielen sollte; zu klären wäre vielmehr, welche Orientierungen von den Vorbildern »aus zweiter Hand« vermittelt werden.

Das, was Vorbilder vermitteln können, ist immer abhängig von ihrem Bildcharakter. Vor-»Bild« im eigentlichen Sinne ist der Mensch, insofern er als Bild begriffen wird. Dieses bezieht sich sowohl auf die äußere Erscheinung als auch auf die Person und schließt so personales Sein als auch seelisch-geistiges Sein ein. Das mit Vorbild gemeinte Bild hat entsprechend eine doppelte Bedeutung: Es ist das anschauliche »fürbild« das einem anderen vorausgeht, und es ist zugleich das etwas Unanschauliches veranschaulichende Bild, »eine Verweisung, die in sich selber das, worauf sie verweist, dergestalt repräsentiert, daß sie es ungegenwärtig in der Anwesenheit hält.«[9] *Dieses* Bild kann nicht angesehen, sondern nur angeschaut werden. In ihm leuchtet etwas von dem auf, was als Möglichkeit zur Verwirklichung in jedem Menschen angelegt ist. Max Picard beschreibt diese Bildwirkung so: »Das Bild ist ... aussagend, berichtend und schweigt doch zugleich zu einem ›Mehr‹ hin, zu

etwas, das mehr ist als das, was es berichtet: auf ein Verborgenes, Geheimnisvolles, nie ganz zu Deutendes.«[10] So bleiben auch die Vorbildwahl und die Vorbildwirkung etwas Geheimnisvolles, das nicht als Bild fixiert werden kann. Das, was aufleuchtet, »anzieht« und beeindruckt, kann von ›überprüfbaren‹ Eigenschaften wie Schönheit und Erfolg abhängen, aber entscheidend ist letztlich die »Ganzheit« einer Person, die als Vorbild erlebt wird. Es sind also nicht bestimmte Qualitäten eines Menschen, durch die man jemanden ein Vorbild aufnötigen kann. Die Vorbildnachfolge ist ein »Hineingebildet-Werden« in das »Wie-Sein« des Vorbildes als Person und Bild und eine im letzten immer rätselhaft bleibende Bestimmung menschlichen Lebens.[11]

Star-Vorbilder dagegen sind kalkuliert abhängig von Bildeindrücken, die massenhaft reproduziert und verbreitet werden. Die Vorbildwahl geschieht dabei vor dem Hintergrund einer ›Verbildlichung‹ der erfahrbaren Wirklichkeit, durch die Wahrnehmung immer mehr visualisiert wird. Nur noch in Bildern scheint die unübersichtlich gewordene Welt verstehbar, und die Macher hinter den Bildern sorgen dafür, daß diese Verstehenshilfe nicht abreißt. Dort, wo das Weltgeschehen durch die mediale Bilderwelt überformt wird, verändert sich die Qualität der Bilder. Der Mensch betrachtet sie nicht mehr, er wird von ihnen umstellt und einem Daueransturm von Bildern ausgesetzt. In dieser medialen Bilderschwemme herrscht ein verwirrender Mischmasch. Der einzelne zappt sich durch die Bilderflut und wählt aus einer Fülle von Bildern aus, die gleichzeitig und gleich-gültig nebeneinander stehen. Wenn aber alle Bilder gleich sind, gibt es nur noch »Nebenbilder« und keine »Vorbilder«. In der ständigen Neuproduktion von Bildern und ihrem schnellen Verbrauch schwindet die Prägehaft eines vorherrschenden Bildes, das die ganze Lebenshaltung eines Menschen bestimmen kann.[12]

Die Bilder der fast totalen Medienwelt sind nicht bezogen auf das Sein des Menschen als Person und Bild. Die Verbildlichung verdrängt wirkliches Sein. Die Welt, so Norbert Bolz, »wird zum Anlaß ihrer photographischen und filmischen Reproduktion, und die Bilder aus aller Welt ersetzen das Weltbild. Man könnte sagen: Das Bildsein gewinnt ontologischen Vorrang vor dem Sein.«[13] Durch die massenhafte Verbreitung und Allgegenwart des Bildes, das jederzeit und überall hintransportiert werden kann, löst sich das Bild von der abgebildeten Person. Den Vorbildstatus erwirbt man bereits, wenn man sich erfolgreich ins ›Bild‹ setzt und darstellt. Die Annahme eines solchen ›verbildlichten‹ Vorbildes ist nicht an eine Begegnung von Person zu Person gebunden und setzt keine personal vermittelte Autorität voraus. Was zählt, ist die visuelle Erfahrbarkeit, jenes Sehen tausendfach vermittelter Bilder, das einem Star-Vorbild erst ›An-Sehen‹ verleiht. So entstehen Vorbilder, die nicht so sehr an tatsächlichen als vielmehr an sichtbaren Leistungen und Eigenschaften gemessen werden. Bei diesen auf Sichtbarkeit angelegten Vorbildern werden personale Bindungen durch jene Intimität ersetzt, die die Schlüsselloch-Perspektive der Medien mit ihrer Veröffentlichung des Privaten herstellt. Die Medien präsentieren die Star-Vorbilder so als »Medienfreunde« für ein Publikum, dem die persönliche, handlungsnahe Beziehung zu ihrem Vorbild abhanden gekommen ist. Als »Medienfreunde« werden Vorbilder kontrollierbar und manipulierbar und dem antizipierten Publikumsgeschmack angepaßt. »Je größer Publikum und Medium«, so Horst Vetten, »um so mehr lehnt sich der Chronist an seinen Star an, glättet des-

sen Bild zu absoluter Faltenlosigkeit, formt ihn nach dem Publikumsgeschmack ..., und so entstehen die gängigen, sozusagen mit Riesenwaschkraft hergestellten Persilcharaktere der Arena – lauter jugendliche Albert Schweitzers, gewissermaßen.«[14]

Die medialen Bilderwelten formen die Inhalte der Vor-›Bilder‹ aber auch deren Aneignungsweise. Die Medien haben Einfluß darauf, wie Wirklichkeit wahrgenommen wird und was als Vorbildhaftigkeit zu gelten hat. Das Massenmedium Fernsehen zeigt nicht die Wirklichkeit oder einen Ausschnitt von ihr, sondern eine präparierte, eine bearbeitete Version von Wirklichkeit. Und so wird auch das, was man von den Star-Vorbildern wahrnimmt, selektiert (»Das Beste aus Thomas Gottschalks ›Wetten Daß‹«, ZDF), personalisiert (»Mit Ralf Bauer nach Armenien«, Vox) oder rekonstruiert (»Das wahre Leben des Leonardo DiCaprio«, Pro7). Das alles ist – unter dem Signum des »Echt Wahr« (SAT1) – eine Botschaft in Bildern *über* Wirklichkeit, *über* Menschen und ihr Leben. Der Wahrnehmungscode wird von den Medien also gleich mitgeliefert – *so* sieht das Star-Vorbild aus, *so* lebt das Vorbild ›wirklich‹ ...

Der Einfluß dieses Codes verläuft auch in umgekehrter Richtung. Die Wirklichkeit gleicht sich an den Wahrnehmungscode der Medien an. Das, was man ist und tun will, geschieht immer schon im Blick auf die medialen Bildwelten. Alles ereignet sich im Spiegelbild bewegter Bilder. Bevor Star-Vorbilder wie Bon Jovi live auftreten, gehen bereits Funk- und Fernsehsender mit ihren mobilen Aufzeichnungsgeräten in Position. Die erdrückende, imposante Gegenwart dieser durchtechnisierten Bilderwelt verselbständigt sich und nimmt den Auftritt der Person gleichsam vorweg. Die konkrete Vorbildperson verschwindet hinter der technisch reproduzierten Bilderflut der Spots, Trailers, Flashs und Infos. Je geringer die tatsächliche Vorbildhaftigkeit desto bedeutsamer wird ihre Inszenierung auf dem Bildschirm – man schaue etwa auf das zeitweilig ›abgestürzte‹ Star-Vorbild Michael Gore, der Mitte der 90er als Pop-Apostel um die Welt tourte und sein persönliches Versagen mit der Bilderflut seiner Konzerte überdeckte. Wenn aber die mediale Inszenierung wichtiger wird als das ›Original‹, dann entfällt das »wesentliche Charakteristikum des Bildes – nämlich abbildend einzustehen für etwas Abwesendes.«[15] So entstehen Vorbilder, die eigentlich ›bildlos‹ sind. Es kommt zu einer ›Entwirklichung‹ und Entwertung des Bildes, die dazu führt, daß der ungestümen Bilderflut ein Mangel an wirklichen Vor-›Bildern‹ gegenübersteht. Nicht der Mensch, wie er ist, sondern ein optisch aufgemachter Scheinmensch steht im Mittelpunkt. Eine Kluft tut sich auf zwischen dem wirklichen Menschen und dem medial vermittelten Vorbild, einem Vorbild, in dem der Mensch gerade nicht mehr als Bild angeschaut wird, sondern quasi als Photo, das man je nach Bedarf liften, tuschieren, collagieren und ›sampeln‹ kann.

III.

Die »herkömmlichen« Vorbilder, aber auch die sogenannten Vorbilder »aus zweiter Hand« müssen sich gegenüber umfassenden gesellschaftlichen Veränderungen behaupten. Der folgenreichste Faktor des Wandels besteht dabei gegenwärtig in dem Trend zu Individualisierungsprozessen, die mit massiven Enttraditionalisierungen

einhergehen. Dort, wo Leben nach eigenem Gusto angesagt ist, werden traditionelle Sozialformen, Rollen und Verhaltensmuster abgeschliffen und aufgezehrt. Auf der Strecke bleiben die Sinnquellen und Sicherheiten, deren man sich einst gewohnheitsmäßig und ›ritualisiert‹ zur Lebensorientierung und Bewältigung des Alltags bediente. Der einzelne muß dies fortan immer wieder neu für sich und aus sich selbst heraus leisten. Die Privatsphäre des einzelnen wird so zur umfassenden »Produktionseinheit« des Sozialen (Ulrich Beck) und verantwortlich für Sinnstiftungen und Identitätsbildungen. Auf diesem individualisierten und privatisierten Feld haben ›überkommene‹ Vorbilder, die für grundsätzliche Anliegen und Anforderungen einstehen, nicht mehr viel zu bestellen, es sei denn als zeitlich befristete Verbrauchsgüter.

Die Identitätsbildung scheint heute an den »herkömmlichen« Vorbildern vorbeizulaufen. Vom einzelnen wird eine Identitätsarbeit verlangt, die auf keine vorgegebenen Lebenswege mehr zurückgreifen kann. Nach subjektiven Vorlieben und Wünschen bastelt man sich aus einer Vielfalt von Angeboten seine Identität zusammen. Diese »Patchwork«-Arbeit, so das Fazit moderner Kultursoziologen, folgt neuen Orientierungsinhalten, die da heißen Selbstdarstellung, Selbsterfahrung und Erlebnisbestimmtheit. In der von Gerhard Schulze beschriebenen Erlebnisgesellschaft besteht der Lebenssinn weniger in der Befolgung von Geboten und Aufgaben als vielmehr in der Suche nach abwechslungsreicher Unterhaltung und originellen Formen der Selbstdarstellung. Surfen, Sampeln, Zappen – das sind die Merkmale einer Vorbildsuche, die von ästhetischer Aufbereitung, optischer Aufmachung und Erlebnistechniken wie »Thrilling« und »Kicks« bestimmt ist.[16] Gesucht wird keine existentielle Form der ›Aneignung‹, wichtig ist, daß Reize geboten und der Erlebnischarakter gesteigert wird. Direktiven, Fragen der Lebensführung, Wertmaßstäbe – all das wird nicht mehr vorrangig von Vorbildern ›verlangt‹, es geht in erster Linie um den ästhetischen Genuß. Das hat Folgen auch für die »herkömmlichen« Vorbilder. Von ihnen wird erwartet, daß auch sie den neuen Ansprüchen nach Erlebnisorientierung und Unterhaltung genügen. Entsprechend will man Vorbildern nicht so sehr nachstreben, als sie vielmehr erleben, und man verlangt von ihnen nicht nur Orientierung, sondern gerade auch Entlastung von eigener Orientierungsarbeit. Das Vorbild wird so auf Erlebnis- und Unterhaltungsbedürfnisse ›abgestimmt‹. Der Erfolg von Star-Vorbildern bemißt sich fast ausschließlich an der Erfüllung solcher Bedürfnisse. So präsentieren sich Teenie-Vorbilder wie die Mitglieder der *Spice Girls* nicht nur mit der durchaus ›vorbildlichen‹ Botschaft »Keep your life clean«, sondern sie transportieren dabei auch die »Message«, »Live your life« – »Erlebe dein Leben«.

In der Erlebnisgesellschaft wird von Vorbildern überdies auch erwartet, daß sie Selbstdarstellungsmuster liefern und der Selbstinszenierung dienen. Das gewählte Vorbild wird so zum Ausdrucksmittel und fungiert, ähnlich wie ein ausgefallener Kleidungscode oder ›alternativer‹ Musikstil, als Teil der biographischen Gesamtinszenierung. Es ist ein Outfit, ein Etikett, mit dem man sich zu etwas bekennen oder auch als oppositionell abgrenzen kann. Mit solchen Vorbildern stellt man sich selbst aus – natürlich mit dem Anspruch unbedingter Originalität und dem Siegel von »Exklusivität«. Der Wunsch sich selbst auszustellen und projektiv zu ›verzaubern‹, erfüllt sich in der Identifikation, kann jedoch vom Vorbild im eigentlichen

Sinn nicht erfüllt werden. Wenn jemand den einstigen ›Rambo‹ Silvester Stallone wegen dessen Ausstrahlung, Stärke und Durchsetzungsvermögen als sein Vorbild ›wählt‹, dann liegt nicht wirklich eine Vorbildnachfolge vor. Bestimmte Qualitäten und das Verhalten dieses ›Vorbildes‹ erscheinen attraktiv und werden willentlich erstrebt. Wirkliche Vorbilderfahrung zeichnet sich jedoch gerade dadurch aus, daß das Sosein eines Menschen, dessen gesamte Handlungsweise als Person »anzieht«, beeindruckt und absichtslos auf andere wirkt.

Die absichtslose Vorbildwirkung bestimmt auch die ›Vorbildwahl‹. Die Annahme eines Vorbilds bedeutet keineswegs, daß man sich einen Menschen zum Vorbild ›wählt‹. Star-Vorbilder werden bei der Identitätssuche aus einer Fülle von Angeboten ausgewählt und als »Patchwork« zusammengestellt. Die eigentliche Vorbildnachfolge verläuft jedoch genau umgekehrt. Vorbilder werden nicht gewählt, sie ergreifen den Menschen kraft ihres ganzen Seins. Nicht Wählen, Imitieren und ›Machen‹ sind das Eigentliche der Vorbilderfahrung, sondern Anerkennung und die Freude, das Bild eines Menschen schauen zu können, der »anzieht«. Anders die Vorbilder »aus zweiter Hand«. Sie werden zu Star-Vorbildern aufgebaut, indem man sie mit einem weitestgehend künstlich herstellbaren ›Ansehen‹ ausstattet. Solche Vorbildtauglichkeit, oder genauer Akzeptanz *als* Vorbild ist abhängig von einer Vielzahl von Faktoren, von denen Talent und tatsächliche Leistung oft weniger ausschlaggebend sind als telegenes Aussehen, Marketing und Promotion. Und so ›wirkt‹ denn auch das soziale Engagement des ewig blondgelockten Thomas Gottschalk ›vorbildlicher‹ als der selbstlose Einsatz eines dickbäuchigen Krankenpflegers, eben weil ersterer einfach medientauglicher ist und entsprechend vermarktet wird.

Die Unterhaltungsindustrie kann Star-Vorbilder jedoch nicht nach Belieben produzieren und vermarkten. Star-Vorbilder werden auch vom Publikum ›gemacht‹, und entsprechend muß sich die Star-Vorbild-Produktion an dessen Bedürfnisse ›ankoppeln‹. In einer zunehmend unübersichtlicher werdenden Erlebnisgesellschaft koppelt sich die Produktion vornehmlich an Orientierungswünsche des einzelnen an. Nach Richard Sennett bestehen diese vor allem darin, das individuelle Selbst als unverwechselbar darzustellen. Einen Ansatzpunkt hierfür liefern Vorbilder, die als »authentisch« daherkommen und ›vormachen‹, wie man sich als einzelner profilieren und seine »einzigartige personale Identität« behaupten kann.[17] Diese »authentischen« Vorbilder sind in einer Vielzahl von TV-Sendeformen präsent – vom »Reality-TV« über die »Versteckte Kamera« bis zu den täglichen Talkshows. Der Anspruch dieser Sendungen ist, daß hier das ›wirkliche‹ Leben von ›echten‹, ›wahren‹ Menschen dargeboten wird. Geboten wird jedoch letztlich nur der Schein von Unmittelbarkeit und Authentizität. Die, die da als »authentische« Vorbilder auftreten, gehorchen Mediengesetzen. Authentizität bedeutet inszeniertes, mediatisiertes Verhalten, bei dem die Darstellung wichtiger ist als der Darsteller und Privates medienwirksam öffentlich gemacht wird. Peter Weirs Kinofilm *Die Truman Show* (1998) entlarvt die Mechanismen solcher Authentizität. Ein argloser Durchschnittsbürger, Truman Burbank, ist der Held einer in alle Welt übertragenen Show, die tagtäglich 24 Stunden lang ausschließlich seinen Lebensalltag ausstrahlt. Truman selbst weiß nichts von dieser Show; er weiß nicht, daß alles, was sich vorgeblich »in Wirklichkeit« ereignet, von einem skrupellosen Programmplaner arrangiert

und inszeniert ist. Truman ist eben kein »authentischer«, ›wahrer‹ Mensch, sondern ein »Showman«, ein TV-Opfer wider Willen, das den Medien-Täuschungen ebenso erliegt wie die Konsumenten seines Show-Lebens.

Weirs Film belegt eindringlich, daß eine Bedingung erfüllt sein muß, damit jemand ein Star-Vorbild werden kann: Man muß sich mediengerecht verhalten. Sendungen wie *Jetzt kannst du was erleben* (ZDF), in denen ›live‹ geweint oder gejubelt wird und Menschen ›ganz natürlich‹ von ihren Problemen erzählen, dokumentieren mediengerechtes Verhalten in Situationen, die einst als Privatsphäre vor dem Zugriff des Fernsehens geschützt waren. Diese Menschen vor der Kamera üben in erster Linie eine unterhaltsame Vorbildfunktion aus. Sie überzeugen durch »Showman«-Qualitäten: Sie bleiben in Beziehungskrisen »cool«, parieren Peinliches oder zeigen unverstellt »echte« Gefühle. Diese »Showman«-Qualitäten verändern die Inhalte der Vorbildhaftigkeit auf Beziehungsverhalten hin. Das, was Mutter Beimer aus der *Lindenstraße* Mutter Teresa ›voraus‹ hat, ist Beziehungskompetenz und die Fähigkeit zur Selbstbehauptung in Partnerschaftskrisen. Der Erfolg von Show-Menschen wie Mutter Beimer hat aber noch weitreichendere Folgen für die »herkömmlichen« Vorbilder. Nahvorbilder wie die Eltern oder Personen aus dem Bekanntenkreis werden abgelöst durch medienöffentliche Fernvorbilder, während das Alltagsverhalten sich zugleich an medienvermittelte ›Regeln‹ angleicht. Entschuldigungen werden nach dem »*Verzeih mir*«-Schema (RTL) vorgebracht, Eheversprechen und Gelöbnisse verlaufen nach den Vorgaben von *Nur die Liebe zählt* (SAT 1) und Hochzeiten werden nach *Traumhochzeit*-Standards (RTL) zelebriert. Persönliche Überzeugungen und Lebensdirektiven werden so von medialen Vor-›Bildern‹ geprägt, daß man entsprechende Verhaltensmuster verinnerlicht. Die Medien spähen alles aus, sie können überall und auf alles draufhalten. Also ist es wichtig, immer gewappnet zu sein und das Verhalten stets auf mögliche mediale Spiegelung auszurichten. In Zeiten, da die Medien in der Lage sind, Daueröffentlichkeit herzustellen, bedeutet dies, daß der Unterschied zwischen medienpräparierter Wirklichkeit und ›wirklicher‹ Wirklichkeit immer weniger ›zählt‹. Beide Wirklichkeiten überlappen und vernetzen sich. So wie bei den Medien-Vorbildern das Privatleben nach Mediengesetzen verläuft, verhält sich auch das Publikum – eben ständig im Blick auf die Situation des Vor-der-Kamera-Seins.

Auch »herkömmliche« Vorbilder müssen sich dieser Situation stellen. Dies führt dazu, daß sie in den Sog der Unterhaltungsstars geraten und ebenfalls dem vielbeschworenen Strukturwandel der Öffentlichkeit unterworfen werden. Vorbilder, so scheint es, können sich nur dann behaupten, wenn auch sie den Kriterien folgen, die für erfolgreiche Mediendarstellung verlangt werden. Schaut man sich etwa die Präsentationen über Mutter Teresa an, dann zeigt sich, daß vielfach genau mit den medienwirksam aufbereiteten Darstellungsmitteln gearbeitet wird, die man auch für medienöffentliche Stars einsetzt. Und so steht schließlich selbst im »missio aktuell«-Heft Mutter Teresa gleich neben Oliver Bierhoff.[18] Das ›traditionelle‹ Vorbild wird überlagert von dem Medienstar und dessen öffentlichkeitswirksamer Selbstdarstellung. Mit dieser Annäherung an die Medienstars verlieren die »herkömmlichen« Vorbilder ihre personal gestaltende Identität. Sie werden an Massenwünsche angeglichen und ganz in den massenmedialen Prozeß der Trivialisierung und Veralltäglichung hineingezogen.

Das Erfolgskonzept für die Darstellung einer Person lautet heute: Einen Menschen so ›rüberbringen‹, daß er als jemand »zum Anfassen« erscheint. An Veränderungen des Starsystems läßt sich dies eindeutig belegen. In der großen Zeit des Hollywood-Glamour gehörte der Star zu den Auserwählten. Er schien unnahbar und gottgleich dem Film-Himmel anzugehören. Die Studio-Bosse ließen es nicht zu, daß eine Leinwandgöttin wie die Garbo in die ›Niederungen‹ herabstieg, durch die Innenstadt joggte, sich in Talkshows outete oder öffentlich über ihre Beziehungsprobleme redete. Das hat sich heute völlig verkehrt. Die Himmelsgeschöpfe sind abgestürzt, ersetzt durch Allerweltstars aus Werbung, TV-Serien, Mode und Sport oder durch ›Normalos‹, die für einige Sendeminuten in Talk- und Erlebnisshows zu Fernsehstars avancieren. Werbefuzzis wie der Melitta-Mann, Meteorologen wie Jörg Kachelmann, TV-Unterhalter wie Thomas Gottschalk oder Serienhelden wie Ralf Bauer erwerben ihren Star-Vorbildstatus allein schon durch ihren Bekanntheitsgrad. Ob Talkgast oder Moderator – jeder kann zu ›An-sehen‹ kommen, und jeder kann einfach alles. Jungstar Ralf Bauer schauspielert, surft (im Ersten), reist (auf Vox), kocht (mit Bio), talkt (bei Johannes B. Kerner) und wird wohl bald seine Memoiren als Beach Boy der ARD auf den Markt bringen. Solche Alleskönner sind multimedial versiert, in allen Medienbranchen zu Hause und damit überall zum Anfassen ›nah‹. Die Starmaschinerie und Traumfabrik Hollywood sorgte einst dafür, daß eine gewisse ›unerreichbare Nähe‹ zwischen Star und Publikum aufrechterhalten blieb. Heute dagegen herrscht die Tyrannei der Nähe und der Gleichheitsterror. Die alles durchdringende Medienstrategie der Intimisierung läßt keine Distanz mehr zu. Jeder erscheint als Nachbar von nebenan, von dem man Sorgen, Nöte und persönliche Schwächen bis ins intimste Detail kennt. Diese Aneignung von Personen als »Medienfreunde« setzt die Vorbildbedeutung herab. Wenn alle ›freundschaftlich‹ von Du zu Du daherkommen, ist genau das eliminiert, was die »herkömmlichen« Vorbilder auszeichnet, die Tatsache nämlich, daß man ihnen nachstreben und sich nach ihnen strecken möchte.

Die Medien präsentieren tagaus tagein Menschen, denen das Publikum gleich werden will und soll. Durch die Darbietung der öffentlichen Privatsphäre wird zugleich vermittelt: Jeder ist gewöhnlich, auch die vermeintlich ›hohen Tiere‹. Damit fallen die Voraussetzungen für echte Nachfolge weg. Wer Vorbildern nachfolgen will, muß akzeptieren, daß man eben nicht mit allen gleich ist und man sich Vorbildern oft nur annähern, sie aber nicht »gemein« machen kann. Und doch wird gerade das versucht und erwartet. Die Medien zwingen den Vorbildern ihre Bedingungen auf. Vorbilder müssen sich daher gefallen lassen, daß man nicht mehr so sehr zu ihnen hochblicken will und stattdessen Einblicke in den Hintergrundbereich ihres Lebens wünscht. Der Blick geht nicht ›nach oben‹, sondern ›dahinter‹, ›hinter‹ die Kulissen. Man will auch hier den Menschen von nebenan. So mutiert das Vorbild mit entsprechender Mediendarstellung – siehe die Filmbiographien über Mutter Teresa und Albert Schweitzer – zur ›Berühmtheit‹, zu einem ›Prominenten‹, dem man nicht gerade nachfolgen wohl aber neugierig nachspüren will. Das Vorbild mag auch weiterhin ›herausragend‹ wirken, aber der Medienmensch von heute weiß am Ende, daß auch Vorbilder letztlich Menschen »wie du und ich« sind. Er weiß, daß Mutter Teresa privat oft sehr autoritär auftrat und daß selbst der unverwüstliche Albert Schweitzer einmal einen Nervenzusammenbruch hatte.

Es ist jedoch keineswegs so, daß solche Veralltäglichung und Trivialisierung Vorbildhaftigkeit einfach auslöscht. Massenmedien entmystifizieren, banalisieren und nivellieren. Aber das ist nur die eine Seite, denn die Massenmedien machen das, was sie da entzaubern und egalisieren, zugleich auch leichter zugänglich und allgemein verfügbar. Alle haben Anteil an den »Medienfreunden« und können prinzipiell auch selbst am Aufstieg und Fall von Star-Vorbildern mitwirken. Die Einebnung der Unterschiede zwischen Star und Publikum, zwischen Vorbild und Vorbildsucher führt also nicht notwendig zum Ende der Stars und Vorbilder, sondern vielmehr zu einer neuen »sozialen Erlebnisdisposition«: Jeder möchte ›besonders‹ sein und herausragen. In dem Maße, in dem sich das Alltagsverhalten an die Medienwelt annähert, kommt es zu einer »Idolisierung des einzelnen«, die auch die Vorbilder erfaßt.[19] So wie jeder Starruhm erstrebt, will auch jeder selbst Vorbild sein. Jeder will leuchten und strahlen.

IV.

Vorbild im eigentlichen Sinn ist man nicht für sich selbst, man ist es für jemanden. »Vorbilden« heißt einem anderen etwas veranschaulichen, ihm Werte, Normen und Ideale vor Augen führen. Im Vorbild decken sich Wort und Verhaltensweisen. Das Vorbild lebt Werte vor; es lebt das, was es aussagt. Nach Scheler sind Werte an sich ›leer‹ und stiften keine Nachvollzüge. Sie werden nur in Personengestalten »anschaulich« sichtbar und so ›erfaßt‹. Dieses Erfassen ist für Scheler »immer eine ... affektive Beziehung«, denn »irgendeine Art der *Liebe* und des positiven Werthaltens ... verbindet jede Seele mit ihrem Vorbild ...«[20] Werterkenntnis ist also in einem intuitiven Wertfühlen begründet, und nicht in der kognitiven Vermittlung von Geboten, Ermahnungen und Gesetzen. Diese praxisnahe Betonung der Gefühlsdimension in Schelers Wertethik ist von bleibender Aktualität – vor allem angesichts des gegenwärtigen Booms von Handlungsmodellen, die Werthaltungen auf rein rationale Vollzüge reduzieren und gefühlsmäßige Bindungen als »Urgrund des Wertehandelns« ausblenden.[21] Eine zentrale Voraussetzung für Schelers wertphilosophischen Ansatz ist jedoch heute nicht mehr gegeben. Scheler geht davon aus, daß Werte in der personalen Wertgestalt erschaut werden, sich in ihnen aber auch zugleich eine überzeitliche Ordnung der Werte offenbart. Dieser »absoluten Ethik« Schelers ist stets entgegengehalten worden, daß es ganz individuelle Wert-Erlebnisse sind, die das Vorbild-Erleben prägen. Schelers überzeitlich geltende »absolute Ethik« tritt gerade heute hinter einer individuell bestimmten Wertewelt zurück, die Vorbildern, die für ›Allgemeingültiges‹ einstehen, ihre Gültigkeit zu rauben scheint. Individualisierung, Enttraditionalisierung, Privatisierung – diese Zeichen der Zeit verbinden sich gegenwärtig mit der Pluralisierung von Anschauungen und Werthaltungen, einem vielzitierten Phänomen, dessen Endstadium sich abzuzeichnen beginnt: Es ist die neue »Unübersichtlichkeit« von Gesellschaftssystemen, die von ›Multi‹- und ›Poly‹-Angeboten überschwemmt werden und in denen sich zum Teil völlig widersprechende Lebensstile, Normen und Werte neben- und gegeneinander stehen. Unter diesen Bedingungen werden ›absolute‹ Maßstäbe niedergerissen. Es zeigen sich grundlegende Ablösungs- und Auflösungsprozesse, in denen

Wertewollen und personale Seinsmodelle im Sinne Schelers am Ende nicht mehr vorkommen und entsprechend die Person als ›Ganzes‹ nicht mehr als vorbildlich angenommen wird.

Wenn es nicht um das ›Ganze‹ geht oder gehen kann, weil alles nur noch in der ›Pluri‹-Verpackung angeboten wird, können sich Vorbilder keine übergreifende Geltung mehr verschaffen. Dies, so vermutet Frank Mehler, ist einfach »nicht mehr möglich; ... es gelingt vielleicht gerade noch, Orientierungspunkte oder Trends zu benennen.«[22] Statt sich an Vorbildpersonen zu binden, spielt man modische Strömungen flüchtig und wechselnd durch. Werte und Grundhaltungen gibt es auch weiterhin, aber sie werden zum Ausprobieren genutzt, am eigenen Lebensentwurf ›getestet‹ und durch persönliche Lebenserfahrung ›gefiltert‹. Diese Aushöhlung des ethischen Wertbegriffs führt zu einer prinzipiell unbegrenzten Vielzahl an ›Weltdeutungsmustern‹, die nur ›punktuell‹ gültig sind und zugleich konsum- und erlebnisorientiert materialisiert werden. Wer etwas kauft, kauft einen ›Mehrwert‹, den Darstellungswert und den ästhetisch verpackten Markenwert. Daß etwas wertvoll ist, soll man spüren, erleben und erfahren. Wer einen Mercedes fährt, soll wissen, was das ›wert‹ ist und was er sich selbst damit ›wert‹ ist.

Diese Materialisierung und Ästhetisierung des ethischen Wertbegriffs wird von einer seit längerem zu beobachtenden Entwicklung begleitet: Der Verschiebung der Vorbildfunktionen von ›wert‹-vollen Vorbildpersonen aus dem Nahbereich auf herausragende Medienpersönlichkeiten von öffentlichem Interesse, die sogenannten »Promis«, »Vips« und »Opinion Leaders«. Dies bestätigen zahlreiche aktuelle ›Ranglisten‹, auf denen man Medienhelden unterschiedlichster Ausprägung begegnet, Vorbilder im Nahbereich oder Persönlichkeiten aus dem politischen und kulturellen Leben dagegen deutlich unterrepräsentiert sind. »Welche Vorbilder haben die Deutschen?« fragte die *Hörzu* 1998 und präsentierte als Ergebnis eine Vorbildliste, auf der ›alltägliche‹, nahe Vorbilder nicht mehr auftauchen. Auf dem ersten Platz steht immer noch, wie schon bei einer vergleichbaren *Stern*-Umfrage aus dem Jahr 1992, Mutter Teresa, aber schon auf Platz zwei befindet sich die Medienmadonna Lady Di, und auch die weiteren Plätze werden von Mediengrößen dominiert.[23]

Die erheblichen Verschiebungen von Nah- auf Fernvorbilder belegen, daß die Wahrnehmung dessen, was wichtig und etwas wert ist, mehr und mehr von Medien-Meinungsführern bestimmt wird. Entertainer, Schauspieler, Sportler, Musiker, Models werden zu Leitfiguren, deren Auffassungen zigfach zum ›An-Sehen‹ medial multipliziert werden. Das ›Ansehen‹ der Medien-Meinungsführer, so konnte Birgit Peters in ihrer Untersuchung zur Wirkung von Prominenz zeigen, richtet sich nicht nur nach ihrem Unterhaltungswert. Zugewiesen werden ihnen auch moralische Kompetenz und Orientierungsfunktionen. Die Vorbildrolle der Prominenten kann geradezu als eine »Forderung des Publikums an die Personen des öffentlichen Lebens« gesehen werden. Ihre ›angesehene‹ Position auf einem Gebiet wird dabei von der Öffentlichkeit auch auf andere Gebiete übertragen.[24] »Ich bin nicht zum Bundeskanzler gewählt worden«, stellte Oliver Bierhoff nach seiner Wahl zum Kapitän der deutschen Nationalmannschaft klar. Allein die Medienöffentlichkeit wollte es anders und befragte ihn nach seinen Auffassungen über Gott und die Welt. Dem »Piep«matz Guildo Horn erging es ähnlich. Guildo äußerte sich

unbeschadet der fehlenden Kompetenz in der Sache zur WM, zur Bundestagswahl, zum Euro und zum Jahr 2000. Solche Meinungsführer à la Horn widerlegen das Vorurteil, daß Promis, Vips oder Stars lediglich ›Trendsetter‹ für Lifestyle-Fragen seien; sie geben vielmehr auch vor, wie man zu leben hat. Die Pop-Diva Madonna verhalf mit ihren aktuellen Videos nicht nur dem Body-Painting zu einem neuen Boom, sondern gab auch in Sachen ›neuer Mütterlichkeit‹ und ›sexueller Befreiung‹ dem Wert-Ton an. Und wer DJ Bobo nachjagt, der kleidet sich nicht nur wie er, sondern übernimmt zugleich auch dessen Credo »Pray – make it today«.

So liefern ›öffentliche‹ Persönlichkeiten der Unterhaltungs- und Sensationsindustrie Richtlinien für das Volk und setzen Normen und Wertmaßstäbe für ein Publikum, das es keineswegs als ungewöhnlich empfindet, wenn sich der Pop-Barde Cat Stevens öffentlich zum Islam bekennt, sich der Schauspieler Richard Gere für den Dalai Lama einsetzt und die irische Sängerin Sinead O'Connor zum Kampf gegen den Papst aufruft. Auch »Wertsteigerungen« in Karrieren werden nicht als ungewöhnlich angesehen. So avancierte Phil Collins nach dem Sensationserfolg von »Another Day in Paradise« zu einer unumstrittenen Identifikationsfigur mit Vorbildfunktion. Der ehemalige *Genesis*-Drummer und Hobby-Schauspieler wurde mit seiner Hit-Single zum Leitbild sozialen Engagements und Schutzherrn der Obdachlosen. Solche normativen Prägungen gelangen jedoch durch einen komplexen Vermittlungsprozeß zu ihren ›Abnehmern‹. Phil Collins etwa erlangte seinen neuen Status als soziales Leitbild durch eine CD, die als multimediales Produkt promotet und von entsprechender medialer Selbstdarstellung begleitet wurde. Das tatsächliche Wertsein geht so mit einer erheblichen Steigerung des Aufmerksamkeitswerts einher.

In dieser Verflechtung zeigt sich ein grundlegender Wandel in der Wertehierarchie. Nach Richard Sennett ist das individuelle Selbst auch im öffentlichen Bereich zum entscheidenden Wert avanciert, der die berufliche und gesellschaftliche Anerkennung bestimmt. Entsprechend wird die Selbstdarstellung als einzigartige Persönlichkeit zu einer der wichtigsten Aufgaben des einzelnen und Aufmerksamkeit zu einem Wert an sich. Dieser ist eine Funktionsgröße der Publizität und damit ein Wert, den die Medien bestimmen und prinzipiell immer auch herstellen können, unabhängig von den tatsächlichen Leistungen der Person selbst. In der von Peters beschriebenen »Erfolgsgesellschaft« ist weniger die »persönlich wirklich vollbrachte Leistung ... der Maßstab für die Einordnung in soziale Ränge als eher die soziale Wirkung von Leistungen, der Erfolg ... oder gar der Schein der Leistung, die Publizität vermeintlicher Leistungen ...«[25] Vorbildhaftigkeit ist damit nicht mehr notwendig gebunden an die wertvolle Qualität der Person, sondern wird abhängig vom Image. Dieses Image ist ein Vorstellungsbild von einer Person im Sinne ihres Marktwerts, der sich nicht mit ihrem ›wirklichen‹ Wert decken muß und auch mit der Persönlichkeit eines Menschen wenig zu tun hat. Es zählt nicht, was man ist, das Sosein einer Person, sondern was man gilt. Beim Vorbild im eigentlichen Sinn erkennt man die geistige und moralische Substanz einer Person an; bei Medien-Vorbildern bewundert man vor allem, und manchmal sogar fast ausschließlich, die erfolgreiche Darstellung der eigenen Persönlichkeit in den Medien, also den erreichten Aufmerksamkeitswert. Vorbildhaftigkeit verlagert sich so immer mehr in vorbewußte suggestive Entscheidungen und koppelt sich von tatsächlichem Wertsein weiter ab.

Das Image ist eine »emotionale Anmutung«, die man von einem Menschen hat. Wer das Image eines Vorbilds bestimmen möchte, muß entsprechend bei anderen ein »unverwechselbares Gefühl« gegenüber dem Vorbild wecken und es mit attraktiven und zeitgemäßen Merkmalen versehen.[26] Solche Vorbildhaftigkeit stürzt wie ein Kartenhaus zusammen, wenn sich – siehe den ›Fall‹ von Earl Spencer – Privatleben und Medienimage nicht mehr decken und im Fernsehen(!) bekannt wird, daß das vermeintliche Vorbild profitsüchtig und untreu ist. Aber Image-Berater können, wie das Beispiel der einstigen Edel-Schlampe Courtney Love zeigt, selbst in dieser Situation durch Arbeit am Erscheinungsbild und am veröffentlichten Privatleben Abstürze zu Aufstiegen umpolen, und, wenn all dies scheitert, zu einem letzten Mittel greifen – einem provozierten Skandal, der auf allen Kanälen öffentlich gemacht wird. Derartiges geschieht gegenwärtig permanent – mit unterschiedlichen Folgen für den Vorbildstatus. So ermittelte Peters, daß in dem Augenblick, in dem eine Mediengestalt als Person thematisiert wird, sie zwar »unspezifische Vorbildfunktionen« ausübt, jedoch letztlich die »Aufmerksamkeit auf sich und damit von wesentlichen Themen ab(lenkt).«[27] Dies tritt auch dann ein, wenn eine Medienfigur mit Hilfe von Agenturen und Imageberatern die Aufmerksamkeit nicht nur auf sich lenkt, sondern vor allem auch auf ihre ›eigenen‹ Produkte. Das Image eines Produktes, sei es ein Getränkeartikel oder ein markantes modisches Accessoire, lebt von der Popularität und der Ausstrahlung des ›Trendsetters‹. Dieser zählt immer weniger als individuelle Person und ist hauptsächlich als Design gefragt. So erscheinen Michael Jackson und Madonna eigentlich nicht mehr als Individuen, sondern als Multimedia-Phänomene und Werbebotschaften der Unterhaltungsindustrie. Deren Merchandising verändert die Medienvorbilder und führt zu neuem Vorbildinhalten. Wenn die Produkte, die etwa am ›Vorbild‹ Batman hängen, mehr einbringen als das Filmleben des Vorbilds selbst, werden Medienfiguren zur trademark und sind damit nicht nur Werbeträger, sondern zugleich selbst auch Werbeprodukt. In dieser Doppelrolle sind Medienvorbilder Mittel zum Zweck; sie dienen dazu »Images über die Art und Weise, was und wie man konsumieren soll, zu verkaufen.«[28] Die Vorbildbedeutung besteht dann nur noch darin, Leitbilder für Konsumverhalten abzugeben. Nachahmenswert erscheinen entsprechend Eigenschaften wie attraktives Aussehen, sexuelle Ausstrahlung oder Jugendlichkeit – also genau das, was auch die Werbung ›aussendet‹.

Konsum-Vorbilder sprechen weder »im Namen von« etwas oder jemandem, noch greifen ihre ›Botschaften‹ zurück auf Wahrheit, Schuld und Verantwortung. Wenn Guildo Horn anstelle seines ›Nußecken-Programms‹ nunmehr für eine italienische Pralinensorte wirbt, dann ist dies vornehmlich auf den inszenierten Spaß um seiner selbst willen angelegt. Als Vorbild transportiert dieser Show-Mensch die »Message«, daß es keine Botschaft mehr gibt und alles auf eigene Rechnung geht. Locker, unprogrammatisch, ohne normative Vorgaben artikulieren Vorbilder dieser Spielart Werthaltungen einer Verweigerungskultur, in der man »aussteigen« will und erst dann zu Leistungen bereit ist, wenn man diese auch genießen kann. Die Werthaltungen, die von den ›neuen‹ Konsum-Vorbildern verkörpert werden, zeigen zudem, daß der vergnügungsorientierte Umgang mit Werten auch mit einer neuen Bewertung von Emotionen und Körperlichkeit einhergeht. »Sich gut fühlen«, »mental gut drauf sein«, »So bleiben wollen, wie man ist« – das sind die

Schlagworte einer neuen Wertewelt, in der ›kommunikative Kompetenz‹ höher eingeschätzt wird als Bescheidenheit und Ehrlichkeit – letztere ist nach Ulrich Wickert sowieso nur noch den »Dummen« vorbehalten – und ›emotionale Intelligenz‹ mehr zählt als Hilfsbereitschaft und Selbstlosigkeit. Wenn, wie Hans-Ulrich Ahlborn vermutet, die Bindung an personale Vorbilder zunehmend ersetzt wird durch das Werbemotto einer »Self-fullfilling-prophecy-Manipulation« – »Bei uns liegen Sie richtig, genießen Sie unsere Vorbilder« –, dann ändern sich die Vorbildziele grundlegend.[29] Man will den einzelnen fortan ›hinbilden‹ zu einem konsumfähigen und nicht vorrangig zu einem verantwortlichen, sittlichen Menschen. Dann aber nehmen auch die Vorbilder selbst Verbrauchscharakter an und erhalten den Status einer Ware. Personen über den Tag hinaus sind solche Vorbilder nicht mehr. Man kann sie zwar genießen und mit ihnen gut drauf sein, aber letztlich ›verbraucht‹ man sie umgehend, immer schneller, immer wahlloser.

V.

In Lenz' Roman orientiert sich die Jugend schon lange nicht mehr an den ›klassischen‹ Vorbildern, sondern an Stars wie dem Popsänger Mike Mitcher, der als Idol bewundert wird. Seine ›Jünger‹ lauschen dem Sänger hingebungsvoll; sie wissen und halten nichts mehr von Mahatma Gandhi oder Martin Luther King, aber sie können spielend jede Zeile ihres Idols auswendig, das ihnen mehr ist als ein Vorbild – ein »Priester«, der angebetet und verehrt wird (274). Was Lenz als Idolglaube beschreibt, ist heute allgegenwärtig. Viele können kaum noch Vorbilder benennen, aber die Idole der Massenkultur sind in aller Munde. Man muß nicht so weit gehen wie die Gruppe »Faithless«, die den DJ als Techno-Ausgabe Gottes vorstellt – »God is a DJ« –, aber daß Stars göttliche Qualitäten zugesprochen werden, ist unübersehbar. Im Vordergrund solcher Idolisierung steht nicht die Person, sondern deren Bildwerdung. Eine optimale optische Umsetzung solcher Bildwerdung liefert die amerikanische Pop-Diva Madonna. Die Stilisierung des eigenen Bildes zur Ikone ist die vorherrschende Strategie dieser Sängerin, die sich als leidende und verkannte Frau darstellt, sich aber zugleich das postfeministische Image der sexuell befreiten Frau aneignet. Gerade diese Verbindung bündelt sich über die bekannte Schiene ›Heilige und Hure‹ zu einem Personenkult, und zwar so erfolgreich, daß die Feiern zum 40. Geburtstag der Medien-Madonna im letzten Jahr das Fest Maria Himmelfahrt medienmäßig in den Hintergrund drängten.

In Personenkulten verlagern sich religiöse Verehrungsformen von ihrem Ursprungsort, dem christlichen Heiligenkult, auf Medienidole. Es zeigt sich dabei im Ganzen eine Entwicklung weg von ›klassischen‹ religiösen Vorbildern zu den Medienheiligen der Moderne. Die multimedial allgegenwärtige Lady Di kann als Prototyp eines Stars gelten, dem, wie seine Vorgängerinnen Evita und Sissi mit einem religiösen Anstrich versehen, ›höhere Weihen‹ zuteil wurden. Zu Lebzeiten war Diana ein Medienstar mit Vorbildqualitäten, nach ihrem Tod wurde sie zu einem Idol, einer Göttin – aus Diana, der Göttin der Jagd, wurde die »Diana of Love«. In dem übersteigerten Devotionalien- und Posterkult um diese ›Göttin‹ zeigt sich eine bezeichnende Eigenart der Idolisierung: Die berühmte Diana-Rose steht unmittel-

bar für Diana selbst, und das stilisierte Foto wird so geküßt, als wäre die Angebetete leibhaftig da. Damit wollen die Fans das Idol gleichsam in ihren Besitz bringen und dessen Ausstrahlung auf sich übertragen. Sie wollen am Idol teilhaben, aber auch zugleich selbst ihr Idol werden und ihm gleichen, um so das eigene Ich zu erhöhen. Doch diese Selbsterhöhung ist nur virtuell. Der Fan besitzt im Idol das in der Realität Unerreichbare »als Gewinn in einer zweiten Wirklichkeit«. In der Idolisierung werden »unter dem Schein eines Wirklichkeitsgewinns ... die eigenen Sehnsüchte abgespalten und auf einen anderen Menschen übertragen.«[30] Das Idol wird zum Ich-Ersatz. Solcher Idolglaube verheißt falschen Trost, er betäubt, macht abhängig und entfremdet den Menschen von sich selbst. Ein Vorbild ergreift, »zieht an« und reißt mit, ohne jedoch das Selbstsein des »Folgenden« zu gefährden. Das Idol dagegen ruft zu einer Gefolgschaft auf, bei der man sich selbst kaum noch durchsetzen kann. Es findet damit keine Nachfolge, sondern eine Nachahmung statt, bei der der Nachgeahmte eine Art Musterexemplar, nicht aber ein Vorbild ist.

Das Vorbild im eigentlichen Sinne ergreift den Menschen durch glaubwürdiges Vorleben, ohne Zwang oder Suggestion. Das Vorbildverhältnis führt auf ein freies Nachstreben, in dem man lernt, sich selbständig zu verhalten. Das Ergriffenwerden und Aufgerufensein durch das Vorbild beläßt dem anderen grundsätzlich die freie Entscheidung darüber, inwieweit er sich an der Vorbildperson orientieren und ihr folgen will. Ein Idol dagegen begründet Abhängigkeit und einseitige Autorität. Als die Auflösung der Teenie-Band *Take That* bekannt wurde, mußten Notrufnummern und Betreuungsstationen eingerichtet werden, um jugendliche Fans vor Zusammenbrüchen und Verzweiflungstaten zu bewahren – so verfallen waren die Fans an ihre Idole. Vorbildern folgt man, ohne ihnen zu erliegen. Sie sind nicht einfach eine Projektionsfläche subjektiver Sehnsüchte und Wünsche, sondern menschlich, wirklichkeitsnah; sie können Ecken und Kanten, aber auch Schwächen haben und ermöglichen realistische Anstrengungen. Im Gegensatz dazu werden Idole als Personen quasi ›allumfassend‹ hochgehimmelt. Sie sind weit weg, und wenn sie zu nah ans Menschliche herankommen, blendet man aus, was nicht in die Verklärung hineinpaßt.

Vorbilder ›packen‹ den Menschen, lassen ihn aber auch wieder los und fordern zum Handeln auf. Idole dagegen sind vielfach Ersatz für Nachfolge und eigenes Tun. Sie leben Handlungsbedürfnisse und Sehnsüchte ihrer Fans stellvertretend aus. Ein Idol, in das man all das hineinlegt, was man selbst nicht so gerne tun möchte, einer, der wie Michael Jackson mit seiner »Heal the World«-Stiftung die Menschheit beglückt, ruft ein ›gutes Gefühl‹ hervor, ohne daß man dabei selbst aktiv werden müßte. Auch daß der sittliche Wertcharakter dieser Person nicht im Einklang mit seinem ›Status‹ steht, wird kaum wahrgenommen. Während Vorbilder verpflichtend, gebietend sind und immer schon eine Wertung und sittliche Funktion in sich schließen, ist der Idolglaube in keiner Weise an das sittliche Sein einer guten »wertvollen« Person gebunden. Die Idolisierung und der Wertcharakter des ›Verehrten‹ können ganz auseinanderfallen, wie etwa das Beispiel »Falco« zeigt, der sich selbst in seinem letzten Album provokativ als größten Egoisten vorstellte, von seinen Fans aber (vielleicht gerade deshalb) als Idol bejubelt wird.

Das Idol kann jedoch auch umgekehrt seinen »Wert« ins Unermeßliche steigern. So umgeben sich Pop-Idole der Gegenwart wie Prince, Michael Jackson oder Mi-

chael Gore mit einer messianischen Aura und stilisieren sich als Leidens- und Erlöserfiguren, die von Fans so verehrt werden, als hinge das Heil von diesen vergötterten Menschen ab. Das Idol maßt sich hier eine Rolle an, die die christliche Vorbildfunktion pervertiert. Die theologische Bedeutung des Vorbilds liegt in seinem Zeugnischarakter. Das Vorbild ist ein Zeuge, im christlichen Sinn ein Glaubenszeuge für den menschgewordenen Gott und dessen Heilszusage. Solche Zeugenschaft galt in der Alltagsreligiosität einst als selbstverständliches Signum der Vorbildnachfolge. In der von einer tiefen Volksfrömmigkeit geprägten Welt einer Maria Mittermeyer oder Gertraud von Bullion bestand das vorbildliche Lebenszeugnis vor allem in einer Nachfolge, die Leiden und Dienen miteinschloß. In der ›neuen‹ »Religion der Massenmedien«, so Horst Albrecht, »überläßt« man dagegen einfach Leiden, Tod und Armut den religiösen Vorbildern und »Heroen«. Die Idole der massenmedial bestimmten Personenkulte wollen keine Nachfolger, sondern Bewunderer und verwischen zugleich die Differenz zwischen Zeuge und Urheber. Das christliche Vorbild ist »Stellvertreter« dessen, der als Einziger »Urbild« und »Vor-Bild« ist.[31] Im Idol geht dieser Verweischarakter verloren und wird eine grundsätzliche Lebenshaltung verdrängt: Das Sich-Offenhalten für den, der von keinem Bild erfaßt werden kann.

Die Sehnsüchte des Menschen gehen heute offensichtlich immer mehr dahin, jemanden zu finden, der einfach alles ist und kann – und dieser Wunsch ist heute durchaus erfüllbar. In dem Maße, in dem die Ansprüche an das Vorbild steigen und sich die Anspruchserfüllungen immer weiter ausdifferenzieren, tritt die Personengebundenheit des Vorbilds zurück und werden die Mittel einer künstlich erzeugten Realität eingesetzt. Computererzeugte Fabelwesen wie E-Cyas, Lara Croft oder Kyoko Date sind Konstrukte, die sich von Abbildern wirklicher Personen völlig losgelöst haben. Leonardo DiCaprio mußte zumindest tatsächlich eine herausragende Filmrolle spielen, um zum Teen-Idol zu werden, auch Robbie Williams hatte erst eine *Take-That*-Karriere zu überstehen, bevor er als Pop-Idol hochgehimmelt wurde. Sein virtuelles Pendant E-Cyas entgegen mußte in der realen Welt gar nichts leisten, um zum Cyber-Idol zu avancieren. Er ist nach Marktgesetzen konstruiert, eine synthetische Kombination aus Tarzan, Che Guevara und Prince, aber eben nicht aus Fleisch und Blut, nicht sinnlich erfahrbar, nicht berührbar. Man ist immer auf Distanz zu diesem Idol, auch wenn man mit ihm »chattet«. Es ist anwesend und doch eigentlich gar nicht da.

Diese Entsinnlichung primärer Erfahrung kommt Bedürfnissen und Ansprüchen nach, die sich in der realen Welt nur schwer erfüllen lassen. Die virtuellen Figuren überbieten die realen Personen in unvergleichbarer Weise. Sie sind absolut verläßlich, unfehlbar, stets verfügbar und entziehen sich der Sterblichkeit und der Vergänglichkeit. Die geklonten Vorbilder und Idole funktionieren perfekt und entsprechen so religiösen Sehnsüchten nach ›Zeitlosigkeit‹ und Unvergänglichkeit. Solche Vorbildqualitäten können von einem Menschen aus Fleisch und Blut nicht wirklich erfüllt werden, aber man erwartet es trotzdem, ›erlebt‹ man doch in der schönen neuen Welt der Virtualität, daß man solche Figuren zumindest ansehen und mit ihnen auf der Datenautobahn surfen kann. So bestimmen virtuelle Personen die realen, ihr Aussehen, ihr Verhalten, ihre Eigenschaften, bis Sein und Schein, Wirkliches und Mögliches, Original und Kopie ununterscheidbar werden. Vorbil-

der, Stars und Idole ›wandern ab‹ in die Welt der Simulationen und inszenieren diese als reale. Das virtuelle Fabelwesen Kyoko Date antwortete in einem Internet-Interview auf die Frage, ob sie denn ›wirklich‹ lebe: »Wer im Bewußtsein eines Menschen lebt, *ist.*« So gesehen ist das Ende der »herkömmlichen« ›wirklichen‹ Vorbilder der Anfang eines neuen Vorbildzeitalters, in dem Vorbildern einfach Eigenschaften zugeschrieben und sie mit Informationen aufgeladen werden. Die ›neuen‹ Vorbilder sind dann nicht mehr Medienstars à la Thomas Gottschalk oder Pop-Idole à la Robbie Williams, sondern in Informationspole transformierte Datenströme, die von der Datenkapazität des Computers abhängen.

Anmerkungen

1 S. Lenz, Das Vorbild. Hamburg 1973, S. 47, 45, 46.
2 M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Weltethik. Bern 1954, S. 575–576, 579. Zu Schelers Vorbildlehre vgl. J. Hampel, Das erzieherische Vorbild. München 1957, S. 100–103, O. Dürr, Autorität – Vorbild – Strafe. Stuttgart 1970, S. 53–55, G. Stachel/D. Mieth, Ethisch handeln lernen. Zürich 1978, S. 87–89, und E. Hufnagel, Pädagogische Vorbildtheorien. Würzburg 1993, S. 66–90.
3 M. Scheler, Vorbilder und Führer, in: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1. Bern 1957, S. 262.
4 R. Schulz, Individualisierung, Freizeitverhalten und Wertewandel. Vortrag beim Medienforum Nordrhein-Westfalen (15. Juni 1993), zit. in U. Wickert, Der Ehrliche ist der Dumme. Hamburg ^{9}1994, S. 93.
5 H.U. Ahlborn, Werteerziehung durch Vorbildlernen. Frankfurt 1996, S. 25; vgl. auch S. Niehues, Wie werden Stars gemacht?, in: C. Biermann (Hrsg.), Stars – Idole – Vorbilder. Seelze 1997, S. 70–72.
6 Vgl. J. Zinnecker, Jugendkultur 1940–1985. Opladen 1987, S. 294–295, EMNID-Institut, Die Jugend und ihre Vorbilder (1984), R. Ebner, Vorbilder und ihre Bedeutung für die religiöse Erziehung in der Sekundarstufe. Ottilien 1988, S. 177–178, und A. A. Bucher, Renaissance der Vorbilder, in: H. Schmidinger (Hrsg.), Vor-Bilder. Realität und Illusion. Graz 1996, S. 29–64. Andere Ergebnisse liefert die 12. Shell Jugendstudie Jugend '97. Opladen 1997.
7 H.-U. Ahlborn, a. a. O., S. 103; vgl. auch O. Dürr, a. a. O., S. 40, 81.
8 M. Mitscherlich, Das Ende der Vorbilder. München ^{2}1980, S. 14.
9 W. Weischedel, Abschied vom Bild, in: Erziehung zur Menschlichkeit. Festschrift für E. Spranger. Tübingen 1957, S. 618; vgl. auch G. Bittner, Für und wider die Leitbilder. Heidelberg 1964, S. 127–128.
10 M. Picard, Bild und Pseudobild, in: Erziehung zur Menschlichkeit, a. a. O., S. 103; vgl. auch O. Dürr, a. a. O., S. 61.
11 M. Scheler, Vorbilder und Führer, a. a. O., S. 273.
12 Vgl. U. Frost, Erziehung durch Vorbilder?, in: H. Schmidinger (Hrsg.), a. a. O., S. 100–101.
13 N. Bolz, Eine kurze Geschichte des Scheins. München 1991, S. 104.
14 H. Vetten, Die Aufsteiger der Nation, in: *Zeitmagazin* 36 (1971), S. 6, zit. in: B. Peters, Prominenz. Opladen 1996, S. 200; vgl. auch J. Meyrowitz, Die Fernseh-Gesellschaft. Weinheim 1987, S. 95–97.
15 N. Bolz, a. a. O., S. 104.
16 Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Frankfurt a. M. 1992 und K. Janke/S. Niehues, Echt abgedreht: Die Jugend der 90er Jahre. München 1995, S. 153–164.

17 C.M. Sommer, Stars als Mittel der Identitätskonstruktion, in: W. Faulstich/H. Korte (Hrsg.), Der Star. München 1997, S. 122; vgl. auch R. Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt a.M. 1983.
18 Vgl. *missio-aktuell* 6 (1998), S. 14–17.
19 P. Ludes, Aufstieg und Niedergang von Stars als Teilprozeß der Menschheitsentwicklung, in: W. Faulstich/H. Korte (Hrsg.), a.a.O., S. 92; C.M. Sommer, in: W. Faulstich/H. Korte (Hrsg.), a.a.O., S. 122.
20 M. Scheler, Vorbilder und Führer, a.a.O., S. 263, 262 .
21 H.-U. Ahlborn, a.a.O., S. 67; vgl. auch S. 42, 64.
22 F. Mehler, Von Albert Schweitzer zu Madonna, in: *deutsche jugend* 10 (1995), S. 456.
23 *Hörzu*-Umfrage, in: *Hörzu* 31 (1998), S. 14–15; vgl. die *Stern*-Umfrage, in: *Stern* 45 (1992), S. 41–47 F.
24 H. Lenk, Ist Training repressiv?, in: *Die Zeit* (10.9.1971), S. 56, zit. in: B. Peters, a.a.O., S. 159.
25 B. Peters, a.a.O., S. 100.
26 D. Prokop, Medien-Macht und Massen-Wirkung. Freiburg 1995, S. 102.
27 B. Peters, a.a.O., S. 160.
28 J. Staiger, Das Starsystem und der klassische Hollywoodfilm, in: W. Faulstich/H. Korte (Hrsg.), a.a.O., S. 51; vgl. auch W. Faulstich, Von Elvis Presley bis Michael Jackson. Kleine Startypologie der Rockgeschichte, in: W. Faulstich/H. Korte (Hrsg.), a.a.O., S. 170.
29 H.-U. Ahlborn, a.a.O., S. 21.
30 H.P. Siller, Unabgeschlossene Überlegungen zu einer theologischen Pragmatik des Vorbilds, in: G. Biemer/A. Biesinger (Hrsg.), Christ werden braucht Vorbilder. Mainz 1983, S. 37, 38.
31 H. Albrecht, Die Religion der Massenmedien. Stuttgart/Berlin/Köln 1993, S. 146, G. Biemer, Das Vorbild Gottes, in: G. Biemer/A. Biesinger (Hrsg.), a.a.O., S. 18; vgl. auch O. Wiebel-Fanderl, »Wir hatten alle Heiligen besonders auswendig lernen müssen ...«, in: A. Heller (Hrsg.), Religion und Alltag. Wien/Köln 1990, S. 55–89, N. Lauer, Gertraud von Bullion. Vallendar 1991, S. 189–192, und P. Gendolla, Idole in den Massenmedien. Siegen 1988.

Erich Kock · Köln

Geist des Aufbruchs

Robert Grosche – Seelsorger, Vordenker, Mittler

Er wurde 1888 geboren – also in jenem Jahr, das zwei deutsche Kaiser sterben und den letzten ihren Platz einnehmen sah. Und er starb ein Jahr vor der Studentenrevolte: ein Datum, das bis heute für unser Land einen gesellschaftlichen Umbruch bezeichnet. Dieser Zeitrahmen gibt zu erkennen, welchen geschichtlichen Augenblick sein Leben zu durchmessen hatte. Als Zeitgenosse der Jahrhundertwende und des Zwanzigsten Jahrhunderts war Robert Grosche ein Zeuge sozialer und politischer Veränderungen. In 55 Priesterjahren erlebte er zwei Weltkriege, zwei Besatzungszeiten und die menschenverachtende Diktatur des sogenannten Dritten Reiches. Und er erfuhr als im Zentrum Kölns tätiger Seelsorger die völlige Zerstörung der Stadt, ohne die Metropole am Rhein zu verlassen. Mehr als 90 (wahrscheinlich 97) Mitbrüder konnte Grosche als Stadtdechant bewegen, trotz wachsender Luftangriffe von Bombern und Jagdbombern – die bekanntlich auch oft Jagd auf Zivilisten machten – und zuletzt unter dem Hagel der Artilleriegranaten zwischen 1941 und 1945 bei den noch vorhandenen Pfarrangehörigen, ja, den Kölnern überhaupt zu verbleiben. Wie der Alltag und die kirchlichen Festtage verliefen, das hat Robert Grosche trotz seiner ständigen Beanspruchung mit Mut, Blickschärfe und Wachheit in seinen Tagebüchern festgehalten. Teile davon sind als Buch erschienen und beweisen, wie es in Luftschutzkellern und halb oder völlig zerstörten Kirchen, wie es auf den kaum noch begehbaren Straßen und in den Seelen der Menschen aussah. Seit 1943 Stadtdechant, hat Grosche seine Herzensfrömmigkeit und Intelligenz, seinen Humor und seine Wachheit dazu verwendet, den Wiederbeginn religiösen und kulturellen Lebens in Köln mit Anstößen und Impulsen zu versehen, die bis auf den Tag fortwirken. Ja, seine bereits 1938 und früher erschienenen Veröffentlichungen zur Kontroverstheologie, zur Theologie der Kirche und zum Ökumenismus, haben – wie kein Kenner der Verhältnisse mehr bezweifelt – das Zweite Vatikanische Konzil (es ging eineinhalb Jahre vor seinem Tod zu Ende) mit beeinflußt.

Es ist keine Übertreibung zu sagen, daß die theologische Kategorie der Geschichte, auch der Geschichtlichkeit – auf Kerngedanken von Scheeben, Möhler, Newman und Schell fußend – von ihm erschlossen und in die zeitgenössische

Erich Kock, *Jahrgang 1925, lebt als freier Schriftsteller in Köln; zahlreiche Arbeiten für Funk und Fernsehen.*

Theologie hineingetragen wurde. Zugleich aber ist mit seinem Namen die Wiederentdeckung der Person und des Werkes des Thomas von Aquin verbunden – und dies noch vor der so verdienstvollen Tätigkeit Josef Piepers. In Vorträgen und Gesprächskreisen, Gründungen und Stiftungen trug Robert Grosche die Erneuerung des kirchlichen und kulturellen Lebens in Köln, im Rheinland, im Land Nordrhein-Westfalen, maßgeblich mit. Als Idealist und Realist pflegte er bereits lange vor dem Ersten Weltkrieg die Verbindung zur französischen Geisteswelt und Kultur; so ist beispielsweise das Bekanntwerden des dichterischen Werkes von Paul Claudel mit seinem Namen untrennbar verbunden. Und als am 3. Oktober 1913 im Festspielhaus Hellerau bei Dresden die deutschsprachige Erstaufführung von Claudels Drama *Mariä Verkündigung* stattfand, da nahm neben Rainer Maria Rilke, Lou Andreas Salome, Anton und Katharina Kippenberg, Franz Werfel, Annette Kolb, Henry van de Velde, Kurt Pinthus, Ernst Robert Curtius, Max Scheler und Martin Buber auch Robert Grosche teil. Robert Grosche war Briefpartner von Elisabeth Langgässer und Gertrud von le Fort; er setzte sich nachdrücklich für die Verbreitung der Werke von François Mauriac, Graham Greene, T.S. Eliot, Wolfgang Borchert und Georges Bernanos ein. Von Grosche stammt das Wort, das »gläubige Frankreich sei den Deutschen im großen und ganzen ein verschlossenes Land«. Es berührt eine Feststellung, die auch der deutsche Philosoph Peter Wust im Kreis seiner Pariser Freunde machte.

Seit 1945 Pfarrer der romanischen Basilika St. Gereon, zog Grosche den französischen Glasmaler Alfred Manessier zur Gestaltung der zwölf Kryptafenster dieser Kirche heran; einen Künstler, durch den das, was man damals abstrakte Kunst nannte, Eingang in die Kirchen fand. Der Stadtdechant und Domkapitular beeinflußte stark und nachhaltig den Wiederaufbau der Kölner Kirchen und die Errichtung neuer Gotteshäuser. Architekten wie Rudolf Schwarz, Hans Schilling, Emil Steffann, Fritz Schaller und Karl Band konnten auch durch seine Vermittlung das besonnene Experiment des Kirchenneubaus im Erzbistum Köln verwirklichen. Robert Grosche war es auch, dessen Hand bei der spirituellen und organisatorischen Vorbereitung des Kölner Domfestes (1948) und des 77. Deutschen Katholikentages (1956) deutlich zu spüren ist. Man darf daran erinnern, daß der entscheidende Impuls zum Wiederaufbau Kölns vom Domfest ausgegangen ist. Denn mit ihm wichen Lähmung und Resignation, und auch internationale Kontakte begannen wieder wirksam zu werden. Jedes Attentat auf den Dom ist deshalb auch ein Attentat auf Köln, seine Geschichte und seinen unter Opfern vollzogenen Wiederaufbau.

Der geborene Dürener Robert Grosche, 1912 zum Priester geweiht, hatte bereits als Student in Bonn den Rhein vor Augen. Man könnte denken, der breite Strom und seine Brücken hätten sein Wesen mitbestimmt. Denn dieser gestandene Mann war ein geistiger Brückenbauer. In seiner Person verbanden sich der Seelsorger mit dem Theologen, der Übersetzer mit dem Interpreten, der Liebhaber von Kunst und Literatur mit dem Kritiker, der Gelehrte mit dem Praktiker. Nach Stationen in Hürth und Efferen landete er in Köln und war zehn Jahre lang (von 1920 bis 1930) Studentenseelsorger an der wiederbegründeten Kölner Universität. Der Priester und Studierende kümmerte sich um ihre finanziellen Sorgen, um Darlehen und Zimmer, um Erholungsaufenthalte und Studienfragen. Der Prediger und Ge-

sprächspartner beobachtete eine leidenschaftliche Sachlichkeit – gerade deshalb naehmen viele an ihm Maß, die gegen pädagogische Zwänge (und wurden sie auch noch so elegant vorgebracht) mißtrauisch waren. Grosche liebte den Dialog, übrigens auch mit den evangelischen Theologen Karl Barth und Rudolf Bultmann – das spielte sich teilweise in Grosches Zeit in Vochem bei Brühl, teilweise im katholischen Münster in der Wohnung des Schriftstellers Gottfried Hasenkamp ab. Grosche, witzig und schlagfertig, liebte das Florett, nicht die Kanone. Vermutlich hatte er auch deshalb keine Ladehemmungen. Grobes Geschütz lag ihm nicht. Im Zentrum seiner dynamischen Existenz herrschte Ruhe, und er war *ein ausdauernder Beter*. Der Seelsorger und Theologe spürte das kommende Ausmaß der Säkularisierung auch dieser Republik in seinen Knochen, und das bereits früh; eben deshalb verweigerte er sich der bloßen Restauration früherer Verhältnisse.

Schon seit 1941 und 1945 stellte Grosche fest, der deutsche Katholizismus lebe geistig in der Diaspora. »Darüber dürfen wir uns nicht täuschen.« Denn – ich zitiere – »die bisher von der Tradition, von der soziologischen Situation des Bürgertums oder des Bauerntums aus geschützte religiöse Substanz ist fast völlig aufgezehrt«. »Das Christentum ist in den Untergang des Bürgertums hineingezogen, und es ist sicher, daß aus dieser Richtung eine Rettung nicht mehr kommen kann.« Der Wiederaufnahme der katholischen Verbandsstruktur nach dem 2. Weltkrieg wie der seines Erachtens zu großen Nähe der Katholiken zur Politik, ihren Denk- und Machtstrukturen stand Grosche sehr kritisch gegenüber. Vielleicht hängt das auch mit einer Art Brückenbau zusammen, den Grosche in den Jahren 1933 bis 1934 wie andere katholische Theologen und Philosophen – unter anderem im hierorts situierten »Görreskreis katholischer Deutscher«, Gereonshof Nr. 7/III – unternahm. Dieser Versuch und seine Hoffnung auf ein Zusammengehen von Katholiken und »neuem Reich« brachen spätestens nach dem sogenannten Röhm-Putsch und der Ermordung von Vertretern der Katholischen Aktion zusammen. Obgleich sein politischer Instinkt Grosche damals getrogen hat, blieb der hochwache Zeitgenosse doch durchaus imstande, religiöse und gesellschaftliche Entwicklungen vorherzuspüren. Jedenfalls suchte er nach pastoralen Konzepten, den einschneidenden Veränderungen in Kirche und Gesellschaft wirksam zu begegnen. Sein Scharfsinn trennte, sein Humor verband, und seine Geistesjugend überschritt alle Altersunterschiede.

Robert Grosche hat mit der Kraft der Argumente, dem Mut seiner Person und mit dem sachlichen Eifer eines liebenden Herzens Brücken gebaut – zwischen Konfessionen und Nationen, Wissenschaft und Christentum, Kultur und Gemeinden, Literatur und Religion, Kunst und Katholizismus, der großen Tradition und unserem Heute. Vieles an seinem Wesen war baumeisterlich, denn er bevorzugte Standfestigkeit, Geräumigkeit, Weite und Höhe – mit einem Wort: den geistigen Bau. Wer sein Arbeitszimmer am Gereonshof oder Gereonsdriesch, in Vochem betrat, fühlte sich von Büchern umstellt – es gab nur wenige ausgewählte Bilder; für sie war kaum noch Platz da. Zeitweise fiel der Blick von dem mit Papieren bedeckten Schreibtisch auf den Vorplatz von St. Gereon und auf das zu seinen Lebzeiten nicht mehr fertiggestellte Dekagon. Noch eines der letzten Gespräche mit Seminaristen 14 Tage vor Grosches unerwartetem Tod beschäftigte sich mit der Theologie Rudolf Bultmanns. Die Wahrheit war ihm, wie er seinem Freund Caspar Markard

sagt, kein Stück Papier oder ein Buch in der Tasche, so sehr er die Bücher liebte. In einem Brief an Frau von Joest vom 12. November 1940 schreibt der Seelsorger Grosche: »Die Welt der Bücher ist eine sehr feine, aber – wie ich aus Erfahrung weiß – unheimliche Versuchung; es kann in der Hingabe an die Bücher eine in das schönste Gewand des Idealismus sich verkleidende Selbstsucht stecken, in der man sich der Forderung, die der Nächste an uns stellen kann, entzieht ... Denn nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe ist die Krone der Vollkommenheit.« Es ist derselbe Mann, der 1941 feststellt: »Ich kann es einfach nicht über mich bringen, bei der Möglichkeit der drohenden Gefahr nicht unter meinen Pfarrkindern zu sein.« Nie vergißt der Seelsorger Robert Grosche, als er die Kirche St. Mariä Himmelfahrt übernommen hat – eine Kirche, die beim großen Angriff vom Juli sehr gelitten hat – daß es von dieser Kirche aus die Möglichkeit gebe, in die Stadt hineinzuwirken, sie »zum Herd eines vielleicht, wenn Gott will, strahlenden katholischen Lebens zu machen«. Nie vergißt er das eine Notwendige: Verkündigung und Nächstenhilfe.

In den Kellern dieser Kirche und des gegenüberliegenden Hauses und, wenn die Menschen ihn gerade nicht beanspruchten, in seinem mit Trümmern übersäten Studierstübchen schrieb er, als wäre gar nichts passiert, an seinen Bibelkommentaren oder las theologische Literatur. Sein damaliger Subsidiar Alois Schuh – der spätere Pfarrer von St. Peter – schreibt: »Ich habe viele Tage und Nächte mit Dr. Grosche und seiner Pfarrfamilie in dem Kirchenkeller unter dem Hochaltar der Jesuitenkirche zugebracht in unmittelbarer Nähe der alten Jesuitengebeine, die dort in den Wänden ihre letzte Ruhestätte gefunden hatten.« Von einem Besucher gefragt, was wir dort unten all die Zeit hindurch täten während der Alarmstunden, die wir dort verbrachten, sagte Grosche: »Wir beten Brevier, wir trinken ab und zu roten Wein, und wir treiben Theologie. Und wir warten auf das Ende.« Man darf hinter diesen Worten einen Doppelsinn vermuten, den aufzulösen ich den Lesern überlasse. Ich spüre in diesen Sätzen Nüchternheit und Glut, nicht nur den Witz, den nur ein gestandenes Mannsbild aufbringen kann. Nun, es steckt wohl noch mehr dahinter: In der Zeit der fürchterlichen Luftangriffe auf Köln – etwa am 21. April oder am 14. Oktober 1944 – las Grosche regelmäßig die Apokalypse des Johannes und predigte über sie, daß einige überlebende Zuhörer später sagten, der Trost auch dieser Sätze habe ihnen über das Schrecklichste hinweggeholfen. Als Mariä Himmelfahrt völlig zerstört war und er in St. Gereon eingeführt wurde (8. Juli 1945) sagte Grosche in einer Predigt: »Die Armut hat uns getroffen, damit wir unsren Reichtum erkennen.« Im März desselben Jahres 1945 ließ er einen Zettel an die Kirchentüre von Mariae Himmelfahrt heften, auf dem das Bibelwort stand: »Der Herr hats gegeben, der Herr hats genommen, der Name des Herrn sei gebenedeit.« Nach den Angriffen aber machte Grosche seine Rundgänge durch die brennende Stadt, und er konfrontierte sich dem zerschundenen Antlitz Kölns. Drei Jahre vorher (1942) trug er in Gegenwart von Joseph Kardinal Frings allgemeine Gedanken über die Aufgaben der christlichen Kunst in der nächsten Zukunft vor. Dort stehen die Sätze: »Wenn Gott die Zerstörung der Kirchen, die als Sinnbild des heiligen Köln gesehen werden, in diesem Maße zugelassen hat, dann müssen wir wohl, unter die mächtige Hand Gottes in Demut uns beugend, gläubig sagen, daß dies geschehen ist, weil eben dieses Bild der Stadt eine Lüge war. Die Kirchen können nur wieder erstehen, wenn die Gemeinden im Geist wahrer Buße sich erneuern.«

In Robert Grosche lebte der Seelsorger mit dem Theologen zusammen. Er hat die Kluft zwischen der wissenschaftlichen Theologie und der Pastoral zu überwinden gewußt. Bei ihm hat auch die Predigt wieder ihren theologischen Ort gefunden. Und als ihm die Bonner Theologischen Fakultät die Würde eines Ehrendoktors verlieh (1953), äußerte er in seinem Dankschreiben an den damaligen Rektor, er sehe darin die Anerkennung der Bemühungen, »als praktischer Seelsorger nie die Verbindung mit der Theologie zu verlieren, ja, von der Praxis aus auf theologische Probleme einzugehen und ihre Erörterung in dem mir gegebenen Maß zu fördern«. Diesem Antrieb erwuchsen Grosche Initiativen zur Gründung eines ökumenischen Arbeitskreises von sechs katholischen und sechs evangelischen Pfarrern zusammen mit dem evangelischen Superintendenten Hans Encke, der bis 1988 bestand. Aus solchen Überlegungen stammen auch Grosches Tätigkeiten im Rahmen der ökumenischen Bemühungen um das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn, dessen Initiatoren Grosche sehr nahestand. »Ich bin Kontroversist, wie Newman es war«, schreibt Grosche 1929, und: »Mir sind theologische Fragen Herzensfragen.« Noch genau drei Jahre vorher hatte ihm der Erzbischof von Köln, Karl Joseph Kardinal Schulte zu seiner Mitarbeit bei der Zeitschrift *Una sancta* geschrieben (28. September 1926): »Unter den laufenden Mitarbeitern dieser Zeitschrift habe ich auch Ihren Namen gefunden; ich ersuche Sie hiermit, jede Mitarbeit an der genannten Zeitschrift aufzugeben.« Dabei war Grosche – Stadtdechant, Domkapitular, Hochschulprofessor und Pfarrer – ein ständiger, auch demütiger Schüler der Heiligen Schrift und der Tradition. Freilich, der ständige Leser der Kirchenväter Chrysostomus, Irenäus, Origines, Clemens, Cyprian und Augustinus war bisweilen von einer experimentierenden Gedankenfreiheit. Er suchte nach Lösungen in Theologie und Praxis und wollte nicht den reinen Zuschauer spielen, der es hinterher besser weiß. Manche hielten ihn für ein geistliches »enfant terrible«, der schreckliche Dinge einfädelte. Denn er redete ungeschützt, entschieden und zugreifend als einer, der seine Gedanken immer dicht an der Heiligen Schrift formulierte. Ja, er wußte den Denkprozeß offenzuhalten und ihn zugleich gegen alle rationalistischen wie fideistischen Versuche zu wappnen. Grosche hat sich auch – früh im Gespräch mit der evangelischen Theologie eines Karl Barth – mit ihm auseinandergesetzt, nicht etwa sie ihm nachgebetet. Nie würde man ihn auch heute bei den Vertretern eines Ökumenismus auf Biegen und Brechen und um jeden Preis wiederfinden können.

Denn Grosches Theologie ist die eines brennenden Herzens *und* der Vernunft – des Besten *und* Denkens also, der ständigen Vertiefung in die Schrift und die Väter des Glaubens mit dem festen Bewußtsein, daß man nicht von der Magna Charta unseres Glaubens, dem CREDO, abgehen dürfe und doch in eins mitten in der Welt stehen müsse. Es ging ihm darum, auf den Wegen des Glaubens zur endgültigen Gestalt von Kirche und zur letzten Wohnstatt zu wandern, den Sinn für das noch Kommende, *den* Kommenden offenzuhalten und die Unfertigkeit als positive Kategorie zu begreifen. Sein menschen- und kirchenliebender Humor verschreckte mitunter die Traditionshüter, sein Freimut die Vorsichtigen, sein Eifer die Resignierten, sein Lebenstempo die Fußkranken des Geistes. Doch seine Ironie war nie verletzend – schon der Seelsorger, der er war, hinderte ihn daran. Walter Dirks, der neben so vielen richtigen Urteilen über Menschen, Kirchenleute und Geschichts-

größen auch so viele falsche gefällt hat (zum Beispiel über Joseph von Görres), hat gemeint, von Robert Grosche als von einem »geistvollen Spötter« sprechen zu müssen. Nun, auf der Bank der Spötter hat Grosche m. E. nie gesessen – und er hätte sogar einige katholische Jungjournalisten die Unterscheidung zwischen Satire und Hohn, Aufklärung und Verleumdung lehren können ...

Grosche war im Grunde ein Emmaus-Mann, dem das Herz brannte, wenn er sich, auf Gottes Wort hörend, von der Heiligen Schrift die Wahrheit auslegen ließ. Der Instinkt-Theologe wußte, daß nur derjenige, der viel gelitten hat, auch bei anderen Autorität finden kann. Nichts hat er so gefürchtet wie den bloßen Aktivismus, nichts so mißbilligt wie die aus der Hüfte geschossenen Urteile über Welt und Menschen, Konfessionen und Institutionen, den Vorwitz der ewig Ungeduldigen. Zum theologischen Reiterverein der »trojanischen Pferde« hat er nie gehört. Er war ein Seelsorger des Gesprächs – davon zeugen zahlreiche Gesprächskreise (da wurden der Hebräerbrief oder der Römer noch im Urtext gelesen und in Reichweite der Konkordanzen, Lexika und Sprachschlüssel). Und er war bereits zu Beginn seiner priesterlichen Tätigkeit für eine Seelsorge des Hingehens, nicht des Kommenlassens. Stirn und Augen dieses Priesters beweisen eine schwer faßliche Spannung zwischen Vorwärtsdenken und Geduld, Geistesfeuer und Gelassenheit, Tätigkeit und Ruhe. Seine veröffentlichten und unveröffentlichten Tagebücher sind kein Logbuch der Selbstsuche (wie so manche berühmt gewordenen Tagebücher auch unserer Tage), der Selbstbeschäftigung und des Selbstgesprächs. In den oft stenographisch, im übrigen in einer deutlich leserlichen Gelehrtenhandschrift geschriebenen Notizen und Niederschriften ist meist von anderen die Rede: Pfarrangehörigen, Studentinnen und Studenten, Kommunionkindern, Soldaten, Gefallenen, Witwen, Waisen, Mitbrüdern, Politikern, Schriftstellern, Hochschullehrern, Künstlern, Musikern, Bischöfen – genau wie in seinem umfänglichen Briefwechsel.

Der nach Umfang und Fülle beachtliche Nachlaß Grosches umfaßt rund zweieinhalbtausend Einzelstücke – einschließlich einer sehr begrenzten Auswahl von aus dem Grosche-Besitz stammender Bücher. Alfons Bischof hat sie in jahrelanger, selbstloser und akribischer Arbeit geordnet und zu einem Findbuch im Erzbischöflichen Diözesanarchiv zusammengetragen. Neben kämpferischen politischen Artikeln stehen Veröffentlichungen tiefer Frömmigkeit. Hochqualifizierte Äußerungen zur Kunst wechseln ab mit einfachen Schriftauslegungen, die für jedermann verständlich sind. Ich durfte immerhin ungefähr zwei Drittel dieses Bestandes durchlesen und mustern. Und ich meine, es wäre eine Gewissenspflicht der ecclesia coloniensis, diesem uomo universale eine Biographie zu widmen. Abgesehen von den umfänglichen Arbeiten und Büchern zu Paul Claudel und seiner Weltsicht wie Poetik nenne ich nur einige Aufsatztitel aus der Zeit von 1927 bis 1952: Die Aufgabe der christlichen Kunst; Über Kunst und Geschichte, Kunst und Kirche; Kirchliche Autorität und schöpferische Freiheit; Liturgie und Kirchenbau; Kirche und Künstler; Die Aufgabe der kirchlichen Kunst in der nächsten Gegenwart; Auftraggeber und Künstler (1957).

Heinrich Böll, der in einem Taschenbuch »Was soll aus dem Jungen bloß werden?« Grosche zwei, drei erhellende Seiten (96/97) widmet, nennt Grosche einen »klassischen Rheinländer, gebildeten Abbé, den ersten wirklich ökumenischen

Priester Deutschlands und doch sehr römisch, sehr westlich, sehr deutsch und mit einer überraschenden Beimischung von Nationalismus, sehr katholisch, witzig, überlegen, mutig«. Was den Nationalisten betrifft, so hat Grosche zum Beispiel den wegen aggressiver politischer Äußerungen vom Gymnasium gewiesenen Schüler Caspar Markard aus Brühl in einem Kölner Gymnasium unterbringen können. Und er hat zusammen mit Alois Schuh den seit dem 20. Juli flüchtigen Mitverschwörer der Erhebung gegen Hitler nach dessen Flucht aus der Berliner Bendler-Straße in seinem Haus neben Himmelfahrt empfangen und dann an Freunde, auch an Pater Schuh selber, weitergeleitet. Kunrat von Hammerstein hat auf solche Weise überlebt. Tage später hat Grosche in sein Tagebuch eingetragen (31. Juli 1944): »Es ist gefährlich, sich mit Gott einzulassen. Gott kann alles Mögliche fordern, und so hat der Mensch Angst.« Grosche setzt sich nach dem Kriege jedoch auch für einige seiner Meinung nach falsch beurteilte ehemalige Parteigenossen ein, und ebenso führt er einen Briefwechsel mit dem 13 Jahre vorher emigrierten Paulus Lenz-Medoc, in dem der Verfasser des Briefes am 9. April 1947 aus Paris schreibt: »Ich habe meine Feindschaft gegen das Hitler-Regime mit dreizehn Jahren Exil bezahlt, weigere mich aber, irgendeinen Nationalsozialisten ungerecht behandelt zu sehen ... Deshalb bitte ich Sie und durch Sie den Hochwürdigsten Herrn Kardinal, bedenken zu wollen, ob nicht Vorstellungen möglich sind, um die Zahl und die Namen der gefangenen SS-Leute zu erfahren; um ihnen mindestens einen beschränkten Briefverkehr mit ihren Angehörigen zu vermitteln; um für die verstümmelten und kranken SS-Männer eine kontrollierte Krankenpflege zu erreichen; um endlich wirkliche Verbrecher von denen zu trennen, die aus Überzeugung dabei waren, ohne sich einer Missetat schuldig zu machen.« Nationalsozialismus oder Nationalismus auf dieser oder der anderen Seite des Rheins? Ich meine nicht!

Wie dachte Grosche über Kunst und Kirche, ihr Verhältnis zueinander? Da hier lediglich begrenzt Platz besteht, um einiges Nähere zum Menschen und Priester, Kunstkenner und Kunstdeuter, zum Poetologen und Literaturfreund zu sagen, kann ich mich nur kurz fassen und weniges berühren. Nun, wie die Kirche stand Kunst für Grosche zwischen den Zeiten. Kunst ist also, sofern sie mit der Kirche zu tun bekommt, eine Mitpilgerin. Sie steht unter dem »schon« und »noch nicht«. Deshalb gehört zu ihr eine offene, nicht eine geschlossene Form. Christliche Kunst zumal lebt aus einer ständigen Spannung; sie ist eine Kunst, die aus der Armut kommt. Demjenigen, der dem Gotteshaus und der liturgischen Handlung in der ihr gebotenen Schuldigkeit dient, muß unbedingt Freiheit gelassen werden. Der Künstler erwarte, so Grosche, keine Belehrung über künstlerische Dinge; er wünsche *geistliche* Belehrung zu erfahren. Die Ausführung von Werken solle demjenigen überlassen bzw. anvertraut werden, der »im Fach hervorragend ist und wirklichen Glauben auszudrücken« vermöge. Christliche Kunst verstehe sich als aus der Zeit geboren, und auch bei Wiederherstellung von Kirchen gehe es nicht um Kulturdenkmale, sondern um Gotteshäuser, in denen die *Liturgie entfaltet* werden könne. Entscheidend für das Gelingen eines Auftrages sei die sacra conversatione zwischen Auftraggeber und Künstler. Es gelte den reichen Schatz der Symbole und die Sprache der Heiligen Schrift für die Künste zu erschließen. Man habe dem Künstler die Offenbarung religiös zu erschließen, damit die Kirchenkunst von heute zur Fülle der heilsgeschichtlichen Symbolik zurückfinde. Christliche Kunst im

engen Sinne ruhe nicht auf der Natur, sondern auf der Geschichte, »weil das Christentum Geschichte ist«, wie Grosche schreibt. Auch der Kirchenbau werde nicht zu bestimmen sein durch Vorbilder der Vergangenheit, sondern durch Sinn und Zweck eines Baus.

Was die Poesie betrifft, so hat Grosche, wie angedeutet, früh sein nahes Verhältnis zum geistigen Frankreich, besonders zu Paul Claudel ausgebildet. Er hat den Werken Claudels in Deutschland – im Theater und anderwärts – Eingang verschafft, seine Ars Poetica mundi übersetzt. Mit Claudel hat Grosche dessen Hauptthemen von Schöpfung und Geschichte im Lobpreis und der Confessio dieses Dichters entdeckt, für den die Welt – trotz des Bösen, das der Realist Claudel nie übersah – »ein gewaltiges Gedicht und herrlich geschaffen ist und bleibt«.

Robert Grosche verwaltete seine Zeit – wenn auch nie buchhalterisch. Er war, wie Bernhard Lichtenberg, ein Mensch des Morgens der Schöpfung, jenes Creators, »der mich erfreut von Jugend auf: Juventutem meam«. Schon 1924 hat er in seinen Exerzitienbetrachtungen die Sprache des Morgenlichtes gepriesen und den Psalm 62 zitiert: »Zu Dir mein Gott erwache ich in der Frühe.« Und er hat damals gesagt: »Die erste Stunde entscheidet über das Schicksal unseres Tages.« Immer liebte Grosche die Zeit der Morgenmessen und die der zu seiner Zeit noch üblichen stillen Messen. Das war ein sozusagen produktiver Widerspruch zu seinen liturgischen Postulaten, oder doch nicht? Stille könnten die heutigen Messen dringlich wieder gebrauchen!

Zu Grosches Klientel gehörten Kranke, Hilfsbedürftige, Bombenopfer, Kinder, besonders Kommunionkinder. Er wußte, wie er gesagt hat, daß Predigt Anrede ist, Weckung und Festigung des Glaubens, nicht zuerst Erbauung. Im übrigen verstand er es, – 1946 schrieb er es in einem Brief – mit wenigen Dingen auszukommen: »Gestern sind es zwei Jahre, da wir alles Hab und Gut verloren haben.« Bei Kriegsende waren noch fünf Kirchen Kölns benutzbar; neunzig zum Bistum gehörige Kirchen lagen in Trümmern. Armselige Kleidung, fehlendes Material, schreckliche Behausungen, Brennstoffmangel, Hunger. Er hatte sich um die Versorgung der Nachkriegsbewohner Kölns mit Briketts genauso wie um die Erstkommunionvorbereitung der Kinder, um die Pflichten der Dechantenkonferenzen ebenso zu kümmern wie um die Reparatur eingestürzter Gewölbe. Dies sind nur wenige Hinweise. Einmal heißt es: »Die tägliche Nähe des Todes führt fast zu ständigem Gebet.« Und: »Lassen Sie uns beten und hoffen, daß Gott unser Volk nicht verstößt« (10. Juli 1941). In entscheidenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils finden sich fast wörtlich Sätze Grosches wieder – lange Jahre vorher sind sie geschrieben worden, so in der Konstitution über die göttliche Offenbarung, dem Dekret über Kirche und Welt, die Missionen und in der Konstitution über die heilige Liturgie. Grosche hat die geistige Schubkraft dieser Kirchenversammlung noch erlebt – nicht freilich mehr jene Krisen, die eben auch mit ihr verbunden sind und die wir ganz offensichtlich noch nicht bewältigt haben. Er wußte, wie wichtig, ja, lebenswichtig es ist, daß die Erkenntnis nicht die Liebe verschlingt, denn die menschliche Vernunft ist gefräßig, und daß Theologen wie Seelsorger nicht der Hypertrophie des Intellekts verfallen. Und er hätte sicher – gerade als Initiator so vieler katholischer Bildungsunternehmen und mit einem eigenen Konzept der Erwachsenenbildung – alles darangesetzt, damit auch katholische Bildungseinrichtungen Stätten der Auf-

erbauung des Glaubens sind und stets mehr werden – und nicht etwa am Ende zu so etwas wie »Krematorien des Glaubens«.

Grosches Sterben zwischen Pfingstfest und Dreifaltigkeitssonntag 1967 kann man als Zeichen verstehen. Denn der Geist war es bei ihm, der des dreifaltigen Gottes, der lebendig macht, während Buchstaben töten. Robert Grosche war ein Mann des Aufbruchs und der Sehnsucht. Wurzeln und wandern, beharren und fortschreiten, festhalten und sich lösen, überliefern und neu beginnen – in dieser bisweilen schmerzlichen Dialektik hat sich sein Leben bewegt. Grosche wußte um die zwei immer in Spannung befindlichen Pole in der Kirche – die zwischen Türhütern und Türöffnern, Hierarchen und Propheten, Charismatikern und Trägern ihnen von der Kirche verliehener Ämter. Im Tod ein Antlitz der Ruhe, vom Geist übergossen, ein Mensch der Hoffnung und Geduld, ein Pilger, homo peregrinus, voll Nüchternheit und Glut, Kraft und Zartheit – *und stets auf dem Weg*; der sich die Wahrheit nicht ins Haus tragen ließ, sondern der immer zu ihr aufbrach, von neuem begann, von vorn anfing und den kein Rückschlag in die Resignation treiben konnte – jung eben, trotz seiner siebzig, achtzig Jahre! Man möchte sagen: Jung auch im Tode.

Und falls Verstorbene, die leidenschaftliche Bücherleser waren, doch noch Bücher lesen sollten, dann wird m. E. Robert Grosche Joseph Ratzingers auf einem klugen und gar nicht voreiligen Interview beruhendes Buch *Salz der Erde* bestimmt jetzt noch lesen: Salz der Erde – vielleicht in seiner heutigen Behelfswohnung am Hauptweg des Friedhofs Melaten, vielleicht auch in den Ewigen Wohnungen auf der anderen Seite dieses Lebens. Salz der Erde, das würde – meine ich – auch auf seine jetzige Situation ganz gut passen. Auch auf denjenigen, der noch unter der Erde, d. h. in Luftschutzkellern Theologie getrieben hat. Heute ist der frühere Stadtdechant mitten unter seinen Brüdern im Seelsorgeamt und das heißt, in der Gemeinschaftsgrabstätte der Kölner Pfarrer beigesetzt. Auf der allen zugedachten Grabplatte steht geschrieben: Parochi colonienses expectant resurrectionem – hier erwarten die Kölner Pfarrer die Auferstehung. Denn noch ist ja keine Auferstehung aller, und noch ist die Zeit auf dem Gang.

Robert Grosche liegt auf Melaten begraben, gewissermaßen am Ende jener Achse von Mariä Himmelfahrt und St. Gereon nach Westen, an der sich sein Priesterleben zu großen Teilen abgespielt hat. Die friedhofsamtliche Bezeichnung der Stelle lautet: Flur 68/1–3. In seinen Exerzitienbetrachtungen des Jahres 1937 hat Robert Grosche festgehalten: »Als Abraham stirbt, hat er nichts als ein paar Fußbreit des Landes, auf dem er begraben wird. Da schläft er, der Mann, der glaubt.« Und die Lieblingsstelle der Heiligen Schrift von Robert Grosche ist die des Hebräerbriefs 13,14: »Wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern suchen die künftige.«

Stefan Hartmann · Kronach

Goethe in der Sicht Guardinis

Selbstverständlich anerkennt Romano Guardini (1885–1968), der sich aus freien Stücken als geborener Italiener für den deutschen Sprach- und Kulturraum entscheidet, Rang und Bedeutung Goethes, obwohl er ihm gegenüber »Zeit seines Lebens eine bezeichnende, wenn auch nie ehrfurchtslose Zurückhaltung bewahrte« (H.-B. Gerl-Falkovitz). Darin unterscheidet er sich von anderen deutschsprachigen katholischen Denkern wie Josef Pieper (der eine schöne Sammlung »Über das Schweigen Goethes« herausgab) oder Hans Urs von Balthasar (der Goethe immer wieder das »Erblicken-, Werten- und Deutenkönnen einer Gestalt«, letztlich dann auch derjenigen des »Urphänomens« Jesu Christi und seiner Kirche, verdankt), die in den höchsten Tönen ihr jeweiliges Goethe-Lob anstimmen. Während sich Guardini intensiv in eigenen Monographien mit Dichtern wie Dante, Hölderlin, Dostojewski und Rilke befaßt, gibt es jedoch zu Goethe nur knappe Skizzen innerhalb von Werken wie »In Spiegel und Gleichnis« oder »Das Ende der Neuzeit«, wo über den Naturbegriff oder das Wesen des Klassischen gehandelt wird. Auffällig sind aber einige ernste Anfragen, die ruhig und sicher vorgetragen werden. Kein polemisches »Ich warne vor Goethe« wie beim zeitgenössischen »Prophete« Lavater, auch keine unkritische Huldigung vor dem Genie, sondern wirklich Nachdenkenswertes aus christlicher Sicht.

In einem frühen, heute wieder sehr aktuellen »Gespräch vom Reichtum Christi« über Sinn und Ort der volkstümlichen Herz-Jesu-Andacht läßt Guardini einen diese Frömmigkeitsform gegenüber einem Gelehrten und einem Caritassekretär verteidigenden Kaplan sagen: »Ich habe einmal gelesen, in einer Gesellschaft, wo Goethe war, habe jemand ein Gedicht mit christlichem Inhalt vorgelesen. Da sei dieser aufgefahren und habe gerufen, man solle ihm nicht immer ein Stück von der Dornenkrone auf den Weg werfen ... Das ist's!« (Auf dem Wege. Mainz 1923, S. 162). In einem Brief aus dem Jahre 1963 an seinen Priesterfreund Josef Weiger ist zu lesen: »Als Du, lieber Freund, vor wenigen Tagen hier warst, haben wir darüber gesprochen, daß, aufs Ganze und Letzte gesehen, das Leiden mehr ist als Glück, womit natürlich alles andere gemeint war als Lebensschwäche oder Lebensfeindschaft. Im richtig gelebten Leiden verwirklicht sich ein höherer Wert als in der Freude. Der

Stefan Hartmann, *Jahrgang 1954, Studium der Philosophie, Psychologie und Kath. Theologie in Fribourg/Schweiz, Trier und Freiburg, Priester 1982, war zwischen 1993 und 1996 Universitätsseelsorger in Wien und ist heute Pfarrer dreier Landgemeinden bei Kronach im Erzbistum Bamberg.*

Widerstand gegen die christliche Offenbarung, gegen ›das Christliche‹ überhaupt – denk an die bösen Worte Goethes, von Nietzsche gar nicht zu reden – ist der Widerstand des ›natürlichen Menschen‹ gegen alles, was hier gesagt wurde. Ein Widerstand, welcher aus der Revolte der sich selbst behauptenden Endlichkeit kommt, die ihren Sinn nicht im Bezug zu Gott, sondern in der autonomen Selbsterfüllung gewinnen will« (Theologische Briefe an einen Freund. Paderborn 1976, S. 13).

Im wichtigen Aufsatz über »Christentum und Kultur« aus dem Jahre 1926 formuliert Guardini im Anschluß an Gedanken über das Verhältnis von Natur und Gnade: »Es besteht nicht nur die innere Spannung der von einer höheren Ordnung her relativierten tieferen Ordnung, sondern dazu noch die Unordnung eines (durch die Sünde) innerlich gestörten Verhältnisses. Die Natur lehnt sich gegen die Übernatur auf. Sie will nicht vom Übernatürlichen geformt sein. Es gibt, um ein geprägtes Wort abzuwandeln, einen ›anti-supranaturalen Affekt‹; eine ganz elementare, oft leidenschaftliche Ablehnung alles Übernatürlichen. Der Liberalismus ist von diesem Geist gesättigt (Goethe); und für Nietzsches Denken bildet die Erkenntnis dieses Affektes, seiner Dynamik und seiner Verwicklungen, geradezu den Schlüssel. Von hier wollen Natur und Kultur autonom sein. Sie lehnen alles Hereinwirken des Christlichen als Verbildung, Zerstörung, Verunreinigung ab; sie sehen darin schlechthinnigen Unwert« (Unterscheidung des Christlichen Bd. 1. Mainz 1994, S. 186).

Die für Guardinis Denken zentralen Begriffe des »Gegensatzes« (Titel des philosophischen Frühwerks) und der »Weltanschauung« haben nach seinen eigenen deutlichen Äußerungen nichts mit Goethes »Polaritäten« und seiner »Schau« der Naturwirklichkeit und des darin enthaltenen Schönen zu tun: »Christus hat den vollen Blick der Weltanschauung. Der weltschauende Blick ist der Blick Christi« (ebd., S. 33). »Die Gegensatzlehre wird noch Zukunft haben. Überall wird die gnostische Grundidee wirksam, daß die Widersprüche Polaritäten sind: Goethe, Gide, C. G. Jung, Th. Mann, H. Hesse ... Alle sehen das Böse, das Negative ... als dialektische Elemente im Ganzen des Lebens, der Natur« (Tagebuch, 20. Januar 1964).

Alfons Knoll meint in seinem Werk »Glaube und Kultur bei Romano Guardini« (Paderborn 1993): »Der mangelnde Wahrheitsernst, den Guardini bei Goethe und, in ähnlicher Weise, auch bei Thomas Mann, registrierte, verschloß ihm den Zugang zu diesen Dichtungen« (S. 271). So gelangt etwa Goethes *Faust* nach Guardinis Überzeugung überhaupt nicht in jene Sphäre, in welcher echte Existenz zum Austrag komme; er bliebe im »Magischen« stecken und komme aus einer letzten Zweideutigkeit nicht heraus: »Der ganze Faust ist die Preisgabe der ethisch-personalen Existenz an die mythisch-magischen Mächte – auch die letzte ›erlösende‹ Tat geschieht nicht durch Arbeit und Opfer, sondern durch Magie. So fehlt in allem der eigentliche Ernst. Auch in der Erlösungsphantasmagorie des Schlusses. (Falls nicht, malgré le poète, alles Parodie, Kasperltheater ist.)« (Tagebuch, 11. Januar 1964). Ganz anders Friedrich Hölderlin, bei dem Guardini – wie er in seiner Monographie »Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit« schrieb – »wirklich religiöse Erfahrungen und Daseinsdeutung« (S. 193) sah.

Im Tagebuch »Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns« (Paderborn 1980) findet sich auch folgende Notiz: »Ich lese wieder einmal die Gedichte Goethes, eines nach dem anderen. Mit Verwunderung und Mißtrauen gegen mich selbst und

mit Betrübnis muß ich mir sagen, daß mehr Leere und Banalität darin ist, als ich früher je zugegeben hätte. Wievieles ist ›achtzehntes Jahrhundert‹, von einer Flachheit, daß man sich fragt, wie Goethe das nicht nur schreiben, sondern in die endgültige Sammlung aufnehmen konnte« (22. Juli 1953).

Ohne eine letzte Ablehnung zu formulieren sind Guardinis kritische Bemerkungen zu Goethe erstaunlich – vielleicht sehr zu bedenken im »Goethe-Jahr 1999«.[1]

Anmerkungen

1 Sie berühren sich mit den Gedanken des katholischen Philosophen und Goethe-Bewunderers *Peter Wust* (1884–1940), der das völlige Fehlen des personalen Gebetes bei Goethe wahrnahm, und in einem scharfsinnigen Zeitungsartikel zum Goethejahr 1932 nach einem Vergleich mit Kant festhielt: »Wohl war er insofern glücklicher als Kant, als er durch seine besondere Anlagen zurückfand zum antiken Seinsbegriff und zum Verständnis des Geistes in der Natur. Dort aber, wo sich das große Gemälde der metaphysischen Dramatik der Menschenseele zu entrollen schien, scheiterte auch er, scheiterte an der gleichen Schicksalhaftigkeit wie sein großer Zeitgenosse Kant. Indem er nur symbolisch nahm, was dem mittelalterlichen Menschen ernste Realität war, kam er trotz aller intuitiven Kraft nicht über das moderne Bewußtsein der Immanenz des Menschen hinaus ... Nur von außen her ornamentiert er das Schicksal seines Wahrheitssuchers Faust mit der poetischen Schönheit des Übernatürlichen. Wie ein Blinder ist er zufällig an das große Tor vorgedrungen, hinter dem sich die eigentlichen ›arcana‹ des Geistes verbergen. Aber die Pforte hat sich ihm nie aufgetan. Gerade deshalb wird sein ›Faust‹ erst recht zum erschütternden Symbol des modernen Menschen auf seiner ewigen Wanderfahrt nach dem Geiste: er sucht und sucht und findet doch nie das wahre Wesen des Geistes, weil für den Blick in seine letzten Gründe das ›lumen naturale‹ nicht ausreicht und die Gnade des ›lumen supernaturale‹ immer wieder ausgeschlagen wird« (Goethe als Symbol des abendländischen Geistesschicksals. Münster 1961, S. 32f.).

Joseph Kardinal Ratzinger · Rom

Glaube, Wahrheit und Kultur

Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika »Fides et ratio«

Lassen Sie mich als Hinführung auf die wesentliche Intention der Enzyklika *Fides et ratio* mit einem Zitat aus den *Screwtape Letters* des bekannten englischen Schriftstellers und Philosophen C. S. Lewis beginnen. Er hat in den vierziger Jahren ein Erfolgsbuch geschrieben, das die Fragen und die Gefährdungen des modernen Menschen geistreich und ironisch in der Form fiktiver Briefe eines höheren Teufels beleuchtet, der einem Anfänger im Werk der Verführung des Menschen darüber Anweisungen erteilt, wie er recht zu verfahren habe. Der kleine Dämon hatte seinem Vorgesetzten gegenüber Sorge darüber geäußert, daß gerade besonders intelligente Menschen die Weisheitsbücher der Alten läsen und damit auf die Spur der Wahrheit kommen könnten. Screwtape beruhigt ihn mit dem Hinweis, der historische Standpunkt, zu welchem die Gelehrten der westlichen Welt durch die höllischen Geister glücklicherweise überredet worden seien, bedeute dies, »daß die einzige Frage, die man mit Sicherheit niemals stellen werde, die nach der Wahrheit des Gelesenen sei; statt dessen frage man nach Beeinflussungen und Abhängigkeiten, nach der Entwicklung des betreffenden Schriftstellers, nach seiner Wirkungsgeschichte und so fort.«[1] Josef Pieper, der in seinem Traktat über die Interpretation diese Passage aus C. S. Lewis aufgenommen hat, weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die in kommunistisch beherrschten Ländern veranstalteten Ausgaben etwa von Platon oder Dante den abgedruckten Werken jeweils eine Einleitung voranstellten, die dem Leser ein »historisches« Verständnis vermitteln

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. – Der vorliegende Beitrag ist die stark überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Verfasser am 2. Januar diesen Jahres in der Kaiserpfalz zu Paderborn aus Anlaß der 1200-Jahr-Feier der Gründung des Erzbistums Paderborn gehalten hat.*

und so die Wahrheitsfrage ausschließen will.[2] Eine solcherart betriebene Wissenschaftlichkeit wird zur Immunisierung gegenüber der Wahrheit. Die Frage, ob und wie weit das vom Autor Ausgesprochene wahr sei, wäre eine unwissenschaftliche Frage; sie würde ja aus dem Bereich des Belegbaren und Nachweisbaren herausführen, zurückfallen in die Naivität der vorkritischen Welt. Auf diese Weise wird auch die Lektüre der Bibel neutralisiert: Wir können erklären, wann und unter welchen Bedingungen eine Aussage entstanden ist, und haben sie so ins Historische eingeordnet, das uns letztlich nicht betrifft. Hinter dieser Art »historischer Interpretation« steht eine Philosophie, eine grundsätzliche Haltung gegenüber der Wirklichkeit, die uns sagt: Es ist sinnlos, nach dem zu fragen, was ist; wir können nur fragen nach dem, was wir mit den Dingen zu tun vermögen. Es geht nicht um Wahrheit, sondern um Praxis, um die Beherrschung der Dinge zu unserem Nutzen. Solcher scheinbar einleuchtender Beschränkung des menschlichen Denkens gegenüber erhebt sich freilich die Frage: Was nützt uns eigentlich? Und wozu nützt es uns? Wozu sind wir selber da? Dem tiefer Blikkenden wird in dieser modernen Grundhaltung eine falsche Demut und ein falscher Hochmut zugleich sichtbar; die falsche Demut, die dem Menschen die Wahrheitsfähigkeit abspricht, und der falsche Hochmut, mit dem er sich über die Dinge, über die Wahrheit selber stellt, indem er die Ausweitung seiner Macht, die Herrschaft über die Dinge zum Ziel all seines Denkens erhebt.

Auf dem Hintergrund dieser Grundorientierung des modernen Denkens wird die Erinnerung der Enzyklika, ihre Bedeutung für unsere Stunde sichtbar: Sie will dem Menschen den Mut zur Wahrheit zurückgeben, die Vernunft neu zum Abenteuer der Suche nach der Wahrheit ermutigen. Dem entspricht es, wenn sie über die Aufgabe der Interpretation allen Screwtape-Rezepten gegenüber sagt: »Die Auslegung dieses Wortes (= des Wortes Gottes) darf uns nicht nur von einer Interpretation auf die andere verweisen, ohne uns je dahin zu bringen, ihm eine schlichtweg wahre Aussage zu entnehmen.«[3] Der Mensch ist nicht im Spiegelkabinett der Interpretationen gefangen; er kann und muß den Durchbruch zum eigentlich Wirklichen versuchen; er muß fragen, wer er selbst ist, und um das zu tun, muß er auch fragen, ob es Gott gibt, wer Gott ist und was die Welt ist. Der Mensch, der diese Frage nicht mehr stellt, wird maßstablos und weglos. In der Tat breitet sich zum Beispiel die These aus, daß die Menschenrechte ein kulturelles Produkt der jüdisch-christlichen Welt seien und außerhalb ihrer unverständlich und unbegründet bleiben würden.[4] Aber was dann? Was geschieht, wenn der Mensch keine die Kulturen überschreitenden gemeinsamen Maßstäbe mehr erkennen kann? Wenn ihm die Einheit des Menschseins nicht mehr erkennbar wird? Muß dann nicht die Verzäunung in Rassen, Klassen, Nationen unüberschreitbar werden? Der Mensch, der sein

gemeinsames Wesen im anderen über alle Grenzen hin nicht mehr erkennen kann, hat seine Identität verloren. Er ist als Mensch in Gefahr. Deshalb ist die Frage nach der Wahrheit, die Philosophie in ihrem klassischen und ursprünglichen Sinn nicht eine Spielerei von Wohlstandskulturen, die sich diesen Luxus leisten können, sondern eine Frage auf Sein und Nichtsein des Menschen. Und darum ruft der Papst mit solchem Ernst dazu auf, die selbst gesetzten Zäune von Eklektizismus, Historismus, Szientismus, Pragmatismus, Nihilismus aufzubrechen und uns auch nicht auf eine Form von Postmodernität einzulassen, die sich mit einer dekadenten Lust am Negativen selbst als Verzicht auf jeden Sinn geriert und sich ans Vorläufige und Vorübergehende halten will.[5]

Wer die Frage nach der Wahrheit stellt, ist heute – wie eben schon angeklungen – notwendig auf das Problem der Kulturen und ihrer Offenheit aufeinander angewiesen. Dem Universalitätsanspruch des Christlichen, der sich auf die Universalität der Wahrheit gründet, wird heute gern die Relativität der Kulturen entgegengehalten. In Wirklichkeit habe die christliche Mission nicht die alle Menschen gleich angehende Wahrheit ausgebreitet, sondern die fremden Kulturen der eigenen europäischen Kultur unterworfen und dabei den Reichtum der gewachsenen Kulturen der einzelnen Völker unterdrückt. Die Mission erscheint so als eine der großen Sünden Europas, als die Urform von Kolonialismus, also von geistiger Entfremdung der anderen überhaupt. Daß in der Missionsgeschichte Fehler gemacht worden sind, wird niemand bestreiten. Daß die kulturelle Vielfalt der Menschheit in der Kirche als dem gemeinsamen Haus der Menschen Platz finden muß, ist heute durchweg anerkannt. Aber bei den radikalen Kritiken der christlichen Mission unter dem Gesichtspunkt der Kulturen geht es doch um Tieferes: um die Frage, ob es überhaupt eine Kommunion der Kulturen in der sie einenden Wahrheit geben kann; um die Frage, ob Wahrheit sich über ihre kulturellen Gestalten hinaus für alle Menschen aussagen kann oder ob letztlich immer nur asymptotisch hinter der Verschiedenheit der Kulturen Wahrheit zu ahnen ist. Der Papst hat dieser Frage ihrer Wichtigkeit wegen mehrere Abschnitte seiner Enzyklika gewidmet.[6] Er unterstreicht, daß die Kulturen, wenn sie »tief im Humanen verwurzelt sind ..., das Zeugnis der typischen Öffnung des Menschen für das Universale und für die Transzendenz in sich«[7] tragen. Deswegen sind Kulturen als Ausdruck des einen Wesens Mensch gezeichnet von der Dynamik des Menschen, die alle Grenzen überschreitet. Deshalb sind Kulturen nicht ein für allemal auf eine Gestalt fixiert; zu ihnen gehört die Fähigkeit zum Voranschreiten und zur Umformung, freilich auch die Gefahr des Verfalls. Sie sind auf Begegnung und gegenseitige Befruchtung hin angelegt. Weil die innere Offenheit des Menschen für Gott sie um so mehr prägt, je größer und je reiner sie sind, deshalb ist ihnen die innere Bereit-

schaft für die Offenbarung Gottes eingeschrieben. Die Offenbarung ist ihnen nichts Fremdes, sondern sie antwortet auf eine innere Erwartung in den Kulturen selbst. Theodor Haecker hat in diesem Zusammenhang vom adventlichen Charakter der vorchristlichen Kulturen gesprochen,[8] und inzwischen haben vielfältige religionsgeschichtliche Untersuchungen dieses Zugehen der Kulturen auf den Logos Gottes, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist, auch ganz anschaulich zeigen können.[9] Der Papst greift in diesem Zusammenhang die Völkertafel des Pfingstberichtes der Apostelgeschichte (2,7–11) auf, die uns davon erzählt, wie durch alle Sprachen hindurch und in allen Sprachen, das heißt in allen Kulturen, die sich in der Sprache darstellen, das Zeugnis für Jesus Christus vernehmbar wird. In ihnen allen wird Menschenwort Träger von Gottes eigenem Sprechen, von seinem eigenen Logos. Die Enzyklika sagt dazu: »Die Verkündigung des Evangeliums in den verschiedenen Kulturen verlangt von den einzelnen Empfängern das Festhalten am Glauben; sie hindert die Empfänger aber nicht daran, ihre kulturelle Identität zu bewahren. Das erzeugt keine Spaltung, weil sich das Volk der Getauften durch eine Universalität auszeichnet, die jede Kultur aufnehmen kann …«[10]

Der Papst entwickelt von da aus exemplarisch für das generelle Verhältnis des christlichen Glaubens zu vorchristlichen Kulturen am Beispiel der indischen Kultur Maßstäbe, die bei der Begegnung dieser Kulturen mit dem Glauben zu beachten sind. Er verweist zunächst ganz kurz auf den großen geistigen Aufschwung des indischen Denkens, das um die Freiheit des Geistes von den raumzeitlichen Bedingungen ringt und so die metaphysische Öffnung des Menschen praktiziert, die in bedeutenden philosophischen Systemen dann auch denkerisch gestaltet worden ist.[11] Mit diesen Hinweisen wird die universale Tendenz großer Kulturen, ihr Übersteigen von Raum und Zeit und so auch ihr Vorstoßen auf das Sein des Menschen und auf seine höchsten Möglichkeiten deutlich. Darin besteht die Dialogfähigkeit der Kulturen untereinander, in diesem Fall zwischen indischer Kultur und Kulturen, die auf dem Boden des christlichen Glaubens gewachsen sind. So ergibt sich gleichsam aus der inneren Berührung mit der indischen Kultur das erste Kriterium von selbst: Es besteht in der »Universalität des menschlichen Geistes, dessen Grundbedürfnisse in den verschiedenen Kulturen identisch sind«.[12] Daraus folgt zugleich ein zweites Kriterium: »Wenn die Kirche mit großen Kulturen in Kontakt tritt, mit denen sie vorher noch nicht in Berührung gekommen war, darf sie sich nicht von dem trennen, was sie sich durch die Inkulturation ins griechisch-lateinische Denken angeeignet hat. Der Verzicht auf ein solches Erbe würde dem Vorsehungsplan Gottes zuwiderlaufen …«[13] Schließlich nennt die Enzyklika einen dritten Maßstab, der aus den bisherigen Überlegungen über das Wesen von Kultur folgt: Man muß sich davor hüten, »den legitimen Anspruch

des indischen Denkens auf Besonderheit und Originalität mit der Vorstellung zu verwechseln, eine kulturelle Tradition müsse sich in ihr Verschiedensein einkapseln und sich in ihrer Gegensätzlichkeit zu den anderen Traditionen behaupten; dies würde dem Wesen des menschlichen Geistes widersprechen.«[14]

Wenn der Papst auf der Unverzichtbarkeit des einmal errungenen kulturellen Erbes insistiert, das zu einem Vehikel für die gemeinsame Wahrheit Gottes und des Menschen selbst geworden ist, dann erhebt sich natürlich doch die Frage, ob damit nicht ein Eurozentrismus des Glaubens kanonisiert wird, der auch dadurch nicht aufgehoben scheint, daß ja in der weitergehenden Geschichte des Glaubens auch neues Erbe in die beständige und alle angehende Identität des Glaubens eintreten kann und schon eingetreten ist. Die Frage bleibt doch unausweichlich: Wie griechisch oder lateinisch ist der Glaube eigentlich, der im übrigen nicht in der griechischen und lateinischen, sondern in der semitischen Welt des Vorderen Orients entstanden ist, in der sich immer schon Asien, Afrika und Europa berührt haben und berühren. Die Enzyklika nimmt besonders in ihrem zweiten Kapitel über die Entfaltung philosophischen Denkens im Innern der Bibel und im vierten Kapitel bei der Darstellung der schicksalhaften Begegnung dieser im Glauben gewachsenen Weisheit der Vernunft mit der griechischen Weisheit der Philosophie Stellung zu diesem Problem. Hier möchte ich in Kürze dazu folgendes sagen:

Schon in der Bibel selbst wird vielfältiges religiöses und philosophisches Gedankengut aus verschiedenen kulturellen Welten verarbeitet. Das Wort Gottes entfaltet sich in einem Prozeß der Begegnungen mit der Suche des Menschen nach Antwort auf seine letzten Fragen. Es ist nicht einfach steil vom Himmel herabgefallen, sondern es ist geradezu eine Synthese der Kulturen. Es läßt uns aber tiefer gesehen einen Prozeß erkennen, in dem Gott mit dem Menschen ringt und ihn langsam für sein tiefstes Wort, für sich selbst öffnet: den Sohn, der der Logos ist. Die Bibel ist nicht einfach Ausdruck der Kultur des Volkes Israel, sondern sie liegt ständig im Streit mit dem ganz natürlichen Versuch dieses Volkes, einfach es selbst zu sein, sich in seiner eigenen Kultur einzuhausen. Der Glaube an Gott und das Ja zum Willen Gottes wird ihm ständig gegen seine eigenen Vorstellungen und Wünsche abgerungen. Er tritt der eigenen Religiosität Israels und seiner eigenen religiösen Kultur, die sich im Höhenkult, im Kult der Himmelskönigin, im Machtanspruch des eigenen Königtums ausdrücken möchte, fortwährend entgegen. Vom Zorn Gottes und des Mose gegen den Kult des goldenen Jungstiers am Sinai angefangen bis hin zu den späten nachexilischen Propheten geht es immerfort darum, daß Israel aus seiner eigenen kulturellen Identität und seinen religiösen Wünschen herausgerissen wird, daß es sozusagen den Kult der eigenen Nationalität, den Kult von »Blut

und Boden« lassen muß, um sich dem ganz anderen, dem nicht-eigenen Gott zu beugen, der Himmel und Erde geschaffen hat und der Gott aller Völker ist. Der Glaube Israels bedeutet eine fortwährende Selbstüberschreitung der eigenen Kultur ins Offene und Weite der gemeinsamen Wahrheit hinein. Die Bücher des Alten Testaments mögen in vieler Hinsicht weniger fromm, weniger poetisch, weniger inspiriert erscheinen als bedeutende Stellen der heiligen Bücher anderer Völker. Aber sie haben doch ihre Einzigartigkeit in diesem Streitcharakter des Glaubens gegen das Eigene, in diesem Aufbruch aus dem Eigenen heraus, der mit Abrahams Wanderschaft beginnt. Der Ausbruch aus dem Gesetz, den Paulus aufgrund seiner Begegnung mit dem auferstandenen Jesus Christus erkämpft, führt diese Grundrichtung des Alten Testaments zu ihrem logischen Ziel: Er bedeutet vollends die Universalisierung dieses Glaubens, der vom Eigenen einer völkischen Ordnung gelöst wird. Nun sind alle Völker eingeladen, in diesen Prozeß der Überschreitung des Eigenen einzutreten, der zuerst in Israel begonnen hat; sie sind eingeladen, sich zu dem Gott hinzukehren, der sich in Jesus Christus seinerseits selbst überschritten, die »Mauer der Feindschaft« zwischen uns aufgerissen hat (Eph 2,14) und uns in der Selbstenteignung des Kreuzes zueinander führt. Glaube an Jesus Christus ist also seinem Wesen nach fortwährendes Sichöffnen, Einbruch Gottes in die menschliche Welt und darauf antwortender Aufbruch des Menschen zu Gott hin, der zugleich die Menschen zueinander führt. Alles Eigene gehört nun allen, und alles andere wird zugleich auch unser Eigen, dies Ganze umgriffen von dem Wort des Vaters an den älteren Sohn: »All das Meinige ist dein« (Lk 15,31), das im hohepriesterlichen Gebet Jesu als Anrede des Sohnes an den Vater wiederkehrt: »All das Meinige ist dein, und all das Deinige ist mein« (Joh 17,10).

Dieses Grundmuster bestimmt auch die Begegnung der christlichen Botschaft mit der griechischen Kultur, die freilich nicht erst in der christlichen Mission beginnt, sondern sich schon im Inneren der Schriften des Alten Testaments, besonders durch seine Übersetzung ins Griechische und von dieser her im Frühjudentum entwickelt hatte. Diese Begegnung war möglich, weil sich in der griechischen Welt inzwischen ein ähnlicher Vorgang der Selbstüberschreitung angebahnt hatte. Die Väter haben sich einfach eine in sich stehende und sich selbst gehörende griechische Kultur ins Evangelium eingeschmolzen. Sie konnten den Dialog mit der griechischen Philosophie aufnehmen und sie zum Instrument des Evangeliums dort machen, wo in der griechischen Welt durch die Suche nach Gott eine Selbstkritik der eigenen Kultur und des eigenen Denkens in Gang gekommen war. Der Glaube bindet die verschiedenen Völker – beginnend mit den Germanen und Slawen, die in der Zeit der Völkerwanderung mit der christlichen Botschaft in Berührung kamen, bis hin zu den Völkern Asiens, Afri-

kas, Amerikas – nicht an die griechische Kultur als solche, sondern an deren Selbstüberschreitung, die der wahre Anknüpfungspunkt für die Auslegung der christlichen Botschaft war. Er zieht sie von da aus in die Dynamik der Selbstüberschreitung hinein. Richard Schäffler hat dazu vor kurzem treffend gesagt, daß die christliche Predigt von Anfang an von den Völkern Europas (das übrigens vor der christlichen Mission als solches nicht existierte), »den Abschied ... von jedem autochthonen Gott der Europäer verlangt, längst ehe außereuropäische Kulturen in ihr Blickfeld traten«.[15] Von da aus ist es zu verstehen, warum die christliche Verkündigung an die Philosophie anknüpft, nicht an die Religionen. Wo letzteres versucht wurde, wo man zum Beispiel Christus als den wahren Dionysos, Asklepios oder Herakles interpretieren wollte, sind solche Versuche schnell überholt gewesen.[16] Daß man nicht an die Religionen, sondern an die Philosophie anknüpfte, hängt eben damit zusammen, daß man nicht eine Kultur kanonisiert hat, sondern dort in sie eintreten konnte, wo sie selbst begonnen hatte, aus sich herauszutreten, wo sie sich auf den Weg ins Offene der gemeinsamen Wahrheit begeben und die Einhausung im bloß Eigenen hinter sich gelassen hatte. Das ist für die Frage der Anknüpfung und des Übergangs zu anderen Völkern und Kulturen auch heute ein grundlegender Hinweis. Sicher kann der Glaube nicht an Philosophien anknüpfen, die die Wahrheitsfrage ausschließen, wohl aber an Bewegungen, die aus dem relativistischen Kerker auszubrechen sich mühen. Sicher kann er nicht unmittelbar die alten Religionen übernehmen: Solche Versuche gab es in der Zeit des werdenden Christentums, wo zum Beispiel die Mysterienkulte der Verehrung der alten Götter einen neuen Inhalt geben oder auch philosophische Strömungen die alte Götterlehre neu interpretierten.[17] Wohl aber können die Religionen Formen und Gestaltungen bereitstellen, besonders aber Haltungen – der Ehrfurcht, der Demut, der Opferbereitschaft, der Güte, der Nächstenliebe, der Hoffnung auf das ewige Leben.[18] Dies scheint mir – nebenbei bemerkt – auch für die Frage nach der Heilsbedeutung der Religionen wichtig zu sein. Sie retten nicht sozusagen als geschlossene Systeme und durch Systemtreue, sondern sie tragen zur Rettung bei, wo sie den Menschen dahin bringen, »nach Gott zu fragen« (wie das Alte Testament es ausdrückt), »sein Angesicht zu suchen«, »das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen«. Lassen Sie mich an diesem Punkt noch einen Augenblick innehalten, weil er eine Grundfrage menschlicher Existenz berührt, die mit Recht auch eine Hauptfrage in der gegenwärtigen theologischen Debatte darstellt. Denn es geht ja um den eigentlichen Impuls, von dem Philosophie ausgegangen ist und zu dem sie immer zurückkehren muß; an ihm berühren sich Philosophie und Theologie notwendig, wenn sie ihrer Aufgabe treu bleiben. Es ist die Frage: Wie wird der Mensch heil? Wie wird er recht? Die alte Zeit hat dabei vornehmlich an den Tod und an

das gedacht, was nach dem Tod kommt; die Gegenwart, die das Jenseits als unsicher ansieht und daher aus ihrem Fragen weitgehend ausklammert, muß immerhin nach dem Rechtsein in der Zeit suchen und kann dabei das Problem nicht beiseite lassen, wie der Tod zu bewältigen ist. In der Debatte um das Verhältnis von Christentum und Weltreligionen ist freilich merkwürdigerweise doch der eigentliche Diskussionspunkt geblieben, wie sich die Religion und das ewige Heil verhalten. Die Frage, wie der Mensch gerettet werden kann, wird eher noch im klassischen Sinn gestellt. Und da hat sich nun ziemlich allgemein die These durchgesetzt: Die Religionen alle sind Heilswege. Vielleicht nicht der ordentliche Heilsweg, aber – wenn schon, dann eben »außerordentliche Heilswege«: durch die Religionen alle kommt man zum Heil, das ist zur gängigen Anschauung geworden.

Diese Antwort entspricht nicht nur der Idee von Toleranz und Achtung des anderen, die sich uns heute aufdrängt. Sie entspricht auch unserem Gottesbild: Gott kann nicht Menschen verwerfen, nur weil sie das Christentum nicht kennen und eben in einer anderen Religion aufgewachsen sind. Er wird ihre Frömmigkeit genauso annehmen wie die unsere. So einsichtig diese – inzwischen mit vielen weiteren Argumenten untermauerte – These auf den ersten Blick auch ist, sie ruft doch Fragen hervor. Denn die einzelnen Religionen fordern nicht nur Unterschiedliches, sondern auch Gegensätzliches. Angesichts des Anwachsens der Zahl von religiös nicht gebundenen Menschen wird inzwischen diese universale Heilstheorie auch auf konsequent gelebte, nicht religiöse Existenzformen ausgedehnt. Dann gilt erst recht, daß Widersprüchliches als zum gleichen Ziel führend angesehen wird – mit einem Wort: Wir stehen wieder vor der Frage des Relativismus. Man setzt stillschweigend voraus, daß im Grund alle Inhalte gleich gültig sind. Was eigentlich gilt, kennen wir nicht. Jeder muß eben seinen Weg gehen – auf seine Façon selig werden, wie Friedrich II. sagte. So steigt über die Heilstheorie der Relativismus unweigerlich durch die Hintertür wieder herein.

Müssen wir uns damit abfinden? Ist die Alternative zwischen dogmatischem Rigorismus und menschenfreundlichem Relativismus unausweichlich? Ich denke, daß man bei den eben besprochenen Theorien drei Dinge nicht genau genug bedacht hat. Zunächst einmal werden die Religionen (und inzwischen auch Agnostizismus und Atheismus) alle als gleichartig angesehen. Aber gerade das ist nicht der Fall. Der Religionsphilosoph Heinrich Scholz hatte zwischen ponderablen Religionen unterschieden und solchen, denen dieses Prädikat nicht zuerkannt werden kann, Religionen also, denen es an innerer Würde und Reinheit fehlt.[19] Tatsächlich gibt es degenerierte und kranke Religionsformen, die den Menschen nicht aufbauen, sondern entfremden: Die marxistische Religionskritik war nicht ganz und gar aus der Luft gegriffen. Und auch Religionen, die man als

»ponderabel« einstufen wird, können streckenweise erkranken. Im Hinduismus (der eigentlich ein Sammelname für vielfältige Religionen ist) gibt es großartige Elemente, aber auch negative Aspekte – die Verflechtung mit dem Kastensystem; die Witwenverbrennung, die sich aus anfangs symbolischen Vorstellungen herausgebildet hatte; Auswüchse des Saktismus wären zu nennen, um nur ein paar Hinweise zu geben. Aber auch der Islam mit allem Großen, das er darstellt, ist immer wieder in Gefahr, die Balance zu verlieren, der Gewalt Raum zu geben und die Religion ins Äußerliche und Ritualische abgleiten zu lassen. Und natürlich gibt es auch, wie wir alle nur zu gut wissen, Erkrankungsformen des Christlichen – etwa wenn Kreuzritter bei der Eroberung der Heiligen Stadt Jerusalem, in der Christus für alle Menschen gestorben ist, ihrerseits ein Blutbad unter Moslems und Juden anrichten. Das bedeutet: Religion verlangt Unterscheidung, Unterscheidung zwischen Gestalten der Religionen und Unterscheidung im Inneren der Religion selbst, auf ihre eigentliche Höhe hin. Mit der Vergleichgültigung der Inhalte und der Idee, daß alle Religionen unterschiedlich und eigentlich doch gleich seien, kommt man nicht weiter. Der Relativismus ist gefährlich, ganz konkret – für die Gestalt des Menschseins im einzelnen und in der Gemeinschaft.

Damit berühren wir schon den zweiten Punkt, der gemeinhin vernachlässigt wird. Wenn man von der Heilsbedeutung der Religionen spricht, denkt man erstaunlicherweise meistens nur daran, daß alle das ewige Leben ermöglichen, womit freilich zugleich der Gedanke an das ewige Leben neutralisiert wird, denn man kommt ohnedies dorthin. Aber damit ist die Heilsfrage in einer unangemessenen Weise verkürzt. Der Himmel beginnt auf der Erde. Das Heil im Jenseits setzt das rechte Leben im Diesseits voraus. Also kann man gar nicht einfach fragen, wer in den Himmel kommt, und sich damit zugleich der Frage nach dem Himmel entledigen. Man muß fragen, was der Himmel ist und wie er auf die Erde kommt. Die jenseitige Rettung muß sich abzeichnen in einer Lebensform, die den Menschen hier »menschlich« und damit gottgemäß macht. Das bedeutet wiederum, daß man bei der Heilsfrage über die Religionen selbst hinausblicken muß und daß dazu Maßstäbe rechten Lebens gehören, die nicht beliebig relativiert werden können. Ich würde also sagen: Das Heil beginnt im Rechtwerden des Menschen in dieser Welt, das immer die beiden Pole des einzelnen und der Gemeinschaft umfaßt. Es gibt Verhaltensformen, die niemals dem Rechtwerden des Menschen dienen können, und solche, die immer zum Rechtsein des Menschen gehören. Das bedeutet: Das Heil liegt nicht in den Religionen als solchen, sondern es hängt mit ihnen zusammen, sofern und soweit sie den Menschen auf das eine Gute, auf die Suche nach Gott, nach Wahrheit und Liebe bringen. Deshalb trägt die Heilsfrage immer ein religionskritisches Element in sich, wie sie umgekehrt mit den Religionen po-

sitiv verknüpft sein kann. In jedem Fall hat sie mit der Einheit des Guten, mit der Einheit des Wahren – mit der Einheit Gottes und des Menschen zu tun.

Diese Aussage führt zu dem dritten Punkt, den ich hier ansprechen wollte. Die Einheit des Menschen hat ein Organ: das Gewissen. Es war die Kühnheit des heiligen Paulus, die Hörfähigkeit auf das Gewissen bei allen Menschen zu behaupten, die Heilsfrage so von der Erkenntnis und dem Einhalten der Thora zu lösen und sie auf den gemeinsamen Anspruch des Gewissens zu stellen, in dem der eine Gott spricht, der das wahrhaft Wesentliche der Thora einem jeden sagt: »Wenn die 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 ...« (Röm 2,14f.). Paulus sagt nicht: Wenn Heiden sich an ihre Religion halten, ist es gut vor dem Gericht Gottes. Im Gegenteil, er verurteilt den Großteil der religiösen Praktiken jener Zeit. Er verweist auf eine andere Quelle – auf das, was allen ins Herz geschrieben ist, das eine Gute des einen Gottes. Hier stehen sich allerdings heute zwei konträre Gewissensbegriffe gegenüber, die freilich meist einfach ineinandergeschoben werden. Für Paulus ist das Gewissen das Organ der Transparenz des einen Gottes in allen Menschen, die *ein* Mensch sind. In der Gegenwart hingegen erscheint das Gewissen als Ausdruck für die Absolutheit des Subjekts, über das hinaus es im Sittlichen keine Instanz mehr geben kann. Das Gute als solches ist nicht wahrnehmbar. Der eine Gott ist nicht vernehmbar. Was Moral und Religion angeht, ist das Subjekt die letzte Instanz. Das ist logisch, wenn die Wahrheit als solche unzugänglich ist. So ist im neuzeitlichen Gewissensbegriff das Gewissen die Kanonisierung des Relativismus, der Unmöglichkeit gemeinsamer sittlicher und religiöser Maßstäbe, wie es umgekehrt für Paulus und die christliche Tradition die Gewähr für die Einheit des Menschen und die Vernehmbarkeit Gottes, für die gemeinsame Verbindlichkeit des einen und gleichen Guten gewesen war.[20] Daß es zu allen Zeiten »heilige Herden« gegeben hat und gibt, liegt daran, daß überall und in allen Zeiten – wenn auch oft nur mühsam und stückweise – der Spruch des »Herzens« vernehmbar war, daß uns Gottes Thora in uns selber, in unserem geschöpflichen Wesen als Verpflichtung hörbar wird und uns so möglich ist, das Subjekt zu überschreiten, aufeinander und auf Gott hin. Und das ist Heil. Im übrigen bleibt, was Gott mit den armseligen Bruchstücken unseres Anlaufs auf das Gute, auf ihn selber hin tut, sein Geheimnis, das nachrechnen zu wollen wir uns nicht anmaßen sollten.

Mit diesen Erwägungen sind wir wieder bei den Fragen der Enzyklika angelangt. Das Problem des Verhältnisses zwischen dem einen Glauben und der Vielfalt der Kulturen ist in ihr nämlich dem größeren Problem der

Zugänglichkeit der Wahrheit in allen Kulturen untergeordnet. Da die Enzyklika in dieser unserer Geschichtsstunde geschrieben ist, muß ihre Frage letztlich die Frage danach sein, wie in der gegenwärtigen Kultur der Zugang zur Wahrheit zu finden ist. Gerade dieser Kontext gibt der Enzyklika nicht nur ihre Aktualität, sondern setzt sie dem Widerspruch der Zeitgenossen aus. Denn die moderne oder postmoderne Kultur hat die Kategorie Wahrheit ausgeschieden. M. Reiser hat kürzlich an das Wort von Umberto Eco in seinem Erfolgsroman *Der Name der Rose* verwiesen, wo er sagt: »... Die einzige Wahrheit heißt: lernen, sich von der krankhaften Leidenschaft für die Wahrheit zu befreien.«[21] Damit sind wir genau wieder mit unserem Ausgangspunkt, den *Screwtape-Letters,* konfrontiert. Denn die wesentliche Grundlage für diese unmißverständliche Absage an Wahrheit besteht in dem, was man heute die »linguistische Wende« nennt: Hinter die Sprache und ihre Bilder könne man nicht zurückgehen, die Vernunft sei sprachlich bedingt und sprachlich gebunden.[22] Schon im Jahr 1901 hatte F. Mauthner den Satz geprägt: »Was man aber das Denken nennt, das ist nur eitel Sprache.«[23] M. Reiser spricht in diesem Zusammenhang von der »Preisgabe der Überzeugung«, man könne sich »mit sprachlichen Mitteln auf Außersprachliches« beziehen.[24] Der bedeutende protestantische Exeget U. Luz stellt – ganz im Sinne dessen, was wir eingangs von Screwtape gehört hatten – fest, daß die historische Kritik in der Moderne der Wahrheitsfrage gegenüber abgedankt habe. Er glaubt sich verpflichtet, diese Kapitulation anzunehmen und zuzugeben, daß es nun nicht mehr aufzufindende Wahrheit jenseits der Texte gebe, sondern nur konkurrierende Wahrheitssetzungen, Wahrheitsgebote, die man nun auf dem Marktplatz der Weltanschauungen in öffentlichem Diskurs zu vertreten habe.[25] Wer diese gegenwärtige Situation der Frage nach Text und Deutung, der Frage nach der Wahrheit als solche sieht, kann das harte Urteil des italienischen Philosophen Paolo Flores d'Arcais gegen die Enzyklika verstehen, »die offizielle katholische Kultur (eben die der Enzyklika)« habe »der Kultur tout court nichts mehr zu sagen ...«[26] Das heißt aber auch: Die Wahrheitsfrage steht außerhalb der »Kultur tout court«. Und ist diese »Kultur tout court« dann nicht eher eine Antikultur? Und ist ihre Anmaßung, die Kultur überhaupt zu sein, dann nicht eine arrogante, menschenverachtende Anmaßung?

Dieser Verdacht verdichtet sich, wenn Flores d'Arcais der Enzyklika »mörderische Konsequenzen für die Demokratie« vorwirft und seine Lehre mit dem »fundamentalistischen« Typus von Islam identifiziert. Grund dafür ist ihm der Hinweis darauf, daß der Papst Gesetze, die Abtreibung und Euthanasie erlauben, als bar authentischer Rechtsgeltung bezeichnet hat.[27] Wer so gesehen ein gewähltes Parlament stelle und mit kirchlichen Ansprüchen weltliche Macht auszuüben versuche, zeige, daß seinem Denken das Wasserzeichen eines katholischen Dogmatismus wesentlich einge-

prägt bleibe. Solche Behauptungen setzen voraus, daß es über die Entscheidung einer Mehrheit hinaus keine andere Instanz mehr geben könne. Die zufällige Mehrheit wird zum Absolutum. Denn das Absolute, Unhintergehbare gibt es nun doch wieder. Wir sind der Herrschaft des Positivismus und der Verabsolutierung des Zufälligen, ja, Manipulierbaren ausgesetzt. Wenn der Mensch von der Wahrheit ausgeschlossen wird, dann kann nur noch das Zufällige, das Willkürliche über ihn herrschen. Deswegen ist es nicht »fundamentalistisch«, sondern eine Pflicht der Menschlichkeit, den Menschen gegen die Diktatur des absolut gewordenen Zufälligen zu schützen und ihm seine Würde zurückzugeben, die gerade darin besteht, daß keine menschliche Instanz letztlich über ihn herrschen kann, weil er auf die Wahrheit selbst hin geöffnet ist. Die Enzyklika ist gerade durch ihr Insistieren auf der Wahrheitsfähigkeit eine höchst notwendige Apologie der Größe des Menschen gegen das, was sich als »die Kultur tout court« ausgeben möchte.

Natürlich ist es schwer, bei dem Methodenkanon, der sich heute als »Wasserzeichen der Wissenschaftlichkeit« durchgesetzt hat, der Wahrheitsfrage wieder Eintritt zu verschaffen in die öffentliche Debatte. Ein grundlegender Streit über das Wesen von Wissenschaft, über Wahrheit und Methode, über den Auftrag der Philosophie und ihre möglichen Wege ist daher notwendig. Der Papst hat es nicht als seine Aufgabe angesehen, in der Enzyklika die ganz praktische Frage anzugehen, ob und wie Wahrheit wieder »wissenschaftlich« werden kann. Aber er zeigt, warum wir uns dieser Aufgabe stellen müssen. Er wollte nicht selbst die Aufgabe der Philosophen leisten, aber er hat die Aufgabe des warnenden Einspruchs wahrgenommen, der sich einer selbstzerstörerischen Tendenz der »Kultur tout court« entgegenstellt. Gerade dieser warnende Einspruch ist ein echt philosophischer Akt, setzt den sokratischen Ursprung der Philosophie gegenwärtig und beweist damit die philosophische Potenz, die im biblischen Glauben liegt. Dem Wesen der Philosophie widerspricht ein Typus von Wissenschaftlichkeit, der ihr die Wahrheitsfrage verbietet oder sie unmöglich macht. Solche Selbstverschließung, solche Verkleinerung der Vernunft kann nicht der Maßstab der Philosophie sein, und die Wissenschaft als Ganze darf nicht mit der Verunmöglichung der eigentlichen Fragen des Menschen enden, ohne die sie selbst eine leere und letztlich gefährliche Geschäftigkeit bleiben würde. Aufgabe der Philosophie kann es nicht sein, sich einem Methodenkanon zu unterwerfen, der in einzelnen Sektoren des Denkens sein Recht hat. Ihre Aufgabe muß es gerade sein, Wissenschaftlichkeit als Ganze zu bedenken, kritisch ihr Wesen zu erfassen und sie zugleich in einer rational verantwortbaren Weise zu überschreiten auf das, was ihr überhaupt Sinn gibt. Die Philosophie muß immer nach dem Menschen selbst fragen, und sie muß daher immer nach Leben und Tod, nach

Gott und Ewigkeit suchen. Sie wird sich dazu heute wohl zuallererst einer Aporie jener Art von Wissenschaftlichkeit bedienen müssen, die den Menschen von solchen Fragen abschneidet, und von diesen Aporien her, die unsere Gesellschaft uns genau vor Augen führt, den Weg auf das Notwendige und Not Wendende wieder zu öffnen versuchen. In der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie hat es an solchen Versuchen nie gefehlt, und auch gegenwärtig gibt es genug ermutigende Ansätze, um die Tür zur Frage nach der Wahrheit, die Tür über die in sich selbst kreisende Sprache hinaus, wieder aufzutun.[28] In diesem Sinn ist der Anruf der Enzyklika zweifellos kulturkritisch unserer gegenwärtigen kulturellen Verfassung gegenüber, aber zugleich in einer tiefen Einheit mit wesentlichen Elementen des geistigen Ringens der Neuzeit. Anachronistisch ist die Zuversicht, Wahrheit zu suchen und zu finden, nie: Sie ist gerade das, was den Menschen in seiner Würde erhält, die Partikularismen aufbricht und Menschen über Kulturgrenzen hinaus von ihrer gemeinsamen Würde her zueinanderführt.

Zum Schluß möchte ich noch zwei wichtige Gedanken der Enzyklika in Kürze ansprechen, die das eben Gesagte konkretisieren und vertiefen mögen. Da ist zunächst der Hinweis auf die »Kreisbewegung« zwischen Theologie und Philosophie.[29] Die Enzyklika versteht sie in dem Sinn, daß die Theologie immer zuerst vom Wort Gottes ausgehen wird, aber da dieses Wort Wahrheit ist, wird sie es in Beziehung setzen zur menschlichen Wahrheitssuche, zum Ringen der Vernunft um Wahrheit und es so in den Dialog mit der Philosophie hineinstellen. Die Wahrheitssuche des Gläubigen vollzieht sich demgemäß in einer Bewegung, in der Hören auf das ergangene Wort und Suchen der Vernunft sich immer neu begegnen. Dadurch wird einerseits der Glaube tiefer und reiner, andererseits aber empfängt auch das Denken Bereicherung, weil ihm neue Horizonte aufgehen. Mir scheint, man könne diese Idee der Zirkularität noch ein Stück weiter ausdehnen: Auch die Philosophie als solche sollte sich nicht in das bloß Eigene und selbst Erdachte einschließen. So wie sie auf die empirischen Erkenntnisse hören muß, die in den verschiedenen Wissenschaften reifen, so sollte sie auch die heilige Überlieferung der Religionen und besonders die Botschaft der Bibel als eine Quelle des Erkennens ansehen, von der sie sich befruchten läßt. Tatsächlich gibt es keine große Philosophie, die nicht von der religiösen Überlieferung her Erhellungen und Wegweisungen empfangen hätte, ob wir an die Philosophie Griechenlands und Indiens denken oder an die Philosophie, die im Inneren des Christentums sich entfaltet hat, oder auch an neuzeitliche Philosophien, die von der Autonomie der Vernunft überzeugt waren und diese Autonomie der Vernunft als letzten Maßstab des Denkens einschätzten, aber doch Schuldner der großen Motive des Denkens blieben, die der biblische Glaube der Philosophie auf den

Weg gegeben hat: Kant, Fichte, Hegel, Schelling wären ohne die Vorgabe des Glaubens nicht denkbar, und selbst Marx lebt, mitten in seiner radikalen Umdeutung, dennoch von den Horizonten der Hoffnung, die er aus der jüdischen Überlieferung aufgenommen hatte. Wo Philosophie diesen Dialog mit dem Denken des Glaubens ganz ausblendet, endet sie – wie Jaspers einmal formuliert hat – in einem »leer werdenden Ernst«.[30] Am Ende sieht sie sich dann genötigt, auf die Wahrheitsfrage zu verzichten, das heißt, sich selbst aufzugeben. Denn eine Philosophie, die nicht mehr danach fragt, wer wir sind, wozu wir wissen, ob Gott ist und ewiges Leben, ist als Philosophie abgedankt.

Mit dieser Erwägung hängt der zweite Gedanke zusammen, den ich noch erwähnen wollte. Die Enzyklika spricht ausdrücklich von den Vorgaben des Glaubens an die Philosophie, von den Aufgaben, die sie ihr mit diesen Vorgaben stellt. Sie nennt zunächst einige Grunderkenntnisse und Grundbegriffe, an denen philosophisches Denken nicht vorübergehen kann: den Begriff des persönlichen Gottes und damit überhaupt den Begriff »Person«, der erst in der Begegnung zwischen Glaube und Philosophie überhaupt formuliert wurde.[31] Damit zusammenhängend verweist die Enzyklika auf den Gedanken des Menschen als Ebenbild Gottes, das heißt auf die relationale Anthropologie der Bibel, in der der Mensch als Wesen in Beziehung aufgefaßt ist und von da aus, aus dem Beziehungswesen des Menschen, dann auch der darin abgebildete Gott ansichtig wird.[32] Dazu kommt als weiterer anthropologischer Grundgedanke der Begriff der Sünde und der Schuld; ferner der Gedanke der Gleichheit und der Freiheit der Menschen sowie die Idee einer Philosophie der Geschichte. Von da aus formuliert der Papst dann drei Postulate des Glaubens an die Philosophie: Sie muß die weisheitliche Dimension der Suche nach dem letzten, umfassenden Sinn des Lebens zurückgewinnen;[33] ferner das Ja zur Wahrheitsfähigkeit des Menschen,[34] woraus dann als drittes die Forderung einer Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite folgt. Das wieder bedeutet, daß das menschliche Denken nicht beim Erscheinenden Halt machen darf, sondern über das Erscheinende zum Sein selbst vordringen muß, vom »Phänomen zum Fundament«.[35] Heute ist die Unüberschreitbarkeit des Phänomens, des uns erscheinenden Aspekts der Dinge geradezu zum Dogma geworden. Aber ist nicht wahrhaft der Mensch in seinem Innersten amputiert, wenn er sich nur noch auf den Schein stützt und damit letztlich selbst ein Schein-Leben führt? Man rührt an dieser empfindlichen Stelle des heutigen Denkens direkt an den Kern der evangelischen Botschaft. Für das Johannesevangelium geht es in der christlichen Glaubensentscheidung gerade darum, daß der Mensch sich nicht dem Schein beugt und nicht so den Schein zur letzten Wirklichkeit erhebt, sondern daß er über den Schein hinaus die Herrlichkeit Gottes, das heißt den Lichtglanz der Wahrheit

sucht und sich danach richtet. Die Diktatur des Scheins kann man heute auf zwei Ebenen sehr deutlich sehen: Für das politische Handeln, für öffentliches Handeln überhaupt zählt heute vielfach das, was über die Fakten »erscheint«, gesagt, geschrieben und vorgezeigt wird, mehr als die Tatsachen selbst. Die Meinung, die verbreitet wird, ist wichtiger als das in der Tat Geschehene. Der biblischen Botschaft gegenüber wird das sogenannte moderne Weltbild – etwa bei Bultmann – zum eigentlichen Urteilsmaßstab, der darüber entscheidet, was sein kann und was nicht, obgleich doch dieses Weltbild, wenn es korrekt wiedergegeben wird, gar nicht über das Sein, über das letztlich Wirkliche und Mögliche entscheiden will, sondern die Gesetzlichkeit der uns erscheinenden Phänomene festhält, nicht mehr.[36] Der Papst unterstreicht in diesem Zusammenhang zu Recht die Grenze des Begriffs »Erfahrung«, der heute – der herrschenden Beschränkung auf das Erscheinende entsprechend – oft auch in der Theologie zum letzten Maßstab erhoben wird. Die Enzyklika sagt dazu: »Das Wort Gottes nimmt ständig auf das Bezug, was die Erfahrung ... übersteigt.«[37] Dies kann es tun, weil der Mensch nicht auf die Welt des Erscheinenden, der subjektiven Erfahrung beschränkt ist. In der Tat müßte die Reduktion auf Erfahrung den Menschen im Subjektiven fixieren. Offenbarung ist mehr als Erfahrung, aber gerade so schenkt sie uns Erfahrung Gottes und hilft uns, unsere Erfahrungen zueinander zu bringen, recht zu ordnen, sie in der Unterscheidung der Geister kritisch und positiv zu verstehen und mitzuteilen. Ich denke, daß in der heutigen philosophischen und theologischen Debatte gerade diese Abschnitte der Enzyklika zu weiterem Denken und Fragen herausfordern müssen und so zu einer wertvollen Befruchtung des geistigen Ringens dieser Stunde werden können.[38]

Ich möchte schließen mit dem Hinweis auf einen Kommentar zur Enzyklika, der in der sonst eher kirchenfernen deutschen Wochenzeitung *Die Zeit* erschienen ist. Der Kommentator, Jan Ross, erfaßt den Kern des päpstlichen Lehrschreibens sehr genau, wenn er sagt, die Entthronung von Mythologie und Metaphysik habe das Denken »nicht bloß freier, sondern auch enger gemacht«, ja, er scheut sich nicht, von der »Verdummung durch Unglauben« zu sprechen. »Indem die Vernunft sich von den letzten Fragen abwandte, hat sie sich vergleichgültigt und verlangweilt, ist unzuständig geworden für die Lebensrätsel von Gut und Böse, von Tod und Unsterblichkeit.« Die Stimme des Papstes habe »vielen Menschen und ganzen Völkern Mut gemacht, sie hat vielen auch hart und schneidend im Ohr geklungen und sogar Haß erregt, aber wenn sie verstummt, wird es ein Augenblick schrecklicher Stille sein.« In der Tat, wenn nicht mehr von Gott und Mensch, von Sünde und Gnade, von Tod und ewigem Leben gesprochen wird, dann wird alles Geschrei und aller Lärm, den es gibt, nur ein vergeblicher Versuch sein, sich über das Verstummen des eigentlich

Menschlichen hinwegzutäuschen. Der Papst hat sich der Gefahr solchen Schweigens mit seiner *parresia*, mit dem furchtlosen Freimut des Glaubens entgegengestellt, und er erfüllt so einen Dienst nicht nur für die Kirche, sondern für die Menschheit. Dafür sollten wir ihm dankbar sein.

Anmerkungen

1 C.S. Lewis, The Screwtape Letters. London [15]1965, S. 139f. Hier zitiert nach J. Pieper, Was heißt Interpretation?, in: Ders., Schriften zum Philosophiebegriff (Werke Bd. 3, hrsg. v. B. Wald). Hamburg 1995, S. 226f.
2 Ebd., S. 227.
3 Nr. 84.
4 H. Stein, Moses und die Offenbarung der Demokratie. Berlin 1998, S. 49 weist auf die entsprechenden Thesen von S. Huntington hin und stellt dem die These entgegen: »Kultur ist kein Schicksal; zu den frohen Botschaften der Bibel gehört, daß es möglich ist, mit der angestammten Tradition zu brechen. Vielleicht ist das sogar die wichtigste Botschaft der Bibel.«
5 Nr. 91.
6 Nr. 69–72.
7 Nr. 70.
8 Th. Haecker, Vergil. Vater des Abendlandes. München [3]1947, z.B. S. 117f.
9 Vgl. z.B. H. Bürkle, Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen, in: Lehrbücher zur katholischen Theologie III. Paderborn 1996.
10 Nr. 71.
11 Nr. 72.
12 Ebd.
13 Ebd.
14 Ebd.
15 R. Schäffler, Ent-europäisierung des Christentums? in: *Theologie und Glaube* 86 (1996), S. 121–131, Zitat S. 131.
16 Vgl. ebd., S. 125.
17 Ebd., S. 125.
18 Sehr schön sind diese Zusammenhänge – Aufnahme und Verwandlung, Unterscheidung und Absage – dargestellt bei H. Bürkle, a.a.O., S. 18–40.
19 Vgl. H. Scholz, Religionsphilosophie (zweite, neu verfaßte Ausgabe). Berlin 1922, dazu H. Luthe, Die Religionsphilosophie von H. Scholz (Diss). München 1961.
20 Ich darf für die Frage nach dem Gewissen auf mein kleines Buch: Wahrheit, Werte, Macht. Freiburg 1993, neue Ausgabe: Frankfurt 1999, S. 25–62, verweisen.
21 M. Reiser, Bibel und Kirche. Eine Antwort an U. Luz, in: TThZ 108 (1999), S. 62–81, hierzu S. 72; U. Eco, Der Name der Rose. München 1982, S. 624.
22 M. Reiser, ebd., S. 63, mit Hinweis auf O. Tracy, Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. Mainz 1993, S. 73–97.
23 F. Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 3 Bde. Stuttgart 1901, 1902 [2]1923 (Nachdruck Frankfurt 1982), Zitat Bd. 3, S. 635. Vgl. M. Reiser a.a.O., S. 73.
24 Reiser zitiert, a.a.O., S. 73f., A. Kreiner, Ende der Wahrheit? Freiburg 1992. S. 116: »... die Preisgabe der Überzeugung, sich mit sprachlichen Mitteln auf Außersprachliches zu beziehen, kommt der Preisgabe eines irgendwie noch sinnvollen Diskurses gleich.«

25 Vgl. Reiser, a. a. O., S. 63 f. U. Luz, Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös pluralistischen Gesellschaft, in: NTS 44 (1998), S. 317–339.
26 P. Flores d'Arcais, Die Frage ist die Antwort. Zur Enzyklika »Fides et ratio«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 2. März 1999, Nr. 51, S. 47.
27 In Nr. 68–74 der Enzyklika *Evangelium vitae* setzt sich der Papst eingehend argumentativ mit der These auseinander, die Gesetzgebung einer Gesellschaft müsse sich darauf beschränken, die Überzeugungen der Mehrheit zu registrieren und zu rezipieren; privates Gewissen und öffentliche Ordnung seien strikt zu trennen (Nr. 69). Der Papst stellt dem die Auffassung entgegen, daß die Demokratisierung nicht zum Surrogat der Moral werden dürfe, der Wert der Demokratie – so sagt er – steht und fällt mit den Werten, die sie verkörpert (Nr. 70). Diese grundlegenden Ausführungen über die Prinzipien der Staatslehren kann man nicht mit der schnoddrigen Qualifizierung als »Fundamentalismus« beiseite schieben; sie verdienen zumindest eine erneute Auseinandersetzung. Ich darf in diesem Zusammenhang auch auf mein Buch: Wendezeit für Europa? Einsiedeln-Freiburg 1991, verweisen.
28 In diesem Betracht ist die Aufzählung der Namen, die die Enzyklika in Nr. 74 bietet, zweifellos zu bescheiden ausgefallen. Man braucht in unserem Jahrhundert nur an die Bedeutung der phänomenologischen Schule – von Husserl bis Scheler – und an die große Strömung des Personalismus mit Namen wie F. Ebner, E. Mounier, M. Buber, G. Marcel oder große jüdische Denker wie Bergson und Levinas zu erinnern, um zu sehen, daß Philosophie in dem von der Enzyklika gemeinten Sinn auch heute möglich und in einer Vielfalt von Gestaltungen wirklich ist.
29 Nr. 73.
30 Zitiert bei J. Pieper. Die mögliche Zukunft der Philosophie, in: Ders., Schriften zum Philosophiebegriff (Werke Bd. 3, hrsg. B. Wald). Hamburg 1995, S. 315–323, Zitat S. 323.
31 Nr. 76. Vgl. zur Gestaltwerdung des Personbegriffs H. U. von Balthasar: Zum Begriff der Person, in: Ders., Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V. Einsiedeln 1986, S. 93–102; Chr. Schönborn, Die Christus-Ikone. Schaffhausen 1984, bes. S. 30–44 und 107–138; zur gegenwärtigen Debatte um den Personbegriff G. Essen, Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion, in: *Theologische Revue* 94 (1998), S. 243–254.
32 Nr. 80.
33 Nr. 81.
34 Nr. 82.
35 Nr. 83.
36 Kritik an Bultmanns Begriff des Weltbildes übt J. Jaspers, Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung, in: H.-W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos III. Das Gespräch mit der Philosophie. Hamburg–Volksdorf 1954, S. 9–46, hierzu S. 12 ff.
37 Nr. 83.
38 Zum Problem Offenbarung, Glaube und Erfahrung vgl. R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung? in dieser Zeitschrift 5 (1976), S. 481–496; H. U. v. Balthasar, Gotteserfahrung biblisch und patristisch, ebd., S. 497–509, J. Ratzinger, Erfahrung und Glaube, in: Ders., Theologische Prinzipienlehre. München 1982, S. 359–382. Im Dialog mit den asiatischen Religionen werden Begriffe und Reichweite der Erfahrung neu auszumessen sein.

Horst Bürkle · München

»Damit das Mysterium Christi allen Völkern kundgemacht werde ...«

Kulturprägende und kulturgeprägte Sakramente

1. Die Grenzen des Natürlichen übersteigen

Die Frage nach der Gestaltung der Feier der Sakramente verweist auf die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Religion. Beide bilden eine Einheit und bedingen sich in der Geschichte der Menschheit gegenseitig. Das »Heilige« (*sacrum*), mit dem es die Religionen zu tun haben, ist niemals nur als Ausfluß einer betimmten völkischen Kultur oder als deren nachträgliche Überhöhung verstanden worden. Im Begriff »Kultur« ist festgehalten, daß es sich von Hause aus um Äußerungen religiöser Verhaltensweisen der Menschen handelt. Kultur und Kult hängen in einem ursprünglichen Sinn des Wortes auf das Engste zusammen. Mit dem Begriff *religio* verbindet sich der des *cultus* in römischer Zeit. Kultur steht in enger Beziehung zum *cultus deorum*, der eine »sorgfältige Beachtung dessen, was den Göttern gegenüber zu tun ist« (E. Feil), voraussetzt. So ausgreifend die Kulturen der Völker alle Lebensbereiche des einzelnen und seiner Gemeinschaften durchdringen und gestalten, so sehr verdanken sie sich jenem ursprünglichen *colere*, das im Kult, im »festgesetzten Umgang mit dem Göttlichen« (H. Haag) seinen Mutterboden hat. In jeder der Kulturen, von der einer sog. ›primitiven‹ animistischen Gesellschaft bis zu den der sog. ›Hochreligionen‹, spiegelt sich die Begegnung der Menschen mit den ihr Leben bedingenden »höheren Machtträgern« (E. Dammann) wider. Die Anlässe und die Kräfte zur kulturellen Ausgestaltung des Lebens entspringen diesem Umgang mit dem *sacrum*. Es ist dasjenige, das wie nichts anderes das Leben der Menschen bestimmt. Kultureller Ausdruck ist darum von Hause aus Entfaltung aus dem Kultischen. Echte Kultur hängt wesentlich mit solcher Grunderfahrung der Menschen im Umgang

Horst Bürkle, *Jahrgang 1925, Studium der Evangelischen Theologie und Philosophie, lehrte bis zu seiner Emeritierung 1991 als Ordinarius Religions- und Missionswissenschaft an der Universität München; Konversion 1987. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

mit dem Heiligen zusammen. Hier ist der Mensch der zutiefst Ergriffene. Hier entdeckt er seine wahrhaft gültigen Maßstäbe und seine ›Ortsbestimmung‹. Aus dieser Begegnung mit dem den Menschen bedingenden göttlichen Grund seines Seins entspringen die kulturgestaltenden Impulse und Kräfte. Die Religionen der Völker begleiten in ihren sakralen Handlungen das Leben des Einzelnen in seinen entscheidenden Phasen. Die einzelnen Abschnitte des Lebens erhalten dadurch nicht allein ihre jeweils besonderen Weihen. Solche *rites de passages* gelten als Ermächtigungen zum Leben. Sie ›befördern‹ und qualifizieren für die nächste Lebensaltersstufe. Zugleich aber bedeuten sie in vielen Religionen eine Vertiefung der Gliedschaft in der jeweiligen Gemeinschaft. Um Anlässe wie Geburt, Namensgebung, Initiation, Hochzeit und Bestattung hat sich in der Ausgestaltung dieser Feiern eine Kultur der Feste gebildet. Selten beschränken sie sich auf den Einzelnen und seinen engeren Verwandtschaftskreis. In ihnen bringt eine religiöse Gemeinschaft ihre Zusammengehörigkeit zum Ausdruck. Was aus Anlaß einer Feier für den einzelnen gestaltet wird, ist zugleich ein Fest der Vielen.

Neben den das Leben und seine Altersstufen begleitenden Feiern stehen die eine Kultgemeinschaft als ganze betreffenden, im Zyklus des Jahres stattfindenden Feste. Die Gründe für sie können im Lebenslauf des Stifters einer Religion liegen oder in den ihre Geschichte bestimmenden Ereignissen. Oft sind es mythische Ursprungsüberlieferungen. Als heilige Begehungen beziehen sie in die jeweilige Gegenwart ein, was sonst der Vergangenheit und damit dem Vergessen anheimfallen müßte. In jahreszeitlicher Wiederkehr feiert die einzelne Kultgemeinschaft die Anlässe, denen sie sich verdankt, und damit immer auch sich selber. Unterschiedlich nach ihrer Art und Bedeutung weisen sie über die äußeren Abläufe und Formen hinaus. Sie sind Zeichen und Mittel, mit deren Hilfe sich die Menschen jener göttlichen Gegenwart versichern, die diesseits und jenseits der Todesgrenze letzte Wirklichkeit beansprucht. Es ist dieses »unbedingte Betroffensein« (P. Tillich), das allen kulturellen Ausdrucksweisen und Gestalten – auch in ihren vom Kult späterhin gelösten Erscheinungen – ihren Wert und ihre Gültigkeit verleiht.

Wie tritt diese gegenseitige Abhängigkeit von Kultur und Religion in Erscheinung? Im Blick auf die Kulturen der Völker in Vergangenheit und Gegenwart läßt sich die Beziehung zwischen beiden auch umgekehrt bestimmen. Nicht nur die sakralen Handlungen und Riten haben ihr Ausdrucksvolumen durch jeweils unterschiedliche kulturelle Gestaltungsmöglichkeiten erfahren. Sie haben – im Bild gesprochen – nicht aus einer zweiten Quelle geschöpft, aus der sie die Güter einer Kultur für Vollzug und Gestalt ihrer Religion entnahmen. Was sich in Kultur und Kunst entfaltet, ist vielmehr immer schon Echo auf die Begegnung mit dem, was die

Menschen am Unbedingtesten angeht. Sie sind Ausdruck und Auslegung religiösen Erlebens. Kultur in allen ihren Bereichen wird damit zum Zeugnis von den kreatürlichen Erfahrungen des Menschen. Kreatürlich jedoch erfährt sich der Mensch, indem er in seiner Religion dem Ausdruck gibt, was als das Übernatürliche die Grenzen seines Selbst übersteigt und als das Mächtigere von ihm Besitz ergreift.

Diese Doppelbeziehung von Kultur und Religion gilt auch für das Verständnis der kirchlichen Sakramente. Als die ›Schaltstellen‹ im Heiligsten sind sie höchste und erhabenste Kristallisationspunkte dessen, was Kultur ausmacht. Ihre Feier ist ›kulturgesättigt‹. Was immer Musik, Baukunst oder darstellende Kunst und Sprache vermochten, in bezug auf diesen Dienst an den Mysterien des Glaubens gewannen sie ihren höchsten Verwirklichungsgrad und ihre vollkommene Gestalt. Abendländische Baukunst erreichte ihre Höhen dort, wo sie sich selbst als *leiturgia* begriff und dadurch zum steingewordenen Lob Gottes verdichtete. Aber dies gilt nicht allein für die Vergangenheit. Auch im sog. funktionalen Kirchenbau der Gegenwart spiegelt sich der Geist des Dienens, vergegenständlicht im Verzicht auf Entbehrliches und in der Konzentration auf das im wörtlichen Sinne ›Not-wendige‹. »Kulturprägend« sind sakramentales Geschehen und Handeln, insofern sie überhaupt erst Zugang zu der Dimension ermöglichten, aus der Kultur i.S. des oben skizzierten kreatürlichen Verhaltens erwachsen kann.

2. Kulturen läutern und einbinden

Wie aber sieht die umgekehrte Bewegung aus? In ihr wirken sich die einer Kultur eigenen Elemente gestaltend auf den Vollzug und auf die Feier sakramentalen Handelns aus. Wir denken dabei an den Reichtum liturgischer Möglichkeiten, mit der eine solche Feier gestaltet wird. Die ihrer Zahl, ihrem Stiftungsgrund und ihrem Vollzug nach unveränderlichen Sakramente fordern zu ihrer liturgischen Gestaltung Kunst und mit ihr das Ausdrucksvolumen einer bestimmten Kultur ein. Dieser Tatsache verdanken wir nicht allein einen geschichtlichen Reichtum an Riten und an liturgischen Traditionen. Neben dem lateinischen Ritus (in seiner römischen Form, als ambrosianischer oder als Ritus einzelner Ortskirchen) gehören dazu der byzantinische, alexandrinisch-koptische, syrische, armenische, maronitische und chaldäische Ritus. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Bedeutung solcher unterschiedlichen Riten ausdrücklich anerkannt und dazu aufgerufen, sie nicht nur in Zukunft zu erhalten sondern sie » in jeder Weise zu fördern« (SC 4). Darin spricht sich die Einsicht aus, daß aus dem kulturellen Reichtum und Erbe einer bestimmten Teilkirche liturgische Ge-

staltungen erwachsen können und sollen, die dem Charakter der Feier der Sakramente entsprechen und die ihm den unter solchen Voraussetzungen möglichen vollkommensten und schönsten Ausdruck verleihen. »Die Feier der Liturgie soll dem Geist und der Kultur der verschiedenen Völker entsprechen. Damit das Mysterium Christi allen Völkern kundgemacht werde, um ›zum Gehorsam des Glaubens zu führen‹ (Röm 16,26), muß es in allen Kulturen verkündet, gefeiert und gelebt werden. Die Kulturen werden dabei durch das Mysterium nicht aufgehoben, sondern erlöst und vollendet. Durch ihre eigene, von Christus angenommene und verklärte menschliche Kultur haben die vielen Kinder Gottes Zugang zum Vater und verherrlichen ihn in dem einen Geist.«

Auf diese Weise bringt der Katechismus der Katholischen Kirche (KKK 1204) zum Ausdruck, wie das wechselseitige Verhältnis von kulturell bedingter Gestaltung der Sakramentsfeier und der kulturellen Vorgabe selber zu bestimmen ist. Dabei werden zwei wesentliche Motive herausgestellt, die dieses Verhältnis näher begründen. Zum einen ist es der universale Auftrag der Kirche, das Christusmysterium allen Völkern dieser Erde kundzutun. Weitergabe aber bedeutet, ihnen über die Eröffnung dieses Geheimnisses durch das Wort hinaus durch die sakramentale Teilhabe das Leben aus diesem Geheimnis zu erschließen. Wie aber soll dies geschehen, wenn nicht unter den Bedingungen, die Gott ihnen bereits in ihrer eigenen Geschichte und in ihrer je eigenen geschöpflichen Art bereitgestellt hat? Zugang, Verständnis, Akzeptanz und Teilhabe werden möglich durch die ›Taufe‹ von Sprachen, Denkweisen, Sitten und Wertvorstellungen, die solche ›Kultur‹ im besonderen ausmachen. Kulturprägend können die Sakramente der Kirche dann werden, wenn im Zugang auf die und in der neuen Gemeinschaft mit den bisher noch Unbeteiligten deren Ausdrucksweisen mit ›zu Worte kommen‹. Unsere Fragestellung nach dem Verhältis von Sakrament und Kultur verweist damit auf den Sendungsauftrag der Kirche. Sie ist die zu den Völkern der Welt Gesandte. Das Mysterium, das in ihren Sakramenten gefeiert wird, bleibt nicht dem Sondergut einer kulturell homogenen, in sich geschlossenen Kultgemeinschaft vorbehalten. Es ist seinem Wesen nach *sacramentum mundi.*

»Das Mysterium Christi ist von so unerschöpflichem Reichtum, daß keine liturgische Tradition es volkommen und ganz zum Ausdruck bringen kann ... Die verschiedenen liturgischen Überlieferungen sind aus der Sendung der Kirche erwachsen ... So wird durch das liturgische Leben einer bestimmten Kirche Christus, das Licht und Heil aller Völker, dem Volk und der Kultur geoffenbart, zu denen diese Kirche gesandt und in denen sie verwurzelt ist. Die Kirche ist allumfassend: sie kann alle wahren Reichtümer der Kulturen läutern und so in ihre Einheit einbinden« (KKK 1202).

Mit dem letzten Hinweis wird auf den Selektions- und Transformationsprozeß hingewiesen, mit dem wir es im missionarischen Ausgriff der Kirche in die Kulturen der Völker zu tun haben. Maßstab im Vorgang solcher Verwurzelung ist das Wesen der Sakramente selber. Ihre ›Inkulturation‹ bezieht sich auf die veränderbaren Elemente, auf die Form ihrer Feier und auf die Ausgestaltung, Bereicherung und Vertiefung ihres Vollzuges. Das Einpflanzen und Wurzelschlagen in den Kulturen der Völker kann nicht eine Preisgabe von Wesenselementen der Sakramente einschließen. »Die Anpassung muß der Tatsache Rechnung tragen, daß es ... in der Liturgie der Sakramente einen unveränderlichen Bestandteil gibt, weil er göttlichen Ursprungs ist, über den die Kirche zu wachen hat. Daneben gibt es Bestandteile, die verändert werden können und die die Kirche an die Kulturen der neuevangelisierten Völker anpassen kann und mitunter auch muß« (Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Vicesimus quintus annus*, 16). Selektion – Rezeption – Transformation – in diesem Dreiklang hat die Kirche in ihrer Geschichte den Ausgriff auf die religiösen und kulturellen Vorgaben der Völkerwelt, ihrem missionarischen Wesen entsprechend, gewagt.

3. Entfaltung und Entfremdung

Vieles von dem, was uns heute in seiner abendländischen Gestalt selbstverständlich geworden ist, ist die Frucht der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Erbe der griechischen und römischen Kultur. Auf der Spurensuche im Beziehungsfeld von göttlicher Botschaft und kulturellem Niederschlag müßten wir aber weit zurückgreifen in die Zeit des Alten Bundes. Begegnung und Auseinandersetzung, Einfluß und Abwehr begleiten die Geschichte Israels und die Ausprägungen seines Glaubens. Daran haben Ägypten und die Kulturen des Zweistromlandes ebenso ihren frühen Anteil wie später Perser und Römer. Die Aufgabe der Inkulturation ist darum immer eine doppelte: Sie bedeutet Anreicherung durch die Aufnahme von Neuem und Entfaltung, zugleich aber Bewahrung des Unveränderbaren und des Unveräußerlichen der Christusstiftung. ›Inkulturation‹ zielt auf Einpflanzung und Wachstum in einem anderen, bis dahin fremden Boden. In sich identisch und damit unveränderbar und unveräußerlich bleibt dabei das eine Mysterium Christi, an dem die Sakramente Anteil geben. In ihm liegt die Einheit in der Vielfältigkeit kulturspezifischer Ausgestaltungen sakramentaler Feiern. Ihre mögliche Vielfalt findet ihr Maß im Bewahren der Einheit in Christus als dem Ursakrament.

Freiheit für die kulturell unterschiedlichen Gestaltungen und Bewahrung der katholischen Einheit in der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche bedingen sich gegenseitig. Je stärker das Einssein und die Zusammen-

gehörigkeit der Vielen in dem einen *corpus Christi* ins Bewußtsein tritt, desto fruchtbarer vermag sich die Anreicherung durch die Beheimatung der Kulturgüter in ihm zu vollziehen. Dieser Prozeß bedarf der Bewahrung vor dem umgekehrten Verlauf. Wo sich das jeder Kultur überlegene Mysterium der Einheit in und mit Christus in der Besonderheit einer einzelnen völkischen Eigenart isoliert, verliert es seinen Charakter als das Salz der Erde und als das Licht der Welt (Mt 5,13f.). Unter dem ›Scheffel‹ einer solchen regional dominanten Gestalt vermag es noch für einige Zeit Leuchtkraft zu bewahren, bis das jeweils ›Arteigene‹ auch diese zum Erlöschen bringt. Die Geschichte der Kirche ist begleitet von Trennungen dieser Art unter dem Vorzeichen des Vor- und Außerchristlichen. Wo es in der Mission der Kirche nicht gelungen ist, die fremden Elemente einer Kultur aufzunehmen, zu verwandeln und, in die Einheit bergend, zu beheimaten, begegnen wir unter dem Vorzeichen eigenständiger Entwicklungen separatistischen Bewegungen.

Die inzwischen unüberschaubare Zahl der in Schwarzafrika durch Rückwendung in die Stammestraditionen sich separierenden Gruppen im protestantischen Raum sind dafür ein anschauliches Beispiel. Blut- und Bodenbindungen geben zusammen mit weiterhin lebendigen, christlich unbesetzt gebliebenen Elementen der alten Stammesreligion den neuen Mutterboden ab für eine ›Re-Inkulturation‹ des Christentums in eine vorchristliche, arteigene Welt. Ohne Bewahrung der kulturellen Vielfalt in der sakramentalen Einheit der Kirche muß die Einheit der Vielfalt zum Opfer fallen. In den separatistischen Entwicklungen in Schwarzafrika treten neue ›sakramentale‹ Handlungen neben und an die Stelle der aus der Kirche übernommenen. Beschneidung, Geisttaufen, Heilungen, Dämonenbeschwörungen, ekstatische Besessenheit, Mirakelwesen u. a. m. treten in den Vordergrund. Sie gewinnen Legitimationscharakter für die Sonderexistenz der meist aus den Verwandtschaftssystemen eines Stammes sich rekrutierenden Gemeinschaft. Nicht mehr die Vielfalt des kulturellen Reichtums steht hier im Dienst der Christenheit. Das eigene Erbe setzt das Vorzeichen. Es wird mächtig und verhält sich ›exklusiv‹. Ungeschützt durch die Einheit der Kirche, verfällt die bereichernde Vielfalt der Ausschließlichkeit.

Für die Beteiligung der kulturellen Verschiedenheit in der liturgischen Gestaltung der Feiern der Sakramente ist die gliedschaftliche Zusammengehörigkeit in der einen Kirche, dem *corpus mysticum* als dem Ursakrament, Voraussetzung. »Die liturgische Vielfalt kann bereichernd wirken, aber auch Spannungen, gegenseitige Mißverständnisse und selbst Spaltungen hervorrufen. Selbstverständlich darf in diesem Bereich die Verschiedenheit nicht die Einheit beeinträchtigen. Sie darf sich nur äußern innerhalb des treuen Festhaltens am gemeinsamen Glauben, an den sakramentalen Zeichen, welche die Kirche von Christus erhalten hat, und an der

hierarchischen Gemeinschaft. Die Anpassung an die Kulturen erfordert eine Bekehrung der Herzen und notfalls die Aufgabe von altüberlieferten Bräuchen, die mit dem katholischen Glauben unvereinbar sind« (Johannes Paul II., a. a. O.).

4. Kulturelle Vorgaben angesichts von Barrieren

Begegnung mit der Kultur eines Volkes schließt die Begegnung mit den religiösen Elementen ein, die ihr zugrundeliegen. Welche Verhaltensweisen sind bei Menschen in anderen Kulturen und Religionen auszumachen? Auf welche menschlichen Grunderfahrungen geben sie Antwort? Worin liegen die für eine Verwurzelung der christlichen Sakramente bereichernden Hinweise und Impulse? Mit diesen Fragestellungen wenden wir uns einzelnen Aspekten der Begegnung mit fremder Kultur zu.

Der Zugang zu den Sakramenten der Kirche scheint vielen Zeitgenossen heute durch Barrieren versperrt. Mangelnder Empfang und schwindendes Verständnis dessen, was im Sakrament dem Menschen gewährt wird, bedingen sich dabei gegenseitig. Wie methodische Zugänge Wahrheit erschließen oder verschließen können (H.-G. Gadamer), so hängt auch das Wahrnehmen des in den Sakramenten sich eröffnenden Geheimnisses mit der teilnehmenden Zuwendung zu ihnen zusammen. Erkenntis verdankt sich hier dem Empfang. Die Kirche hat seit früher Zeit den Zugang zu den Sakramenten abhängig gemacht von Voraussetzungen, die sich nicht im bloßen Bescheidwissen erschöpften. Das Sakrament der Initiation, die hl. Taufe, als Eingliederung in die sakramentale Gemeinschaft des Leibes Christi ist die Voraussetzung dafür, daß die anderen Sakramente empfangen werden können. Das Sakrament der Buße ist auf den Empfang der eucharistischen Gabe bezogen. Man wird also von einer ›Kultur‹, im ursprünglichen Sinne des Wortes (*colere*) als von einer ›Pflege‹ des Lebens aus den Sakramenten sprechen können. Wo das Leben des Einzelnen in der sakramentalen Gemeinschaft der Vielen in diesem Praxisfeld nicht mehr verortet ist, wo es die lebensbegleitenden heiligen Handlungen i. S. der *rites de passages* nicht mehr mitvollzieht, müssen sie zu einem unbegriffenen Fremdgut werden. Das »Schmecket und sehet« bezeichnet hier die im Blick auf die leibseelische Ganzheit des Menschen erweiterte Weise der Wahrnehmung. In den Sakramenten gewinnt das inkarnatorische Geheimnis Gottes immer wieder seine Gegenwart. Hier gilt J. A. Bengels Wort von der »Leiblichkeit« als dem »Ende der Wege Gottes«. Diese aber will nicht nur verstanden, sondern in der Teilhabe an diesem Mysterium selber erfahren werden. Welche Chancen für die Wiederentdeckung und für eine neue Aufmerksamkeit auf die rezessive Erfahrungs- und Vermittlungsdimen-

sion des Sakramentalen liegen in der Begegnung mit Menschen anderer Kulturen und Religionen? Die beiden im Folgenden angesprochenen Beispiele stehen dabei exemplarisch für andere Möglichkeiten.

Das Wesen einer Natur- oder Stammesreligion liegt in einer Art ›Sakralisierung‹ der natürlichen Lebensabläufe und Verrichtungen. Die die Menschen umgebende Natur ist von ›höheren Kräften‹ durchwaltet. Ihnen gegenüber erfährt sich der einzelne und seine Gemeinschaft in einer kreatürlichen Abhängigkeit. Die zum Leben notwendigen Kräfte werden von den ›höheren Machtträgern‹, Göttern, Ahnen und Geistern gewährt oder entzogen. Die Bezeichnung ›Naturreligion‹ weist auf diesen Wesenszug der Stammesreligionen hin. Die die Lebensabläufe und die alltäglichen Verrichtungen umfassenden Riten und sakralen Handlungen stellen ein Netzwerk des Zusammenwirkens von zwischenbezüglichen Handlungen (*corporate identity*) dar. Als *opera operata* befördern sie jede Zuwendung an Glück, Gesundheit, Kinder- oder Erntesegen, Kriegserfolg oder was immer Schutz, Wachstum und Gedeihen erfordert.

Der einzelne handelt dabei als Glied einer Gemeinschaft, die sich als eine Zeit und Raum übergreifende mystische Einheit der Lebenden und der ›Lebend-Toten‹ (J. S. Mbiti) versteht. Vollzug oder Unterlassung einer notwendigen religiösen Handlung hat unmittelbare Auswirkungen auf das Wohl und Wehe des Ganzen. Alle haben darum ein Interesse daran, daß dieses durch sakrale Handlungen (Gebete, Libationen, Opfer, Beschwörungen, Segen, Bann u. a. m.) verflochtene korporative System funktioniert. Wesentliche Aufgabe der Stammespriester ist es, durch mediale Kontakte zu den ›Höheren Machtträgern‹ Verursacher und Ursache einer Störung dieses Verhältnisses aufzudecken.

Bei der Frage der kulturprägenden Einflüsse im Blick auf das Verständnis kirchlichen sakramentalen Handelns wird dieser Kontext nach seiner positiven und nach seiner negativen Seite zu befragen sein. In der Übernahme einzelner Ausdruckformen wie des liturgischen Tanzes oder der rhythmischen Begleitung durch Trommeln erschöpfen sie sich noch nicht.

Angesichts des Rückgangs heutiger Sakramentenpraxis und ihres Bedeutungsverlustes für das Leben in einer weitgehend säkular und eigengesetzlich sich verhaltenden Umwelt machen diese Kulturen wieder auf einen ursprünglichen lebensbezogenen, ganzheitlichen Zusammenhang aufmerksam. Auch der Empfang der kirchlichen Sakramente setzt die korporative Vergliederung im ›Ursakrament‹ des Leibes Christi durch die Initiation des einzelnen in der Taufe voraus. Die Sakramente erneuern und aktualisieren diese Zugehörigkeit zum Ganzen. Es ist das das »Neue Sein« (P. Tillich) in Christus. Der Christ aus den genannten Ethnien bringt in dieser Hinsicht seine eigenen, für das Verständnis und für die Praxis der Sakramente auch für uns wieder bedeutsamen Erinnerungen mit.

Die wünschenswerte Kontinuität im ›kulturgeprägten‹ Verständnis der Sakramente aber bedeutet zugleich eine Diskontinuität: Die Geister der Natur und der eigenen Ahnen werden der Christusmacht unterworfen. »Er stieg hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene ... Wenn er aber hinaufstieg, was bedeutet dies anderes, als daß er auch in die unteren Dimensionen der Erde hinabstieg? Derselbe, der hinabstieg, ist auch hinaufgestiegen über aller Himmel Himmel, damit er das All in seiner Ganzheit beherrsche« (Eph 4,8–10). Einem Europäer mit seiner ›Geophysik‹ mag diese Botschaft heute Verständnisprobleme bereiten. Für die Menschen aus diesen Traditionen bedeutet sie die befreiende, die ›inkulturative‹ und kulturprägende Verkündigung Jesu Christi als des universalen Sakramentes.

Anders wiederum stellt sich die Frage nach dem kulturprägenden und kulturgeprägten Verständnis kirchlicher sakramentaler Handlungen im Blick auf die Menschen in den religös-kulturell vielfältig geprägten Traditionen Asiens. Die in sich unterschiedlichen und z.T. gegensätzlichen religiösen Erfahrungsebenen der mit der Bezeichnug ›Hinduismus‹ zusammengefaßten Traditionen Indiens stellen für sich bereits ein buntes Kaleidoskop inkulturativer Ansätze dar. Der in ganzheitlichen Exerzitien angestrebte ›Ausstieg‹ eines Yogi aus dem Zyklus unendlicher Wiedergeburten unterscheidet sich von den sakralen Waschungen und Speisegaben (*puja*) an eine in der Statue als gegenwärtig verehrten indischen Gottheit wesentlich. Ein kultureller Brückenschlag begegnet uns heute in den ›inkulturativen‹ Auslegungen des sog. Neu-Hinduismus. Seit Ram Mohn Roy (1772–1833), dem ›Vater des modernen Indiens‹, stellt sich der Hinduismus in Denkweisen und Ausdrucksformen dar, die westlicher Geisteswelt und insbesondere christlichen Vorstellungen geläufig sind. Aber nicht nur im Hinduismus finden sich ›missionarische‹ Gegenbewegungen, die die eigenen Traditionen in die abendländische Erde ›inkulturieren‹ und in ihr beheimaten. Hier liegen heute besondere Herausforderungen für die Kirche und für ihre Sakramentenpraxis, die mit dem »Für viele« auch die Menschen Asiens meint. Von welchem Rang der kulturgeprägte Dialog mit dem Osten für Kirche und Theologie heute ist und welche Bedeutung er im Blick auf die oben skizzierte Aufgabe der Inkulturation für die Kirche hat, soll an einem Beispiel aus dem japanischen Buddhismus verdeutlicht werden.

Keiji Nishitani (1900–1990), der letzte große Religionsphilosoph der buddhistischen Kyoto-Schule, sah in der Selbstentäußerung des Gottesknechtes am Kreuz die Höchstgestalt dessen, was Ziel und Erfüllung des buddhistischen religiösen Weges (*nibbana*) ist. Das die Sakramente begründende Karfreitagsgeschehen erhält im buddhistischen Verstehenshorizont Keiji Nishitanis die dort mögliche höchste Form der Auslegung und Aneignung. Das Stiftungsereignis des eucharistischen Sakramentes erfährt in diesem Fall eine kultur- und religionsspezifisch geprägte japanische,

mahâyâna-buddhistische Ausdeutung. Aber diese Prägung ist eine ambivalente. An ihr lassen sich Möglichkeit und Grenze einer kulturspezifischen Auslegung des Opfers Christi verdeutlichen. Aus der buddhistischen *nibbana*-Erlösungssehnsucht heraus entbirgt das Geschehen auf Golgatha seinen radikalen Hingabe- und Entäußerungscharakter: »Im Falle Christi besteht die Selbstlosigkeit darin, daß das mit Gott ›Gleichförmige‹ Knechtsgestalt annimmt. Diese Christus-Liebe ist eine ›Verkörperung‹ der Vollkommenheit Gottes. Im Fall eines Christen bedeutet ›sich entäußern‹ den Wandel von der menschlichen, unterscheidenden Liebe zur göttlichen, nichtunterscheidenden Christus-Liebe. In seinem Fall kann die christliche Liebe als ›Nachahmung‹ der Vollkommenheit Christi oder als Einübung in diese gelten« (K. Nishitani, Was ist Religion?, S. 117). Es geht um Vertiefung und Deutung menschlicher Liebe im Lichte der im Kreuzesopfer ansichtig gewordenen Gottesliebe. Was können wir von einem buddhistisch geprägten Vorverständis dieses Geschehens noch mehr erwarten? Es müßte über die dem Buddhisten mögliche Deutung und Akzeptanz hinausgehen. Sie müßte den großen, uns so eindrücklichen, religiös ud kulturell geprägten Erfahrungs- und Verstehenshorizont seines Buddhistseins noch einmal übersteigen. Er besteht in der ›kulturgeprägten‹ Rezeption und Beheimatung des die Sakramente begründenden Christusopfers im buddhistischen Erlösungsgedanken: »Selbst-Losigkeit (*anâtman*) ist bekanntlich das Grundprinzip des Buddhismus, der diese Selbstlosigkeit Große Weisheit oder Großes Mitleid (*mahâ-prajnâ* und *mahâ-karunâ*) nennt ... Ohne Ich oder selbstlos sein heißt ›leer‹ sein (*sûnyatâ*)« (ebd., 119).

Im kulturgeprägten buddhistischen Auslegunghorizont erfährt das Golgathageschehen die höchste Würdigung als ein Vorbild und als ein zur Nachahmung bestimmtes Ereignis. Es wird zum exemplarischen Fall für das Buddha-Ideal. Es ist Symbol für einen Bodhisattva, der das Ziel der Buddhaschaft im Erlöschen seines Ichs erreicht, aber nicht für sich in Anspruch genommen hat, um anderen auf ihrem Wege Hilfe gewähren zu können. Die sakramentale Feier des Opfers als dessen Vergegenwärtigung, die Teilgabe an der Frucht dieses Opfers und die Vereinigung mit dem eucharistischen Christus liegen jenseits der kulturgeprägten Auslegung des japanischen Buddhisten. Hier übersteigt der Dialog der Religionen und Kulturen seine Grenzen. »Vom Menschen wird verlangt, in solch einer Weise vollkommen zu sein wie Gott« (ebd.). Der buddhistische Weg zielt auf eine ›Vollkommenheit‹, in der sich der Mensch von sich selbst befreit. Der achtfache Pfad, den Buddha als ein Exerzitium auf dieses Ziel hin gewiesen hat, bleibt Annäherung, nie ganz Erreichtes. Im seinem Unterwegssein im Blick auf das uneingeschränkte »Bei und Mit-Christus-Sein« kennt auch der Christ in seiner noch im Glauben verhafteten Existenz das buddhistische Paradigma des Weges. Das Sich-Bemühen in der Wegpraxis des

Buddhisten kann für ihn ein ›kulturgeprägtes‹ Vorbild sein. Aber der christliche Weg ist bereits das Leben in und mit Christus. Dieses Leben ist, unabhängig von Kulturen, geprägt von der Teilhabe an dem *Christus incarnatus*, an seinem Opfer, an seiner Auferstehung und an seiner Gegenwart. Dieses sakramentale Geheimnis erschließt sich ihm jenseits möglicher kulturgeprägter Vorverständnisse. Es ist gegenwärtige Teilhabe an dem Opfer dessen, der sich nicht allein seines Selbst entäußerte, sondern sein Leben gab für die Vielen (Phil 2,5–11).

Stefaan van Calster · Löwen

Sakramente im Leben des Christen

Zur Pastoral der »Saisonchristen«

Man wird nicht durch Geburt oder Abstammung ein Christ, sondern durch die Begegnung mit Christus selbst. Für die Katholiken sind diese Orte der Begegnung die Sakramente. »So werden Menschen durch die Taufe Teil des Ostermysteriums Christi.« Christliches Leben wird somit begründet durch das Sakrament der Taufe. Es wird darüber hinaus genährt, gestärkt und geheilt durch Wort und Eucharistie, das Sakrament der Kranken und das der Versöhnung. Weiter werden wichtige Schritte im Leben des einzelnen besiegelt mit einem Sakrament: die lebenslange Treue durch das Sakrament der Ehe, das Erwachsenwerden durch die Gabe des Geistes im Sakrament der Firmung, die Berufung zur Mittlerschaft zwischen Gott und der Menschheit durch die Gnade des Priestertums.

So dürfen christliches Leben und die Sakramente nicht getrennt werden. Denn »die Liturgie ist der Höhepunkt, um den die Kirche sich in all ihrem Tun bemüht und zugleich die Quelle, die ihr die ganze Kraft gibt«. Dennoch müssen wir heute feststellen, daß in unseren westlichen Ländern etwa 90% der Getauften kein reguläres sakramentales Leben mehr führen. Das ist ein ernsthaftes pastorales Problem.

I. Saisonchristen: Die Probleme

Die Teilnahme an den Sakramenten wird oft auf »wichtige« Momente des Lebens reduziert: Taufe, erste Kommunion und Firmung, Eheschließung und Beerdigung. Manchmal sagt man mit einem Lächeln – aber in Wirklichkeit ist es dramatisch –, daß diese Menschen viermal in ihrem Leben

Stefaan van Calster, *Jahrgang 1937, lehrte Pastoraltheologie und Homiletik am Erzbischöflichen Seminar Mechelen-Brüssel und am Johannes XXIII.-Seminar in Löwen; er ist Chefredakteur der flämischen Ausgabe von »Communio«. Sebastian Greiner übertrug den Beitrag aus dem Englischen.*

eine Kirche betreten: zweimal werden sie getragen, nämlich bei der Taufe und der Beerdigung, und zweimal kommen sie selbst, bei der Firmung und der Hochzeit. Andere sagen: Sie kommen zur Kirche, wenn die Glocken für sie persönlich läuten.

In der Theologie werden verschiedene Begriffe verwendet, um diese Christen zu kennzeichnen: »Randchristen, Saisonchristen, low christians, chrétiens festifs.« Alle haben eines gemeinsam: sie trennen sich weitgehend vom liturgisch-sakramentalen Leben der Kirche. Aber auch was Glaube und Lebensführung anbelangt, haben sie sich von der Lehre der Kirche weit entfernt.

Dennoch wenden sich diese Saisonchristen manchmal an die Kirche, um Sakramente zu empfangen. Wie in der früheren DDR das kommunistische Regime die »Jugendweihe« als Ersatz für die Firmung benutzte, um das Erwachsenwerden zu interpretieren, so scheinen die heutigen Saisonchristen die Sakramente zu benötigen, um nicht-alltägliche, krisenhafte Übergänge im Leben zu deuten. Deshalb möchten sie zu diesen vier Anlässen zur Kirche kommen: zu Taufe und Tod, zu Maturität und Eheschließung.

Wir sprechen von »Saisonchristen«, weil sie sich nur bei »saisonalen Änderungen« des Lebens an die Kirche wenden. Wir fragen in pastoraler Rücksicht, wie die Sakramente diesen Getauften von größerem Nutzen sein können.

1. Der Ursprung des Problems: Getauft, aber kein reguläres sakramentales Leben

Unregelmäßiger oder seltener Sakramentenempfang ist sicher kein neues Problem in der Kirche: Neu ist aber, daß es in unseren Breiten erschreckende Ausmaße angenommen hat.

Die Christen kamen ursprünglich von den Juden her und blieben den jüdischen Gebetszeiten und Gewohnheiten treu. Darin folgten sie Jesus selbst und gingen zur Stunde des Tempelopfers in die Synagoge: Mk 14,32; Lk 6,12. Die ersten Christen hielten zunächst an den jüdischen Gebetsgewohnheiten fest, wie die Apostelgeschichte schreibt: Apg 3, 1–2; 10,9.

Sie trafen sich auch »am ersten Tag der Woche«, dem Tag der Auferstehung und Sendung, dem Tag, den der Herr gemacht hat: Mt 28,1; Mk 16,1; Lk 24,1; Joh 20,1; Joh 20, 21–23. An diesem Tag traf sich die Gemeinschaft am Abend zum Brotbrechen: Apg 20,7. Aus einem Brief des Plinius an den Kaiser Trajan wissen wir, daß die Christen sich am ersten Tag der Woche zweimal versammelten: früh am Morgen zu einer Art Wortgottesdienst und am Abend zum Mahl. Infolge des kaiserlichen Verbotes wurden die abendlichen Versammlungen jedoch ausgesetzt und auf den Morgen ver-

legt. An diesem Wendepunkt wurde das Mahl aufgegeben, und die Liturgie, wie sie Justin Mitte des 2. Jahrhunderts beschrieb, entstand. Aus dieser entwickelte sich später der Sonntagsgottesdienst.

Zu Anfang gab es kein Sonntagsgebot. Die Christen nahmen wie selbstverständlich am Gottesdienst teil. Er war ein Bestandteil ihrer christlichen Existenz, ihr Charakteristikum. In der Didache (zw. 80–120 n. Chr.) lesen wir: »Versammelt euch alle am Tag des Herrn, brecht das Brot und sagt Dank, nachdem ihr zunächst eure Sünden bekannt habt, auf daß euer Opfer rein sei.«

An dieser Feier teilzunehmen war ein Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus. Man drückte seinen Dank für und seine Freude über die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft aus. Dadurch trennten sich auch Christen und Juden schließlich voneinander, so daß Ignatius von Antiochien (110 n. Chr.) sagen konnte: »Andere feiern ›immer noch‹ den Sabath, wir aber den Sonntag. Ohne diesen Tag können wir nicht leben.«

Diese außergewöhnlich glückliche Situation, in der jeder sich engagierte und an den Versammlungen teilnahm, änderte sich jedoch allzu früh. Das Konzil von Elvira (306 n. Chr.) mußte diejenigen verwarnen, die dem Sonntagsgottesdienst fernblieben: »Wer drei Sonntage lang nicht zur Kirche kommt, wird ausgeschlossen.«

Mitte unsere Jahrhunderts (Frankreich 1943) veröffentlichten H. Godin und Y. Daniel das Buch: »La France, pays de mission?« Die Mißstände, die sich an der Basis zeigten, wurden hier systematisiert; es ging um die Unfähigkeit der organisierten Gemeinde, die fortschreitende Säkularisierung im gläubigen Frankreich zu bekämpfen.

Trotz der kirchlichen »Organisationen« leeren sich die Gotteshäuser rapide. Der Grund: die Organisation sollte sich nur an diejenigen wenden, die bereits Katholiken sind. Sie besetzen nur eine Position ex negativo: sie bieten Schutz vor Gefahren. Darüber hinaus werden die Menschen von ihnen nicht angesprochen. Von der Arbeit auf Gemeindeebene geht keine attraktive Ausstrahlung aus: sie ist damit nicht missionarisch. Das Ergebnis: eine weitreichende Säkularisierung, die immer größere Dimensionen annimmt.

Das Ende dieser Entwicklung scheint noch nicht in Sicht zu sein. Am 13. Februar 1998 kündigte *La Croix* an, daß die Zahl der Pfarreien im Departement Meurthe-et-Moselle (Frankreich) in den nächsten fünf Jahren von 646 auf 52 reduziert wird.

Offensichtlich konnten die Sanktionen des Konzils von Elvira gegen diejenigen, die nicht regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, nicht verhindern, daß große Gruppen von Getauften trotz allem nicht regelmäßig an religiösen Versammlungen teilnehmen.

Im Kirchlichen Gesetzbuch wurden diese Maßnahmen später juristisch

sanktioniert. Der Canon 1248 des Codex Iuris Canonici von 1917/18 bestimmt: »An allen Festen, zu welchen nach can. 1247 § 1 auch der Sonntag gehört, muß man an der Messe teilnehmen.« Wir bemerken allerdings, daß dieser Codex nur von der Verpflichtung spricht, diese aber nicht mit einer Motivation verbindet.

Im neuen Codex von 1983 ist diese Verpflichtung verhalten geblieben; sie wird aber begründet: so heißt es in can. 1246 § 1: »Der Sonntag, an dem das österliche Geheimnis gefeiert wird, ist aus apostolischer Tradition in der ganzen Kirche als der gebotene ursprüngliche Feiertag zu halten.«

2. Der Ursprung: Verpflichtung statt Motivation

Säkularisierung ist ein Symptom für etwas anderes. Es gibt möglicherweise verschiedene Ursachen, die sie ausgelöst haben. Eine von ihnen wollen wir etwas genauer ansehen: das Fehlen einer inneren Motivation bei den Getauften und ihre Unkenntnis dieses Mangels.

In einer christlichen Gesellschaft wurde der Sakramentsempfang als selbstverständlich angesehen. Deshalb wird in Predigt und Pastoral der Verpflichtung und den Sanktionen bei Nichtbefolgung große Aufmerksamkeit gewidmet: Sie müssen ihre Kinder taufen lassen, sonst werden sie nach ihrem Tod nicht in den Himmel gelangen; sie müssen am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, andernfalls leben Sie in tödlicher Sünde, und werden nach ihrem Tod in die Hölle kommen ...

Die Verpflichtung wurde mit einer Drohung begründet: die Strafe der Hölle. Aber so motiviert man auf indirekte Weise, durch Lohn und Strafe. Man betet keine Begründung für die Sache selbst an: Was trägt die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst positiv zu meinem christlichen Leben bei, heute und später? Eine Antwort auf diese Frage wäre eine direkte Motivation für den Sakramentsempfang selbst.

Indirekte Motivierung wird oft in der Kindererziehung praktiziert. Wenn du erfolgreich lernst, bekommt du »ein neues Fahrrad«: du wirst gute Noten und das Thema bewältigt haben. Sekundäre Motivation ist in einem bestimmten Stadium der Entwicklung notwendig, weil die Kinder die direkte Motivation noch nicht verstehen können: Lernen für das Leben! man muß aber einräumen, daß diese Art der Motivierung nicht bei allen Kindern den selben Erfolg hat.

Die indirekte Motivation zum Sonntagsgottesdient, welche die Kirche auf dem Konzil von Elvira verkündete, funktioniert heute gar nicht mehr. Und da man sich ganz auf sie konzentriert hatte, entstand ein Vakuum: Mangel an Motivation zur Teilnahme am Sonntagsgottesdienst, oder keine Einsicht in die direkte Motivation.

In den sechziger Jahren konnte man pastoral interessierte Menschen sagen hören: »Der Sonntagsgottesdienst ist nicht das Wichtigste. Die besten Christen sitzen am Sonntag nicht in der Kirche.« Sie konnten offenbar selbst keine klare Motivierung formulieren. In einem zunehmenden ideologischen Pluralismus, in dem verschiedene andere Überzeugungen auftreten, ist gerade dies am wichtigsten. Unter diesen Umständen müssen die Christen eine persönliche Wahl treffen, die nur dann positiv ausfallen wird, wenn sie für »die Sache selbst« votieren. In einem ideologischen Pluralismus verlieren sekundäre Motive jede Kraft.

3. Voraussetzungen zum Verständnis der Motivation

Die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils sagt, daß die Eucharistie die Quelle und der Höhepunkt des christlichen Lebens ist. Die Eucharistie ist *das* Sakrament, das in Wort und Symbol das abbildet, was es bedeutet: unsere Erlösung. Christus ist selbst das Sakrament: durch ihn (sein Leben, Leiden, Tod und Auferstehung) wird Gottes Heilswerk in unserer Welt sichtbar. Deshalb kann Jesus sagen: Wer mich sieht, sieht den Vater (Joh 14,9).

Es gibt aber einige Voraussetzungen, um dies zu verstehen. Sie sind auch für die Teilnahme an den liturgischen Feiern der Sakramente von Bedeutung.

Erstens muß man davon überzeugt sein, daß das tiefste Wesen der Sakramente nur ausgedrückt und ausgesagt werden kann im Kontext des Glaubens. Der Nicht-Glaubende wird leicht einsehen und verstehen, daß eine Gemeinschaft am Sonntag »zusammenkommt« und »feiert«, daß man in den Lehren unterwiesen wird, und daß es eine große Unterstützung für die Gemeinschaft bedeutet. Diese Elemente einer guten Feier sind sehr wertvoll, drücken aber noch nicht das Wesen des christlichen Sonntagsgottesdienstes aus: die Liturgie, daß Jesus Christus sich selbst dem Vater opferte und die weitergetragen und aufs neue realisiert wird in der Liturgie der Kirche.

Das bringt uns zu einer zweiten These. Unser Glaube ist Glaube an einen Gott, der sich selbst offenbart. Wir hängen nicht einer Ideologie oder Philosophie an, sondern einer historischen Religion, die auf Jesus Christus zurückgeht und auf die Geschichte Gottes mit seinem Volk im ganzen Alten und Neuen Bund. Unser Glaube begründet sich in geschichtlichen Tatsachen und Ereignissen. Ohne Christus und seine Heilssendung gäbe es keine Christen. Die Sendung Christi war die Verkündigung des »Himmelreiches und seines Kommens«. Wer das nicht glaubt, kann das Wesen der Liturgie der heutigen Kirche nicht verstehen. Es geht hier tatsächlich um die Fortsetzung von Christi Heilswerk in und durch seine Kirche.

Dieser Glaube wurde uns überliefert. Er ist »Tradition«. Mit anderen Worten: Wir haben unseren Glauben nicht durch uns selbst. So wichtig Glaubenserlebnisse auch sein können, sie drücken doch nicht den ganzen Glauben aus. Zwischen unserer Erfahrung und der Verheißung, die in Jesus Christus geschah, wird immer eine Spannung bestehen, die erst überwunden ist, wenn der Herr »alles in allem« sein wird. Erst dann werden wir nicht mehr in einen »verhüllten Spiegel« sehen, sondern »von Angesicht zu Angesicht«. Auch im Sonntagsgottesdient kommt die Offenbarung vor der Erfahrung. Wir können die Liturgie nicht aus uns selbst heraus feiern, da wir sündige und schwache Menschen sind. Es ist der Herr, der, indem er selbst die Kanzel besteigt, uns befähigt, an der Liturgie, die er Gott, seinem Vater, darbringt, teilzunehmen.

Diese geoffenbarte Religion kann man nicht individuell erfahren. Es ist ein gemeinschaftliches Geschehen. Wie niemand ohne menschliche Gesellschaft leben kann, so kann kein Glaube existieren ohne die glaubende Gemeinschaft. Darüber hinaus verlangt diese Gemeinschaft nach Anführern, die Verantwortung übernehmen. Auch ein gemeinschaftliches Ereignis muß geleitet und begleitet werden. Dazu sind freigestellte und freiwillige Personen notwendig.

Das Ziel des Liturgiefeierns kann in der Überzeugung gesehen werden, daß die Vollendung des Menschen erst dann realisiert sein wird, wenn der Herr alles in allem sein wird. Für die Katholiken ist diese endgültige Befreiung der Menschheit konzentriert im Kommen des Herrn. Die Liturgiekonstitution sagt: Die Christen »sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen, nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei« (SC 48).

Die Liturgie betrifft somit das Heil des Menschen oder seine spirituelle Befreiung. Denn es gibt den primitiven Menschen, der unfrei ist und etwa in der Dritten Welt in der Furcht vor »Göttern« lebt. Es gibt aber auch den modernen Heiden, der sehr eindrücklich die Leere der Existenz erfährt. Der Christ sieht Menschen, die isoliert und entfernt von Gott und damit in Sünde leben. Allein das Kreuz Christi schlägt die Brücke zwischen Himmel und Erde. Nun können die Menschen sich wieder direkt an Gott den Vater wenden, dank der Erlösung durch Jesus Christus. Denn dieser Christus wurde vom Vater gesandt.

All dies impliziert einige Voraussetzungen: Eine philosophische und anthropologische Sichtweise des Menschen, in welcher die Religion einen unverwechselbaren Platz einnimmt. Wir nehmen tatsächlich ein religiöses Verlangen an, das der menschlichen Natur innewohnt. Wer behaupten

würde, er hätte dieses Verlangen nicht, oder leben würde, als ob er es nicht hätte, würde seine menschliche Existenz verfehlen. Er kann es vielleicht verdrängen. Dann aber lebt er wie ein Versehrter in der Welt.

In unserer christlichen Deutung des Menschen haben wir für das religiöse Verlangen des Menschen einen bestimmten Namen und kennzeichen auch seinen Ursprung. Denn die Bibel lehrt uns, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen worden ist. Diese Überzeugung wurde in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt, *Gaudium et Spes*, ausgearbeitet, wo unzweideutig gelehrt wird: »Die Heilige Schrift lehrt nämlich, daß der Mensch «nach dem Bilde Gottes» geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von ihm zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen« (GS 12).

Aber in all dem ist mehr als »evangelische Inspiration«. »Liturgie ist immer Verherrlichung Gottes des Vaters und von daher auch Heiligung des Menschen in und durch Jesus Christus« (vgl. SC 7). Für die Katholiken ist sicher eindeutig, daß alle Liturgie von Jesus von Nazareth inspiriert wurde und sich direkt an Gott, den Vater, richtet. Wir feiern Jesu Gedächtnis und Gedenken seines Todes und seiner Auferstehung. Mehr noch: Wir glauben auch, daß er seinen Geist gesandt hat, der nun in der Kirche wirkt. Die »Epiklese« und die Bitte um den Hl. Geist in den anderen Sakramenten bringen dies zum Ausdruck.

Damit benennen wir eine letzte Voraussetzung: Kirche findet in einem kirchlichen Kontext statt.

II. Saisonchristen und Sakramente

Den Saisonchristen fehlt es an innerer Motivation und an Information über die Sakramente. Damit muß sich die Pastoral befassen. Diesem Thema wenden wir uns jetzt zu.

1. Jesus ist der Repräsentant seines Vaters

Jesus wirkte in der Synagoge von Nazareth als »Repräsentant Gottes, des Vaters«. Er kündete den Beginn eines neuen Zeitalters an, während er aus dem Buch Jesaja vorlas und beendete seine Rede: »Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde ... Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt« (Lk 4,18.21). Mit Jesus beginnt eine neue Ära für die Mensch-

heit: die Ära der Barmherzigkeit Gottes. Die Menschheit findet sich jetzt in einer neuen Situation vor: Die Feindschaft zwischen Gott und Mensch ist beendet. Was Jesus ankündigte, das geschah auch. Es wurde verwirklicht, weil ER der Stellvertreter des Vaters ist. Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, offenbart uns so den Vater. Durch ihn wurde der Vater sichtbar in unserer Welt: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Er ist das »Sakrament« des Vaters.

Nach seiner Auferstehung gab Jesus seinen Jüngern den Auftrag, »zu tun, was er getan hat«. Dadurch wurde seine Autorität von Generation zu Generation in der Kirche weiter gegeben. So wird die Kirche durch Christus zum »Treffpunkt« mit Gott. Sie ist nicht einfach nur Heilsmittel, sondern das Heil Christi selbst: das sichtbare Zeichen (Sakrament) seines Heils. Obwohl so die ganze Kirche sakramental strukturiert ist, hat Jesus Christus in einer siebenfachen sakramentalen Symbolik sein Heilswerk den je besonderen menschlichen Bedürfnissen nach Heil zugewendet: in den Sakramenten.

2. Die Sakramente als Orte der Begegnung mit Jesus Christus

a. Die Feier: Für jede Feier, auch für die weltliche, ist kennzeichnend, daß ein Ereignis aktualisiert wird, das für die Gemeinschaft konstitutive Bedeutung hat. Wir denken an den Geburtstag unserer Eltern, den Namenstag eines Freundes, den Jahrestag einer Priesterweihe. Jede Feier scheint in die Vergangenheit zurückzuweisen. Diese wird in Erinnerung gerufen, während man sich zugleich auf die Zukunft freut. In der Gegenwart, also während der Feier, scheinen beide Aspekte in einem einzigen Moment zusammenzufallen. So hat jede Feier eine Vorbereitung und eine länger anhaltende Wirkung. Das letzte Ziel des Festes ist aber nicht dieses selbst. Man begeht hier vielmehr die Höhepunkte des Lebens, auf das man die Zukunft, die vor einem liegt, besser meistern kann. So isoliert die Feier des Lebens auch dasteht – der Alltagstrott wird ja unterbrochen – so wichtig ist doch die Verbindung des Festes mit dem Leben. So erhellt die wirkliche Feier die Existenz und interpretiert das Leben. In jeder Feier werden die Menschen von der Gemeinschaft, die mit ihnen feiert und sie begleitet, unterstützt. Nur in dem Maß, in dem man wirklich am Fest partizipiert, wird auch das eigene Leben betroffen.

b. Die Eucharistie. *Offenbarung*: Diese wenigen Charakteristika von weltlichen Gedächtnisfeiern lassen sich auch in der sonntäglichen Eucharistiefeier feststellen. Wir wollen nun zeigen, was das bedeutet.

Als Erinnerungsfeier vergegenwärtigt die Liturgie die Tat Christi, die die christliche Gemeinschaft konstituiert hat. Diese ist der »Ursprung« und

»Höhepunkt«. Von daher lebt die christliche Gemeinschaft; während der Feier drückt sie ihre Zustimmung dazu aus. In der lit. Feier wird auch eine Verbindung zum Leben hergestellt, während auf der anderen Seite der expressive Charakter der Feier betont wird.

Im täglichen Leben erfährt der Mensch eindrücklich die Unabgeschlossenheit des Heiles, während in der Feier die endgültige Verwirklichung des geschehenen Heils vorweggenommen wird. So sagt die Liturgiekonstitution eindeutig: »In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind« (SC 8).

Die Spannung zwischen der Erfahrung von Brüderlichkeit und deren Feier als »Kinder desselben Vaters« ist kennzeichnend für die christliche Liturgie. Als geoffenbarte Religion ruft das Christentum in seiner Liturgie das Christusereignis in Erinnerung.

Die liturgische Feier ist somit ein Gedächtnis, in dem Christus und seine Taten zum Subjekt des Glaubens und zum Objekt der Feier werden. Die Feier bringt nicht einfache nackte Tatsachen der Heilsgeschichte in Erinnerung; die Gemeinschaft wird vielmehr durch Lob und Dank in das Ereignis, das sie begründet hat, selbst einbezogen. Der Märtyrer Justin sagt darüber: »Am Sonntag halten wir eine Versammlung ab, da es der erste Tag ist, an dem Gott die Welt aus Chaos und Dunkelheit geschaffen hat; und weil Jesus Christus, unser Retter, an diesem Tag vom Tode auferstand.« In der Eucharistie wird schon heute vorweggenommen, was die Welt einmal sein wird, wenn Gott alles in allem ist.

Erfahrung – Identifikation: Die Identifizierung mit dem gefeierten Geheimnis ist für das Leben und die Erfahrung wichtig. Der Übergang von bloß Zuhörenden zu wirklich Teilnehmenden, vom Gedächtnis der Heilstatsachen zum aktiven Bekenntnis geschieht in der Feier nicht von selbst. Damit der Teilnehmer wirklich ein Bekenner wird, müssen die Formulierungen der Feier für ihn Bedeutung haben; sie müssen mit Erfahrung gefüllt sein, so daß der Gläubige sein Leben in die Feier einbringen kann. Der Identifizierung kommt hier eine grundlegende Bedeutung zu. Während er die Heilsgeschichte anhört, wird er in sie involviert. Er ist dann kein passiver Zuhörer mehr, sondern identifiziert sich mit dem »Erzähler« und den Charakteren der Geschichte. Das Erzählen läßt wirklich eine Einheit zwischen Erzähler und Zuhörer durch die Identifikation entstehen. Der Zuhörer ist aktiv einbezogen und in die Geschichte aufgenommen. Diese Identifizierung macht es möglich, daß zugleich Erfahrung der Vergangenheit im heutigen Zuhörer wiedererstehen. Die Predigt und die Feier selbst spielen dabei eine unersetzliche Rolle. Sie stimulieren die Identifikation des Zuhörers mit dem Inhalt des »Gedächtnisses«.

Während der Feier werden die Zuhörer durch das »Gedenken« ange-

sprochen und zum Bekenntnis durch die Identifizierung befähigt. Sie erleben aber auch eine Spannung zwischen ihrem Alltag und dem gefeierten Heilsmysterium. Sie wissen um die Bedeutung des Gedächtnisses für ihr christliches Leben. Aber sie können es weder in ihr alltägliches Leben transponieren noch es dort unmittelbar erfahren. Deshalb können sie sich nicht selbständig mit dem Gedächtnis identifizieren, da es »versperrt« ist.

In der Predigt wird das Gedächtnis mit der Situation konfrontiert. Das wird durch die Feier noch verstärkt, so daß die Menschen zu einer suchenden Einstellung bewegt werden, aufmerksam werden auf das Leben. Durch die Feier wird den Menschen das Verlangen vermittelt, ihre Situation mit einer neuen Einstellung zu durchleben: Es wächst in ihnen der Wunsch, die eigene Existenz aufzuhellen. Als Folge davon werden sie die Bedeutung des gefeierten Mysteriums für ihr konkretes Leben entdecken. So werden sie befähigt, die Situationen ihres Alltags anders und voll Hoffnung zu durchleben und sich selbst mit dem gefeierten Mysterium in ihrer Situation zu identifizieren.

Daß die Predigt im Rahmen einer liturgischen Feier vorgetragen wird, eröffnet dem Gläubigen die Möglichkeit, sich mit der verkündigten Botschaft zu identifizieren. Diese wird innerlich vertieft, da sie in der Liturgie anschaulich vor Augen geführt wird. Weiter entsteht eine große Spannung zwischen dem Noch-nicht-Besitz des Heils im täglichen Leben und seiner Feier als bereits realisiertes Heil. Das kann zum ernsthaften Motiv für das Anhören der Predigt und die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst sei. So wird die sekundäre Motivation – Lohn und Strafe – völlig überflüssig; so erfahren die Gläubigen die bereichernde Kraft des Sonntagsgottesdienstes für ihr christliches Leben.

In der Eucharistie erleben sie durch die Begegnung mit Christus, daß die Eucharistie ihr Leben »christusförmig« macht und aus der Gemeinschaft eine christliche Gemeinschaft wird. Sie erfahren den Übergang vom Gedächtnis zum Bekenntnis und dadurch wird ihr Leben aus christlicher Perspektive aufgehellt.

III. Saisonchristen: Eine pastorale Annäherung

1. Der aktuelle sozio-kulturelle Kontext

Das Problem der Saisonchristen liegt in der Tat in einer Verdunkelung der Verbindung zwischen Glaubensempfang und den Sakramenten. Das wird von unserer heutigen pluralistischen Gesellschaft provoziert. Unsere Welt hat sich dramatisch von einer uniformen christlichen Gesellschaft zu einem ideologischen Pluralismus gewandelt. Das gibt uns auf der einen Seite ein

Gefühl von Emanzipation und Freiheit, auf der anderen Seite aber auch ein Gefühl des Entwurzeltseins und der Unsicherheit. Es ist nicht mehr selbstverständlich, ein Christ zu sein. Die kleine, geschlossene Dorfgemeinschaft, wo man Sicherheit und Frieden erfuhr, ist verschwunden. Die »Konformität« mit dem Rest der Gesellschaft ist der Kirche und dem Sakramentsempfang nicht förderlich. Die Werte der Kirche und die Werte der Gesellschaft driften immer mehr auseinander. Die Spannung innerhalb der Gesellschaft wächst ständig; es gibt in bezug auf die Kirche eine Kontra-Sozialisation. So entstand eine Krise der Kirchenzugehörigkeit; und die Sakramente sind auch davon betroffen.

In der Vergangenheit bedeutete ein Sakrament zu empfangen, in eine religiöse Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Eine christliche Erziehung war garantiert; alle Institutionen arbeiteten in dieselbe Richtung. Heute ist es anders: Es gibt wohl noch eine Nachfrage nach den Sakramenten, aber nicht mehr nach dem christlichen Leben, das mit ihnen verbunden sein sollte. Die Integrierung in die Kirche wird zunehmend schwieriger, weil die Regelsysteme der Kirche und der Gesellschaft sich immer weiter voneinander entfernen.

Es ist eine Tatsache, daß die Saisonchristen nicht mehr vollständig in der Kirche stehen, aber auch nicht gänzlich aus ihr herausfallen. Einstweilen lebt das Christentum als ein Wertesystem fort, aber losgelöst von der Struktur der Kirche und den Sakramenten. Man kann verschiedene Formen von Gläubigen unterscheiden: diejenigen, die einige christliche Werte leben und diejenigen, die zu Christus und seiner Kirche gehören. All dies findet sich in einem pluralistischen sozio-kulturellen Szenario.

2. Pastorale Funktion: Sozialisation der evangelischen Werte

In dieser Situation muß die Kirche die Verkündigung ihrer Botschaft fortsetzen, sogar dann, wenn die unterstützenden Strukturen (die homogene Gemeinschaft) verschwinden und der Gegendruck der Gesellschaft noch zunimmt. Ich meine wirklich, daß die Religion sich angesichts dieser Lage nur noch in der privaten Atmosphäre der Familie entwickeln kann.

Auf der anderen Seite stellen wir immer noch fest, daß Saisonchristen sich zu bestimmten Gelegenheiten an die Kirche wenden. An den Übergängen im Lebenslauf wollen sie Werte des Lebens fest- und Bedrohungen fernhalten. Alle religiösen Riten haben diese Intention. Unsere Sakramente passen aber nur minimal zu dieser Existenz. Doch liegt gerade hier die Frage der Saisonchristen. Unsere heutige Pastoral betrachtet diese »Bewerber« als »bereits bekehrt« und »sehr interessiert«. Es wird jedem entsprochen, der nach dem »vollständigen Sakrament« verlangt. Wir haben bereits

erwähnt, daß gerade hier die Schwierigkeit unserer ideologisch-pluralistischen Gesellschaft liegt. In der christlichen Gesellschaft hat sie noch funktioniert, weil eine Kontrolle ausgeübt wurde, welche die »Mechanismen der Integration« wirksam steuerte.

In diesen Rahmen fügte sich die sekundäre Motivierung durch Lohn und Strafe vollkommen ein. Wie wir sagten, wird Integration sich heute nicht mehr durch Kontrolle vollziehen können, sondern nur durch Motivation und »Identifikation« mit dem zeugnishaften Angebot der Kirche. Abgesehen davon ist natürlich auch in jeder Bitte um ein Sakrament unterschwellig eine religiöse Motivation zu spüren. Die Sakramentenpastoral sollte darauf besonders eingehen.

Denn jeder möchte eine sinnerfüllte Existenz aufbauen. Am deutlichsten fühlt man dies bei den lebenszeitlichen Übergängen, den kritischen Momenten der Übergangsperioden: Geburt, Reifezeit, Ehe und Tod. Bei diesen Anlässen sollte die Kirche – nachdrücklicher als sie es heute tut – eine ausdrücklich christliche und damit alternative Vision vom Leben anbieten. Die Predigt der Seligpreisungen kann zu einer alternativen Lebensorientierung führen. Der direkte Kontakt mit der religiösen Gemeinschaft sollte dann auch aufgewertet werden. Hier geht es um eine Kontra-Sozialisation gegen das Sinnangebot und die Werte der Gesellschaft.

Das könnte für jedes der Sakramente spezifisch ausgearbeitet werden. Bei der Taufe könnte das neue Leben der Gnade herausgestellt werden, welches ein göttliches Geschenk ist, durch welches das Neugeborene ein Kind Gottes wird und »in die Hand Gottes geschrieben wird«. Es wird in die Gemeinschaft der Gotteskinder aufgenommen und zum ewigen Leben mit Gott bestimmt. Bei der Firmung könnte besonders die Verantwortung des reifen Christen betont werden, seinen Glauben zu verbreiten, seine Freude zu bezeugen aufgrund seiner christlichen Sicht vom Leben. Beim Sakrament der Krankensalbung könnte man auf die Tatsache hinweisen, daß der Christ sich als Kranker oder Sterbender in einer letzten Tat von seinem Leben trennt und daß dies ein Akt der Dankbarkeit sein kann, mit der der Christ sein Leben dem Schöpfer wiedergibt und an sein ewiges Ziel »im Hause des Vaters« glaubt. Das ist etwas ganz anderes, als sein Leben einfach sich auflösen und ins Nichts verschwinden zu lassen. Bei der Eheschließung könnte die Idee des Bundes unterstrichen werden. Es geht um mehr als einen Vertrag, bei dem der eine sich so lange bindet, wie der andre sich an die Regeln hält. Nein, sagt der Christ, die Ehe will Treue in guten und in schlechten Tagen zum Ausdruck bringen und mit Gottes Gnade die Bundestreue verwirklichen, bei der man verpflichtet ist, immer wieder die gute Initiative zu ergreifen ...

Die »kleine« christliche Gemeinschaft sollte dann ein Klima schaffen, in dem diese Sozialisation optimal gedeihen kann. Der Glaube muß andere

infizieren, »Außenseiter«, so wie es auch die Apostelgeschichte beschrieben hat. Der Glaubende muß zeigen, wie der Glaube ihn von Entfremdung, Angst und Einsamkeit freimacht.

Die Pastoral der Saisonchristen geht aus von den Fragen, die diese selber haben. Das müssen nicht christliche Werte sein.

Wie in jeder Pastoral, muß man auch hier mit einer Analyse der Lebenswelt der Menschen beginnen. Doch ist allen Menschen die Aufgabe gemeinsam, nach Sinn zu suchen. In unserer menschlichen Verfaßtheit sind wir hin- und hergerissen zwischen Hoffnung und Not. Auch hier muß festgehalten werden, daß der einzelnen dies nicht alleine bewältigen kann. Deshalb gründen Menschen eine Gemeinschaft, die dem einzelnen Sinndeutungen anbietet, d.h. Sinn sucht und stiftet. Innerhalb der pluralistischen Gesellschaft muß sich diese Sinnsuche immer wieder neu vollziehen. Sie kann nicht als ein abgeschlossenes Ganzes angesehen werden.

Schluss

Die Sakramente sind nach katholischer Überzeugung »Quelle« und »Höhepunkt« des christlichen Lebens. In den Sakramenten vollzieht sich die Begegnung zwischen dem lebendigen Christus und den Christen. Ohne Sakramente gibt es kein christliches Leben und Wachstum. An seinem Beginn steht Christus selbst, der – durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung – Gottes liebende Gnade geoffenbart und verwirklicht hat. Er ist der lebendige Zeuge, das »Sakrament« seines Vaters. Wer ihn sieht, sieht den Vater.

Den Saisonchristen muß der sinn und die Bedeutung erklärt werden, so daß sie aufs neue zum Sakramentenempfang motiviert werden. Das erfordert die »Oase« des christlichen Lebens, in welcher sich eine neue Sozialisation christlicher Werte vollziehen kann.

Karl-Heinz Menke · Bonn

Gemeinsames und besonderes Priestertum

Das akademische Reden[1] über eine Sache ist primär von dem Bemühen um differenzierende Analyse bestimmt und allenfalls sekundär von den Erfahrungen des Lehrenden geprägt. In den folgenden Ausführungen soll es umgekehrt sein. Deshalb steht am Anfang (1.) ein phänomenologischer Blick auf die Gestalt gelungener priesterlicher Existenz; deshalb folgt erst an zweiter Stelle (2.) eine theologische Analyse des Verhältnisses von gemeinsamem und besonderem Priestertum; deshalb schließt der Vortrag (3.) mit einem eher im Stil einer Predigt als einer Vorlesung gehaltenen Blick auf die biblisch verbürgte Tatsache, warum und wie Christsein immer auch Priestersein bedeutet.

1. Das Phänomen eines Priestertums, das im Dienst der Sakramentalität aller Getauften (der Kirche insgesamt) steht

Es ist erst einige Tage her; da hatte ich ein Gespräch mit einem jungen Mann, der sich nach einem fast abgeschlossenen Jurastudium für den Priesterberuf entschieden hat. Dieser vierundzwanzigjährige Student sagte: »Seit ich mich entschlossen habe, Priester zu werden, bin ich für meine bisherigen Mitstudenten und erst recht für meine bisherigen Mitstudentinnen, für Verwandte und Nachbarn und sogar für meinen Vater ›der Andere‹. Nicht daß ich nur belächelt werde; manchmal schwingt auch so etwas wie Respekt mit. Aber immer ist da die Frage: ›Wie kannst Du nur?!‹«

Im sechsten Kapitel des Johannesevangeliums wird Jesus selbst nicht nur von denen »draußen«, sondern auch von denen, die er seine »Jünger«, seine Vertrauten, seine Freunde nannte, zum Außenseiter gestempelt. Wörtlich heißt es da: »Viele seiner Jünger, die ihm zuhörten, sagten: Was er sagt, ist unerträglich. Wer kann das anhören?« (Joh 6,60). Und: »Viele seiner Jünger zogen sich zurück und folgten ihm nicht mehr. Da fragte Jesus die Zwölf: Wollt auch ihr weggehen?« (Joh 6,66 f.).

Karl-Heinz Menke, *Jahrgang 1950, studierte Theologie in Münster und Rom; Priester 1974; Promotion 1978. Bis 1986 war er Seelsorger im Bistum Osnabrück. Seit seiner Habilitation 1990 ist er Professor für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Universität Bonn.*

Die Antwort des Simon Petrus lautet: »Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens« (Joh 6,68). Mit dieser Antwort – so meine ich – kann man ganz gut ausdrücken, warum man Priester geworden ist und ein Leben lang – in guten und in schlechten Zeiten, in Gesundheit und in Krankheit, in Zeiten der Begeisterung und des starken Glaubens und in Zeiten der Dürre und des Zweifelns – bleiben will.

Wenn Petrus auf die Frage »Wollt auch ihr weggehen?« antwortet: »Du hast Worte ewigen Lebens!«, dann heißt das zugleich: »Ich selbst – oder besser gesagt: ich aus mir selbst – habe die Worte des ewigen Lebens nicht, sondern ER, Jesus Christus!« Das ist, so meine ich, eine Antwort, die einer, der Priester geworden ist, nachempfinden kann – in diesem Sinne: »Ich habe gespürt – in und außerhalb meiner Familie, auf den verschlungenen Wegen des Lernens und des Scheiterns, des Erfolges und des Mißerfolges, im Wahrnehmen meiner Begabungen und meiner Grenzen, durch Heils- und Unheilserfahrungen hindurch – in vielen Begegnungen mit Menschen und in vielen Ereignissen habe ich gespürt und immer deutlicher wahrgenommen: ER will MICH, ausgerechnet MICH; offenbar will er meiner bedürfen, meiner Begabungen und sogar meiner Grenzen, meiner Stärken und sogar meiner Schwächen. ER will meiner Worte und Taten bedürfen, um seine Worte hörbar und seine Taten sichtbar zu machen.«

Aber Jesus Christus hörbar, Jesus Christus sichtbar machen: Ist das nicht die Berufung *jedes* Christen, *jeder* Christin? Wozu denn sonst sind alle, die sich Christen und Christinnen nennen, getauft und gefirmt? Darin kann doch nicht das Besondere dessen liegen, wozu wir durch die Handauflegung des Bischofs bestellt wurden.

Ich möchte auf diese Frage, wie gesagt, zunächst nicht mit einer Theorie, sondern mit selbst erlebter Wirklichkeit antworten. Denn vielleicht erklärt das Erlebte anschaulicher als das differenzierende Denken den Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften und dem spezifischen Priestertum der Ordinierten. Ich denke da an die Taufe eines behinderten Kindes. Die jungen Eltern, die ich hatte trauen dürfen, hatten sich riesig auf ihr erstes Kind gefreut. Und dann dieses völlig entstellte Gesichtchen: verkrüppelte Hände, viel zu kurze Beine und zudem eine geistige Behinderung. Die Gespräche mit den zunächst völlig verstörten Eltern gehören zum Kostbarsten meines Priesterlebens. Als ich in der Taufe diesem behinderten Kind im Namen Jesu Christi sagen durfte: »Ich will, daß Du da bist«, da habe ich geradezu physisch gespürt, was das bedeutet, ein solches Wort in solcher Situation zu sagen; daß ich ein solches Wort nicht aus mir selbst, sondern nur auf Grund meiner Weihe »in persona Christi« sagen darf. »Besonderes Priestertum«, das heißt: Im Namen Jesu Christi und durch Christus auch mit Autorität einem konkreten Menschen sagen: Du bist von Gott gewollt; Du bist in seinen Augen ganz und gar einmalig, durch nichts und niemanden ersetzbar. Dies glaubwürdig – nicht nur mit dem Mund, sondern auch mit der Konsequenz proexistenter Anwaltschaft – sogar denen zu sagen, die in den Augen einer Leistungsgesellschaft überflüssig oder zumindest ersetzbar sind, ist die vornehmste Aufgabe der geweihten Amtsträger. Denn die Priesterweihe steht im Dienste der Sakramentalität der Kirche insgesamt und jedes einzelnen in ihr. Indem ich jenem behinderten Kind sagen durfte: »Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«, habe ich diesem Kind durch, mit und in Christus gesagt, daß es einen

Auftrag hat in dieser Welt. Und wenn ich seinen Eltern im Vorfeld der Taufe erklären durfte, was es heißt, dem eigenen Kind nicht nur in der Tauffeier, sondern jeden Tag das Kreuz Jesu Christi auf die Stirn zu zeichnen, dann – so meine ich – kann darin geradezu exemplarisch deutlich werden, wie die durch die Weihe dazu bevollmächtigten Priester ihre Mitchristen und Mitchristinnen befähigen und ermutigen können, ihrerseits Kirche – Sakrament Jesu Christi – zu sein.

Jeder Priester erfährt in der Eucharistiefeier, wie wichtig das ist, zu wissen: Ich kann durch meine moralische Untadeligkeit, durch meine Worte und meine Taten nicht einholen, was ich am Altar sage und vollziehe. Und dennoch: Ich darf meine armselige Gestalt und meine unzulänglichen Worte zum Medium der Worte des ewigen Lebens machen. Und wenn ich IHM, dem Wort des ewigen Lebens, nicht den Weg verstelle, dann darf ich sogar hoffen, daß es verstanden (mit dem Herzen geglaubt) wird.

Wir sollten nirgendwo hingehen, ohne uns zu fragen, ob wir da, wo wir hingehen, auch als Priester sichtbar werden dürfen! Ich meine damit das Sichtbarmachen der Worte des ewigen Lebens. Die müssen gar nicht ausgesprochen werden; die werden in der Regel sogar indirekt gesagt. Aber es darf nicht sein, daß der Priester nur dann ein toller Kerl ist, wenn er an Karneval in der Bütt oder am Schützenfest am Tresen steht, wenn er ein Zeltlager organisiert und mit der Frauengemeinschaft kocht. Es darf nicht sein, daß er nicht mehr weiß, ob er auch noch »etwas Frommes« sagen darf. Es darf nicht sein, daß er vom Eigentlichen nicht mehr spricht aus Angst, dann als »der Andere« ausgegrenzt zu werden.

Nicht nur wenn ich als Priester predige oder Sakramente spende, sondern auch da, wo ich einen Haus- oder Krankenbesuch mache, wo ich mit den Ministranten Fußball spiele, wo ich Mitarbeiter ausbilde oder ermutige, wo ich mit Menschen feiere und fröhlich bin, ist das Eigentliche meines Priesterseins: anderen Menschen direkt oder indirekt, explizit oder implizit zu sagen: *Du* kannst und *Du* sollst ein Segen sein – in allem, was Dir vorgegeben ist, in Deinem Beruf und Deiner Familie, im Geben Deiner Stärken und im Annehmen Deiner Grenzen, in Deinem Reden und Handeln, Denken und Planen, in Deiner Art, etwas zu besitzen, in Deinem Umgang mit der Zeit, in Gesundheit und auch in der Krankheit. Du bist von Christus her etwas völlig Unersetzliches, etwas ganz und gar Einmaliges.

Ausdrücklich sagt Gott zu Beginn der Heilsgeschichte zu Abraham: nicht nur »Sei gesegnet!«, sondern auch: »Du sollst ein Segen *sein*!« (Gen 12,2). Jesus sagt dasselbe auch zu dem Zöllner Zachäus, zu der Ehebrecherin und dem Schächer am Kreuz.

Liebe Mitbrüder im priesterlichen Dienst, dies möchte ich hier zuerst und zunächst in Erinnerung rufen:

– Wenn wir als Priester einem Kind sagen: »Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«, dann sagen wir diesem Kind und auch seinen Eltern und Paten (natürlich nicht aus uns selbst, sondern im Namen dessen, der allein solches sagen kann): »Du sollst ein Segen sein!«

– Wenn wir einem Menschen sagen: »Ich spreche Dich los von Deiner Schuld!«, dann sagen wir diesem Menschen: »Du sollst und Du kannst trotz allem, was war, ja sogar dort, wo deine Schuld zur unheilbaren Wunde geworden ist, ein neuer Anfang, ein Segen, sein!«

– Und wenn wir immer und immer wieder Eucharistie feiern und immer und immer wieder Menschen den Leib des Herrn reichen, dann sollen wir doch jeden einzelnen als einzelnen anblicken und ihm oder ihr ganz persönlich sagen: »*Du* kannst und *Du* sollst das sein, was Du empfängst; *Du* kannst und *Du* sollst ein Segen sein!«
– Und wenn wir einen Schwerkranken salben, dann sagen wir ihm an Christi Statt: »Du *kannst* und Du *sollst* inmitten Deiner Schwäche, inmitten Deiner Krankheit, im Zugehen auf den Tod ein Zeichen der Hoffnung für die Hoffnungslosen und also auch dort noch ein Segen sein!«
– Und wenn wir Menschen begegnen, die an sich selbst nicht glauben können; und wenn wir Menschen sehen, die nie geliebt wurden; und wenn wir mit Menschen zu tun haben, die neurotisch, süchtig und kaputt sind, dann sollen wir sie mit den Augen Jesu Christi anblicken und ihnen – natürlich nicht aus uns selbst, sondern »in persona Christi« – sagen: »Du *kannst* trotzdem und Du *sollst* trotzdem ein Segen sein!«

Kann man das? Kann man solche »großen Worte« solchen kaputten Menschen sagen? Kann man kein Segen sein, wenn man immer wieder in »seine« Sünde fällt, wenn man – tiefenpsychologisch gesprochen – einen schweren Schatten mit sich trägt, wenn man nicht »austherapiert« oder von seinen charakterlichen und seelischen Gebrechen verwundet bleibt?

Ich denke in diesem Zusammenhang an eine junge Studentin, die von ihren Eltern wenig geliebt, unter furchtbaren Spannungen groß geworden ist und immer wieder meint, sie könne sich die Anerkennung, die ihr verweigert wurde, durch Leistung erkaufen. Sie hat zwei Selbsttötungsversuche hinter sich. Denn so erträgt man das Leben nicht. Aber ich habe in der Begegnung mit ihr gedacht: Kann diese furchtbar gequälte Frau ein Segen werden? Gewiß, man muß wohl lange Wege zurücklegen, damit sogar die Lebenswunde in etwas verwandelt wird, das anderen zum Segen gereicht. Aber möglich müßte das doch sein von dem Gott her, der in Jesus Christus selbst herabgestiegen ist in die Abgründe des Leids; von dem Gott her, dessen Wunden die Rettung der Welt sind; von dem Gott her, der das Kreuz so angenommen hat, daß es von innen heraus verwandelt wurde in das Licht der Osternacht.

Gewiß: Pathetisch und theoretisch, von oben herab und ohne Einfühlung darf man den Menschen auch mit Jesus Christus nicht kommen. Jesus Christus ist das Fleisch gewordene Wort. Und deshalb sind große Worte, die in dem, welcher sie ausspricht, nicht Hand und Fuß bekommen haben, unglaubwürdig.

Vielleicht gehört zur Repräsentation Christi durch das besondere Priestertum auch die Erfahrung der Verdemütigung.

Derselbe Petrus, der die großartige Antwort gibt: »Du, Herr hast Worte des ewigen Lebens!«, war cholerisch, unbedacht, labil, großmäulig. Große Worte hatte er stets parat: »Herr, wenn Du es bist, dann befehle, daß ich auf dem Wasser zu Dir komme!« Oder: »Herr, und wenn Dich alle verlassen, ich verlasse Dich nicht!« – Und dann: Er ist es, der sich feige davonmacht, als es ernst wird. Und ein kleines Dienstmädchen bringt ihm, den der Herr »den Fels« genannt hatte, die Worte über die Lippen: »Diesen Menschen, von dem Du da redest, den kenne ich gar nicht, den hab' ich noch nie gesehen. Ich schwöre: Den da kenne ich nicht!« Und trotzdem: Von demselben Petrus stammen die im Martyrium eingelösten Worte: »Herr, Du weißt alles; Du weißt auch, daß ich Dich liebe.«

Und Paulus: Wenn die Überlieferung nicht trügt, ist er klein, geradezu mickrig und unansehnlich gewesen. Und bei aller Intelligenz: Ein großer Redner war er nicht. Er bezeichnet sich selbst in seinen Briefen als Mißgeburt, als Auswuchs, als unwürdig, als schwache, unscheinbare Gestalt. Und trotzdem: Er, gerade er, ist zum größten Missionar der Kirchengeschichte geworden.

Offenbar geht es in allen Berufungsgeschichten immer nur darum, daß der Berufene sich selbst – nicht nur das Große und Schöne und Glänzende, sondern auch das Mickrige, Armselige und Kleine – dem ihn Rufenden überläßt; wie zum Beispiel Ignatius von Loyola in dem Gebet: »Nimm hin, o Herr, meine ganze Freiheit. Nimm an mein Gedächtnis, meinen Verstand, meinen ganzen Willen. Was ich habe und besitze, hast Du mir geschenkt. Ich gebe es Dir wieder ganz und gar zurück und überlasse alles Dir, daß Du es lenkst nach Deinem Willen. Nur Deine Liebe schenke mir mit Deiner Gnade. Dann bin ich reich genug und suche nichts weiter.«

Vielleicht hält mich der eine oder andere für überspannt, wenn ich meine: Man kann es einem Priester ansehen, ob er sich IHM überläßt, ob er betet. Damit meine ich natürlich auch das Breviergebet; doch das Stundengebet kann man auch »absolvieren«, ohne zu beten. Mit dem eigentlichen Beten meine ich das täglich neu eingeübte und nie abgeschlossene »Sich-IHM-Überlassen«; und das ist ein Kämpfen gegen die Schwerkraft des eigenen Gefälles, gegen Feigheit und Resignation, gegen die Gedanken des Ego, gegen die Vergiftung der Lauterkeit. Im Buche Exodus lesen wir: »Während Mose vom Berg herunterstieg, wußte er nicht, daß die Haut seines Gesichtes Licht ausstrahlte, weil er mit dem Herrn geredet hatte« (Ex 34, 29).

In einer pansexualisierten Gesellschaft gilt der Priesteramtskandidat weniger auf Grund seines Glaubens oder seiner Entscheidung zum Theologiestudium, sondern vor allem wegen seiner Bereitschaft zum Zölibat als Außenseiter. Immer häufiger setzen die eigenen Eltern alles in Bewegung, um den Sohn von diesem Weg abzubringen. Manchmal nicht zu Unrecht. Es gibt – häufiger als früher – Priesteramtskandidaten, die nicht trotz des Zölibates, sondern wegen des Zölibates Priester werden wollen. Dann ist der Zölibat Kaschierung von Schwächen und Defizienzen, Kaschierung zum Beispiel einer Angst vor der Welt, vor dem Leben, vor dem anderen Geschlecht. Aber es gibt – Gott sei Dank – auch die anderen: Vitale junge Studenten, die auch jedes andere Studium absolvieren könnten, die durchaus nicht davor gefeit sind, sich in ein Mädchen zu verlieben, die deshalb nicht zu den »ungefährdeten« Priesteramtskandidaten und später nicht zu den »ungefährdeten« Priestern gehören, die aber gerade deshalb, weil ihr Zölibat keine Selbstverständlichkeit, sondern integraler Bestandteil einer durchbeteten Christusbeziehung ist, das Gegenteil von Funktionären sind.

2. Das Verhältnis des gemeinsamen zum spezifischen und des spezifischen zum gemeinsamen Priestertum

Die im November 1997 promulgierte »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester« bedient sich einer reichlich spröde wirkenden Rechtssprache und nimmt wohl auch zu wenig Rücksicht auf die Perspektive der »Laien«, die seit vielen Jahren hauptberuflich im Dienst der Kirche stehen.

Dennoch meine ich nicht voreilig zu beschwichtigen, wenn ich in diesem Dokument ein Anliegen entdecke, welches Anstoß zu einer echten Gewissenserforschung nicht nur der Laien, sondern mehr noch der Bischöfe und Priester sein kann.

Eine erste Frage solcher Gewissenserforschung: Haben wir alle schon genug darüber nachgedacht, warum in den letzten Jahrzehnten im deutschen Sprachraum trotz größten Personal- und Materialaufwandes weder Christlichkeit noch Kirchlichkeit gewachsen sind? In den Anstrengungen der Priester und vielleicht mehr noch der haupt- und ehrenamtlichen Laien liegt das Mißverhältnis zwischen Aufwand und Effekt ganz sicher nicht begründet. Unendlich viel Zeit, Engagement, Phantasie und Kreativität ist auf die Sakramentenkatechese verwandt worden. Aber mir scheint: Dabei haben wir etwas Wesentliches übersehen, nämlich dies, daß die Sakramente eine kirchliche Sozialisation voraussetzen, die ja nur noch im Einzelfall gegeben ist. Und auch dies, daß die Sakramente nur sehr bedingt heilsnotwendig sind. Ohne Kirche gibt es kein Heil; aber deswegen müssen nicht alle, die zum Heil gelangen, auch der Kirche angehören. Die alte Formel »extra ecclesiam nulla salus« wurde ursprünglich paränetisch gebraucht – in diesem Sinne: »Ihr, die Ihr Euch Christen nennt, und die Ihr meint, Ihr könntet Christus dienen, ohne Kirche (= Sakrament = Mittel und Werkzeug für ›die anderen‹) sein zu wollen, Ihr irrt Euch!«

Um das am Rande anzumerken: Es gibt alle möglichen spekulativen Antworten auf die Frage, wie die Kirche im ersten Jahrtausend ihres Bestehens zur Deklaration von sieben Sakramenten gelangt ist. Da gibt es zum Beispiel die These, das, was im Wirken Jesu den Glanz seiner Göttlichkeit aufleuchten ließ, sei eingeflossen in die Sakramente der Kirche. Oder es gibt die These: Am Anfang und Ende und an den Schnittpunkten des menschlichen Lebens sagt sich Christus dem einzelnen Christen auf unbedingte Weise – eben sakramental – zu. Aber ich meine, am wenigsten konstruiert ist folgende Erklärung: Die Kirche hat im Laufe eines relativ langen Reflexionsprozesses jene sieben Vollzüge zu Sakramenten erklärt, in denen und durch die sie immer wieder neu Kirche wird. Die Taufe wird ja nicht deshalb gespendet, weil es außerhalb dieses Zeichens keine Gemeinschaft mit Gott bzw. Christus und also kein Heil gäbe; sondern wer die Taufe empfängt, wird berufen, auf je einmalige Weise die inkarnatorische Bewegung des Sohnes im Heiligen Geist mitzuvollziehen. Dasselbe gilt in noch deutlicherer Weise von der Firmung, von der Priesterweihe und dem Ehesakrament. Diese Sakramente empfängt niemand nur für sich selbst, nicht einmal primär für sich selbst, sondern um für »die anderen« auf bestimmte Weise wirksames Zeichen (Sakrament) *sein* zu können. Auch das Bußsakrament darf nicht heilsindividualistisch mißverstanden werden. Vergebung empfangen kann man auch auf nichtsakramentale Weise; wer aber das Sakrament der Versöhnung empfängt, ist bereit, handelnd zu bezeugen, was er selbst empfangen hat. Ähnliches gilt für die Krankensalbung, die wohl am gründlichsten privatisiert und somit ihres sakramentalen Charakters beraubt wurde. Natürlich wird der Gott, der die Liebe ist, sich dem Gebet eines Kranken um Heilung nicht verschließen; und natürlich kann Gott auch auf nichtsakramentale Weise dem Kranken seine Nähe schenken. Wer das Sakrament der Krankensalbung empfängt, will durch und mit Christus die ihn zerstörende Krankheit so annehmen, daß ihre Sinnlosigkeit unterfaßt und also zu einem Zeichen (Sakrament) der Hoffnung für alle wird,

die keine Hoffnung haben. Wir empfangen die Sakramente primär, um das Sakrament »Kirche« sein zu können. Und das müßte besonders deutlich werden in der Feier der Eucharistie. Aber ist zumindest bei denen, die noch Sonntag für Sonntag kommen, bewußt, daß die sakramentale Feier des Todes und der Auferstehung Christi eine Sendung, eine Beauftragung, ein Empfangen um des Gebenkönnens willen ist? Die Frage »Was bringt das mir? Was habe ich davon?« ist keineswegs nur bei jungen Leuten weit verbreitet.

Kurzum: Wir müssen endlich realisieren, daß die Sakramente auf seiten der Empfänger nicht nur einen tiefen Glauben an Christus, sondern auch den Willen voraussetzen, Kirche – Mittel und Werkzeug »für die anderen« – sein zu wollen. Die Fixierung der Pastoral auf die Sakramentenkatechese ist eine Fehlentwicklung – ehrlich betrachtet ein zuweilen verzweifelt anmutender Versuch, die Volkskirche doch noch zu retten. Die Sakramente sind die Vollzüge, durch die und in denen Kirche entsteht oder sich erneuert. Sakramente stehen also nicht am Anfang, sondern eher am Ende aller pastoralen Bemühungen. Wenn Kommunionkinder nicht aus praktizierenden Familien kommen, verkommen die Monate oder Wochen der Vorbereitung der ersten heiligen Kommunion nicht selten zu einer »Als-ob-Pastoral«. Analoges gilt von Firmlingen, die einige Wochen oder Monate darauf vorbereitet werden, vor dem Bischof als einem der Repräsentanten der Gesamtkirche – also mit dem denkbar höchsten Grad von Öffentlichkeit und Verbindlichkeit – das Versprechen abzulegen, bewußt Glied der Kirche sein zu wollen. Die Firmkatechese ist in aller Regel »Als-ob-Pastoral«: Pastoral, die so tut, als könnten die Adressaten des Firmunterrichts an Christus glauben und sich frei und bewußt mit dieser Kirche identifizieren. Gerade die Sensiblen unter uns halten den Graben zwischen dem, was da an hehren Versprechungen liturgisch deklamiert wird, und dem, was davon der Realität des gelebten Glaubens entspricht, kaum noch aus. Und diejenigen, die unsere Kirche von außen betrachten, sprechen immer unverblümter von verlogenen Fassaden.

Damit an dieser Stelle keine Mißverständnisse entstehen: Mit einer Hinterfragung der bisherigen Fixierung vieler Gemeinden auf die Sakramentenkatechese plädiere ich nicht für den Abschied von der Idee der Volkskirche. Im Gegenteil: Es geht um die Sakramentalität des sogenannten »harten Kerns«, darum, daß sich dieser harte Kern nicht von »den anderen« absondert, sondern sich als Mittel und Werkzeug Christi im Dienst »der anderen« versteht. Es geht um das Selbstbewußtsein des gemeinsamen Priestertums. Während der ordinierte Amtsträger die Gläubigen von Christus her durch Wort und Sakrament zu ihrer je eigenen Sendung befähigen und ermutigen soll, kann nur das gemeinsame Priestertum der Vielen den Boden für das Wort auch in der eigenen Familie, in den Institutionen des Berufslebens und der Gesellschaft, in den sozialen Brennpunkten und in der Politik bereiten.

Wenn man das vielzitierte Motto »Von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde« in dem Sinne versteht: »Früher war nur der Pfarrer Subjekt der Pastoral; jetzt sollen alle Gemeindemitglieder Subjekte der Pastoral sein.«, dann mag man Richtiges intendieren. Aber ich glaube nicht, daß alle Pfarrer, die das Pech hatten, vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu leben, ihre Gemeinde als Objekt ihrer Versorgungsbemühungen verstanden haben. Der »vorkonziliare Pfarrer«, der jedes seiner Gemeindemitglieder mit Namen, oft auch mit seinen Freuden, Nöten und

Sorgen kannte, hat nicht selten genau das realisiert, was ich im ersten Teil meiner Ausführungen sagen wollte: Er hat sich – vielleicht ein wenig zu paternalistisch, aber dennoch von Christus her und auf Christus hin – als denjenigen verstanden, der die Worte des ewigen Lebens – und das sind in besonderer Weise, aber nicht ausschließlich die Sakramente – so zu sagen verstand, daß die Angesprochenen wußten: Ich bin von Christus her jemand, der unbedingt dasein soll; ich bin viel mehr als meine Ausbildung oder Begabung, als meine Leistung oder mein Besitz.

Mir gefällt das Wort »Versorgung« in dem immer wiederholten Motto »Von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde« überhaupt nicht. Es riecht förmlich nach einer Seelsorge, die bestimmte Funktionen oder Dienstleistungen aufrecht erhält. Aber die Gemeinde Jesu Christi wird nicht deshalb mit Sakramenten »versorgt«, damit ihr selbst nichts fehlt. Das Motto »Von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde« wird allzu oft in dem Sinne mißverstanden, als ginge es nur um die Verteilung von »Versorgungsleistungen«, die bisher vom Pfarrer allein erfüllt wurden, auf möglichst viele Schultern. Dann wären die meisten – nämlich alle, die keine offiziell übertragene Aufgabe wahrnehmen – immer noch die Versorgten. Aber eine Pfarrgemeinde ist nicht dann Subjekt der Pastoral, wenn sie versorgt wird mit einer sonntäglichen Eucharistiefeier, mit regelmäßigem »Sakramentenservice« und reichhaltigem Veranstaltungsangebot, sondern dann, wenn jedes getaufte und gefirmte Mitglied jeden Sakramentenempfang als Befähigung zur Proexistenz versteht.

Natürlich sollte eine Kirche, die sich das finanziell leisten kann, möglichst viele getaufte und gefirmte Christinnen und Christen ermutigen, alle Zeit und Begabung in eine hauptberuflich wahrgenommene Sendung zu investieren. Denn es geht ja darum, dort, wo die Worte des ewigen Lebens nicht mehr gehört und geglaubt werden, den Boden dafür neu zu bereiten. Es ist gut, wenn Christinnen und Christen da arbeiten, wo die sakrale Autorität des besonderen Priestertums nichts oder nur noch wenig ausrichtet. Aber solche Arbeit hat überhaupt nichts zu tun mit der Versorgung oder Selbstversorgung der den Glauben praktizierenden Gemeinde; im Gegenteil, es geht darum, daß diese Gemeinde missionarisch ist, daß sie die sogenannten »anderen« – ob diese nun getauft oder nicht getauft sind – in den Blick nimmt. Meines Erachtens sollte ein Christ, der sein Christsein zum Inhalt seines Berufes macht, ohne sich zum Priester weihen zu lassen, neben der theologischen immer auch eine Kompetenz erwerben, die ihn oder sie an einer bestimmten Stelle der Gesellschaft zur Mission befähigt. Diese bestimmte Stelle kann eine Schule, eine Beratungsstelle, ein sozialer Brennpunkt, ein Gefängnis, ein Krankenhaus, eine Fabrik, eine Jugendbildungsstätte oder dergleichen sein. Wenn wir nicht wollen, daß das Subjekt der Pastoral nur der ordinierte Amtsträger ist, dann dürfen wir diejenigen, die z. B. als Gemeinde- oder Pastoralassistenten wirken, nicht auf die Seite des ordinierten Amtes stellen. In den Augen mancher Gemeinde erscheinen Pastoralassistenten aber nicht selten als Ersatzpriester – und das auch noch im Sinne von »Ersatz-Versorger«. Und es soll auch Pastoral- und Gemeindereferenten geben, die nichts anderes sein wollen als Gemeindeleiter, die also möglichst viele Funktionen des Priesters übernehmen wollen. Das ist eine Fehlentwicklung; und in diesem Zusammenhang zielt die 1997 erschienene Instruktion auf reale Mißstände.

Wenn jemand, der das Sakrament des Ordo nicht empfangen hat, de facto eine Gemeinde leitet oder in den Augen einer Gemeinde als »der Pfarrer« angesehen

wird, dann muß der zuständige Bischof diesen Gemeindeleiter zum Priester weihen oder von seiner Position befreien. Andernfalls opfern wir die Ekklesiologie auf dem Altar einer Notsituation. Und das – darin ist der Instruktion recht zu geben – wird sich nicht nur im Blick auf die Zahl der Priesteramtskandidaten bitter rächen. Es muß im Bewußtsein gerade des sogenannten einfachen Gläubigen deutlich bleiben: Nicht deshalb, weil einer bestimmte Funktionen erfüllen kann oder de facto realisiert, nicht deshalb, weil einer theologisch kompetent und rhetorisch begabt ist, ist er Gemeindeleiter, sondern weil er durch die Handauflegung des Bischofs dazu ermächtigt ist. Christus ist das Haupt der Kirche; nur durch ihn ist die Kirche Kirche; und das muß strukturell sichtbar bleiben. Die sakrale Autorität dessen, der anderen die Worte ewigen Lebens zuspricht, beruht nicht auf irgendwelchen Begabungen oder Kompetenzen, sondern auf einer sakramental begründeten Vollmacht. Natürlich soll die Kirche niemanden zum Sakrament des Ordo zulassen, der nicht begabt ist mit entsprechenden Charismen. Aber nicht die Charismen machen jemanden zum Priester.

Aus dieser Feststellung erklären sich die konkreten Bestimmungen der römischen Instructio. Sie sind zu wenig eingebettet worden in eine theologische Analyse des Verhältnisses von gemeinsamem und besonderem Priestertum. Aber wenn da geschrieben steht, daß die Predigt zur Liturgie der Eucharistiefeier gehört, dann will die Instruktion deutlich machen: Es geht nicht darum, ob einer besser predigen kann, sondern um die Tatsache, daß der ordinierte Amtsträger mit sakraler Autorität spricht. Oder wenn es da heißt, daß der Zelebrant vor allen anderen kommunizieren soll, dann deshalb, weil so deutlich werden kann: Nicht er, der Ordinierte, ist der eigentliche Priester, sondern Christus; der zelebrierende Priester steht den getauften und gefirmten Christen nicht nur »in persona Christi« gegenüber, sondern er ist mit ihnen der Christus empfangende; ja, gerade er muß sich als der bekennen, der des Sakramentes der Eucharistie am meisten bedarf, um Sakrament Jesu Christi sein zu können. Natürlich sind die genannten Punkte eher als peripher einzustufen; und man kann durchaus fragen, ob denn Träger des gemeinsamen Priestertums, wenn sie in einer Eucharistiefeier predigen, das konstitutive Gegenüber von spezifischem und gemeinsamem Priestertum aufheben. Aber ich bin dezidiert der Meinung, daß z. B. ein Pastoralassistent, der eine Gemeinde zwar nicht de iure, aber doch de facto leitet, auch Vorsteher der Eucharistiefeier sein muß. Nicht von ungefähr hat sich schon im zweiten Jahrhundert allgemein die Regelung durchgesetzt, daß Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz zusammengehören. Denn in der Bindung der Gemeindeleitung an den Vorsitz der Eucharistiefeier kommt zum Ausdruck, daß nicht Herr XY, sondern Christus der eigentliche Gemeindeleiter ist; und daß alle Vollmacht des Amtsträgers eine empfangene Vollmacht ist.

Wenn die Mitarbeiter, die innerhalb des deutschen Sprachraumes als Gemeindereferenten und Pastoralassistenten bezeichnet werden, immer häufiger und umfassender Tätigkeiten übernehmen, die zuvor in aller Regel den geweihten Amtsträgern vorbehalten waren, dann geht es nicht in erster Linie um die kirchenrechtliche Erlaubtheit der einzelnen Funktion. Es geht vielmehr um die Frage: Ist der Gemeindereferent bzw. Pastoralassistent Laie oder Amtsträger?

Um diese Frage zu beantworten, empfiehlt sich ein Blick zurück auf die nachtridentinische Ekklesiologie. Bei aller Bereitschaft zu einer differenzierten Beurtei-

lung der Gegenreformation und des entsprechenden Selbstverständnisses der katholischen Kirche wird man nicht leugnen können, daß die Ekklesiologie nach 1563 bis weit über das Erste Vatikanum hinaus auf die Rechtfertigung des besonderen Priestertums fixiert war und fast ausschließlich die Rechte der Amtsträger gegenüber dem Volk Gottes und kaum die Einbindung aller Ämter in die Kirche betont hat. Daß die Kirche nicht erst durch die Amtsträger konstituiert wird, geriet lange Zeit aus dem Blick. Deshalb war es in gewissem Umfang notwendig, daß mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Korrektur der nachtridentinischen Entwicklung einsetzte. Doch nicht selten geriet die nachkonziliare Ekklesiologie von dem einen Extrem in ein anderes. Denn wenn man die Kirche als die geistgewirkte Gemeinschaft betrachtet, in der alle Gläubigen unabhängig von den geweihten Amtsträgern Träger von Charismen sind, dann drängt sich geradezu von selbst eine Relativierung des Unterschieds zwischen besonderem und gemeinsamem Priestertum auf. Nicht wenige Theologen gingen so weit, daß sie die Gemeindeleitung zu einem unter anderen Charismen relativierten und als die Geistesgabe beschrieben, die dazu aufgerufen ist, die vielen anderen Geistesgaben zu integrieren und zu koordinieren. Die Weihe ist dann nichts anderes als die Anerkennung des Charismas der Gemeindeleitung durch die Gemeinde.

Diese Auffassung wird dem biblischen Befund nicht gerecht. Wenn wir in dem engen Rahmen dieses Vortrags einmal absehen von dem komplexen Problem des Verhältnisses zwischen dem Dienst der Apostel und dem Dienst der Gemeindeleitung innerhalb der nachapostolischen Kirche, dann ist nicht zu bezweifeln: Paulus sieht sich auf Grund seiner apostolischen Vollmacht nicht nur in der Gemeinde, sondern auch im Gegenüber zu ihr. Im ersten Korintherbrief nimmt er für sich das Recht in Anspruch, die Charismen auf ihre Echtheit prüfen zu dürfen. Als von Christus her autorisiertes Gegenüber zur Gemeinde versteht er sich als sichtbares Zeichen dafür, daß die Kirche sich nicht aus dem Willen ihrer Mitglieder, sondern einzig und allein von der Autorität Jesu Christi herleitet. Das Verhältnis Christus/Kirche ist nicht umkehrbar; deshalb ist das apostolische Amt nicht nur so etwas wie die Initialzündung der Kirche, sondern bleibendes Charakteristikum ihrer Struktur. Dadurch daß jede Gemeinde auf einen durch die Weihe legitimierten Amtsträger angewiesen ist, erfährt sie ganz konkret: Sie kann sich das Entscheidende, die Gemeinschaft mit Christus, nicht selber geben. Wenn sie eines ihrer Glieder beauftragt, Christus zu repräsentieren, dann bedarf diese Beauftragung der in der Handauflegung des Bischofs ausgedrückten Bestätigung durch Christus selbst.

Wenn die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils von einer wesenhaften Differenz zwischen dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und dem amtlichen Priestertum spricht, dann will sie damit den ordinierten Amtsträger nicht herausstreichen, sondern im Gegenteil relativieren. Denn die Bezeichnung des auf dem Sakrament des Ordo beruhenden Priestertums als des »besonderen« impliziert keine rangmäßige Überordnung vor dem gemeinsamen Priestertum, sondern weist nur auf die Andersheit der einen Form von Priestertum gegenüber der anderen hin. Auch der konservativste Theologe wird nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr behaupten, daß die Charismen getaufter und gefirmter Christinnen und Christen durch das Amt vermittelt sind. Im Gegenteil: Zunächst einmal sind alle getauft und gefirmt; das gemeinsame Priestertum ist schon rein

chronologisch gesehen das primäre; und als Träger des spezifischen Priestertums hört der Amtsträger nicht auf, als getaufter und gefirmter Christ mit allen anderen Trägerinnen und Trägern des gemeinsamen Priestertums im Volk Gottes zu stehen. Kirchenrechtlich müßte deutlich werden, daß die Zulassung zur Priesterweihe nicht nur an die Bereitschaft zur Repräsentation Christi, sondern auch an die Fähigkeit zur Repräsentation einer Gemeinde gebunden ist. Zudem gibt es eine genuine Selbständigkeit der Träger und Trägerinnen des gemeinsamen Priestertums, welche ihren Niederschlag darin finden könnte, daß es verbriefte Rechte nicht nur für die Träger des besonderen Priestertums gegenüber ihren Gemeinden, sondern auch für die Gemeinden – besonders für die hauptberuflich im Dienst der Kirche stehenden Laien – gegenüber den geweihten Amtsträgern gibt.

Der Gemeindereferent bzw. Pastoralassistent bleibt auch dann »Laie«, wenn er viele Aufgaben übernimmt, die zuvor Priester ausgeführt haben. Aber verglichen mit den vielen anderen getauften und gefirmten Christen nimmt er insofern eine Sonderstellung ein, als er für seinen Dienst nicht nur bestimmter Geistesgaben (Charismen), sondern auch durch Ausbildung erworbener Kompetenzen bedarf. Weil er seinen Dienst zu seinem Lebensberuf macht, kann er exemplarisch verdeutlichen, daß Christsein immer die Realisierung einer Sendung bedeutet und also beiträgt zur Sakramentalität der Kirche. Problematisch wird die Sendung des hauptberuflich in der Kirche tätigen Christen erst dann, wenn sie den Unterschied zwischen besonderem und gemeinsamem Priestertum verdeckt. Ein Laie, der in den Augen einer Gemeinde als aus der Not des Priestermangels geborener »Ersatzpriester« dasteht, kann das »Voraus« Christi vor seiner Kirche nicht angemessen repräsentieren und trägt durch die Verlagerung seiner genuinen Sendung von der Seite der sogenannten Laien auf die Seite der sogenannten Amtsträger zu einer Neoklerikalisierung der Kirche bei. Damit soll in keiner Weise bestritten sein, daß die meisten Dienste der Priester einzeln betrachtet an die sogenannten Laien delegierbar sind. Insofern muß man zwischen Amtsträgern im allgemeinen Sinne einer institutionalisierten Beauftragung und den Amtsträgern im theologischen Sinn unterscheiden. Zu einem Amtsträger im theologischen Sinn wird ein Laie auch dann nicht, wenn er de facto eine Gemeinde leitet. Die hauptberuflich in der Kirche tätigen Christinnen und Christen sollten von sich aus darauf bestehen, daß sie nicht als Notlösung des Priestermangels betrachtet werden; daß ihre Sendung nicht eine Spielart des spezifischen Priestertums der Ordinierten, sondern etwas Eigenes (etwas vom Amt nicht Abgeleitetes), nämlich exemplarischer Ausdruck des gemeinsamen Priestertums aller Getauften, ist.

3. Christsein als Priestersein

Gestatten Sie mir, daß ich von dieser, wie ich hoffe, klaren Stellungnahme aus den Bogen noch einmal zurückschlage zum ersten Teil meines Referates. Denn da habe ich zu sagen versucht, was ein Priesterleben ausmacht. Es darf nicht funktional beschrieben werden. Seine Mitte muß das stets kreative, phantasievolle Bemühen um den einzelnen sein, genauerhin das von Christus herkommende und zu Christus zurückführende, stets an den einzelnen gerichtete Wort: »Du sollst und Du kannst

ein Segen sein!« Die Sakramente richten sich immer an den einzelnen; sie werden immer vom einzelnen empfangen. So und nicht anders wird Kirche konstituiert und immer wieder erneuert. Und daraus ergibt sich gleichsam von selbst die Erkenntnis: Es kann gar nicht genug Christinnen und Christen geben, die nicht nur in der eigenen Familie, sondern auch darüber hinaus, wohlmöglich hauptberuflich, dahin gehen, wo das von Christus herkommende Wort »Du kannst und Du sollst ein Segen sein!« nicht mehr gehört, geschweige denn verstanden wird.

Nachdem ich so ausführlich – und das im Sinne der römischen Instructio – vom Unterschied zwischen besonderem und gemeinsamem Priestertum gesprochen habe, soll am Schluß ein Blick auf das Verbindende beider Formen des Priesterseins stehen.

Vielleicht wird viel zu wenig beachtet, daß das eigentliche Problem des oft beklagten Priestermangels und seiner Folgeerscheinungen nicht die zumindest hier und da entstandene Verunklarung des Unterschieds zwischen besonderem und gemeinsamem Priestertum ist, sondern eine tief greifende Krise der Christologie – und dies keineswegs nur in den Köpfen bestimmter Theologen. Der Zusammenhang zwischen Christologie und Amtstheologie leuchtet unmittelbar ein, wenn man die Kirche, speziell die Sakramente, so beschreibt, wie dies im ersten Teil dieses Referates geschehen ist: Kirche als die Gemeinschaft der Christinnen und Christen, die durch, mit und in Christus Mittel und Werkzeuge für die Heimholung aller Menschen sind.

Worin nun besteht die Krise der Christologie, und worin liegen deren Konsequenzen nicht nur für das besondere, sondern auch für das gemeinsame Priestertum?

Vielleicht läßt sich die Sache »e contrario« am anschaulichsten erklären. Ich erinnere mich an ein von Karl Rahner geleitetes Seminar, in dem er von seiner alten Mutter schmunzelnd erzählte, sie sei, obwohl viel frömmer als er selbst, doch nicht ganz rechtgläubig. Wenn sie von Christus spreche, meine sie ganz einfach »den lieben Gott«. Aber kann man mit solcher Gleichsetzung – so fragte Rahner – die Menschheit Jesu wirklich ernstnehmen? Mit dem Begriff Neuchalkedonismus werden bekanntlich alle Christologien bezeichnet, die das Menschsein des Erlösers eher als uneigentlich und sein Gottsein als seine eigentliche Natur betrachten. Kurzum: Während das allgemeine Bewußtsein der Gläubigen zumindest bis zum Zweiten Vatikanum von einer Verkürzung der wahren Menschheit Christi geprägt war, hat sich seitdem die gegenteilige Tendenz immer mehr verstärkt. In weiten Teilen der Theologie – aber nicht nur dort – ist Jesus Christus vornehmlich oder fast ausschließlich der exemplarische Mensch, der Lehrer, der Katalysator eines neuen Bewußtseins, einer, der sich ganz auf Gott bezogen hat. Gott selbst ist der Transzendente bzw. das »Numinosum«, auf das sich alle Religionen dieser Welt – jede auf ihre Weise und jede auf unzulängliche Weise – beziehen. Nicht selten wird auch ein Kriterium für die jeweils wahrere Religion benannt; für viele Vertreter der sogenannten Pluralistischen Religionstheologie ist die Religion die wahrere, die ihre Dogmen und Riten zugunsten einer Ethisierung aller Traditionen relativiert. Für Eugen Drewermann ist Jesus Christus »eine Person, die uns die eigene Person so nahe bringt, daß, wer sie anredet mit ›Du‹, gar nicht anders kann, als dahinter das ewige Du Gottes selbst anzusprechen«. Ähnliches, so behauptet er, geschieht in an-

deren Religionen, »wenn zum Beispiel Prinz Gautama angeredet wird als der Buddha, oder als der Boddhisattva«.[2]

Solche Formulierungen setzen den Kern der jüdisch-christlichen Tradition auf's Spiel. Denn sie sind mit der Botschaft von der realen Selbst-Mitteilung Gottes unvereinbar. Der Jude Hans Jonas bemerkt: »Der deus absconditus, der verborgene Gott (nicht zu reden vom absurden Gott) ist eine zutiefst unjüdische Vorstellung. Unsere Lehre, die Thora, beruht darin und besteht darauf, daß wir Gott verstehen können, nicht vollständig natürlich, aber etwas von ihm – von seinem Willen, seinen Absichten und sogar von seinem Wesen, denn er hat es uns kundgetan. Es hat Offenbarung gegeben, wir besitzen seine Gebote und sein Gesetz, und manchen – seinen Propheten – hat er sich direkt mitgeteilt, als seinem Mund für alle in der Sprache der Menschen und der Zeit, gebrochen daher in diesem beschränkenden Medium, doch nicht in dunklem Geheimnis.«[3] Wie Peter Kuhn auf überzeugende Weise nachgewiesen hat, ist das »Herabsteigen Gottes vom Himmel auf die Erde« ein Grundzug der rabbinischen Theologie[4], weshalb Hans Jonas von einer »nicht-trinitarischen Inkarnation« spricht.

Die Tora ist keine Lehre über Gott, sondern das Medium, durch das Gott sich als Zukunft in die Zeit jedes Menschen hinein vermittelt. Oder anders ausgedrückt: Wenn der Mensch jeden Zeitpunkt seines Lebens, jede Situation, jedes Glück und Leid von YHWH her und auf YHWH hin betrachtet, dann übersetzt er die Tora in jeden Augenblick seines Lebens und erfährt so, daß auch die dunkelste Stunde nicht ohne Zukunft bzw. Sinn (= YHWH) ist. Die Tora ist deshalb Inbegriff des Bundes, weil sie zugleich Gabe Gottes und Aufgabe ihres Adressaten, des Menschen, ist. Sie ist Inbegriff des Bundes, durch den YHWH sich so an das Hören und Tun seines Volkes Israel bindet, daß jeder einzelne Israelit für seine Sippe, seinen Stamm und sein Volk eine bestimmte Aufgabe (Sendung) erfüllen soll – wobei zunächst gleichgültig ist, ob diese Aufgabe politisch so bedeutsam wie die der großen Korporativpersonen Mose oder David ist oder in der Verborgenheit des alltäglichen Lebens verbleibt. Wer seine Aufgabe realisiert, wird zum Heil für alle; und wer sich verweigert, wird zum Unheil. Die Exegeten nennen diesen Sachverhalt den Tun-Ergehen-Zusammenhang und drücken so aus, daß die Gemeinschaft mit Gott (das Heil) nicht einfach ein Geschenk YHWHS, sondern in demselben Maße ein Tun Israels (des Volkes insgesamt und jedes einzelnen Israeliten) ist, nämlich die Erfüllung der Tora.

Vor diesem Hintergrund kann man verstehen, wie Jesus als wahrer Mensch der wahre Sohn Gottes (die unbedingte Gemeinschaft mit seinem Gott) ist. In den vielen Einzelvollzügen, in denen Jesus den Willen des Vaters, die Tora, in jeden Moment seines Lebens hineinläßt, »ist« er das Ankommen der Gottesherrschaft. Von hierher – aus dem Zusammenhang von Bund und Tora, aus dem Zusammenhang von Selbstmitteilung Gottes und Annahme der eigenen Sendung – bestimmt sich auch der Zusammenhang von Christus und Kirche, von Ursakrament und Grundsakrament. Kurzum: Der Zusammenhang von Bund und Tora erklärt, warum alles Christsein Priestersein ist.

Der Gott, der sich so konkret mitteilt, daß er Fleisch, daß er Sakrament wird; der Gott, der so konkret wird, daß er nichts tun will ohne uns; der Bundes-Gott, der uns Christus »zugesellen« (Ignatius von Loyola) will, ist mit unverbindlichem Su-

chen, mit Relativismus und privater Innerlichkeit unvereinbar. Der inkarnierte Gott rückt mir auf die Haut, ist ärgerlich konkret, ist unbequem und anspruchsvoll.

Daß uns so viele nicht mehr hören wollen und daß so viele Menschen alles Konkrete am Christentum verdächtigen oder ablehnen, liegt nicht nur an einer Kirche, die mehr aus Strukturen als aus Inhalten zu bestehen scheint. Der Hauptgrund ist das Christentum selbst, jedenfalls dann, wenn es sich im Sinne der Bundestradition als Priestertum, als Sendung, als Auftrag, als Übersetzung der Fleisch gewordenen Tora in jede Situation des öffentlichen und privaten Lebens versteht. Inkarnation ist immer ärgerlich konkret. Und ein Christentum, das diesen Namen verdient, ist noch nie bequem gewesen.

Viele Zeitgenossen vermissen den Sinn ihres Lebens und suchen ihn, indem sie ausbrechen in »das ganz Andere«. Mit diesem Ausbrechen meine ich nicht nur die Fluchtbewegungen der »Erlebnisgesellschaft« und des Hedonismus, sondern auch die Hochkonjunktur der Esoterik: die Flucht in die reine Innerlichkeit, transzendentale Meditation, Bewußtseinstraining; Praktiken, die ein ganz anderes Feeling, Kontakt mit einer übersinnlichen Sphäre oder ganz einfach das Vergessen des Alltäglichen ermöglichen. In theologischen Buchhandlungen ist die esoterische Abteilung oft größer als die der christlichen Theologie.

Wenn »der Sinn« aber das ganz Andere gegenüber dem Alltag, gegenüber dem Jetzt und Hier, ist, wenn das, was allem Sinn gibt, jenseits von Welt und Geschichte zu suchen ist, dann allerdings muß jeder, der den Sinn finden will, gleichsam abheben aus dieser Welt hinein in eine andere – zumindest bewußtseinsmäßig durch alle möglichen Techniken der Verinnerlichung, Versenkung oder Mentalhygiene. Mir scheint: Auch viele im christlichen Glauben erzogene und aufgewachsene Menschen, auch solche, die ihren Glauben praktizieren, meinen, wenn sie von Gott sprechen, das ganz Andere, das schlechthin Transzendente, das Jenseitige. Nicht nur für die, die »mit Kirche nichts mehr am Hut haben«, sondern auch für viele, die sich bewußt Christen nennen, ist Christus nicht der Sinn, der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten, sondern allenfalls Wegweiser zum transzendenten Sinn, Beispiel, das man nachahmen kann.

Hier steht »das Ganze« auf dem Spiel. Wir, die wir uns nach jenem Jesus Christus »Christen« nennen, glauben daran, daß der Sinn von allem nicht jenseits von Welt und Geschichte, nicht jenseits des Kosmos und der Sphären ist, sondern in einem bestimmten Menschen, geboren in Bethlehem, zu finden ist. Wenn wahr ist, daß Gott diesen Menschen Jesus nicht nur als Maske gebraucht hat, wenn dieser Jesus nicht nur die geschichtliche Einkleidung einer Idee war, wenn der Sinn von allem im Fleische, in der Konkretion des Individuums Jesus Christus selbst zu suchen ist, dann kann man die Idee des Christentums nicht mehr von diesem Jesus Christus trennen. Dann ist Christentum nicht eine Abstraktion, Theorie oder Methode, sondern Fleischwerdung, Praxis, letztlich »Fußwaschung«.

Mir scheint, nichts ist in der gesamten Heiligen Schrift so eindeutig greifbar wie die Berufung jedes einzelnen Menschen, auf je einmalige Weise hier in dieser Welt und ihrer Geschichte Bundespartner, Empfänger und Täter der Selbstmitteilung des Absoluten, »Täter« der Fleisch gewordenen Tora, Sohn im Sohn, Glied des mystischen Leibes Jesu Christi, Mitvollzieher einer alle Sinnlosigkeit in Sinn verwan-

delnden Liebe zu sein. Jeder von uns ist in dieser Welt eine Öffnung, durch die hindurch der Sinn, nach dem sich so viele Menschen sehnen, Hand und Fuß bekommen kann. Wenn es erlaubt ist, diesen etwas gewagten Vergleich zu ziehen: Christus ist wie das Wasser über einem ausgetrockneten Boden; und die Christen sind die Poren dieses Bodens. Wenn sie sich öffnen, kann das Wasser den ausgetrockneten Boden zum Blühen bringen; wenn sie sich verschließen, kann er nicht eindringen in diese Welt. Nicht nur die Träger des besonderen Priestertums, sondern alle getauften und gefirmten Christinnen und Christen sind Poren für das Ankommen Jesu Christi. Denn Christsein ist Priestersein.

Wenn schon Taufe und Firmung als Sendung mit, durch und in Christus zu verstehen sind, dann gilt das in noch ausgeprägterem Maße von der Priesterweihe. Genauer gesagt: Wir Träger des spezifischen Priestertums sind nur dann glaubwürdige Repräsentanten des »Prae«, des »Voraus« Christi vor seiner Gemeinde, wenn wir diese unsere besondere Berufung in die inkarnatorische Bewegung von oben nach unten einbeziehen lassen. Gerade die Repräsentation Christi gegenüber der Gemeinde kann sich verselbständigen oder zur Funktion verkommen. Dagegen steht die große Idee des Zölibates nicht nur der Ordens-, sondern auch der Weltpriester. Aber wer weiß besser als wir selbst, daß ein von den anderen evangelischen Räten getrennter Zölibat zur Karikatur werden kann; und wer weiß besser als wir selbst, daß es vom Ideal zur Karikatur nur ein kleiner Schritt ist?

Der langjährige Münsteraner Spiritual Johannes Bours erzählt von einem der vielen Priesteramtskandidaten und Priester, die er geistlich begleitet hat: Zu mir kommt ein junger Mann, 25 Jahre alt. Seit einem Jahr ist er Priester. Er hat eine große Erbschaft gemacht, mehrere hunderttausend Mark. Er will mit mir überlegen, was er damit tun soll. Wir überlegen: soviel für diesen, soviel für jenen guten Zweck. Ich rate ihm, eine bestimmte namhafte Summe als Rückhalt für sich auf die Bank zu geben. Einige Monate später begegne ich ihm wieder. Wir machen zusammen einen Spaziergang durch den Park. Beiläufig frage ich ihn: »Wie haben Sie es mit dem Geld gemacht?« Da tritt er ein paar Schritte vor mich hin, hebt die Hände hoch und tanzt und sagt: »Alles weg, alles weg!« Er sagte: »Das Geld stand zwischen Christus und mir. Jetzt bin ich wieder frei.«

Da ist einer mit seiner Liebe zu Christus, mit seiner Christus-Kommunion ins Fleisch gegangen. Nicht jeder kann das auf diese exzeptionelle Weise. Aber wie man nicht rein gedanklich oder rein innerlich ehelos leben kann, so kann man auch nicht rein innerlich oder rein geistig arm sein. Wenn sich einer, der Christus repräsentieren soll und will, gegen psychische und physische Not immunisiert, wenn er nie Anteil nimmt am Elend von Menschen, so ist ihm der Geist, durch den sich Christus seiner bedienen will, fremd.

Es gibt eine »Geist-losigkeit«, die typisch klerikal ist. Gemeint ist ein »Prae«, das sich selbst bespiegelt. Bekanntlich ist der Heilige Geist von Augustinus als das Gegenteil des Hochmuts, als Demut, beschrieben worden. Der Geist, von dem die Schrift spricht, steigt nicht nach oben, sondern herab. Insofern ist Pfingsten nicht ein Ereignis neben Inkarnation und Kreuz, sondern eher die Potenzierung des Weges Gottes nach unten. In den Pfingstliedern rufen wir: »Komm herab, o Heiliger Geist! Heile, was verwundet ist! Beuge, was verhärtet ist! Tränke, was da dürre steht!«. Die zumindest in der Theologie wieder zunehmenden Tendenzen, eine

pneumatische Unmittelbarkeit zu Gott neben die durch die Inkarnation, die Kirche und speziell das Priestertum vermittelte Gemeinschaft mit Gott zu setzen, sind unbiblisch. Die »Sünde wider den Heiligen Geist« besteht in der Verweigerung der Inkarnation, des Mitherabsteigens mit Christus; nicht zuletzt in der Verweigerung, das besagte »Prae« des besonderen Priestertums in die Fleischwerdung einzubeziehen.

Vielleicht kann ein Gebet ausdrücken, was jede Reflexion über das Priestersein nicht einholt:

Herr Jesus Christus, ich weiß
daß nicht wichtig ist, ob ich ankomme,
ob ich gelobt werde, ob ich Erfolg und Anerkennung ernte;
ich weiß, daß nur eines wichtig ist:
daß ich Dir nicht im Wege stehe,
daß ich Dein Werkzeug bin,
daß ich die Menschen nicht zu mir, sondern zu Dir führe.
Herr Jesus Christus, bewahre mich vor dem Wahn,
ich selbst müßte die Welt retten.
Laß mich nie vergessen, daß Du sie schon gerettet hast;
und daß ich nicht am Ende bin,
wenn meine Kräfte mir den Dienst versagen.
Ich bin das Fenster, Du das Licht.
Du kannst durch mich hindurch, was ich nicht kann.
Du fädelst Dich ein in diese Welt
durch mich armseliges dünnes Nadelöhr hindurch.
Das macht mich frei von der Last,
etwas bewirken zu müssen, was meine Kraft übersteigt.
Das macht mir Mut zu der Vollmacht, die Du in mich,
in meine Schwäche und Armseligkeit gelegt hast.
Ja, Du in mir!
So froh, so unverkrampft und echt wird mein Leben,
wenn ich mich entschieden habe zu Dir in mir.

Anmerkungen

1 Vortrag auf dem Priestertag des Bistums Essen am 12. Januar 1998. Der auf die Situation abgestimmte Vortragsstil wurde für die Publikation beibehalten.
2 E. Drewermann, Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik, Bd. I. Dogma, Angst und Symbolismus, Solothurn/Düsseldorf 1993, S. 380.
3 H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. Frankfurt 1987, S. 38f.
4 P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen. München 1967.

Friedrich G. Friedmann · Friedberg

»Jeder auf seine Art und zutiefst geeint«

Aus meiner Korrespondenz mit Schwester Adelgundis Jaegerschmid OSB

I. Einleitung

1. Begegnung

Wenn immer ich in meinem Leben eine Bekanntschaft machte oder eine Freundschaft schloß, deren Zustandekommen jedes normale Maß an Zufälligkeit überschritt, glaubte ich, mich des Wortes Fügung bedienen zu sollen.

Eine solche Fügung war meine Begegnung mit Schwester Adelgundis Jaegerschmid, einer Benediktinerin vom Orden der heiligen Lioba. Es war im Jahre 1980 – kurz nachdem ich meine akademische Laufbahn beendet hatte –, daß ich nach einer neuen Betätigung Ausschau hielt. Es lag nahe, mich mit jener Kultur zu beschäftigen, aus der ich selbst stammte und die so gut wie ausgestorben war – der deutsch-jüdischen. In meiner Jugend hatte die Zugehörigkeit zu jener Kultur zu den Selbstverständlichkeiten meines Lebens gehört. So ging ich am Sabbat mit meinen Eltern in die Synagoge, nahm an den sogenannten Hohen Feiertagen in der dem liberalen Judentum eigenen Art an den Gottesdiensten teil und folgte einer Ethik, die dem Vorbild meiner Vorfahren entsprach. All dies war mit keinen Zweifeln oder Fragen verbunden. Auch das Aufkommen des Nationalsozialismus änderte daran nichts.

Auch meine Übersiedelung nach Italien und später nach den Vereinigten Staaten von Amerika hatte kaum wesentlichen Einfluß auf meine Haltung zum Judentum – es sei denn, daß mir die moralische Unterstützung durch die gewohnte Umgebung – vor allem durch die ältere Generation meiner Familie sowie die jüdische Gemeinde meiner Heimatstadt fehlte. Als ich 1960 nach Deutschland zurückkehrte, waren es vor allem meine Aufgaben als akademischer Lehrer, die mich beschäftigten. Darüber hinaus waren es gerade die unvermeidlichen Fragen über die stets gegenwärtige »Vergangenheit«, die verhinderten, daß ich mich mit dem Judentum als solchem, seiner Geschichte, seinen Problemen beschäftigte.

Erst als mit meiner Emeritierung die Lehrtätigkeit und die intensive Beschäftigung mit meinen Studenten zu Ende ging, entdeckte ich eine Anzahl deutsch-jüdischer Denker vor allem jener Zeit, da ich noch in der Selbstverständlichkeit meines

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.*

jugendlichen Daseins gefangen war. Im Gegensatz zu mir erlebten sie eine tiefe Krise ihrer Kultur, die sie bis dahin eng mit der deutschen Philosophie des letzten Jahrhunderts verbunden sahen. Als Folge dieser Krise wandten sie sich in der einen oder der anderen Weise dem Judentum als einer besonderen Form menschlicher Existenz zu. Ich denke an Persönlichkeiten wie Franz Rosenzweig, Franz Kafka, Walter Benjamin und (schon etwas früher) Hermann Cohen.

Natürlich entdeckte ich diese Denker nicht auf einmal. Ja, ich wußte so wenig von ihnen, daß ich meine Suche gleichsam auf falscher Fährte begann. Ich wußte, daß Edmund Husserl und seine Frau Malwine als Juden geboren waren und sich später evangelisch taufen ließen. Hatte Husserl sich irgendwann in seinem Leben über Fragen des Judentums geäußert? Sein Nachlaß war in einem Archiv der Universität Leuwen verwahrt. Es galt also, dorthin zu fahren und mein Glück zu versuchen. Es stellte sich sehr schnell heraus, daß sich Husserl nachweislich nicht über jüdische Fragen geäußert hatte. (Daß Husserl eine Anzahl begabter jüdischer Studenten hatte, von denen sich wiederum eine Anzahl taufen ließ, steht auf einem anderen Blatt.) Die Reise nach Leuwen war trotzdem nicht ohne Erfolg. Ein Assistent des Husserl-Archivs gab mir eine Kopie einer Arbeit, die er für wichtig hielt. Es handelte sich um einen Bericht einer Nonne über ihre Erinnerungen an Husserl. Ich fragte, ob diese Nonne noch am Leben war und erhielt die Adresse ihres Klosters, das sich in Freiburg-Günterstal befand.

In einem Brief an die Autorin des Berichts, Schwester Adelgundis Jaegerschmid O.S.B., schilderte ich meine Situation und fragte an, ob ich sie besuchen dürfe. Nachdem ich eine freundliche Zusage erhalten hatte, nahm ich den Zug nach Freiburg und begab mich per Taxi in das Kloster, das – ganz wörtlich – am Fuß des Schwarzwalds, genauer: unterhalb des Schauinsland liegt und eher den Eindruck einer italienischen Villa im Stile der Jahrhundertwende als eines Klosters macht. Ich ging den Fußweg neben der Auffahrt hinauf, fand nach einigem Suchen die Pforte und zog dort an einem Glockenstrang, der im Inneren des Hauses einen Klang hervorrief, der in der Stille der Umgebung eine beinahe liturgische Qualität besaß. Bald hörte ich Schritte und eine Pförtnerin öffnete die schwere Türe und bat mich, ihr zu folgen. Sie führte mich in eines jener kleinen, wohl mit Absicht ärmlich gestalteten Besucherzimmer, die man in vielen Klöstern findet. Allerdings war der Tisch gedeckt. Neben einer mit einer Wärmehaube ausgestatteten Kaffeekanne stand ein Kuchen, von dem ich später erfuhr, daß er eigens für mich gebacken worden war. Ich hatte kaum Platz genommen, als sich die Türe öffnete und Schwester Adelgundis, auf eine Krücke gestützt, aber raschen Schrittes eintrat und mich herzlich begrüßte. Trotz ihrer 85 Jahre machte sie einen regen, fast jugendlichen Eindruck. Ihr Kopf, der verglichen mit dem durch Alter geschrumpften Körper besonders groß erschien, strahlte gleichzeitig Energie und Güte aus. Nachdem sie Platz genommen hatte, begann sie das Gespräch mit einer kaum als Frage getarnten Feststellung: »Sie sind doch Katholik!« Als ich ihr erklärte, daß ich Jude sei, sprang sie auf und umarmte mich. Es geschah alles in so spontaner und natürlicher Weise, daß ich mir damals und viele Jahre danach keine Gedanken über die Motive oder Gründe dieser Tat machte. Erst jetzt, nachdem sie im Alter von über 100 Jahren gestorben ist und ich das Alter von 85 Jahren erreicht habe, das sie hatte, als ich sie kennenlernte, versuche ich, die Geschichte unserer Freundschaft darzustellen.

2. Quellen einer Biographie

Für eine Biographie von Schwester Adelgundis standen mir an schriftlichen Dokumenten nur ihre »Erinnerungen an Edmund Husserl« und ein Vortrag über Edith Stein zur Verfügung neben einer autobiographischen maschinengeschriebenen Skizze, die kaum eine Seite umfaßt. Dazu kommen gelegentliche mündliche Äußerungen bei ihren Besuchen in unserem Hause in München und natürlich die Korrespondenz, die wir über mehr als ein Dutzend Jahre miteinander führten. Bei den Schriften über Edmund Husserl und Edith Stein war ursprünglich eine Veröffentlichung nicht vorgesehen. Im September 1938, fünf Monate nach Husserls Tod, hatte dessen Witwe, Malwine Husserl, den belgischen Franziskanerpater H. L. van Breda (Gründer des Husserl-Archivs in Leuwen), der Infomationen für seine Dissertation über Husserls Persönlichkeit sammelte, zu Schwester Adelgundis geschickt. Pater van Breda, schrieb Schwester Adelgundis, »zwang mich kategorisch meine Erinnerungen in Maschinenschrift niederzulegen.«[1] Sie wurden im Husserl-Archiv aufbewahrt.

»Edith Stein. Ein Lebensbild« war dagegen ursprünglich ein Vortrag, den Schwester Adelgundis auf Vorschlag einer katholischen Gemeinde in Schweden bei einer ökumenischen Veranstaltung halten sollte. Diesen Vortrag hat sie viele Male bei allerlei Gelegenheiten wiederholt, u. a. auch bei uns zuhause vor einer Gruppe von Studenten. Nachdem der Vortrag mit großem Interesse aufgenommen worden war, schlug ich einem Kreis von Universitätsprofessoren, dem ich angehörte und der sich in nächster Zukunft auf dem Landsitz eines Kollegen im bayerischen Gebirge treffen wollte, vor, Schwester Adelgundis um den gleichen Vortrag zu bitten. Auch hier war der Eindruck groß. Einer meiner Kollegen, der auch einer der Herausgeber dieser Zeitschrift war, bat die Vortragende, das Manuskript drucken zu dürfen, was noch im gleichen Jahr[2] geschah.

Daß es nur zwei veröffentlichte Texte von Schwester Adelgundis gibt, ist wohl eine Folge der Tatsache, daß – wie es ein Professor der Archäologie der Universität Freiburg, bei dem sie studiert hatte, einmal ausdrückte – ihr Charisma nicht im Schriftlichen, sondern im Mündlichen lag. Diese Feststellung steht nicht im Widerspruch mit der Tatsache, daß Schwester Adelgundis fast die gesamte ihr zur Verfügung stehende Zeit mit Schreiben verbrachte: Zum einen pflegte sie eine überaus zahlreiche Korrespondenz, zum anderen saß sie wochen- oder gar monatelang über dem Manuskript eines der Vorträge, die sie praktisch ein Leben lang für eine ihrer wichtigsten »apostolischen« Aufgaben hielt. Es war also in der Tat eine Form des Sprechens, um die es sich in beiden Fällen handelte. Sie selbst schrieb einmal: »Nie habe ich den Anspruch erhoben, Vorträge für den Universitätskatheder zu halten. Im Rahmen des Klosters ... habe ich versucht, mit den Schätzen, die mir Studium etc. geschenkt haben, Menschen Freude, Hilfe, Aufmunterung zu geben.«[3]

Auch wenn sie einmal sagt, daß ihr Vater, den sie sonst nie erwähnt, sie dazu erzogen hätte, Briefe stets pünktlich zu beantworten, so ist dies keine ausreichende Erklärung für die Tatsache, daß das nächtliche Briefeschreiben fast zu einer zwanghaften Angelegenheit wurde. Es gab kaum einen Brief an meine Frau oder mich, der nicht mit einer Entschuldigung begann, nicht schon früher einen unserer Briefe beantwortet zu haben, oder mit der Klage, daß eine Liste von nahezu hundert Namen

von Personen auf ihrem Schreibtisch lag, denen sie zu Weihnachten oder einem anderen Fest noch einen Brief schuldete. Mag sein, daß die relative Einsamkeit im Kloster zu dieser eigenartigen Gewohnheit beitrug. Wahrscheinlicher ist, daß es eine besondere Art dialogischer Begabung, aber auch psychischer Notwendigkeit war, die sie veranlaßte, an Gott und die Welt Briefe zu schreiben.

3. Lebenslauf von Schwester Adelgundis Jaegerschmid vor Beginn unserer Korrespondenz

Schwester Adelgundis wurde 1895 als Amelie Jaegerschmid in Berlin geboren. Einer ihrer Vorfahren ist, wohl während des Dreißigjährigen Krieges, aus Schweden nach Deutschland gekommen. Ihr Vater war Oberst, einer ihrer Großväter oder Onkel General. Ihre Jugend verbrachte sie in Breslau, Neu-Ruppin und Mannheim. Von 1914 bis 1916 – und später in den Semesterferien – arbeitete sie als Hilfsschwester beim Roten Kreuz in einem Freiburger Lazarett.

Von 1916 bis 1921 belegte sie Vorlesungen in mehreren Fächern an den Universitäten Freiburg i. Br. und München. 1920 promovierte sie mit einer Arbeit über »Der weibliche Heiligentypus der Merowingerzeit«, 1921 bestand sie das Staatsexamen in den Fächern Geschichte, Deutsch und Englisch. 1921 konvertierte sie vom Protestantismus zum Katholizismus, 1923 trat sie ins Kloster ein.

Die Motive für diese Entscheidungen lassen sich nicht mit Sicherheit feststellen. Nach ihrer eigenen Aussage war sie von der katholischen Liturgie fasziniert. Auch mag die Thematik ihrer Doktorarbeit eine Rolle gespielt haben. Den Eintritt ins Kloster hat sie gelegentlich als konsequente Fortsetzung ihrer Konversion bezeichnet. Mit hoher Wahrscheinlichkeit hat eine unglückliche Liebe eine entscheidende Rolle gespielt. Noch im Alter von 90 Jahren schrieb sie in einem Brief: »Übrigens freut es mich innig, daß er – Franz von Hösslin – eine jüdische Opersängerin mir vorzog ... An seinem 100. Geburtstag ... wurde ich mir dessen froh und dankbar bewußt!«[4]

Im folgenden möchte ich mich kurz mit ihren beiden Veröffentlichungen beschäftigen. Aus der über 200 Briefe umfassenden Korrespondenz zwischen Schwester Adelgundis und mir möchte ich dann einige Passagen auswählen, die mir für ihre Persönlichkeit, ihr Denken und Wirken, wichtig erscheinen. Die Korrespondenz selbst ist natürlich auch ein Zeugnis unserer Beziehung, die mit jener oben dargestellten Begegnung begann und sich ohne größere Schwankungen auf dem im ersten Augenblick erreichten Plateau weiterbewegte. Dabei handelte es sich weniger um einen wissenschaftlichen oder philosophischen Dialog über klar definierte Themen als um eine Dialektik zwischen zwei Menschen, die, wenn auch in mancher Hinsicht durchaus verschieden, der Anregung sowie der Akzeptanz durch den anderen bedurften. Dabei half, daß die beiden Korrespondierenden eine gewisse Erfahrung, ja Achtung vor der Tradition des anderen hatten. Schwester Adelgundis hatte seit ihrer frühen Jugend jüdische Freundinnen, während ich neun Jahre lang eine von Benediktinern geführte Schule besuchte. Es ist sogar möglich, daß jeder von uns in der Erfahrungswelt des anderen ein idealisiertes Pendant zum Eigenen sah, das wiederum bestärkend auf die eigene Tradition wirkte.

Die Bekanntschaft mit Edmund Husserl geht auf eine eigenartige Episode zurück. »Eines Tages« – Schwester Adelgundis war gerade Studentin im ersten Semester – »erhielt ich eine handgeschriebene Postkarte von ihm, ich möge ihn in seiner Wohnung aufsuchen, um einige philosophische Bücher in Empfang zu nehmen, die eine seiner Schülerinnen mir testamentarisch aus ihrem Nachlaß bestimmt hatte.«[5]

Leider habe ich keine Unterlagen über den Fortgang der Beziehung zwischen Husserl und Schwester Adelgundis für die Jahre 1916 bis '31. Die »Gespräche mit Edmund Husserl«, die ich maschinenschriftlich in Leuwen erhalten hatte, beginnen ziemlich abrupt: »In den letzten Lebensjahren Edmund Husserls, als schon die ersten Anzeichen der nationalsozialistischen Tragödie sich zeigten, notierte ich tagebuchartig auf losen Blättern sofort nach jeder Begegnung unsere Gespräche in Freiburg sogar noch in der Straßenbahn während der Rückfahrt nach dem Kloster St. Lioba in Günterstal.«[6] Das Hauptthema dieser Gespräche war die Beziehung von Wissenschaft (Philosophie) und Religion bzw. Kirche. Husserl meinte: »Kirche und Wissenschaft haben das gleiche Ziel: Gott.«[7] »Das Leben des Menschen ist nichts anderes als ein Weg zu Gott. Ich versuche, dieses Ziel ohne theologische Beweise, Methoden und Standpunkte zu erreichen, nämlich zu Gott ohne Gott zu gelangen. Ich muß Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen, die nicht wie Sie die Sicherheit des Glaubens durch die Kirche haben.«[8] »Gerade meine Phänomenologie, und nur *sie*, (ist) die Philosophie ..., die die Kirche brauchen kann, weil sie mit dem Thomismus zusammenführt und die thomistische Philosophie weiterführt. Warum hält die Kirche starr am Thomismus fest? Wenn die Kirche lebendig ist, muß sie sich auch in der Phänomenologie weiterentwickeln.«[9]

In diesen und ähnlichen Diskussionen war Schwester Adelgundis nicht die philosophisch auf gleichem Niveau operierende Partnerin. Andererseits war ihre große natürliche Intelligenz, gepaart mit beachtlicher intuitiver Begabung fähig, das Wesentliche in den Anliegen des anderen aufzuspüren. Nun war sich Husserl selbst in wachsendem Maße bewußt, daß er Gott und den gesamten Bereich des Religiösen nur um der Wissenschaft willen ausgeschaltet hatte. Mit zunehmendem Alter und abnehmender Arbeitskraft erlaubte er seinem religiösen Sehnen zunehmend Platz und Bedeutung. Nicht lange vor seinem Tode sagte er zu Schwester Adelgundis: »Nun endlich nach Erfüllung meiner Pflichtaufgabe würde ich das Gefühl haben: Jetzt darf ich das tun, wodurch ich mich selbst kennen lerne. Niemand kann sich ja selber kennenlernen, ohne die Bibel zu kennen.«[10] Daß sich eine Anzahl seiner Schüler »radikal religiös entschieden, und zwar sind die einen tiefgläubige evangelische Christen gewesen oder geworden, andere haben zur katholischen Kirche konvertiert«, erschien ihm »merkwürdig« und muß uns auch heute merkwürdig erscheinen. Was zog diese jungen Menschen an, bei Husserl zu studieren? Und warum war unter ihnen eine relativ große Anzahl aus sogenannten liberalen jüdischen Familien, in denen das religiöse Leben wenig bedeutete? Warum traten mehrere von ihnen, augenscheinlich unter dem Einfluß eines Lehrers, der das Religiöse zugunsten einer allumfassenden philosophischen Methode zurückzudrängen versuchte, zu einer der beiden christlichen Religionen über? War es gerade diese Zurückstellung des Religiösen zugunsten des philosophierenden Suchens nach Wahrheit, die dies bewirkte?

In Husserls letzten Lebensjahren war es wohl das Fürsorgliche in Schwester Adelgundis, das ihm ein gewisses Gefühl der Geborgenheit gab und ihm erlaubte, seinen Gefühlen, vor allem den bis dahin unterdrückten religiösen, freien Lauf zu lassen. Nachdem sie ihm zum 75. Geburtstag gratuliert hatte, stattete er ihr zusammen mit seiner Frau in St. Lioba einen Dankesbesuch ab. Bei dieser Gelegenheit frug er, ob es in St. Lioba auch eine Seelsorge gäbe. Als sie dies bejahte, sagte er: »Nun weiß ich doch ..., wohin ich gehen kann, wenn ich Sorgen und Kummer auf der Seele habe.«[11] Als Husserl im April 1936 auf ärztlichen Rat in Rapallo Ferien machte, lud er Schwester Adelgundis ein, mitzukommen. »Ich brauche eine Krankenpflegerin und eine Schülerin.«[12] Dazu kam, daß Husserl als Folge der nationalsozialistischen Rassengesetzgebung immer einsamer wurde. Zur Zeit seines 76. Geburtstages hatten sich »schon manche Freunde und Schüler von ihm zurückgezogen.«[13] Als Schwester Adelgundis ihn besuchte, um ihm zum 78. Geburtstag zu gratulieren, »war er allein«.[14] Im gleichen Jahr (1937) war Husserl von Frankreich eingeladen worden, den Vorsitz beim Descartes-Kongreß zu führen. Kultusminister Rust verweigerte ihm jedoch die Ausreiseerlaubnis. Er sei nicht fähig, die deutsche Philosophie im Ausland zu vertreten. »Sehen Sie, Schwester Adelgundis«, war seine Reaktion, »nicht einmal meine Asche wird würdig sein in deutscher Erde zu ruhen.«[15]

Am Tage seines 50. Hochzeitsjubiläums glitt er im Badezimmer aus, was zu einer Rippenfellentzündung und nach achtmonatigem Leiden zu seinem Tod führte. Schwester Adelgundis übernahm in dieser Zeit gelegentlich Pflegedienste, während deren es immer wieder von seiten des Kranken zu Aussagen über religiöse Probleme kam. Zu Schwester Adelgundis sagte er einmal, gleichsam zusammenfassend: »Ihre Aufgabe, mein liebes Kind, sehe ich vor allem darin, ... junge Menschenseelen in Liebe für die Liebe zu gewinnen und sie zu bewahren vor den größten Gefahren der Kirche: vor steriler Eitelkeit und starrem Formalismus.«[16]

Kurz nach Husserls Tod im April 1938 unternahm Schwester Adelgundis – ich weiß nicht auf wessen Veranlassung – die gefährliche Aufgabe, seinen Nachlaß ins Ausland zu bringen. Ihr Plan war es, die 40000 stenographierten Seiten in der benachbarten Schweiz bei dem Psychiater und Husserl-Schüler, Ludwig Binswanger, unterzustellen. Es gelang ihr, den 60 kg schweren Koffer mit den Papieren nach Konstanz zu bringen, von wo sie probeweise – ohne den Koffer – einen Ausflug in das jenseits der Grenze gelegene Kreuzlingen unternahm. Dort begab sie sich zur Binswangerschen Wohnung, wo sie läutete. Frau Binswanger öffnete und Schwester Adelgundis erklärte ihr Anliegen, worauf jene erwiderte: »Lassen Sie uns in Ruhe! Auch wir sind für Hitler.« Nach dieser Episode soll Husserls Nachlaß durch den belgischen Botschafter in Berlin in die USA gebracht und nach dem Krieg nach Leuwen zurückgeschickt worden sein.

In ihrem ersten Semester lernte Schwester Adelgundis nicht nur Edmund Husserl kennen, sondern auch dessen frischernannte Assistentin, Edith Stein. Sie sah sie zuerst in Husserls Vorlesung schräg vor ihr sitzend – »eine kleine, unscheinbare, damals wenig attraktive Gestalt«.[17] Kurz danach saß Schwester Adelgundis in einem Proseminar, das Edith Stein als »Einführung in die Philosophie« unter der liebevollen Bezeichnung »Philosophischer Kindergarten« abhielt. Danach hatten sich die beiden Frauen etwa 12 Jahre lang nicht mehr gesehen. Edith Stein war 1922 zum

katholischen Glauben übergetreten. Da sie pädagogisch überaus begabt war, hatte es ihr geistiger Vater, Erzabt Raphael Walzer von Beuron, der auch eine Rolle bei der Konversion von Schwester Adelgundis spielte, nicht erlaubt, daß sie ihren Wunsch, in ein Kloster einzutreten, erfüllte: sie sollte in der Welt als Vortragende und Lehrende für die Kirche tätig sein. 1931 hatte dann Edith Stein, die jetzt neben ihren Vortragsreisen an ihrer Habilitation arbeitete, das Gästehaus von St. Lioba zu ihrem Stammsitz gemacht. Dies bedeutete u. a., daß Schwester Adelgundis sie jeden Tag sah. Mit der Machtübernahme der Nazis mußte Edith Stein jedoch ihre Vortragstätigkeit einstellen und bekam endlich die Erlaubnis, ins Kloster (in den Karmel zu Köln) einzutreten.

Als 1942 die katholischen Bischöfe Hollands gegen die nationalsozialistischen Rassengesetze protestierten, wurden alle im Lande befindlichen Katholiken jüdischer Abstammung – dazu gehörte auch Edith Stein, die aus dem Kölner Karmel in den holländischen Karmel in Echt geflohen war – deportiert und in Auschwitz ermordet. Schwester Adelgundis hat 24 von Edith Stein an sie gerichtete Briefe aufbewahrt. »Durch allzu menschliche Angst vor nationalsozialistischer Verfolgung« schreibt sie in diesem Zusammenhang »oder aus einfacher Gleichgültigkeit wurden die meisten Briefe Edith Steins vernichtet ... Der Karmel in Köln, ihr eigenes Kloster, hat keinen einzigen Brief mehr. Und ich selbst muß sagen, daß es eigentlich ein Akt des Ungehorsams war, daß diese vierundzwanzig Briefe noch vorhanden sind ... Wir bekamen im Kloster St. Lioba die Auflage, alles Material von Juden zu vernichten.«[18] Schwester Adelgundis hatte die Briefe jedoch so gut versteckt, »daß erst einige Jahre nach dem Krieg eine Mitschwester sie in einer zugenagelten Kiste fand.«[19]

Während des Zweiten Weltkrieges war Schwester Adelgundis als Seelsorgerin zuerst im Frauenzuchthaus Bruchsal, dann unter der Leitung des Oratorianers Kahlefeld in Leipzig unter Studentinnen tätig. Nach dem Krieg trat sie für Versöhnung sowie für ökumenische Projekte ein. Sie half der Familie Martin Heideggers, der wegen seiner Tätigkeiten im »Dritten Reich« an den Rand der Gesellschaft gestellt worden war, mit allerlei Gaben. Gleichzeitig versuchte sie, die Witwe Husserls, die äußerst erbost über den Schüler und Nachfolger ihres Mannes war, der 1938 nicht an dessen Begräbnis teilgenommen hatte, ja der, wie sie in einem Brief schrieb, »seinen Lehrer und seine Kirche verraten hatte«[20], mit Heidegger zu versöhnen. Schon früher hatte sie dem eher lebensuntüchtigen katholischen Schriftsteller, Reinhold Schneider, geholfen. Der einstigen Sekretärin de Gaulles, Elisabeth de Miribel, assistierte sie in der Herstellung des ersten in Frankreich erschienenen Buches über Edith Stein. Für den Hegner Verlag lektorierte sie Theodor Haeckers *Tag- und Nachtbücher*, für Herder arbeitete sie an der Herstellung eines Ikonen-Dia-Archivs.

Ihre Sommerferien verbrachte sie regelmäßig in Schweden, wo sie sich vor allem für die evangelischen und ökumenischen, außer den katholischen Benediktiner- und Benediktinerinnen-Klöster interessierte. Aus ihrer »Armenkasse«, zu der Freunde (wie die Familie Horten) beitrugen, nahm sie, wenn sie Vorträge in Ost-Berlin zu halten hatte, einige hundert Mark, die sie unter ihrer Haube versteckte, um sie »drüben« bedürftigen Menschen zu geben. Wo sie auch war, gab es immer Personen, die ihren Rat in persönlichen und religiösen Angelegenheiten suchten.

Dazu gehörten, außer einem Neffen Edith Steins, eine Anzahl Jugendlicher, die sie »meine geistlichen Töchter« nannte, und mit denen sie vor allem theologische Fragen diskutierte. Daneben fungierte sie als Organistin des Klosters. Etwa zehn Jahre lang sang sie mit großer Freude im russischen Chor – bis es ihr der Freiburger Erzbischof verbot.

Schwester Adelgundis starb, über hundert Jahre alt, im Mai (?) 1996. Bei der Totenmesse, an der neben dem Konvent etwa zwanzig Freunde teilnahmen, gedachte die Priorin der Verstorbenen als einer außergewöhnlichen Persönlichkeit.

II. Korrespondenz

1. Persönliche Beziehung

Als ich Schwester Adelgundis kennenlernte, hatte sie noch drei Schwestern, die jedoch alt und kränklich waren und in einem Altenheim lebten. Schwester Adelgundis besuchte sie gelegentlich, aber ein aktives Familienleben war nicht mehr möglich. Dies war vielleicht einer der Gründe, warum sie uns als ihre Familie betrachtete. Dazu kam, daß sie fast immer bei uns wohnte, wenn sie nach München kam, um auf Einladung von Abt Odilo Lechner im Gemeindesaal des Klosters St. Bonifaz einen Vortrag zu halten.

Nach ihrem ersten Besuch bei uns schrieb sie in der ihr eigenen etwas schwärmerischen Art und Weise: »In Ihrer Häuslichkeit habe ich mich so wohl gefühlt, ich war zu Hause als ob wir uns seit eh und je kennen würden ... Ja, nach dem Spaziergang im Englischen Garten sind Sie mir so etwas wie ein zweiter «Meister» geworden. Diesen Titel habe ich nie mehr angewandt oder empfunden nach Husserl ... Jedenfalls stehe ich seit der Begegnung mit Ihnen wie unter einem weiten, weiten Bogen, der mein Leben, Wollen, Streben, Beten umgreift. Ich kann nicht sagen, wie Rilke angesichts einer antiken Statue, daß ich mein Leben ändern müßte oder doch mein Denken, das manchmal in der umgebenden Enge stecken bleibt, anstatt sich darüber hinaus zu schwingen in den blauen Sonnenhimmel wie eine singende Lerche. Wenn wir das immer tun würden und die Kraft dazu hätten, wären wir ein großes Stück – nicht der Vollkommenheit – aber der Gottesfreude und Gottesliebe entgegengeeilt. Wissen Sie, was man so landläufig unter Vollkommenheit versteht, ist mir nicht ganz sympathisch, es begegnet mir zu oft ... Aber die Leichtigkeit, mit der sich die Lerche selig singend in den Äther schwingt und mit der ich mich in die unaussprechliche Herrlichkeit der Gottesliebe und der Gottesfreude aus allen Niederungen hinaufschwingen und dabei andere mitnehmen möchte, ... davon haben Sie mir einen Hauch vermittelt, lieber Freund – und dafür danke ich, danke ich.«[21]

Nach einem anderen Besuch schrieb sie: »Nun aber zuerst doch meinen herzlichen Dank für eine Woche im Paradies. Jeder von Euch hat mit mir geteilt und mich teilnehmen lassen an den Reichtümern seiner Welt ... Eine solche Ehe müßte jeder Klosterinsasse einmal erfahren dürfen im Gegenüber – ich meine es toternst. Es gehen einem Lichter auf, und man wird sich der eigenen Gleichgültigkeit beschämend bewußt. Geschiedene Völker, die sich befeinden oder doch argwöhnisch beobachten, die einander rechthaberisch, raffgierig zu übervorteilen suchen, sind nur ver-

größerte Feind-Nachbarn, geschiedene Ehen, sich hassende, übervorteilende, eifersüchtige Partner, Kollegen etc. ... Nur echter Friede, wahre Güte, strömende Liebe, selbstloser Dienst lächelnd und selbstverständlich geübt im Raum von Familie und Haus kann die Räume von Welt und Politik, von Wirtschaft und Sozialverhalten erobern, durchwärmen, erhellen.«[22]

Ein anderes mal hieß es: »Wenn ich bei Euch bin, bin ich eben ganz und gar ›zu Hause‹ ... Mensch ohne Zwänge, ganz einfach, ohne Maske (d. h. ohne Schleier!) Nichts bedrückt mehr, aber alles was mich bewegt, kommt an die Oberfläche, findet Verstehen und Anteilnahme.«[23]

Und nach einem weiteren Besuch: »Ein stilles klares goldenes Abendlicht ist zurückgeblieben. Und dieses Glück einer Woche ist so tief von Dank erfüllt, daß ich Euch nur an mein Herz nehmen kann. Der eigentliche Dank gebührt Gott. Er möge Euch segnen in Seiner Liebe, und dieser Segen (ich kann nur bitten darum) möge tief Wurzeln fassen in Kati und Reka. [Unsere Enkelinnen, die normalerweise in Amerika leben, aber einmal im Jahr uns besuchen.] Auch diesen ›Kindern‹ gebührt Dank für ihr Dasein und Sosein.«[24]

Wir schrieben unsererseits: »Die Menschen, die Du triffst, werden in Deiner Anwesenheit lebendiger, menschlicher. Welch ein schöner Beruf, die Menschen zu sich selbst – und aus sich heraus – zu führen!«[25]

Oder: » Ich wünschte, ich würde an den Himmel glauben; dann könnten wir eines Tages dort – ohne Vorträge, ohne Magisterarbeiten, vielleicht sogar ohne Papstbesuch – so in die Ewigkeit hineinratschen. Vielleicht kommt's noch so weit!«[26]

Mit zunehmendem Alter wurde es für sie immer wichtiger, daß wir sie während ihrer Aufenthalte in München bei uns unterbrachten. Dies hatte zum Teil mit ihrer fortgeschrittenen Arthritis zu tun, die ihr große Beschwerden bereitete, so daß nicht jede Unterkunft für sie geeignet war. Auch bei uns gab es natürlich Hindernisse, etwa die Treppen, die sie überwinden mußte, wenn sie sich abends von dem Wohnzimmer, das sich im ersten Stockwerk befand, hinunter in das im Parterre gelegene Schlafzimmer begeben wollte. Wir machten aus diesem Problem eine lustige Szene. Meine Frau ging schützend voraus, während ich wie ein Bergführer sie von hinten an ihrem Gürtel festhielt und sie so von einer Treppe zur nächsten langsam herunterließ. Mußte sie bei ein oder zwei Gelegenheiten, da wir ausländische Gäste hatten, doch auswärts, etwa im Hause »Venio« oder in St. Bonifaz die Nacht verbringen, so gab sie uns klar zu verstehen, welches physische, vor allem aber menschliche Opfer dies für sie bedeutete. Gelegentlich kam es sogar zu Äußerungen, die man als Ausdruck von Eifersucht kennzeichnen könnte. So schrieb sie einmal: »Hast Du nicht begriffen, wie mich ein Besuch in Eurer mir unendlich teuren Gemeinschaft beglückt, bereichert nach vielem Entbehren (was natürlich zum Erdenleben gehört und von dem Ihr ja mehr als ich zu spüren bekommen habt). Aber ich habe Euch als meine Freunde viel zu lieb, um nicht – schmerzlich-liebevoll – zu verstehen, wenn ich diesmal verzichten muß auf die Münchener Friedmann-Woche – aber hoffentlich nur diesmal!!«[27]

2. Menschlichkeit

Den ersten Eindruck, den wir von Schwester Adelgundis hatten und der uns nie verließ, hatte etwas mit ihrer Güte und Menschlichkeit zu tun. Es war nicht nur eine strahlende Offenheit all dem gegenüber, was ihr im Leben begegnete, sondern auch eine Art von Verstehen, die diejenigen, auf die es sich bezog, dazu brachte, sich gleichsam mit sich selbst zu versöhnen. Und doch bedeutete eine solche Selbstakzeptanz keinen Akt sentimentaler Friedfertigkeit. Im Gegenteil, sie wußte, daß der Mensch *per definitionem* ein Wesen voller Widersprüche und Widersprüchlichkeiten ist: der jüdischen oder christlichen Tradition folgend sowohl ein Geschöpf als auch ein Schöpfer, in anderen Worten, im Ebenbilde des Schöpfers geschaffen.

»Letzten Endes« schreibt sie einmal, »ist zu allen Zeiten das Eigentliche, Wesentliche der Mensch – die Menschlichkeit – die Menschheit. Darum ist der Heilige, Gottes Sohn (erst die Menschen haben ihn zum ›König‹, ›Herrscher‹, zum ›Mächtigen‹ gemacht) ja Mensch geworden. Und beinahe meine ich, daß nur von dieser hohen ›Menschlichkeit‹ von diesem vollkommenen, wahrhaftigen ›Mensch-sein‹ aus, von dieser Mensch gewordenen Güte, Einfachheit, Opferbereitschaft die wesentlichen Probleme angepackt werden müßten. Nach meiner Einsicht und 88-jährigen Lebenserfahrung hat das im Grunde nichts mit Institution, Konfession, Kirche zu tun.«[28]

Einige Zeit später meinte ich zum gleichen Thema: »... als (Gottseidank) lebendige Person brodelt es in Dir, und wenn Du noch so sehr versuchst, diesen brodelnden Kessel mit dem Deckel der Güte und Hilfsbereitschaft still zu halten, es gelingt Dir nicht. Je mehr Mensch, umso mehr Konflikte. Das ist der Urgrund alles Schöpferischen in uns (manchmal als Ausdruck der göttlichen Schöpferkraft, manchmal als Rebellion gegen diese). Wir haben es immer an dem Unterschied Deines Stils bemerkt. Deine Vorträge sind stilistisch brav, Deine Briefe spontan, dichterisch, voll ungestümer Kraft. Und Du bist stolz (vielleicht ist es Deine protestantische Abkunft, die man doch gelegentlich sehr stark merkt). Ich habe nichts dagegen: Du darfst stolz sein auf all die Dinge, die Du durchgestanden hast. Dein Stolz stört mich nur, wenn Du ihn, wie gesagt, durch Demut zu verbergen suchst.«[29]

Ihre Antwort: »Es ist wunderbar, Dir schreiben zu dürfen, weil ich von Dir verstanden werde. Sicher gibt es da so manches Katholische, das Du nicht kennst, ja kaum ahnst, obwohl Du in den großen Dingen recht zuhause bist – ja erstaunlich gut, auf alle Fälle viel besser als alle meine protestantischen Freunde ...«[30]

3. Verhältnis zur Natur

Schwester Adelgundis liebte nicht nur Menschen, sie hielt auch Zwiesprache mit der Natur, die sie immer wieder begeisterte. Dies geschah in Freiburg, wo sie von ihrer Zelle im Haus der Alten und Kranken – eine Bezeichnung, die sie mit Entrüstung ablehnte – den Kreislauf der Natur verfolgen konnte, oder wenn sie kurze, stramme Spaziergänge auf dem Kiesweg neben dem Hauptgebäude des Klosters unternahm oder sich gelegentlich auf einer Bank auf dem nahegelegenen Klosterfriedhof ausruhte. Besonders schön fand sie die Stille, die sie in Schweden erlebte,

wo sie ihre Ferien verbrachte, um nach den Benediktiner- und Benediktinerinnenklöstern zu schauen, die die Ökumene versuchten.

So schreibt sie: »Ich spreche jeden Tag mit meinem Wald, wenn ich im Liegestuhl bin nach Gottesdienst und Frühstück ... Ich habe Tag für Tag sein Erwachen erlebt bis ins Innerste, wie die schwarzen Äste sich mit winzigen Knospen umgaben – Rätsel, Wunder des Schöpfergottes, wie Blättchen zu Blättern wurden. In diesen Tagen wurde auch die einzige Eiche in den Buchen etc. goldgrün und endlich saftig grün wie die ganzen anderen Wipfel. Ein eigenes Leben – ein Geschöpf dieser geliebte Wald. Auch den Kuckuck hörte ich ein paar Mal. Und seit ich das neue Hörgerät regelmäßig trage, höre ich die nicht weniger freundschaftlichen Amseln, Finken etc.«[31]

Ein andermal erzählt sie: »Ich habe wohl geschrieben, daß ich jeden Morgen um sechs Uhr vor dem Gottesdienst die frische Morgenluft im Garten atme und rieche und dazu meiner Amsel zuhöre, wie sie in der noch nächtlichen Stille flötet und schmettert. Meist bin ich allein, denn die Schwestern warten lieber drinnen im warmen Mief auf den Glockenruf. Gegenüber vom Liegestuhl nistet ein anderes Vogelpaar in einem schon etwas belaubten grünen Strauchgebüsch und da singt es in den Zeiten, wo ich lesend mich dort befinde. Und die dritte Freude meines bescheidenen ortsgebundenen Lebens: auf dem oberen Bord eines neuen etwas klobigen Bücherregals ... steht ein Riesen-Weihnachtskaktus, der zu Ostern aus lauter Frühlingsfreude ... rote Blüten trieb.«[32]

Aus Schweden schickt sie ein Bild vom »Vättern, einem See, der größer ist als der Bodensee und den Begriff eines Meeres aufkommen läßt. Er ist ständig in Bewegung, voller Herz und Licht bis in die Nacht, die in dieser Jahreszeit nie ganz finster wird und von dem Mysterium eines seelisch und körperlich ... fühlbaren Schweigens erfüllt ist. Die Natur ist in eine Sanftheit, einen Frieden getaucht, durchleuchtet, die einen Gott, Ewigkeit, Glück erleben läßt – vielleicht kommt daher die Schweigsamkeit der Menschen im Norden. Und wie übervoll von Freude ist das Land in den wenigen Sommermonaten. Im Klostergarten der hl. Birgitta ... blühen Rosen, Lilien und sogar blauer Lavendel voller Duft verschwenderisch in allen Farben ... Daß die Erdbeeren süßer sind als bei uns, ist der länger scheinenden Sonne zuzuschreiben ... Sogar Adelgundis konnte einmal der Versuchung nicht widerstehen und hat sie am Seeufer im immerwährenden herrlichen Wind verspeist. Ja, diese strömende Luft, dieser selten sanfte, aber hellwach wehende Wind, mein guter Freund der Ferien! Seit gestern weht er von Osten und der See ist wie dunkelglänzender Stahl, die letzten Tage strömten die Wellen in umgekehrter Richtung, blau wie in Italien. Rings um den See stehen Birken in Abständen, die nie die Sicht in die Weite verdecken – und dann viele Bänke. Je nach vorhandener Kraft lasse ich eine oder zwei aus, ehe ich mich niederlasse.«[33]

4. Dia-Vorträge

Ihre zahlreichen Dia-Vorträge bezogen sich fast ausschließlich auf archäologische Funde und hier wiederum in erster Linie auf christliche Themen. (Das Werk Marc Chagalls, dessen Darstellung biblischer Motive ihrem wachsenden Interesse an jüdisch-christlichen Motiven entsprach, bildete eine Ausnahme.) Nachdem sie aus

Altersgründen nicht mehr an Exkursionen teilnehmen und selbst die Objekte fotografieren konnte, suchte sie sich Reproduktionen aus Fachbüchern heraus, von denen sie dann, meist durch Freunde an der Universität Freiburg, Dias herstellen ließ. Obgleich sie bis ins hohe Alter an Universitäts-Seminaren teilnahm – der zuständige Ordinarius holte sie persönlich mit dem Wagen ab und brachte sie nach der Veranstaltung wieder ins Kloster zurück –, waren ihre Vorträge, wie sie selbst bemerkte, nicht eigentlich Beiträge zur Wissenschaft, sondern vielmehr geistig-geistliche Interpretationen auf wissenschaftlicher Basis. In unaufdringlicher Weise führten sie mit dem Mittel des Kunstwerks zum Erlebnis einer für den Menschen zentralen, meist religiösen Frage. Gerade die einfache, keineswegs professionelle Art ihres Vortrags schaffte es, daß für den Zuhörer weniger der vorgetragene Text, als das Objekt des Vortrags im Mittelpunkt stand.

Ich nehme an, daß Schwester Adelgundis mit meiner Beurteilung ihrer Vorträge nicht immer einverstanden war. Während ich sie gelegentlich zu erbaulich fand, sah sie in ihnen das Resultat ernster wissenschaftlicher Arbeit. In Briefen kündigte sie nicht selten die Fertigstellung eines Textes wie ein epochales Ereignis an. »Der Vortrag über ... steht!« war der übliche Audruck. Dazu kam, daß sie mit großer Energie und nicht ohne Geschick, Einladungen zu Vorträgen einzufädeln verstand. Nachdem ich für sie den ersten Vortrag bei Abt Odilo Lechner in St. Bonifaz in München arrangiert hatte, drängte sie in jedem folgenden Jahr darauf, daß ich »den Odilo« dazu bewegen sollte, sie wiederum zu einem Vortrag einzuladen.

Einmal erklärte sie in einem Brief: »Ich fing damit [den Vorträgen] bald nach dem Krieg an – vielleicht als eine der ersten – menschlich-christliche Lebenswerte zu vermitteln, für sie einzutreten in Wort und Bild. Die wunderbare Welt christlicher Frühzeit, dann auch der Antike – die Reichtümer, die mir Studium, Lektüre und wissenschaftliche Exkursionen, auf denen ich die Monumente erlebte, sie in Natur und Geschichte sah – den Menschen zu vermitteln, sie teilnehmen zu lassen an der geistig-seelischen Kraft der lebendigen frühen Urkirche – und später auch der vorangegangenen Spätantike.

Es waren vielleicht neue Wege, aber ich glaube, die schreckliche Nachkriegszeit verlangte auch neue ›Medien‹, um an die Herzen der Menschen zu rühren, vergessene, verlorene Werte auf neue Weise wieder zu finden und selber neuen Mut, neue Freude in freudloser Zeit zu entdecken.

Bedenke, daß dieses schmale Forum mir ›erlaubt‹ war von Kloster und Kirche (Ordinariat). ›In mundo‹ wäre ich vielleicht eine temperamentvolle Oberstudienrätin geworden (›Professor‹ nannte man sie damals) mit vielen Jugendkontakten (die mir sogar die Arbeit im Kloster eingebracht hat), vielleicht aber nur eine langweilige korrekte ›Lehr'sche‹, seit 25 Jahren übrigens pensioniert – also hinter der ›Front‹.

Nicht nur ›wahrscheinlich‹, sondern ›sicher‹ vermutest Du, daß man in meinem ›fortgeschrittenen Alter‹ nicht mehr so attraktiv oder ›hinreißend‹ wirkt, um an einem Rednerpult zu stehen – übrigens kann ich ja nur sitzen und meistens im Dunkeln (nicht im Scheinwerferlicht). Aber schau, es ist noch die Frage, ob Menschen (Freunde) mir nicht viel mehr geben als ich ihnen und ob die Vorträge nicht nur der bescheidene Dank sind für das, was sie mir an Werten des Geistes und Herzens, der Anregung und der Denkanstöße geben, die ich notwendig habe ...«[34]

Es ist verständlich, daß Schwester Adelgundis gelegentlich das Wissenschaftliche in ihrer Arbeit überschätzte. In ihrer Jugend – in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts – gab es nicht allzu viele Frauen, die einen Doktortitel erwarben. Dazu kam, daß sie in ihrem Kloster eine der wenigen Schwestern war, die diesen Titel führten, eine Tatsache, die in der Ordensgemeinschaft eigentlich keine Rolle hätte spielen dürfen. Dies war für Schwester Adelgundis nicht immer leicht zu akzeptieren. Gewiß, ihre Vorträge waren auf der wissenschaftlichen Arbeit anderer aufgebaut: ihr eigenes Tun bezog sich jedoch lediglich darauf, den religiösen Inhalt antiker christlicher Werke (oder der Werke Chagalls) ihren Hörern klar zu machen. Mein eigener Eindruck war, daß der ungeheure Fleiß, mit dem sie ihre Vorträge vorbereitete, gelegentlich ihrer persönlichen Ausstrahlung im Wege stand.

Deshalb schrieb ich einmal: »Auch wenn Deine Vorträge noch so gut sind, es gibt andere Menschen, die so etwas auch können. Was niemand außer Dir kann, bist Du, Deine Ausstrahlung, Erfahrung, Glaubwürdigkeit.«[35]

Was die Wissenschaftlichkeit ihrer Arbeiten betraf, so bemerkte ich einmal: »Ich unterschätze Deine wissenschaftliche Aufgabe keineswegs: es ist Deine Weise, die Liebe in die Welt zu tragen und Menschen zu sich, d. h. zu Gott zu führen. Viel schöner als predigen oder heilig-tun. Wenn die Welt Schöpfung ist, so ist es doch ziemlich gleich, welchen Aspekt dieser Schöpfung wir aufgreifen und zu uns – und gelegentlich durch uns zu anderen Menschen sprechen lassen, damit auch sie sich freuen ... Die Wissenschaft ist ja bei Dir nicht Selbstzweck oder gar Mittel zur Eitelkeit; sie ist Gelegenheit, Dich aus einer gewissen Enge zu befreien und mit Menschen in Kontakt zu kommen ...«[36]

Gelegentlich gestand ich ihr einige meiner eigenen Erfahrungen auf dem Gebiet der Wissenschaft ein: »Daß ich von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit nicht so schrecklich viel halte, weißt Du ja. Einerseits gab es wohl keine Gruppe in der deutschen Bevölkerung, die sich leidenschaftlicher dem Nazismus hingab als die Herren Professoren. Also mit Charakter hat Wissenschaft anscheinend nichts zu tun. So habe ich einige bedeutende Menschen gekannt, die zwar von anderen Leuten als Wissenschaftler eingestuft wurden, die jedoch sich selbst nie als solche betrachtet haben. Ich erinnere mich an Karl Rahner, der sagte: ›Theologie ist keine Wissenschaft, sondern eine Kunst.‹ Auch kenne ich Physiker, die sich Philosophen nennen und die wissen, daß ihre Arbeit ebenso auf Hypothesen oder Glaubenssätzen aufgebaut ist, wie jedes andere menschliche Denken!«[37]

III. Judentum – Christentum

Die Grundlage der Beziehung zwischen Schwester Adelgundis einerseits und uns (meiner Frau und mir) andererseits war eine auf spontaner Sympathie aufgebaute Freundschaft. Dabei spielte es sicher eine Rolle, daß Schwester Adelgundis eine katholische Nonne war und wir Juden. Allein Judentum und Christentum waren nicht in erster Linie Objekt mehr oder minder wissenschaftlicher oder philosophischer Diskussionen, sondern Teil unserer Persönlichkeiten.

Freilich gab es eine Vielzahl von Ebenen und Bereichen, innerhalb derer unsere Freundschaft zum Ausdruck kam. Dabei wurde die Anschauung des anderen meist

liebevoll geduldet – ohne jegliche Absicht, den Freund in Richtung der eigenen »Konfession« zu beeinflussen. So akzeptierte ich die Auffassung von Schwester Adelgundis, christlich getaufte Juden als Juden zu behandeln, oder ihre Gewohnheit, gelegentlich bei der Feier eines christlichen Festes auch uns in ihre Gedanken und Gebete miteinzubeziehen. Ein anderer Punkt war, daß wir gewisse Analogien in unseren doch recht verschiedenen Traditionen sahen, etwa in den Beziehungen zwischen gelebter Religiosität und den Institutionen, in denen diese für alle Zeiten festgehalten wurden. Aber es gab auch Situationen, in denen der eine eine Wandlung oder Erweiterung des eigenen Horizontes durch den anderen erfuhr. Ich denke an die »Entdeckung« des Alten Testamentes durch Schwester Adelgundis nach ihrer Bekanntschaft mit Martin Bubers »Chassidischen Geschichten« oder den Bildern Chagalls und dem, was sie »jüdische Frömmigkeit« nannte. Allerdings gab es auch gelegentlich Mißverständnisse; Interpretationen eines den anderen betreffenden Problems allein aus der eigenen religiösen Erfahrung und Tradition heraus. Ich denke hier vor allem an die Seligsprechung Edith Steins sowie an eine Interpretation »Israels« durch Schwester Adelgundis, die den endzeitlichen Begriff nicht genügend von dem heutigen politischen Phänomen unterschied. Am wichtigsten vielleicht war die ungelöste und möglicherweise unlösbare Frage von Schuld und Sühne, die aus dem Verhalten der Kirche während des nationalsozialistischen Regimes enstand, aber auch den Juden als Überlebenden betrifft.

1. Juden-Christen

Schwester Adelgundis hatte in ihrer Jugend eine Anzahl von jüdischen Freundinnen, von denen einige wohl getauft waren. Sie meint, daß die meisten Juden, die sie kannte, keine »Konfession« darstellten. Nun sind Juden nie eine »Konfession« im christlichen Verständnis des Wortes. Man wird Christ durch den Akt der Taufe und gleichzeitig Mitglied einer Kirche, die sich durch ein Glaubensbekenntnis definiert. Jude ist man jedoch durch Abstammung von Abraham oder – im weiteren Sinne – dadurch, daß man sich in der Nachfolge der Verheißung Gottes an Abraham fühlt.

Von den getauften Juden, die Schwester Adelgundis in ihrer Jugend kannte, hatte wohl die Mehrzahl die Taufe aus Bequemlichkeit oder um der Karriere willen angestrebt. Später scheint es sich um einige Fälle echter *metanoia* gehandelt zu haben. Gelegentlich bemerkt Schwester Adelgundis in ihren Briefen, daß sie jemanden auf die Taufe vorbereitet habe. Ob sie damals der Ansicht war, daß das Christentum als die Vollendung des Judentums anzusehen sei – oder wie Kardinal Ratzinger einmal schreibt, als »il vero ebraismo« – kann ich nicht sagen. Zur Zeit unserer Freundschaft habe ich eine solche Haltung nie bemerkt. Im Gegenteil: sie war stolz auf ihre Mitschwestern, die als Juden geboren waren und – nach der Zeit des Nationalsozialismus – auf verschiedenste Weise ihre jüdische Abstammung betonten. Da war Schwester Placida, die einige Jahre in einem Konzentrationslager verbracht hatte oder Schwester Simone, die mit einem Stipendium des dänischen Staates ein Jahr in Jerusalem verbrachte, oder Schwester M. Veronika Grüters, die als Oberstudienrätin die in Theresienstadt entstandene Kinderoper orchestriert und mit Schülerin-

nen ihres Freiburger Gymnasiums in Israel aufgeführt hatte, sowie eine mir namentlich unbekannte Schwester, die das Kloster St. Lioba in Kopenhagen gegründet hatte.

2. Altes Testament

Die Lebensgeschichte von Schwester Adelgundis zeigt, daß es neben der traditionellen christlichen Anschauung vom »Neuen Bund« als einer Erfüllung dessen, was im »Alten Bund« angelegt oder vorhergesagt ist, auch eine durchaus christliche Frömmigkeit geben kann, die aus der Entdeckung des »Alten Testaments« ihre Kräfte bezieht. Diese Entdeckung machte Schwester Adelgundis mit Hilfe der Lektüre von Martin Bubers »Chassidischen Geschichten«. Der Chassidismus, der gelegentlich als eine Form von jüdischem Pietismus interpretiert wird, öffnete für Schwester Adelgundis eine Welt von Geschichten (»stories«), von denen jede ihre eigene religiöse »Moral« hatte. Mehr noch: diese in sich geschlossenen Geschichten wiesen auf das Alte Testament hin, das ebenfalls aus einer Vielzahl von Geschichten besteht, die in ihrer Gesamtheit als Heilsgeschichte (»history«) betrachtet werden können. Anders ausgedrückt: jede dieser unzähligen, im Irdischen lokalisierten Geschichten erhält ihre heilsgeschichtliche Bedeutung durch die einmalige Verheißung Gottes an seinen Knecht Abraham.

Schwester Adelgundis schreibt (ganz im Sinne des deutsch-jüdischen Denkers Franz Rosenzweig, den sie jedoch nicht gelesen hatte): »In meinen diversen jüdisch-christlichen Konflikten hat mir vor ein paar Tagen ein Wort vom hl. Ambrosius ein ganz helles beglückendes und befreiendes Licht, eine wunderbare Lösung gezeigt, die für mich kein Kompromiß ist, sondern eine wirkliche Erhellung und Befreiung: Der große Vatergott, der uns vereint, ist eben doch die Hauptsache. Christus ist für mich ›der Weg‹ zum Vater, an den ich meine vielen persönlichen Bitten und Zuneigungen, kurz: meine Liebe, richte. So sind wir drei uns völlig eins, ganz eins im letzten Glauben, Lieben, Beten, Preisen. Ein Bekenntnis nur für Euch: ich habe immer gebetet und bete auch heute wie seit meinen ersten bewußt gottliebenden Tagen zum Vatergott. Das Bräutigam-Braut Verhältnis mit Christus war mir immer fremd. Christus der Weg zum Vater ja ... durch Ihn ...«[38]

Ein andermal schreibt sie: »Gestern war ein Festtag: der Pentateuch, aus dem Hebräischen übersetzt in der eigenwilligen, aber großartig konstruktiven Sprache Bubers und Rosenzweigs kam. Ich danke Dir ganz herzlich für dieses kostbare Geschenk unserer Freundschaft. Die Sprache der Übersetzung ist beinahe wie ein adäquater Kommentar – genau was ich gesucht habe ... Im Buberschen Text eröffnen sich einem neue ›an-schauliche‹ Perspektiven. Man muß sich dran gewöhnen an Neubildungen – aber man wird ›dynamisch‹ belohnt – und das sehe ich als ein ganz großes Plus im ausgefahrenen Geleise des Bibelwortes an für die armen Würmlein, die nicht den hebräischen Urtext zu lesen vermögen.«[39]

Und wiederum: »In den letzten Monaten habe ich mich ausschließlich mit dem Judentum beschäftigt – nicht nur wegen der Chagall-Fenster in Mainz, sondern vor allem, weil eine lange Martin-Buber-Sendung, deren Manuskript ich mir vom SWF schicken ließ, mich nicht nur sehr tief ergriff – mehr: mir ging eine ganz neue Welt

auf. Nun bete ich seit 60 Jahren täglich doch die Psalmen (allerdings lateinisch, nicht hebräisch) – aber ehrlich gestanden: Das Alte Testament habe ich doch nie richtig begriffen.

Wenn ich auch ›unseren heiligen Vater Abraham‹ besonders liebte, erst in diesen allerletzten Wochen ist mir aufgegangen – wie ein echter Stern – daß Isaaks Opfer, das Abraham in letzter Konsequenz im unerhörten Gehorsam gegen Jahwe vollziehen wollte – doch sehr mit Christi Opfer-Erlösungstod übereinstimmt. Ja, daß Juden keinen Christus brauchen und keinen Messias mehr erwarten außer zum letzten Gericht. Wir Christen haben uns das viel zu wenig klar gemacht, nie darüber nachgedacht, wie urhaft, wie selbständig die jüdische Religion ist. Viel stärker als die Protestanten baut sie auf dem reinen Wort Gottes – der Thora, den Propheten etc. auf. Ich las so wunderbare Geschichten von Rabbinern, von manchem Zaddik. Ja, ich kann gar nicht sagen, wie reich ich geworden bin, aber auch wie beschämt und wie demütig klein.«[40]

Später fügt sie hinzu: »So viel ist mir geschenkt worden durch jüdische Frömmigkeit, durch den Chassidismus – ich bin inne geworden der beseligenden Kraft der Gebetsworte: ›Gott, ich liebe dich, ich liebe dich!‹ Das ist ein endloses, immer parates Gebet und es genügt – auch in der Nächstenliebe, auch im Ertragen von Schicksalsschlägen.«[41]

Die jüdischen Gebete, die doch im Großen und Ganzen das endzeitliche Kommen des Messias ansprechen, und die Eucharistiefeier, die das schon geschehene Eintauchen Gottes in die historische Welt zelebriert, sind für sie offenbar kein Widerspruch. So meint sie: »Ich habe mir im Laufe der letzten Jahre manche jüdischen ›Gebetsbücher‹ zugelegt – ich habe sie in handgreifbarer Nähe liegen und kann sie wirklich beten in gewissen Situationen. Die Tora, ja sogar Gebete der Chassidim, entsprechen oft mehr meinem betenden Herzen als das N. T. Allerdings steht mir die reale Feier der eucharistischen Liturgie unerschütterlich über allem.«[42]

»Ich hoffe, es wird mir nicht schaden, daß das N. T. mir etwas verblaßt …«[43] Hat die Bekanntschaft mit dem Chassidismus Schwester Adelgundis das Alte Testament näher gebracht, so hat dieses ihr die Frömmigkeit moderner jüdischer Schriftsteller und Künstler eröffnet. Sie war besonders beeindruckt von Marc Chagall, über dessen Fenstermalereien sie gelegentlich Vorträge hielt, aber auch von Elie Wiesel.

Ich schrieb ihr einmal: »Ich schicke Dir einen guten Aufsatz zu Chagalls 95. Geburtstag aus der Süddeutschen Zeitung von heute. Das Jüdische – vielleicht paradigmatisch für alles Menschliche – besteht aus unauflösbaren Ambivalenzen: hier das Liebevoll-Träumerische und das Traurig-Trauernde (das Allerjüdischste am Jüdischen); im Jüdischen liegt die Ambivalenz im Alltagsmenschen, im Christlichen in der göttlichen Dramaturgie selbst. Chagall ist einer der Allerletzten, der diese beiden Formen von Trauer und Freude, von unauflöslichem Rätsel in einer Einheit sieht.«[44]

Sie wiederum meinte: »Seit ich dem Jüdischen so nahe gerückt bin in der Literatur (wovon ich früher keine Ahnung hatte) ist mir die jüdische Frömmigkeit aufgegangen – tief beeindruckend: der gute Gottliebende Mensch ist auch der fromme, der heilige. Während die Kirche doch stark die ›Übungen‹ betont. Diese frommen Übungen rücken mir immer ferner – man wird freier dadurch. Wird ›wesentlicher‹ und fröhlicher. Ich sehe doch an meiner Umgebung, wie sich die Schwestern viel-

fach quälen ... Vielleicht sehen sie oft vor lauter Bäumen und Bäumchen den Wald nicht – d. h. Gott selber!«[45]

Allerdings wenn sie von den Engeln Chagalls schwärmt, scheint sie keinen Unterschied zu sehen zwischen den Engeln, die nach dem Glauben mancher kirchlicher Kreise *realiter* existieren, und jenen aus folkloristisch-religiöser Phantasie erträumten eines aus dem Shtetl stammenden jüdischen Künstlers.

So schreibt sie: »Das christliche Erzengelfest (früher hieß es St. Michaelfest, denn Gabriel und Raphael hatten eigene Feste) gehört zu meinen liebsten Festen und nun – seit ich hineinwachse in das A. T., weiß ich, daß es im A. T. lange schon Engel – leibhaftige, den Menschen nahe – gab und gibt. Chagall hat mir das bestätigt (denn ich bin ja Bildern so nahe) oder besser: aufleuchten lassen.«[46]

Über Wiesels jüdische Frömmigkeit schreibt sie: »Ich muß doch noch sagen, daß dank einer Mitschwester, die mich um Hilfe bat, ihr Elie Wiesels «Der 5. Sohn» zu erklären, ich zum 1. Mal diesen wunderbaren Dichter und Menschen ... kennenlernte. Ich lese jetzt richtig – tiefbeglückt diesen ›fünften Sohn‹. Es fällt mir schwer, im Augenblick nicht ganz mich diesem Buch widmen zu können. Sodann bekam ich zwei Bände Erzählungen von R. Sch. als Weihnachtsgabe geschenkt – aber Wiesel steht mir näher.«[47]

3. Christliche Feste

Für Schwester Adelgundis war es selbstverständlich, bei der Feier christlicher Feste auch an uns zu denken und uns dies mitzuteilen. Sie hat dabei sicherlich an die Parallele zwischen wichtigen jüdischen und christlichen Festen gedacht. Noch bedeutender war vielleicht die einfache Tatsache, daß Menschen gerne ihre Freude an einem Fest mit Freunden teilen wollen.

Die folgenden Zitate bezeugen dies: »Pfingsten ist ja das jüdische ›Wochenfest‹, Erinnerung an das Sinai-Bündnis zwischen Jahwe und Moses. Kein Wunder, daß Ihr mir so nahe wart in den langen feierlichen Gottesdiensten, die ich von Samstag nachmittag an alle mitgemacht habe – selbstverständlich.«[48]

»... wage ich Euch auch den christlichen Weihnachtsbrief zu schicken – wir kennen uns jetzt so viele Jahre in restlos verstehendem Vertrauen ...«[49]

»... Mir wird es so beglückend, so leicht lesbar von der Menschwerdung des Gottessohnes her. Kannst Du mich verstehen – wahrscheinlich streng jüdisch gesehen – nicht! ... Schau, letztes Jahr noch habe ich mir bei allen Osterbriefen gesagt: Fritz und Elisabeth darfst Du nicht jetzt schreiben, das wäre taktlos. Aber heuer ist es mir selbstverständlich, der menschgewordene Gottessohn war Jude, aus dem Blut der jüdischen Maria-Mirjam.«[50]

»Feiern wir unser Oster-Geheimnis innig und mit allen unseren Kräften, jeder auf seine Art und zutiefst geeint.«[51]

Aber auch Namenstage oder die alltägliche Routine ihres christlichen Lebens veranlassen sie, uns in ihr Leben und Fühlen einzubeziehen.

An meine Frau Elisabeth: »Du trägst den schönen Namen – zwar nicht den der thüringischen Landgräfin, aber den der Mutter Johannes, des Bußpredigers, des Vorläufers und Künders der Erlösung.«[52]

»Gebet und Arbeit, das benediktinische *ora et labora* versetzt mich täglich an Eure Seite, läßt mich teilnehmen an Eurem Lebensrhythmus.«[53]

4. *Institutionen*

Die Idee einer Institution ist es, einem Amt, einer Gemeinschaft, einer Interpretation usw. Legitimität und Dauer zu garantieren. Bei Institutionen, die von Menschen und für Menschen, also für deren Zwecke gegründet werden – etwa dem Staat oder einer Partei – ist es wenigstens theoretisch möglich, sie im Sinne der sich wandelnden Interessen der Mitglieder zu ändern. Im Fall der Kirche, die für den Gläubigen von Gott gegründet und begründet angesehen wird, ist dies nur durch den Vertreter oder die Vertreter Gottes der Fall, was zweifellos zu einer Anzahl von Problemen führt. Der Fall eines Ordens und dessen »Regel«, für die sich die Mitglieder für immer verpflichtet haben, liegt ähnlich. Natürlich sind diejenigen, die berufen sind, die Institutionen Kirche oder Orden zu vertreten, Menschen mit Eigenschaften, die den hohen Zielen der Institutionen nicht immer entsprechen. Dies führt notwedigerweise zu Konflikten, vor allem bei denen, die den Geist der Institution, zu der sie gehören, besonders intensiv und persönlich erleben. Daß in solchen Fällen neben der Liebe zum ursprünglichen Inhalt der Institution auch die Gefahr einer Selbstüberschätzung, ja Selbstgerechtigkeit lauert, läßt sich nicht leugnen.

Schwester Adelgundis erinnert sich: »1923 trat ich ins Kloster ein – abgesehen von der Liturgie, die mir bis heute sehr nahe steht, war es eine geistig dürftige Zeit und erst recht in der Kirche: Die strenge Briefzensur sowohl der abgehenden als der empfangenen Briefe machten jede offene Begegnung unmöglich. Ich erinnere mich ganz genau, daß ich in einem kirchenhistorischen größeren Aufsatz in Fortsetzungen ein Goethe- und ein Freiherr-von-Stein-Zitat eliminieren mußte, da diese nicht katholisch waren. Auch Vater Erzabt Walzers Protest nützte nichts! Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es in vielem besser geworden, aber noch viel Wesentliches wird totgeschwiegen oder verurteilt.

... Wenn die Institutionen oben im Macht- und Hierarchiebereich mehr aus Angst (weil vieles ihnen davonläuft) als aus Autoritätsgier oft keine heilsamen Wege gehen und suchen, so glaube ich doch, daß die Basis der Gläubigen mehr Affinität zu Heil und Rettung in Zukunft besitzt.«[54]

Und später: »Bekannt sind die Verfehlungen der Kirche in den letzten 2000 Jahren überall, wo sie statt Dienst an den Menschen, Macht über die Menschen ausübt. Wo ihre Institutionen, Lehren und Gesetze zum Selbstzweck werden, wo ihre Sprecher persönliche Meinungen und Anliegen als göttliche Gebote und Anordnungen ausgeben, da wird der Auftrag der Kirche ›verraten‹ – das Menschlich-irdische der Kirche fällt zeitweise (auch mir) stärker in den Blickpunkt als das Göttliche. Wir Irdische sehen meist nur sehr deutlich das Schuldhafte, das Versagen, das Unterlassen, denn das göttlich Geistige ist unsichtbar, verborgen, selten spürbar und nur den ganz Reinen, ganz Klaren, Eindeutigen, erkennbar ... Aber schau Dir nur das Wort «Kirche» an in ihrer Komplexität: 1. Besteht sie aus Menschen bis zur Spitze – 2. Wieviele Dimensionen, Religionen, Aspekte hat sie?? Neben den relativ weni-

gen, die was zu sagen haben, die Masse der Leidtragenden, die nichts zu sagen haben für vielleicht Jahrzehnte, Jahrhunderte ... Das sind nur ein paar willkürlich herausgegriffene ›wunde Punkte‹. Aber ihre Pluspunkte überwiegen vielleicht doch die Pluspunkte maßgebender Persönlichkeiten anderer religiöser oder politischer, weltlicher Gemeinschaften – meinst Du nicht?«[55]

5. Edith Stein

Zwischen Schwester Adelgundis und mir gab es zweifellos Meinungsverschiedenheiten, die sich jedoch zu einem großen Teil im Laufe unserer Korrespondenz auflösten. Dies war im besonderen der Fall, was die Seligsprechung Edith Steins, die mehrfache Bedeutung des Wortes »Israel« und wohl auch den Begriff der »Schuld des Überlebenden« betraf. Allerdings hatte ich manchmal das Gefühl, daß Schwester Adelgundis vielleicht zu sehr gewohnt war, auf eine männliche Stimme (den für das Kloster zuständigen Priester) zu hören und dies auch nun unwillkürlich auf mich und meine Argumente übertrug.

Edith Steins Konversion war ein Gewissensakt, den nur sie zu verantworten hatte. Was mich jedoch betroffen machte,war ihre Seligsprechung. Sie hatte in ihrem Testament von 1939 geschrieben, sie weihe ihr Leben u.a. »der Sühne für den Unglauben der Juden«. Andererseits sprach sie immer wieder von ihrem Volk, worunter sie die Juden meinte. Dies konnte nur bedeuten, daß das Christentum für sie nicht nur einen höheren Wert einnahm als das Judentum, sondern auch daß die Nicht-Annahme der göttlichen Natur Christi von seiten der Juden eine Sünde war, die es zu sühnen galt. Dazu kam, daß ich nicht einzusehen vermochte, warum Edith Stein, die als Folge der nationalsozialistischen Rassengesetzgebung ermordet wurde, zu einem höherem Grade eine Märtyrerin war als etwa meine Eltern Märtyrer waren, die aus dem gleichen Grunde ihr Leben verloren, aber dem Judentum treu geblieben waren. Natürlich machte ich für die Entscheidung der *ecclesia militans* nicht meine katholischen Freunde verantwortlich, schon gar nicht Schwester Adelgundis, die in Edith Stein allein den Menschen und die Freundin sah.

Ich schrieb Schwester Adelgundis: »Ist die Kirche heute nicht in einer ähnlichen Situation wie es das Judentum war, als Edith Stein es verließ? Es gibt kaum einen jungen Menschen, der mir nicht erklärt, daß die Kirche nichts mehr für ihn bedeute oder daß sie als Institution die Person übersieht und nur für ihre Selbsterhaltung – hochmütig und ohne Demut – lebt und agiert. Und so kommt die Seligsprechung zu einer Zeit, wo die Kirche sich fragen sollte – aber nicht frägt –, wieso die Welt heute so ist wie sie ist und was sie, tuend oder unterlassend, dazu beigetragen hat – nicht nur zur technokratischen, gottfremden Welt, sondern zu jenem noch gravierenderen Phänomen, dem Nationalsozialismus selbst. Da wird eine getaufte Jüdin seliggesprochen. Warum hat sich der Papst nicht auf die Erde geworfen und als Diener Gottes für die Kirche um Vergebung gebeten? Warum hat er nicht Reue für den Hochmut der Kirche und ihr schreckliches Versagen gezeigt?«[56]

Schwester Adelgundis antwortete: »... 2 mal habe ich um den 1. Mai herum über E.St. ausgesagt, daß ich sie entmythologisiere, daß ich sie als gewöhnlichen Menschen, der mir im Leben begegnet ist, einschätze. Durch ihre Ermordung ist sie so-

lidarisch Jüdin (als Christin) geblieben.« Sie fügte hinzu: »Ich danke Dir von Herzen für Deine offenen Briefe – ich lese Deine Briefe immer wieder.«[57]

Wenige Monate später kam ich auf das Thema zurück: »Daß Du in Deiner Jugend nur Juden kanntest, die sich taufen ließen oder ihrem Judentum gegenüber indifferent waren, war eine Folge der Assimilation. Rosenzweig gibt diese nicht total auf. Er will nur eine Form finden, wie man in einer modernen Gesellschaft Jude sein kann. Er versuchte es in seinem Lehrhaus, im Wiederlernen des Hebräischen, aber ganz hat er die Frage natürlich auch nicht gelöst. Was sein Verhältnis zum Christentum angeht, so meint er, daß Judentum und Christentum sich ausschließen, aber ergänzen. Ich gehe da einen Schritt weiter und denke an eine Dialektik der Heilsgeschichten, in anderen Worten, daß Judentum und Christentum sich innerhalb der sie beide umfassenden göttlichen Vorsehung ergänzen und potenzieren müßten. Aber kaum jemand nimmt mir das ab. Eine solche Auffassung widerspricht natürlich der traditionellen Auffassung des Christentums, daß es seine Aufgabe ist, auch die Juden zu vereinnahmen. Ich weiß, daß Du Edith Stein nur als Mensch verehrt hast. Aber die Kirche hat sie seliggesprochen, obgleich sie von Sühne für den Unglauben der Juden gesprochen hat. Der Postulator ihrer causa hat sogar darauf angespielt, daß sie mehr meinte, nämlich, daß die Nazis die Juden umbrachten, weil diese Christus nicht als Gott anerkannt haben. Reicht es nicht, daß getaufte Christen Millionen von Juden umgebracht haben? Keiner von ihnen ist meines Wissens exkommuniziert worden. Natürlich kann man sagen, sie waren keine guten Christen, bei Juden, die der Geburt nach Juden sind, ist ein Jude immer ein Jude und jede Übeltat wird allen Juden angerechnet.

Du schreibst, daß in Deiner Jugend, die Juden, die Du kanntest, getauft waren oder ihr Judentum nicht praktizierten. In meiner Heimatstadt Augsburg war es nicht so. Ich kannte in meiner Jugend keine getauften Juden. In anderen Orten und Gesellschaftsschichten mag das anders gewesen sein. Warum Jude bleiben, wenn es religiös nichts mehr bedeutet oder wenn es der Karriere hinderlich ist. Hitler hat ja diesen zarten Unterschied nicht gemacht.«[58]

6. Karl Rahner

Es war wohl kein Zufall, daß sowohl Schwester Adelgundis als auch ich Pater Rahner nahestanden. Kurz nach Beendigung des 2. Vatikanischen Konzils, an dem er als *Peritus* für Kardinal König teilgenommen hatte, hatte ich ihn, den Fakultätskollegen, aufgesucht. Das Konzil hatte die Stellung der katholischen Kirche gegenüber den Juden geklärt. Doch war in vielen Menschen eine Haltung zurückgeblieben, die in Jahrhunderten entstanden war und nicht allein durch ein theologisches Edikt aufgehoben werden konnte. Karl Rahner fand schnell einen Namen für diese Haltung: Befangenheit. In einem Essay in Form eines Briefes an Rahner versuchte ich, dieses Phänomen historisch zu erklären, um dadurch zu seiner Lösung beizutragen. Karl Rahner antwortete mir mit großem Verständnis. Dies war der Ursprung einer innigen Freundschaft, die keiner weiteren Diskussionen über das Thema Judentum-Christentum bedurfte. Wie später Schwester Adelgundis, die Karl Rahner nur aus seinen Werken und einigen Vorträgen kannte, bewunderte ich die einfache, fast

kindliche Art seines Wesens, die ganz im Gegensatz zur komplizierten Sprache und Gedankenführung seiner Werke stand. Daß er schon zu Lebzeiten und sogar im »Freundeskreis« als Außenseiter angesehen wurde, kann ich selbst bezeugen. »Du und Johannes der XXIII. habt die Kirche bolschewisiert!« schrie ihn einmal einer unserer Kollegen in meiner Anwesenheit an.

Am Tag, an dem Rahner starb, schrieb uns Schwester Adelgundis: »Meine Seele ist betrübt! Wahrscheinlich seid auch Ihr traurig: Karl Rahner, unser lieber Freund, mein geistlich-spiritueller Gewährsmann und Freund – er ist in die ewige Gottesliebe heimgekehrt, er der praktische Menschenfreund. ›Der menschliche Christ ist der beste Christ‹ – dieses Wort hat er auf jeden trübe praktiziernden Menschen angewendet. Mein kleiner Kalender verkündete am Morgen seines Todes ein Wort von ihm: Wenn wir wachsen wollen in der Liebe, müssen wir nicht nur achten auf ihre leisen Regungen, müssen wir ihr nicht nur ein reines Herz bereiten, wir müssen auch um sie beten. Gott ist es, Beginn, Wachstum und Vollendung der heiligen Liebe in uns nach seinem Wohlgefallen.

Das große Herz des gütigen bescheidenen kleinen Paters spricht bewegend für alle. Ein Mal vor ein paar Wochen hatte er im Fernsehen ein Gespräch mit einem jungen sympathischen Menschen. Karl Rahner saß an seinem Schreibtisch und beantwortete lieb und ergeben alle Fragen – und sein Gesicht war so lieb und ... müde. Ja, er hat wirklich für Gott gelebt – ununterbrochen bis zuletzt! Seine Worte und sein Leben mögen mich die letzten paar Jährlein geleiten in Freude und Frieden, in Liebe und Mitmenschlichkeit!«[59]

Ich wiederum schrieb: »Über den guten Rahner sind wir uns ja einig. Sein Heidegger-Deutsch oder Undeutsch verzeihen wir ihm ja gerne, weil er ein so lieber und im Grunde so einfacher Mensch und Christ war. Auch über die Tatsache, daß sich Judentum und Christentum ergänzen – auch wenn wir nicht immer verstehen, was Gott mit uns – Christen und Juden – im heutigen Alltag vor hat (im Eschaton ja, das wir eben irgendwie vorwegnehmen – auch jetzt, wenn wir miteinander sprechen). Auch über die Ökumene sind wir uns einig – über die Vielfalt in Einheit. Rosenzweig nennt es das ›lobpreisende wir‹. (Auch hier natürlich der Kontrast zwischen den theologisch-machtpolitisch verhandelnden Institutionen und der natürlichen Begegnung, Anregung und Ergänzung derer, die in Glauben und Tat ihre Tradition religiöser Erfahrung vertreten).«[60]

Einige Monate später verglich Schwester Adelgundis ihre eigene Position (und wohl auch meine) mit der Karl Rahners.

»Wie wahr hast Du unseren (Euren, meinen) Karl Rahner charakterisiert: Freiheit und Frömmigkeit. Wer beide vereint – aus Gewissensgründen – wird unfehlbar zur *persona non grata*. Das erfahre ich – freilich nur als ganz winziges Würmchen – täglich in Freiburg, und das ist halt mein Kreuzweg, mein ›Wandern im finsteren Tal‹ ... Keiner darf aus der Reihe tanzen, keiner darf überlegen sein oder Neues aussagen, das sie noch nicht kapieren!! Vielleicht war Karl Rahners Tod – jetzt, auf dem Gipfel der Anerkennung – für ihn eine große liebevolle Gnade Gottes. Ja, er war wirklich fromm und wenn ich seine Frömmigkeit einmal erreichte, wäre ich glücklich!!«[61]

Neben dieser Sympathie für sein Wesen, vor allem für seine einfache Frömmigkeit vergaß Schwester Adelgundis nicht, sich mit seinen Werken zu beschäftigen.

»Täglich (oder ehrlich fast täglich)« schrieb sie, »arbeite ich an Karl Rahners Theologischen Schriften (es gibt 9 Bde. Ich habe den 2. durch und freue mich richtig darauf und darüber ...).«[62]

7. Der Nationalsozialismus

In den über 35 Jahren, die ich nunmehr in Deutschland lebe, habe ich nie jemanden gefragt, wie er oder sie sich während des sogenannten»Dritten Reichs« in dieser oder jener Situation verhalten hat. Vielleicht war es eine Art von Angst oder Scheu vor dem Urgrund dessen, was das letzthin Unmenschliche ausmacht. Andererseits haben Menschen, denen ich in Deutschland begegnete, immer wieder von sich aus diese oder jene Episode erzählt bis hin zur »Beichte«.

Auch gegenüber Schwester Adelgundis stellte ich keine Fragen. Ich hatte nie den Verdacht, daß ihre Güte und menschliche Art nicht absolut genuin waren und etwas Unreines oder gar Böses in sich verbergen könnten. Die Nazizeit kam erst in einem ihrer Briefe zur Sprache, als die ihr befreundete, als Jüdin geborene Schwester Simone auf ihre »Erinnerungen an Edmund Husserl« reagierte. Bei dieser Gelegenheit schrieb mir Schwester Adelgundis: »Nun kommt etwas, was mich sehr bedrückt: Sr. Simone hat sehr negativ auf die Übersendung der ›Husserl-Erinnerungen‹ reagiert. Ein erschütterndes Dokument darüber, mit welcher Selbstverständlichkeit sogar Du – die Du doch den Mut hattest, zu Husserl zu gehen – die ganzen diskriminierenden Nazi-Maßnahmen (Entzug der Professur – Schülerverbot – Ausreiseverbot – Wohnungsrausschmiß) hingenommen hast, scheinbar ohne zu protestieren. Bitte, meine Liebe, ich klage Dich nicht an; ich konstatiere nur erschüttert, wie selbst die Besten – zu denen Du für mich gehörst – Unmenschlichkeiten im nächsten Umkreis hinnahmen – nicht erst 1938–39, als es zu spät war – sondern von den ersten Lumpereien an. Wenn ich so Deinen Bericht lese, gerade weil ich Dich kenne und so sehr lieb habe, dann muß ich mich fragen, ob wir es auch heute wieder wagen, großzügig über das, was um uns herum geschieht, hinwegzusehen, um uns an unseren Schöngeistereien oder Abstracta zu ergötzen? ...

... Ganz gewiß ist mein Skriptum ganz ohne persönliche Emotionen geschrieben. Mir ging es um Husserl allein. Was wußten wir im Kloster in den 30er Jahren denn von den Realitäten? Uns wurde bedeutet, die Haltung des damaligen Erzbischofs uns zu eigen zu machen ... Ich persönlich als Widerspruchsgeist mit eigener Meinung wurde von einem Domkapitular wegen negativer Haltung zu nazistischen Ideen zurechtgestaucht. Einer Schwester stand keinesfalls eine negative Äußerung zu, die das ganze Kloster in Gefahr bringen würde ...«

Sie fügte ebenso naiv wie menschlich hinzu: »Ich weiß, daß Gott mir vergeben hat. Beweis seiner Sündenvergebung, unverdient, aus reiner Güte – ist für mich, daß Du und Elisabeth und auch Sr. Simone mir Eure Freundschaft geschenkt habt.«[63]

Ich glaubte diesen Satz in folgender Weise interpretieren zu sollen: Abraham, der gewillt war, Gottes Befehl zu befolgen, seinen (Abrahams) einzigen Sohn zu opfern, hatte für sich und seine Nachfahren jene Verheißung erhalten, die sie auserwählte, mit Gott auf die endzeitliche Erfüllung der Schöpfung hinzuarbeiten. Auch wenn die Bibel dies nicht sagt, nehme ich an, daß es diese Auserwählung war, die es

Abraham erlaubte, sich an Gott zu wenden und zu fragen, wieviele »Gerechte« es in Sodom und Gomorrha geben müßte, damit Gott diese verruchten Städte nicht dem Erdboden gleichmachen würde. Wenn Schwester Adelgundis davon spricht, daß wir – Schwester Simone, meine Frau und ich – sie in Freundschaft angenommen haben, so scheint sie sich – bewußt oder unbewußt – auf die Geschichte Abrahams zu beziehen. (Einige Jahre später geschah es in der Tat, daß sich eine Karmelitin *expressis verbis* an mich wandte mit der Bitte, für sie und ihren Konvent wie einst Abraham bei Gott zu intervenieren.)

Daß Schwester Adelgundis sich an besonderen Tagen des Gedenkens mit uns solidarisch fühlte, geht aus folgenden Zeilen hervor: »8. November 1988 ... mit Euch vereint – obwohl nie so intensiv leidend wie Ihr über das Pogrom vor 50 Jahren ...«

Ich antwortete: »Dein rührender Brief kam vor wenigen Minuten an. Ja, er war der einzige Brief, den wir bekommen haben. Die berühmten ›Freunde‹ waren wohl zu beschäftigt. Nicht einmal als Zuhörer wurden wir zu einer der vielen Veranstaltungen eingeladen. Ein Trost – ein sehr, sehr schöner – war, daß wir zwei Tage Gäste der Akademie für Lehrerfortbildung in Dillingen waren – umgeben von guten, offenen Menschen. Ich sprach am Abend in der großen Aula über den Kern der Sache ohne jedoch Worte wie 9. November, Holocaust, Auschwitz zu gebrauchen. Danach gab es eine ganz wunderbare, ehrliche Diskussion.«[64]

Zusammenfassend beschrieb ich die mir auch nach Auschwitz mögliche Beziehung von Judentum und Christentum: »Meine Ansicht, die in etwa der von Rosenzweig entspricht, ist, daß es nach Auschwitz endlich so etwas wie eine Dialektik der Heilsgeschichten geben könnte. Ich stehe der Selbstgerechtigkeit vieler Juden, nicht nur Zionisten, noch kritischer gegenüber als dem Missionseifer der *ecclesia triumphans*. Ich glaube, daß es nach Auschwitz und dem Niedergang der europäischen Kultur keine Möglichkeit für unser geistiges und vielleicht auch physisches Überleben gibt, als daß wir versuchen, uns gegenseitig in unserer eigenen Substanz zu stärken.«[65]

8. Die Schuld der Überlebenden

Auch wenn die Logik nicht stimmt und viele meiner nicht-jüdischen Bekannten und Freunde den Vergleich ablehnten, so versuchte ich doch den Ausdruck »Schuld des Überlebenden« auf zwei ganz verschiedene Gruppen von Menschen anzuwenden. In anderen Worten: ich verglich die Schuld des nicht-jüdischen Deutschen, der das Überleben als größeres Gut dem Widerstand gegen das Regime (und Risiken bis hin zur Hinrichtung) vorzog, mit dem Gefühl dessen, der ohne irgendein erkenntliches Verdienst die Nazizeit überlebt hat. Auf einer Seite also die Unterlassung gewisser Taten gegen jene überwältigende Maschinerie des Bösen, auf der anderen Seite ein unerklärbares Überleben ohne eigenes Zutun, während dies Millionen von Menschen (einschließlich der nächsten Angehörigen), die weder besser noch schlechter waren als ich, nicht vergönnt war.

Ich schrieb: »Was die ganze Problematik des Überlebenden angeht, so meine ich natürlich nicht nur das physische Überleben und die damit verbundene Schuld, sondern natürlich auch, daß der Überlebende Zeuge ist und zwar nicht nur im Sin-

ne des Boten in der griechischen Tragödie, der ein Geschehnis meldet (und gelegentlich dafür büßen muß). Er ist vielmehr eingedenk derer, die nicht überlebt haben und denen seine (mit Schuld behaftete) Liebe gilt, aber auch eingedenk dessen, was die Katastrophe hervorgerufen hat, also seiner Schuld auch in diesem Sinn. Vor allem aber ist er Zeuge dessen, was verheißen wurde, was durch die menschlichen Untaten, den Abfall des Menschen von seiner eigentlichen Aufgabe, in Vergessenheit geraten ist oder verraten wurde. Er selbst ist in mehrfacher Hinsicht schuldig und doch genießt er die Gnade, die Last der Wahrheit, der Verheißung tragen zu dürfen. Dazu kommt, daß er im gewöhnlichen Sinne des Wortes keineswegs repräsentativ ist: Er repräsentiert niemanden, d. h. er trägt eine unteilbare, fast absolute Verantwortung. Und dies ist es wohl, was seine Einsamkeit, aber auch seine prophetische Funktion ausmacht: Er, der Einzelne unter den Vielen. Freilich gibt es eine Gemeinschaft dieser Einzelnen, jenseits aller konfessionellen, nationalen, ideologischen Grenzen; vielleicht ist dies sogar das Saatkorn für das, was wir oft so leichthin die Ökumene nennen.«[66]

Schwester Adelgundis meinte dazu: »Ich kenne die Scham des Überlebens ähnlich. Ja, nach dem Krieg, nach dem Aufhören des Nazi-Druckes, unter dem ich – in ständiger Angst vor der Gestapo – allein in Leipzig ohne die Geborgenheit des Klosters litt, als man dann wieder frei trachten und denken durfte, auch Dinge erfuhr, deren Grauenhaftigkeit man zuerst nicht glauben konnte – da schämte ich mich buchstäblich meines Überlebens und klagte mich im Bußsakrament an der Sünde und Schuld, daß ich noch lebte. Das später so glückhaft empfundene Gefühl der Freiheit und Offenheit, des Friedens und des Endes der Bedrohungen kam erst nach und nach. Es ist Gnade und Geschenk Gottes, daß ich trotz allem Versagen (das Überleben als Beweis) wieder zu Lebensfreude kam und Wege fand, am neuen Aufbau mitzuarbeiten in der mir übertragenen Weise.«[67]

Und Jahre später schrieb sie: »Aber da ich wieder (nach langer Krankheit) am Schreibtisch sitze, hoffe ich, daß der heilige Geist mich inspiriert, daß ich Euch noch ein bißchen von dem zu sagen vermag, was mein übervolles, tieftrauriges Herz sagen möchte, und meine innige Liebe und Freundschaft zu Euch, Euch ans Herz zu legen.

Für mich bist Du, Fritz, der Stellvertreter des Gottes Israels. Und mein Gewissen verlangt daß ich meine Schuld der Blödheit, Angst und Feigheit anspreche vor Dir. Nach dem Krieg habe ich vor dem katholischen Priester gebeichtet meine Sündenschuld, daß ich ohne KZ heil durch den Krieg und die Nazizeit gekommen bin, daß ich nicht so tapfer gesprochen, um vor der Gaskammer verschont zu werden.

Im letzten Kriegsjahr 1944 kam der Oratorianer P. Gunkel nur wegen mir nach Freiburg von Leipzig gefahren. Er wollte und mußte mir mitteilen, daß die Gestapo jeden Morgen käme, um meinen Aufenthaltsort zu erfahren. Ich durfte nicht mehr nach Leipzig kommen ... Gott hat mir dadurch zu verstehen gegeben, daß er mich noch brauche für allerhand Menschen – junge und ältere – in Briefen und mündlichen Gesprächen.«[68]

9. Israel

Eines der Mißverständnisse zwischen Schwester Adelgundis und mir hatte mit der Bedeutung des Wortes Israel zu tun. Gewiß sind einem gläubigen Christen das Land des Alten und Neuen Testaments und vor allem Jerusalem oder der Sinai heilig. Dies mag einen Teil des heutigen Tourismus zu den »heiligen« Orten erklären. Für andere mag es (fast perverse) Neugier sein, die sie antreibt, den neuen Staat Israel, seine Vitalität zu sehen und daran, womöglich, teilzunehmen, nachdem manche ihrer Väter geglaubt hatten, die Juden ein für allemal ausgerottet zu haben.

Für Schwester Adelgundis, die tiefgläubige Christin (und Archäologin) enthielt das heutige Israel Orte, an denen sich die Dinge ereigneten, die die Grundlage ihrer religiösen und ganz allgemein menschlichen Existenz bildeten. Darüber waren wir uns einig. Auch für mich waren es heilige Orte, an denen Gottes Verheißung an Abraham, die Übergabe der zehn Gebote an Moses stattfand und die Psalmen sowie die Worte der Propheten enstanden. Was ich nicht sehen – ja, nicht ertragen – konnte, war die Verwechslung jenes Heiligen Landes mit dem heutigen Staat Israel.

So schrieb ich an Schwester Adelgundis: »Worüber wir uns ganz bestimmt nicht streiten sollten ist das heutige Israel. Vielleicht bin ich, was dieses Problem betrifft, empfindlicher, weil ich die zionistische Selbstgerechtigkeit als unerträglich empfinde und sie leider des öfteren persönlich erfahren mußte. Jerusalem, Israel, sie stehen am Ende der Tage. Das heutige Israel ist eine Folge zeitgeschichtlicher Ereignisse: die von sogenannten Christen durchgeführten Pogrome, die von den Nazis vollbrachten Mordkampagnen haben dazu geführt, daß eine Anzahl von Juden in einem eigenen Staat ihre Sicherheit suchte. Dies ist absolut natürlich. Als ein Refugium erkenne ich Israel vollständig an. Ich erkenne es auch an im Sinne, in dem Buber in Palästina einen Zwei-Völker-Staat errichten wollte, um dadurch ein Zentrum für eine jüdische kulturelle Renaissance zu schaffen, aber ich weigere mich, diesen heutigen Staat Israel, auch wenn er von Engeln regiert würde, als das anzusehen, was die Verheißung des endzeitlichen Jerusalems bedeutet. Wenn Zionisten heute ihren Staat mit biblischen Zitaten verteidigen, so ist dies für mich reine Blasphemie. Wie Du weißt, wollen etwa 85 % der heutigen Israelis nichts von Religion wissen und viele der anderen sind extrem orthodoxe Menschen, die einem Leben frönen, das meiner Ansicht nach eher eine geistige Verkrustung als eine Öffnung auf die Ökumene hin darstellt.

Die eigentliche Trennung heute ist nicht zwischen Christen und Juden, sondern zwischen freien, religiösen Menschen einerseits und hemmenden Ideologien unterworfenen Menschen (Juden oder Christen) andererseits. Ich nehme an, das spürst Du täglich und ich kann Dir versichern, daß auch ich das täglich spüre.«[69]

Schwester Adelgundis antwortete entrüstet: »Ich habe viele ›heilige Orte‹ betreten – pagane und christliche –, aber für mich ist eben wirklich Jerusalem und das ganze hl. Land der heiligste aller Orte, heiliger als Rom!!!«[70]

Darauf wiederholte ich mein Argument: »Ich wünschte, ich könnte ein für alle mal das einzige Mißverständnis, das zwischen uns besteht, beseitigen, nämlich klarmachen, daß das Wort Israel eine doppelte Bedeutung hat. Zum ersten bedeutet es jenes ›Volk‹ – ich setze das Wort in Gänsefüßchen, da es schwierig ist, was im religiösen Zusammenhang Volk bedeutet –, das von Gott die Aufgabe zugewiesen be-

kommen hat, am Kommen des Gottesreiches auf Erden mitzuarbeiten. Das heißt für mich, jede Arbeit nicht nur als ethische Pflicht anzusehen, sondern sie als geheiligt zu betrachten, weil sie innerhalb der göttlichen Vorsehung geschieht. Ich glaube, soweit sind wir uns einig.

Leider hat Israel auch eine zweite Bedeutung, nämlich ein weltlicher Staat unter anderen Staaten zu sein. Die Idee dieses Staates ist relativ neu und hat einerseits mit dem modernen Antisemitismus zu tun, andererseits mit der modernen Staatsidee überhaupt (bis hin zum Aberglauben, daß es so etwas gibt wie staatliche Sicherheit, was, wie wir wissen, zu Überrüstung führt und früher oder später die Menschheit auslöschen wird). Herzl, der bekannteste der Begründer des Zionismus, hat ein Buch geschrieben, ›Der Judenstaat‹. Als er dies tat, wollte er, daß die Juden einen Staat gründen, in dem sie vor Verfolgung sicher sind. Er dachte an relativ dünn bevölkerte Territorien wie Madagaskar und Uganda. Erst später entstand die Idee, diesen Staat in Palästina zu errichten. So weit, so gut. Nur ist dieser Staat Israel nicht identisch mit Israel als Volk, das am Ende der Tage nach Israel – im ersten Sinne des Wortes – zurückkehren wird, das in Jerusalem seine Hauptstadt hat. Der heutige Staat Israel hat doch bei Gott nichts mit dieser eschatologischen Idee zu tun. Menschlich ist seine Errichtung überaus verständlich, aber ihn mit Erwählung oder gar mit Eschatologie in Verbindung zu bringen ist Blasphemie. Ich könnte mir sogar vorstellen, daß diese Blasphemie ein Zeichen für den Untergang der westlichen Welt und ihrer hybris ist, wie das echte Israel die Erfüllung jener letzten Gerechtigkeit darstellt, wo Menschliches und Göttliches zusammenfließen. Wie für Dich Christus Gott und Mensch ist in einer historisch bestimmten Zeit (zur Zeit seines irdischen Lebens), aber auch in der Ewigkeit, so ist für mich als Juden eben die Beziehung von Gott und Mensch eine sich durch die ganze Geschichte hindurchziehende Konvergenz, die sich – menschlich gesehen – am Ende der Zeiten erfüllt. Deshalb sehe ich Christentum und Judentum als zwei Modi des grundsätzlich Gleichen. Aber Israel im zweiten Sinne muß ich ablehnen, soweit es sich eschatologisch in der heutigen Situation sieht bzw. eschatologische Argumente für seine Politik gebraucht. Natürlich ist Jerusalem ein heiliger Ort; aber doch weil sich dort heilige Dinge ereignet haben und wohl in Zukunft wieder ereignen werden, aber doch nicht weil Jerusalem die Haupstadt eines Staates ist, dessen Büger sich der religiösen Vergangenheit politisch bedienen.«[71]

Sie akzeptierte – vielleicht zu schnell und unterwürfig – mein Argument: »Es ist Dir wirklich gelungen, das einzige Mißverständnis zwischen uns zu beseitigen: Israel. Ehrlich gestanden – ich habe es eben nie anders als das von Gott von Anfang an auserwählte Volk betrachtet, das mit dem Land Israel – Palästina unwiderruflich verbunden ist ...

Endlich hat es bei meiner ›langen Leitung‹ gefunkt: Der heutige Staat Israel hat nichts mehr zu tun mit jenem Sinai-Volk, das mit Gott damals heilige Dinge erlebte – bestimmt gibt es heute in der ganzen Welt fromme Juden (so wie Du sie schilderst – bist ja selber einer von ihnen) die einmal ›eschatologisch‹ auserwählt werden, wenn der Messias kommt (oder für mich ›wieder‹ kommt – dann werden wir alle nur noch ein einziges Gottesvolk sein und nicht in Konfessionen gespalten) ...«[72]

IV. Nachwort

Mit zunehmendem Alter wurde sich Schwester Adelgundis immer mehr zweier Dinge bewußt: der Gefahr für das Fortleben der Menschheit und dem sich nähernden Ende ihres eigenen Lebens. »Es ist schwer zu verstehen, wie es weitergeht. Einerseits reine Dummheit und Ungebildetheit, andererseits Machthunger und Unmenschlichkeit, ganz abgesehen von dem physischen Hunger so vieler Menschen. Man kann heute nur hoffen, daß die Großmächte nicht vollständig den Kopf verlieren. Es gibt unter den jungen Leuten in den verschiedensten Ländern sehr gute Kräfte – aber wie sie zusammenbringen und wie ihnen zu Wirksamkeit verhelfen.«[73]

Und ein anderes Mal: »Ich glaube, es bedarf vielen Betens, um unsere gegenwärtige Zeit der Grausamkeiten und Haßtaten in nicht mehr ausdenkbarer Dimension zu überstehen!«[74]

Über die Abnahme ihrer physischen und wohl auch geistigen Kräfte schrieb sie: »Mit dem neuen Jahrzehnt wird Adelgundis' Leben etwas überschattet. Die Menschen spüren es noch nicht oder Liebe und Höflichkeit sprechen es nicht aus. Aber ich selber spüre es ehrlich und nüchtern ... Bedenkt 95 Jahre – da fehlt oft die Briefschreibfreude, die merklich zurückgegangen ist.«[75]

»Ich spüre, daß meine geistigen Kräfte zurückgehen. Menschen schreiben mir immer wieder, daß ich noch nicht sterben darf. Aber der liebe Gott braucht mich nicht mehr, meine Zeit ist abgelaufen.«[76]

»Ja, betet, daß ich für den Rest meines Lebens die Freude und den inneren Frieden in Gott behalte, um sie meinen Freunden (und es kommen immer wieder neue zu den alten) weitergeben zu können!«[77]

Andererseits gibt es auch Stellen der Dankbarkeit für ein langes und fruchtbares Leben: »Je stärker ich mich der Ewigkeit und der Verantwortung vor Gott nähere, desto mehr geht es mir nicht mehr um ›höhere Gefilde vollkommener Frömmigkeit für mich‹, sondern von den unerschöpflichen Schätzen, die mir benediktinisches Ordensleben geschenkt hat, während eines ungewöhnlich langen Erdenlebens, als evangelische Frohbotschaft, als gottinne-gewordene Lebensfülle wenigstens kleine Lichter in zweifelnden Menschenherzen anzuzünden.«[78]

Anmerkungen

1 Adelgundis Jaegerschmid OSB, Gespräche mit Edmund Husserl 1931–1936, in: *Stimmen der Zeit* 199 (1981), S. 48–59, hier S. 48.

2 Adelgundis Jaegerschmid OSB, Edith Stein. Ein Lebensbild, in dieser Zeitschrift 10 (1981), S. 465–478.

3 10. September 1984.

4 25. April 1986.

5 Adelgundis Jaegerschmid OSB, Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936–1938), in: *Stimmen der Zeit* 199 (1981), S. 129–138, hier S. 131.

6 Adelgundis Jaegerschmid OSB, Gespräche mit Edmund Husserl, a. a. O., S. 48.

7 Ebd., S. 51.
8 Ebd., S. 56.
9 Ebd., S. 55.
10 Adelgundis Jaegerschmid OSB, Die letzten Jahre Edmund Husserls, a. a. O., S. 134.
11 Adelgundis Jaegerschmid OSB, Gespräche mit Edmund Husserl, a. a. O., S. 52.
12 Ebd., S. 57.
13 Ebd., S. 53.
14 Adelgundis Jaegerschmid OSB, Die letzten Jahre Edmund Husserls, a. a. O., S. 130.
15 Ebd., S. 132.
16 Ebd., S. 174.
17 Adelgundis Jaegerschmid OSB, Edith Stein, a. a. O., S. 472.
18 Ebd., S. 465.
19 Ebd.
20 Briefe im Besitz des Klosters St. Lioba.
21 4. Juni 1980.
22 11. Oktober 1983.
23 8. Juni 1981.
24 13. Oktober 1981.
25 8. November 1980.
26 16. November 1980.
27 10. September 1984.
28 14. April 1983.
29 24. Mai 1987.
30 31. Mai 1987.
31 22. Mai 1982.
32 18. April 1985.
33 18. Juli 1982.
34 29. August 1984.
35 3. Februar 1981.
36 16. November 1980.
37 2. September 1984.
38 17. August 1981.
39 8. März 1983.
40 16. April 1981.
41 12. Februar 1983.
42 25. April 1987.
43 9. Juni 1988.
44 6. Juli 1982.
45 29. Mai 1983.
46 29. September 1981.
47 14. Dezember 1986.
48 18. Juni 1981.
49 29. November 1988.
50 23. März 1989.
51 23. März 1988.
52 13. November 1986.
53 17. November 1981.
54 11. Juni 1987.
55 5. Januar 1988.
56 24. Mai 1987.

57 31. Mai 1987.
58 20. November 1987.
59 1. April 1984.
60 15. Juni 1987.
61 1. August 1984.
62 19. Juni 1987.
63 23. Februar 1981.
64 10. November 1988.
65 12. März 1988.
66 17. Februar 1983.
67 12. Februar 1983.
68 8. November 1988.
69 25. Februar 1983.
70 26. März 1983.
71 7. April 1983.
72 14. April 1983.
73 1. März 1982.
74 4. März 1985.
75 28. Mai 1990.
76 28. März 1991.
77 6. August 1987.
78 15. August 1989.

Erich Kock · Köln

Goethe und der Katholizismus

Goethe und die Deutschen – das ist eine lange Geschichte. Begeisterung und Ablehnung, Beifall und Kopfschütteln, Goethe-Kult und Goethe-Bedenklichkeit begleiten die hiesige Historie. Mitunter wirken sie wie ein unaufhörlicher Kommentar zur »geistigen Situation der Zeit«. Denn wie die Urteile über Goethe ausfallen, so steht es auch um den Pulsschlag des Zeitgeistes. Ist der Weimarer – soweit man das von einem Genie behaupten kann – einer von uns? Oder trennt ihn (um ein Beispiel zu nennen) ein Abgrund von der Angst, »durch die wir gegangen sind«, und von dem heutigen Empfinden der Tragik menschlicher Existenz, gegenüber der Goethe so blind gewesen sein soll, wie Karl Jaspers es in seiner Rede zur Verleihung des Frankfurter Goethe-Preises 1947 behauptet hat? »Die meisten Goethe-Biographien wurden von Universitätsprofessoren verfaßt«, hat Ortega y Gasset behaup-

Erich Kock, *Jahrgang 1925, lebt als freier Schriftsteller in Köln; zahlreiche Arbeiten für Funk und Fernsehen.*

tet, »und einige der letzteren – ich sage einige – wissen sehr wenig vom Leben, weil ihr eigenes Leben ein akademisches Leben ist ... ein aseptisches Leben.«

Der 28. August 1749, an dem Catharina Elisabeth Goethe geborene Textor das befreiende Wort »Rätin, er lebt!« über den Neugeborenen hörte und ihr »mütterliches Herz erwachte und seitdem in fortwährender Begeisterung lebte« – dieser Tag und die ihm folgenden haben im Lauf von zwei Jahrhunderten eine Springflut von Goethe-Gedenkfeiern, Reden und Kommentaren hervorgerufen. Um einige zu nennen: 1899 der einhundertundfünfzigste, 1949 der zweihundertste und 1999 schließlich der zweihundertfünfzigste Geburtstag. Zwischendurch zahlreiche andere: 1932 (der einhundertste Todestag) – ein Jahr der Goethe-Reden hierzulande. 1949 und 1982 – Stiftung und Verleihung von Goethe-Preisen. Nicht wenige Ansprachen spiegeln auch die politische Geschichte dieser Republik wider. Teilweise sind sie mit großen Namen der Literatur verknüpft; man braucht wohl nur einen zu nennen, Thomas Mann, der fast dreißig Jahre lang »in Goethes Haut gekrochen ist«, oder so man möchte: Ernst Jünger.

Johann Wolfgang von Goethe, der »Hätschelhans« und »Göttersohn« (wie ihn seine spontane, sohnverliebte und bibelfeste Mutter gern nannte) – hätten ihm solche Würdigungen seiner Person und seines Lebenswerkes gefallen? Hochwahrscheinlich, wenn auch weniger die Begehung seiner Todestage ... Er selber liebte es, seine Geburtstage zu feiern, und das auch gemeinsam mit seinem »Bettschatz«, der ihm erst 1806 angetrauten Ehefrau Christiane Vulpius: der Sohn August und die Enkel eingeschlossen. In den letzten Lebensjahren kamen bei solcher Gelegenheit Berge von Briefen und Geschenken zusammen. Büsten wurden überreicht und Denkmalsentwürfe vorgezeigt. Von Frankfurt bis Berlin, von Jena bis Nonnenwerth feierte man »den Alten«.

Ein Geburtstag aber bleibt besonders denkwürdig. Der 37-jährige »Geheime Rat« von Goethe wurde am 28. August 1786 von Karlsbader Badegästen üppig gefeiert. Sechs Tage später war das Geburtstagskind (Abfahrt 3 Uhr nachts) »untergetaucht«; und bis auf seinen Sekretär Philipp Seidel wußte niemand, wohin die Reise ging, denn Seidel hatte, Goethes Weisung getreu, vorerst den Mund gehalten. Das Reiseziel: Italien. Der Geheime Rat, unter dem Decknamen Möller, floh, weil er zu ersticken glaubte: an einem Zuviel von Aufgaben und Rollenverpflichtungen. Er floh vor Etikette, vor Adels- und Bürgerrolle, vor deutschem Wetter und poetischem Frust. Er erfüllte sich aber auch einen Jugendtraum. Und so berannte er ein lange ersehntes Land – die vermeintliche Verkörperung seiner Vorstellung der Antike. Klassik in Landschaft, Bildern, Plastiken und Bauten, greifbare Gegenwart des Idealschönen und Erhabenen. Damals konnte Goethe nicht wissen, daß seiner Italienliebe vier Jahre später förmlich der Todesstoß versetzt werden würde. Doch so glücklich wie beim ersten Mal in »Arkadien« war er wohl nie wieder. Und so ist denn das unzensierte, noch nicht redigierte Brieftagebuch für Charlotte von Stein ein köstliches Dokument Goethescher Unmittelbarkeit, Erlebnis- und Wahrnehmungsfähigkeit geblieben: »Du weißt, was die Gegenwart der Dinge zu mir spricht, und ich bin den ganzen Tag im Gespräch mit den Dingen.« (21. September 1786).

Italien schenkt dem »großen Kind, das ich bin«, jedoch nicht nur die überwältigende Präsenz der Antike oder die Begegnung mit dem Alltag des italienischen

Volkslebens. Bereits auf dem Weg in den Süden trifft Goethe auf das, was er selber den »Genius des äußeren katholischen Gottesdienstes« nennt; er würdigt »Geschick, Geschmack und Konsequenz« von Kirchbauten der Jesuiten und den »Schauspielern der Jesuitenschüler«. Ist es Goethe dazumal nicht bewußt geworden, daß der lutherisch getaufte und belehrte Protestant in ihm hier die Hochform gegenreformatorischer Verkündigung bewunderte? Nun, der einfühlsame Dichter und Augen-Zeuge wird zeitlebens eigentümlich katholische Phänomene verstehen, und daß die protestantische Religion sinnhaft greifbare Symbole der Verkündigung entbehrt, das wird ihn immer wieder beschäftigen. Seltsam genug – sechsundvierzig Jahre später hängt ein aus den allerletzten Lebenstagen von seiner Hand stammender Zettel an der Tür des Weimarer Schlafzimmers. Es ist Goethe aufgefallen, daß in den Zeitungen so lange nichts von den *Jesuiten* zu lesen war – was mögen die wohl wieder vorhaben ... Inzwischen ist freilich viel Wasser den Tiber, den Rhein und die Ilm hinuntergeflossen.

Goethe und der Katholizismus. Goethe in Regensburg, Verona, Rom, Weimar, Bingen, Münster und Köln. Goethe und die Liturgie in Sankt Peter, beim Angelusgebet abends, im Anblick von Christenkunst und Marienverehrung. Der Weimarer, der sich, wie er selbst bekennt, »bei katholischen Naturen besonders wohlgefühlt« hat: beim Fürstprimas der Rheinlande Carl Theodor von Dalberg, bei Franz Friedrich Wilhelm von Fürstenberg, Adelheid Amalie Fürstin von Gallitzin, Joseph Görres, Sulpice und Melchior Boisserée und Ferdinand Franz Wallraf. Und ein Katholik wie Friedrich Schlegel, der 1807 im Kölner Dom sein Glaubensversprechen ablegte, war es schließlich, der das breitere Verständnis und Studium der Werke Goethes einleiten konnte. Seine Charakteristik des »Wilhelm Meister« beweist es (1801).

Johann Wolfgang von Goethe, der »Geschmack und Würde päpstlicher Zeremonien« in Sankt Peter preist und mit Ergriffenheit die Gesänge der Improperien in der Karfreitagsliturgie verfolgt: »Ich hätte in dieser Stunde ein Kind oder Gläubiger sein mögen.« Im Italientagebuch, das für die Augen Charlotte von Steins bestimmt ist, heißt es: »Wie freut es mich, daß ich nun ganz in den Katholizismus hineinrücke, und ihn in seinem Umfange kennenlerne.« Oder: »Man müßte, wenn man hier leben wollte, gleich katholisch werden, um teil an der Existenz der Menschen nehmen zu können.« (23. September 1786). Oder: »Was die Mutter Gottes für eine schöne Erfindung ist, fühlt man nicht eher, als mitten im Katholizismus.« (8. Oktober 1786). Goethe hätte nicht das Genie der Einfühlung sein können, wäre ihm die Faszination katholischer Lebensweisen entgangen. Rom schließlich – das war eben nicht nur die Gegenwart der Antike; der Bildungsreisende und Spaziergänger stieß überall auf christliche Zeugnisse. Der Italienfahrer Goethe sog auf, was er konnte, ein Mensch, der sich mit der Gunst der Stunde zu verbünden wußte. Doch er verstand es auch, nicht mehr an sich heranzulassen, als ihm zuträglich schien, und schon gar nicht, etwa ein Bekenntnischrist zu werden: »... man müßte ...«

Der unerhörter Einfühlung fähige, jedoch immer mehrdeutige, vielgesichtige Schöpfer der »Wahlverwandtschaften« und des »Faust« wird gern des Opportunismus bezichtigt. Doch so listig, vorteilsorientiert, angepaßt, maskiert und diplomatisch er auch erscheinen mag – er »hielt Kurs« und folgte dem Gesetz, nach dem er

angetreten war. Es steckte etwas in ihm, das ihn hinderte, sich festzulegen. Soll es ihm als Charaktermangel angekreidet werden? Und soll man dem Schöpfer zweifelsohne unsterblicher Gedichte, Dramen und Romane politisches Fehlverhalten vorhalten? All das ist möglich; aber wird man dem Poeten, Forscher, Geist auf solche Weise gerecht? Wahrscheinlich nicht.

Goethes vor-rationalistischer Sinn hat »überall das Gute zu finden und zu schätzen gewußt« (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*). Sein schier unglaublicher Erfahrungs- und Erkenntnishunger und seine von Merck wie Schiller, Lavater und Humboldt bewunderten Augen ließen ihn auch die sinnenfromme »Herrlichkeit« (Goethe) katholischer Ausdrucksformen verstehen. Seine Sehkraft verhalf ihm allein in Italien zu 1000 Zeichnungen, und wenn er später auch einen spezifischen Abscheu gegenüber der Nazarenerkunst entwickelte, so wuchs ihm im Lauf der Jahre doch ein ehrfürchtiger Sinn für bedeutende Zeugnisse christlich inspirierter Malerei und Baukunst zu. Ja, es rundete sich etwas, das mit der Verehrung des jungen Goethe für das Münster zu Straßburg begonnen hatte.

Freilich ärgert er sich auf Lutherart über das »Babel Rom«, das – wie er 42 Jahre nach seinem Italienaufenthalt schreiben wird – »mit Christus nichts zu tun« habe, den man, käme er zurück, »auch zum zweiten Male kreuzigen würde«. Trotzdem hat der selbe Goethe auf faszinierende Weise katholische Heilige und Heiligenverehrung zu schildern verstanden: Philipp Neri und die Wallfahrt zum heiligen Rochus in Bingen. Auch in »dem dunklen Altertum der Kirche des Heil. Zeno, des Patrons der Stadt (Verona)« findet er »einen wohlbehäglichen, lachenden Heiligen« (17. September 1786).

Auf die Gefahr hin, mißverstanden zu werden, sei die Äußerung des katholischen Philosophen Peter Wust zitiert, der Goethe eine »anima naturaliter catholica« (also eine gleichsam natürliche katholische Seele) nennt. Tatsächlich gibt es bei ihm eine naturständige Verwandtschaft mit der vorreformatorischen Überlieferung, deren Wurzeln bis in die mittelalterliche Mystik und in das Welt- und Vernunftverständnis der Scholastik reichen. Goethes umschlagende Stimmungen und seine ihn offenbar produktiv machenden Widersprüche mögen uns irritieren – sein mitunter »katholischer Instinkt« hat ihn nie verlassen, selbst dort, wo ihn die Konversion des Friedrich Leopold zu Stolberg in helle Wut versetzt. Schließlich hatte man Adelheid Amalie von Gallitzin gewarnt (November 1792), »ich wisse mich so fromm zu stellen, daß man mich für religiös, ja, für katholisch halten könnte«. Und in seinen münsterischen Gesprächen »wählte ich unaufgefordert die Römischen Kirchenfeste, Karwochen und Ostern, Fronleichnam und Peter und Paul« (*Kampagne in Frankreich*).

Goethe schwimme wie ein »einsamer Delphin nicht immer unter Wasser (wie bedeutende Deutsche sonst), sondern auch auf der spiegelnden Oberfläche.« Das hat Hugo von Hofmannsthal festgestellt. Und wohl deshalb gibt es bei Goethe lebenslang einen Wechsel der Elemente – sein hochentwickelter Sinn für religiöse Tatsachen läßt ihn verehren und sich empören. Doch damit nicht genug – der Dichter und Zeitgenosse versteht sich auch auf Verhöhnung und Blasphemie, für die es verstörende Beispiele gibt. Reinhold Schneider hat die Goethesche Doppelgesichtigkeit bitter beklagt: »Ich denke zurück, und ich sehe Goethes Antlitz in seiner entsetzlichen Zwiegesichtigkeit; den frommen Bewahrer, den abgründigen Ironiker,

den Verherrlicher der Ehe, der Sitte im Werke, Zerstörer im Leben und im Werke; den Dichter, dessen Gedichte den Deutschen zum Ruhme gereicht, dessen Leben eines ihrer Verhängnisse war.« (»Verhüllter Tag«, 1954). Und es ist richtig, wenn der Goethekenner und Goetheverehrer Hans Urs von Balthasar bemerkt, daß der Mensch dieser unglaublichen Liebes- und Erkenntnisfähigkeit den »Weg zum Gebet nicht gefunden« habe. »Die christliche Antike Hölderlins kennt das Gebet – die ehrfürchtige Antike Goethes geht mit dem ›Herrn der Schöpfung‹ nicht betend um.«

Johann Wolfgang von Goethe hat die *Verkleidung* geliebt; sie bildet die Mitgift seiner poetischen Einbildungskraft, und wo er sich offenbart, da versteckt er sich nicht selten auch. So ist es bis auf den Tag schwer, ihn selber hinter manchen Äußerungen wiederzufinden. Vielleicht trifft auch der erstaunliche Scharfblick eines französischen Besuchers in Frankfurt, des jungen Franzosen Marquis Astolphe de Custine (1815) zu, der Goethe bei seinem Neffen kennenlernte. Sein Geist verleihe ihm den Zauber naiver Menschen, heißt es dort, und seine Physiognomie spiegelte nicht nur »alles Unglück des Genies«, sondern die Welt im Ganzen. Und dann liest man Sätze, die Goethes höchsteigene Beziehung zur Religion aufzuhellen scheinen: »Zum Unglück für Goethe ist die christliche Religion eine göttliche Offenbarung. Vielleicht würde er sie *erfunden* haben; aber da er sie *vor sich* in die Welt gekommen fand, und mit ihr allerhand Zutaten, die er nicht hinzugefügt hätte, wenn er sie geschaffen hätte; da er in ihren Priestern sieht, was er nicht sehen möchte, und an ihr nicht das, was er sehen möchte, darum verwirft er sie. Man muß gestehen, daß dieser ungeheure Geist ebenso erstaunlich ist durch das, was ihm abgeht, wie durch das, was ihm eigen ist.«

Religionsallergischer Bildungshumanismus und liberaler Kulturprotestantismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts haben Johann Wolfgang von Goethe gern als eine Art Alibi für ihre Vorstellungen von Welt und Gesellschaft benutzt. Den politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts war Goethe sogar als vermeintlicher Kronzeuge für Biologismus und Materialismus willkommen ... Haben sich die Katholiken auf *ihre* Weise an dem höchst komplexen Phänomen »Goethe« versündigt? Der Franzose Paul Claudel hat es sich wohl etwas zu einfach gemacht, wenn er den Weimarer »le grand âne solenel« (einen »erhabenen Esel« also) nannte; diese Äußerung hat Claudel 1926 seine Berufung zum französischen Botschafter in Berlin gekostet. Wie aber hat der deutsche Katholizismus der letzten einhundert Jahre auf Johann Wolfgang von Goethe reagiert?

Noch mitten im Kulturkampf war der Jesuit Alexander Baumgartner mit seinem 1855 erschienenen Werk »Göthe – sein Leben und seine Werke« (dreibändig, sehr gründlich und sachkundig) gegen den »Goethe-Kult der letzten Jahrzehnte« zu Felde gezogen. Und erst der mühsame Streit um den richtigen Weg aus einem politischen und kulturellen »Ghetto« brachte dem deutschen Katholizismus eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem dichterischen, philosophischen, ja, theologischen Phänomen Goethe. Man begriff die Schönheit und Ursprünglichkeit seiner Poesie; Goethes »Seinsvertrauen« und seine ins Universum zielende »Seinsliebe« kamen in den Blick. Der Mensch des »reinen Auges« wurde gewürdigt. Goethes Vorsehungsglaube (der keine Zufälle gelten ließ) und seine in vorreformatorischen Quellen wurzelnde Kosmologie fanden Beachtung. Seine Einfühlung in

Sakrament und Symbol, sein tief verwurzelter Respekt vor dem »Unerforschlichen« und den Schranken menschlicher Vernunft beeindruckten gerade katholische Philosophen und Theologen. Man begriff auch, welche Wandlungen der »Lebensschüler« Goethe durchgemacht hat. Und man begann zu spüren, daß der Weimarer Geheime Rat kaum je »menschlicher Granit« gewesen ist – ein Genie aus dem Bilderbuch –, sondern ein verletzlicher Mensch, der nicht selten mühsam sein Gleichgewicht zu halten suchte. Ein Mensch also, keineswegs unangefochten von inneren und äußeren Erschütterungen: eben kein Standbild. Und obgleich sich im Haus am Frauenplan »viel Antike«, jedoch kein Kreuz befindet, hat ihn das Leben nicht bloß begünstigt (wobei er seine Vorteile wahrzunehmen wußte), er hat genossen *und* gelitten, ja, mitunter hat ihn das Leben auch »gekreuzigt«.

Wenigstens ein paar Namen und Daten müssen schon genannt werden. In seiner theologischen Aesthetik (3. Band) hat Hans Urs von Balthasar die geistesgeschichtlichen Bedingtheiten und Konsequenzen Goetheschen Lebens und Wirkens bedacht. Erich Przywaras Aufsätze und seine Beiträge zum Goethe-Handbuch bilden ein eigenes Kapitel deutscher Goethe-Forschung. Im Jahr 1932 erhielt der Jesuit Friedrich Muckermann den Goethe-Preis des Freien Deutschen Hochstifts/Frankfurt für seine bis heute lesenswerte Biographie mit dem lapidaren Titel »Goethe«. Diesen Autor hat die Gestapo bereits ein Jahr später und bis zum Kriegsende durch halb Europa gejagt, ohne ihn fassen zu können; er starb 1946 in Montreux. Romano Guardinis Rede auf Burg Rothenfels zum 175. Geburtstag Goethes ist kaum noch in Erinnerung; sie hat dem Zuhörer Josef Pieper die zentrale Eingebung zu seinem philosophischen Werk beschert. Von Pieper stammt auch der 1950 erschienene Traktat über »Das Schweigen Goethes«. Peter Wust hat zwei bemerkenswerte Aufsätze, unter anderem über »Goethes Verhältnis zum Geist« veröffentlicht (1932). Immerhin war Thomas Mann bereits 1925 ein Leser der Werke des katholischen Philosophen Peter Wust; sie haben mehrmals miteinander korrespondiert.

Werner Bergengruens »Rede über Goethe« ist zu Unrecht vergessen, ebenso Hermann Hefeles Buch (1931) über Goethes »Faust«. Karl Muth leitet eine neue Goethe-Sicht mit seinem Beitrag über »Unser Verhältnis zu Goethe« ein; der Beitrag erschien im Jahre 1899, und bereits 1905 folgte sein Traktat über Goethe und Schiller. Auch die Namen Robert Grosche, Josef Bernhart, Friedhelm Kemp, Josef Hofmiller, Curt Hohoff, Wilhelm Hausenstein, Friedrich Lienhard sollten in diesem Zusammenhang genannt werden. Ein glänzendes Beispiel bildet Curt Hohoffs Essay über »Goethes religiöse Entwicklung« (1986). Mit solchen Bemühungen um den Dichter und Naturforscher, den Briefschreiber, Zeitgenossen und Kunsttheoretiker Goethe von Autoren katholischer Provenienz ließen sich Bände füllen, und es ist meines Ermessens kein gutes Zeichen, daß die katholische Geisteswelt solche Würdigungen vergessen zu haben scheint. Denn alle eben Genannten haben auf je eigene Weise das Goethesche »Weltbild«, das tiefe Wurzeln in der Vor-Aufklärung besitzt, wahrzunehmen und zu würdigen gewußt. Alle ihre Texte gelten einem großen und würdigen Gegenstand, den man nicht nur den Fachleuten oder Talkmastern überlassen sollte – weder »aseptischen« Wissenschaftlern noch gewitzten Sprechern der bloßen Tagesmeinung. Goethe redivivus – der Mensch und sein Werk bilden noch immer einen bedeutenden, erregenden Stoff. Und das natürlich nicht bloß für nachholbewußte Katholiken.

Die Wanderjahre sind nun angetreten
Und jeder Schritt des Wandrers ist bedenklich.
Zwar pflegt er nicht zu singen und zu beten;
Doch wendet er, sobald der Pfad verfänglich,
Den ernsten Blick, wo Nebel ihn umtrüben,
Ins eigene Herz und in das Herz der Lieben.
(*Wilhelm Meisters Wanderjahre*)

Wie traumatisch verletzt erscheint Goethe mitunter, wie anfällig gegenüber inneren und äußeren Erschütterungen! Und wie schwankend war bisweilen der so fest erscheinende Boden der Klassik. Wer wenigstens die Hälfte der etlichen Tausend zählenden Briefe Goethes einmal gelesen hat und die mannigfachen erhaltenen Zeugnisse seiner Freunde, Feinde, Besucher, Bewunderer und Hasser, Verwandten und Gönner miteinander vergleicht, der wird gelassener und vorsichtiger urteilen. Der »öffentliche« und der private Goethe, das waren schon zu Lebzeiten zwei verschiedene Dinge. Goethe sah im allgemeinen genau hin, doch er selber wünschte kaum, durchschaut zu werden. Stets begleitete ihn seine Ironie; sie half ihm, den Unterschied zwischen gewünschten Besuchern, nützlichen Informanten und lästigen Interessenten nicht aus dem Auge zu lassen. Wie freundschaftsfähig aber war er auch; und es stimmt, daß ihn der Tod seines erst spät zum Freund gewordenen Vertrauten Friedrich von Schiller »vernichtet« zurückließ. Was für ein Verlangen beider, sich gegenseitig zu sehen, zu sprechen, zu ermutigen und zu fördern! Man versteht, daß es Goethe eine längere Strecke nach Jena zog, um Schiller und seine Familie in der Nähe zu haben ... Es handelt sich um eine der herzlichsten Männerfreundschaften in der Literatur, die wir kennen, und auch unterschwellige Rivalitäten konnten ihr nichts anhaben.

Goethes Depressionen, Ängste, Krankheiten, Entbehrungen, Abschiede, Enttäuschungen – auch dies wird am Ende zu wenig bedacht, wenn der Mensch und Poet, der Forscher und Sammler, das Sprachgenie Goethe gewürdigt wird. Koliken, Katarrhe, Gesichtsrosen, Herzbeutelentzündungen, Fieberanfälle, Blutsturz. Auch diesen Condicionen ist das gewaltige Werk abgerungen worden. Nie hielten es völlig unbeschwerte Tage lange bei ihm aus. Er überlebte Schiller, seinen Herzog Karl-August, seine Frau Christiane und seinen Sohn August. Die Kinder seiner unglücklichen Ehe mit Ottilie von Pogwisch waren bei Tod des Vaters elf, zehn und drei Jahre alt: »Nun wollen wir recht zusammenhalten« (Goethe zu Ottilie). Aus Italien hatte der 37-jährige an Charlotte von Stein geschrieben: »Wieder in einer Höhle sitzend, die vor einem Jahr vom Erdbeben gelitten, wende ich mein Gebet zu Dir, mein lieber Schutzgeist.« (27. Oktober 1786).

Wie oft ist doch Goethes Gelassenheit ein mühsam Errungenes; wie oft verbirgt Festigkeit das unterirdische Beben, durch das seine Existenz gegangen ist und wie oft ist die geheimrätliche Sprödigkeit nur die Maske des Scheuen. Goethe holte sich die Kraft und Fassung aus unaufhörlicher Tätigkeit, bisweilen aus der Flucht, denn er gab und nahm mit der Unbedingtheit seiner Natur. Abbruch und Aufbruch kennzeichnen seinen Lebensweg ebenso wie Kontinuität und Folgerichtigkeit, Goethe selber äußerte einmal, er habe nichts geschrieben, was er nicht auch gelebt habe. Dem läßt sich kaum widersprechen. Denn die Verdichtung von Biographie

und Lebenswerk läßt sich kaum sonst so gut ausmachen wie bei ihm. Goethe – selbstlos, altruistisch? Ein Fragezeichen! Nicht wenige wollen in ihm – nicht nur im Blick auf Christiane, ihr Leben an seiner Seite, ihr Sterben – bloß den grandiosen Egoisten sehen. Doch das ist nur die eine Seite der Medaille. Man muß schon beide Seiten sehen – wollen.

Wer in ihm einen Verbündeten und Gewährsmann für religiöse Entschiedenheit sucht, wird ihn *nicht* finden. Eine merkwürdige Distanz legt sich zwischen ihn und die Religion. Goethe führt sich auf erstaunliche Weise ins Christentum ein, spricht seine Sprache und spricht sie doch nicht, kann sich nicht entscheiden, und weicht auch den ergreifenden Bitten seiner Jugendfreundin Auguste Bernstorff-Stolberg aus, die ihn anspricht: »Retten Sie sich selbst! Ihnen ward viel gegeben, viel anvertraut. Wie hat es mich geschmerzt, wenn ich in Ihren Schriften fand, wodurch Sie so leicht anderen Schaden zufügen. O machen Sie das gut, weil es noch Zeit ist ... Der Gott meiner Jugend ist auch der Gott meines Alters.« Goethe antwortet: »In unseres Vaters Reiche sind *viele* Provinzen. Möge sich in den Armen des alliebenden Vaters alles wieder zusammenfinden.«

Josef Bernhart schreibt in seinem 1949 erschienenen Aufsatz »Goethe und die katholische Welt«: »Es wird sich zeigen, daß Goethe eigentümlich katholische Erscheinungen in ihrer Wurzel versteht, an ihnen die Freude des Einfühlsamen hat, ja, als Denker mit den Wortführern katholischer Geisteshaltung in den Fundamenten zusammenstimmt.« Zugleich aber weiß auch dieser Autor, daß es selbst dem Kundigsten nicht gelingen mag, »eine letzte Überzeugung im religiösen Verhältnis zu Christus festzustellen.« (S. 131). Das scheint die – vergleichsweise zynische – Bemerkung Goethes gegenüber Benjamin Constant zu untermauern: »Immerhin ist es mir lieber, daß der Katholizismus schlecht auf mich zu sprechen ist, als wenn man mich daran hinderte, mich seiner zu bedienen, um meine Sachen interessanter zu machen.«

Unterhält Goethe, auch der Dichter des *Faust II*, zum Katholizismus der Phänomene ein mehr oder weniger instrumentales Gedächtnis? Bernhart läßt sich auch im Anblick solcher Sätze (nicht gerade seine niveauvollsten) nicht irre machen: »Man trifft bei Goethe immer wieder auf grundhafte Sätze jener kirchlichen Scholastik des Mittelalters, die er zeitgemäß doch auch verspottet. So dunstig, schwelend, schillernd, unverbindlich sein Reden vom höchsten Wesen ist, so faßlich fest und zwingend seine Überzeugung, daß unsere menschlichen Kräfte ausreichen, der ›beweglichen Ordnung‹ der Welt denkend und schauend beizukommen. Wenn Kant und Thomas von Aquin ein Entweder-Oder sind, so ist Goethe als Denker auf der Seite des Aquinaten zu finden. Denn so viel diese beiden trennen mag – sie stimmen überein in wesentlichen Fragen des Geistes, die ihn selbst und die Wirklichkeit betreffen. Bei Goethe wie bei Thomas gibt es *ein echtes Ankommen der Vernunft bei der Wirklichkeit*; beide lehren das volle Vertrauen, daß die letzten Funde des Geistes den Charakter der Gewißheit tragen und also der Verpflichtung; beide sind überzeugt, daß unsere Aussagen von den Dingen nicht bloß Vorstellungen sind; hier wie dort gilt die Wahrheit, daß der Intellekt immer nur mit dem Material zu schaffen hat, das zuvor von den Sinnen eingebracht worden ist ...« (Bernhart, S. 137).

Daß »die Natur nicht ganz verdorben« sei, zu dieser Auffassung bekenne sich auch Goethe; es sei diejenige, die der Katholizismus gegenüber Luther vertrete. So

schreibt Friedrich Muckermann, und: »Wenn Goethe den Charakter Luthers bewunderte, der sich so kühn und trotzig gegen eine ganze Welt gestellt und das Joch der kirchlichen Autorität abgeschüttelt habe, so bekennt er sich hier zur Reformation, aber nicht zu jener, die Luther gewollt hat. Der geschichtliche Luther dachte nicht daran, die Kirche zu spalten« (S. 143). Freilich seien auch die Grenzen seiner Sicht des Christentums zu beachten. Man könne zwar die »Ausstrahlung der christlichen Wahrheiten allenthalben in Goethes Werken finden«, doch »die *übernatürliche* Lichtquelle wird als neue Ordnung, wie sie bei Dante erscheint, *nicht* anerkannt.« Goethe sei über das Christentum und den Katholizismus überhaupt nur »unzulänglich unterrichtet«. Deshalb, so Muckermann, habe er manches »zum Absurden gerechnet, was der Gläubige unter Übernatur versteht.« Er habe es absurd gefunden, weil es keine Beziehung »zu einem organischen und harmonischen menschlichen Weltbild mehr zu haben schien«.

Auch das Kreuz will für Goethe nicht zu seinem fundamentalen Verlangen nach Ausgeglichenheit und Harmonie passen. Goethe liebt mehr die *Idee* des Christentums als seine menschliche Verkörperung – und schon gar nicht die Realität des Marterholzes und des göttlichen Opfers Christi. Trotz alledem hat er in den »Geheimnissen« unsterblich schöne Worte gefunden: »Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet, Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht, Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet, Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht, Das die Gewalt des bittern Tods vernichtet, Das in so mancher Siegesfahne weht: ein Labequell durchdringt die matten Glieder, Er sieht das Kreuz, und schlägt die Augen nieder.« Widersprüche, die ihr Urheber wohl nicht als solche empfunden hat, kennzeichnen den Charakter Goethes und seiner Poesie. Sie kennzeichnen bis zuletzt auch sein Verhältnis zum Katholizismus.

Gerade Muckermanns Buch, das auf seine Weise eine eigenwillige Fortschreibung der Gedanken seines Jesuiten-Kollegen Baumgartner bildet, beweist, daß nur ein liebender *und* sachlich orientierter Blick dem komplexen Phänomen Goethes gerecht werden kann. Muckermanns Würdigung des *Dichters* Goethe; er schreibt: »Auch das kleinste Gedicht Goethes läßt die Beziehung zum *Ganzen* durchschimmern, läßt der Ahnung des Ewigen Raum und lenkt oft unmerklich über den zu Tage liegenden Gegenstand hinaus zu einer tieferen Bedeutung. In der großen Welt wird darum jedes Gedicht zu einer kleinen Welt, aber zu einer eigenen. Sie ist wie ein neues Wesen, das auf einmal da ist in seiner schimmernden Schönheit. Und sie ist nicht etwa der Gehilfe der Wissenschaft, ein Mittel des Unterrichts. Sie ist unumschränkt in ihrer Art; sie hat ihre eigenen Gesetze. Dieses neue Sein, das in sich schwebt, erhält sie durch den Dichter, der ihr Schöpfer ist.« Weil sie, die Goethe-Dichtung die Welt in ihrer Wandelbarkeit erfasse, stehe sie als Ganzes »auf dem Todesgedanken«: »Diese Dichtung ist auch über den Todespunkt gegangen.« Goethes Dichtung abzulehnen, weil sie »weichlich und anderen Verhältnissen als den unseren entsprossen« sei, das sei deshalb grundfalsch. Sie eigne sich gerade *»für Übergangszeiten und Zeiten der Verwandlung«*.

Die Goethesche Ethik wurzele im Religiösen; darum sei sie von jeglichem Stoizismus oder Ethizismus weit entfernt. Mit seiner Auffassung von der Erlösung aber trete Goethe »unmittelbar über die Schwelle der christlichen Religion.« Und nicht zu bezweifeln sei, daß Goethe in der Natur »eine Offenbarung Gottes gesehen

hat.« »Naturgefühl ist für Goethe Liebesgefühl, Naturerlebnis liebende Betrachtung, Naturdurchdringung Religion« (S. 96).

Muckermann legt den Finger auch auf etwas häufig Übersehenes: den *Pädagogen* Goethe. Pädagogik, als Erziehung und Selbsterziehung ist eine Lebensfrucht des Weimarers, darin ganz den Idealen des Humanismus und seiner Bildungskonzepte verschworen. »Für Goethe ist das Leben als Kunstwerk gedacht und gewollt. Es war ein Dasein, das einzig dem Bildungstrieb gewidmet ist. Zu Anfang geschah das unbewußt, später in Klarheit und Absicht. Darum besteht eine Urverwandtschaft zwischen Goethes Werk und Goethes Leben« (S. 87).

Auch die Heiligen, die Goethe in den Blick genommen hat, sind vor allem Individualitäten. Strenge, fordernde, entschiedene Naturen kommen in dieser kleinen Galerie weniger vor, und bei ihm ist die Muttergottes keine Pieta. Trotzdem hält er in Bingen fest, daß der heilige Rochus seinen »Leib kreuzigt mit Wachen und Fasten«, und er berichtet von den »Stationen des Leidensganges«, die seinem Auge nicht entgangen sind. Der Wallfahrtsgast wird darüber belehrt, daß man »sich stets an den richtigen Heiligen wenden« müsse, denn in dem Ensemble der Nymbusträger habe jeder seine eigene Funktion. Selten dürfte eine Wallfahrt, ihr Milieu, ihr Kolorit, ihre Atmosphäre zulänglicher beschrieben worden sein als in Goethes »Rochusfest« (16. August 1814). Natürlich gilt Goethes Augenmerk weniger der Liturgie; hier hört der Poet und »Protestant« vor allem auf die Predigt, auch auf die fromme und verschmitzte Lobrede über den Wein, die der Fast-Alkoholiker Goethe besonders schätzen mußte. Doch es ist eine Art »Katholizismus als Gemeinschaft«, die hier gefeiert wird. Denn es wird nicht allein, im »Kämmerchen«, sondern draußen und im Verbund der Menschen gleichen Glaubens gefeiert – eine Form von »Volk«, zu der sich der Dichter und Gesellschaftsmann besonders hingezogen fühlte. Verleiblichung des Glaubens in Symbolen, Fahnen und Glocken, Liedern und Gesängen – katholischer Kosmos rheinischer Prägung. Was Goethe davon festgehalten hat, klingt nicht gerade nach der bloßen Wertschätzung von Folklore ... Trotzdem wird die Schwelle in mehrfachem Sinn nicht übertreten. (Und in gewissem Betracht würde sich seine Schilderung auch als Werbung für einen Tourismus-Verband eignen.)

An vielen Texten und Berichten von und über Goethe läßt sich der Mensch, der er war, studieren: der Liebende, Hingegebene, Hochsinnige, Werdende, Strebende, Sich-Disziplinierende. Doch auch der grandiose Egoist und Ausbeuter von Gefühlen, der Irrende, Suchende, Schuldig-Gewordene; und natürlich hat auch diese Erfahrung Eingang in seine Gedichte und Romane gefunden. Goethe folgt wirklich einem »Gesetz, nach dem er angetreten«. Er ist sein eigenes Universum, und er hat offenbar schrecklich gelitten, dieser »Bestimmung« nachzukommen. Man beginnt zu begreifen, warum Goethe den Christus der Bergpredigt nur gestreift, den von Golgotha geflohenen und den An-Stifter des Königreiches Gottes nicht eigentlich zur Kenntnis genommen hat. Doch, wie es Curt Hohoff in seinem Essay über Goethes religiöse Entwicklung ausgedrückt hat: »Der Gedanke der Apokatastasis, die Überwindung des irdischen Jammertals durch die Liebe und der Glaube an eine Kirche des Geistes hat Goethe nie verlassen« (S. 78, in: »Veritas Christiana«, Köln 1994).

Manche Unmittelbarkeit, die aus dem ersten Italienischen Tagebuch so erfreulich hervorleuchtet und die Goethes ersten Niederschriften nicht selten eignet, ver-

schwindet, wenn Öffentlichkeit ins Spiel kommt. Goethe hat nicht nur vieles für sich behalten, »weil die Menge gleich verhöhnet«. Nicht weniges hat er auch eingesargt, und pompöse Sargdeckel liegen nicht bloß über mancher erstorbenen Frauenliebe. Da wird's erhaben, abgeschwächt, kommod, stilisiert, ja, Pose. Und zu Schauspielen wie Spielern hat sich der Weimarer stets hingezogen gefühlt ...

Goethes Tränen gehören jedoch am wenigsten in diesen Bereich, und das »Labyrinth der Brust« war ihm stärker bewußt als vielen seiner Zeitgenossen. In dieser Brust war auch die Religion angesiedelt, nicht nur in seinen Augen. Und wer weiß, ob ihn nicht doch die Unruhe um den Menschensohn bis zum Ende mehr beschäftigt hat, als er zugeben durfte. Josef Pieper hat über Goethes Schweigen, seine Verschlossen- und Verlegenheiten Erhellendes geschrieben. Auch freilich über die im Verborgenen gehütete Quelle seiner Poesie – er, der doch nach der Weise seiner Zeit so gern aus seinen Poesien vorlas. Doch das war das »Abgeschlossene, Fertige«, und dies ließ er heraus, mehr nicht.

Hans Urs von Balthasar unterstreicht, Zweifel atheistischer Art hätten Goethe nie angewandelt, und wenn er auch über Gott und göttliche Dinge »lieber« ein »tiefes Stillschweigen beobachte«, so spreche ihm das Weltwesen sein ›Offenbar Geheimnis‹, sein ›Heilig öffentlich Geheimnis‹ doch unüberhörbar aus: daß »Natur im Vielgebilde – Einen Gott nur offenbart«. Bereits der junge Goethe habe sich vom schwächlichen Pietismus wie vom platten Materialismus der Franzosen und der europäischen Aufklärung verabschiedet: »Wie hohl und leer ward uns in dieser tristen atheistischen Halbnacht zumute.« Für Goethe sei die durch Liebe verklärte Welt schlechterdings »herrlich«. »Herrlich« ist in Italien das Klima, das Wetter, der Morgen, der Sonnenuntergang, die Vollmondnacht, der heitere Himmel, der Eichenwald, der Frühlingsblick, das Meer, Sankt Peter und die Liturgie darin, Sankt Peter vor den Mauern so wie Neapel, Paestum und Pompeji. Auch »das Wort ›verherrlichend‹ wird steigernd verwendet«; es steht in schon natürlicher Nachbarschaft zum Wort »heilig«. Was Balthasar über den Bibelleser Goethe sagt, ist nicht zu übersehen. »Freilich kommunizierte Goethe mit dem Herrn der Schöpfung nicht durch das Gebet« (S. 748). Balthasar schließt mit einem unbeirrten Blick auf die moderne Landschaft der Literatur und der Religion. »Wiedergeburt der Kunst aus dem Geist der Religion« – wie Ernst Michel das in seiner Schrift 1919 gefordert hat? Wenn dazu die Schaffung wirklicher Mythen notwendig ist, so fehle die geschlossene Kultur und innerlich die »unwiederbringliche vorchristliche Religion«.

Goethes Vermächtnis – eines für Christen, für Katholiken und Protestanten (über allen Biographismus hinaus, der wirkliche oder vermeintliche Klarheit über den »wahren Goethe« schaffen möchte)? Und »Herrlichkeit«? In gegenwärtigen poetischen Texten findet sich oft eine aesthetisch verklärte Armut, und bei noch so großer Wahrhaftigkeit fehlt etwas, das man nicht nur aus historischen Umständen oder politischen Fakten erklären kann – Lob, Bejahungskraft, Atem, Fülle, Verehrung, Liebe, Kindsköpfigkeit, Freude. Eine Freude, die selbst im Anblick einer zerrissenen und heillos sich darstellenden Welt leuchtet, klingt, stillt, erfreut und kräftigt. Wer Goethes Poesie auf sich wirken läßt, kann sie dort finden. Sie hat auch mit den ersten Sätzen jeder Meßpräfation zu tun: »Es ist in Wahrheit würdig und recht, billig und heilsam, Dir immer und überall dankzusagen, Heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott.«

Herwig Arts SJ · Antwerpen

Maßhalten – eine stoische oder eine christliche Tugend?

Mäßigkeit oder *temperantia* scheint auf den ersten Blick nicht so sehr eine typisch christliche Tugend zu sein als vielmehr ein moralisches Prinzip, das uns von den Stoikern überkommen ist und das sich ganz allgemein an den Menschen wendet. Das geflügelte Wort »*ne quid nimis*« (»Maßhalten in allem« und »Nur nicht übertreiben«), das Terenz unablässig wiederholt, ist eine weithin bekannte Devise, die unmittelbar von der Philosophie der griechischen Stoa, *meden agan*, stammt. Um mit Seneca zu sprechen: »*Moderata durant*« (»Mäßigkeit währt am längsten«).

Der erste, der diese Tugend in die Reihe der »Kardinaltugenden« aufnahm (und sie darin an die letzte Stelle setzte), war der lateinische Kirchenvater Ambrosius, der im vierten nachchristlichen Jahrhundert lebte. Ihm galt die Mäßigkeit als sittliche Einstellung, durch welche der Mensch gehalten war, kraft seiner intellektuellen Wahrnehmung und seines moralischen Gewissens »seine Leidenschaften und Affekte zu zügeln«.

Noch konkreter als Ambrosius bezeichnet Thomas von Aquin die »Mäßigkeit« oder »Mäßigung« in seiner Abhandlung über die Tugenden als die bewußte Einschränkung oder das freiwillige Maßhalten in Speise und Trank, das Leben in Keuschheit und ganz allgemein ein durch Zurückhaltung und Bescheidenheit gekennzeichnetes Verhalten. Alle leiblichen Triebe werden nachdrücklich durch die *ratio*, die Vernunft, kontrolliert.

Auch im Buddhismus spielen Mäßigkeit und Nüchternheit eine zentrale Rolle. Die leiblichen Bedürfnisse und Wünsche führen leicht zur Leidenschaft, dem Ursprung allen Leidens. Genau wie der Stoizismus fürchtet auch der Buddhismus all das, was mit starken Trieben, Zuneigung und Affekten zusammenhängt. Die Anhänger Buddhas sehen ihr Ideal in der Ruhe des Gemüts, in der Leidenschaftslosigkeit oder Gelassenheit und der

Herwig Arts SJ, *Jahrgang 1935, Priester der Gesellschaft Jesu seit 1967, ist Professor für Liturgiewissenschaft und Anthropologie an den Katholischen Universitäten in Löwen und in Antwerpen. Erika Grün übertrug den Beitrag aus dem Französischen.*

Seelenruhe. Der Buddhismus strebt hin zu einem seelischen Zustand des Nirwana, in welchem alle Wahrnehmungen, Gefühle und Leidenschaften nur noch in geringem Maße oder gar nicht mehr vorhanden sind. Es ist eine geistige Haltung (oder Spiritualität) des Erlöschens, der Seelenruhe und Weisheit, keineswegs aber eine geistige Form der Liebe, also des lebhaften Verlangens und Suchens, bei welchem man nach der Erfahrung der intensivsten Intimität und Nähe strebt. Das Hohelied Salomos, dieses leidenschaftliche Liebesgedicht, das die christlichen Mystiker so oft und gerne ausgelegt haben, wäre für einen Buddhisten schlicht und einfach inakzeptabel. Erinnern wir uns doch nur an Aussprüche wie »Ich bin krank vor Liebe« oder »Ich schlief, doch mein Herz war wach« (Hld 5,2 und 5,8).

In der christlich geprägten Spiritualität hingegen – in der die Liebe eine ganz zentrale Stellung einnimmt – liegt etwas Maßloses, liegen Fülle und Unendlichkeit. Hat nicht der schwedische Mystiker und Konvertit Sven Stolpe einmal gesagt: »Wir können niemals zu viel lieben, wir können nur zu wenig oder auf die falsche Weise lieben«?

Wenn Therese von Lisieux schreibt: »Ich wähle das Ganze«, ist auch in diesem Ausspruch eine gewisse Maßlosigkeit zu erkennen. Ihr geistlicher Mentor, ein asketischer Mensch, tadelt und korrigiert sie, wenn sie in ihr Büchlein schreibt: »Ich empfinde unendliches Verlangen in meinem Herzen«, oder wenn sie betet: »Mögest Du heute meine Wünsche erfüllen, die größer sind als die Welt«. Der gestrenge Pater zwingt sie, ihre Formulierungen »das unendliche Verlangen« und »das an die Grenzen des Unendlichen rührt« durch »mein großes Verlangen« zu ersetzen. Man darf übrigens zweifeln, ob die Heilige wirklich bereit war, der Liebe in ihrem Leben irgendwelche Schranken zu setzen. Befiehlt uns denn nicht das erste Gebot unserer christlichen Religion : »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit *ganzem* Herzen, mit *ganzer* Seele und mit *ganzer* Kraft« (Dtn 6,5)?

Die wahre Liebe kennt kein Maß und erträgt es nicht, eingeschränkt zu werden. Zu Recht kann deshalb M. Bellet behaupten: »Thereses Weg ist das genaue Gegenteil (des Stoizismus und der fernöstlichen Traditionen): Es geht um die Heftigkeit ihres Verlangens ... Ihr Verlangen, das sie verbrennt.«

Es ist selbstverständlich, daß auch die christliche Religion Domänen kennt, die Mäßigung, Selbstbeherrschung und ständige Kontrolle der leiblichen und seelischen Bedürfnisse erfordern. Das gilt vor allem für die mönchische Tradition und hier insbesondere für jene Gebiete, die im Vergleich zu der überragenden Bedeutung der Liebe als zweitrangig gelten. Es gibt mindestens zwei ganz wichtige Gründe, die eine wohldefinierte Form des Maßhaltens ebenso notwendig wie unabdingbar machen. Der erste Grund ist *rein menschlicher* oder *ausschließlich anthropologischer* Natur, der zweite hingegen ist seinem Wesen nach *religiös* (und entbehrt folglich aus der Sicht der nichtgläubigen Menschen jeder Bedeutung). Wir wollen aber zu-

nächst die anthropologische Notwendigkeit solcher Tugenden wie Selbstbeherrschung, Nüchternheit, Enthaltsamkeit und Mäßigkeit betrachten. Die Tiere kennen kein Maßhalten, und sie bedürfen seiner auch nicht. Oder vielmehr, sie halten Maß aus Instinkt. Wilde Tiere fressen niemals zu viel, kennen keinen Exzeß bei der Paarung, übertreiben niemals, weder beim Spiel noch beim Schlaf. Ihr angeborenes biologisches Verhalten oder ihr Instinkt vermag all dieses bestens zu regeln. Nur die Haustiere leiden an Fettleibigkeit oder vermehren sich intensiv, weil der Mensch in die natürlichen Abläufe eingreift. Der Mensch selbst kennt zwar kein instinktives Sich-Bescheiden auf all diesen Gebieten. Aber er besitzt viel mehr: Er besitzt seinen Verstand, seine Grundsätze und seine Selbstbeherrschung, lauter Eigenschaften, die er in höherem oder geringerem Maße im Laufe seiner Erziehung erworben hat. Oder mit einem einzigen Wort ausgedrückt: Er besitzt seine Moral. Ein Mensch, der nach moralischen Gesetzen lebt, übertreibt also niemals bei der Erfüllung seiner spontanen Bedürfnisse oder seiner leiblichen Gelüste, sondern hält diese vielmehr fest unter Kontrolle. Er hält seine unterschiedlichsten Bedürfnisse im Zaum, selbst solche, die lebensnotwendig sind. Der unmoralische Mensch hingegen verhält sich genau umgekehrt. Er steigert seine natürlichen Bedürfnisse (zum Beispiel das Bedürfnis zu essen, zu schlafen, zu trinken oder das Bedürfnis nach Sex usw.) auf künstliche Weise und verstärkt so sein Bedürfnis nach Stimulanzien; er vergrößert seinen Durst, indem er Chips und Salzgebäck verzehrt, und seine sexuellen Wünsche, indem er Pornographie, Aphrodisiaka, Alkohol und aufputschende Substanzen konsumiert. Er tut all dies aus einem ganz einfachen Grund: Die Befriedigung seiner Wünsche verschafft ihm eine Genugtuung, die um so größer ist, als sein Verlangen danach wächst. Oder einfacher gesagt: »Je größer das Verlangen, um so intensiver der Genuß« (selbst wenn dieser auf Kosten seiner eigenen Gesundheit und vor allem seines tiefsten und wichtigsten Verlangens geht, welches dadurch in sein Unterbewußtsein verwiesen wird). In der Tat wird ein Mensch, der bei der Erfüllung solcher körperlichen Bedürfnisse nicht maßzuhalten vermag, sehr bald zum Sklaven seiner Lust und schadet somit nicht nur seinem physischen Wohlergehen, sondern vor allem auch seiner geistigen Gesundheit.

Ein Tier weiß – zumindest solange es sich in seinem natürlichen Biotop befindet –, welche Nahrung und welche Flüssigkeit schädlich oder giftig sind, und es vermeidet diese nach Möglichkeit. Im Falle des Menschen ist es die Erziehung, die ein Kind erkennen läßt, was ihm nützt oder, im Gegenteil, schadet. Der Mensch lernt, wessen er sich enthalten muß, nicht so sehr vermöge seines Instinktes als vielmehr dank der Vorsicht und der Fähigkeit des Maßhaltens, die ihm beigebracht wurden. Es sind vor allem die Rausch- und Betäubungsmittel, auf welche er nicht mehr verzichten kann, sobald er einmal von der verbotenen Frucht gegessen hat. Ohne sein stän-

diges Maßhalten – bis hin zur völligen Abstinenz – scheinen Giftstoffe wie Alkohol, Nikotin, Koffein, Morphium, Beruhigungsmittel usw. sehr bald die unheilvollsten Auswirkungen zu haben, indem sie eine Abhängigkeit erzeugen, aus welcher man sich kaum noch befreien kann. Die Sorge um das eigene körperliche Befinden und die eigene Gesundheit macht also ein ganz bewußtes Maßhalten unabdingbar.

Dasselbe gilt auch auf der psychologischen Ebene. Fernsehen, Spielsalons, Computerspiele oder das Surfen im Internet können leicht zur Droge werden und süchtig machen. Anders gesagt: Sie können die Aufmerksamkeit, die Zeit, das Geld und die Nerven eines Menschen so sehr in Anspruch nehmen, daß ihm weder der Wunsch noch das Interesse für die wesentlichen Dinge des Lebens bleiben. Aber ein Maßhalten ist selbst auf kulturellem Gebiet unverzichtbar, gibt es doch in der Tat auch so etwas wie intellektuelle Gefräßigkeit: Man muß jegliches »must«, alles, was gerade »in« ist (sei es ein Film, ein Bestseller, eine Reise oder Safari, ein Sport), unter allen Umständen selbst erleben, wie es auch eine Manie des Sammelns von Kunstgegenständen gibt, der man oft alles opfert.

In unserer Zeit scheint sich das Maßhalten aber auch noch aus einem anderen Grund durchzusetzen. Das Wirtschaftssystem unserer Überflußgesellschaft erweckt mit Hilfe der raffinierten Methoden von Marketing, Werbung, Sonderangeboten und Schlußverkäufen immer neue Bedürfnisse im Menschen und treibt diese dann immer weiter. Deshalb passen Bertrand Russels Worte so gut auf unsere Epoche: »Leben zu können auch *ohne* die zahlreichen Dinge, die man gerne besitzen würde, ist eine unerläßliche Voraussetzung, um glücklich zu sein.«

Wo die Wirtschaft das Gefühl des Entbehrens gezielt produziert, sollte man diesem vermeintlichen Entbehren zum Trotz doch eine tiefe Genugtuung empfinden. Auch hier erweist es sich wieder, daß der Mensch – anders als das Tier – keinen angeborenen Instinkt besitzt, der ihm sagt, daß er nun genügend Ansehen, Luxus, Erfolg, sexuelle Befriedigung oder materielle Güter erworben hat. Jedes einzelne dieser Bedürfnisse scheint so lange unstillbar zu sein, bis die Tugend des Maßhaltens und die klare Vernunft ihm Einhalt gebieten. Wer glücklich sein will, muß maßvoll leben. Genau hier liegt ja der Schlüssel zum Glück: Man muß Slogans wie »Mehr haben ist besser« oder »Wer nicht weiter geht, fällt zurück« einfach keine Beachtung schenken. Gleichwohl ist es in Wirklichkeit beinahe schon ein psychologisches Gesetz: Je mehr man besitzt, um so stärker wird das Gefühl, daß einem noch sehr vieles fehlt, oder zumindest, daß man noch vieles benötigt. Der Grund dafür ist, daß der Mensch in sich die spontane Neigung verspürt, sich auf einem ihm am Herzen liegenden Gebiet ständig mit andern zu vergleichen, die es weiter gebracht haben als er oder höher gestiegen sind. Wer sich eines guten Aussehens erfreut, wird sich im allgemeinen

mehr als andere für Schönheitsartikel, Modejournale usw. interessieren oder auch für den Eindruck, den er auf andere macht.

Reiche Leute vergleichen und messen sich gerne an ihresgleichen. Demut aber – einst eine Form der Mäßigkeit – besteht vor allem darin, daß man sich nicht unablässig mit seinen Konkurrenten vergleicht. Wer diese Form der Mäßigkeit oder der Demut nicht besitzt, verdammt sich selbst zu dauernder Unruhe und Unzufriedenheit. Der irische Dichter W. B. Yeats hatte recht, als er der schönen Ann Gregory sagte: »Nur Gott allein, meine Liebe, ist imstande, Sie um Ihres Wesens willen zu lieben, und nicht wegen Ihrer blonden Haare oder Ihrer strahlenden Augen.«

Es gibt durchaus einen anthropologischen Grund dafür, daß Maßhalten, oder Mäßigung, in dem Prozeß der Entwicklung des psychologischen Gleichgewichts eines Menschen unabdingbar ist. In der Regel kündigen sich die niedrigeren Bedürfnisse sozusagen mit viel mehr Getöse an, als edlere Bedürfnisse das tun. So ist das Verlangen eines Verdurstenden in der Wüste sehr viel dringender als das Bedürfnis, das einen Musikliebhaber in den Konzertsaal drängt oder einen Mönch zur Feier der Eucharistie. Selbst ein hochbegabter Pianist wird wohl im Sommer nach einer Partie Tennis viel lieber ein Glas Bier als eine Nocturne von Chopin genießen. Je »höher« oder vornehmer ein Bedürfnis ist, als desto weniger dringend wird es empfunden, und man ist viel eher bereit, seine Erfüllung aufzuschieben. Viel schlimmer ist es, daß die edlen Bedürfnisse oft ins Unterbewußtsein verdrängt und somit völlig vergessen werden, weil die niedrigeren Bedürfnisse sich mit einer solchen Heftigkeit äußern, daß sie die ganze Energie eines Menschen absorbieren. Im Vergleich zu Hunger oder sexuellem Verlangen ist das Bedürfnis nach Schönheit oder nach Religion ein Luxus, auf welchen man notfalls vorübergehend durchaus verzichten kann.

Im Falle von oberflächlich veranlagten Menschen zeigt sich das Bedürfnis nach Religion erst, wenn die »dringenderen Angelegenheiten« geregelt worden sind, und zwar noch dazu nach der Devise »first things first« (übrigens handelt es sich bei den sogenannten »vorrangigen Dingen« meistens um materielle, praktische oder körperliche Bedürfnisse).

In diesem Zusammenhang möchte ich drei Bemerkungen machen. Zunächst einmal muß man sich darüber im klaren sein, daß die niedrigeren Bedürfnisse in einem vernünftigen Maße befriedigt werden müssen, um den höheren Bedürfnissen überhaupt eine Chance geben zu können. Man sollte zum Beispiel gar nicht erst versuchen, einen Hungernden für ein Konzert mit Barockmusik oder für eine gregorianische Messe zu begeistern. Und wer nicht genügend geschlafen hat, wird wohl kaum großes Interesse für ein Liebesgedicht aufbringen können. In welchem Ausmaß die primären Bedürfnisse eines Menschen befriedigt werden müssen, steht im direkten Verhältnis zu seiner geistigen Gesundheit und seinem seelischen Gleichge-

wicht. Zweitens ist es unabdingbar für einen Menschen, bei der Erfüllung seiner »niedrigeren« Bedürfnisse Maß zu halten, weil ein maßvoller oder ausgeglichener Mensch sich im allgemeinen durch einen gesunden Appetit, einen guten Schlaf, ein längeres Leben und eine größere Widerstandskraft gegen bestimmte Krankheiten auszeichnet als ein Schlemmer oder ein verwöhntes Kind. Schließlich zeigt aber erst eine dritte Bemerkung, wie dringend notwendig ein ganz bewußtes Maßhalten ist. Im Falle unserer natürlichen oder instinktiven Bedürfnisse fehlen uns nicht nur die angeborenen »Bremsen«, um sie zu zügeln, sondern diese Bedürfnisse sind auch irgendwie unersättlich. Sie füllen einen Menschen restlos aus, wenn er ihnen nicht bewußt Einhalt gebietet. Menschen, die von ihrer Arbeit, von einem Sport, dem Sex oder dem Alkohol besessen sind, zeigen nie auch nur das geringste Interesse für die tiefen Wünsche und Bedürfnisse, die in einem ausgeglichenen Menschen entstehen können. Es ist eine der schwierigsten (aber zugleich auch wichtigsten) Herausforderungen, denen ein menschliches Wesen sich stellen muß: die Wahl zu treffen zwischen unterschiedlichen (sich mehr oder weniger »geräuschvoll« meldenden) Bedürfnissen und Wünschen, die offensichtlich nicht alle in einem einzigen Leben erfüllt werden können. Das Leben als Trappistenmönch schließt das Erziehen von Kindern aus. Die Entscheidung für die Erfüllung des wichtigsten Bedürfnisses kann von einem Menschen verlangen, seine weniger wichtigen Bedürfnisse zu mäßigen oder ganz auf sie zu verzichten – obwohl sie sich sehr heftig zu Wort melden können. In leichter Abwandlung des französischen Sprichwortes »Partir, c'est mourir un peu« könnte man sehr wohl sagen, daß auch das Sich-Entscheiden schon ein bißchen dem Sterben gleichkommt. Eine Wahl zu treffen, heißt immer auch, sich gegen eine andere Möglichkeit zu entscheiden, sie fallen zu lassen. Deshalb schieben wohl auch so viele moderne Menschen eine endgültige Entscheidung möglichst lange auf oder weigern sich schlicht und einfach, sie zu treffen ... Zu Recht schreibt E. Mounier: »Zu wirklicher Reife gelangt ein Mensch erst dann, wenn er für sich persönlich Werte gefunden hat, die ihm wichtiger sind als sein eigenes Leben, und welchen er auch für immer die Treue hält.«

Abgesehen von den anthropologischen Gründen, die es für uns Menschen erforderlich machen, das Leben maßvoll zu leben, gibt es auch ausgesprochen christliche Gründe, welche diese Tugend so wichtig erscheinen lassen. Seiner Etymologie nach bedeutet das Verbum *temperare* »(etwas) ausgeglichen und harmonisch verteilen«. Ein gesundes »Temperament« ist also ein ausgeglichener Mensch – ein Mensch, der weder fanatisch noch einseitig ist. Dieses »Gleichgewicht« oder diese Ausgewogenheit bildete das wichtigste Ideal des griechischen Humanismus. *Alle* Talente oder Fähigkeiten eines Menschen mußten entwickelt werden. Das Gegenteil dazu war ein Mensch, der dumm, voreingenommen, gemein oder einseitig war.

Da jeder Mensch seine Grenzen hat, muß er vorsichtig sein in der Wahl der Art, wie er seine Zeit verbringt oder wem er seine Aufmerksamkeit, seine Zuneigung und seine physischen Möglichkeiten schenkt. Das Ideal der Therese von Lisieux – »Ich wähle das Ganze«- besitzt eine ungeheure Reichweite, aber es ist unmöglich zu verwirklichen. Deshalb ist es auch so wichtig, sich zu entscheiden.

Es ist unmöglich, im Leben die Gesamtheit all dessen, was gut, anziehend, edel und schön ist, zu erleben. Daher ist auch das Gefühl, zu einer Aufgabe berufen zu sein, in Wahrheit eine Entscheidung. In den Entscheidungen, die ein Mensch im Laufe seines Lebens trifft, zeigt sich, was dieser Mensch glaubt, verwirklichen zu können, und was ihm als das Wichtigste in seinem Leben gilt. Wer sich, zum Beispiel, vor allem anderen für Gott und für seinen Nächsten entscheidet und sich für diesen verantwortlich fühlt, weiß, daß er sich damit in zahlreichen anderen, vielleicht für ihn sehr reizvollen, Hinsichten oder Möglichkeiten einschränken oder mäßigen muß. Wer seine Zeit der Erziehung seiner Kinder widmet, wird erfahren, daß er auf so manchen ihm lieben Zeitvertreib verzichten muß. Er muß also das »Maß« halten, wenn es um die eigene Zerstreuung geht.

Wer sich ein Innenleben von einer gewissen Tiefe erhofft, muß sich also genau so mit Maßen um äußere, soziale Dinge kümmern. Wer ein Rosenbäumchen zum Wachsen bringen will, wird die überzähligen, weniger gesunden Zweige abschneiden müssen. Im Urwald herrscht immer das »Recht des Stärkeren«, was bedeutet, daß die Natur alle lebenden Organismen wachsen läßt, jeden nach seiner Art. Ganz anders verhält es sich mit einem gepflegten Garten, einem Park oder einem gut betreuten Wald. Ein solches »Stück Natur« setzt voraus, daß man immer wieder auslichtet, das Überflüssige beseitigt, Erfahrung im Pflanzen und in der Schädlingsbekämpfung besitzt, Krankheiten ebenso wie das wildwuchernde Wachstum bekämpft. So schafft auch die menschliche Intelligenz Ordnung in den Belangen des inneren Lebens. Man braucht sich bloß Goethes Ausspruch vor Augen zu halten: »In der Beschränkung erst zeigt sich der Meister.« Raum zu schaffen für Gott und für den Nächsten, den Er mir anvertraut, bedeutet also, zunächst unter meinen eigenen Impulsen und spontanen Neigungen und Gelüsten Ordnung zu machen. Für Augustinus ist derjenige Mensch tugendhaft, der es vermag, den Objekten seiner Liebe und Zuneigung den Platz zuzuweisen, der ihnen nach Wert und Bedeutung zukommt, und zwar nicht nur mit Worten, sondern vor allem auch mit der Art, wie er sich verhält.

Virtus est ordo amoris (Tugend bedeutet, Ordnung in seinem Liebesleben zu schaffen) – oder salopper gesagt: »First things first.« Aber natürlich ist es auch von ganz großer Bedeutung zu wissen, wem oder welcher Sache, welchen Aktivitäten man vorrangig den größten Teil der eigenen Zeit und Aufmerksamkeit schenken wird.

Wer also entscheiden oder wählen muß zwischen dem, was wesentlich ist und dem, was weniger wichtig ist, muß »Maß« halten können in den weniger wichtigen Dingen, selbst wenn sie manchmal reizvoll oder gar verführerisch sind. Für den gläubigen Menschen ist Gott immer die erste Wahl. »Du sollst neben mir keine anderen Götter haben«, lautet das erste Gebot. Im Vergleich mit Gott, dem Absoluten, wird alles andere »relativ«. Oder wie Jeanne d'Arc sagte: »Mein Herr Gott ist der Erste, dem ich diene.«

Es gibt aber noch einen weiteren Grund dafür, daß Maßhalten für uns Christen von so großer Bedeutung ist.

Die Talente und Gaben, die Gott jedem einzelnen von uns verliehen hat, bedürfen sorgfältiger Pflege. Sie müssen sich entwickeln und Früchte tragen können. Die Sorge um unser leibliches und seelisches Wohl verpflichtet uns zu einer gewissen Askese. Wir sehen von vielen Dingen ab oder machen nur spärlich Gebrauch davon. Wenn man eine wichtige oder gar entscheidende Wahl zu treffen hat – zum Beispiel Heirat, Kindererziehung, eine künstlerische Karriere oder eine gesellschaftliche Verantwortung – muß man die eigenen Gaben, die eigene Begabung, so rein wie möglich erhalten und unter Verzicht auf so viel anderes zum richtigen Einsatz bringen.

Unser inneres Leben – und ganz besonders das stille Gebet – verlangt, daß wir von vielen Dingen, die an sich durchaus ihren eigenen, hohen Wert besitzen, nur maßvoll, also zurückhaltend, Gebrauch machen. Nur allzu leicht könnten sie ja unsere Aufmerksamkeit von den wesentlichen Dingen ablenken. Wer sich auf das konzentrieren will, was er für wertvoll hält, wird sich nicht unbegrenzt anderen, zweitrangigen Dingen zuwenden, die sich ihm ganz spontan anbieten und die sehr reizvoll sind. Konzentration setzt totale Aufmerksamkeit voraus. »Die kleinen Vergnügungen verderben die großen Freuden«, sagte einst Bourbon Busset.

Ein anonymer Mystiker schreibt in »Le nuage de l'inconnaissance« (Die Wolke der Ignoranz): »Vor Gott ist nicht das von Bedeutung, was ihr seid oder was ihr einst gewesen seid, sondern das, was ihr euch *sehnt* zu sein. Das Leben eines guten Christen ist eben dies: eine heilige Sehnsucht.« In der Tat erweist sich die tiefste Sehnsucht im Menschen als entscheidend für seine geistige Existenz.

Gleichwohl verlangt es oberflächlich veranlagte Menschen immer wieder nach so vielen unterschiedlichen Dingen, daß für ihre tiefste, heimlichste Sehnsucht weder Zeit noch Raum übrigbleibt. Anders gesagt: Sie »drosseln« ihr tiefstes Verlangen so sehr, daß es ihnen unbewußt bleibt. So wird ihnen niemals deutlich, was eigentlich zum Allernotwendigsten gehört. Ein solcher Mensch ist wie ein verwöhntes Kind: Im Grunde weiß er gar nicht, was er wirklich will. Das Leben hier auf Erden ist letztlich eine lange Reise der Initiation, in deren Verlauf man lernt, sich dem Wesentlichen, also Gott, zu nähern. Um diesem Ziel wenigstens ein bißchen näher zu kom-

men, darf man seinen seelischen Hunger nicht mit Leckerbissen verwöhnen. Auch hier ist es also geboten, das Maß zu halten in dem, was weniger wichtig oder sogar bedeutungslos ist und dennoch unsere Aufmerksamkeit ununterbrochen reizt.

In seinem Buch über »die geistliche Begleitung« schreibt der Abbé André Louf, daß jeder Mensch im tiefsten Grund seines Seins ein Verlangen nach Gott erlebt. Und dies ist kein »menschliches« Verlangen, das aus dem psychologischen Hintergrund eines Menschen stammt, sondern eine Art Magnetismus oder Anziehung, die sich durch den Geist Gottes in der menschlichen Seele realisiert.

Diese tiefste – wenn auch oft unbewußt bleibende – Sehnsucht jedes menschlichen Wesens ist also nach André Louf das Ergebnis des Wirkens und Lebens Gottes in uns. »Die tiefste Sehnsucht jedes einzelnen Menschen ist die Sehnsucht Gottes nach ihm, also der Heilige Geist, von welchem Christen glauben, daß er in jedem menschlichen Wesen wirksam ist.« Nach Louf besteht »der Unterschied zwischen den Geistern« darin, wie kritisch sie prüfen, welche unserer Impulse, Neigungen und Sehnsüchte wahrhaftig von Gott kommen und welche nicht.

Die geistige und seelische Entfaltung des Menschen deckt sich also letztendlich mit dem, was sich Gott für diesen Menschen erträumt hat; also mit dem, wozu er ihn berufen hat und wofür er ihm auch die Talente verliehen hat, deren er dazu bedarf. »In jenen Menschen, die ganz darauf verzichtet haben, ihre eigenen Sehnsüchte zu verzetteln, lebt allein der Wille Gottes und gibt sich zu erkennen als das Grundmuster der Liebe Gottes zu seinem Geschöpf.« Damit besteht die wichtigste Aufgabe des geistlichen Begleiters darin, den frommen Menschen zu lehren, auf das Tiefste zu hören, das in ihm lebt, in ihm gegenwärtig ist – also sein Hungern und Dürsten nach Gott. Der geistliche Begleiter lehrt seinen Schüler, auf die tiefsten Regungen seiner Seele zu horchen, weil diese von Gott selbst in ihn hineingelegt wurden. Er zeigt seinem Schüler, wie er aus der Masse der Sehnsüchte, Bedürfnisse und Motivationen, die in ihm leben, sein allertiefstes – und zugleich allerheimlichstes – Verlangen erkennen kann – das Verlangen nach Gott.

Aber dieses Horchen, Erfühlen, Gehorchen setzt regelmäßige Zeiten der Stille und der Besinnung voraus, den zeitweiligen Rückzug vor dem, was uns jeden Tag fesselt, in seinen Bann schlägt, besetzt: »das Maß halten« – in all unseren Wünschen, Sehnsüchten, spontanen Unternehmungen. Wer Gott in seinem tiefsten Innern begegnen will, muß auf viele oberflächliche Interessen und Wünsche verzichten. Meister Eckhard sagt einmal: »Wenn ein anderer als Jesus zu der Seele sprechen will, wird Jesus stumm, als ob er sich nicht mehr heimisch fühlte. Und wirklich ist er nicht mehr zu Hause in dieser Seele, denn sie nimmt fremde Gäste auf, um sich mit ihnen die Zeit zu vertreiben ...«

Angelo Bellon · Bologna

Maßhalten und Selbsthingabe

Unter den Kardinaltugenden wird im allgemeinen nur die Gerechtigkeit als wirklich soziale Tugend angesehen, weil sie allein danach trachtet, jedem zu dem Seinen zu verhelfen; die anderen Tugenden hingegen, also Klugheit, Starkmut oder Tapferkeit und Mäßigung, seien direkt auf die Vollendung des einzelnen Menschen, der diese Tugenden besitze, hingeordnet.

Einer solchen Klassifizierung liegt eine Auffassung vom Menschen zugrunde, welche, um das Mindeste zu sagen, nicht die christliche ist. Dieser Auffassung zufolge würde der Mensch sich ausschließlich in bezug auf sich selber vollenden. Die Beziehung zu den anderen Menschen würde sich dann darauf beschränken, der Gerechtigkeit den ihr gebührenden Tribut zu zahlen.

Der christlichen Offenbarung zufolge ist der Mensch, der nach Gottes Bild und Ähnlichkeit geschaffen wurde, dazu bestimmt, an der göttlichen Natur teilzuhaben, die ihrem Wesen nach *agape*, also Liebe, ist. Er vermag sich selbst und seine eigentliche Berufung nicht außerhalb oder jenseits der Liebe, des Empfangens und Gebens, zu begreifen.

Unter diesem Blickwinkel fällt es nicht schwer zu verstehen, daß die Vollendung des einzelnen zwar gewissermaßen das Nahziel der sittlichen Tugenden ist, daß aber die erreichte Vollkommenheit nicht etwa das Ende, sondern vielmehr die unerläßliche Voraussetzung dafür ist, daß der Mensch sich selbst durch seine Hingebung an den Nächsten vollkommen verwirklichen kann.

So ist es zwar sicherlich der Auftrag der Klugheit (oder Weisheit), das Tun des Menschen nach dem Vorbild sittlicher Wahrheit zu leiten. Doch diese sittliche Wahrheit besteht letztendlich darin, das Handeln des Menschen nach jenem Plan der göttlichen Vorsehung auszurichten, der die Menschen aufruft, so vollkommen wie der himmlische Vater zu werden. Und das ist die Vollkommenheit der *communio* oder der Barmherzigkeit.

Angelo Bellon, *Dominikaner, lehrt Moraltheologie in Bologna, Genua und Alessandria sowie am Priesterseminar von Vigevano. Erika Grün übersetzte den Beitrag aus dem Italienischen.*

Dieselbe Art der Beweisführung gilt auch für die Tugenden der Tapferkeit (Starkmut) und des Maßhaltens (der Mäßigung).

Tapferkeit nämlich hilft einem Menschen, Versuchungen zu widerstehen und die sich ihm entgegenstellenden Schwierigkeiten zu überwinden. Und diese Fähigkeiten sind unerläßlich, um zu gewährleisten, daß die Hingabe seiner selbst nicht mit Zögern und Schwanken, sondern spontan und freudig (*firmiter, expedite, delectabiliter)* erfolgen kann.

Das Maßhalten hingegen hat in erster Linie die Aufgabe, die Beherrschung der eigenen Triebe und Gefühle oder Regungen zu gewährleisten, und deshalb steht diese Tugend in direktem Zusammenhang mit der Reife eines Menschen. Doch diese Reife, die der Erlangung der inneren Freiheit gleichkommt, ist die *conditio sine qua non* dafür, daß überhaupt von wahrer Liebe gesprochen werden kann.

Damit ist keineswegs gemeint, daß die Triebe oder Impulse etwas Schlechtes seien; an sich sind sie gewaltige Kräfte, welche den Menschen auf das ihm angeborene Gute hin zu bewegen vermögen und so gewissermaßen sein *pondus* bilden, also die Orientierung zum Guten, von dem er sich leiten lassen soll.

Doch diese Triebe müssen gezähmt und in den Dienst des Menschen gestellt werden, weil sie ihn sonst knebeln und zu ihrem Sklaven machen, ihn zur Selbstzerstörung führen können; den Beweis dafür liefern die zahllosen Menschen, die sich durch ihre sittlichen Ausschweifungen nicht nur geistig und moralisch, sondern auch seelisch und körperlich zugrunde gerichtet haben.

Diese der Tugend des Maßhaltens eigene Zielsetzung verdient es, näher untersucht zu werden. Dabei handelt es sich nicht etwa darum, einen bestimmten Aspekt um jeden Preis hervorzuheben, der auf den ersten Blick wohl eher nebensächlich erscheinen könnte, sondern es geht darum, die eigene Daseinsberechtigung überhaupt ins Licht zu rücken. Wenn nämlich das letzte Ziel des Maßhaltens nicht die Ausübung jener Nächstenliebe oder Barmherzigkeit ist, die keine Grenzen kennt, dann könnten wir uns ja wahrscheinlich wirklich nur noch dem Essen und Trinken und der Unterhaltung und Zerstreuung widmen (1 Kor 15,32).

Wie man sieht, führt diese Perspektive weit über gewisse Schulen der Moralphilosophie und der Askese hinaus, die uns zwar vielleicht dazu verhelfen mögen, so keusch und maßvoll wie Engel zu werden, uns aber, den Teufeln gleich, zur Liebe unfähig machen.

Der heilige Augustinus hat einmal gesagt, es sei die Aufgabe der Tugenden, in unserem Gefühlsleben Ordnung zu schaffen: »Dies ist die knappe und wahre Definition der Tugend: Sie ist die Ordnung in der Liebe.«[1]

Wenn es also der Auftrag der Klugheit oder Weisheit ist, nach dem Kriterium der sittlichen Wahrheit zu entscheiden, was wir lieben sollen mit

Hinblick auf das gegenwärtige und das ewige Wohl eines Menschen und einer Gemeinschaft; wenn die Gerechtigkeit mit einer Haltung von Solidarität und Freundschaftlichkeit und bar jeden Hochmuts jedem Menschen zu dem Seinen verhilft; und wenn Tapferkeit, zwar nicht ohne Schwierigkeiten und Versuchungen, die Liebe und die Treue den eigenen Pflichten gegenüber zu festigen vermag, dann ist das Maßhalten (die Mäßigung) dazu bestimmt, den Menschen zur Hingabe seiner selbst zu befähigen, ohne sich von der Aussicht auf das persönliche Vergnügen oder den eigenen Gewinn oder Vorteil ablenken zu lassen.

1. Die Bedeutung der Leiblichkeit

Um ein Mißverständnis auszuschließen, ist es wohl angebracht, von Anfang an zu betonen, daß die Ausübung der Tugend des Maßhaltens keineswegs eine negative Einstellung zum menschlichen Körper und den Gefühlen, die in ihm zum Ausdruck gelangen, voraussetzt.

Unser Leib ist nicht ein Gefängnis, in welchem die Seele eine frühere Schuld abbüßen muß, und er ist auch nicht einfach ein Instrument, mittels welchem sich ein Mensch manifestiert, der eigentlich nur in seinem geistigen Wesen existiert.

Von Gott geschaffen, ist der Leib ein wesentlicher Bestandteil des Menschen. Dank seiner Leiblichkeit besteht beispielsweise ein direktes Verhältnis zwischen dem Menschen und den Dingen dieser Welt, er ist der Beherrscher des Kosmos, den er durch seine Arbeit vollkommener zu gestalten vermag. Ebenso ist der Mensch dank seiner Leiblichkeit imstande, auch in biologischer Hinsicht Vater oder Mutter zu werden.

Dem christlichen Glauben zufolge hat der Leib teil an der übernatürlichen Ordnung der Welt. Der Apostel Paulus sagt: »Der Leib ist nicht für die Unzucht da, sondern für den Herrn, und der Herr für den Leib ... Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? ... Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? Ihr gehört nicht euch selbst; denn um einen teuren Preis seid ihr gekauft worden. Verherrlicht also Gott in eurem Leib!« (1 Kor 6,13–20)

Mittels der Taufe wird jeder Mensch ein Glied des Leibes unseres Herrn – ein Glied, in welchem Christus das Mysterium seiner Menschwerdung, seines Leidens und Sterbens und seiner Auferstehung fortsetzt und wieder lebendig macht.

In der Geschichte setzt Christus seine Verehrung des Vaters, sein Opfer, seine Liebe zum Nächsten, sein Werk der Erlösung und der Heiligung im Leben jedes einzelnen Menschen fort, und somit auch in seinem Leib und seinen Gefühlen. So sind auch die Worte des Apostels Paulus zu verstehen:

»Ob ihr also eßt oder trinkt oder etwas anderes tut: tut alles zur Verherrlichung Gottes!« (1 Kor 10,31), und auch seine Aufforderung, uns selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (Röm 12,2).

In diesem Sinne sind auch die Worte des Apostels Lukas zu verstehen, der uns auffordert, dafür zu sorgen, daß Rausch und Trunkenheit und die Sorgen des Alltags uns nicht verwirren (Lk 21,34).

Wohl wissend, daß sein Leben durch eine dreifache Begierde oder seine Neigung zum Bösen gefährdet ist (1 Joh 2,16), ist der Christ wie ein guter Wettkämpfer »völlig enthaltsam«. Er läuft, »um einen unvergänglichen Siegeskranz zu gewinnen« (1 Kor 9,25), und weiß, daß er »einen Schatz (...) in zerbrechlichen Gefäßen« besitzt (2 Kor 4,7).

2. Das Maßhalten und die Lust

Was bisher hinsichtlich des Leibes gesagt worden ist, gilt gleichermaßen auch für die Lust.

Lust (oder Vergnügen) ist der Zustand der Ruhe, der Zufriedenheit und des Erfülltseins, der sich durch das Erlangen eines Gutes, die Erfüllung eines Wunsches oder die Befriedigung eines Bedürfnisses einstellt.

Vergnügen zu empfinden ist ein dem Menschen wesenseigenes Gefühl, und Aristoteles zufolge verhält es sich zum Handeln so, wie die Schönheit sich zur Jugend verhält.[2]

Und diese Empfindung ist um so stärker, je mehr die Handlungen, die man ausführt, die grundlegendsten Lebensansprüche befriedigen. Zu diesen gehören auch jene, welche die Selbsterhaltung betreffen, wie zum Beispiel das Vergnügen des Essens und Trinkens und die Erhaltung der Spezies, die von den Freuden der Liebe begleitet wird.

Ja, man könnte fast sagen, daß die göttliche Vorsehung die Befriedigung oder Erfüllung der grundlegendsten Erfordernisse des Lebens an einen Preis binden wollte, um damit dem Menschen einen Anreiz zum Streben nach Selbstverwirklichung als Individuum und als Person zu geben.

Wie jedes beliebige andere Gefühl ist auch die Lust ein gewaltiges Potential, das den Menschen dazu bringt, schnell, gerne, phantasievoll, mit Begeisterung und auch mit größerem Eifer zu handeln.

Und dennoch ist es notwendig, auch diese angenehme Empfindung zu zähmen. Geschieht das nicht, so wird sie schließlich zum Despoten, der den Menschen unterjocht und zum Sklaven macht.

Hier nun verschärft sich die Rolle des Maßhaltens, das ja im Grunde nicht dazu bestimmt ist, die unterschiedlichen Vergnügungen zu dämpfen, sondern seine Aufgabe ist es, sie zum Wohle der Person zu beherrschen oder sogar zu knechten.

Ist es doch schließlich bekannt, daß das Vergnügen ein gewisses Sich-Gehenlassen, eine gewisse Entspanntheit der Seele voraussetzt. Es ist die *fruitio*, der Genuß des vorhandenen Guten.

Thomas von Aquin lehrt uns, daß der große Vorzug des Maßhaltens nicht darin liegt, daß Mäßigung das Vergnügen unterdrückt, sondern daß sie es zu beherrschen versteht. Diese Tugend kann sogar nebeneinander mit einem mit höchster Intensität genossenen Vergnügen bestehen, das die volle Aufmerksamkeit der Seele beansprucht. Wichtig ist aber, daß der Mensch die Herrschaft über das Vergnügen nicht verliert und daß er sich seine innere Freiheit bewahrt. Der Heilige sagt wörtlich: »Die Überschwenglichkeit der im vernunftgemäß vollzogenen Geschlechtsakt empfundenen Lust (widerspricht) nicht der Tugendmitte. Im übrigen wird die Tugend nicht berührt vom Ausmaß der Sinnesfreude, (...) sondern vom Einfluß dieser Freude auf das innere Begehren.«[3] Und weiter: »Von dorther jedoch wird sie nicht sittlich schlecht, wie auch der Schlaf, durch den der Vernunftgebrauch gebunden wird, nicht sittlich schlecht ist, wenn er vernunftgemäß eingesetzt wird; denn auch die Vernunft selbst bringt es mit sich, daß der Vernunftgebrauch bisweilen eine Unterbrechung erleidet.«[4]

Ein Beispiel kann dies erhellen: Wenn ein Bergsteiger gezwungen ist, durch besonders steile Wände oder über gefährliche Felsvorsprünge zu klettern, ist sein Geist vollkommen beherrscht von der Furcht, einen falschen Schritt zu machen. Er vermag an nichts anderes zu denken. Und dennoch geht er weiter, er setzt seinen Aufstieg fort und nähert sich langsam seinem Ziel.

Wird aber eine Leidenschaft so stark, daß sie den Menschen mitreißt, ihn über die Grenzen seiner Suche nach dem Guten hinaustreibt, dann muß diese Leidenschaft aufgehalten und ausgemerzt werden. Das ist natürlich der Fall bei den sogenannten liederlichen Vergnügungen.

Wie man sieht, ist die Tugend des Maßhaltens jedoch weit entfernt von der stoischen Auffassung, welche nur jenen Menschen für vollkommen hält, der eine gewisse Verachtung für die fühlbare, erfahrbare Wirklichkeit empfindet oder der in seinem Inneren die größte Gleichgültigkeit (Ataraxie) erreicht und bereits jegliches Empfinden oder Fühlen ausgelöscht hat. Vergessen wir nicht, daß Cicero die Gefühle »Krankheiten« oder »Schwächezustände« (*morbos, aegritudines*) der Seele genannt hat oder sogar Störungen der Seele in ihnen sah.[5]

Ebenso weit entfernt ist diese Tugend aber auch von jenem Standpunkt, der die Meinung vertritt, »die Lust ist von Natur aus krankhaft und verdächtig«.

Es entspricht deshalb nicht der Wahrheit, daß das Christentum »die Quellen der Lust besudelt und die Lebensfreude erstickt hat«, wie Diderot behauptet.[6]

Es trifft zu, daß es in der Geschichte des Christentums in den ersten Jahrhunderten gewisse rigoristische Denkströmungen neuplatonischer

und stoischer Färbung gegeben hat, wie es auch richtig ist, daß, in neuerer Zeit, manch einer gekämpft hat für eine reine Moral, die, jeglichen Interesses entleert, den Menschen von dem kategorischen Imperativ der Pflicht abzulenken vermag. Doch diese Meinungen werden keineswegs von allen vertreten, und sie sind schon gar nicht ein Bestandteil der Lehre der Kirche.

Gleichwohl ist es wahr, daß die Kirche immer vor der Versuchung gewarnt hat, im Vergnügen einen Selbstzweck zu sehen und sich von ihm gefangennehmen zu lassen. Die Kasteiung, die sie gepredigt hat, bezieht sich nicht auf die Wünsche oder Sehnsüchte, sondern auf die »Unordnung«, zu welcher diese führen können. So ist im *Katechismus der katholischen Kirche* zu lesen: »Der Gott der Verheißungen hat den Menschen von jeher vor der Verlockung durch das gewarnt, was schon im Paradies als gut zu essen, lieblich anzusehen und begehrenswert erschien« (Nr. 2541).

Die sogenannten »Kasteiungen in den zulässigen Dingen«, die zum Beispiel von denjenigen Menschen vollzogen werden, die wegen ihrer Ordensgelübde darauf verzichten, die Güter dieser Welt zu besitzen und die also auch auf die Ehe und auf das Recht der freien Selbstbestimmung verzichten, sind weit davon entfernt, einer masochistischen Lebensauffassung zu dienen, sondern sind vielmehr ausgerichtet auf das Streben nach ganz anderen, viel umfassenderen und viel dauerhafteren Gütern. Solche Menschen handeln nicht nur nach der Logik der Liebe, sondern auch nach der Logik jenes Mannes, welcher in einem Acker einen Schatz entdeckt, der dort vergraben ist, und der in seiner Freude hingeht und alles verkauft, was er besitzt, um diesen Acker zu erwerben (Mt 13,44).

3. Honestas oder die geistige Schönheit

Die Kardinaltugenden sind die grundlegenden Tugenden des menschlichen Lebens.

Der heilige Ambrosius, der sie als erster mit dem Wort »Kardinaltugenden« bezeichnet hat[7], sagt einmal, daß genauso wie eine Tür sich um die eigenen Angeln dreht, all die anderen Tugenden ohne die vier Kardinaltugenden nicht bestehen können, und daß sie sich alle auf die eine oder andere Weise auf diese zurückführen lassen.

Die untergeordneten Tugenden rühren an den innersten Mechanismus der »Haupttugend« und werden, nach einer Bezeichnung, die nicht nur von den Stoikern benützt wird, sondern sich auch im Katechismus der Katholischen Kirche wiederfindet, Teiltugenden genannt: Sie werden jedesmal ausgeübt, wenn die »Haupttugend« in Aktion tritt. So ist, beispielsweise, das Schamgefühl eine Teiltugend des Maßhaltens.

Andere Tugenden sind eine spezielle Ausformung der Haupttugend in den

verschieden Bereichen ihrer Ausübung und werden subjektive Tugenden genannt. Anders formuliert, sie sind eine Subspezies derselben. Für die Tugend des Maßhaltens sind das der maßvolle Gebrauch von Speise und Trank, die Keuschheit, die Sittsamkeit (oder Schamhaftigkeit), die Jungfräulichkeit.

Wieder andere schließlich lassen sich auf die eine oder andere Weise auf die Haupttugend zurückführen, weil sie etwas mit dieser gemeinsam haben, sie sind aber weder eine Komponente noch eine Subspezies derselben. Ein Beispiel wäre die Demut und die Lernbegierde. Hier handelt es sich dann um die sogenannten *potentiellen Tugenden.*

Gerade das Nachdenken über die einzelnen Komponenten (Nebentugenden) der Tugend des Maßhaltens hilft uns zu verstehen, wie diese Tugend sich wesentlich in der Kommunion der Personen vollendet.

Thomas von Aquin zufolge gibt es zwei konstitutive oder integrale Elemente des Maßhaltens: das Schamgefühl und die geistige Schönheit.

Das Schamgefühl ist die Scheu vor einem schamlosen Akt. Es ist die seelisch-körperliche (oder psycho-physische) Reaktion, die sich einstellt, wenn man befürchtet, sich bloßzustellen, nämlich wenn ein Mensch Gefahr läuft, unter seiner Würde eingeschätzt zu werden.

Diese Empfindung findet ihren Ausdruck besonders, aber nicht ausschließlich, im Gefühlsleben eines Menschen. Hier äußert sich das Schamgefühl als Weigerung, sich anderen Menschen zu zeigen, die ganz in ihrer Leiblichkeit aufgehen, so als ob ein Mensch nur aus seinem Leib bestünde oder als ob es im Körper und in den Gefühlsäußerungen nichts, aber auch gar nichts gäbe, das es wert wäre, sorgsam gehütet, offenbart und mitgeteilt zu werden.

Dem Schamgefühl kommt die Aufgabe zu, auf jenes Element hinzuweisen, das in den zwischenmenschlichen Beziehungen vorhanden sein muß, damit diese sich als wahrhaft menschlich erweisen. Es stellt sich ein, wenn es die Bedeutung von Gesten oder Handlungen zu schützen gilt, die von andern mißverstanden werden könnten.

Dieses Gefühl ist also durchaus kein Selbstzweck, sondern ist seinem Wesen nach dazu bestimmt, einen Menschen in seiner moralischen Schönheit zu zeigen.

Um diese Schönheit hervorzuheben, verfügte die Antike über ein Wort, das den Sachverhalt sehr genau bezeichnete: die *honestas.*

Im Laufe der Jahrhunderte hat sich die Bedeutung dieses Wortes zum großen Teil gewandelt und ist zur *onestà* geworden, was im Italienischen heute dem Begriff der Gerechtigkeit gleichkommt. Gleichwohl ist es nicht richtig, *honestas* mit *onestà*/Gerechtigkeit zu übersetzen.

So sagt zum Beispiel der Heilige Augustinus: »Unter *honestas* verstehe ich die *intellektuelle Schönheit*, die wir aber viel richtiger mit *geistiger Schönheit* bezeichnen sollten.«[8]

Worin besteht nun aber diese geistige Schönheit?

Dionysos (der fälschlicherweise den Beinamen *Pseudo-Aeropagitica* erhalten hat) sagt in seinem großen, zu Recht von zahlreichen Meistern des Mittelalters kommentierten Werk *De divinis nominibus*, daß das vollkommen Schöne aus der Synthese von zwei absolut unerläßlichen Elementen entsteht: der »*Kon-Sonanz*«, ein Wort, das sich mit *Harmonie* oder *Kommunion* übersetzen ließe, wenn es dabei um Personen geht, und der »*Klarheit*« oder »*Pracht.*[9]

So sagt man zum Beispiel, daß ein Bild erst dann schön sei, wenn es fertig gemalt, also ganz, und nicht verdorben sei. Außerdem müßten auch die Figuren den Gesetzen der Geometrie oder der Anatomie entsprechend dargestellt und die Farben untereinander harmonisch abgestimmt sein., und daraus würde ein gewisser Glanz oder eine gewisse Prächtigkeit des Bildes entstehen.

Insbesondere dieses letztere Element ist entscheidend, damit man wirklich von einem Kunstwerk sprechen kann. Ganzheit oder Integrität allein ist nicht genug – es bedarf auch der Harmonie. Zahlreiche Dinge sind ja zwar nicht allein in sich selbst, sondern auch in bezug auf ihre Umgebung richtig proportioniert, und doch ist es etwas ganz anderes zu sagen, sie seien schöne Werke, die faszinierten und die es verdienten, bewundert zu werden. Man könnte sogar hinsichtlich ihrer Integrität und Proportionen ein Auge schließen; doch man darf keinesfalls vom Glanz des Kunstwerks absehen, der etwas Geheimnisvolles an sich hat und nur schwer zu definieren ist, dennoch aber deutlich wahrnehmbar ist. Aus dem Zusammenspiel von Farben und Volumen strahlt ein gewisses Etwas aus, das angenehm ist und das Kunstwerk zu etwas macht, das den Betrachter fasziniert, begeistert und anzieht. Man könnte sagen, es sei das Siegel des Genies des Künstlers, ein Echo und ein Schwingen seiner Seele, das uns durch das Kunstwerk übermittelt wird.

Der heilige Thomas von Aquin greift diese Überlegungen wieder auf, wenn er in seiner unvergleichlich knappen und genauen Sprache sagt: »Denn zur Schönheit sind drei Dinge erforderlich. Und zwar erstens die Unversehrtheit oder Vollendung; Dinge nämlich, die verstümmelt sind, sind schon deshalb häßlich. Ferner das gebührende Maßverhältnis oder die Übereinstimmung (der Teile). Und schließlich die Klarheit; deshalb werden Dinge, die eine strahlende Farbe haben, *schön* genannt.«[10]

Außer der materiellen Schönheit erkennt er aber auch eine geistige oder moralische (sittliche) Schönheit, zum Beispiel wenn man von einer Seele sagt, sie sei schön, oder wenn man von einer schönen Familie, Gemeinschaft oder Freundschaft spricht. Und wenn »(...) die Schönheit des Körpers darin (besteht), daß die Glieder des Menschen in gutem Verhältnis zueinander stehen und sein Leib in der rechten Farbe erglänzt, (dann) besteht die geistige Schönheit darin, daß das Verhalten oder Tun des Menschen ge-

mäß dem geistigen Glanz der Vernunft gut geordnet ist. (...) Und daher ist das Ehrbare dasselbe wie geistige Schönheit.«[11]

Da nun einmal die Dinge so liegen, ist es verständlich, daß das Schöne nicht so sehr in der materiellen als vielmehr in der geistigen Wirklichkeit zu finden ist, denn in der ersteren ist es ein Widerschein der Vernunft, während es in der letzteren sozusagen bei sich zu Hause ist. Andererseits wird allgemein anerkannt, daß ein Gedicht dann schön ist, wenn in ihm die Genialität des Gedankens aufleuchtet. Die Assonanz der Wörter ist zwar auch notwendig, sie ist aber doch nur eine Bedingung zweiten Ranges.

4. Wann ist eine Handlung als sittlich schön anzusehen?

Eine Diskussion, die heutzutage als besonders wichtig empfunden wird, beschäftigt sich mit den Grundlagen von Gut und Böse. Es geht dabei auch um die Frage, aufgrund welcher Kriterien eine Handlung es verdient, als gut oder, im Gegenteil, als schlecht angesehen zu werden.

Bevor wir uns aber auf weitere Überlegungen einlassen, wäre es wohl sinnvoll, die Begriffe zu klären, mit welchen die Diskussion geführt werden muß.

Wir werden es zunächst, auf der Ebene des Seins, mit dem *ontologisch* Guten oder Bösen zu tun haben; ein weiterer wichtiger Begriff wird dann das *moralisch (sittlich)* Gute oder Böse sein.

Mit dem Begriff des *ontologisch Guten* ist die Vollkommenheit gemeint, die eine bestimmte (determinierte) Wirklichkeit besitzt. Und da ja auch die Existenz, das Sein, an sich etwas Vollkommenes ist, muß man daraus schließen, daß jede Wirklichkeit so viel an Gutem und an Vollkommenheit besitzt, wieviel sie an Sein besitzt.

Mit Bezug auf das *ontologisch Gute* ist gesagt worden, daß es sich dabei um etwas Transzendentales handelt, und zwar um eine Wirklichkeit oder Realität, die mit allem, was existiert, identisch ist, und daß Sein und Gutsein Synonyme sind[12], und damit wurde auch jenes Axiom geprägt, das besagt, Sein und Gutsein seien identisch (*ens et bonum convertuntur*).

So gesehen, ist auch der Teufel in dem Maße ontologisch gut, in dem er ein Seiendes ist, und sogar den schlechten Taten wie Mord und Diebstahl eignet etwas ontologisch Gutes, insofern sie Handlungen sind (und zwar ausschließlich unter diesem Aspekt). Sie sind nämlich »Handlungen«, und nicht etwa ein »Nichts«. Thomas von Aquin sagt ganz kategorisch: »Also bleibt übrig, daß keine Natur an sich ein Schlechtes ist.«[13]

Ebenso wird gesagt, daß das Schlechte, ontologisch gesehen, als Wirklichkeit an sich nicht existiert. Es gibt lediglich eine Realität, welche der Vollkommenheit entbehrt, die sie haben muß.[14] Das Böse ist nichts anderes als das Fehlen von etwas, das gut ist. Dies war die großartige Intuition des

Augustinus im Gegensatz zu den Manichäern, welche glaubten, das Böse existiere an sich und leite sich ab von einem autonomen Prinzip, dem Prinzip des Bösen als Alternative zu Gott.

Unter dem Begriff des *sittlich (moralisch) Guten* versteht man die Beziehung zwischen einer bestimmten Handlung und dem moralischen Gesetz.

Das moralische Gesetz ist in der menschlichen Vernunft verankert, insofern es das ewige Gesetz Gottes kennt und widerspiegelt. Ihm obliegt es, Handlungen auf das ihnen innewohnende Gute hin zu prüfen, um zu sehen, ob sie der Würde der Person entsprechen, die ja immer als Zweck oder Ziel und niemals als Mittel zum Zweck behandelt werden darf, und ob sie letztendlich den Handelnden zu Gott, dem letzten Ziel des Menschen, hinzuführen vermögen, sei es nun explizit oder implizit, auf direktem Wege oder auf verschlungenen Pfaden.

So begreift man bald, daß das sittlich Gute nicht ohne weiteres mit dem ontologisch Guten gleichgesetzt werden kann. Zwar ist auch das Töten gut, insofern es teilhat am Sein (das heißt, »seiend« ist); doch es ist ganz gewiß nicht auch sittlich gut.

Es ergibt sich also eine Frage: Auf welche Weise kann das ontologisch Gute auch ein sittlich Gutes werden?

Manche Vertreter der sogenannten Laienmoral sind der Meinung, man könne Gut und Böse aufgrund eines ganz allgemeinen Prinzips unterscheiden, nämlich: »Was du nicht willst, daß man dir tu', das füge auch keinem andern zu.«

Ein solches Prinzip hat zweifellos auch seine guten Seiten. Unter anderem ist es eine Aussage, die auch im Evangelium – allerdings in einer viel positiveren Version als jene der Laienmoral, und gewissermaßen unter umgekehrtem Vorzeichen – zu finden ist. Hier lautet sie nämlich: »Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen« (Lk 6,31).

Aber wenn dieses Prinzip uns auch helfen kann, zu unterscheiden, was vom sozialen Standpunkt aus gesehen gut oder böse ist, so reicht es dennoch nicht aus, um zu entscheiden, was mit Bezug auf die Vollendung der Person und deren moralischen Fortschritt gut oder böse ist. Zudem wirft es auch kein Licht auf die tieferen Motive, aufgrund deren eine bestimmte Handlung es verdient, gut oder böse genannt zu werden.

Überraschenderweise hat es sich aber als nützlich erwiesen, auf die Kategorie des Schönen zurückzugreifen, jenes Schönen, das die Autoren des Mittelalters als etwas Transzendentales betrachteten, das gleichberechtigt mit dem Guten sei. Und damit drückten sie aus, daß das Schöne und das Gute identisch seien (*bonum et pulchrum convertuntur*).

Zudem machten sie deutlich, daß das Schöne auf eine besondere Art des Gutseins hinweise, nämlich auf die richtigen Proportionen zwischen den einzelnen Teilen eines Ganzen.

So schrieb, zum Beispiel, Thomas von Aquin: »›Schön‹ ist dasselbe wie ›Gut‹ und nur gedanklich von ihm verschieden.«[15] Denn das *Gute* ist *das Objekt des Strebens,* und deshalb wird es als ein Ziel des Strebevermögens erfahren, das sich auf es richtet, um es zu besitzen. Das Gute ist »das, wonach alle streben« und das sie gewissermaßen blindlings verlockt. Das Schöne hingegen wird von unserem *Erkenntnisvermögen* wahrgenommen, das selbst im Guten die richtige Proportion erkennt, denn mit schön werden jene Dinge bezeichnet, die, wenn wir sie betrachten, Freude erwecken.[16]

Nun kommt aber gerade dem Erkenntnisvermögen die Aufgabe zu, das Gute nicht nur vom ontologischen, sondern auch vom moralischen Standpunkt zu untersuchen. Denn wenn uns das Gute auch anzieht, so ist es letztlich doch der Verstand, der prüfen muß, ob es sich um eine Realität handelt, die tatsächlich gut für den Menschen ist.

Und hier können wir nun die ganze Tragweite der Kategorie des sittlich Schönen erkennen, das, wie wir gesehen haben, dieselben Eigenschaften wie das Schöne im allgemeinen besitzt. Wir sprechen von Schönheit im moralischen Sinne, wenn eine menschliche Handlung oder ein bestimmter Wert dazu bestimmt ist, die Harmonie oder das richtige Verhältnis zwischen den Menschen untereinander und zwischen den Menschen und Gott zu schaffen, wiederherzustellen oder zu fördern. Mit anderen Worten, wenn sie der *Kommunion* förderlich sind, und wenn sich zudem diese Kommunion noch auszeichnet durch den Glanz der *Herrschaft der Vernunft* über die Triebe und des *Sieges der Willenskraft* über die Neigung zum Bösen.

Gleichwohl muß der Begriff des geistig Schönen im Folgenden noch weiter vertieft werden.

5. Die Würde des Menschen

Das II. Vatikanische Konzil macht geltend, daß der Mensch dank seiner geistigen, unsterblichen Seele »auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist (und) sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden kann.« (*Gaudium et spes* 24).

In diesem Text macht das Konzil zwei großartige Aussagen.

Die erste bezieht sich auf die *ganze Würde des Menschen*, der nicht nur einen Leib, sondern auch eine unsterbliche Seele besitzt und der deshalb dazu bestimmt ist, sich in einem transzendenten Schicksal zu vollenden.

Gerade weil er für immer und ewig gewollt ist, kann er niemals zum Instrument herabgewürdigt werden. Er ist auch für Gott kein Werkzeug; Gott liebt ihn nicht wie ein Schöpfer sein Geschöpf, sondern vielmehr wie der Freund den Freund, und er will, daß das, was seinen Ruhm ausmacht, auch dem Menschen zum Ruhm gereicht. Gott sorgt sich um jeden einzelnen

Menschen. Er behandelt ihn nicht so, als ob er nur ein winziges Rädchen wäre in dem riesigen Triebwerk der Welt. Der Mensch ist um seiner selbst willen von der göttlichen Vorsehung gewollt und wird von ihr gelenkt.

Die Ursache für diese besondere Art der Lenkung oder Beherrschung wird seitens des Konzils in einer zweiten großartigen Aussage formuliert: »Ein besonderer Wesenszug der Würde des Menschen liegt in seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott« (*Gaudium et spes* 19). Hier wird nun offenkundig, daß niemand dem Menschen seine unvergleichliche Würde so deutlich machen kann, wie Jesus Christus das vermag.

Der weltliche Humanismus verleiht dem Menschen Würde, indem er ihn an die Stelle Gottes setzt. Doch der einzelne Mensch bleibt immer nur eine Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach vergänglich ist. Wie großartig wir auch heute sein mögen, morgen werden wir es nicht mehr sein. Seiner Transzendenz beraubt, wird der Mensch erbarmungslos erniedrigt.

Wenn die anderen Religionen von einem transzendenten, über diese Welt hinausgehenden Schicksal des Menschen sprechen, so erkennen sie damit sicherlich seine hohe Würde an. Kraft seines ewigen Schicksals ist der Mensch um seiner selbst willen wertvoll.

Doch allein Jesus Christus, der die *Berufung des Menschen zu der persönlichen, innigen Zwiesprache (Kommunion) mit Gott* offenkundig macht, hilft uns, die höchste Würde des Menschen zu erkennen. In den Akten des Konzils können wir lesen: »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. (...) Christus (...) macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und Seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung« (*Gaudium et spes* 22).

Diese zweite Aussage ist eine Konsequenz der Würde des Menschen. Gerade weil der Mensch nicht instrumentalisiert werden kann, öffnet er sich Gott und den anderen Menschen in einem Dialog der innigen Kommunion und der Liebe.

Wenn wir in der Heiligen Schrift lesen, daß Gott sagt: »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt« (Gen 2,18), müssen wir verstehen, daß, gerade weil der Mensch als Abbild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, er seine Berufung nicht alleine zu verwirklichen vermag. Johannes Paul II. bemerkt in der Schrift *Redemptor hominis* 10, daß der Mensch nicht ohne Liebe zu leben vermag. Ein Mensch allein bleibt ein unverständliches Wesen; sein Leben ist seines Sinnes beraubt, wenn sich ihm die Liebe nicht offenbart, wenn er sie selbst nicht richtig erlebt und nicht unmittelbar an ihr teilhat.

Und in den »Katechesen über die menschliche Liebe« wird dieser Gedanke dann weiterentwickelt und verdeutlicht, wenn der Papst sagt, daß der Mensch sich nur dann selbst verwirklichen kann, wenn er »mit einem anderen Menschen« lebt, und wichtiger noch, wenn er »für einen anderen

Menschen da ist«, wie es auch im Buch Genesis zu lesen ist (9. Januar 1980). Daher auch die Neigung des Menschen, sich hinzugeben und in Gemeinschaft mit anderen zu leben.

Wie wir gesehen haben, ist also gerade die Kommunion, die Zwiesprache, die Gemeinsamkeit das erste und wichtigste Element der geistigen Schönheit eines Menschen. Übrigens sagt man ja auch umgangssprachlich, daß eine Seele schön ist, wenn sie in völligem Einklang mit Gott und mit ihrem Nächsten lebt, und daß gerade diese Fülle des Lebens und der Zwiesprache sie liebenswert und anziehend macht.

Und umgekehrt, wenn ein Mensch auf einen anderen Menschen trifft, der das Leben und Wirken seines Nächsten herb kritisiert, wird er gewissermaßen von dessen Bitterkeit angesteckt und empfindet eine Regung der Abneigung diesem Menschen gegenüber.

Auch eine Gemeinschaft oder eine Familie ist schön, wenn ihre Mitglieder im Einverständnis miteinander leben und wenn jedes einzelne Mitglied nicht den eigenen Vorteil sucht, sondern sich um das allgemeine Wohl bemüht.

Es heißt auch, daß diese Kommunion zwischen dem Menschen und Gott und dem Nächsten nicht die Frucht eines Triebes sei, da ja der Mensch tatsächlich und wirklich immer noch zum Bösen neigt, sondern daß sie das Ergebnis der Herrschaft der Vernunft und des Kampfes gegen jene Begierden sei (1 Joh 2,16), die dazu neigten, in einer egozentrischen Lebensauffassung zu enden. In diesem Kampf entstehen und entwickeln sich die Tugenden, die der Schmuck, die Zierde, die Schönheit einer Seele sind.

Diese Schönheit meint der Apostel Petrus, wenn er sich an die Frauen richtet und ihnen sagt: »Nicht auf äußeren Schmuck sollt ihr Wert legen, auf Haartracht, Gold und prächtige Kleider, sondern was im Herzen verborgen ist, das sei euer unvergänglicher Schmuck: ein sanftes und ruhiges Wesen« (1 Petr 3,3–4).

Das Einhalten des Gesetzes ist zwar immer wichtig, doch es ist keineswegs ein Zweck an sich. Der Dekalog ist zweifellos der Moralkodex *par excellence*. Und doch sind seine Vorschriften und seine Verbote dergestalt angelegt, daß sie die Kommunion mit Gott und mit dem Nächsten achten und fördern.

Es ist offenkundig, daß die ersten drei Gebote uns über die Mittel unterrichten, welche die Kommunion mit Gott zu schützen und zu steigern vermögen, und daß die übrigen sieben jene Selbstbeherrschung und innere Ruhe oder Gelassenheit gewährleisten wollen, welche die Voraussetzung für die Liebe zu unserem Nächsten bilden.

In seinem Brief an die Römer wendet der Apostel Paulus sich gegen den pharisäischen Legalismus und weist hin auf den wahren Sinn des Einhaltens von Gottes Gebot: »Bleibt niemandem etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer. Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt.

Denn die Gebote ›Du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren!‹ und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes« (Röm 13,8–10). Die Bibel von Jerusalem bemerkt dazu: »Der Nächste ist nicht mehr, wie noch im Buch Levitikus, ein Mitglied des gleichen Stammes oder Volkes, sondern jedes einzelne Mitglied der in Christus vereinten Familie der Menschheit« (Gal 3,28; Mt 25,40).

Nun müßte man zwar in der Folge auf die Einzelheiten der verschiedenen Gebote eingehen. Doch man wird immer beobachten können, daß das Einhalten des Gesetzes dazu neigt, die Kommunion mit Gott und mit dem Nächsten zu fördern, wie auch jede Übertretung des Gesetzes letztlich einen Riß in dieser Kommunion bewirkt.

Die Aufforderung, *einem Andern nichts anzutun, was man selbst nicht erleben möchte*, vermag den Menschen zwar nicht zur Vollkommenheit zu führen, doch ein solches Verhalten ist die Voraussetzung, die *conditio sine qua non* dafür, daß man überhaupt sprechen kann von Liebe, von Kommunion, von innerer Freiheit und sittlicher Schönheit. Augustinus schreibt: »Die erste Freiheit besteht darin, frei von Sünden zu sein ... wie da sind Töten, die Ehe brechen, Unzucht treiben, Stehlen, Betrügen, Gott lästern, und anderes. Wenn jemand beginnt, diese Sünden nicht mehr zu begehen (und kein Christ sollte sie begehen), dann beginnt er, den Kopf zur Freiheit zu erheben, aber dies ist erst der Anfang der Freiheit, es ist nicht die vollkommene Freiheit.«[17]

6. Die sittliche Schönheit im Eheleben

Im Zusammenhang mit der moralischen Natur der ehelichen Vereinigung stellt das Konzil in *Gaudium et spes* 49 fest, daß »jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter einswerden, (...) von sittlicher Würde (sind) (*honesti ac digni sunt)*; 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«.

Gleichwohl sei der besondere Wert des in der lateinischen Fassung verwendeten Adjektivs nicht verschwiegen, denn es verdient es, mit Aufmerksamkeit betrachtet zu werden.

Wir haben schon gesehen, was mit dem Begriff der moralischen oder geistigen Schönheit gemeint ist. Diese Schönheit ist gleichermaßen die Frucht des *Einklangs* (Gemeinschaft, Harmonie) und der *Pracht*.

Nun, das Konzil will damit sagen, daß die Akte der ehelichen Liebe, wenn sie in *keuscher* Innigkeit und folglich nach dem Willen Gottes voll-

zogen werden, an sich *geistig schöne* Akte sind, weil sie darauf ausgerichtet sind, die Gemeinsamkeit (Kommunion) zu steigern.

Aber welche Gemeinsamkeit ist hier gemeint?

Zunächst vor allem zwischen den Ehepartnern, weil diese sich einander total *hingeben*, sich rückhaltlos und freudig einander schenken.

Eine solche Hingabe ist dazu bestimmt, sich in der Zeugung und Erziehung der Kinder zu konkretisieren und fortzusetzen. Man könnte sogar sagen, daß die Ehegatten sich nicht nur lieben und einander hingeben, sondern sich füreinander aufopfern, damit aus dieser Geste der Hingabe eine echte Aufopferung füreinander und gegenüber den Kindern entstehe. Sie ist ein Zeichen der Liebe, das die Liebe und Zuneigung wachsen läßt.

Selbst wenn diese Akte bewußt an den unfruchtbaren Tagen der Frau vollzogen werden, ist gleichwohl zumindest implizit die Fortpflanzung als Möglichkeit gegeben und wird auch mit ihren eventuellen Konsequenzen angenommen. Die Bereitschaft zum Risiko, die bei der Verwendung von Kontrazeptiva nicht mehr besteht, ist ein Zeichen der Aufrichtigkeit der Hingabe. Diese Öffnung zum Leben beschützt die Liebe – mehr noch, sie ist die unerläßliche Bedingung dafür, daß man von wahrer Liebe sprechen kann.

Das Konzil weist darauf hin, daß die keusche Liebe aufrichtige Achtung vor der Würde der »Personen« der Ehegatten empfindet. Diese machen sich nicht zum Instrument der Lust, sondern geben sich einander hin. »Diese eigentümlich menschliche Liebe geht in frei bejahter Neigung *von Person zu Person*, umgreift das Wohl der ganzen Person (...) Eine solche Liebe, die Menschliches und Göttliches in sich eint, führt die Gatten zur freien gegenseitigen Übereignung ihrer selbst« (*Gaudium et spes* 49).

In einem schönen Aufsatz namens »Liebe und Verantwortung« schrieb Kardinal Wojtyla: »Wenn man aus den ehelichen Beziehungen das Element der potentiellen Vaterschaft und Mutterschaft radikal und vollkommen ausschließt, dann verändert sich dadurch auch die Beziehung zwischen den beiden Personen. Die Vereinigung in Liebe wird zu gemeinsamem Genuß herabgewürdigt, oder besser gesagt, zu jenem der beiden Partner ... Indem den Gesetzen der Natur Gewalt angetan wird, wird auch der Person Gewalt angetan, sie wird nicht so sehr in einen Gegenstand der Liebe als vielmehr in ein Objekt der Begierde verwandelt. Die Bereitschaft zur Zeugung und Fortpflanzung in den ehelichen Beziehungen schützt nicht nur die Liebe, sondern ist die unerläßliche Bedingung für eine wahre Vereinigung der Personen.«[18]

Und da dies mit der Kontrolle über die Triebe zusammenhängt, die manchmal maßlos und überaus heftig sein können, erscheint schließlich auch die Schönheit der keuschen Liebe, einer Liebe, die rein ist.

Umgekehrt macht Empfängnisverhütung die eheliche Vereinigung ärmer, verwandelt sie in einen Akt, der des Menschen unwürdig ist. Sie

schließt die Totalität des Selbst aus der Hingabe an den andern aus, die ganze eigene Männlichkeit und Weiblichkeit, die Fähigkeit, Vater oder Mutter zu werden Sie schließt von Grund auf die Chance aus, sich füreinander für immer aufzuopfern.

Daraus ergibt sich nicht nur die klare Verweigerung der Öffnung zum Leben, sondern auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit der ehelichen Liebe, die ja aufgerufen ist, sich selbst mit der ganzen Person hinzugeben. Es handelt sich also, in anderen Worten, um eine Lüge. Und gerade mit Bezug auf unser Thema ist zu beobachten, daß die Liebe schließlich ermüdet, wenn man sie belügt, was immer diese Behauptung auch beinhalten mag.

Kardinal Wojtyla scheute nicht davor zurück zu behaupten, daß Empfängnisverhütung die Person erniedrigt, sie zum Objekt der Lust degradiert. Jener Akt der Vereinigung, der an sich die moralische Vollkommenheit der sich darbringenden Person zum Ausdruck bringt, wird zur Funktion eines bloßen Instruments reduziert, eines Mittels, um sexuelles Vergnügen zu erleben. Der Partner ist nicht mehr das Ziel oder der Gegenstand der Selbsthingabe, sondern wird zum Werkzeug der eigenen Lust.

In dem Brief an die Familien vom 9. Februar 1994 hebt Papst Johannes Paul diesen Gedanken mit besonderem Nachdruck hervor: »Die Person darf niemals als Mittel zur Erreichung eines Zwecks betrachtet werden; niemals vor allem als Mittel des ›Genusses‹. Sie ist und muß einzig das Ziel jedes Aktes sein. Nur dann entspricht die Handlung der wahren Würde der Person.«[19]

Doch es gibt auch eine andere Kommunion (Gemeinsamkeit), die aus den in keuscher Innigkeit vollzogenen ehelichen Akten gestärkt hervorgeht: die Kommunion zwischen den Ehegatten und Gott.

In der Tat verhalten sich die Ehegatten wie Verbündete der göttlichen Weisheit, sie sind bereit, Minister des von Gott festgelegten Entwurfes zu werden, und dadurch bezieht ihre Liebe sich auch auf Gott und spricht auch von ihm – zumindest auf eine indirekte Weise.

Und nicht nur das, sondern von dem Augenblick an, da sie bereit sind, die Schöpferkraft Gottes auch an sich wirken zu lassen, vereinigen sie selber sich mit Gott, und dieser Akt der Vereinigung wird nun zum *Zeugungsakt*.

Auf diese Weise verleihen die in keuscher Innigkeit vollzogenen ehelichen Akte den Ehegatten eine sittliche Schönheit, weil sie die Kommunion mit Gott wieder aufleben lassen, von ihm sprechen, zu ihm führen, sie mit ihm eins werden lassen. Jesus Christus wird so wahrhaftig zum Alpha und Omega, er ist der Anfang und das Ziel ihrer ehelichen Liebe.

Diese Akte sind auch deswegen schön, weil sie die Frucht der Unterwerfung der Triebe unter den Willen des Menschen sind, die ja letztlich die Unterwerfung unter den Willen Gottes bedeutet.

Wird hingegen von den Möglichkeiten der Empfängnisverhütung Gebrauch gemacht, dann bedeutet dies, daß sich die Ehegatten wie Richter

über den Plan Gottes verhalten, daß sie sich selbst an die Stelle Gottes setzen, sich ihm verschließen, sich anmaßen, nicht länger die Teilhabenden an Gottes Schöpferkraft zu sein, sondern sich selbst zum letzten Hüter der Quelle menschlichen Lebens erklären. Sie akzeptieren nicht, sondern sie verweigern sich seinem eigenen Plan betreffend die Möglichkeiten, die sie selbst in die Tat umsetzen. Und somit ist die eheliche Liebe nicht mehr offen für die Liebe Gottes, sie spricht nicht mehr von ihm, offenbart ihn nicht mehr, teilt ihn nicht mehr mit, ist nicht mehr auf ihn als ihren wahren und letzten Sinn gerichtet. Es wird unmöglich, den eigenen Leib noch als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (Röm 19,1).

In den in keuscher Innigkeit vollzogenen Akten ehelicher Vereinigung wird noch eine letzte Art der Schönheit offenbar: die Schönheit der Beziehung zwischen den Ehegatten und dem Kind, das vielleicht geboren wird.

Hier nun öffnet die aufrichtige und totale Hingabe sich der Zeugung von Kindern und verewigt sich in ihr. Nirgendwo so sehr wie in diesem Falle wird offenkundig, wie die Kommunion zwischen zwei Personen – weit davon entfernt, sie in sich selbst einzuschließen oder sie hinsichtlich der gesellschaftlichen oder kirchlichen Gemeinschaft zu isolieren – in einer viel umfassenderen, dauerhafteren Gemeinschaft – der Gemeinschaft der Familie – Früchte trägt, und wie die Liebe die Fähigkeit zur Selbsthingabe wachsen läßt, indem sie die Barriere zwischen den Generationen überschreitet.

Im Falle von Empfängnisverhütung dagegen befinden wir uns im Angesicht einer Liebe, die nicht bereit ist, sich dem anderen vollkommen auszuliefern, einer Liebe, die eingeschüchtert zu sein scheint und die der Aufopferung nicht fähig ist. Und so bindet die Verhütung die Partner aneinander in der Angst vor dem Kind, das vielleicht geboren wird und das sich möglicherweise zum Rivalen um die Gunst des anderen entwickelt. Sie fürchten, daß die Frucht ihrer Liebe aufgeht und daß ihre innige Verbindung durch das Kind vielleicht gespalten wird. So wird das Kind nicht als ein Geschenk empfunden. Johannes Paul II. schreibt in diesem Zusammenhang: »Aber stimmt es wirklich, daß das Kind der Familie und der Gesellschaft nichts bringt? ... Das Kind wird von sich aus zu einem Geschenk für die Geschwister, für die Eltern, für die ganze Familie. Sein Leben wird zum Geschenk für die Geber des Lebens, die nicht umhin können werden, die Anwesenheit des Kindes, seine Teilnahme an ihrer Existenz, seinen Beitrag zu ihrem und zum gemeinsamen Wohl der Familiengemeinschaft wahrzunehmen.«[20]

Was über diesen Unterschied zu den *aufrichtig und würdig* vollzogenen ehelichen Akten gesagt wurde, kann auch als Analogie auf alle Akte der Tugend und der Sünde übertragen werden, insbesondere gilt es aber für jedes maßvolle Tun.

Das läßt uns zu folgendem Schluß gelangen: Wenn auch das ontologisch Gute und das sittlich Gute nicht ein und dasselbe sind, so kann man den-

noch sagen, daß das ontologisch Gute zu einem sittlich Guten werden kann, wenn es sittliche Schönheit besitzt und wenn es die Kommunion zwischen der Person und Gott oder dem Nächsten bewahrt oder gar steigert. Ist das nicht der Fall, dann handelt es sich um ein moralisch schlechtes Tun.

Die enge Verknüpfung der Begriffe des *Guten* und des *Schönen* mit dem Ziel, das sittlich Gute zu finden, wurde schon zur Zeit der Antike als besonders wichtig empfunden.

Für einen Griechen sind Schönheit und das sittlich Gute mehr oder weniger synonym. Ethik und Ästhetik sind unauflöslich miteinander verbunden. Dort, wo wir sagen: Dieses zu tun ist gut, jenes zu tun ist schlecht oder böse, sagten die Hellenen: Es ist schön, so zu handeln, es ist häßlich, sich so zu verhalten.

Selbst im Evangelium sind die Begriffe »schön« und »gut« manchmal austauschbar. An den Stellen, wo wir etwas mit *gut* oder *einem Gut* übersetzen, finden sich in gleichem Maße auch die Begriffe *agatòs* (gut) und *kalòs* (schön).

Einige Beispiele mögen das belegen: »Jeder Baum, der keine gute *(kalòs)* Frucht hervorbringt, wird umgehauen« (Mt 3,10); »Ich bin der gute *(kalòs)* Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe« (Joh 10,11); »Jeder setzt zuerst den guten (*kalòs*) Wein vor ... Du jedoch hast den guten Wein (*kalòs*) bis jetzt zurückgehalten« (Joh 9,10).

7. Das sittlich Schöne und die Leidenschaften

Wie schon aus der Etymologie des Wortes ersichtlich ist, hat die Tugend der Mäßigkeit den Auftrag, all das zu mäßigen, zu verbessern, zu beseitigen, was einer Person dabei hinderlich sein kann, sich ihre sittliche Schönheit zu bewahren.

Wenn vom Körper bisweilen ein Verzicht gefordert wird, dann geschieht das nicht, um ihn zu demütigen oder gar zu verstümmeln, sondern vielmehr um seinen Wert noch zu steigern. Der Verzicht hilft den Sinnen und den Gefühlen, den rechten Platz einzunehmen, damit sie nicht die Oberhand über die Vernunft, den Willen oder das Herz gewinnen. Ein Mensch, der maßzuhalten vermag, ist Herr über sich selbst, über seine eigenen Triebe, und gerade deswegen ist er innerlich frei und fähig, sich selbst hinzugeben, zu lieben.

Er ist sich deshalb seines eigenen, grundlegenden und unersetzlichen Wertes bewußt. Die Griechen nannten das zu Recht »*sophrosyne*« (Weisheit).

In der Umgangssprache weckt das Wort *Keuschheit* zuallererst natürlich Assoziationen mit etwas Untersagtem oder Verbotenem. Tatsächlich weist

dieser Terminus, der vom Lateinischen »castigare« abgeleitet wird, auf die Zügel hin, die den sexuellen Trieben angelegt werden sollen.

Wenn man sich gleichwohl vor Augen hält, daß die menschliche Sexualität nicht nur körperlichen Reichtum, sondern auch den Reichtum der Seele und der Gefühle meint, und daß ihre tiefere Bedeutung darin liegt, den Menschen zur Hingabe seiner selbst in der Liebe bereit zu machen, dann bemerkt man sehr bald, daß Triebleben und Geschlechtsleben keineswegs ein und dasselbe sind.

Der Trieb ist gut an sich. Er ist eine Art gefühlsmäßiger Erkenntnis, die uns anzutreiben vermag und ein Bedürfnis offenkundig macht; im Falle des Menschen sollte er wohl besser mit *Impuls* bezeichnet werden, weil er eigentlich ein Teil der rationalen Erkenntnis ist und freiwillig kontrolliert werden kann. Doch der Mensch besteht nicht nur aus Trieben oder Impulsen.

Es ist bekannt, daß die Tiere ihren Geschlechtstrieb im allgemeinen nur während bestimmter, zeitlich beschränkter Perioden ausüben. Er manifestiert sich dann als ein vitales, absolut zwingendes Bedürfnis. Die Leistung des weiblichen Tieres gegenüber dem männlichen Tier beschränkt sich strikt auf die biologische Funktion der Erhaltung der Spezies und schafft somit keine Lebensgemeinschaft.

Ganz anders stehen die Dinge dagegen beim Menschen. Seine Sexualität ist nicht an einen kosmischen Rhythmus gebunden, er kann sie ausleben, wann immer er will. Jedenfalls ist der Geschlechtstrieb in ihm nicht mehr zwanghaft.

Man könnte fast sagen, das sexuelle Verlangen beim Menschen sei gewissermaßen abgekoppelt von dem vitalen Bedürfnis und sei statt dessen an den Geist und an die Freiheit gebunden. Er ist Ausdruck der Person und weist somit personalistische Werte auf, darunter in erster Linie die Selbsthingabe.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, sich selbst zu erziehen und die eigenen Leidenschaften zu beherrschen. Und das bedeutet, sie zu zähmen, ihnen das Siegel der Vernunft und der Freiheit aufzudrücken, sie in den Dienst anderer, höherer Werte zu stellen. So werden sie zur treibenden Kraft und zur Stütze unseres Tuns, das dadurch einen leidenschaftlichen Charakter erhält.

Im übrigen weiß jeder, auch aus Erfahrung, daß die Versuchung, sich auf sich selbst zurückzuziehen, immer am Werk ist, und daß man seine Gefühle, Leidenschaften und Affekte bändigen oder disziplinieren muß, wenn man wahre Selbstbeherrschung erlangen will. Keuschheit ist also in diesem Sinne gleichbedeutend mit einem aufmerksamen Wachen über das, was wir denken, sagen, fühlen und tun, damit die »Person« innerhalb der Logik der aufrichtigen Selbsthingabe zu verbleiben vermag.

Weit davon entfernt, die echten menschlichen Bestrebungen zu unterdrükken, erweist sich die Keuschheit als eine außergewöhnliche geistige Energie,

die uns fähig macht zu lieben, zur rückhaltlosen Selbsthingabe bereit zu sein und immer das Wohl des anderen zu wollen. Sie ist die Kraft, die unserer Leidenschaft Aufrichtigkeit verleiht und zugleich die Liebe daran hindert, sich hinter dem Egoismus oder der körperlichen Anziehung zu verbergen.

In unserer Zeit hat die Erziehung des Gefühlslebens wegen seiner Trennung vom Fortpflanzungstrieb und sogar von der Liebe ganz besondere Bedeutung gewonnen. Sind es nicht gerade die kultivierten, gebildeten Menschen, welche Sexualität nur noch in einer reduzierten, armseligen Form verstehen und erleben können, einer Form, die einzig und allein an den Leib, den Körper, gebunden ist und an einen egoistischen Genuß, der leider nur allzu oft die Ursache dafür ist, daß diese Menschen einer treuen, ausdauernden Liebe nicht mehr fähig sind?

8. Maßhalten in Speise und Trank

Der erste Bereich, in welchem wir gehalten sind, die Tugend des Maßhaltens auszuüben, ist derjenige, der dem tiefsten Bedürfnis des Menschen entspricht: der Selbsterhaltungstrieb.

In diesem Falle ist das Maßhalten scheinbar einfach darauf ausgerichtet, eine Ernährung zu gewährleisten, die den Bedürfnissen des einzelnen entspricht und ihm dazu verhilft, sich heil und bei guter Gesundheit zu erhalten. Der Aspekt der Gemeinsamkeit, der Kommunion, scheint ihn dabei nur aufs Glatteis zu führen.

In Wirklichkeit reicht es schon aus, daß wir uns ein traditionelles Tischgebet in Erinnerung rufen, um uns dessen bewußt zu werden, daß es sich dabei noch um eine Zielsetzung ganz anderer Art handelt, nämlich jenes Ziel, für welches wir uns überhaupt am Leben zu erhalten versuchen: »Herr und Vater, wir danken Dir für dieses Mahl. Du hast uns heute neu gestärkt. Hilf uns in Deiner Kraft, *Dir und unseren Mitmenschen zu dienen*«. Oder auch: »Im täglichen Mahl, o Herr, erkennen wir Deine Güte. Wir danken Dir und *loben Dich in Ewigkeit.*«

Dem Herrn und unseren Mitmenschen zu dienen und *den Herrn in Ewigkeit zu loben*: das sind Ziele, die einem Menschen helfen, aus sich selbst herauszutreten und zu erkennen, daß, auch wenn er sich um die Dinge bemühen muß, die für seinen täglichen Unterhalt erforderlich sind, dennoch das hohe Ziel der Kommunion immer das erste Anliegen ist: dem Herrn und dem Nächsten zu dienen und sich ihm ganz hinzugeben.

Die Heilige Schrift legt uns nahe: »Wer (...) ißt, tut es zur Ehre des Herrn« (Röm 14,6); »Ob ihr also eßt oder trinkt oder etwas anderes tut: tut alles zur Verherrlichung Gottes!« (1 Kor 10,31); »Alles, was ihr in Worten und Werken tut, geschehe im Namen Jesu, des Herrn. Durch ihn dankt

Gott, dem Vater!« (Kol 3,17) Unser Essen und Trinken fügen sich ein in jenes Prinzip, das sagt: »Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen« (Kol 1,16). Auch für diese unsere Tätigkeiten gilt, was der Herr gesagt hat: »Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende« (Offb 1,8).

Unter diesem Blickwinkel müssen die Praktiken christlicher Askese und Buße betrachtet werden. Weit entfernt von jenem Narzißmus, der zum Kult des eigenen Körpers verführt, um auf der Linie zu bleiben, sind sie dazu bestimmt, uns von krankhaften Abhängigkeiten loszulösen, unsere innere Freiheit wachsen zu lassen, in unserem eigenen Fleisch das Geheimnis des Heils zu finden, das Christus dem Leben der Welt gebracht hat, und uns zu lehren, uns selbst ganz hinzugeben in der konkreten Ausübung brüderlicher Nächstenliebe.

Anmerkungen

1 »Haec est brevis et recta definitio virtutis: ordo amoris«. *De moribus Ecclesiae catholicae,* 15: *De Civitate Dei,* 15,22.
2 In seiner *Ethica nicomachea* VII, Kapitel 14 und 15, stellt Aristoteles interessante Überlegungen zum Thema Lust und Vergnügen an. Er behauptet unter anderem, daß das Vergnügen eine Medizin sei und daß es um so intensiver empfunden wird, je größer der Schmerz ist.
3 Thomas von Aquin, *Summa Theologicae,* II-II, 153, 2, ad 2.
4 Ebd., I-II, 34,1, ad 1.
5 Cicero, *III De finibus,* Kap. 10.
6 Vgl. J. L. Brugués, *Dizionario di morale cattolica,* S. 290.
7 St. Ambrosius, *De Sacramentis,* III,2.
8 »*Honestatem* voco *intellegibilem pulchritudinem,* quam *spiritualem* nos proprie dicimus«, (Augustinus, *Octoginta trium quaestionum»,* q. 30; ML 40,19).
9 Dionysos Areopagita, *De Divinis nominibus, IV,5.*
10 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae,* I, 39,8.
11 Ebd., II-II, 145, 2.
12 Thomas von Aquin, *De Veritate,* 21,1..
13 Thomas von Aquin, *Kompendium der Theologie,* Kap. 115.
14 »Es ist offenkundig, daß etwas deshalb schlecht genannt wird, weil es einer Vollkommenheit entbehrt, die es haben muß. Wenn daher ein Mensch der Sehkraft entbehrt, ist dies für ihn schlecht; es ist aber nicht schlecht für den Stein, weil er nicht geeignet ist, die Sehkraft zu besitzen.« (Thomas von Aquin, *Kompendium der Theologie,* Kap. 114).
15 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae,* I-II,27, 1, ad 3.
16 Dies ist die Definition des Schönen, wie Thomas von Aquin sie formuliert hat: »Pulchra enim dicuntur quae visa placent« (*Summa Theologiae,* I, 5, 4, ad 1).
17 Augustinus, *In Johannis Evangelium Tractatus,* 41,10.
18 K. Wojtyla, Liebe und Verantwortung.
19 Johannes Paul II., *Gratissimam sane,* Brief an die Familien, Nr. 12.
20 Ebd., Nr. 11.

Giuseppe Reguzzoni · Mailand

»Temperantia« bei Dante

1. Figura libertatis

Bei Dante sei zwar vom Maßhalten die Rede, aber in eher belanglosem Maße.[1] Diese Beobachtung stimmt, ist aber, um richtig eingeordnet werden zu können, unter dem Aspekt zweier Feststellungen zu verstehen, die ich als »Thesen« an den Anfang dieses Beitrags stellen will:
1. Von den theologalen Tugenden abgesehen, wird in der *Commedia* keine der Tugenden monographisch behandelt, da sie in Übereinstimmung mit dem ältesten scholastischen Denken und mit der ganzen aristotelischen Tradition als einheitliches, unauflösliches Tugendsystem aufgefaßt werden; wenn eine davon wegfällt, fallen alle weg; wenn eine lebendig ist, sind alle lebendig (*Purgatorio* XXIX, V. 130ff. und XXXI, V. 103ff.).
2. Auch in den theoretischen Schriften wie im *Convivio* oder in den lehrhaften Teilen der *Commedia* bleibt die Auffassung Dantes beständig durch das *morale negotium* inspiriert, das nicht *ad speculandum* betrieben wird, sondern um den Menschen *»de statu miseriae ... ad statum felicitatis«* zurückzurufen, in heutiger Sprache: zu einem existentiellen Zweck.[2]

In diesem Sinn sind in der Dichtung Dantes und schon vorher in der ausdrücklichen Reflexion im *Convivio* die Tugenden nichts anderes als verschiedene Facetten der *virtus* im etymologischen Sinn: das, was den *vir*, den echten Menschen ausmacht. So wird zu Beginn des *Purgatorio* die Gestalt Catos in einem sehr eindrucksvollen und bedeutsamen Bild eingeführt. Dem Dunkel des *Inferno* entstiegen, befindet sich Dante, gemeinsam mit Vergil, am großen Strand am Fuße des hohen Berges, und als er sich dem »andern Pol« zuwendet, gewahrt er dort »vier Sterne, die niemand als das erste Paar noch wahrnahm« (I, 22–24). Die alten Kommentatoren sind sich darüber einig, daß in ihnen die vier Kardinaltugenden zu erblicken sind – die dann in der Vision des Gesangs XXXI wieder aufgenommen

Giuseppe Reguzzoni, *Jahrgang 1959, Studium der Literaturgeschichte, Theologie und Philosophie, ist Gymnasiallehrer für Lateinisch und Italienisch; er gehört zur italienischen Redaktion von »Communio«. Die Übersetzung des Beitrags aus dem Italienischen besorgte August Berz.*

werden. Darin sagen die Tugenden von sich selbst: »Hier sind wir Nymphen und am Himmel Sterne« (V. 106). Kurz darauf wendet sich Dante, während sein Blick den ganzen Horizont durchmißt, ein weiteres Mal »dem andern Pol« zu und »erblickt' allein zur Seit' ich einen Greis mir, des Äußeres so viele Ehrfurcht heischte, daß mehr kein Sohn ist seinem Vater schuldig« (I,31–33). Nach einer knappen, raschen Beschreibung seines Aussehens wird von ihm gesagt: »Die Strahlen der vier heil'gen Himmelslichter umsäumten sein Angesicht so mit Schimmer, daß ich ihn sah, als träf' auf ihn die Sonne.« Offensichtlich handelt es sich um die kurz vorher angeführten Sterne, was die klare Absicht bekundet, Cato den Jüngeren zur Gestalt des tugendhaften Mannes und als solchen zum Wächter des Purgatoriums zu machen. Cato, Held der Freiheit bis zur Selbsttötung, ist zur *figura futurorum* geworden, »zum Vorherbild der christlichen Freiheit, die er nun zu schützen berufen ist«: die Freiheit der Kinder Gottes geht allem Irdischen vor.[3] Bekanntlich ist für Cato Dantes Hauptquelle die *Pharsalia* des Marcus Annaeus Lucanus, das vielleicht politisch am meisten nonkonformistische Werk der lateinischen Literatur. Darin wird im zweiten Buch an das »Gelübde« erinnert, das Cato ablegt, als er die Kunde vom Ausbruch des Bürgerkriegs erhält: sich zum Zeichen der Betrübtheit die Haare und den Bart wachsen zu lassen. Von ihm heißt es kurz nach der Verheiratung mit Marcia und nach dem »Gelübde«: *»Nec foedera prisci / sunt temptata tori; iusto quoque robur amori / resistit. Hi mores, haec duri inmota Catonis / secta fuit: servare modum finesque tenere / naturamque sequi patriaeque impendere vitam / nec sibi, sed toti genitum se credere mundo«* (V. 378–383).[4] Der Cato des Lucanus wird also nach Thomas von Aquin uminterpretiert, um seine Selbsttötung zu rechtfertigen[5], aber auch um die Präfiguration der aristotelisch-scholastischen Lehre über die Tugenden hervorzuheben, in den angeführten Versen insbesondere die Tugend des Maßhaltens, der Wahrerin und Behüterin der menschlichen Würde und Freiheit, der Grundlage der Tapferkeit. Cato ist somit die Gestalt des tugendhaften Menschen, folglich des »Vollmenschen«. Um aber zu verstehen, was bei Dante der Begriff *sittliche Tugend* bedeutet, ist es unerläßlich, sich an einen wichtigen Abschnitt des *Convivio* zu halten, dem sich bedeutsame Hinweise zum Verständnis des *Purgatorio* entnehmen lassen.

2. *Maßhalten als aristotelische Tugend: das »Convivio«*

Bekanntlich verrät das *Convivio* schon im Titel die dann im Vorwort geschilderte Absicht des Autors, ein Gastmahl des Wissens zu bereiten, eine philosophische *Summa* zu verfassen, die sich nicht an die Männer der Kirche und an die Universitätskultur richtet, sondern an die »Laien«, zumal an

die, denen das Leben der *civitas* am Herzen liegt. Schon in der ersten Zeile des Werkes erklärt der Autor, sich auf Aristoteles zu berufen, und führt dessen »Erste Philosophie«, das heißt die *Metaphysik* an. Der ursprüngliche Plan wurde jedoch nicht zum Abschluß gebracht. Zwischen 1304 und 1307 schrieb Dante den einleitenden Traktat und die ersten drei Kommentare zu bereits verfaßten Gesängen. Es ist uns nicht gegeben, den Urplan des Werkes in seinem ganzen organischen Charakter zu kennen; da aber der vierte Traktat zum großen Teil den Tugenden gewidmet ist, hätten die nicht zustande gekommenen elf Traktate vielleicht die dem Schema des Aristoteles entsprechenden elf sittlichen Tugenden thematisiert. In der Tat ist eine der für Dantes Verständnis des Maßhaltens grundlegenden Stellen eben der wichtige Text des vierten Traktates, wo nach dem Schema der Nikomachischen Ethik, die für Dante wie für das gesamte scholastische Denken als die Ethik schlechthin gilt, die Tugenden aufgezählt werden. In Kapitel XVII des vierten Traktats werden Tapferkeit, Maßhalten, Freigebigkeit, Großzügigkeit, Großmut, »Ehrliebe«, Sanftmut, Freundlichkeit, Wahrhaftigkeit, *Eutrapelie* (Einhaltung der Mitte zwischen Ernst und Scherz; auf angemessene Weise zu scherzen verstehen) und schließlich Gerechtigkeit ausdrücklich genannt. Vom Maßhalten wird gesagt: »Es ist Regel und Zügel unserer Eßlust und unserer übermäßigen Enthaltung in den Dingen, die unser Leben erhalten.« Der aristotelische Text, auf den sich mit einigen Anpassungen und Umstellungen in der Reihenfolge das *Convivio* bezieht, ist das siebte Kapitel des zweiten Buches der Nikomachischen Ethik, die sogenannte »Tafel der ethischen Tugenden«: Mut, Maßhalten, Freigebigkeit, Großzügigkeit, Großmut, die anonyme Tugend dessen, der kleine Ehren anstrebt (Ehrgeiz im positiven Sinn, den Dante als Tugend definiert, die »ehrliebend« ist), Gutherzigkeit, Wahrhaftigkeit (wofür im griechischen Text *aletheia* und in der lateinischen Übersetzung *veritas* steht und die deshalb von Dante einfach »Wahrheit« genannt wird), *Esprit* (wofür Dante den griechischen Ausdruck *eutrapeleia* beibehält), Geselligkeit, Sittsamkeit, richtige Entrüstung.[6] Die ausdrückliche Zitierung Aristoteles' ist nicht nur eine Ehrung des »Lehrmeisters derer, die wissen«. Dante verhält sich nicht wie gewisse moderne Autoren, die beim Zitieren von Quellen in Wirklichkeit indirekte Zitate aus Aufsätzen und Handbüchern übernehmen. Die lateinische Übertragung der Nikomachischen Ethik lag wirklich auf dem Tisch des großen florentinischen Schriftstellers, wie das die zahlreichen exakten Zitate und die Struktur des *Purgatorio* selbst beweisen. Auf die *Ethik* wird direkt Bezug genommen, und obwohl Dante nach 1302 im Exil nicht immer mit gut ausgestatteten Bibliotheken rechnen konnte, war dieses aristotelische Werk in jener Zeit tatsächlich relativ stark verbreitet, wie die zahlreichen Übersetzungen und das Vorhandensein von mehr oder weniger reichhaltigen Auszügen *ad usum studentium* bezeu-

gen.[7] Wie E. Gilson bemerkt, ist es ebenfalls sicher, daß Dante einige Kommentare zum aristotelischen Werk verwendete, in erster Linie den des hl. Thomas von Aquin.[8] Und doch ist Dantes Perspektive weder mit der des Aristoteles noch mit der des Aquinaten identisch, sondern sie liegt zwischen beiden, denn »seine politischen Bestrebungen drängen ihn, das Wohl des Staates als ein letztes Ziel zu betrachten, wie Aristoteles das möchte, aber sein Christentum bewegt ihn dazu, die Rechte eines transzendenten, wirklich höchsten Ziels zu wahren, wie der hl. Thomas von Aquin das will«.[9] Um diese beiden Forderungen miteinander zu vereinbaren, suchte Dante einen Mittelweg und unterschied die beiden Ordnungen »viel betonter, als das bei Aristoteles der Fall sein könnte, wo die religiöse Ebene nur recht schwach berücksichtigt wird, und als dies beim hl. Thomas der Fall war, wo die Unterscheidung der beiden Ordnungen die Unterordnung der einen unter die andere mit sich bringt und die Rechtshoheit der höheren über die niedrigere grundlegt«.[10] Wie nachher in der *Monarchia* wollte Dante die beiden Ordnungen und die beiden Ziele als voneinander unabhängig unterscheiden – wenn auch nur als relativ unabhängig (wie wir das weiter unten im Licht auch des im *Convivio* Gesagten aufzeigen werden), und das ist der Grund, weswegen er »hier die Tugenden als eminent menschlich definierte, eben weil sie nur menschlich sind und die Natur des Menschen in keiner Weise übersteigen«.[11] So erklärt sich, daß der Wärter des Berges der Tugenden, des *Purgatorio,* gerade ein Heide ist, und dazu einer, der sich das Leben nahm und auf diese Weise nicht nur Bild der Freiheit ist, »der so teuren, daß er dafür das Leben aufgibt«, sondern Bild des *sic et simpliciter* tugendhaften Menschen, der dazu berufen ist, sein Wesen in Richtung der theologalen Tugenden zu vervollkommnen. Nicht zu vergessen: Das Purgatorium kann auch für Dante sicherlich nicht ein endgültiger Bereich sein, da es nur auf das Paradies hin existiert. Wenn also diese rein menschlichen Tugenden an und für sich die Natur des Menschen nicht übersteigen, besagt das nicht, daß sie als *Grundhaltung,* die die Strebekräfte ordnen, nicht die Bedingungen dafür schafft, daß der Mensch das Heilswirken der Gnade erkennen kann. Das System der Tugenden hat eine nicht nur »politische« (im aristotelischen Sinn) Struktur, sondern auch eine »ordnende«, und zwar vor allem in der *Commedia.*

3. »Temperantia« und »decorum«

Es gibt jedoch noch eine andere Quelle. Die Reflexion der lateinischen Kirchenväter, an die sich sowohl Thomas als auch Dante anschließen, berücksichtigte zwar reichlich die ganze klassische Tradition, aber in der Spätantike und im ganzen Mittelalter gehörte dazu vor allem die Vermittlung der

lateinischen literarischen Überlieferung, insbesondere der philosophischen Werke Ciceros. Nicht nur sein *Somnium Scipionis* und *De amicitia* liefern dem großen florentinischen Dichter Material. Ein Werk wie *De officiis* war schon vom hl. Ambrosius bei der Behandlung der Pflichten der Priester als Modell verwendet worden.[12] Einige seiner Texte sind für die spätmittelalterliche *humanitas* vorbildlich, schon vor ihrer humanistischen Idealisierung. Nun aber beschränkt sich Cicero in *De officiis* nicht nur darauf, die stoische Tugendlehre zu registrieren, sondern als römischer Bürger, für den das öffentliche Leben stets und auf jeden Fall der Bezugspunkt ist, denkt er an die Tugenden im Hinblick auf den Aufbau eines besonderen Menschentypus, des *vir bonus,* des ehrenhaften Bürgers. Er sagt also, daß zu der Ehrenhaftigkeit die Züchtigkeit, das Maßhalten und die Selbstbeherrschung, die vollständige Herrschaft über die Leidenschaften und der Sinn für das Maß in allem, die »sedatio perturbationum animi et rerum modus« (I, 27, 93) gehören. Er betont aber auch, ja macht es zu einem eigentlichen Leitmotiv, daß diese Geisteshaltungen eng mit dem *decorum* zusammenhängen, dessen Kennzeichen es ist, daß es sich nicht von dem trennen läßt, was als edel anerkannt wird (ebd.): »Was schicklich ist, ist edel, und was edel ist, ist schicklich.« Eine nicht unähnliche Auffassung findet sich auch in *De inventione*, einem Werk, das unter anderen auch vom Lehrmeister der Generation Dantes, Brunetto Latini, verbreitet wurde.[13] Hier (II, 164) definiert Cicero das Maßhalten als »feste und maßvolle Herrschaft der Vernunft über die Wollust und die anderen verkehrten inneren Triebe«. Noch wichtiger ist, daß diese Definition (wie die der anderen Tugenden) eng auf die Idee des *honestum* als das, was wegen seines inneren Wertes erstrebenswert ist, bezogen ist. Die Tugend ist »ein der Norm der Natur und der Vernunft entsprechendes Gehaben des Geistes«. Eben diese beiden Gedanken – der eines engen Zusammenhangs zwischen *temperantia* und *decorum* als einer Grundlage zur Heranbildung des *bonus civis* und der der Tugend als dem Naturgesetz und der Vernunft entsprechendes Verhalten – werden von der lateinischen Literatur im Zusammenhang mit der asketischen Dimension des Verzichtens (Maßhalten als Enthaltsamkeit) rezipiert.

4. Maßhalten als christliche Tugend

Der Gedanke, daß die sittlichen Tugenden, zumal das Maßhalten, Dispositionen sind, sich nach dem Logos zu richten, ist in der ganzen frühchristlichen Literatur vorhanden, vor allem bei Ambrosius und Gregor dem Großen. Für diese ist Maßhalten geradezu »die Haupttugend des christlichen Lebens«, denn sie ist »nicht nur eine Form innerer Hygiene oder eine das menschliche Leben regelnde Tugend, sondern der Ort der Bekundung und

Anerkennung der göttlichen Gnade«.[14] Ja, gemäß Delhaye[15] besteht der Hauptunterschied zwischen dem Begriff des Maßhaltens im *Convivio* und im *Purgatorio* eben darin, daß sie im ersten vor allem als »aristotelische« Tugend, im zweiten entsprechend der Denktradition der lateinischen Väter und der Scholastik als christliche Tugend gesehen wird. Es handelt sich um einen realen Unterschied, der jedoch nicht allzusehr auf die Spitze zu treiben ist. Wenn nämlich das Maßhalten aristotelisch als die Tugend verstanden wird, welche die Begierden regelt, darf man nicht unterschätzen, daß die menschlichen Begierden auch im *Convivio* im Bereich einer Art Dialektik des Verlangens liegen, die dann die ist, die den Aufstieg des *viator* in der *Commedia* unterstützt. In Kapitel XXII des vierten Traktats ist nämlich zu lesen, daß »die menschlichen Begierden sich auf verschiedenen Wegen vom Prinzip entfernen, und es gibt nur einen einzigen Weg, der uns zu unserem Frieden führt«. Und kurz darauf heißt es von der »natürlichen Begierde« (dem »angeborenen Durst, der nie gestillt wird« des *Purgatorio* XXII, V. 1): »Ich sage also, daß sie anfänglich sich selbst liebt, wenn auch unbestimmt; dann unterscheidet sie zwischen Dingen, die ihr mehr oder weniger liebenswert sind, und solchen, die ihr mehr (oder weniger) hassenswert sind, und die sie mehr und weniger anstrebt und flieht, und je nach der Kenntnis unterscheidet sie das nicht nur in den anderen Dingen, die sie in zweiter Linie liebt, sondern auch im hauptsächlich Geliebten, in sich selbst. Und da sie in sich verschiedene Teile kennt, liebt sie diejenigen mehr, die die edelsten sind ... Und das, was uns am meisten wohlgefällig ist, ist unser Glück und unsere Seligkeit, die mehr als alles geliebt wird ...« Damit wird klar: Wenn Dante, um seine politische Lehre grundzulegen, dem menschlichen Dasein objektiv – *in statu viatoris* – zwei Ziele setzt, heißt dies nicht, daß diese nicht vereint werden in der »letzten« Finalität – *in statu et sub specie aeternitatis* –, das heißt in der Daseinsverfassung, die für Dante die einzige wirklich »endgültige« ist und von der aus die irdische Existenz ihren Sinn erhält: »O töricht Sorgen Sterblicher, wie sind nur so mangelhaft die Syllogismen alle, die deinen Flügelschlag nach unten richten!« (*Paradiso* XI, 1–3). Eine echte Theo-logik also, die in der ganzen christlichen Tradition tief verwurzelt ist. Einer der klassischsten Texte über das Maßhalten als regelnde Tugend ist ja eine berühmte Stelle aus *De moribus ecclesiae catholicae* Augustins, wo die Lehre von den vier Tugenden wirkungsvoll zusammengefaßt wird. Hier findet man eben diese »Öffnung« des Maßhaltens dargelegt, die ihren Daseinsgrund und ihre eigentümlichste Motivierung in der übernatürlichen *caritas* findet, in diesem Sich-Auftun der umsonst geschenkten Liebe Gottes, dem Ziel und der letzten Sehnsucht des menschlichen Verlangens. Augustinus definiert ja das Maßhalten als »amor integrum se praebens ei quod amatur«[16], als eine ganzheitliche Liebe, die sich dem Geliebten darbietet. Etwas später, nach-

dem er daran erinnert hat, daß das gute Leben in nichts anderem als in der Liebe zu Gott besteht, weist er dem Maßhalten im Verzeichnis der Tugenden den ersten Platz zu und sagt, daß es ihr eigen ist, diese Liebe unverdorben und unversehrt zu bewahren.[17] In eine nicht unähnliche, aber radikaler theologale Richtung geht ein Text aus Gregors *Moralia in Job*. In seinem Kommentar zu den Versen des Buches Ijob (1,18–19), in denen vom plötzlichen Sturmwind aus der Wüste die Rede ist, der das Haus an den vier Ecken erfaßt, so daß es über den Söhnen Ijobs zusammenstürzt und sie tötet, schreibt Gregor: »Wie aus der Wüste der heftige Sturmwind kommt, der das Haus erfaßt, so kommt die heftige Versuchung von den unreinen Geistern her und reißt das Gewissen aus seinem ruhigen Zustand.« Dann erklärt Gregor weiter, daß die vier Eckpfeiler, die Stützen des Hauses die vier Tugenden der Klugheit, des Maßhaltens, der Tapferkeit und der Gerechtigkeit sind: »Dieses Haus ruht auf vier Stützen, denn auf diesen vier Tugenden baut sich das gute Werk auf. Darum bewässern die vier Paradiesströme die Erde; darum wird, wenn diese vier Tugenden in das Herz gegossen werden, die Glut der fleischlichen Begierden gedämpft.« Insbesondere wird der notwendige Zusammenhang der vier Tugenden so beschrieben: »Wenn manchmal Trägheit den Geist überfällt, erkaltet die Klugheit; von Schlaffheit und Müdigkeit erfaßt, denkt er nicht an die Zukunft. Wenn manchmal ein Vergnügen den Geist umgarnt, verliert unsere Mäßigung an Kraft; je mehr er sich von Lust an den gegenwärtigen Gütern reizen läßt, lockert sich die Hut vor Unerlaubtem. Wenn manchmal Furcht sich ins Herz schleicht und unsere Tugend der Tapferkeit verwirrt, ist unser Widerstand gegen Mißgeschicke um so schwächer, je größer die Furcht ist, Güter zu verlieren, an denen das Herz hängt. Wenn manchmal die Eigenliebe in die Seele dringt und sie unmerklich von der Redlichkeit der Gerechtigkeit abbringt, verletzt sie, insofern sie es vernachlässigt, sich ihrem Schöpfer gänzlich hinzugeben, in sich das Recht der Gerechtigkeit.« Aber die eigentlich theologale Ausrichtung der Tugenden wird gleich darauf unmißverständlich klar vorgelegt: »Wie die Söhne in den vier Ecken des Hauses Mahl halten, so ernähren im tiefsten Innern der Seele, die sich hauptsächlich durch diese vier Tugenden zum höchsten Gipfel der Heiligkeit erhebt, die anderen Tugenden als wahre Herzenskeime einander.«[18]

Die klassischste Formulierung der Lehre vom rechten Maß bleibt jedoch die vom hl. Thomas von Aquin in der *Summa theologiae*, die sicherlich die Grundlage von Dantes Abhandlung über die Tugenden im *Purgatorio* bildet. Im thomistischen Schema steht das Maßhalten erst an vierter Stelle, bleibt jedoch grundlegend und bildet die Bedingung aller anderen Tugenden.[19] Ihr Gegenstand sind »die Leidenschaften, die sich auf die sinnfälligen Güter richten, nämlich Begierde und Lust«[20], das heißt vor allem die auf die Erhaltung des Individuums und der Gattung ausgerichteten Lüste, die

»Lüste des Tastsinns«, aber auch an zweiter Stelle die mit den anderen Sinnen verbundenen Vergnügungen, die den Reiz der sinnlichen Güter steigern können. Und »weil die Lust einer naturgemäßen Tätigkeit folgt«[21], ist es die erste Aufgabe des Maßhaltens, die sich daraus ergebenden Wünsche und Handlungen im Blick auf das Endziel zu »mäßigen«. Gemäß der klassischen Tradition widersetzen sich einer solchen »Mäßigung« zwei entgegengesetzte Fehler (*vitia*): die *insensibilitas* (Gefühllosigkeit) und die *intemperantia* (Zuchtlosigkeit).[22] Dann beschreibt Thomas von der *quaestio* 143 an die verschiedenen »Teile des Maßhaltens«, nämlich die sekundären Tugenden, wie das Schamgefühl und die Ehrbarkeit, und die subjektiven Tugenden, wie die Enthaltsamkeit, die Nüchternheit und die Keuschheit; und er spricht auch von den entgegengesetzten Lastern: Gefräßigkeit, Trunksucht, Unkeuschheit. Zu dieser kurzen Zusammenfassung kann man in ausdrücklicher Bezugnahme auf den aristotelischen Tugendenkatalog, der im *Convivio* auch von Dante übernommen wird, hinzufügen, daß Thomas im Sentenzenkommentar euch die *eutrapelia* ausdrücklich auf das Maßhalten zurückführt.[23] Wie man sieht, decken sich die thomistische Definition und die Dantes im *Convivio* über die gemeinsame Bezugnahme auf Aristoteles hinaus weitgehend.

4. Das Lob des Maßhaltens in »Purgatorio XXII«

Der zweite Teil der *Commedia* stellt einen Weg dar, der auf der Suche nach sittlicher Vollkommenheit nach oben führt. Es handelt sich um den Aufstieg auf einen Berg, auf den Läuterungsberg mit seinen sieben Ringen, die den sieben Lastern entsprechen, von denen man sich läutern soll; ihnen gehen die Abhänge des Vorgeländes voraus; den krönenden Abschluß bildet das irdische Paradies (*ante peccatum:* der aus den Händen Gottes hervorgegangene Mensch; *post peccatum:* der sich selbst und seiner Bestimmung zur Glückseligkeit wiedergegebene Mensch). Es ist ein mühsamer Aufstieg, von wirkkräftigen Bußhandlungen begleitet, die von starker symbolischer Bedeutung sind. Die Topographie dieses Ortes gibt in unvollkommener Spiegelbildlichkeit die Höllenwelt wieder – die Welt derer, die sich endgültig für das Böse entschieden haben –, der Dante entkommen ist, indem er am Strand dieser umgekehrten Welt landete. Der Läuterungsberg hat sich nämlich gebildet, als die Erde, sich aus Abscheu vor dem Leib Luzifers zurückziehend, den Trichter des *Inferno* schuf, die »Leere«, und auf der Gegenseite, der der Wasser, hervortrat. Wenn das *Inferno* eine geschlossene, endgültige Welt darstellt, ist hingegen der Berg des *Purgatorio* vollständig offen, denn er besteht nicht in sich selbst, sondern objektiv und subjektiv in einem Durchgang, nicht nur und nicht so sehr für den *viator*

Dante, sondern für die Seelen, die ihn von Gesims zu Gesims erklimmen, den Tugenden entsprechend, die sie im Leben erlangt haben oder nicht. »Die Wesen, die hier weilen, sind ihrer Gesinnung nach gut, doch ist diese nicht voll in Tun und Sein gelangt. Es genügt nicht, daß der Mensch ›es gut meint‹, er soll auch das Gute tun, ja, er soll gut werden. Die antiken Begriffe der *arete* und *virtus* wie auch der mittelalterlich-christliche der Tugend meinen diese Einheit von Gesinnung und konkret-menschlicher Wirklichkeit.«[24] Wie alle sich läuternden Seelen muß auch Dante diesen Weg der Länge nach durchlaufen, um auch diese »Einheit von Gesinnung und konkret-menschlicher Wirklichkeit« zu realisieren. Nach einem langen Weg durch den ganzen Vorhof am Eingangstor zur ersten Felswand angelangt, an der der Stolzen, steht Dante vor dem Bußengel, der den Zugang zu den sieben Felswänden und somit zur vollen Befreiung bewacht. Dieser zeichnet sieben P (Anfangsbuchstabe von *peccatum*) auf die Stirn Dantes, der so seinen Weg durch die Laster und die Tugenden beginnen kann: Stolz – Demut; Trägheit – Eifer; Geiz und Verschwendungssucht – Armut und Freigebigkeit; Prasserei – Maßhalten; Unkeuschheit – Keuschheit.

Nachdem die ersten vier Felswände bezwungen sind (schlecht ausgerichtete Liebe, zum Schaden des Nächsten: Stolz, Neid, Zorn; Liebe zum Guten, der es an Kraft und Entschiedenheit fehlt: Trägheit), gelangt Dante zum obersten Teil des Läuterungsberges, wo man sich von der übermäßigen Liebe zu den sinnlichen Gütern läutert. Als der Engel der Gerechtigkeit, der die fünfte Felsterrasse bewacht (Geizige und Verschwender) das fünfte P auf seiner Stirn getilgt hat, kann Dante zur sechsten Felsterrasse emporsteigen, wobei er in respektvollem Schweigen den beiden Dichtern Vergil und Status folgt, deren tiefem Gespräch er mit Bewunderung und Staunen lauscht. Kurz nach morgens zehn Uhr werden ihr Weg und ihre Gespräche wegen eines seltsamen Baumes unterbrochen, den sie »mitten auf dem Wege fanden mit Früchten, gut und lieblich dem Geruche«, doch während die Tanne nach oben abnimmt, verjüngte sich dieser Baum nach unten, vermutlich damitihn niemand besteigen könne. Auf derjenigen Seite, auf der die Wand des heiligen Berges den Weg abschloß, stürzte von oben aus dem Felsen klares Wasser auf die obersten Blätter. Die beiden Dichter nähern sich dem Baum und hören eine warnende Stimme: »An dieser Speise wird es euch noch gebrechen« – eine klare Anspielung auf das Gebot von Genesis 2,17: »Von diesem Baum darfst du nicht essen«. Dann bricht die gleiche geheimnisvolle Stimme in ein eigentliches Loblied auf das Maßhalten aus:

> »Mehr war Maria drauf bedacht,
> daß ehrenvoll und ungestört die Hochzeit sei,
> als auf den eignen Mund, der euch vertritt jetzt.
> Die alten Römerinnen, sie begnügten

mit Wasser zum Getränke sich, und Speise
verschmähte Daniel und erwarb sich Wissen.
Dem ersten Alter, das wie Gold so schön war,
erschien die Eichel schmackhaft ob des Hungers,
und Nektar ob des Durstes jedes Bächlein.
Heuschrecken waren, Honig war die Nahrung,
davon der Täufer in der Wüste lebte,
darob er ruhmgekrönt und so groß ist,
wie durch das Evangelium nun bekannt wird.«
(*Purgatorio* XXII, 142–154)

Der Aufbau ist der für die Beispiele der Tugenden übliche. Diese werden den auf je einer Terrasse verbüßten Lastern entgegengestellt, worauf die entsprechenden Beispiele bestrafter Laster folgen. Auch die Anordnung der Beispiele ist die übliche, erprobte, von Gesang X an, der großenteils sich mit der Beschreibung der drei Hochreliefs befaßt, welche Beispiele von Demut darstellen. Am Anfang steht folglich Maria, der Inbegriff aller Tugenden, im Gegensatz zu den Hauptlastern, dem franziskanisch-bonaventurischen Topos des *Speculum Mariae Virginis* entsprechend. Auf der ersten Stufe war das im Hochrelief betrachtete marianische Mysterium das der Verkündigung (Lobpreis der Demut Marias im Gegensatz zum Stolz), auf der zweiten das der Hochzeit von Kana (Beispiel der Nächstenliebe im Gegensatz zum Neid), auf der dritten Maria, die den jungen Jesus unter den Lehrern im Tempel findet (Beispiel der Sanftmut im Gegensatz zum Zorn), auf der vierten besucht Maria eilig Elisabeth (Beispiel von Eifrigkeit im Gegensatz zur Trägheit), auf der fünften Maria als Vorbild der christlichen Armut (im Gegensatz zur Habsucht). Es kann von Interesse sein, daß auf den beiden letzten Stufen die gleichen Beispiele vorgestellt werden wie in den beiden ersten, wenn auch eine bestimmte Einzelheit der Hauptepisode betont wird: das Verhalten Marias bei der Hochzeit von Kana, ihr Besorgtsein für die Brautleute und die Eingeladenen auf der sechsten Stufe und die Antwort Marias an den Engel, »Virum non cognosco«, auf der siebten Stufe. Auf das Beispiel Marias folgen vier andere: das der römischen Frauen, das des »goldenen Zeitalters«, das Daniels und schließlich das Johannes' des Täufers. Das Beispiel der Frauen des Roms der Frühzeit, die sich zur Stillung ihres Durstes mit bloßem Wasser begnügten, ist Valerius Maximus entnommen, aber Dante konnte es auch in der *Summa Theologiae*»[25] erwähnt finden. Benvenuto, einer der wichtigsten frühen Kommentatoren der *Commedia*, schilderte es so: »Hic poeta, tacta sobrietate Mariae, quae fuit perfectissima mulierum, nunc adducit exemplum unius generis mulierum clarum, et bene. Poterat enim dicere hic aliqua mulier: non sum Maria (...), immo sum femina fragilis (...); ideo ecce exemplum non unius

sed multarum paganarum.«[26] Es folgt das Beispiel des Propheten Daniel, der dank der Enthaltung und Nüchternheit ein weiser Mann wurde und als Gelehrter geachtet war (Dan 1,3–20). Dann wird an das goldene Zeitalter erinnert, das glücklich war, weil die Einfachheit alles zu etwas Wertvollem machte: Der Hunger machte die Eicheln schmackhaft, und jeder Bach war für den Durstigen Nektar, einem Topos entsprechend, der direkt den *Metamorphoses* Ovids (I,103–112) entnommen ist, aber auch in den *Georgica* Vergils vorkommt. Den Schluß bildet das Beispiel Johannes' des Täufers, der sich in der Wüste von wildem Honig und Heuschrecken nährte und dessen Größe vom Evangelium bezeugt wird (Mt 3,4 und 11,11; Lk 7,28).

* * *

Wie die Beispiele in *Purgatorio* XXII bekunden, ging es Dante nicht vor allem darum, das Wesen des Menschen spekulativ zu bestimmen. Aus ihnen ergibt sich nämlich ein Modell des geschichtlich situierbaren und situierten tätigen Menschen, dem Empfinden entsprechend, das zu Beginn dieses Beitrags als »existentiell« bezeichnet worden ist. Dante scheint es folglich um den Aufbau eines konkreten Menschenideals zu gehen, dessen Echtheit in der Bejahung der eigenen Schicksalsbestimmung und der fundamentalen Anpassung an sie besteht, was in der Begegnung mit »Gestalten« des verwirklichten Menschseins erahnt wird. In diesem Sinn erscheint für Dante die Ethik der Tugenden als die Ethik schlechthin, also nicht bloß als Einhalten der Mitte zwischen zwei Extremen, um über sich selbst Herr zu sein (klassisches Ideal), sondern als die Befähigung, das in den *passiones* enthaltene Gute zu erkennen und es auf das letzte Ziel auszurichten.

Anmerkungen

1 So Ph. Delhaye in seinem überaus reichhaltigen Artikel *Temperanza* in der Enciclopedia Dantesca, Bd. V. Rom 1976, S. 541ff.

2 Vgl. Brief XIII an Can Grande della Scala, Abschn. 16, in: Epistole. Mailand 1969, S. 88, oder auch: Tutte le opere. Florenz 1964, S. 438.

3 Vgl. E. Auerbach, Studi su Dante. Mailand 1971, S. 215.

4 »Nicht verlockte ihn die eheliche Vereinigung von einst; auch einer berechtigten Liebe wußte seine Kraft zu widerstehen. Dies war der Charakter, dies waren die unveränderlichen Grundsätze Catos: das Maß wahren, die Grenzen nicht überschreiten, der Natur folgen, das Leben dem Vaterland widmen, sich nicht für sich selbst, sondern für die ganze Menschheit geboren halten.«

5 »Nach Augustinus ist es niemandem erlaubt, aus welchem Grunde auch immer Hand an sich zu legen; es sei denn, es geschehe etwa auf göttliche Eingebung hin, um ein Beispiel der Tapferkeit in der Verachtung des Todes zu geben« (S. Th., Suppl. 96, 6 ad 6).

6 Vgl. Aristotele, Etica nicomachea, con testo greco a fronte, a cura di C. Mazzarelli, S. 100–105 und S. 454.
7 Vgl. unter vielen F. van Steenberghen, La filosofia nel XIII secolo. Mailand 1972 (Löwen 1966), S. 67ff. und 97, mit zahlreichen bibliographischen Belegen (vor allem in Anm. 11, S. 67).
8 Vgl. insbesondere E. Gilson, Dante e la filosofia. Mailand 1985 (Paris 1939–1972), S. 104–107.
9 Ebd.
10 Ebd., S. 109.
11 Ebd., S. 108; ein wenig weiter oben, S. 105, gibt Gilson den Grund für dieses »Hinabsteigen von der thomistischen auf die aristotelische Ebene« an, indem er den Beweggrund dazu im Willen erblickt, eine zu einer Lehre ausgefaltete »rationale Grundlage« für diejenigen Tugenden zu finden, die das geordnete bürgerliche Zusammenleben grundlegen, für die »politischen« Tugenden, vor allem für die »Gerechtigkeit«. Diese Sicht der sittlichen Tugenden als »politische« Tugenden charakterisiert die Reflexion des *Convivio*, fehlt aber auch in der *Commedia* nicht, worin übrigens kraft des Gesamtplans des ganz auf die *visio beatifica* ausgerichteten Werkes klarer wird, daß Dantes Unterscheidung zwischen den beiden Zielen (*in statu viatoris*) nicht anachronistisch dichotomisch aufgefaßt werden darf. Auf jeden Fall ist hier nicht der Platz, um das Thema der sittlichen Tugenden als politische Tugenden organisch zu behandeln; es genügt, es hier angedeutet und die Ausführungen über das Maßhalten in den einheitlichen Rahmen der *virtutes* zurückgebracht zu haben.
12 Vgl. Q. Cataudella, Einleitung zu M. Tullio Cicerone, Dei doveri. Delle virtù (= Centro Studi Ciceroniani – Tutte le opere di Cicerone, Bd. 31). Mailand 1966, S. 21. Dieser Ausgabe sind die zitierten Stellen sowohl für den lateinischen Text wie für die (frei dem Text angepaßte) Übersetzung entnommen.
13 Vgl. A. Pacitti, Einleitung zu M. Tullio Cicerone, L'invenzione retorica. Mailand 1967, S. 13 (die Übersetzung von Brunetto Latini endete mit den 17 ersten Kapiteln des ersten Buches, bezeugt aber das Interesse der damaligen florentinischen »Laien«-Kultur). Auf diese Ausgabe beziehen sich die zitierten Stellen.
14 Vgl. Ph. Delhaye, a. a. O., S. 542.
15 Ebd.
16 De moribus ecclesiae catholicae, I, 25 (Ausgabe BAC, Bd. IV, Madrid 1975).
17 Ebd., I, 46; man besehe aber auch das ganze Kapitel XIX (Nr. 35 und 36) mit der Beschreibung des Maßhaltens entsprechend der Heiligen Schrift.
18 Die Zitate sind entnommen aus G. Magno, Commento morale a Giobbe, con testo latino in fronte, Bd. I. Rom 1992, S. 226ff: I. Teil, I.II, 76–77 (II, XLIX).
19 S. Th. II-II, q. 141, a. 7 und 8.
20 Ebd. a. 3 c.
21 Ebd. a. 4 c.
22 S. Th. II-II, q. 142.
23 »Eutrapelia reducitur ad temperantiam, ut ei adiuncta«, in: In secundo sententiarum, d. 44, q. 2,1, 3m (Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, 3 Bde. Paris 1929–1933).
24 R. Guardini, Landschaft der Ewigkeit. München 1958, S. 144.
25 II-II, q. 149, a. 4.
26 »Nachdem der Dichter von der Nüchternheit Marias, der vollkommensten Frau, gesprochen hat, führt er nun ein berühmtes Beispiel des Frauengeschlechts an, und mit Recht. Irgendeine Frau könnte nämlich dazu sagen: ›Ich bin nicht Maria ..., sondern eine schwache Frau ...‹; darum das Beispiel nicht einer, sondern vieler Heidinnen«: Benvenuto da Imola, Comentum super D. Alagherii Comoediam, a cura di F. Laicata. Florenz 1887, S. 43 f.

Manfred Osten · Bonn

»Alle Guten sind genügsam«

Ottilie und andere Anmerkungen zur »temperanza« bei Goethe

»... Und ich habe das Kapitel von Genügsamkeit, Geduld, und was übrigens für Materien ins Buch des Schicksals gehören, wohl und gründlich studiert, bin auch dabei etwas klüger geworden.« Eine frühe »temperanza«-Einsicht Goethes, die er 1769 briefweise Friederike Oeser offenbart. Sie wird sich als der leise und konsequent fortklingende Generalbaß seines Lebens erweisen. Wobei die Genügsamkeit, die er im *West-Östlichen Divan* (im *Buch des Paradieses*!) allen Guten zuerkennt, bei ihm immer wieder auch im Gewande der »Mäßigung« und »Mäßigkeit« erscheinen wird. Wie omnipräsent dieser Generalbaß für Goethe war, zeigt sich noch in seinem Verständnis der Kammermusik. Hier offenbart er 1780 gegenüber seinem Briefpartner Kayser das dialektische Werkstattgeheimnis der »temperanza«: die Mäßigkeit als den wahren Grund geistig-künstlerischen Reichtums. Goethe erläutert die klassische Form des Streichquartetts hier mit den Worten: »... nur in der Mäßigkeit ist der Reichtum, wer seine Sache versteht, tut mit zwei Violinen, Viole und Baß mehr als andre mit der ganzen Instrumentenkammer«.

Die »temperanza« wird für Goethe zum Quellgrund der physisch-geistigen Existenz, wenn er in den *Wanderjahren* bekennt: »... nur durch Mäßigung erhalten wir uns.« Oder wie es im Fragment der *Natürlichen Tochter* lautet: »Aus Mäßigkeit entspringt ein reines Glück.« Goethe hat der »temperanza« schließlich den Rang einer Haupterbin seines geistigen »Vermächtnisses« in den inhaltsschweren Versen *Gott und Welt* zugewiesen. Dort wird sie gleichsam zur Sachwalterin der höchsten Goetheschen Glücksvorstellung: der Ewigkeit des Augenblicks. Alle Kardinaltugenden eines glücklichen Daseins sind hier verschränkt mit der »temperanza«:

Manfred Osten, *1938 in Ludwigslust/Mecklenburg geboren, studierte Jura in München und Köln und trat 1969 in den Auswärtigen Dienst ein, der ihn u.a. nach Paris, Budapest, Melbourne, Tokio sowie nach Kamerun und in den Tschad führte. Er ist heute Generalsekretär der Alexander von Humboldt-Stiftung in Bonn.*

»Genieße mäßig Füll und Segen, / Vernunft sei überall zugegen, / Wo Leben sich des Lebens freut. / Dann ist Vergangenheit beständig, / Das künftige voraus lebendig, / Der Augenblick ist Ewigkeit«.

Goethe hat im Abweichen von der »temperanza« folgerichtig den Ursprung alles Unglücks erblickt. Ja, er hat dieses Abweichen von der »temperanza« offenbar auch als das eigentliche Unglück der *Französischen Revolution* verstanden: »Vorher war alles ein Streben; nachher war alles ein Fordern.« In der Gestalt des alles fordernden Faust hat er schließlich die Inkarnation aller »temperanza«-Vergessenheit der Moderne geschaffen. Der Held seines »opus summum« steht und fällt mit der »temperanza«-Verfluchung: »Fluch vor allem der Geduld« – Und den Weg »vom Himmel durch die Welt zur Hölle« bereitet ihm jener Geführte, der ihm willfährig alle modernen Instrumente der »Übereilung« liefert: den schnellen Degen, die schnelle Liebe, den schnellen Mantel, das schnelle Geld – bis hin zur schnellen Ermordung von Philemon und Baucis. Und was Faust am Ende zu feiern wähnt, ist die Ewigkeit des Augenblicks, die gerade nicht der »temperanza«, sondern einer selbstzerstörerischen Illusion entspringt.

Als das kammermusikalische Gegenbild dieser Tragödie der Moderne im Namen Fausts und seiner »Instrumentenkammer« der temperanza-Verneinungen erscheint jene Gestalt der *Wahlverwandtschaften*, deren geheimoffenbare Bedeutung für den Begriff der »temperanza« bislang kaum Beachtung gefunden hat. Denn Ottilie erweist sich bei näherem Hinsehen als die Inkarnation jener »temperanza«-Geduld, die Faust verflucht. Ottilie verhält sich nämlich im Roman nicht nur geduldig gegenüber den Phänomenen. Sie verhält sich – als einzige Gestalt des Romans – auch geduldig gegenüber dem Problem der »Wahlverwandtschaften«. Ihre chthonische Naturvernunft begegnet diesem tragischen Problem nicht mit den »Übereilungen eines ungeduldigen Verstandes«, sondern mit Demut.

Ottilie allein ist zu dieser Demut befähigt, weil – wie Goethe in den *Maximen und Reflexionen* bemerkt – »das Gewissen demütig ist und sich sogar in der Beschämung gefällt. Der Verstand aber ist hochmütig, ein abgenötigter Widerruf bringt ihn zur Verzweiflung«. Es ist diese demütige, geduldige Natur des Gewissens, der die tiefste Einsicht in den tragischen Konflikt des Romans gelingt: er ist unlösbar.

Goethe hat während der Niederschrift der *Wahlverwandtschaften* vom Herzen gesprochen, »das zu genesen fürchtet«. Auch Ottilies Herz fürchtet zu genesen: ihr Herz ist mit Gewissen begabt; es hält die Wunde der *Wahlverwandtschaften* offen gegenüber den Genesungsvorschlägen des Verstandes. Es ist ein Herz, das das Ansehen dieses Phänomens rettet, indem es seinem Anblick nicht ausweicht und gegenüber den daraus entspringenden Problemen sich ehrfürchtig verhält und deren Lösung dem übereilenden Verstand verweigert.

Ottilies Gewissen verweigert sich konsequent den im Roman von allen verständigen Personen angebotenen Möglichkeiten der Konfliktlösung. Ihr Gewissen bleibt demütig-geduldig gegenüber dem Entschluß der drei andern, die Scheidung zu vollziehen. Es bleibt demütig gegenüber der Meinung der Heilbarkeit der verletzten Ehe durch guten Willen, Trennung und Zeit. Ottilie bleibt mit dem Gewissen verheiratet.

Diese natürliche Ehe mit dem Gewissen verbindet Ottilie mit ihrer heimlichen Schwester im Geiste, mit Goethes *Natürlicher Tochter*, Eugenie. Ottilie und Eugenie sind »wahlverwandt«. Beide sind Schön-Geborene, deren natürliche Sittlichkeit leidend antwortet auf die eiligen Forderungen der Verstandesmoral einer aus den Fugen geratenen Welt. Ottilies Antwort weist hierbei auf verblüffende Weise voraus auf die Leidensform des Kafkaschen Hungerkünstlers. Ottilie und Kafkas Held antworten dem ungeduldigen Verstand, indem sie sich seinen Speiseangeboten verweigern.

Es sind Speiseangebote, deren fatale Folgen Goethe ausführlich in der *Faust*-Tragödie schildert. Anders als Ottilie bedient sich Faust dieser Angebote. Es sind Angebote des Übereilens, die Goethe gegenüber Zelter (Brief vom 11. Oktober 1826) als »veloziferisch« (eilig-teuflisch) bezeichnet hat.

Ottilies Tod erscheint demgegenüber als eine Verweigerung »veloziferischer« Verstandes-Tendenzen, deren künftige Dimensionen und Auswirkungen im Sittlichen Goethe bereits ahnte. In dem erwähnten Schreiben an Zelter bemerkt er hierzu: »Für das größte Unheil unserer Zeit, die nichts reif werden läßt, muß ich halten, daß man im nächsten Augenblick den vorhergehenden verspeist, den Tag im Tag vertut und so immer aus der Hand in den Mund lebt ohne irgend etwas vor sich zu bringen ... und so springt's von Haus zu Haus, von Stadt zu Stadt, von Reich zu Reich und zuletzt von Weltteil zu Weltteil, alles veloziferisch. So wenig nun die Dampfmaschinen zu dämpfen sind, so wenig ist dies auch im Sittlichen möglich: Die Lebhaftigkeit des Handels, das Durchrauschen des Papiergeldes, das Anschwellen der Schulden, um Schulden zu bezahlen; das alles sind die ungeheuren Elemente, auf die gegenwärtig ein junger Mann gesetzt ist. Wohl ihm, wenn er von Natur mit mäßigem, ruhigem Sinn begabt ist, um weder unverhältnismäßige Forderungen an die Welt zu machen noch auch von ihr sich bestimmen zu lassen.«

Ottilies Natur ist mit diesem »mäßigen, ruhigen Sinn« begabt. Ihr Gewissen läßt sich nicht bestimmen von den übereilenden Tendenzen des Verstandes und verweigert daher auch konsequent jede verstandesmäßige Wertung und Hierarchisierung der beiden zentralen Phänomene der *Wahlverwandtschaften*: der Liebe und der Ehe.

Anders als für Mittler ist ihr nicht nur die Ehe heilig, sondern auch die Liebe. Sie verhält sich ehrfürchtig sowohl gegenüber der Ordnung der Ehe

als auch gegenüber dem Phänomen der *Wahlverwandtschaften*, das diese Ordnung durchkreuzt. Ihr Gewissen lebt nicht in den Teilen, sondern im Ganzen der Wahrheit. Es ist gehorsam gegenüber dem Geist, den Goethe in den *Noten und Abhandlungen* zum *West-Östlichen Divan* als das »obere Leitende« definiert hat. Es ist ein Gewissen, das ihr nicht die Freiheit der Wahl eröffnet. Die von den Verständigen im Roman in Betracht gezogene Möglichkeit der Ehescheidung zugunsten der Liebe ist unvereinbar mit der Natur ihres Gewissens: die für den Verstand selbstverständliche Freiheit der Wahl zwischen beiden Möglichkeiten ist Ottilie verschlossen. Die reine Natur ihres Gewissens kann nicht wählen, sondern nur liebend – leidend in der Wahrheit leben. Vor der Natur ihres Gewissens versagen die eilfertigen Antinomien des Verstandes wie Pflicht und Neigung, Sollen und Sein, Natur und Moral, Freiheit und Notwendigkeit.

Diese Antinomien sind in Ottilies Gewissen gleichsam dialektisch »aufgehoben« in einem Zustand höherer Einheit – einer Einheit vor aller Entzweiung, die Licht wirft auf den Begriff der Willensfreiheit als einer Chimäre der Ungeduld des aufgeklärten Verstandes.

In Ottilies Gewissen ist alles Entzweite aufgehoben in seinem ursprünglichen Zentrum. Das Gewissen erscheint in ihr als Quellgrund einer letztlich heiligen, d. h. heilen, nicht mit sich selber entzweiten Geist-Natur, als die höchste natürlich-sittliche Instanz im Menschen, die Goethes Gedicht *Vermächtnis* nennt: »Sofort nun wende Dich nach innen: / Das Zentrum findest Du da drinnen, woran kein Edler zweifeln mag. / Wirst keine Regel da vermissen: / Denn das selbständige Gewissen / Ist Sonne Deinem Sittentag.«

Diesem Gewissen allein hat Goethe Autorität zugeschrieben; nicht dem Verstand, über den er in der *Geschichte der Farbenlehre* den denkwürdigen Satz notiert: »Dagegen kann man dem Verstand gar keine Autorität zuschreiben, denn er bringt nur immer seinesgleichen hervor, sowie denn offenbar aller Verstandesunterricht zur Anarchie führt.«

Ottilie verweigert sich früh – bereits als Pensionatsschülerin – der Anarchie des »Verstandesunterrichts«. Während Luciane sich als ein willfähriges Opfer des »Verstandesunterrichts« erweist und als seine Musterschülerin den Weg in die Anarchie der Übereilung antritt, verschließt sich Ottilies Natur dem ungeduldigen Zugriff dieses »Verstandesunterrichts«.

Der »Gehülfe« des Pensionats, der die Unvereinbarkeit der Ziele des »Verstandesunterrichts« mit der Geist-Natur Ottilies begreift, vergleicht Ottilie mit jenen verschlossenen Früchten, »die erst die rechten Kernhaften sind und die sich früher oder später zu einem schönen Leben entwickeln«. In dem Sinne, in dem Goethe im erwähnten Brief an Zelter vom »Unheil unserer Zeit« spricht, »die nichts reif werden läßt«, empfindet der »Gehülfe« deutlich den Kontrast zwischen den langsamen organischen Wachs-

tumsschritten Ottilies und der übereilenden Anarchie des »Verstandesunterrichts« in Ottilies Mitschülerinnen, die ihr vor allem im Rechnen überlegen sind. Es sind Mitschülerinnen, »die mit ganz andern Fähigkeiten immer vorwärtseilen, alles, auch das Unzusammenhängende, leicht fassen, leicht behalten und bequem wieder anwenden«. Ottilie dagegen vermag gar nichts »bei einem beschleunigten Lehrvortrage, ... wie es der Fall in einigen Stunden ist, welche von trefflichen, aber raschen und ungeduldigen Lehrern gegeben werden«.

Der Gehülfe erkennt, daß Ottilie nach anderen Gesetzen lernt, daß ihr Sein den übereilenden Forderungen des ungeduldigen Verstandes nicht zugänglich ist: »sie lernt nicht als eine, die erzogen werden soll, sondern als künftige Lehrerin«. Diese dialektische Wendung, die den »Gehülfen« als einen Herren des Erkennens ausweist, bestimmt im biblischen Sinn die Letzten als die Ersten. Sie wirft Licht auf Ottilies wahren Beruf: nicht die Gestalt des Mittlers, sondern Ottilie ist im Roman der eigentliche Mittler, der wahre Lehrer im Geist der »temperanza«, der Demut und des Gewissens.

Sie vereinigt die Trias dieser Eigenschaften, die dem ungeduldigen Verstand und Wollen des Mittlers, aber auch den »raschen und ungeduldigen Lehrern« fremd ist. Während vom Mittler gesagt wird, »seine Übereilung war Schuld an manchem Mißlingen«, löst Ottilie durch ihr Sein jene Sittlichkeit ein, die Mittler vergeblich will. In ihr erfüllt sich das Wort aus dem zweiten Teil der *Faust*-Tragödie: »Wer Gutes will, der sei erst gut.«

Es ist vor allem Ottilies Fähigkeit zur Geduld, die dieser Romangestalt Goethes besondere Aktualität verleiht angesichts der Verstandesübereilungen der Moderne und Ratiohörigkeit ihrer Erziehungsmaximen. Goethes geheimer Enkel des 20. Jahrhunderts, Kafka, hat in seinem Tagebuch das Wort notiert: »Es ist Ungeduld, die den Menschen aus dem Paradies vertrieb und ihn immer weiter daraus entfernt.« Die moderne Gehirnphysiologie hat den Sitz dieser Ungeduld inzwischen lokalisiert. Sie hat eine auffällige Dominanz der für die Verstandesfunktionen zuständigen dynamischen linken Gehirnhälfte diagnostiziert gegenüber der für die Gemütsfunktionen zuständigen stillen rechten Gehirnhälfte. Ottilies Geduld-Natur weist demgegenüber zurück auf eine ursprüngliche »paradiesische« Harmonie zwischen beiden Gehirnhälften. Die beiden Seelen in der Brust des Menschen, von denen Goethe bereits in der *Faust*-Tragödie spricht, erscheinen in Ottilie im Zustand der Versöhnung.

Es liest sich wie eine Antizipation der Ergebnisse der Gehirnphysiologie, wenn Goethe die Begriffe »rechts« und »links« wiederholt mit Ottilies Person in Verbindung bringt. So läßt er den »Gehülfen« berichten: »Ottilie schien gelassen für jeden andern, nur nicht für mich. Eine innere, unangenehme, lebhafte Bewegung, der sie widersteht, zeigt sich durch eine un-

gleiche Farbe des Gesichts. Die linke Wange wird auf einen Augenblick rot, indem die rechte bleich wird. Ich sah dies Zeichen, und meine Teilnehmung konnte ich nicht zurückhalten.« An anderer Stelle deutet Goethe die künftige Liebe zwischen Ottilie und Eduard an mit dem Gedanken der Harmonie von links und rechts, indem er Eduard sagen läßt: »Es ist doch recht zuvorkommend von der Nichte, ein wenig Kopfweh auf der linken Seite zu haben; ich habe es manchmal auf der rechten. Trifft es zusammen und wir sitzen gegeneinander, ich auf den rechten Ellbogen, sie auf den linken gestützt und die Köpfe nach verschiedenen Seiten in die Hand gelegt, so muß das ein Paar artige Gegenbilder geben.«

Goethe selber scheint die Harmonie-Natur Ottilies als ein verlorenes »Paradies« verstanden zu haben, wenn er ihr Wesen vergleicht mit den für die Kapelle bestimmten mittelalterlichen Bildgestalten, von denen er sagt: »Heitere Sammlung, völlige Anerkennung eines Ehrwürdigen über uns, stille Hingebung in Liebe und Erwartung war auf allen Gesichtern, in allen Gebärden ausgedrückt ... Alle schienen selig in einem unschuldigen Genügen ... Nach einer solchen Region blicken wohl die meisten wie nach einem verschwundenen goldenen Zeitalter, nach einem verlorenen Paradiese hin. Nur vielleicht Ottilie war in dem Fall, sich unter ihresgleichen zu fühlen.«

Was sich »auf allen Gesichtern, in allen Gebärden ausdrückt«, erweist sich bei näherem Hinsehen als eine Art Katalog von Bedingungen für eine mögliche Aussöhnung zwischen rechts und links: heitere Sammlung, völlige Anerkennung eines Ehrwürdigen, stille Hingebung, unschuldiges Genügen. Es sind vier Gemütshaltungen, die wie eine Quadratur des veloziferischen Verstandeszirkels erscheinen. Sie alle wirken »therapeutisch«: sie besänftigen die ungeduldige Natur des Verstandes, denn die Sammlung ist heiter, die Anerkennung völlig, die Hingebung still und das Genügen unschuldig.

Wie eng für Goethe Ottilies Gemütshaltung der »völligen Anerkennung eines Ehrwürdigen« verknüpft ist mit dem Gedanken der Heilung und der Harmonie, erhellt aus seiner wenig bekannten, aber um so bedeutenderen Rezension des französischen Romans *Don Alonzo ou l'Espagne* von N. A. de Salvandy (Paris 1824). Goethe bezeichnet hier »Güte, Rechtlichkeit und besonders eine Neigung zur Ehrfurcht« als »Pietät«. Er rühmt diese »Erbtugend« mit begeisterten Worten: »Mächtig zeigt sie sich von Eltern zu Eltern, schwächer von Kindern zu Eltern; sie verbreitet ihre segenvolle Einwirkung von Geschwistern über Bluts-, Stammes- und Landes-verwandte, erweist sich wirksam gegen Fürsten, Wohltäter, Lehrer, Gönner, Freunde, Schützlinge, Diener, Knechte, Tiere und somit gegen Grund und Boden, Land und Stadt; sie umfaßt alles, und indem ihr die Welt gehört, wendet sie ihr Letztes, Bestes dem Himmel zu; sie allein hält der Egoisterei das Ge-

gengewicht, sie würde, wenn sie durch ein Wunder augenblicklich in allen Menschen hervorträte, die Erde von allen den Übeln heilen, an denen sie gegenwärtig und vielleicht unheilbar krank liegt.«

Wie rein diese »Erbtugend«, die Neigung zur Ehrfucht, in Ottilie wirksam ist und gegen jedermann – ohne Ausnahme – »seine segenvolle Einwirkung« verbreitet, läßt sich ablesen an Ottilies Reaktion auf die Anekdote über Karl den Ersten von England: »Es regte sich niemand; er bückte sich selbst, um den Knopf aufzuheben. Mir kam das so schmerzhaft vor, ich weiß nicht, ob mit Recht, daß ich von jenem Augenblick an niemanden kann etwas aus den Händen fallen sehen, ohne mich danach zu bücken.«

Die Ehrfurcht ist in Ottilie unmittelbar wirksam: sie wirkt – ohne den Umweg über die Rechtfertigung des Verstandes – als Neigung. Ottilie räsoniert nicht, sondern sie empfindet Schmerz angesichts einer Verletzung der Ehrfurcht. Sie empfindet einen Augen-Schmerz beim Anblick einer ehrfurchtslosen Geste. Es ist ein Schmerz, der Aufschluß gibt über Ottilies Bewußtsein: es ist ein ursprüngliches Bewußt-Sein vor aller Trennung des Bewußten vom Sein, ein Bewußt-Sein vor aller Trennung von links und rechts.

Ähnlich wirkt in Ottilie auch die andere Gemütshaltung der mittelalterlichen Bildgestalten, das »unschuldige Genügen«. Der Pensionatsgehülfe schildert diese natürliche Tugend Ottilies mit den Worten: »Ich habe nie gesehen, daß Ottilie etwas verlangt oder gar um etwas dringend gebeten hätte. Dagegen kommen Fälle, wiewohl selten, daß sie etwas abzulehnen sucht, was man von ihr fordert. Sie tut das mit einer Gebärde, die für den, der den Sinn davon gefaßt hat, unwiderstehlich ist.«

Ottilie verkörpert nicht nur das Wort aus dem *West-Östlichen Divan*: »Alle Guten sind genügsam.« Ihre natürliche Genügsamkeit weist auch gleichsam bewußtlos alle gewaltsamen Forderungen des ungeduldigen Verstandes ab, die sie ihrem eigenen Sein zu entfremden suchen. Ihre Gestalt wird damit gleichsam zum Paradigma für die Einsicht aus dem Zweiten Teil der *Faust*-Tragödie: »Was Euch nicht angehört, / Müsset Ihr meiden! / Was Euch das Innre stört, / Dürft Ihr nicht leiden!«

Das »unschuldige Genügen« befähigt Ottilie nicht nur zu einer Mäßigkeit im Essen und Trinken, die Charlotte Sorge bereitet. Es befähigt sie auch zu einem Tod, der seinerseits Ausdruck einer Verweigerung »gewaltsamer Entschließungen« ist. Ottilie selber erwähnt diesen Ausdruck im Zusammenhang mit dem Gegenteil der Genügsamkeit, der Unmäßigkeit. Im Hinblick auf unmäßigen Weingenuß bei Männern äußert sie gegenüber Charlotte: »Wie oft hat es mich betrübt und geängstigt, wenn ich bemerken mußte, daß reiner Verstand, Klugheit, Schonung anderer, Anmut und Liebenswürdigkeit selbst für mehrere Stunden verlorengingen und oft statt alles des Guten, was ein trefflicher Mann hervorzubringen und zu gewähren

vermag, Unheil und Verwirrung hereinzubrechen drohte! Wie oft mögen dadurch gewaltsame Entschließungen veranlaßt werden!«

Ottilies Natur sind »gewaltsame Entschließungen« fremd. Ihr Wesen gewinnt hierdurch den natürlichen Freiraum für jene Gemütsverfassung, die auch den mittelalterlichen Bildfiguren eigen ist: »heitere Sammlung«. Ihre Tagebucheintragungen sind ein Spiegel »heiterer Sammlung«. Es sind Notate einer Seele, auf die Goethes Wort aus dem *Brief des Pastor* zutrifft: »Unsere Seele ist einfach und zur Ruhe geboren.« Die Tagebucheintragungen Ottilies entspringen der »heiteren Sammlung« einer solchen Seele. Es ist eine Seele, die die Phänomene einfach und ruhig anschaut. Ottilies ruhigem und einfachem Anschauen sind die sekundären Quellen verstandesmäßigen Wissens und Memorierens fremd. Ottilie denkt nicht mit einem fremden Kopf, sondern stets mit dem eigenen Herzen. Sie ist im Goetheschen Sinne eine Selbstdenkende, deren Denken weniger dem Verstand als der uralten Vernunft der Gefühle verpflichtet ist. Wenn es von Ottilie heißt, sie »hatte schnell die ganze Ordnung eingesehen, ja, was noch mehr ist, empfunden«, so fördert diese Charakterisierung ihrer Person die von der modernen Verstandesidolatrie verschüttete Einsicht Goethes zutage: »Erst Gefühle, dann Gedanken; erst ins Weite, dann in Schranken.«

Wie Zettel und Einschlag auf dem Webstuhl verschränken sich bei Ottilie Empfindung und Gedanke, Anschauung der Phänomene und Eintragung im Tagebuch. Es ist der Rhythmus Goetheschen Denkens, der Wechsel von Systole und Diastole, von Ein- und Ausatmen, von Enge und Weite. Ottilies Wesen ist zu diesem Rhythmus befähigt, weil ihr nicht nur »heitere Sammlung«, sondern auch »stille Hingebung« eigen ist. Ohne diese ebenfalls bei den Bildgestalten der Kapelle erwähnte Gemütshaltung würde die »heitere Sammlung« ins Leere gehen. Erst aus dem Zusammenwirken beider Gemütsbewegungen gewinnt Ottilies Denken die Anschauung, erfährt es die Fülle des Herzens.

In den *Schriften zur Kunst* (De Gérard: *Portraits Historiques*) bemerkt Goethe, daß »die Schönheit unteilbar ist und den Eindruck einer vollkommenen Harmonie verleiht!« Die Harmonie ihres Wesens läßt auch Ottilie als schön erscheinen. Im Roman wird ihre Schönheit geschildert mit den Worten: »leicht schreitend ohne Furcht und Ängstlichkeit, im schönsten Gleichgewicht«. Ottilies schönes Gleichgewicht erscheint als eine Schönheit, von der – im Sinne des Heiligen und Heilen – Heil ausgeht. Ihre Gestalt wirkt – wie es im Roman heißt – wie ein »wahrer Augentrost« auf andere. »Wer sie erblickt, den kann nichts Übles anwehen; er fühlt sich mit sich selbst und mit der Welt in Übereinstimmung.«

Ottilies Schönheit wirkt aus diesem Grund auch unmittelbar sittigend auf andere; vom Hauptmann und Eduard wird berichtet, daß sie durch Ottilies Ankunft »geselliger«, »milder und im ganzen mitteilender« wurden.

Es ist eine Schönheit, in der im klassischen Sinne das Wahre mit dem Guten sich verschränkt. Auffällig ist, daß die Gestik dieser Schönheit bis in die kleinsten Regungen alle Ungeduld auflöst in »ruhige Aufmerksamkeit ... gelassene Regsamkeit. Und es war ihr (Ottilies) Sitzen, Aufstehen, Gehen, Kommen, Holen, Bringen, Wiederniedersitzen ohne einen Schein von Unruhe ... dazu kam, daß man sie nicht gehen hörte, so leise trat sie auf«.

Immer wieder scheint im Roman Ottilies geheimer Beruf, der Beruf ihres schönen Wesens auf: sie wirkt retardierend auf jene ungeduldigen Bestrebungen des Verstandes, die in den anderen Gestalten des Romans die Harmonie durchkreuzen und das Glück verdüstern und zerstören. Ausdrücklich wird erwähnt, daß Ottilie gegenüber Eduard zu verhüten sucht, »was ihn ungeduldig machen könnte«. Mittlers eingangs erwähntes Wort, daß es »Ungeduld ist, die den Menschen von Zeit zu Zeit anfällt und er dann beliebt, sich unglücklich zu finden ...«, erscheint im Roman in tausend wiederholten Spiegelungen. Ottilies schönes Wesen ist hierzu das geduldige Gegen-Bild. Ihre Gestalt ist gleichsam der geheime Probierstein aller Charaktere des Romans und zugleich der Schlüssel zu seiner tragischen Konzeption.

Wenn Goethe in *Gott, Gemüt und Welt* notiert, daß das Geheimnis aller menschlichen Krankheiten Übereilung und Versäumnis sei, so ist Ottilies schönes Wesen gleich weit entfernt von diesen beiden Ursachen aller Krankheiten. Ja, vor dem Hintergrund der »therapeutisch« wirkenden Schönheit ihrer Natur erscheinen die *Wahlverwandtschaften* über weite Strecken wie eine subtile Pathologie, wie eine Phänomenologie von Versäumnissen und Übereilungen. Beiläufig – in einem Nebensatz – liefert der Roman selbst die Therapie seiner »Krankheiten«. Als Eduard sich mit vielen Worten ängstlich zeigt wegen des Miniaturbildes, das Ottilie trägt, wird berichtet: »Ottilie schwieg und hatte, während er sprach, vor sich hingesehen; dann, ohne Übereilung und ohne Zaudern, mit einem Blick mehr gen Himmel als auf Eduard gewendet, löste sie die Kette ...«.

»Ohne Übereilung und ohne Zaudern« – mit diesen Worten offenbart der Roman lakonisch Goethes eigenes Heilmittel gegen alle pathologischen Abweichungen, gegen alle Übereilungen und Versäumnisse der eigenen Existenz. »Wie das Gestirn, / Ohne Hast, / Aber ohne Rast, / Drehe sich jeder / Um die eigene Last«, so lautet in den *Zahmen Xenien* die Formel, mit der Goethe immer wieder den Weg in die Gesundheit gesucht hat. Es ist eine mystische Formel, eine Formel, in der sich Ruhe und Bewegung verschränken. Sie enthält eine Forderung, deren Verwirklichung letztlich unmöglich erscheint und damit über sich hinausweist wie die Liebe in diesem Roman: »mit einem Blick mehr gen Himmel als auf Eduard gewendet«.

Ottilies Gestalt bliebe unvollständig ohne die Polarität, ohne den »Gegensinn«, den ihr Goethe verliehen hat und den sie selber erwähnt in ihrem Ta-

gebuch: »Jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn.« Wenn Goethe unterm 19. September 1826 gegenüber Graf Sternberg bemerkt: »aber mit dem Positiven muß man es nicht zu ernsthaft nehmen, sondern sich durch Ironie darüber erheben und ihm dadurch die Eigenschaft des Problems erhalten«, so läßt sich dieses dialektische Gesetz Goetheschen Denkens auch an der Gestalt Ottilies aufweisen. Goethe hat dem Positiven in Ottilie die Eigenschaft des Problems erhalten, er hat in ihr die Wunde nicht geschlossen, das Herz nicht genesen lassen; er hat die Ruhe ihres Wesens zutiefst gestört und so ihrer Gestalt Glaubwürdigkeit und Modernität gesichert.

In Ottilie sind höchste Goethesche Tugenden versammelt, aber sie sind zutiefst bedroht: das Heile, ans Heilige Grenzende wird unerbittlich und unheilbar durchkreuzt durch den »Gegensinn«, den »feindseligen Dämon« einer aus den Fugen geratenen Welt: »Ich bin aus meiner Bahn geschritten und soll nicht wieder hinein. Ein feindseliger Dämon, der Macht über mich gewonnen, scheint mich von außen zu hindern, hätte ich mich auch mit mir selbst wieder zur Einigkeit gefunden.« Ottilie erfährt die Macht dieses »feindseligen Dämons« in der Liebesbegegnung mit Eduard. Der rein, geduldig und hellsichtig Liebenden offenbart sich dieser Dämon in der ungeduldigen und deshalb alles verwirrenden, maßlosen und blinden Liebe Eduards.

Sie erfährt in dieser Liebe den »feindseligen Dämon« als den Geist des »Veloziferischen«, des Übereilens und der Ungeduld, der die übrigen Hauptgestalten des Romans beherrscht und unerkannt in seinen tausend Formen und Masken das Verhältnis dieser Personen zu sich, zu anderen und zu den Dingen bis in die zartesten Regungen des Herzens bestimmt und verfälscht. Es ist dieser »feindselige Dämon«, der heimlich Eduards Liebe und Leben regiert und ihn schließlich – im Gegensatz zu Ottilie – der Illusion verfallen läßt, auch das Problem der *Wahlverwandtschaften* ließe sich durch eines jener übereilenden Mittel der Ungeduld lösen, die der »feindselige Dämon« in der Form des Scheidungsrechts bereithält.

In einem entscheidenden Augenblick gewinnt dieser Dämon Macht über Ottilie und läßt sie aus ihrer Bahn schreiten. Er gewinnt diese Macht nicht in Gestalt der Übereilung, also nicht im direkten Sinn wie bei den anderen Hauptpersonen des Romans. Ottilies Wesen wurzelt zu tief in der natürlichen Geduld-Welt des Gärtners, um von dieser Seite her aus ihrer Bahn zu schreiten. Der Dämon gewinnt Macht in Gestalt seines »Gegensinns«: als Versäumnis. Er führt Ottilie in die Ferne – mit einer Reisebeschreibung – und läßt sie unter der Lektüre dieses Buches das höchste Gut vergessen: die Gegenwart. Sie ist nicht gegenwärtig – im weitesten Betracht dieses Wortes – und verursacht den Tod des Kindes. Sie verstößt damit gegen die zentrale Forderung Goethes, gegen seine geheime Panazee, mit der er in seinem eigenen Leben den Versuchungen des »Veloziferischen« widerstand.

Die Gegenwart des Geistes, die allein die beiden »Dämonen«, das Übereilen und das Versäumen, in ihre Schranken zu weisen vermag, sie war es, die in der im Roman eingeschlossenen Novelle den Nachbarkindern das »Wunderliche« gewährte und Liebe und Leben rettete. Auf dem See erscheint sie in ihrem »Gegensinn«, als versäumte Geistesgegenwart. Wer sie versäumt, versäumt sich selbst und den anderen. Es ist dasselbe Element, nämlich das Wasser, das sich in der Novelle als freundlich und auf dem See als fatal erweist – dort in lebendiger Bewegung, strömend als Fluß, hier künstlich gestaut als See und abgründiges Gleichnis des »feindseligen Dämons«.

Der Geist als das »obere Leitende« aber ist es andererseits, der Ottilie die Einsicht schenkt in das Wesen des »feindseligen Dämons«. Sie alleine, niemand sonst im Roman, erkennt furchtlos seine Wahrheit: »Ich bin aus meiner Bahn geschritten und soll nicht wieder hinein.« Sie allein ist es auch, die dieser Wahrheit nicht ausweicht – weil sie ihr nicht ausweichen kann: Ottilie ist unfähig zur Lüge. Ihr eignet eine Hellsichtigkeit und Reinheit, die sie unfähig macht zu irgendeinem Kompromiß mit dem Leben, mit dieser Art uneigentlichen Lebens, wie es in der »guten« Gesellschaft dieses Romans aufscheint.

Es wird hinter dieser natürlichen Unfähigkeit zur Lüge und zum Kompromiß mit dieser Art von Leben eine heimliche Klage hörbar, eine geheim-offenbare Klage über die »Miserabilität« des Jahrhunderts, über eine Welt, in der der geduldige Mensch der Natur und damit der eigenen Natur fremd geworden ist. Es ist eine Klage, die an Aktualität seitdem nichts eingebüßt hat und die Goethes Ottilie als das erscheinen läßt, was sie eigentlich ist: ein »Seelen-Ereignis« und eine »Geistes-Revolution«. Hebbel hat die Gestalt so empfunden und in seinem Tagebuch unterm März 1839 die denkwürdigen Worte festgehalten: »Es ist freilich das Höchste, Seelen-Ereignisse und Geistes-Revolutionen ohne Zergliederung und Beschwätzung unmittelbar durch das Thun und Leiden des Menschen zu zeichnen, wie Göthe es in seiner Ottilie, Kleist in seinen Novellen gethan haben.«

Die Unfähigkeit zur Lüge und zum Kompromiß mit dieser Art von Leben aber rückt Goethes Ottilie schließlich in die Nähe einer realen Gestalt. Über ein Jahrhundert nach dem Erscheinen des Goetheschen Romans notiert Kafka in seinem Tagebuch (Juni/Juli 1912): »Gang in der Nacht zum Goethehaus. Sofortiges Erkennen ... Fühlbare Beteiligung unseres ganzen Vorlebens aus dem augenblicklichen Eindruck ... Anrühren der Mauer.« Kafkas Wesen aber hat seine Freundin Milena (die ihn geliebt und deshalb erkannt haben dürfte) mit folgenden Worten charakterisiert: »Gewiß steht die Sache so, daß wir alle dem Augenschein nach fähig sind zu leben, weil wir irgendeinmal zur Lüge geflohen sind, zur Blindheit, zur Begeisterung, zum Optimismus, zu einer Überzeugung, zum Pessimismus oder zu sonst

etwas. Aber er ist nie in ein schützendes Asyl geflohen, in keines. Er ist absolut unfähig zu lügen, so wie er unfähig ist, sich zu betrinken. Er ist ohne die geringste Zuflucht, ohne Obdach. Darum ist er allem ausgesetzt, wovor wir geschützt sind. Er ist wie ein Nackter unter Angekleideten. Es ist das alles nicht einmal Wahrheit, was er sagt, was er ist und lebt. Er ist solch ein determiniertes Sein an und für sich, von allen Zutaten erledigt, die ihm helfen könnten, das Leben zu verzeichnen – in Schönheit oder in Elend, einerlei. Und seine Askese ist durchaus unheroisch ... Jeder Heroismus ist Lüge und Feigheit. Das ist kein Mensch, der sich seine Askese als Mittel zu einem Ziel konstruiert, das ist ein Mensch, der durch seine schreckliche Hellsichtigkeit, Reinheit und Unfähigkeit zum Kompromiß zur Askese gezwungen ist ... Ich weiß, daß er sich nicht gegen das Leben wehrt, sondern nur gegen diese Art von Leben da wehrt er sich.«

Goethes Ottilie wehrt sich nicht. Sie stirbt klaglos. Und es ist die Art und Weise ihres Sterbens, die auf etwas verweist, was jenseits alles geheim-offenbaren Klagens über die »Miserabilität« des Jahrhunderts liegt. Es wird darin eine Antinomie erkennbar, die so unlösbar ist wie das Problem der *Wahlverwandtschaften*: die grundsätzliche Unvereinbarkeit des unbedingt Reinen mit dem Bedingenden der Welt.

Es ist Ausdruck seiner Weltfrömmigkeit im Namen der »temperanza«, die es Goethe verbietet, diesen beiden Phänomenen ihre Seins-Berechtigung streitig zu machen. Beide gehören sie vielmehr zum Ganzen des Seins, durch das ein Riß läuft, der auch durch den Menschen geht, ihm die zwei Seelen in seiner Brust beschert und ihn als ein gemischtes »trübes« Wesen erscheinen läßt.

Es ist ein Riß, der tiefer reicht, als Vernunft zu erkennen vermag, ein Riß, der sich allen moralischen Zuordnungen wie »Schuld und Sühne«, »Gut und Böse«, aber auch allen Begriffen wie »wahr« oder »falsch« entzieht: »Wäre es Gott darum zu tun gewesen, daß die Menschen in der Wahrheit leben und handeln sollten, so hätte er seine Einrichtung anders machen müssen«, bemerkt Goethe in den *Maximen und Reflexionen*.

Goethe hat sich – wie Ottilie – jeder Klage über diesen Riß enthalten. Er hat das darin aufscheinende Tragische als ein ontologisches Phänomen furchtlos angeschaut und es demütig ertragen. Unter der Überschrift »Sprichwörtlich« hat er – gleichsam beiläufig – dieser Einsicht erschreckende Worte verliehen. Es sind Worte, durch die – wie durch eine Folie und gleichsam im Gegenlicht – Ottilies Gestalt erkennbar wird: »Ja, schelte nur und fluche fort, / Es wird sich Beßres nie ergeben; / Denn Trost ist ein absurdes Wort; / Wer nicht verzweifeln kann, der muß nicht leben.«

Ludwig Weimer · Bad Tölz

Zur Theologie des »Religionspluralismus«

Gott hat eben nicht die Religion,
sondern die Welt geschaffen.
Franz Rosenzweig

Lange unbemerkt in Deutschland, ist seit zwanzig Jahren im angloamerikanischen Raum ein »pluralistisches Modell« der Theologie der Religionen entwickelt worden. Dieses neue Modell der Religionstheologie besagt, daß nichtchristliche Religionen als gleichberechtigte Heilswege zu dem einzigen Gott betrachtet werden können und daß der Anspruch des Christentums, der einzige Weg (Exklusivismus) oder mindestens die Erfüllung aller anderen Religionen zu sein (Inklusivismus), aus theologischen, philosophischen und erfahrungsmäßigen Gründen aufgegeben werden sollte: »Daß der Glaube, in den wir hineingeboren wurden und der uns geformt hat, der einzig wahre Glaube ist, können wir nicht länger aufrechterhalten. Wir müssen akzeptieren, daß alle unsere konkreten Wege, über das Höchste nachzudenken, menschliche Schöpfungen sind. Nur mit dem Verständnis, daß es sich dabei um begrenzte Bilder der Wirklichkeit handelt, können wir neue Konzepte von Gott schaffen.«[1]

Im Unterschied zu früheren Relativierungen der biblischen Offenbarung tritt in der religionspluralistischen Hypothese eine fundamentale Krise zutage. Ihre Vertreter behaupten eine Gleichstellung der Religionen, die logische Folge aus dem Axiom erkenntnistheoretischer Skepsis sei: Der Mensch ist nur auf unvollkommene Weise *capax infiniti, capax Dei*, die volle Wahrheit sei uns nicht zugänglich. Der Verzicht auf solchen Anspruch stärke zugleich die Tugend der Toleranz, die den Glauben an den absoluten Besitz der Wahrheit ersetzen müsse. Die Befürworter des religiösen Pluralismus nehmen ernst, daß nicht nur eine Vielzahl einzelner Menschen, sondern gewaltige religiöse Kulturen für sich selbst keiner Vermittlung mit dem christlichen Glauben bedürfen. Sie gehen davon aus, daß diese bis in fernste Zukunft dem Universalitätsanspruch des christlichen wie der muslimischen Verkündigung widerstehen.

Ein Argument ist der angebliche Widerspruch zwischen dem allgemeinen Heilswillen Gottes und dem beschränkten Erfolg der christlichen Mission. Erfolge seien

Ludwig Weimer, *Jahrgang 1940, Studium der Theologie, Habilitation, arbeitet als Theologe und Priester in der Katholischen Integrierten Gemeinde.*

nur im Mittelmeerraum und in der europäischen Welt möglich gewesen; hier seien abergläubische Stammesreligionen und dekadenter Götterglaube (!) leicht zu besiegen gewesen. Dagegen seien bei Religionen, denen ein anspruchsvolles intellektuelles System zugrunde lag, kaum Konversionen erzielt worden.

Zu diesen Gründen gesellt sich als scheinbar unabweisbares Argument die Respektierung der kulturellen Identität, so »daß die intensivere Wahrnehmung bestimmter nichtchristlicher Religionen auch Christen dazu führen kann, deren Eigenständigkeit und Eigenwert anzuerkennen«.[2] Aus der ökumenischen Debatte ist das Argument, die Vielfalt der Konfessionen sei natürlich und gottgewollt, auf die Religionsvielfalt übertragen worden.

Perry Schmidt-Leukel[3] gibt z. B. seinen Lesern folgendes zu bedenken: »Würden Sie es sich, tief in Ihrem Herzen, wünschen, daß alle anderen Religionen dieser Welt verschwinden und alle Menschen Christen bzw. römische Katholiken werden? Oder haben Sie das intuitive Gefühl, daß dies für das religiöse Leben auf diesem Planeten Erde eine bedauerliche Verarmung wäre? Wenn Sie letzteres bejahen, wenn Sie den Wert der Vielfalt auch im Bereich des Religiösen schätzen, dann ist Ihre Intuition pluralistisch.«

1. Gegen den ›Absolutheitsanspruch‹ des Christentums

Die Anfänge dieser neuen Theologie der Religionen[4] reichen in die frühen 60er Jahre zurück. Damals kam es in Deutschland zu einer Korrektur an der Position der dialektischen Theologie der strikten Unterscheidung und Gegenüberstellung von Religion und Offenbarung, die vor allem mit dem Namen und dem Werk von Karl Barth[5] verbunden ist. Anders als später bei den Vertretern des Religionspluralismus war für Karl Barth ›Religion‹ ein innerchristliches Problem. Deshalb war die neue Fragestellung des Religionspluralismus mit Karl Barths Entgegensetzung von Religion und Offenbarung nicht mehr zu beantworten.

Die Theologie des Religionspuralismus ist eine große neue Herausforderung. Es geht um hohe Gewinne oder Verluste in Grundpositionen[6], das ist allen, die sich bislang an den Debatten beteiligten, bewußt.[7]

Der Religionspluralismus strebt eine völlige Neuinterpretation des Christentums im Blick auf die Religionen an. Weil er die Sehweise der Theologie auf »Religion« – im weitesten Sinn – und deren verschiedenste Ausdruckformen einstellt, setzt er freilich von vorneherein die sachliche und begriffliche Gleichstellung der jüdisch-christlichen und der nicht-christlichen Traditionen voraus und engt so die Fragestellung, den Punkt der Auseinandersetzung und des Dialogs unter Außerachtlassen der staatsphilosophischen und kultursoziologischen Aspekte auf die Phänomene des Religiösen ein. Eine solche Verengung theologischer Betrachtungsweise – bei scheinbarer Weitung – hat es in der bisherigen Geschichte des Christentums und seiner Auseinandersetzung mit seiner jeweiligen Umwelt noch nicht gegeben.

Wie die programmatische Grundschrift der prominenten Vertreter des Religionspluralismus andeutet,[8] richtet sich ihre Intention vor allem gegen den sogenannten Absolutheitsanspruch des Christentums. John Hick trifft eine Unterscheidung, wonach die Gottheit in ihrer unendlichen und jedes menschliche Erfahren und Be-

greifen überschreitenden Tiefe von der Gottheit als Gegebenheit endlicher Erfahrung der Menschheit zu trennen ist. Auf die Fragestellung des Religionspluralismus angewandt bedeutet das alles, daß gerade die Vielfalt und inhaltliche Widersprüchlichkeit der Religionen darauf verweisen soll, daß die Erkenntnis, auch die religiöse, immer unvollkommenes Stückwerk bleibt und nie vollkommen ihren Gegenstand und ihr Ziel erreichen kann.[9] Es sind immer nur Annäherungen möglich, und diese sind nur denkbar und nachvollziehbar als ein Prozeß der Entwicklung und Entfaltung – auch heute wieder und wieder neu, zumal in unserer Zeit erstmals eine detaillierte Synopse religiöser Erkenntnisse und Erfahrungen zugänglich geworden ist.[10]

John Hick z. B. läßt keinen Zweifel aufkommen, daß er zwar die Fallstricke des Relativismus vermeiden möchte, aber von seinem Ansatz her vor dessen Konsequenzen nicht haltmachen kann.[11] Mehr noch als die Bestreitung des Absolutheitsanspruchs rührt die Uminterpretation von Christologie und Ekklesiologie an die Grundfesten der Kirche.

2. Ohne Christus und ohne Kirche – Reduktion auf »Theo-logie«

Paul F. Knitter sieht in unserem Jahrhundert einen progressiven Weg von der Ekklesiozentrik über die Christozentrik nunmehr zur Theozentrik. Die Kirche sei nicht mehr heilsnotwendig, Christus sei in allen Religionen geheimnisvoll am Werk. Mit diesem Programm »Von der Christologie zur Theozentrik und zur Soteriozentrik«[12] soll die Einreihung der christlichen Religion in den Kreis der übrigen Religionen bewerkstelligt werden. Das ist konsequent; denn der Absolutheitsanspruch des Christentums gründet auf der universalen Bedeutung Jesu.

John Hick sieht darin eine Lösung: »Jesus ist nicht Gottes vollständig-abgeschlossene (*total*), endgültige und unüberbietbare Wahrheit, aber er bringt eine universale, entscheidende, unentbehrliche Botschaft – Ich sagte nicht ›die‹ Botschaft. Denn wenn wir nicht länger darauf bestehen, daß Jesus das einzige heilschaffende Wort Gottes ist, können wir offen sein für die Möglichkeit – von unserem christlichen Glauben an die universale Offenbarung können wir sogar sagen: für die Wahrscheinlichkeit –, daß es neben Jesus auch andere, universale, entscheidende und unentbehrliche Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit geben kann.«[13]

Schließlich wird der Gottessohn-Titel uminterpretiert. Die Sprache des Credo sei der Sprache von Liebenden vergleichbar, analog zu: »Du bist die schönste, die einzige Frau *für mich.*« Als Sprache des Herzens komme ihr keine definitorische, den Glauben normierende Bedeutung zu. Daher sei der »eingeborene« Sohn Gottes zu übersetzen mit »geliebter«[14]. Inkarnation sei *ein* Fall der Inthronisation der göttlichen Agape: Jesus als Repräsentant der Agape Gottes. »Eine solche Metaphysik der Inkarnation läßt nach Hicks Meinung Raum für andere Religionen und andere Erlöser.«[15] Jesus sei einer der Brennpunkte der Aktivitäten Gottes[16], der Brennpunkt für einen bestimmten Kulturkreis. Nach Paul F. Knitter unterstreichen Christen, wenn sie sagen, Gott sei in Jesus Mensch geworden, seine Demut; Gottes Menschwerdung sei nicht auf Jesus beschränkt geblieben.[17]

Das Paradox des »totus homo – totus Deus« ist aufgegeben und ersetzt durch das Kenosis-Motiv, als habe Gott seine Ohnmacht, sich den Menschen wenigstens an

einer Stelle ganz mitzuteilen, in ein Argument zu seinen Gunsten verwandelt. Daraus folgt auch: Die Bedeutung des Heiligen Geistes als der bleibenden Kraft Jesu in der Gestalt der Kirche kann nicht mehr als konstitutiv anerkannt werden. Die Geschichte Gottes mit einem Volk als Ort der *mediatrix vera* wird irrelevant. Die Einheit von Christus und Kirche ist gelöst.

3. Eine »kopernikanische Revolution« in der Theologie?

Die von den Vertretern der Theologie des Religionspluralismus beanspruchte »kopernikanische Revolution in der Theologie«[18] ist an vielen Symptomen ablesbar, am deutlichsten vielleicht in dem Dialog-Tourismus des »passing over – coming back«[19]. Mit »passing over« ist ein Wechsel des Standpunkts, ein Übergehen auf den Standpunkt einer anderen Kultur, einer anderen Lebensweise, einer anderen Religion bezeichnet; »passing over« beruht gerade auf der Anerkennung der Relativität aller Glaubensanschauungen und Standpunkte.

Nach Paul F. Knitter beweist das »passing over«, »daß man zwar nie eine letzte Antwort bekommen wird, aber doch ein Mehr an Antworten, an realen Antworten, erlangen kann«.[20] Der Religionspluralismus wird als ein ernsthaftes theologisches Projekt nur verständlich unter der Voraussetzung, daß das Christentum wie die Religionen sich in einem Stadium der Unentschiedenheit befinden, so als seien ihre Eigenart und ihr Verhältnis zueinander offen. Er impliziert eine wirklich revolutionierende Neu-Interpretation des Christentums; er zielt auf seine Re-Vision nach einer 4000jährigen Geschichte. Paul F. Knitter hat die Revision so angesagt: »Die Christen dürfen nie vergessen, daß Gott sich in der Menschwerdung selbst relativiert. Es kann andere universal bedeutsame Offenbarungen, andere Normen, andere Heilsbringer geben.«[21]

Die Stoßkeile der Theologie des Religionspluralismus reichen inzwischen weit in die Schichten der Meinungsmacher in den Kirchen hinein.

Wäre eine Unterscheidung nicht gerade gegenüber dem Islam mit seiner Identifizierung von Religion und politischer Macht angebracht, in Erinnerung an die hart errungene Freiheit, die in der abendländischen Geschichte in einem Prozeß von Jahrhunderten langsam gefunden, erstritten und ausformuliert wurde: die Trennung von geistlichem und weltlichem Bereich? Hier allein das »Religiöse« – den Glauben an den einen Gott[22], zu dem alle beten – als das Gemeinsame zu betonen und die nicht-religiösen Implikationen auszublenden, versperrt jede Möglichkeit, sich auch der eigenen christlichen Identität genauer bewußt zu werden.

4. Kann das christliche Selbstverständnis neu formuliert werden?

Die hier vorgelegten Anmerkungen[23] sind angeregt durch ein jahrzehntelanges Bemühen, eine Sprache und eine Lebensgestalt für das Neue und Andere des Christlichen unter den veränderten Bedingungen zu finden. Darin stimmen sie mit dem Grundanliegen des Religionspluralismus überein, daß das Offenbarungsmodell ›Mitteilung/Erkennen des Willens Gottes‹ angesichts dieser Herausforderungen

neu zu formulieren ist, freilich in eine andere Richtung. Nicht die Religion oder die Religionen bieten die entscheidende Hilfe zur Bewältigung der uns gestellten Herausforderung, sondern die Besinnung auf den Auftrag, den das Volk Gottes erst als die Glaubensgemeinschaft Israels, dann aus Israel gewachsen (und von ihm abgespalten) die Kirche, als einziges seit 4000 Jahren auf sich genommen hat.

Im Nachdenken über diesen singulären Auftrag – singulär, weil er allen angeboten ist, aber nur von Israel aufgenommen, getan und deshalb wohl verstanden wurde – und im Versuch, ihm in der in langen Versuchen und Auseinandersetzungen gefundenen Lebensform als »Gemeinde« nachzufolgen, erwies sich die Notwendigkeit der Suche nach Verbündeten, nach Dialog-Partnern.

Diese fanden sich unter den Atheisten, den Dichtern, den Künstlern, in der historisch-kritischen Exegese, den Kritikern der Gesellschaft, unter denen, die auf ihre Weise und nach ihren Möglichkeiten realisieren, daß Gott »eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen«[24] hat.

Als der wichtigste ›Partner‹ erwies sich die Tradition Israels, insbesondere des Alten Testamentes, die von den Religionspluralisten wie von den meisten unter den Christen, die sich als ›religiös‹ verstehen, vernachlässigt oder als überholt beiseite gelegt wird.

Israel hat darüber reflektiert, daß es meist sein wollte »wie die anderen Völker«: mit König und Tempel und Opfern und Priestern und Kult, eine (Staats-)Religion eben. Es fand sich immer neu in die Krisis, in die Kritik gestellt. Und Israel hat über Jahrhunderte hinweg die schärfste Selbstkritik als Religionskritik geübt. Wo sonst soll ein Maßstab für den Dialog mit den Religionen aufzufinden sein, wenn nicht in den Reflexionen und Erfahrungen, die im 4000jährigen Gedächtnis Israels und der Kirche niedergelegt sind?

Nach dem Talmud hat Gott erst allen anderen Völkern seine Tora angeboten, und erst als sie abwinkten, Israel: »Die göttliche Stimme widerhallte in tausend und aber tausend Sprachen; und alle Nationen verstanden ihre Worte und ihre Seele war davon erschüttert. Bloß Israel hörte und war nicht verwirrt« (Rabboth 123a).[25]

Vielleicht ist es hilfreich, in diesem Zusammenhang auch an John H. Newman zu erinnern: In seinen Essays von 1871[26] greift er das Bild aus der Väterzeit auf, nach dem die Kirche schon im Alten Testament ihren Anfang nahm und wie ein Subjekt durch die Geschichte wandert und dabei in die Beziehung mit »den Schulen der Welt« eintritt wie mit Chaldäa, mit den Kanaanitern, mit Ägypten, Arabien, mit den Kaufleuten von Tyrus, mit der Weisheit der Länder des Ostens und der Üppigkeit von Tyrus, mit Babylon und schließlich mit den Schulen Griechenlands:

»Und wohin immer sie kam in Bedrängnis oder in Triumph – sie war dort immer ein lebendiger Odem, der Geist und die Stimme des Allerhöchsten; für sich beanspruchend, was sie (die Umwelt) richtig sagten, ihre Irrtümer korrigierend, ihre Mängel ersetzend, ihre Anfänge zu Ende führend, ihre Mutmaßungen erweiternd und so stufenweise mittelst derselben den Bereich ihres eigenen Lehrunterrichts ausdehnend und dessen Sinn läuternd ... So halten wir dafür, daß eines der speziellen Mittel, durch welche die Vorsehung uns göttliche Erkenntnis zuteil werden läßt, dieses ist, daß sie sie (die Kirche) instand setzt, Erkenntnis aus der Welt zu ziehen und zusammenzulesen, und in diesem Sinn wie im anderen ›die Milch der Heiden zu saugen, und zu trinken an den Brüsten der Könige‹.«[27]

Kardinal Newman stellt die geschichtlich sich entwickelnde »Offenbarung« als einen Prozeß dar, den er »mannigfach, komplex, progressiv, sich selbst ergänzend« nennt, der aber sein Zentrum, sein »Läuterungsfeuer« darin hat, daß die Kirche durch ihre Herkunft und ihre Geschichte instand gesetzt ist, die »Unterscheidung« auch an der Religion bzw. den Religionen durchzuführen und dadurch zu ihrem Eigenen zu finden. Er interpretiert den Offenbarungs-Prozeß als einen geschichtlichen Vorgang der Auseinandersetzung, Prüfung und Reinigung.

Dasselbe Grundverständnis tritt zutage in dem patristischen Motiv »Die Beraubung der Ägypter«, wie es z. B. Augustinus[28] in der Tradition Justins und Clemens' von Alexandrien ausführt.

Auf solchem Hintergrund könnten die Bedingungen und Konsequenzen der pluralistischen Hypothese gründlicher reflektiert werden: Wie Israel die Offenbarung vernahm, wie es die religiösen Ahnungen läuterte bis zum Erreichen des uns erlösenden »Willens Gottes«. Auch darin besteht eine durch den Religionspluralismus wieder in Erinnerung gerufe Aufgabe.

5. Die Sammlung des einen Volkes Gottes

In Karl Rahners – vielleicht mißverständlicher – Figur des ›anonymen Christen‹ blieben die Bezugsgröße und das Kriterium das Christentum[29], so wie sie wohl erstmals in der christlichen Tradition von Justin formuliert wurden: »Die mit Logos lebten, sind Christen.«[30] Karl Rahner blieb eindeutig beim Absolutheitsanspruch der Kirche: »Man kann und muß sagen, daß diese außerchristlichen Religionen ›an sich‹ und grundsätzlich abgeschafft und überholt sind durch die Ankunft Christi ..., so daß die geschichtliche Ausbreitung des Christentums, die auch heute noch nicht einfach abgeschlossen ist, identisch ist mit einer fortschreitenden Aufhebung der Legitimität dieser Religionen.«[31]

Justin setzte als selbstverständlich voraus, daß es überall in der Welt verstreute Logoi zu finden gibt – in der religionspluralistischenen Sprache: vielfältige Offenbarung –; aber der wahrhaft christliche Ansatz liegt darin, daß diese verstreuten Logoi wie alles Wahre, Gute, Richtige und Vernünftige der gesamten Geschichte, Gesellschaft und Kultur gesichtet und beansprucht werden als Bausteine, um dem Christlichen, das heißt dem in der Geschichte erkannten Willen Gottes, zu einer leibhaftigen und sichtbaren Gestalt zu verhelfen: als das Volk Gottes.

Es ist keinesfalls dasselbe, wenn die Religionspluralisten »vielfältige Offenbarung« anerkennen und sie im Religionsvergleich auf einen allgemeinen Nenner bringen und so einem fortschreitenden Prozeß der Annäherung an das Mysterium des Göttlichen in seinen verschiedenen Ausdrucksformen zuordnen – oder ob wir einen Prozeß verfolgen, der, unter denselben Bedingungen der Religion und in Auseinandersetzung damit, in der Geschichte zu dem singulären Ergebnis führte, daß Israel die Offenbarung des Willens Gottes, die bei allen Menschen Hörer und verschiedene Antworten finden kann, versteht als die Ermöglichung der Sammlung eines Volkes Gottes, das das Spezifische seiner Gotteserkenntis darin öffentlich macht und ausdrückt, daß es anders lebt als die anderen Völker.

Im »Sammeln«, »Erkenntnis Zusammenlesen« in der Sprache Newmans, »kri-

tisch Sichten«, das Eingesammelte dienstbar machen, es zusammenfügen zu einer neuen Gestalt: das Volk, das Gott gehört, der »Leib Christi«, die Kirche – in diesem Prozeß wirkt ein Impetus, der eher ein Unterscheidungsvermögen und eine ständig wachgehaltene Unruhe ist als ein Verfügen über einen fertigen Kanon von Wahrheiten. Er nimmt nicht nur das Christliche oder nur die Religionen in den Blick, sondern das Ganze der Welt und der Geschichte. Kritisch gesichtet werden müssen die Zeit vor Christus und die Zeit danach, Heidentum und Christentum. Eine solche Theologie erkennt ihre Logik darin, wie Israel selbst dem geoffenbarten Willen Gottes zu dienen. Sie hat ihren Standort inmitten dieses Prozesses, nicht auf einer Zuschauertribüne.

Dieser Standort[32] und diese Perspektive als innerer Richtungssinn und Kriterium einer Prüfung der Religionen sind in der pluralistischen Religionstheologie praktisch aufgegeben. Sie vollzieht einen Standortwechsel und versucht, die Begründung dafür zu liefern. Von ihrer Position der unbestimmt-umfassenden Offenheit aus ist es konsequenterweise nicht mehr nachvollziehbar, warum es zur Grunderfahrung der jüdisch-christlichen Tradition gehören soll – die diese begründet hat als eine Art Ur-Einsicht –, daß das Volk Israel aus Ägypten und aus seiner Religion ausgezogen ist und daß es dieses Entkommen interpretiert hat als ein wesentliches Element der Erkenntnis seines Gottes und seiner Willensoffenbarung. Nach dem Modell *passing over – coming back* hätte Israel nach Ägypten zurückgehen können.[33]

In der Auseinandersetzung der christlichen Theologen mit ihren Gegnern im 2.–4. Jahrhundert hatten die Gegner eine sehr genaue Kenntnis des christlichen Anspruchs. Ist nicht die Position der religionspluralistischen Theologie nahezu identisch mit derjenigen, die von Celsus bis zu Porphyrius gegenüber dem Absolutheitsanspruch des Christentums vertreten wurde?

Hiernonymus[34] referiert die Argumentation des Prophyrius, die dieser von Celsus übernommen hatte, gegen den christlichen Anspruch, daß erst mit Christus, also so spät und partikulär, das Heil in die Welt gekommen sei: »Und – was uns euer Bundesgenosse Porphyrius entgegenzuhalten pflegt – welchen Sinn macht es, daß der gütige und barmherzige Gott von Adam bis zu Mose und von Mose an bis zur Ankunft Christi es geduldet hat, daß ganze Völker zugrunde gehen in Unkenntnis des Gesetzes und der Gebote Gottes. Worin bestand die Notwendigkeit, daß er erst in der letzten Zeit kam und nicht früher, als eine unzählbare Menge von Menschen zugrunde gehen mußte?«

Auch Augustinus[35] kennt dieses Argument: »Wenn Christus, sagen sie, sich den Weg des Heils nennt und die Gnade und die Wahrheit – was taten die Menschen in den langen Jahrhunderten vor Christus? Auch sonst sind Götter verehrt worden – warum hat sich der Erlöser so viele Jahrhunderte verborgen gehalten? Was war mit den Römern und den Latinern, die der Gnade des noch nicht erschienenen Christus bis auf die Zeit Cäsars beraubt waren?« Schon hier geht es um die Frage des universalen Heilsanspruchs, der von Porphyrius mit dem Argument der Partikularität und geschichtlichen Relativität des Christentums bestritten wird: »Auch sonst sind die Götter verehrt worden.«

Die religionspluralistische Position scheint nur gerechtfertigt, wenn wesentliche Grundentscheidungen wie der »Exodus« Israels aus der Religion Ägyptens aus einer notwendigen Unterscheidungslehre ausgeblendet werden. Der Exodus war

jedoch ein Ereignis, das von den daran Beteiligten nicht im Horizont einer »Komplementarität«, sondern nur im Zusammenhang mit einer scharfen Auseinandersetzung mit der (Staats-)Religion des Sklavenhalterstaats Ägypten verstanden werden konnte. Hier war – und für jeden »Exodus« ist – ein Heraustreten und Neustandnehmen im realen Kontext der jeweiligen Geschichte unausweichlich, das Beziehen einer Position, die den realen Geschichtsverlauf, seine Konstellationen, Auseinandersetzungen und Kämpfe um Klärungen, um Unaufgebbares, um nicht-relativierbare Standpunkte ernst nimmt und kritisch interpretiert.

Wie würden sich heute Religionspluralisten gegenüber Marcion und seiner grandiosen Religion verhalten? Wäre sein Ausschluß aus der römischen Gemeinde heute noch möglich? Zu welchem Ergebnis hätte die Auseinandersetzung mit der Gnosis oder mit dem Anspruch der römischen Staatstheologie nach dem religionspluralistischen Modell führen sollen?

6. Götteraufklärung und Gesellschaftskritik

Seltsamerweise hat die pluralistische Religionstheologie keinen Blick für das theologische Bündnis der biblischen Götteraufklärung und Gesellschaftskritik mit der philosophischen Götterkritik und den Staatsutopien der Griechen, wie es Justin und Klemens von Alexandrien[36], freilich noch ganz der alttestamentlichen Tradition verbunden, geschlossen haben. Dem Religionspluralismus fehlt das Bewußtsein von der Brisanz und methodischen Bedeutung des Atheismus für eine Theo-Logik und Theodizee. Er stützt sich auf die Religionen, und sie sind inkompetente Bundesgenonssen.

In den ersten christlichen Jahrhunderten waren vorrangige Dialogpartner der christlichen Theologen die griechische Philosophie und Aufklärung und die ihnen eigene Kritik der Religion. Man stelle sich einen Augenblick vor, das Christentum hätte die Mithrasreligion oder den Manichäismus als Bündnispartner gesucht! Das Christentum konnte gegenüber der römisch-hellenistischen Religion in die Tradition der jüdischen Apologetik und Religionskritik eintreten und ihre Argumente aufnehmen; das Fazit des »Dialogs« war eine sehr bewußt vollzogene und eindeutige Unterscheidung zwischen »wahrer« und »falscher« Religion. Der christliche Heilungsauftrag wurde, wie am Ritus der Taufe noch ablesbar ist, nicht zuletzt als »Entgötterung« der Welt, als Dömonenvertreibung verstanden und praktiziert.

Die geistige Auseinandersetzung um das christliche Selbstverständnis, ab der Mitte des 2. Jahrhunderts im Ringen mit Marcion deutlich erkennbar, wird nicht auf dem Feld der römischen Religion ausgetragen, sondern im Gegenüber zur inzwischen deutlich erkenn- und benennbaren Häresie, vor allem der Gnosis; die Auseinandersetzung umfaßte alle Bereiche des sozialen geistigen, politischen, philosophischen Lebens.

Theophil von Antiochien[37] stellt als Gegensätze gegenüber die Sammelplätze (*synagogas*) der Wahrheit, die heiligen Kirchen, und die Lehrstühle des Irrtums, der Häresien. Sowohl die Vertreter der sich langsam ausbildenden katholischen Linie wie die der Gnosis kommen nicht von der römischen Religion her[38]. Origenes[39] hat Celsus gegenüber eingeräumt, daß ein wesentliches Grundanliegen die gnostischen

und kirchlichen Theologen verbindet, nämlich »daß sie danach streben zu verstehen, was das Christliche sei«. Tertullian[40] stellt in einer seiner rhetorischen Antithesen den Christen und den Philosophen einander gegenüber, den Schüler Griechenlands und den Schüler des Himmels. Nach dem eigenen Selbstverständnis ist der christliche Weg eindeutig eher eine »Philosophie« als eine »Religion«. Die Bereitschaft zum Martyrium war die christliche Antwort auf die Versuchung der Religion. In den Augen der »Religionsanhänger« erschienen die Christen in der antiken Gesellschaft als *»atheoi«*, als Leute ohne Religion.

Henri Bergson hat 1932 als hilfreiche Reflexion niedergeschrieben: Die Götterwelt »existiert unabhängig vom Menschen, aber vom Menschen hängt es ab, einen Gott darin eingehen zu lassen und ihm so zur Existenz zu verhelfen«.[41] Nur ein Offenbarungsmodell der simultanen Interaktion, des unvermischten Ganz-von-Gott und doch allein auch Ganz-durch-Menschen ist geeignet, in der Herausforderung, die durch die Theologie des Religionspluralismus gestellt ist, philosophisch und theologisch bestehen zu können. Die Frage nach den hilfefähigen Bundesgenossen ist heute so aktuell wie in der Alten Kirche.

7. Der Religionspluralismus vor dem Anspruch einer Theologie nach der Shoah

Die Theologie des Religionspluralismus, die es unternommen hat, das Christentum als eine Religion neu zu beschreiben – aus dem Dialog mit den Religionen –, erscheint nicht nur vor dem Bündel der treibenden Motive, die bis heute für das Christentum als Prozeß und als Faktor in der Welt bestimmend sind, als eine willkürliche Reduktion. Völlig übersehen bleibt, daß der Rückfall in die Religion und die Rückkehr der heidnischen Götter in Europa die Schrecken des Zweiten Weltkriegs und vor allem des Holocaust erst ermöglicht hat.

Die Theologen des Religionspluralismus sollten die positiven Früchte der europäischen Aufklärung nicht verdrängen, nicht die neuzeitliche Religionskritik. Zusammen mit den Phänomenen der Säkularisierung stellen diese für das bisherige Selbstverständnis des Christentums eine viel radikalere Herausforderung dar als fremde Religionen, die von der jüdisch-christlich initiierten Geschichte der Befreiung von den Göttern und der Hervorbringung der individuellen Freiheit des einzelnen noch gar nicht oder nur indirekt durch die Technik berührt sind. Bedacht werden müßten auch genauer die säkularisierten Formen der »Religionen« oder Quasi-Religionen, die unser Jahrhundert geprägt haben.[42]

Ungleich fundamentaler als fremde Religionen für die Neubesinnung auf das christliche Selbstverständnis müssen die Shoah und der faktische Antijudaismus innerhalb der Kirche und der christlichen Geschichte selbstkritisch reflektiert werden; denn er war wesentlich befördert durch das Ausblenden der jüdischen Wurzel und der Verankerung der Kirche im Alten Testament. Das Faktum des weitgehenden Fehlens eines (christlichen) Unterscheidungsvermögens gegenüber den Quasi-Religionen des Sozialismus und Nationalsozialismus gerade in den christlichen Ländern kann nicht dadurch aus der Welt geschafft werden, daß die Unterschiedenheit durch einen noch so gut gemeinten Dialog zugedeckt wird.

Im Verhältnis zum Islam werden die Konsequenzen sichtbar. Durch die »Ur-

Spaltung« von Juden und Christen am Anfang der christlichen Geschichte wurde nicht nur der Boden für die Entstehung des Islam gelegt; dadurch büßte das Christentum in seiner Verbindung mit dem Staat und als »Staatsreligion« einen Großteil seines religionskritischen Potentials ein und konnte sich in weiten Bezirken seiner selbst zu einer Quasi-Religion unter anderen Religionen entwickeln. Und dies war die Voraussetzung dafür, daß der Religionspluralismus von der Hypothese ausgehen kann, das Christentum sei eine Religion wie die anderen auch. Vielleicht ziehen seine Vertreter nicht ganz zu Unrecht aus der Geschichte die Folgerung, daß es aufhören müsse, etwas anderes als die anderen zu sein und sein zu wollen. Die Nivellierung des jüdisch-christlich Einzigartigen, die sie denkerisch vollziehen, ist für weite Bereiche oft schon real geworden.

Unter dem Titel »Von der Christologie zur Theozentrik« – wir handelten schon davon (vgl. Nr. 2) – wird die Transzendenzerfahrung von der jüdisch-christlichen Erfahrung der Geschichte Gottes mit seinem Volk gelöst. *Geschichte und Nachfolge*, Einmaliges und Bleibendes werden bedeutungslos. Die Heilsgeschichte wird so interpretiert, daß das Christentum eine Lehre, Selbsterkenntnis und Selbsthilfe wird.

Die angeblich theozentrische Christologie führt zu einem göttlichen Geheimnis ohne Geschichte zurück. Die Geschichte als Ort und Medium der Vermittlung des Willens Gottes wird gleichgültig. Der christliche Glaube ist aber nicht zuerst nur intuitiver Kontakt mit dem Höchsten, Ergriffensein und Vertrauen, sich als Teil einer größeren Wirklichkeit fühlen, sich einem Geheimnis überlassen, Mut zum Sein[43], nicht nur neues Bewußtsein, Erleuchtung (buddhistisch), sondern er hat einen geschichtlichen Inhalt, ist Nachfolge, Sammlung des Gottesvolkes. Und heute muß er sich fragen lassen und selbst fragen, wie es zur Katastrophe des Holocaust kommen konnte – mitten unter Christen (oder nur christlich Religiösen?) –, zum Versuch der Ausrottung der gegenwärtigen Zeugen der eigenen Wurzel. Ob die Schwächung der Kirche nicht mit ihrer neuen Religionsverhaftung zusammenhing? Adolf Hitler hatte nicht der »Religion« den Kampf angesagt – er berief sich ja auf die »Vorsehung –, wohl aber den »Erfindern des Gewissens«, den Juden (und den Christen, die in ihrer Spur bleiben wollten).

Vor allem anderen muß sich die pluralistische Religionstheologie fragen lassen, inwieweit sie vielleicht einer *antijudaistischen Inkulturation* Vorschub leistet. Wenn in Indien, China, Afrika usw. das Neue Testament direkt auf die einheimische religiöse Kultur aufgepfropft werden soll, wird das Alte Testament als überholt abgeschoben.

Freilich tritt so die allzu lang verdrängte verheerende Unkenntnis des Alten Testaments zutage, und es rächt sich noch einmal der christliche Antijudaismus. Friedrich-Wilhelm Marquardt hat z. B. auf die aus Europa erworbene Ablehnung des Alten Testaments in Indien aufmerksam gemacht: »In Indien ist Christus ähnlich ›außer Landes‹ wie in Arabien ... Die ganze östliche Welt ist darin bis zum heutigen Tage das Opfer des europäisch-christlichen Antijudaismus – und zwar in einer tiefen Widersprüchlichkeit der Auffassung«.[44]

Daß uns *im Alten Testament die Kriterien des religionskritischen Prozesses*, der Anknüpfung und Läuterung in einer über tausendjährigen Leistung einmalig und bleibend vorliegen, kann nicht fruchtbar werden. Vordringlich ist daher die Wiedereinwurzelung der Theologie im Alten Testament als des Musters für eine reli-

gionssichtende Inkulturation. Entscheidend für die Antwort auf die defizitäre Religionentheologie ist also die Erkenntnis der Notwendigkeit, *das Christentum theologisch wieder mit dem Alten Testament zu vereinen* und so erst ökumenefähig und dialogfähig für die notwendige Auseinandersetzung mit dem Islam zu machen.

8. Ein realer Religionsvergleich ist notwendig – und vor allem die Kenntnis der eigenen jüdisch-christlichen Tradition

Die religionspluralistische Theologie will durch eine Unterscheidung zwischen Glaube und Glaubensbekenntnis eine Öffnung für einen universalen Offenbarungsbegriff erreichen[45], es komme auf die Erfahrung einer Religion an, nicht auf die Doktrin. Sie will nicht die identische Erfahrung aller Religionen behaupten, sondern gerade die verschiedenen Erfahrungen mit der einen Wirklichkeit, so daß alle objektiv relativ, aber unter Umständen subjektiv absolut verpflichtend seien: ein neuer Synkretismus sich ergänzender Religionsformen und religiöser Erfahrungen. Dabei wird gerade die Nichtverschmelzung der Gotteserfahrungen als synkretistisches Toleranz-Erlebnis gefeiert.

Ein vages Kriterium wird zum einzigen Vergleichspunkt erhoben: das Transzendieren ohne nähere Bestimmung, ob die Welt dabei geheiligt wird oder gleichgültig zurückbleibt, ob das Ego zur Agape, zum Du und Wir vor Gott befreit wird oder sich auflöst. Als Themen im Religionsvergleich werden genannt: Gotteserkenntnis, Mystik, Liebe, subjektives Heil, psychische Gesundheit, Toleranz und Frieden.

Erforderlich ist jedoch ein konkreter Dialog und *ein realer Religionsvergleich*. Die Religionen müssen studiert und *in den Details* verglichen werden, bevor eine Theologie der Religion gewagt werden kann.

In den bisherigen Entwürfen der Theologie des Religionspluralismus sind wichtige Vergleichspunkte ausgeklammert worden oder marginal geblieben, vor allem der Sündenbegriff, die Frage nach der Erlösung durch den Messias und das Volk Gottes oder den Möglichkeiten einer Selbsterlösung. Fundamentale Realien des jüdisch-christlichen Selbstverständnisses fehlen, wie: Volk Gottes, Heilsgeschichte, eschatologisches Heute, neue Familie, Gnade als *auxilium*, Nachfolge, Gehorsam, Einheit und Einmütigkeit.

Müßte nicht die Auseinandersetzung mit biblischen Sätzen wie den folgenden ausdrücklich aufgenommen werden? »Hat je ein Gott es ebenso versucht, zu einer Nation zu kommen und sie mitten aus einer anderen herauszuholen?« (Dtn 4, 34) »Darin besteht eure Weisheit und eure Bildung in den Augen der Völker ... In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk«? (Dtn 4, 6–7) Dürfte Klemens von Alexandrien heute noch behaupten: »Ebenso wie der Wille Gottes ein Akt ist und Welt heißt, ist seine Absicht das Heil der Menschen und heißt Kirche«?[46]

Und wenn dem Menschen die Fähigkeit abgesprochen wird, Gott und seinen Willen ganz zu erkennen, und damit Gott die Macht, sich dem geistbegabten Geschöpf zu erschließen, dann kam auch Israel Gott nicht nahe, dann kann in Jesus Christus nicht die Sebsterschließung Gottes als Person und Geschichte geglaubt werden; dann müssen wir Menschen uns damit begnügen, Gott-*Sucher* zu bleiben.

9. Abschließende Gedanken

Die Auseinandersetzung mit der Theologie des Religionspluralismus kann unser Bewußtsein für die Notwendigkeit einer *Denkform* schärfen, in der die Frage nach der möglichen und faktischen Gotteserkenntnis, also einer Erkennbarkeit der Selbsterschließung Gottes, angemessen, d. h. vor der neuzeitlichen Religionskritik ebenso wie vor den Denkformen anderer Religionen verantwortet, aufgenommen werden kann. Sie muß der *Geschichtlichkeit der Offenbarung* entsprechen. Dabei gilt es zusammenzudenken, wie in einem gleichzeitigen Ineinander Gott ›von oben her‹ und der Mensch ›von unten her‹ sprechen bzw. hören kann. Der »Offenbarung« Gottes entspricht ein geschichtliches »Finden« des Willens Gottes durch den gläubigen Menschen bzw. die Glaubensgemeinschaft. Im Konkreten ist die Selbstmitteilung Gottes bei den Menschen ein religiöser und religioskritischer Prozeß zugleich. Die Offenbarung setzt die Religion und die Kritik an ihr voraus; sie läutert und vollendet sie.

Ohne eine solche gläubig-kritische Denkform ist eine Antwort auf die beiden Haupt-Anfragen der pluralistischen Religionstheologie nicht als zureichend vorstellbar: Wie denn eine absolute Wahrheit überhaupt erkennbar sei, und worin denn die jüdisch-christliche Religion inhaltlich und qualitativ die übrigen Religionen überbiete?

Der Missionsauftrag der Christen ist dann nicht überholt, wenn *Mission allein durch Faszination* geschieht. Toleranz und Bereitschaft zum Lernen von fremden Religionen gehören zu den selbstverständlichen Regeln. Wie das Verstehen eines anderen Glaubens, dem das Anliegen des »passing over« Verfahrens dienen will, geschehen kann, hat Bernhard Welte einmal so beschrieben: Es sei entscheidend, »daß jeder seinen Partner anderer Religion von dessen lebendigem Ursprung, von seiner ›Seele‹ her zu verstehen sucht ... Dabei kommt es darauf an, daß die so sich im Dialog öffnenden Christen die lebendige Seele des eigenen Christentums treu bewahren, ... so, daß sie (sc. die eigene Glaubenswelt) sich reinigte, änderte, erweiterte, befreite und verdeutlichte aus ihrem eigenen Ursprung: daß jeder in seinem eigenen Ursprung wächst.«[47] Er vergleicht die Aufgabe dem Übersetzen und einem »Einsprung in den hermeneutischen Zirkel«, aus dem der andere lebe, eine Sache »der Genialität des Herzens, des geistigen Organs der feinfühligen Unmittelbarkeit«.[48]

Kardinal Joseph Ratzinger[49] gab auf der Synode der asiatischen Bischöfe 1998 dieser Begegnungsfähigkeit die tiefere theologische Begründung aus dem Zusammenhang der Begriffe Glaube und Institution: »Arrogant faith would be a contradiction, would seem an absolutism of doctrine; while faith is expropriation of oneself ... The only ministry indispensable to the Church is sacrament, it is God's gift and the gift of oneself to God and therefore to live, not as the point of arrival of a career, but as an act of expropriation of oneself, and become the instrument and voice of Christ: ›He must grow greater, I must grow less‹.«

Bei solcher Bereitschaft wird der Christ jedes fremde Wahrheitskorn finden und aufnehmen und seine Überheblichkeit demütigen; er wird sogar den Glauben der »Heiden« sich als Vorbild vorstellen lassen, ähnlich wie es die Evangelien berichten. Bescheidet er sich aber zu einer allgemeinen Gleich-Gültigkeit, weil er das Eigene nicht lebt und vom Fremden fasziniert ist, wird er die Fähigkeit verlieren, zu sei-

nem eigenen Ganzen hin umzukehren, und beide, er und die Welt, verlieren die mit so vielen Opfern gefundenen drei Güter: die Unterscheidung zwischen der Götter-erfahrung und dem Willen Gottes, die spezifische Ethik des Gottesvolkes und die Vorahnung vom Reich Gottes.

Anmerkungen

1 So faßte John Hick den Wandel des Denkens in einem Interview mit Adelbert Reif zusammen, in: *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel*, Theologie 19 v. 6. März 1998, S. 135.
2 Zusammenfassung von H. Zirker, Zur »Pluralistischen Religionstheologie« im Blick auf den Islam, in: Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, hrsg. von R. Schwager (QD 160). Freiburg i. Br. 1996, S. 189–202, hier S. 202.
3 Religiöse Vielfalt als theologisches Problem, in: ebd., S. 11–47, hier S. 47.
4 Als Väter der pluralistischen Religionstheologie gelten W. C. Smith, darauf aufbauend vor allem John Hick und Paul F. Knitter. Deutsche Übersetzungen ihrer Arbeiten liegen z. T. vor: J. Hick, Gott und seine vielen Namen. Altenberge 1985; Ders. (Hrsg.), Wurde Gott Mensch? Gütersloh 1979; P. F. Knitter, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München 1988; Ders., Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hrsg. v. B. Jaspert. Paderborn 1997.
5 K. Barth, Der Römerbrief, München ^{2}1922; Ders., Die Kirche und die Kultur, in: Gesammelte Vorträge II. München 1928, S. 364–391; Ders., Die kirchliche Dogmatik I/2. Zollikon/Zürich ^{4}1948; vgl. K. Nürnberger, Glaube und Religion bei Karl Barth. Marburg 1967; R. Gruhn, Religionskritik als Aufgabe der Theologie, in: EvTh 39 (1979), S. 234–255.
6 Vgl. H. Waldenfels, Mission und Dialog: Was steht auf dem Spiel?, in: ZMR 73 (1989), S. 30–34.
7 P. Schmidt-Leukel, Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: ThRev 89 (1993), Sp. 353–370.
8 J. Hick/P. F. Knitter, The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions (Sammelband). New York 1987.
9 J. Hick, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: MThZ 3 (1994), S. 308–317; vgl. P. F. Knitter, Ein Gott, a. a. O.
10 J. Hick beruft sich dabei z. B. auf Irenäus von Lyon und das Modell der allmählichen Entwicklung auch des jüdisch-christlichen Offenbarungswissens, wendet es aber auf den Prozeß der individuellen »soul-making« an; vgl. P. Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt, a. a. O., S. 25.
11 Vgl. dazu das Referat des Vortrags von J. Ratzinger in Guadalajara/Mexiko im Mai 1996: Vom Durchbruch des absoluten Gottes in die bedingte Welt, von D. Langhans, in: *Kirche heute* 7–8 (1997), S. 13.
12 Vgl. P. F. Knitter, Horizonte der Befreiung , a. a. O. – Zur Problematik der Christologie in der ökumenischen Theologie vgl. G. Augustin, Gott eint – trennt Christus?, ebd. S. 107–125.
13 Ebd., S. 294.
14 P. F. Knitter, Ein Gott, a. a. O., S. 123 f.
15 Ebd., S. 77.
16 Ebd., S. 77 f. Noch radikaler Alan Race, in: Christians and religious Pluralism, 1983, vgl. P. F. Knitter, Ein Gott, a. a. O., S. 78 mit Anm. 33.
17 Ebd., S. 152.
18 So charakterisiert P. F. Knitter, Ein Gott, a. a. O., S. 70, die Intention von J. Hick.
19 Ebd., S. 169.
20 Ebd.

21 Ebd., S. 88.
22 Ist der Gott des Islam und der Juden und Christen wirklich derselbe?
23 Der Aufsatz geht auf ein Thesenpapier zurück, erstellt für ein Schülertreffen mit Kardinal Joseph Ratzinger zum Thema ›Religionspluralismus‹ in Como im September 1997.
24 F. Rosenzweig, Kleinere Schriften. Berlin 1937, S. 389; die Fortsetzung des Zitats zeigt den genaueren Sinn: »Gott hat eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen. Und wenn er sich offenbart, bleibt doch die Welt rings herum stehen, ja, ist nachher erst recht geschaffen. Die Offenbarung zerstört ja das echte Heidentum, das Heidentum der Schöpfung, mitnichten, sie läßt ihm nur das Wunder der Umkehr und Erneuerung geschehn.«
25 Vgl. Das Buch der jüdischen Weisheit. Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch, gesammelt von G. Levi. Wiesbaden o.J., S. 15.
26 In: Critical and Historical Essays, 12: Milmans (Christianity, 1871 Vol. 2, 2311–234), dt. in: Henri de Lubac, Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«, übertragen von Hans Urs v. Balthasar. Einsiedeln 1970, S. 407–409.
27 Ebd., S. 408.
28 De doctrina christiana II, 40.
29 K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Ders., Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, S. 136–158. Vgl. H. Waldenfels, Die neuere Diskussion um die »anonymen Christen« als Beitrag zur Religionstheologie, in: ZMRW 60 (1976), S. 161–180; E. Klinger (Hrsg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche. Freiburg i. Br. 1976.
30 Apol. I 46 (PG 6,397C).
31 K. Rahner, a. a. O., S. 371 f.
32 Exakt bezeichnet bei Klemens von Alexandrien: »Ebenso wie der Wille Gottes ein Akt ist und Welt heißt, ist seine Absicht das Heil der Menschen und heißt Kirche« (Paid I 6, 27; GCS, St. I, 106).
33 Ein solches ›Volks-Begehren‹ kommt Israel zwar in der Wüste an, aber es wird scharf gerügt als Rückfall in die Sklaverei (vgl. Ex 32, 34; Num 11, 5.20; Num 14, 26–30; Num 21, 4–7).
34 In ep. 133,9 (Text entnommen und übersetzt aus: A. v. Harnack, Porphyrius »Gegen die Christen«, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, Abh. d. kön. preuss. Akad. d. Wiss,. Phil-hist. Klasse. Berlin 1916, S. 95).
35 Ebd., S. 94 f.
36 Umfassender dazu J. Ratzinger, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. München/Zürich 1960; Wiederabdruck in: Ders., Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, hrsg. vom Schülerkreis. Freiburg i. Br. 1997, S. 40–59.
37 Ad Aut. II 14; vgl. Bibliothek der Kirchenväter (hrsg. O. Bardenhewer), Frühchr. Apologeten II. München 1913, S. 44 f.
38 Origenes erfüllt auf seine Weise das Modell von *passing over – coming back*: Es bleibt bis heute umstritten, ob die von ihm überlieferten Werke auf zwei Autoren, einen christlichen und einen heidnischen, oder auf einen einzigen zurückgeführt werden können, so weit gespannt erscheinen sie zwischen christlichen und nichtchristlichen Themen; vgl. L. Lies, Zum Stand heutiger Origenesforschung, in: ZkTh 102 (1980), S. 61–75 und 90–205.
39 C. C. II, 2p2 12, 16, ed. Koetschau.
40 Apol. 46.
41 H. Bergson, Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Olten 1980, S. 198.
42 H. Mayer, Politische Religion – ein Begriff und seine Grenzen, in: Tagungsberichte der Görres-Gesellschaft 1997, S. 5–21.
43 Gegen P. F. Knitter, a. a. O., S. 164 f.
44 F.-W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. I. München 1990, S. 56.
45 P. F. Knitter, a. a. O., S. 165.

46 Vgl. Anm. 32.
47 B. Welte, Christentum und Religionen der Welt, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Enzyklopädische Bibliothek, hrsg. F. Böckle u.a., Teilbd. 26. Freiburg i.Br. 1980, S. 39–126, hier 77f.
48 Ebd., S. 79.
49 In: Synodus Episcoporum Bulletin, Holy See Press Office v. 28. April 1998, Nr. 17, S. 8.

Heinrich Beck · Bamberg

Vernunft und Glaube

Philosophische Bemerkungen zur Enzyklika »Glaube und Vernunft«

Die Enzyklika: »Glaube und Vernunft« (*Fides et Ratio*) von Papst Johannes Paul II. (1998) ist ein wichtiges Dokument zum Verständnis des christlichen Glaubens. Der theologische Blick richtet sich hier vom Glauben her auf die Vernunft und versteht den Glauben in einem grundsätzlich positiven Verhältnis zur Vernunft.

Dieses Thema möchte ich im folgenden aufgreifen und nun die Reihenfolge beider Begriffe umkehren, indem ich im Ausgang von der Vernunft philosophisch auf den Glauben hinzusehen versuche. So könnte sich im Schnittpunkt der entgegengesetzten Blickrichtungen die Sache, um die es in der Enzyklika geht, noch klarer herausheben.

Die gemeinsame »Sache« von Vernunft und Glaube ist die Erkenntnis Gottes: aus der Welt als seiner »Schöpfung« – hier liegt der Akzent auf der Vernunft – und aus Jesus Christus als seiner »Menschwerdung« – hier liegt der Akzent auf dem Glauben. Ich will dabei in drei Schritten vorgehen: Zunächst (I.) soll im Ausgang von der Erkenntnis eines Mitmenschen eine Annäherung an die Erkenntnis Gottes versucht werden. Sodann (II.) ist der so vorbereitete Weg der Gotteserkenntnis in der Struktureinheit von Vernunft und Glaube vor allem in seinen philosophischen Anteilen genauer zu bestimmen. Auf dieser Grundlage lassen sich schließlich (III.) die entsprechenden theologischen Kernaussagen der Enzyklika über das positive Verhältnis von »Glaube und Vernunft« als ein philosophisch vermittelter Zusammenhang darstellen.

Heinrich Beck, *Jahrgang 1929, Studium der Philosophie, Psychologie, Theologie, Soziologie und Pädagogik, lehrte bis zu seiner Emeritierung als Ordinarius für Philosophie an der Universität Bamberg; er ist außerordentlicher Professor bzw. Gastprofessor an Universitäten in Salzburg, Madrid, Buenos Aires, Salta/Argentinien und Mexiko City und Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste sowie der Internationalen Akademie der Wissenschaften.*

I.

Die Erkenntnis Gottes, wie sie die Enzyklika sieht, erscheint insoweit der Erkenntnis eines Mitmenschen (wenigstens entfernt) vergleichbar, als hier wie dort ein zweifacher Überstieg stattfindet:

Zunächst nimmt das Auge den Mitmenschen in seiner Körperlichkeit wahr. Der erkennende Blick endet aber nicht mit der Wahrnehmung des Körpers, sondern dieser wird als Ausdruck von etwas anderem erfaßt: In einem intuitiv-diskursiven Akt wird der physische Körper als »äußere Erscheinung« eines »inneren Wesens und Charakters« erkannt und so ins Psychisch-Geistige transzendiert. Dabei kann in nachträglicher Reflexion der essentielle Unterschied beider Seinsebenen zu Bewußtsein kommen: Ein lachender Mund dehnt sich vielleicht 4 cm in die Breite; es hätte aber keinen Sinn zu fragen, wie viele cm die in ihm erscheinende Freude mißt. Die Seele drückt sich gerade als etwas Unräumliches im räumlichen Körper aus. Sie besteht nicht wie dieser aus räumlich nebeneinander liegenden Teilen und ist nicht zählbar und meßbar. So ist sie zwar »in« ihrem körperlichen Ausdruck, übersteigt ihn aber auch zugleich; sie drückt sich im Körper nur unvollkommen aus. Was bestimmte Gesichtszüge, aus denen wir die Freude oder die Trauer eines Menschen erkennen, in Wahrheit besagen, bleibt undeutlich und im letzten mehrdeutig; es deutet sich vielleicht eben nur an, was sich an menschlichem Schicksal und innerer Gesinnung »dahinter verbirgt«.

So dürfte man nun auf das Wort gespannt sein, durch welches er sich deutlicher »er-klärt«. Sollte er z. B. sagen: »Ich bin Dir gut gesonnen, Du kannst Dich im Notfalle auf mich verlassen« – so muß ich ihm gegebenenfalls dies glauben; ich kann es zunächst nicht nachprüfen. Aber ich *kann* es auch glauben, wenn seine Worte das verdeutlichen und bestimmter herausheben, was ich aus dem Gesichtsausdruck und der »Bildersprache« der Körperhaltung schon ersehen habe – Verläßlichkeit, Güte, Aufrichtigkeit. »Ein Bild sagt mehr als tausend Worte«, lautet ein Sprichwort. Das ist nun keineswegs so mißzuverstehen, als ob Worte überhaupt verzichtbar wären, da das Bild ja bereits mehr ausdrückt, als alle Worte es zu sagen vermöchten. Sondern: Das Bild sagt zwar mehr als tausend Worte, aber so undeutlich und mehrdeutig, daß es mehr denn tausend Worte bedarf, um den Sinn herauszuheben, zu verdeutlichen und ein-deutig zu machen. So bringt der Glaube, der »vom Hören kommt«, vielleicht keine grundsätzlich neuen Inhalte zu dem hinzu, was durch das Auge bereits erkannt wurde. Aber er führt tiefer ins schon Gewußte (oder vielleicht nur Erahnte) hinein – und dabei über die Wißbarkeitsgrenze wesentlich hinaus.

Im Fortschritt von der »Bildoffenbarung« zur »Wortoffenbarung« gewinnt das Geschehen der menschlichen Selbsterschließung nicht nur an Tiefgang, sondern auch an Freiheit. Denn bei der körperlichen Erscheinung und deren optischer Wahrnehmung verhält sich der gebende Partner noch eher »passiv« und der empfangende ausdrücklicher »aktiv« – der erstere kann sich vor dem durchdringenden Blick des letzteren schlecht verbergen, dieser aber könnte ohne weiteres wegsehen. Demgegenüber kehrt sich bei der akustischen Kommunikation das Verhältnis um: Man kann sich entscheiden zu schweigen, aber es ist schwieriger, die Ohren zu verschließen. So hat die Erkenntnis durch das Auge mehr Bezug zu distanziertem, in den Griff nehmendem Wissen; die Erkenntnis durch das Ohr aber verlangt auch eine persönliche Hingabe.

Die Erkenntnis, die sich um einen Mitmenschen bemüht, hat also – zusammenfassend – einen doppelten »Überstieg« zu leisten: einmal von der optischen Wahrnehmung seiner physischen Gestalt zu seinem seelisch-geistigen Inneren, das sich in ihr ausdrückt; und sodann von dessen begrenzter Erfassung durch das körperliche und geistige Auge zu einer noch tieferen Erfassung durch den Glauben, der sich auf das frei gegebene Wort der anderen Person stützt.

Es scheint nun, daß die Erkenntnis Gottes aus der Welt, in der er sich »abbildet«, und die Erkenntnis Gottes aus Jesus Christus, der sein »inkarniertes Wort« ist, sich nach Auffassung der Enzyklika in ähnlicher Weise zueinander verhalten. Denn die materielle Welt, die sich in Raum und Zeit ausbreitet, zeigt von ihrer Grunddisposition her dem »Auge der Vernunft« eine sinnvolle Ordnung. Diese aber kann von einer Vernunft, die sich nicht mit einer bloßen Beschreibung der Gegebenheiten begnügt, sondern nach ihrem Grund fragt, nur als Ausdruck einer all-umfassenden geistigen Macht, Weisheit und Güte verstanden werden. Diese drückt sich in der begrenzten Welt jedoch nur sehr unvollkommen aus, und es muß dem zugreifenden Blick der Vernunft vieles undeutlich und mehrdeutig, ja, vielleicht rätselhaft bleiben. So ist die Vernunft aus ihrer Welterfahrung heraus offen, ja sogar darauf hingespannt, ein Wort Gottes zu vernehmen, das dann gegebenenfalls im Glauben angenommen werden muß, da es über die Grenze dessen hinausführt, was von der Welt her über ihren göttlichen Ursprung wißbar ist, das aber auch im Glauben angenommen werden *kann*, weil es in das anfänglich Gewußte tiefer hineinführt und sich so für die Vernunft als glaub-würdig erweist. Was die aus der Welterkenntnis erahnte Macht, Weisheit und Güte Gottes in Wahrheit bedeuten, kann deutlicher hervortreten durch Jesus Christus, dessen Leben aussagt: Der Schöpfer identifiziert sich mit seiner Schöpfung und eröffnet ihr dadurch in ihm einen Weg zu Erlösung und Heil. Der christliche Glaube rechtfertigt sich so vor der Vernunft als ein sinnvolles Wagnis.

II.

Damit ist ein Weg zur Gotteserkenntnis in der Struktureinheit von Vernunft und Glaube vorbereitet, der nun noch in seinen philosophischen Anteilen genauer zu bestimmen ist. Dies soll geschehen im Ausgang von der von der Enzyklika zitierten philosophischen Aussage, daß der Gesichtspunkt, unter dem die menschliche Vernunft die Dinge betrachtet, »das Seiende als solches« ist, d. h. »das Seiende in seinem Sein«. Denn die Vernunft will die Dinge nicht nur erfassen, wie sie den Sinnen *erscheinen* (wie sie aussehen, riechen, schmecken usw.), sondern sie zielt mit ihren spezifischen Akten des Fragens und Urteilens darauf ab auszusagen, wie sie *sind* bzw. was, warum und wozu sie *sind*. So erkennt sie die Ordnung der Erscheinungen in Raum und Zeit nicht nur als Ausdruck unserer subjektiven Auffassungsform, sondern *grundlegend auch* des Seienden selbst: Wir könnten das Seiende nicht *von uns her* so auffassen, wenn es nicht *von sich selbst her* so auffaßbar wäre, d. h. wenn es nicht die Möglichkeit, ja, Aufforderung an sich hätte, so aufgefaßt zu werden. Wenn keinerlei Entsprechung zwischen den Erscheinungen und dem Seienden bestünde, so wären die Erscheinungen überhaupt nicht mehr auf das Seiende bezogen, und der Mensch müßte in der Welt total scheitern. Die wahrgenommenen sinnvol-

len Ordnungsstrukturen des Anorganischen, des Organischen, des Psychischen und Geistigen, und die grundsätzliche wechselseitige Bezogenheit der Geschlechter, der Generationen, der Völker und Kulturen gründen also zutiefst im Seienden selbst. Gewiß zeigt sich kaum eine Ordnung, die nicht gestört wäre; aber »gestört« sein kann etwas nur, wenn es als Ordnung angelegt ist. Selbst der offenkundige Widersinn setzt den Sinn voraus, wider den er verstößt und den er verdeckt (und er trägt ihn sogar in seinem Begriff). Eben diese im Seienden selbst angelegte sinnvolle Ordnungsdisposition verlangt aber nach einem sinnstiftenden geistigen Prinzip, das der begrenzten Ordnung zugleich immanent und transzendent ist – entfernt vergleichbar dem Verhältnis der menschlichen Seele zu ihrem Leib.[1]

Da die Vernunft sowohl die Welt als auch sich selbst *als Seiendes* erkennt, erfaßt sie beide als *nur begrenzt* Seiendes, und sie tendiert über die Welt und auch über sich selbst hinaus. Aber indem sie sich selbst transzendiert, öffnet sie sich zu einer noch anderen, neuen Dimension des Vernehmens: in der Hoffnung, daß das Sein im Gang der Geschichte sich aus einer Tiefe jenseits dieser Grenze der Vernunft zusprechen würde – in einem Wort, dem die Vernunft sich dann im gläubigen Hören überlassen könnte.

III.

Auf diesem Hintergrund lassen sich nun die theologischen Aussagen der Enzyklika als ein philosophisch plausibler Zusammenhang verstehen.

Denn die Enzyklika wendet sich zunächst gegen eine zeitgenössische *irrationalistische Glaubensauffassung*, die den Glauben für eine rein subjektive Mutmaßung des Gefühls hält und ihn außerhalb der Vernunft ansiedelt, ja, teilweise sogar in Widerspruch zu ihr setzt. Und sie wendet sich gleicherweise gegen eine moderne *rationalistische Vernunftauffassung*, wonach die Vernunft sich selbst genügt und gegen den Glauben verschließt.

Demgegenüber versteht die Enzyklika den christlichen Glauben als einen grundsätzlich *vernünftigen Glauben*, der der Vernunft entspricht und der sich von ihr her sogar nahelegt; dadurch gewinnt er seine Rechtfertigung, d. h. seine »Glaub-Würdigkeit« – und auch seine volle menschliche Wirklichkeit. Ebenso aber kann die Vernunft zu einer *gläubigen Vernunft* werden, indem sie erst im Glauben ihr eigentliches Ziel erreicht, nämlich eine vollere Erkenntnis der Wahrheit. So erscheint die Vernunft als die Grundlage des Glaubens und der Glaube als die Vollendung der Vernunft. Ohne Gründung in der Vernunft hängt der Glaube gewissermaßen in der Luft und steht er »in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein« (vgl. Enz. Nr. 48). Ohne Vollendung und Stärkung durch den Glauben kommt die Vernunft leicht von ihrem eigentlichen Ziel ab und steht sie in Gefahr, als rein »instrumentale Vernunft« nur noch »utilitaristischen Zielen, dem Genuß oder der Macht zu dienen« (vgl. Enz. Nr. 47).

Beide haben vielmehr sinngemäß in verschiedener Weise aneinander teil, ohne ihre je eigene Identität aufzugeben. Denn die Vernunft gewinnt ihre ersten grundlegenden Erkenntnisse nicht aus dem Glauben, sondern aus eigener Einsicht, und die Inhalte des Glaubens lassen sich nicht einfach aus der Vernunft ableiten und sind mehr als bloße »Vernunftwahrheiten«. So fungieren beide in einem ganzheit-

lich unteilbaren Verhältnis des Menschen zur Wahrheit als relativ selbständige Partner und sind »dazu befähigt, unter gegenseitiger Achtung der Autonomie des andern ihrem eigenen Wesen treu zu sein« (vgl. Enz. Nr. 48). Sie stehen zueinander in einem Verhältnis der »Annäherung durch Abstand« (Hans André).[2]

Die Aussagen der Enzyklika, die sich in der Weise zusammenfassen lassen, betreffen freilich nur das grundsätzliche Sinn-Verhältnis von Glaube und Vernunft, hinter dem die geschichtliche Realität allerdings immer wieder zurückbleibt. Sie verstehen sich als eine Äußerung des kirchlichen Lehramts und blicken vom Standpunkt des Glaubens auf die Vernunft. Die Enzyklika beruft sich dabei jedoch auch auf die Vernunft als »eigenständige Grundlage des Glaubens«. Daher schien es mir angemessen, auch vom Standpunkt der Vernunft aus einen Blick auf den Glauben zu werfen und so einen Beitrag zum Verständnis der Aussagen der Enzyklika zu versuchen – in »Annäherung durch Abstand«.[3]

Zusammenfassung

Es wird hier versucht, den Aussagen der Enzyklika, die »von oben« gegeben sind, »von unten« entgegenzukommen. Dabei stellt der Artikel eine »Proportionalitätsanalogie« auf: Die Vernunfterkenntnis Gottes aus der Schöpfung verhält sich zur Glaubenserkenntnis Gottes aus Jesus Christus ähnlich wie die Erkenntnis eines Mitmenschen aus seiner körperlichen Erscheinung zur Erkenntnis des Mitmenschen aus seinem Wort. Von daher gewinnen sowohl die philosophischen Anteile der Gotteserkenntnis eine besondere Prägnanz als auch die Aussagen der Enzyklika über das Verhältnis von Glaube und Vernunft eine philosophische Plausibilität.

Anmerkungen

1 Es kann sich hier freilich nur um eine sehr *entfernte* Ähnlichkeit handeln. Denn das absolute und unbegrenzte göttliche Sein ist nicht wie eine bloße »Weltseele« zu denken, die auf die materielle Welt (als gewissermaßen ihren »Leib«) angewiesen wäre; auch ließe sich die erfahrbare Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit der menschlichen Person schwerlich mit einer solchen Vorstellung vereinbaren. Aber der Vergleich legt sich dennoch – und zwar in einem noch viel eminenteren Sinne – nahe: Denn je mehr ein Seiendes durch die Mächtigkeit seines Seins (und die Höhe und Fülle seiner geistigen Erkenntnis) die Materie übersteigt, desto umfassender und eindringlicher kann es in ihr wirken; je höher die Transzendenz, desto tiefer die Immanenz!

2 Zu diesem Motiv vgl. H. André, Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung. Salzburg 1957; dazu vom Verfasser: Natur – Geschichte – Mysterium. Die Materie als Vermittlungsgrund der Seinsereignung im Denken von Hans André, in: Salzb. Jahrb. f. Philos. XII/XIII (1968/69), S. 95–129.

3 Zur philosophischen Argumentation im kritisch-konstruktiven Gespräch mit konträren Positionen vgl. vom Verfasser: Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. München/Salzburg ^{2}1988, und: Ders., Anthropologischer Zugang zum Glauben. Eine rationale Meditation. Salzburg/München ^{2}1982.

Manfred Spieker · Osnabrück

Christliche Gesellschaftslehre und Evangelisierung der Welt

Zum sozialethischen Werk von Joseph Kardinal Höffner

In seinem Eröffnungsreferat vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda 1977 erklärte Joseph Kardinal Höffner anläßlich des 100. Todestages des Mainzer Bischofs Ketteler, dessen Erkenntnis, »daß die soziale Botschaft der Kirche zu ihrem Verkündigungsauftrag gehört«, sei heute von besonderer Bedeutung.[1] Leben und Werk von Kardinal Höffner bezeugen, daß er sich dieser Erkenntnis als Sozialethiker und als Bischof immer verpflichtet wußte, so daß sich anläßlich seines eigenen 10. Todestages festhalten läßt, daß das Erbe Bischof Kettelers auch das Erbe Kardinal Höffners ist. Die Erkenntnis, daß die soziale Botschaft der Kirche zu ihrem Verkündigungsauftrag gehört, hat nichts von ihrer Bedeutung verloren, im Gegenteil, angesichts der Diskussionen innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz 1997 darüber, ob die Christliche Gesellschaftslehre als akademische Disziplin nicht entbehrlich sei und wieder der Moraltheologie zugeschlagen werden könne, aus der sie sich am Ende des 19. Jahrhunderts herausentwickelt hat, ist diese Erkenntnis eher noch aktueller als vor 20 Jahren.[2]

Was ist und was will die Christliche Gesellschaftslehre? Wie hat Kardinal Höffner sie definiert? Was hat er über ihre Grundlagen, ihre Methoden, ihre Ziele und Aufgaben gesagt? Diese Fragen sollen in einem ersten Schritt beantwortet werden (I), um dann in einem zweiten Schritt zu fragen, was Evangelisierung für ihn bedeutet und welche Rolle die Soziallehre der Kirche darin spielt (II).

I. Die Christliche Gesellschaftslehre

Die Christliche Gesellschaftslehre befaßt sich mit den sozialen Dimensionen des Evangeliums und mit den Konsequenzen der christlichen Botschaft für die sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen. Aufgrund der Bedeutung, die diesen Strukturen für das Gelingen des menschlichen Lebens zukommt, will sie einen Beitrag zu deren Humanisierung leisten. Sie fragt nach den Möglichkeitsbedingun-

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

gen einer menschenwürdigen Ordnung in Wirtschaft und Gesellschaft, im Staat und in den internationalen Beziehungen. Sie versucht seit der ersten Sozialenzyklika *Rerum Novarum* von Papst Leo XIII. 1891 deutlich zu machen, daß die Humanisierung der sozialen Beziehungen in diesen vier Feldern nicht nur von Einstellungen, Tugenden und Verhaltensweisen der Menschen, sondern auch von gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen, mithin von Ordnungen, abhängt.

Am Ende des 19. Jahrhunderts war es nicht nur innerhalb der Kirche neu, daß die Strukturen in den Blick gerückt wurden, daß Leo XIII. in den Spuren von Bischof Ketteler erklärte, zur Lösung der Arbeiterfrage – in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in ganz Europa das soziale Problem schlechthin – genüge es nicht, die Unternehmer an ihre christlichen Pflichten der Nächstenliebe zu erinnern. Es sei vielmehr notwendig, auch die entsprechenden rechtlichen und politischen Strukturen zu schaffen, den Arbeitern das naturrechtliche Koalitionsrecht zu gewährleisten und den Staat zu einem Sozialstaat weiterzuentwickeln, der den Arbeitern sowohl am Arbeitsplatz als auch im Falle von Krankheit, Invalidität und Alter Schutz gewährt. Es sei mithin notwendig, dem liberalen Konzept des Nachtwächterstaates, der sich nur um Recht und Sicherheit, aber nicht um die Wohlfahrt der Bürger sorgt, den Abschied zu geben.

Die Enzyklika *Rerum Novarum*, vorbereitet durch viele – auch kontroverse – Diskussionen in Deutschland, Österreich und der Schweiz, in Frankreich, Italien und Belgien, vor allem aber durch das Werk des 1877 gestorbenen Bischofs Ketteler, zu dem sich Leo XIII. einmal als seinem großen Lehrmeister bekannte, ist auch der Anstoß für die Einrichtung der ersten Professur für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Münster 1893, die mit Franz Hitze, einem Priester und führenden Sozialpolitiker des Zentrums im deutschen Reichstag, besetzt wurde. Joseph Höffner übernimmt diese Professur 1951 nach vierfacher Promotion und Habilitation sowie mehrjährigem Unterricht des Faches erst am Priesterseminar, dann an der Theologischen Fakultät in Trier. Er gründet im gleichen Jahr das Institut für christliche Sozialwissenschaften, 1955 die Schriftenreihe des Instituts und 1960 das Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. Er erwirbt sich enorme Verdienste um das Ansehen dieser theologischen Disziplin, zum einen durch die Heranbildung einer großen Zahl von gut ausgebildeten Schülern, von denen viele akademische oder politische Karrieren einschlagen, zum anderen durch seine zahlreichen Beiträge zur Definition, zur Entwicklung und auch zur Anwendung der Christlichen Gesellschaftslehre. Auch nachdem er 1962 Bischof von Münster und 1969 Erzbischof von Köln wurde, hört er nicht auf, sich intensiv mit der Christlichen Gesellschaftslehre zu befassen, sie in seine Verkündigung einzubeziehen und sein Lehrbuch *Christliche Gesellschaftslehre* für acht Auflagen immer wieder zu aktualisieren. In den großen Eröffnungsreferaten vor den Herbstvollversammlungen der Deutschen Bischofskonferenz, deren Vorsitzender er 1976 wird, räumt er der Christlichen Gesellschaftslehre einen zentralen Platz ein.[3]

Die Christliche Gesellschaftslehre, so pflegt Kardinal Höffner zu sagen, sei weder ein Bündel praktischer Weisungen zur Lösung der »Sozialen Frage« noch eine geschickte Auswahl gewisser für die christlich-soziale Schulung brauchbarer Erkenntnisse der modernen Soziologie. Sie sei vielmehr »das Gesamt der sozialphilosophisch (aus der wesenhaft sozial veranlagten Menschennatur) und sozialtheolo-

gisch (aus der christlichen Heilsordnung) gewonnenen Erkenntnisse über Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft und über die sich daraus ergebenden und auf die jeweiligen geschichtlichen Verhältnisse anzuwendenden Normen und Ordnungsaufgaben«. Als solche sei sie »ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen« und umfasse »sowohl seinswissenschaftliche als auch normative Disziplinen«.[4] Sie sei deshalb, schreibt er im Versuch einer Ortsbestimmung der Christlichen Gesellschaftslehre im ersten Band des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften, »keine Einzeldisziplin, sondern ein System mehrerer, einander zugeordneter wissenschaftlicher Fächer«.[5] Die relative Eigenständigkeit der Sachbereiche Wirtschaft, Gesellschaft, Politik und Kultur anerkennend integriere sie die Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Forschung in sozialphilosophische und theologische Erkenntnisse. Die Christliche Gesellschaftslehre vereint deshalb empirische, sozialwissenschaftliche, philosophische und theologische Dimensionen.

Dies erfordert von dem, der das Fach vertritt, sehr verschiedenartige Kompetenzen. Kardinal Höffner hat dies in beispielhafter Weise vorgelebt. Er vereinte eine unbestrittene theologische und philosophische Kompetenz mit dem Sachverstand eines breit ausgebildeten, enorm fleißigen und nie auslernenden Sozialwissenschaftlers. Sein Diplom und seine Promotion im Fach Volkswirtschaftslehre bei Walter Eucken in Freiburg, dem Begründer der ordoliberalen Freiburger Schule, neben drei weiteren Promotionen zum Dr. phil. und zweimal zum Dr. theol., seine Habilitation für Moraltheologie, seine Mitarbeit in den Wissenschaftlichen Beiräten von nicht weniger als drei Bundesministerien (Arbeit und Sozialordnung, Familie und Jugend, Wohnungsbau), seine Beratungstätigkeit beim Bund katholischer Unternehmer, seine gutachterliche Beteiligung an der Einführung der dynamischen Rente 1957, aber auch seine späteren Stellungnahmen zu ökonomischen, sozialstaatlichen und sicherheitspolitischen Problemen der Bundesrepublik, zur Europa- und Entwicklungspolitik belegen diese Kompetenzen, so daß selbst der Spiegel nach seinem Tod in einem gehässigen Nachruf feststellen mußte, Kardinal Höffner, der »Westerwälder Bauernsohn«, sei gesellschaftspolitisch »keineswegs ein Hinterwäldler« gewesen.[6] Daß er seine sozialethischen Forschungen nie beendet hat, zeigen seine Eröffnungsreferate vor den Herbstvollversammlungen der Deutschen Bischofskonferenz zu Problemen der Friedenssicherung anläßlich der Nachrüstung der NATO mit nuklearen Mittelstreckenraketen (1981), zur Befreiungstheologie (1984), zur Wirtschaftsethik (1985) und zur Staatsethik (1986). Dabei hat er zwar immer aus seinem Lehrbuch »Christliche Soziallehre« geschöpft, er hat aber immer auch neue Probleme und neue Literatur erarbeitet. Konrad Repgen schreibt über diese Referate vor der Deutschen Bischofskonferenz anläßlich des 80. Geburtstages von Kardinal Höffner, jedes sei »eine wissenschaftliche Leistung, um die Höffner von manchen beneidet wird«. Dabei könne Wissenschaft, die einmal Höffners Beruf war, doch nun »nur noch ›Freizeitvergnügen‹« sein. So frage sich der staunende Beobachter: »Wieviel Freizeit hat der Kardinal von Köln?«[7]

Worauf kommt es Kardinal Höffner an, wenn er über die Christliche Gesellschaftslehre spricht? Fünf Essentials lassen sich in seiner Ortsbestimmung der Christlichen Gesellschaftslehre unterscheiden. Sie ziehen sich wie rote Fäden durch sein sozialethisches Werk.

1. Die Christliche Gesellschaftslehre als Ordnungspolitik

Die Christliche Gesellschaftslehre hat es mit gesellschaftlichen Strukturen zu tun. Sie ist Ordnungsethik. Sie befaßt sich mit der Ordnung der Wirtschaft, der Gesellschaft, des Staates und der internationalen Beziehungen, weil das Gelingen des menschlichen Lebens von diesen Ordnungen ganz entscheidend abhängig ist. Die Geschichte lehrt, schreibt Kardinal Höffner in seinem Vortrag »Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik« vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1985, daß »Freiheit und Würde des Menschen weithin vom Ordnungssystem der Wirtschaft abhängen«.[8] Auch in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie, die die Bedeutung der Strukturen in einer durchweg marxistisch zu nennenden Perspektive übertreibt, gesteht Kardinal Höffner unter Berufung auf eine Schlüsselstelle der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils: »Heilsmäßig kommt den gesellschaftlichen Verhältnissen infolge unserer demütigen Abhängigkeit vom jeweiligen Milieu erschütternde Bedeutung zu, weil die Menschen ›aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus, in denen sie leben und in die sie von Kindheit an eingefangen sind, oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden‹ (*Gaudium et Spes* 25). Die Verkehrung der gottgewollten Ordnung macht es in der Tat ›einer ungeheuer großen Zahl von Menschen außerordentlich schwer, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil zu wirken‹ (*Quadragesimo Anno* 130). Heilswidrige Verhältnisse, z.B. die Elends- und Unrechtszustände in manchen Entwicklungsländern, sind Ärgernisse, die nach Abhilfe rufen, und zwar nicht nur in der Form der Sozialkritik und des Almosens, sondern auch der gesellschaftlichen Neuordnung nach den Grundsätzen der Soziallehre der Kirche.«[9]

Weil der Mensch also das Heil, zu dem Gott ihn berufen hat, nicht abseits, sondern nur inmitten der gesellschaftlichen Verhältnisse anstreben kann, hat er sich um die Ordnung dieser Verhältnisse zu kümmern. Politik ist somit ein integraler Teil seines Weltauftrages, ein Feld christlichen Glaubenszeugnisses. Nicht erst das II. Vatikanische Konzil hat diese Bedeutung gesellschaftlicher Verhältnisse entdeckt. Sie ist in der Christlichen Gesellschaftslehre, den Sozialenzykliken und den sozialethischen Ansprachen Pius' XII. immer wieder angesprochen worden.[10] Daß Kardinal Höffner diese Erkenntnis immer wieder für sein Werk fruchtbar macht, hängt auch mit seinen Forschungen über die italienische und spanische Spätscholastik zusammen. Er entdeckte in seinen historisch-systematischen Untersuchungen, so Lothar Roos in einem biographischen Aufsatz, »eine geistige Verbindungslinie zwischen den frühen Ansätzen eines ›Ordo-Denkens‹ in der Spätscholastik und der Ordnungstheorie des Freiburger Kreises um Walter Eucken«.[11] Kardinal Höffner baut Brücken zu den Vätern der sozialen Marktwirtschaft. Er unterstreicht, daß die katholische Soziallehre »die Marktwirtschaft für die richtige Grundform der Wirtschaftsordnung (hält)«, daß die Marktwirtschaft aber »steuerungsfähig und steuerungsbedürftig« ist und daß die Christen aufgerufen sind, sich an dieser Steuerung zu beteiligen und ihr ein humanes Leitbild zu geben.[12] Kardinal Höffner bereitet mit seinem Ansatz der Enzyklika *Centesimus Annus* den Weg. Sein Werk findet in dieser Enzyklika vielfache Bestätigung.

2. Der anthropozentrische Ansatz

Kardinal Höffners Rückgriff auf die Enzyklika *Mater et Magistra*, in der Johannes XXIII. 1961 die Soziallehre der Kirche einen integrierenden Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen nennt[13], verweist auf den anthropozentrischen Ansatz der Christlichen Gesellschaftslehre. Die Qualifizierung dieses Ansatzes als »anthropozentrisch« verursacht gelegentlich Mißverständnisse. Sie meint nicht, daß der Mensch an die Stelle Gottes gerückt wird, sondern daß alle sozialen Ordnungen ihren Ursprung und ihr Ziel im Menschen finden. »Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person.«[14] Deshalb müssen sich die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung »dauernd am Wohl der Personen orientieren. Die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt.«[15] Die Gesellschaft dient der Person. »Letzter Sinn aller Sozialität ist die Vollendung der Personalität.«[16]

Diese Personalität beschreibt Kardinal Höffner in seinem Lehrbuch über die Christliche Gesellschaftslehre sehr facettenreich. Sie bedeute Teilnahme am Licht des göttlichen Geistes, Einmaligkeit, Selbstand, Handlungs- und Willensfreiheit, Verantwortlichkeit, Fähigkeit zum Dialog, ja, zur Gemeinschaft mit Gott, Gewissen, Einsamkeit sowie Bewußtsein des Fremdursprungs und des Sterbenmüssens. Nur von dieser Personalität her lasse sich die soziale Wesensanlage des Menschen begreifen.[17]

Im Grundlegungskapitel seines Lehrbuchs legt Kardinal Höffner auch seine philosophische Kategorienlehre dar, die manchem auf den ersten Blick als eine akademische Spezialfrage erscheinen mag: »Nur die Einzelperson ist Substanz, die Gesellschaft jedoch eine reale Beziehungs- und Ordnungseinheit. Außerhalb der Einzelmenschen und unabhängig von ihnen existiert die Gesellschaft nicht.«[18] Diese Kategorienlehre hat aber erhebliche Folgen für die Bestimmung des Gemeinwohls und das Verhältnis von Person und Gesellschaft. Das Gemeinwohl ist, so Kardinal Höffner in Übereinstimmung mit zahlreichen Gemeinwohldefinitionen in *Gaudium et Spes* und in Sozialenzykliken, »das Gesamt der Einrichtungen und Zustände, die es dem Einzelmenschen und den kleineren Lebenskreisen ermöglichen, in geordnetem Zusammenwirken ihrer gottgewollten Sinnerfüllung (der Entfaltung der Persönlichkeit und dem Aufbau der Kulturbereiche) zuzustreben«.[19] Der Vorrang des Gemeinwohls vor dem Einzelwohl gilt für ihn aber nur, insofern und insoweit der Mensch als Glied einem bestimmten Sozialgebilde verpflichtet ist. Kein Vorrang kommt dem Gemeinwohl eines irdischen Sozialgebildes also zu, »wenn ihm Güter der übernatürlichen Ordnung gegenüberstehen«.[20] Kardinal Höffner kritisiert vor diesem erkenntnistheoretischen Hintergrund jede »mystische Ergriffenheit« vor dem Gemeinwohl und auch jede »Übersteigerung der Organismus-Analogie«, die die Gesellschaft mit einem biologischen Organismus vergleicht und in der Gefahr steht, »das Gemeinwohlprinzip zur Vernichtung der Freiheit und Würde der Person zu mißbrauchen«.[21]

3. Die Ziele und die Aufgaben der Christlichen Gesellschaftslehre

Wenn sich die Christliche Gesellschaftslehre mit den gesellschaftlichen Ordnungen befaßt, so nicht wie die Wirtschafts- und Sozialwissenschaften um dieser Ordnungen willen, sondern »im Hinblick auf die christliche Heilsordnung«.[22] Sie bleibt sich bewußt, »daß Weltzugewandtheit ohne Zuwendung zu Gott Verweltlichung wäre«, daß die irdischen Ordnungen und Institutionen keineswegs den Zustand christlicher Vollendung erreichen, »sondern vom wiederkehrenden Christus überwältigt und gerichtet werden« (Röm 3,6), daß kein technischer oder ökonomischer Fortschritt den neuen Himmel und die neue Erde vorbereitet und »daß jede neue gesellschaftliche Ordnung den Wurmstich in sich trägt«.[23]

So ist es für Kardinal Höffner eine zentrale Aufgabe der Christlichen Gesellschaftslehre, »vor jedem Sozial-Utopismus zu warnen«.[24] Immer wieder setzt er sich mit dem Kommunismus und dem Sozialismus in allen seinen Varianten und mit dem Kapitalismus und dem Liberalismus auseinander.[25] Die politische Theologie und die Befreiungstheologie finden in ihm einen ihrer schärfsten Kritiker, weil sie »die Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse mit der Evangelisierung gleichsetzen und das uns in Christus geschenkte Heil auf diesseitige Dimensionen einschränken«.[26]

Aber die Kritik an immanentistischen Tendenzen in der Theologie bringt Kardinal Höffner nie in Gefahr, einem spiritualistischen Jenseits-Christentum das Wort zu reden und die Christen zum Rückzug ins Ghetto aufzurufen. Die Erinnerung an das christliche Heil jenseits von Raum und Zeit und an die Zerbrechlichkeit und Vergänglichkeit gesellschaftlicher Ordnungen hält ihn nie davon ab, sich für die Humanisierung dieser Ordnungen einzusetzen und den Christen in Erinnerung zu rufen, daß ihr Glaube ihnen diesen Einsatz gebietet. Gerade »der Aufblick zum Ewigen ist für den Christen der stärkste Antrieb zum Dienst im Gegenwärtigen«.[27] Ziel der Christlichen Gesellschaftslehre sei eine soziale Ordnung, »in welcher der Mensch am besten den Willen Gottes erfüllen und ein christliches Leben führen kann«.[28]

Um dieses Ziel zu erreichen, sind der Christlichen Gesellschaftslehre »vier weltweite Aufgaben gestellt: die Verteidigung der Rechte und Würde des Menschen, das Eintreten für den Weltfrieden, der Kampf gegen den Hunger in der Welt und das Sich-Sorgen um die Schöpfung, die der Mensch nicht wie einen Steinbruch ausbeuten darf, die er vielmehr zum menschenwürdigen Lebensraum gestalten soll«.[29] Diesen Aufgaben widmet sich Höffner als Wissenschaftler wie als Bischof.

Zur Verteidigung der Würde und der Rechte des Menschen zählen in den 50er und 60er Jahren in Deutschland die Gestaltung der Arbeitswelt, die Entwicklung eines stabilen sozialstaatlichen Leistungssystems und einer Freiheit und Gerechtigkeit vereinenden Wirtschafts- und Eigentumsordnung. Daß die Christliche Gesellschaftslehre viel erreicht hat, daß sie einen starken Einfluß auf den Aufbau der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in der Bundesrepublik Deutschland ausübte, stellt Kardinal Höffner wiederholt fest.[30] In den 70er und 80er Jahren rückt der Lebensschutz ungeborener Kinder immer mehr in das Zentrum der Aufgabe, die Würde und die Rechte des Menschen zu verteidigen. Kardinal Höffner widmet sich dieser Aufgabe unerschrocken in zahlreichen Vorträgen, Stellungnahmen und In-

terviews.[31] In einem Brief an den damaligen Bundesjustizminister Hans Jochen Vogel, den die Tageszeitung »Die Welt« am 15. September 1979 veröffentlicht, beharrt er darauf, daß die vorsätzliche Tötung eines ungeborenen Menschen »mit Fug und Recht als Mord bezeichnet werden (kann)«.[32] Er erinnert an die Bedeutung des Strafrechts für das sittliche Bewußtsein der Bürger. Deshalb habe die Diskussion um den § 218 durchaus ihren Sinn. Aber ein Gesetz, das die Abtreibung weithin straffrei lasse, müsse »die Achtung vor der unantastbaren Würde des menschlichen Lebens im öffentlichen Bewußtsein auf das bedenklichste herabmindern. Das würde sich auf Dauer verheerend auswirken, z. B. im Hinblick auf die Unantastbarkeit des Lebens unheilbar sieche Menschen oder des Lebens von Neugeborenen, die körperlich oder geistig schwer geschädigt sind. Der Schutz des menschlichen Lebens ist unteilbar«.[33] Kardinal Höffner bemüht sich auch darum, die Hilfsangebote katholischer Beratungsstellen für Schwangere in Not- und Konfliktlagen bekannt zu machen. Davon, daß er sich als Pfarrer von Trier 1943 unter höchstem Risiko auch selbst für das Lebensrecht eingesetzt und jüdische Mitbürger versteckt hat, hat er nie ein Aufheben gemacht.[34]

Auch den anderen globalen Aufgaben stellte sich Kardinal Höffner mit Mut und Kompetenz. In der Friedensdiskussion Anfang der 80er Jahre geht es ihm einerseits um das christliche Verständnis des Friedens, der in der Liebe Gottes gründet. Andererseits tritt er mutig jedem christlichen Pazifismus entgegen, wie er damals z. B. in Franz Alts Bestseller »Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt« zum Ausdruck kam. Er ermahnt die Priester seiner Diözese in einem Brief am 14.9.1983, in der Frage der Legitimität der Abschreckung zur Kriegsverhütung den Pluralismus der Antworten zu respektieren, eine gewisse Distanz zu jedem politischen Amt oder Einsatz zu wahren, die Christliche Gesellschaftslehre in die Verkündigung zu integrieren und dem Gebet um den Frieden einen zentralen Platz im Leben der Pfarrgemeinden zu geben.[35]

Was den Kampf gegen den Hunger und für die Entwicklung der Dritten Welt betrifft, so erinnert er nicht nur eindringlich an die sozialethischen Prinzipien der Gemeinwidmung der Erdengüter und der Solidarität, er nimmt auch – wie später die Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* – die Partner der Entwicklungspolitik, also die reichen Industrieländer einerseits, die armen Entwicklungsländer andererseits, in die Pflicht. Von ersteren müssen die Entwicklungshilfe »erheblich ausgeweitet«, der Protektionismus abgebaut und die Rüstungsausgaben »drastisch gesenkt« werden.[36] Von letzteren müssen die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse, die eine Ausweitung der landwirtschaftlichen Produktion entgegenstehen, reformiert werden.[37] Hier spiegelt sich wieder der ordnungsethische Ansatz, der Höffners sozialethisches Werk so sehr prägt. Alle wirtschaftlichen Reformen aber »müssen marktwirtschaftlich ausgerichtet sein«.[38] Auch hier kommen ihm wieder seine Forschungen zur Spätscholastik zugute. Es sei »ein Verdienst der großen spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts, den Austausch zwischen den Völkern und Nationen unter das Zeichen der Freiheit gestellt zu haben«.[39]

Was schließlich die Bewahrung der Schöpfung betrifft, die vierte Aufgabe, der er sein Eröffnungsreferat vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1980 widmet, so zeichnen sich seine Überlegungen auch hier durch eine gelungene Balance zwischen grundsätzlichen und aktuellen Fragen aus. Er setzt

sich mit dem Vorwurf auseinander, Ausbeutung und Zerstörung der Natur seien eine Folge des Christentums. Er zeigt, wie eine christliche Perspektive in der Lage ist, den Menschen bei der Gestaltung der Welt zum Mitarbeiter, ja, Partner Gottes zu machen. Er mache sich die Erde zwar untertan, »aber mit Weisheit, Zucht und Maß und unter Wahrung der Ehrfurcht vor der Natur«.[40] Schließlich erklärt er die Theologie für unzuständig »festzustellen, ob der Bau von Brütern und Aufbereitungsanlagen, ob der Transport und die Ablagerung des Atommülls nach dem heutigen Stand der Wissenschaft und Technik auf eine Art und Weise möglich sind, daß mit Sicherheit Explosionen, Strahlenschäden und sonstige Katastrophen ausgeschlossen sind«. Dies sei Aufgabe der Fachwissenschaft.[41]

4. Die Interdisziplinarität der Christlichen Gesellschaftslehre

Der Dialog mit den Fachwissenschaften war Kardinal Höffner immer – auch noch als Bischof – ein zentrales Anliegen. Schon seine vier Promotionen in Theologie (zweimal), Philosophie und Nationalökonomie und seine Habilitation für Moraltheologie sind ein ungewöhnlicher Ausdruck einer dialogischen bzw. interdisziplinären Existenz. Daß er von seinen Schülern immer ein wirtschaftswissenschaftliches Studium mit Diplom und Promotion verlangte, hat zur Reputation des Faches in Deutschland und Europa sehr viel beigetragen. Auch wenn die Fachvertreter sich seine Bemerkung, die Christliche Gesellschaftslehre sei »keine Einzeldisziplin, sondern ein System mehrerer, einander zugeordneter wissenschaftlicher Fächer« nicht zu eigen gemacht haben und die Christliche Gesellschaftslehre als eine Einzeldisziplin der Katholischen Theologie verstehen[42], sie teilen doch alle das darin zum Ausdruck gebrachte Anliegen, in die Christliche Gesellschaftslehre empirische, sozialwissenschaftliche, philosophische und theologische Perspektiven und Erkenntnisse zu integrieren. Die vornehmste Aufgabe der Christlichen Gesellschaftslehre sei es zwar, »die sozialmetaphysischen, sozialethischen und sozialtheologischen Grundlagen zu erforschen«, aber sie werde »doch stets darauf bedacht sein müssen, die ›Zeichen der Zeit‹ (Mt 16,3) zu verstehen«. Daraus folge, »daß die Christliche Gesellschaftslehre die gesicherten Ergebnisse der empirisch-systematischen Soziologie, der Sozialgeschichte, der Sozialpsychologie, der Bevölkerungswissenschaft usw. sorgfältig beachten und auswerten muß«.[43]

Auch dieses Spektrum von zu beobachtenden und auszuwertenden Disziplinen hat sich geändert. Es sind heute neben der Soziologie in erster Linie die Wirtschaftswissenschaft, die Politikwissenschaft und die Rechtswissenschaft, deren Forschungsergebnisse für die Christliche Gesellschaftslehre relevant sind. Kardinal Höffner hat in Leben und Werk, als Lehrender nicht nur in einer theologischen, sondern auch in einer wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät, als Forscher und als Autor diese Offenheit für die Forschungsergebnisse anderer Disziplinen – auch der Politikwissenschaft – exemplarisch vorgelebt und alle davon profitieren lassen – seine Schüler in Münster, seine Mitbrüder im deutschen Episkopat und in der Weltkirche, Politiker, Unternehmer und Journalisten.

5. Das theologische Fundament der Christlichen Gesellschaftslehre

Eine fünfte wesentliche Botschaft, auf die es Kardinal Höffner in seinem Konzept der Christlichen Gesellschaftslehre ankam, ist ihr theologisches Fundament. Gewiß, er verteidigt immer wieder das Naturrecht als erkenntnistheoretische Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, das Naturrecht, das »nicht bei der konkreten, geschichtlichen Natur dieses oder jenes Menschen an(setzt), sondern ... bei dem, was zu allen Zeiten und in allen Kulturkreisen den Menschen metaphysisch als Menschen bestimmt, wozu Leiblichkeit und Geistigkeit, Personalität und Sozialität sowie die Geschöpflichkeit gehören«.[44] Aber es liegt ihm daran, die Christliche Gesellschaftslehre »durch die Entfaltung spezifisch theologischer Kategorien über das Naturrecht hinaus zu entwickeln«.[45] Wenn sie sich mit den natürlichen gesellschaftlichen Ordnungen letztlich um der christlichen Heilsordnung willen befaßt, empfängt sie »ihre theologische Prägung«.[46] Ihr tiefstes theologisches Fundament ist die Inkarnation. Weil »das Wort Gottes ›eine wirkliche menschliche Natur‹ annahm, ›trat es auch in das geschichtliche und gesellschaftliche Leben der Menschheit ein‹, so daß ein Christ, der ›die Ordnungskraft des Glaubens für das öffentliche Leben‹ brachliegen ließe, einen ›Verrat am Gottmenschen‹ begehen würde«.[47]

In der Menschwerdung Jesu Christi hat die Christliche Gesellschaftslehre in der Tat ihre tiefste theologische Wurzel, ihre dogmatische Basis.[48] Weil Gott Mensch wurde, weil Jesus Christus das Gottgleichsein nicht als Beutestück erachtete, wie Paulus im Philipperbrief schrieb, sondern sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm, den Menschen gleich wurde und sich bis zum Tod am Kreuz erniedrigte (Phil 2,6–8), deshalb hat auch die Kirche sich aller Nöte in der Welt, in Familien und Schulen, in Fabriken und Kasernen, in Rathäusern und Parlamenten anzunehmen. Die Soziallehre ist und bleibt ein integraler Teil der Lehre der Kirche.[49] Das hat zur Folge, daß sie auch in der Evangelisierung der Welt eine zentrale Rolle spielt.

II. Die Evangelisierung der Welt

Evangelisierung heißt, so Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben über die Evangelisierung der Welt vom 8. Dezember 1975 *Evangelii Nuntiandi*, »die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern«. Diese Evangelisierung ist »die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität«.[50] Ihr Ziel ist die innere Umwandlung des Menschen. Innere Umwandlung aber bedeutet nicht, daß der Christ zum Emigranten in der Welt werden dürfte. Er muß Sauerteig oder Salz der Erde sein. Das kann er aber nur sein, wenn er sich auf die Welt einläßt. Er muß im Teig der Welt aufgehen. »Darum gehört zur Evangelisierung eine ausführliche Botschaft, die den verschiedenen Situationen jeweils angepaßt und dadurch stets aktuell ist, über die Rechte und Pflichten jeder menschlichen Person, über das Familienleben, ohne das kaum eine persönliche Entfaltung möglich ist, über das Zusammenleben in der Gesellschaft, über das internationale Leben, den Frieden, die Gerechtigkeit, die Entwicklung; eine Botschaft über die

Befreiung, die in unseren Tagen besonders eindringlich ist«.[51] Die Evangelisierung darf jene Fragen nicht vernachlässigen, »die die Gerechtigkeit, die Befreiung, die Entwicklung und den Frieden in der Welt betreffen«.[52]

Auch wenn *Evangelii Nuntiandi* von allen päpstlichen Dokumenten seit dem II. Vatikanischen Konzil jenes ist, das am häufigsten von »Befreiung« spricht und deshalb von Vertretern der Befreiungstheologie nicht selten zitiert wird, so ist es doch ein beeindruckendes Dokument der Soziallehre der Kirche, das im übrigen die Theologie der Befreiung an vielen zentralen Stellen kritisiert und korrigiert – so in der Klärung des Begriffs »Befreiung«, der nicht »auf die Dimensionen eines rein diesseitigen Programmes« beschränkt werden dürfe[53], in der Ablehnung der Gewalt[54], in der Abgrenzung der kirchlichen Basisgemeinden von jenen, die Opfer einer politischen Ideologie werden und sich durch einen Geist der Kontestation von der Kirche trennen[55], und in der Betonung der Notwendigkeit der Einheit der Kirche.[56] Die Kirche suche »immer mehr Christen heranzubilden, die sich für die Befreiung der anderen einsetzen. Sie gibt diesen Christen ... eine vom Glauben geprägte Einstellung, eine Motivation zur Bruderliebe und eine Soziallehre, die ein echter Christ nicht außer acht lassen kann«.[57]

Kardinal Höffner war Mitglied jener Bischofssynode 1974, auf die *Evangelii Nuntiandi* zurückgeht. Die Evangelisierung ist ein Anliegen, das sein gesamtes Leben und sein Werk prägt. Wiederholt legt er dar, was zur Evangelisierung unbedingt dazugehört und was nicht dazugehört. Salbungsvolle Sprache, der Verzicht auf theologische Gründlichkeit und saubere wissenschaftliche Methode, der gottesdienstliche Raum, eine gläubige Zuhörerschaft oder die Übernahme der abendländischen Kultur sind keine Bedingung der Evangelisierung, wohl aber der Glaube des Verkündigers, die Herausforderung zur Entscheidung, die Einheit mit der glaubenden und lehrenden Kirche, die Kontinuität der Glaubensverkündigung, die zeitgemäße Aussageform, die Rücksicht auf die Schwachen und auch die Vorsicht bei Hypothesen von Theologieprofessoren.[58] Klarheit über das Glaubensverständnis der Kirche ist eine Voraussetzung der Evangelisierung. Zu ihr gehört die Bereitschaft, auch deutlich zu machen, was nicht mehr katholisch ist. Kardinal Höffner hat sich nicht gescheut, theologische Autoren, deren Werke dem Glauben der Kirche nicht entsprechen, beim Namen zu nennen – nicht nur in der Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie.[59] Eine Kirche, die es nicht mehr wagt, Häretiker auszuschließen, sei ein unverbindlicher Debattierklub, aber keine Kirche mehr.[60]

Evangelisierung ist für Kardinal Höffner »das Insgesamt alles Tuns der Kirche und ihrer Glieder ..., wodurch der Glaube an Christus geweckt wird und die Menschen zu Christus und seiner Kirche geführt werden. Dazu gehört nicht nur die Weitergabe des geoffenbarten Gotteswortes durch die Glaubensverkündigung im engeren Sinne, sondern auch die Feier der Liturgie, besonders die der Eucharistie ... Evangelisierung geschieht ferner durch das Zeugnis des christlichen Lebens in Glaube und Liebe«.[61] Sie macht die Liebe Gottes unter uns gegenwärtig; denn im verkündigten Wort begegnen wir Christus. »Der Auftrag zur Evangelisierung gründet in Gottes rettendem Heilswissen.«[62]

Das für die Evangelisierung so zentrale Zeugnis des christlichen Lebens in Glaube und Liebe ist das Zeugnis der Laien. Sie haben sich in Ehe und Familie, im Beruf und in der Politik um dieses Zeugnis zu bemühen. Die Laien sind nicht weniger

Träger der Evangelisierung als die Priester, Ordensleute und Bischöfe. Sie haben »ihrer besonderen Berufung gemäß ihren Platz mitten in der Welt ... Ihre erste und unmittelbare Aufgabe ist nicht der Aufbau und die Entwicklung der kirchlichen Gemeinschaft – hier liegt die besondere Aufgabe der Hirten –, sondern sie sollen alle christlichen, vom Evangelium her gegebenen Möglichkeiten ... verwirklichen. Das eigentliche Feld ihrer evangelisierenden Tätigkeit ist die weite und schwierige Welt der Politik, des Sozialen und der Wirtschaft, aber auch der Kultur, der Wissenschaften und Künste, des internationalen Lebens und der Massenmedien, ebenso gewisse Wirklichkeiten, die der Evangelisierung offenstehen, wie Liebe, Familie, Kinder- und Jugenderziehung, Berufsarbeit, Leiden usw. Je mehr vom Evangelium geprägte Laien da sind, die sich für diese Wirklichkeiten verantwortlich wissen und überzeugend in ihnen sich betätigen, sie mit Fachkenntnis voranbringen ..., um so mehr werden diese Wirklichkeiten, ohne etwas von ihrer menschlichen Tragweite zu verlieren oder zu opfern, eine oft verkannte transzendente Dimension offenbaren, in den Dienst der Erbauung des Reiches Gottes treten und damit in den Dienst des Heils in Jesus Christus«.[63]

Ganz beiläufig nennt Paul VI. hier die Sachkompetenz des Laien eine zwar nicht hinreichende, aber doch notwendige Bedingung der Evangelisierung. Die Laien sollen auf dem Feld ihrer beruflichen Arbeit keine mittelmäßige Arbeit verrichten, wenn sie durch ihre Arbeit die Welt heiligen wollen. Sie sollen Kompetenzen erwerben. Auch dies liegt in der Tradition der Soziallehre der Kirche. Es genüge nicht, schreibt Johannes XXIII. in *Pacem in Terris*, »vom Glauben erleuchtet zu sein und beseelt vom Wunsch, Gutes zu tun, um eine Kultur mit gesunden Grundsätzen zu durchdringen und sie im Geist des Evangeliums zu beleben. Zu solchem Zweck ist es notwendig, sich in ihren Einrichtungen zu engagieren und tatkräftig von innen her auf sie zu wirken« sowie »über reiches Wissen, technisches Können und berufliche Erfahrung« zu verfügen, »die jeder Sache dieser Welt eigentümlichen Gesetze und Normen zu beachten« und schließlich das gesamte Handeln am Sittengesetz auszurichten.[64]

Dem Apostolat der Laien in Familie, Beruf und Politik gilt auch Kardinal Höffners bevorzugte Aufmerksamkeit. Ihre Aufgabe sei es, erklärt er mit dem Konzilstext *Lumen Gentium*, »alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und so zu ordnen, daß sie in stets wachsendem Maße Christus entsprechen«.[65] Dieser Aufforderung an die Laien, alle zeitlichen Dinge so zu ordnen, daß sie in wachsendem Maße Christus entsprechen, entspricht die Spiritualität des Opus Dei, dessen Gründer, der selige Josemarie Escriva de Balaguer, die Laien immer wieder dazu aufrief, die Arbeit zu heiligen und in ein Gebet zu verwandeln, um so die Welt auf Christus hin zu durchleuchten.[66] Die Sendung der Laien, so Höffner, erstrecke sich auf die gesamte Welt. »Nirgendwo ist der Rückzug in ein Getto gestattet.« Deshalb könne man von einem »totalen« Apostolat sprechen, einem Apostolat, das sich auch den sogenannten sekundären Systemen zuwendet, die den Menschen nicht in seiner Ganzheit, sondern nur noch in jeweils verschiedener Hinsicht erfassen, »etwa als Arbeitnehmer, als Sozialversicherten, als Freizeitkonsumenten«. Der Christ könne seine Seele nur retten, wenn er auch die Seele seines Bruders und seiner Schwester rettet. Deshalb müsse er auf den anderen zugehen. »Die Kirche ist keine ›Warte-ab-Kirche‹, sondern eine ›Geh-hin-Kirche‹.«[67] »Geh-

hin-Kirche« aber kann die Kirche nur sein, wenn sie sich wie Christus selbst in seiner Menschwerdung auf die Welt einläßt, wenn sie ihre Soziallehre verbreitet und anwendet. Die Christliche Gesellschaftslehre ist ein integraler Bestandteil des Apostolates der Laien. Sie ist ein wichtiges Instrument der Evangelisierung, wie schon das II. Vatikanische Konzil in seinem Dekret über das Laienapostolat erklärte[68] und wie Johannes Paul II. nicht müde wird, in Erinnerung zu rufen.[69]

Kardinal Höffner ist diesem Auftrag bis zu seinem Tod treu geblieben. Er hat dem entsprochen, was das Konzilsdekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe fordert: »Bei der Erfüllung ihrer Aufgabe zu lehren, sollen sie den Menschen die Frohbotschaft Christi verkünden; das hat den Vorrang unter den hauptsächlichen Aufgaben der Bischöfe ... Ferner sollen sie aufzeigen, daß selbst die irdischen Dinge und die menschlichen Einrichtungen nach dem Plan des Schöpfergottes auf das Heil der Menschen hingeordnet sind und somit zum Aufbau des Leibes Christi nicht wenig beitragen können. Sie mögen also aufzeigen, wie sehr nach der Lehre der Kirche die menschliche Person zu achten ist, mit ihrer Freiheit und auch mit ihrem leiblichen Leben; ebenso die Familie, ihre Einheit und Festigkeit sowie die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft; die weltliche Gesellschaft mit ihren Gesetzen und Berufsständen; die Arbeit und die Freizeit; die Künste und die technischen Erfindungen; die Armut und der Reichtum. Schließlich sollen sie die Grundsätze darlegen, nach denen die überaus schwierigen Fragen über Besitz, Vermehrung und rechte Verteilung der materiellen Güter, über Krieg und Frieden sowie über das brüderliche Zusammenleben aller Völker zu lösen sind.«[70] Dieser Text hört sich an, als sei er im Hinblick auf das Leben und das Werk von Joseph Kardinal Höffner verfaßt worden. Wenn Hans Maier beim Symposion des Päpstlichen Rates *Justitia et Pax* anläßlich der Hundertjahrfeier der Enzyklika *Rerum Novarum* am 15. Mai 1991 in Rom die Frage stellte, »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?«[71], dann muß die Antwort auch lauten, weil sie Bischöfe wie Kardinal Höffner hatte.

Anmerkungen

1 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. II, Kirche – Gesellschaft. Freiburg 1986, S. 426.

2 M. Spieker, Flucht vom Areopag? Zur Rolle der Christlichen Gesellschaftslehre in den Planungen der Deutschen Bischofskonferenz, in dieser Zeitschrift 26 (1997), S. 92 ff.

3 Diese Vorträge sind mit Ausnahme des letzten von 1986 über den Staat abgedruckt in der zweibändigen Auswahl der Schriften Höffners, In der Kraft des Glaubens. Freiburg 1986. Einzeln wurden sie in der Reihe »Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz«, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn, publiziert.

4 J. Kard. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre. Kevelaer [7]1978, S. 19 ff. Ende 1997 erschien ebenfalls im Verlag Butzon und Bercker in Kevelaer eine von Lothar Roos herausgegebene, bearbeitete und ergänzte Neuausgabe dieses Standardwerkes.

5 J. Höffner, Versuch einer ›Ortsbestimmung‹ der Christlichen Gesellschaftslehre, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 1. Münster 1960, S. 12.

6 *Der Spiegel* v. 19. Oktober 1987, S. 145 (ungezeichneter Nachruf).
7 K. Repgen, Ein Bischof, der die Sorgen der Welt kennt, in: *Rheinischer Merkur* v. 24. Dezember 1986, S. 21.
8 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. II, a. a. O., S. 479.
9 J. Kard. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, a. a. O., S. 19; Ders., In der Kraft des Glaubens, Bd. II, a. a. O., S. 455 und 428; Bd. I, a. a. O., S. 362.
10 Pius XI., *Quadragesimo Anno* 130; Pius XII, Pfingstbotschaft 1941 zur Fünfzigjahrfeier von *Rerum Novarum*, in: A. F. Utz/J.-F. Groner (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. Fribourg 1954, Rz 498. Vgl. auch J. Kard. Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart 1996, S. 235.
11 L. Roos, Joseph Kardinal Höffner (1906–1987), in: Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, hrsg. v. J. Aretz, R. Morsey und A. Rauscher, Bd. 8. Mainz 1997, S. 179.
12 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. II, a. a. O., S. 494 f. und 516.
13 J. Kard. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, a. a. O., S. 19 (*Mater et Magistra* 222).
14 II. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes* 25 und 63.
15 II. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes* 26.
16 J. Kard. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, a. a. O., S. 49.
17 Ebd., S. 29 ff.
18 Ebd., S. 48.
19 Ebd., S. 47.
20 Ebd., S. 49.
21 Ebd., S. 47.
22 Ebd., S. 22.
23 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. I, a. a. O., S. 460.
24 J. Höffner, Versuch einer ›Ortsbestimmung‹ der Christlichen Gesellschaftslehre, a. a. O., S. 15.
25 J. Kard. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, a. a. O., S. 162 ff.
26 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. I, a. a. O., S. 460, Bd. II, a. a. O., S. 453–479 (Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung).
27 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. I, a. a. O., S. 460.
28 J. Höffner, Versuch einer ›Ortsbestimmung‹ der Christlichen Gesellschaftslehre, a. a. O., S. 15.
29 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. II, a. a. O., S. 460.
30 Ebd., S. 426 und 472.
31 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. I, a. a. O., S. 74–108.
32 Ebd., S. 89.
33 Ebd., S. 82.
34 Lothar Roos, a. a. O., S. 187 f.
35 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. II, a. a. O., S. 685 f.
36 Ebd., S. 519 f.
37 Ebd., S. 518 f.
38 Ebd., S. 519.
39 Ebd., S. 515.
40 Ebd., S. 584.
41 Ebd., S. 587.
42 Kardinal Höffner hat diese Feststellung in seinem Versuch einer ›Ortsbestimmung‹ der Christlichen Gesellschaftslehre im übrigen später nicht mehr wiederholt.
43 J. Kard. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, a. a. O., S. 25.

44 Ebd., S. 56.
45 Ebd., S. 23.
46 Ebd., S. 22.
47 Ebd., S. 20; Ders. In der Kraft des Glaubens, Bd. II, a.a.O., S. 456.
48 Vgl. auch Gustav Gundlach, Art. »Katholische Soziallehre«, in: *Staatslexikon* 4. Freiburg ^{6}1959, Sp. 919.
49 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. I, a.a.O., S. 459 und 400.
50 Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii Nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 über die Evangelisierung der Welt von heute, Ziffer 14 und 18.
51 Ebd., 29.
52 Ebd., 31.
53 Ebd., 32–35.
54 Ebd., 37.
55 Ebd., 58.
56 Ebd., 77.
57 Ebd., 38.
58 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. I, a.a.O., S. 344f., 357f. und 366.
59 Ebd., S. 351 und 374; Bd. II, a.a.O., S. 473.
60 Ebd. S. 355.
61 Ebd., S. 362, 378 und 458.
62 Ebd., S. 361.
63 Paul VI., *Evangelii Nuntiandi* 70.
64 Johannes XXIII., *Pacem in Terris* 147–150.
65 J. Kard. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. I, a.a.O., S. 613 (Die in der Aufsatzsammlung angegebene Quelle nennt irrtümlicherweise *Gaudium et Spes* 31 statt *Lumen Gentium* 31).
66 J. Escrivá de Balaguer, Christus begegnen, Homilien. Köln 1975, S. 120f.; Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer. Köln ^{4}1992, S. 173ff. Vgl. auch P. Berglar, Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaria Escriva. Salzburg 1983, S. 278ff.
67 J. Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. I, a.a.O., S. 615.
68 II. Vatikanisches Konzil, Dekret über das Apostolat der Laien. *Apostolicam Actuositatem* 31.
69 Johannes Paul II., *Centesimus Annus* 5 und 54.
70 II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus* 12.
71 H. Maier, »Rerum Novarum« und die katholische Soziallehre 1891–1991, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 359.

Toni Tholen · Goldbach

Elite und Intellektuelle

1. Zur Diskussion um den Begriff der Elite

»Im Augenblick, in dem eine Elite als solche sich weiß und erklärt, macht sie sich schon zum Gegenteil dessen, was sie zu sein beansprucht, und leitet aus Umständen, die ihr vielleicht manches an rationaler Einsicht gestatten, ihre irrationale Herrschaft ab. Elite mag man in Gottes Namen sein; niemals darf man sich als solche fühlen.«[1]

Dieses Zitat findet sich in einem Aufsatz Adornos im Zusammenhang der Diskussion um den Begriff der öffentlichen Meinung als demokratischer Kontrollinstanz. Seit John Locke sei, so Adorno, evident, daß eine demokratische Gesellschaft in ihrer Wahrheit kontrollierbar sein müsse. Es geht Adorno also um die Sicherung der demokratischen Gesellschaft, und dazu greift er mit seinem Aufsatz *Meinung, Wahn, Gesellschaft* in die Öffentlichkeit der bundesrepublikanischen Gesellschaft der beginnenden sechziger Jahre ein. Er tut dies im Bewußtsein einer Gefahr, denn er meint zu erkennen, daß die demokratische Öffentlichkeit gleichsam von innen her ausgehöhlt werde. In der »pathischen Meinung« glaubt er den gespentischen Doppelgänger der »öffentlichen Meinung« zu erkennen. Erstere bestimmt er als »die Glorifizierung bloßer Meinung, nämlich der herrschenden, die das Wahre nicht anders zu denken vermag denn als das, was alle denken«.[2] In der Massenkommunikation, die sich vor allem im Instrument der Meinungserhebung widerspiegele, verzichte die Gesellschaft auf die *Unterscheidung* von Wahrheit und Meinung. Um Unterscheidung aber geht es Adorno selbst, wenn er das Gespenst der pathischen Meinung mittels Kritik bekämpfen will. *Kritik* soll vor allem den Narzißmus des Ich brechen. Gegenüber einem in seiner narzißtischen Ich-Schwäche verkapselten Meinungs-Ich, das sich permanent durch alles bestätigt fühlt, stärkt, so Adorno, das reflektierende Bewußtsein das Verhältnis zur Objektivität der Verhältnisse. In der Kritik sieht er eine *Kraft* am Werk, diese einzusehen und Entwicklungen als falsch zu *beurteilen*.[3] Auswuchs dieser Entwicklung und einmaliger Höhepunkt pathischer Meinung heute ist das Phänomen Guildo Horn, der das schrille Begehren nach narzißtischer Selbstberührung in seiner Botschaft »Peep, peep, peep, Guildo hat euch lieb!« ebenso prägnant wie zuckerwatteweich auf den Punkt bringt. Die brutale Ich-Verkapselung wird durch die Nußeckenspeisung der Fünftausend, Evokation urchristlicher Vergemeinschaftung, nur verdeckt, oder besser: anästhesiert.

Toni Tholen, *Jahrgang 1965, Studium der Germanistik, Philosophie und Geschichte; 1996–1999 Referent bei der Bischöflichen Studienförderung »Cusanuswerk«, bei derer Jahrestreffen 1998 er den vorliegenden Beitrag als Vortrag hielt; z. Zt. Arbeit an der Habilitation.*

Reicht Guildos Liebe, die sich dem öffentlichen Bewußtsein beinahe flächendeckend und im Modus eines nicht enden wollenden Kairos eingeschrieben hat, aus, die demokratische Gesellschaft *in ihrer Wahrheit* und Wirklichkeit zu kontrollieren? Adornos Antwort wäre die denkbar schärfste. Für ihn wäre Guildos Liebe von Welt und Existenz die äußerste Spitze der Gefahr. Aber Adornos kritischer Geist ist so tot wie nie. Das Faszinosum der einfachen Botschaft erledigt jeden Ansatz einer kritischen Gegenstimme im Handstreich. Während die Linke Abschied genommen hat von den Illusionen emphatischer Kritik und sich gleichsam der harmloseren Variante aufklärerischen Denkens in Gestalt einer universalen kommunikativen Bewährungstheorie demokratischer Vergesellschaftung im Bewußtsein verpflichtet hat, man müsse die schon fest in den Köpfen verankerte aufgeklärte Vernunft nur noch oder immer wieder ausdifferenzieren, damit sie sich um so hartnäckiger in ihren menschlichen Trägern festsetze, findet sich Adornos Geist des radikalen Einspruchs ironischerweise in den kulturkritischen Essays einiger Konservativer wieder.[4]

Lassen Sie mich noch einmal auf das anfängliche Zitat und damit zum Thema »Elite und Intellektuelle« zurückkommen. Adorno meint mit der Elite im Zusammenhang seiner Überlegungen sehr gut ausgebildete, über großes Sachverständnis verfügende Experten, für deren Abschaffung er keineswegs plädiert. Allerdings bleibt auch eine solche Gruppierung von Wissenden, und d. h. von solchen, die Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung nehmen, von seiner kritischen Reflexion nicht unbehelligt. Der Kern des Arguments läßt sich wie folgt formulieren: Fordert eine Elite sich selbst als Elite, dann kann sie die demokratische Kontrollfunktion durch öffentliche Meinungsbildung schon nicht mehr rational ausüben. Ich sehe in diesem Argument die eigentliche Herausforderung in der gegenwärtigen Debatte über die Notwendigkeit der Heran- und Herausbildung neuer Eliten. Ich möchte es gerne aufrechterhalten, indem ich eine leichte semantische Verschiebung vornehme, dabei den emphatischen Duktus der Diktion Adornos aufnehmend: Es muß ein (öffentliches) Sprechen geben, das sich, um eine rationale öffentliche Meinungsbildung zu gewährleisten, von der Reproduktion bloßer Meinung abhebt, sich aber zugleich in seiner Abgehobenheit, in seinem elitären Status selbst widerruft.

Adorno warnt vor einem falschen Gebrauch des Wortes Elite. Noch mehr: Er reflektiert immanent die Gefahren des Elitebewußtseins und verhilft somit zur Einsicht in das Prekäre des Begriffs, selbstverständlich den historischen Mißbrauch des Begriffs im Hinterkopf. Trotz seiner Kritik am Begriff der Elite hält er allerdings an der hinter diesem Begriff stehenden Idee fest, daß es Wissende (Experten, Intellektuelle, Meinungsträger) gibt, die ein privilegiertes Verhältnis zur Wahrheit haben.

Adornos dialektische Äußerungen zum Thema haben die siebziger und erst recht die achtziger Jahre nicht mehr überlebt. Die Bildungsreform der siebziger Jahre sagte dem Elitedenken im ganzen – übrigens mit einigem guten Recht in bezug auf die hierarchische Formierung der Bildungsanstalten – den Kampf an. An einer Wand der damals neugegründeten Universität Bremen ist heute noch das Graffiti »Kampf der Eliteuniversität« zu lesen. Der Vorbehalt gegenüber dem Elitismus der Bildung und Ausbildung ging dabei bis zur Weigerung vieler Hochschullehrer, Noten zu geben. Auch Adorno, der Kritiker eines blanken Elitismus, wurde – im Verein mit anderen Vertretern der Kritischen Theorie – von seinen eigenen »Erben«

mit dem Vorwurf des Elitismus bedacht und anschließend als theoretisches Über-Ich fallengelassen. Der Hauptvorwurf der jüngeren Linken an Adorno, Sartre und andere war, daß die Arbeit kritischer Reflexion auf das gesellschaftlich Bestehende nicht mehr auf die privilegierten Erfahrungen einer kleinen Bildungselite zurückgreifen könne und dürfe. Zusammengefaßt findet sich der Geist des Angriffs linker »Söhne« und »Enkel« auf das Denken und den Habitus ihrer »Väter« in einem Buch von Hauke Brunkhorst über den ›entzauberten Intellektuellen‹:

»Die intellektuellen Erfahrungen, die das traditionale Bewußtsein, den eingelebten Gemeinsinn und die konventionelle Moral erschüttern, sind nicht mehr das Privileg von höherer Kunst und sozial exklusiver Bildung. Diese Privilegien zerstört zu haben, ist das Verdienst des kulturrevolutionären Avantgardismus im Verein mit dem säkularen Trend einer ganz profanen Expansion des Bildungssystems. Das Allgemeine, weit davon entfernt, in die vielen kleinen Geschichten zersplittert zu werden, ist endlich sozial ortlos geworden. In einer Gesellschaft ohne Spitze und ohne Zentrum gibt es kein Privileg des Geistes mehr.«[5]

Aus diesen Sätzen spricht der unbedingte, ein wenig verkrampfte Wille zur Durchdemokratisierung des gesamten Bildungssystems. Gleichzeitig steckt dahinter der wütende Angriff auf den Typus des universalen Intellektuellen vom Gepräge Adornos oder Sartres, deren politische, gesellschaftskritische Interventionen angesichts einer immer komplexer werdenden Welt als illusionär und vor allem elitär verurteilt wurden. Der französische Philosoph Jean-François Lyotard verabschiedet in einem Aufsatz mit dem Titel »Tombeau de l'intellectuel« (1983) gar das Konzept des universalen Intellektuellen und damit den Typus des Intellektuellen insgesamt, da der einzige Gedanke, auf den dieser sich berufen könne, der der Universalität sei.[6] Mit der gänzlichen Abschaffung der Begriffe Elite und Intellektualität sowohl durch Vertreter der deutschen kommunikativen Gesellschaftstheorie als auch des französischen Postmodernismus sollte eine wahre Demokratisierung und Pluralisierung der Gesellschaft durchgeführt werden.

Was könnte man gegen ein solches Programm einzuwenden haben? Schaut man sich nun das obige Zitat ein wenig genauer an, so werden einem heute, angesichts drückender gesellschaftlicher Probleme wie der Bildungskatastrophe und der mangelnden geistigen und gesellschaftlichen Beweglichkeit, die tagtäglich sorgenvoll in den Feuilletons und nicht nur dort artikuliert werden, mindestens zwei Gedanken schal im Mund. Der eine ist der, daß das Allgemeine endlich sozial ortlos geworden sei, und der andere der, daß unsere Gesellschaft ohne Spitze und ohne Zentrum sei. Der erste Gedanke, sicherlich gut gemeint, weil er sich gegen jegliches Klassendenken richtet und für die Partizipation aller am gesellschaftlichen Prozeß eintritt, mutet allerdings in der gegenwärtigen Situation erschreckend an, weil er förmlich ins Buchstäbliche umgeschlagen ist: Das Allgemeine als kritische Selbstverständigung mit und gegenüber anderen, also der kritisch verstandene (Meinungs-)Bildungsprozeß, hat sozial wirklich keinen Ort mehr. Anders formuliert: Dadurch, daß das Allgemeine sozial entgrenzt ist, droht es zugleich ganz zu verschwinden. In dem zweiten Gedanken steckt eine ebenso gut gemeinte Illusion: Auch eine sich äußerst demokratisch verstehende Gesellschaft kann ohne Spitze nicht bestehen, und sie funktioniert de facto, und das heißt auch gegenwärtig, immer nur durch die Zentrierung von Macht und Entscheidungsgewalt. Gefährlich wird der Gedanke, wenn

man sich vorstellt, daß die »wahre Spitze der Gesellschaft« sich womöglich gerade mit dieser gut gemeinten linken Illusion tarnt, um desto ungestörter, nämlich an der öffentlichen Meinung vorbei, machtvoll agieren zu können.

Über die Kritik an solchen vorschnellen egalitären Konzepten hinaus bin ich der Meinung, daß sie der jüngsten Vergangenheit angehören. Warum ist ein totaler Egalitarismus Vergangenheit? Weil sich seit Beginn der neunziger Jahre das Bewußtsein einer Krise sowohl der öffentlichen Institutionen als auch der öffentlichen Meinung herausgebildet hat. Und dieses Krisenbewußtsein enthält ein Wahrheitsmoment. In dem Maße, wie sich erwiesen hat und sich fortwährend erweist, daß sich die demokratischen Institutionen unter der Last der von ihnen selbst etablierten egalitären Strukturen in extremer Weise abnutzen – die Universität ist dafür ein Paradebeispiel –, ist die Gesellschaft gefragt, neue Konzepte zur Regenerierung stumpf gewordener Überzeugungen und Instrumente zu entwickeln. Dazu wären Diskussionsprozesse notwendig, die zur öffentlichen Meinungsbildung und damit zur Stärkung einer wandlungsfähigen demokratischen Kultur führen würden. Zugleich stellt sich allerdings heraus, daß die öffentliche Auseinandersetzung in einen Zustand der Lähmung verfallen ist. Man mag sich darüber streiten, welche Gründe dafür verantwortlich sind. Ohne Zweifel jedoch haben die vielfältigen Inszenierungsstrategien, ob sie nun durch die Revolution im Medienbereich oder anders ermöglicht worden sind, dazu beigetragen, daß die allgemeine Bereitschaft, irgendetwas wirklich ernst zu nehmen und sich in einer allgemeinen Angelegenheit zu engagieren, stetig gesunken ist. Statt dessen wird oft genug nur über die Wahl bzw. Rationalität einer Strategie gesprochen, die zur Verwirklichung eines Zweckes X führt oder nicht führt. Die allmähliche Umwandlung der Öffentlichkeit in eine allgemeine Textur inszenatorischer Diskurse ruft die Reaktion beinahe zwangsläufig auf den Plan. Ich meine die Gestalten eines wiedererwachenden politisch, kulturell und religiös fundamentalistischen Geistes, der die Rückkehr zu Nation, Mythos und Hierarchie, kurz: zu Zucht und Ordnung fordert.

In dem Maße, wie die meisten, vor allem die heranwachsenden Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft aufgrund schlechter Bildungs- und Ausbildungsverhältnisse in einen theoretischen und praktischen Schlummerzustand versetzt und damit auch zunehmend unfähig werden, aktive Akteure im Prozeß des gesellschaftlichen Wandels und der öffentlichen Meinungsbildung zu sein, werden Forderungen nach der Heran- und Herausbildung neuer Eliten laut. Die Reihe derer, die neue Eliten fordern, beginnt beim Bundespräsidenten, und setzt sich fort mit Bildungs- und Wissenschaftspolitikern wie Peter Glotz, Wissenschaftlern, Unternehmern, Beratern und Kulturproduzenten bzw. -kritikern. Das Charakteristische an diesen aus allen Lagern der gesellschaftlichen Meinungsbildung ertönenden Forderungen ist das Fehlen der Reflexion darauf, in welcher Weise von Mitgliedern einer Elite denn etwas ausgehen soll, was die Demokratie zugleich stärkt und erneuert. Statt dessen fordert man die Formierung neuer Funktions- oder auch Leistungseliten, also Leute, die in einer gegebenen Funktion zu besonderer Leistung fähig und willens sind.[7] Dementsprechend sind wieder Institutionen gefragt, die solche Eliten heranbilden (Eliteschulen, Eliteuniversitäten, Begabtenförderungswerke etc.). Das Problem dieses neuen gesellschaftlichen Imperativs liegt jedoch in seiner allgemeinen Inhaltslosigkeit, besagt er ja eigentlich nur, daß Menschen Macht und Verant-

wortung übernehmen sollen, die aufgrund ihrer Exzellenz in einem bestimmten Gebiet und ihrer Motivation besonders viel zu leisten vermögen. In der gegenwärtigen Elitediskussion geht ein entscheidendes Moment verloren, das in den kritischen Überlegungen Adornos noch deutlich hörbar ist: das emphatische Ringen um die Wahrheit, die allgemeine wie die eigene. Damit geht aber auch die Möglichkeit verloren, um das jeweils Bessere und d. h. Menschlichere streiten zu können, und mit dem Streit letztlich die Grundlage einer freiheitlich demokratischen Gesellschaft.

Die Mitglieder von Funktions- bzw. Leistungseliten können per se noch nicht Vorbildcharakter haben für die streitende Suche nach dem Besseren und Lebenswerteren. Sie sind, wenn sie ihre Aufgaben erfüllen, in eine Elite geworfen und gelten dann als Entscheidungsträger. Dabei funktionieren sie aber eben nur unter vorgegebenen Bedingungen und nach bereits festgelegten Mustern. So definierte Eliten können keine Erneuerung oder Veränderung im Hinblick auf eine humane Praxis bewirken. Ihnen fehlt, so meine These, etwas Entscheidendes, das sich im bloßen Eliteimperativ gar nicht denken läßt, sondern eher im Begriff der *Intellektualität* – die Fähigkeit, Abstand zu nehmen, von anderen und von sich selbst. Ich will damit nicht sagen, daß es keine Eliten geben solle, es gibt sie ja – wie oben schon bemerkt – geradezu unvermeidlich. Aber ich meine, daß die bloße Forderung nach Leistungseliten noch längst nicht dazu beiträgt, die Gesellschaft, in der wir leben, in ihrer demokratischen Form zu erhalten und vor allem zu erneuern. Es könnte sogar sein, daß sie dazu beiträgt, daß die immer spürbarer werdenden sozialen Gegensätze und Ungleichheiten sich in den nächsten Jahren verschärfen werden und dadurch der Bestand der Demokratie ernsthaft gefährdet wird.

Was muß also getan werden? Im Prozeß der Bildung – und vom Standpunkt der Bildung aus möchte ich nun reden – muß man einen Schritt weiter vorne anfangen und sich fragen, welcher notwendigen Haltung und Reflexion es bei den zukünftigen Meinungs- und Entscheidungsträgern bedarf, um zu einem normativ gehaltvollen Verständnis von Eliten zu kommen, das sich in den Dienst des demokratischen Prozesses stellen läßt.

Ich möchte zur Beantwortung der Frage noch einmal auf die Äußerung Adornos zurückkommen, dergemäß man Elite sein mag, sich aber niemals als solche fühlen dürfe. Darin liegt m. E. ein Appell an *Intellektualität als ethische Haltung*. Nach Adorno ist nur derjenige als Angehöriger einer Elite akzeptabel, der seinen Status moralisch reflektiert, und d. h. gleichzeitig, die in ihm mitgesetzte Irrationalität, wie sie sich in bestimmten Formen des Macht- und Besitzstrebens und in der ungerechtfertigten Inanspruchnahme von Privilegien äußert, erkennbar macht.

2. *Intellektualität als Disposition, das Ausgewähltsein als Freiheit zu erfahren*

Ich möchte im zweiten Teil meiner Ausführungen den Begriff der Elite ethisch reflektieren. Dabei führe ich ihn weg von seiner soziologischen Bestimmung, derzufolge die Elite immer als eine bestimmte Gruppierung innerhalb anderer, ihr untergeordneter gesellschaftlicher Kollektive betrachtet wird. Dagegen soll Elite-Sein nun auf die *Dimension der Individualität* zurückbezogen werden. Meine erste Überlegung dazu betrifft ein Grundmoment von Elite-Sein, nämlich das Faktum

der Auswahl. Dabei erscheint dem einzelnen, der auf den verschiedenen Stufen des Erziehungs- und Bildungsprozesses ausgewählt wird, die Auswahl selbst als ein Geschehen von außen, also als etwas, das mit ihm geschieht. Der Bildungsprozeß ist zur Hälfte nichts anderes als ein Prozeß des Ausgewähltwerdens. Bei allen Chancen und Möglichkeiten, die einem durch das Ausgewähltwerden entstehen, sollte man aber nicht vergessen, daß man dadurch auch in Zwänge hineingezogen wird, die einem von außen gesetzt werden. Ich plädiere nun dafür, das Faktum des Ausgewähltseins so zu reflektieren, daß die mitgesetzten Zwänge von außen – ich meine damit konkret den zu zahlenden Preis für gesellschaftlichen Einfluß und Besitz – sich in die Fähigkeit des einzelnen verwandeln, sich frei, und d. h. selbstbestimmt, zu ihnen zu verhalten. Aber wie läßt sich diese Freiheit erreichen? Wie gelingt es, sich aus den verstrickenden Versprechungen, die mit dem Elite-Sein immer verbunden sind, zumindest partiell herauszulösen?

Der einzelne muß seinem Ausgewähltsein eine *Selbstwahl* entgegensetzen. Nur durch den Mut, selbst zu sein, kann er sich zu den Zwängen des Ausgewähltseins frei und ggf. distanziert verhalten. Der Selbstwahl geht eine tiefe Selbsterfahrung voraus. Darin erfährt der einzelne, was ihm wesentlich ist. Eine Frau, die diesen Weg der Selbstwahl durch Selbsterfahrung gegangen ist, ist die romantische Schriftstellerin, Intellektuelle und Sozialreformerin Bettina von Arnim. In ihren in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts entstandenen Briefromanen geht es entscheidend um diese Selbstwahl. Sie nennt sie ihren »Entschluß«, frei zu sein. Das setze allerdings den Mut voraus, die Weisheit zu wollen. Ihr erstes Prinzip lautet, die alleinige Herrschaft von Reichtum und Macht, die für sie ein »fürchterlicher Wahnsinn« ist, radikal in Frage zu stellen. Statt dessen empfiehlt sie allen, die sich in ihrer Freiheit erfahren wollen, von der Luft zu leben:

»Zum Beispiel: man kann nicht von der Luft leben! – Ei, das könnt doch sehr möglich sein, und es ist eine sehr dumme Behauptung, die der Teufel gemacht hat, um den Menschen an die Sklavenkette zu legen des Erwerbs, daß man nicht von der Luft leben könne, daß er nur recht viel habe. Wer viel hat, der kann vor lauter Arbeit nicht zur Hochzeit kommen; und von der Luft lebt man doch allein, denn alles, was uns nährt, ist durch die Luft genährt, und auch unsere erste Bedingung zum Leben ist das Atemholen.«[8]

Weitgehende Unabhängigkeit, die Beschränkung auf das Wesentliche, die Luft, sind für Bettina von Arnim die Bedingungen, sich selbst in ihrer Freiheit und damit in ihrer freien intellektuellen Tätigkeit zu erfahren und zu bewahren. Es spricht daraus natürlich eine gewisse Tendenz zur Askese. Aber diese darf nicht als Abwendung von allem Weltlichen mißverstanden werden. Dieser Verzicht fördert nicht Weltfremdheit, sondern die entschiedene Zuwendung zur Welt. Bettina von Arnim ist entschlossen diesseitig, ihre zentrale ethische Kategorie ist das Leben, und die Lebensform ihrer Freiheitsphilosophie ist das Gespräch, d. h. die unbedingte Hingabe an den anderen. Ein solches Programm bleibt nicht nur Poesie oder »Schwebe-Religion«[9], wie sie es selbst in ihren Briefen nennt, sondern gewinnt politische Bedeutung in ihren sozialreformerischen Schriften. Bettina von Arnim bringt den Mut auf, mit einem Buch dem preußischen König Friedrich Wilhelm IV. entgegenzutreten und soziale Reformen, vor allem im Gefängniswesen, zu fordern. Zu diesem Projekt notieren ihr nahestehende Freunde, daß sie dem König in ihrer

Widmung des Buches die *Wahrheit sagen wolle*. Den Mut zu haben, die Wahrheit zu sagen, und zwar an höchster Stelle, dies ist Resultat der ursprünglichen Selbstwahl, von der die ethische Reflexion des Begriffs Elite ihren Ausgang nahm. Und es gibt, wenn man den biographischen Weg Bettina von Arnims verfolgt, Grund zu der Annahme, daß der Mut zum politischen Eingriff die ursprüngliche Erfahrung der eigenen Freiheit voraussetzt.

Den Mut zu haben, die Wahrheit zu sagen, bringt mich zu einer zweiten Überlegung, die der ersten eine historische Dimension verleiht, innerhalb derer sich die christliche mit der griechisch-antiken Denktradition trifft. Wenn der katholische Theologe Karl Rahner in seinen *Schriften zur Theologie* notiert, daß man als Christ den »Schmerz« erfahren müsse, »dennoch reden zu müssen, wo man eigentlich verstummen wollte«[10], dann bezieht er sich unmittelbar auf den paulinischen Gebrauch der *parrhesia* im zweiten Brief an Timotheus, wo zu lesen ist: »Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht; weise zurecht, tadle, ermahne, in unermüdlicher und geduldiger Belehrung« (2 Tim 4,2). Parrhesia – das heißt ins Deutsche übersetzt: Freimütigkeit. Nebenbei bemerkt: Es ist eigenartig, daß in Grimms Deutschem Wörterbuch kaum etwas unter diesem Ausdruck zu lesen ist. Rahner arbeitet an der *parrhesia* das zeitliche Moment des *akairos* heraus.[11] D. h. der Mut, die Wahrheit zu sagen, ist gekennzeichnet durch den »falschen« Moment, in dem man sie sagt. Das ist in der Tat ein wesentliches Element der *parrhesia*, sie beinhaltet einen Akt des Sichaussetzens. Ein solches Sichaussetzen geschieht nie im rechten Augenblick, deshalb schmerzt es einen. Der Mut ist eine Erfahrung des Schmerzes.

Das Phänomen der *parrhesia* hat wohl als erster Michel Foucault für die Ethik und Politik wiederentdeckt. In seinen Berkeley-Vorlesungen von 1983, die unter dem Titel »Diskurs und Wahrheit« auf deutsch erschienen sind[12], legt er die *parrhesia* in den verschiedensten antiken Texten frei, um sie als eine *Praktik des Wahrsprechens* zu reformulieren. Ich möchte im folgenden, ohne auf jede einzelne Rekonstruktion Foucaults einzugehen, die Grundzüge der *parrhesia*, wie sie Foucault an der griechischen Literatur und Philosophie herausgearbeitet hat, erläutern. Zunächst einmal zur Herkunft des Wortes.[13] Es taucht in der griechischen Literatur zum erstenmal bei Euripides (ca. 484–407 v. Chr.) auf. Danach findet man es in der gesamten griechisch-antiken Literatur wieder. In der etymologischen Bedeutung heißt es soviel wie: »alles sagen«. Ein *parrhesiastes* ist jemand, der nichts verbirgt, sondern der anderen Menschen durch seine Rede vollständig sein Herz und seinen Sinn öffnet. Etwas Wichtiges kommt hinzu: Die Meinung des *parrhesiastes* ist auch die Wahrheit. Er erhebt den Anspruch, die Wahrheit zu sagen, und sie wird ihm geglaubt, wenn er als Person über bestimmte moralische Qualitäten verfügt. Der Gebrauch der *parrhesia* ist stets in einen sozialen Kontext eingebunden. Jemand, der *parrhesia* gebraucht, verdient Anerkennung nur, wenn er sich beim Sprechen in ein Risiko oder in eine Gefahr begibt. Von daher ist der Gebrauch von *parrhesia* mit Mut verbunden. Die *parrhesia* hat ausdrücklich eine kritische Funktion. Sie ist Kritik am anderen, aber auch gegenüber sich selbst. Ist sie Kritik am anderen, dann allerdings in einer Situation, in der der *parrhesiastes* in einer dem Gesprächspartner untergeordneten Position ist. Es gilt der Grundsatz, daß der *parrhesiastes* immer weniger mächtig ist als sein Gesprächspartner. Hinzuzufügen ist auch, daß der *parrhesiastes* seinen eigenen Status kennen muß. In Griechenland muß er Bürger

und als solcher einer der besten sein, um das Privileg zu haben, die parrhesiastische Rede zu führen. Foucault faßt die Begriffsbestimmung wie folgt zusammen:

»Parrhesia ist eine verbale Tätigkeit, bei der der Sprecher seine persönliche Beziehung zur Wahrheit ausdrückt und sein Leben aufs Spiel setzt, weil er das Wahrsprechen als eine Pflicht erkennt, um anderen Menschen (so wie sich selber) zu helfen oder sie zu verbessern.«[14]

Als solcher tritt er als Philosoph gegenüber dem Tyrannen, als Staatsbürger gegenüber dem *demos*, als Zögling gegenüber dem Lehrer auf.

Foucault zeigt in den folgenden Vorlesungen die eminent politische Bedeutung der parrhesiastischen Rede für die Demokratie Athens im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. auf. Die Kritik am demokratischen oder moralischen Leben gehöre zum konstitutiven Charakter des parrhesiastischen Individuums. Der *parrhesiastes* sei für die Demokratie deshalb so wertvoll gewesen, weil er mutig genug war, sowohl dem *demos* als auch dem König zu erklären, was wirklich die Unzulänglichkeiten ihres Lebens gewesen seien. (Das Paradebeispiel für Foucault ist die Darstellung Ions in Euripides' gleichnamiger Tragödie.[15])

Das weitaus schwierigste Problem war in der damaligen Athener Demokratie und dürfte auch heute sein, wie bzw. woran man denn einen *parrhesiastes* erkennt. Foucault rekonstruiert aus einer Dialogsituation in Platons *Laches* das für ihn entscheidende Kriterium. Es muß bei einem solchen Individuum eine Übereinstimmung von *logos* und *bios*, von Wort und Tat feststellbar sein.[16] Der Sokrates des Platonischen Dialogs ist der Idealtyp eines solchen *parrhesiastes*, da er seinen *logos* angemessen lebt. Das heißt nichts anderes, als daß der *parrhesiastes* sich einzig aufgrund einer persönlichen Prüfung erkennt bzw. von anderen als solcher anerkannt wird, wenn sie die Überzeugung gewonnen haben, daß der Betreffende seine Überzeugungen in Übereinstimmung mit seinem Leben bringt.

Versucht man zusammenfassend zu bestimmen, was Foucault mit seinen Untersuchungen im Sinn hat, so kann man vielleicht von der Etablierung einer kritischen Praktik des Wahrsprechens sich selbst und anderen gegenüber sprechen. Die beiden Richtungen des Wahrsprechens stehen in der Perspektive einer Ethik der Sorge, der Sorge um sich selbst und der Sorge um den Bestand einer wirklich demokratischen Kultur. Foucaults Berufung auf die antike *parrhesia* ist ein emphatischer Versuch, die Notwendigkeit deutlich zu machen, daß man sich um sich selbst und um die anderen kümmern muß. Und das ist nicht selten mit der Einsicht verbunden, sein Leben und auch die gesellschaftlichen Verhältnisse radikal zu überdenken. Es mag nicht verwundern, wenn Foucault am Ende seiner Vorlesungen – ähnlich wie Bettina von Arnim – zur Realisierung einer solchen Praktik Askesis empfiehlt. Und er meint damit genausowenig wie Bettina von Arnim Loslösung von der Welt, sondern eine Weise, der Welt vernünftig gegenüberzutreten.[17] Seine Vorstellung von Askesis gehorcht primär drei Grundsätzen: keine großen materiellen Bedürfnisse zu haben, nicht primär eine Karriere anzustreben, um anderen zu Diensten sein zu können, und keine große Rhetorik zu betreiben, sondern von der nützlichen Rede Gebrauch zu machen.[18]

Kann nach diesen Ausführungen überhaupt noch von Elite die Rede sein? Wenn von einem zukünftigen und derzeitigen Meinungs- und Entscheidungsträger verlangt wird, daß er sich von der Macht zurückhalte, daß er keine Rhetorik gebrauchen solle, daß er sich nach Möglichkeit von zu viel Besitz lösen solle, dann wird die

Rede von Leistungs-, Einfluß- und anderen Eliten scheinbar überflüssig. Man kann dahinter auch die abwegige Forderung vermuten, die bestehenden Leistungs- oder Einflußeliten durch Angehörige einer kulturellen oder Wertelite zu ersetzen, deren Existenz in den verschiedenen gesellschaftlichen Sphären allerdings als gänzlich unwahrscheinlich gelten dürfte. Um es noch einmal zu betonen: Es geht mir nicht um die Abschaffung dessen, was gar nicht abzuschaffen ist. Es geht schon gar nicht darum, all diejenigen, die aus welchen Gründen auch immer zur Elite gezählt werden, zu Intellektuellen vom Schlage Bettina von Arnims oder Michel Foucaults zu erziehen. Es geht mir allerdings um ein notwendiges *Korrektiv* im Nachdenken über Sinn und Funktion von Eliten in einer, in unserer demokratischen Gesellschaft. Und vielleicht erweist es sich als möglich, die kritische Reflexion auf die immer lauter werdenden Forderungen nach neuen Eliten als eine demokratische Vorsorgereflexion zu verstehen, in dem Sinne, Elite-Sein nicht als Selbstermächtigung, sondern als Sorge für sich selbst und als Sorge für andere, für das Allgemeine aufzufassen. Dies jedenfalls kann man vom Standpunkt der Bildung aus erwarten und fördern.

Anmerkungen

1 Th. W. Adorno, Meinung Wahn Gesellschaft, in: Ders., Eingriffe, Neun kritische Modelle. Frankfurt/M. 1963, S. 147–172, 165.
2 Ebd., S. 148.
3 Vgl. ebd. S. 159f.
4 Beispielsweise in K. Adam, Berge gibt es auch im Flachland – oder: Wozu Elitebildung, in: Junge Eliten. Selbständigkeit als Beruf, hrsg. von H. Bude u. St. Schleissing. Stuttgart/Berlin/Köln 1997, S. 61–68, hier 61. Allerdings stellt Adam Adornos zu Beginn zitiertes Diktum sogleich wieder in Frage, denn es bleibe offen, ob man den Status, zur Elite zu gehören, ohne das entsprechende Selbstbewußtsein überhaupt denken könne. Diesem entscheidenden Problem widmen sich meine eigenen folgenden Überlegungen.
5 H. Brunkhorst, Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebigkeit des Denkens. Hamburg 1990, S. 18f.
6 Vgl. J.-F. Lyotard, Tombeau de l'intellectuel et autres papiers. Paris 1984, S. 9ff.
7 Vgl. zur begrifflichen Differenzierung der Elitebestimmungen C. Leggewie, What's Next? Junge Eliten in den USA, in: Junge Eliten, a. a. O., S. 23–38, bes. 26.
8 B. v. Arnim, Die Günderode. Frankfurt/M. [1840] 1983, S. 190.
9 Ebd., S. 182.
10 K. Rahner, Parrhesia, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens, S. 252–258, hier 256.
11 Ebd., S. 252.
12 M. Foucault, Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia [...]. Berlin 1996.
13 Vgl. zum folgenden ebd., S. 9ff.
14 Ebd., S. 19.
15 Ebd., S. 51.
16 Ebd., S. 101ff.
17 Ebd., S. 151.
18 Ebd., S. 167.

Maximilian Greiner · Köln

Was uns die Zukunft bringt ...

Das Jahr nähert sich seinem Ende, und damit nach Ansicht der meisten Zeitgenossen diesmal auch ein Jahrhundert, ja sogar ein Jahrtausend; denn recht betrachtet wird erst mit dem 31. Dezember des kommenden Jahres das Jahrtausend zu Ende sein. Aber der offensichtliche Wechsel des Datums, das Umspringen aller vier Jahreszahlen lassen uns doch den bevorstehenden Silvesterabend als den letzten Abend des alten Jahrtausends erscheinen.

Wo uns sonst Jahresrückblicke in gedruckter oder gesendeter Form die Weihnachtstage (mehr oder minder informativ) bereicherten, da stehen diesmal – seit Wochen und Monaten – Jahrhundertretrospektiven, ja sogar Millenniumsrückblicke auf dem Programm. Beinahe scheint das Zurückliegende als das gesicherte, als das faktische, das sich dem Zugriff des Menschen entzieht, faszinierender als der Blick nach vorn, auf das Bevorstehende, daß doch zumindest die Möglichkeit der Gestaltung beinhaltet, will man das Leben nicht als einzig zur Ohnmacht verdammendes Schicksal begreifen.

Die Erwartungen jener, die sich zum Ende des ersten Jahrtausends einem vergleichbaren Datum (im eigentlichen Sinne des Wortes) gegenüber sahen, muten heute vielen befremdlich, ja lächerlich an. »Sie haben es nicht besser gewußt«, wird entschuldigend vorgeschoben, »sie hatten nicht unser Wissen und nicht unsere Möglichkeiten«. Und tatsächlich: Wenn in den letzten Jahren irgendwelche Sekten das Ende der Welt mit dem endenden Jahrtausend gleichsetzen wollen, dann ließ sich für deren Mitglieder der Eindruck einer gewissen geistigen Überspanntheit schwer leugnen.

Aber immerhin kann man doch anerkennend für die Menschen, die uns ein Jahrtausend vorangingen, festhalten: sie haben überhaupt noch etwas erwartet – und zwar in einem wirklich eschatologischen Sinne, der mit dem Grund aller Erwartungen, dem Beginn der Zeitrechnung, der Zeitenwende

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

schlechthin, der Geburt des Erlösers Jesus Christus, korrespondierte. Wo also wir über ihre Vorstellungen schmunzeln, da hätten sie über uns ebenso irritiert reagiert, über eine Gesellschaft, deren einzige Angst es noch zu sein scheint, daß nicht die Menschen selbst, sondern ihre Computersysteme mit dem Ende des Jahrtausends »ihren Geist aufgeben«.

So geht die Menschheit weitgehend gelassen dem dritten nachchristlichen Jahrtausend entgegen. Dem Christen steht es so an, weiß er doch, daß sein Erlöser kommen wird wie ein Dieb in der Nacht, daß er die Stunde nicht vorherberechnen kann, in der das Gericht eröffnet wird. Für die meisten allerdings wird es ein »Event« bleiben, eine sensationelle Datumsumstellung, die mit einer Zeitenwende vor zweitausend Jahren nichts zu tun hat (in diesem Sinne ist der Millenniumswechsel auch in den fernöstlichen, traditionell nicht-christlichen Industrieländern ein Ereignis). Was aber die kommende Zeit wirklich bringen wird, weiß keiner.

Für diese Zeitschrift indes wird es Veränderungen geben, deren Zusammenfall mit dem Millenniumswechsel eher zufällig ist. Die Communio Verlagsgesellschaft, die diese Zeitschrift seit ihrer Gründung im Jahre 1972 herausgibt, wird zum Jahresende ihre Arbeit einstellen. Die hohen Kosten lassen es heute nicht mehr zu, einen, wenn auch kleinen Verlag zu unterhalten, um eine Zeitschrift wie die »Communio« zu betreiben. So wird ab dem kommenden Jahr die Zeitschrift im Johannes Verlag Einsiedeln erscheinen (weitere Details zu den Veränderungen finden Sie am Ende des Heftes »In eigener Sache«).

Mit diesen Veränderungen geht einher, daß ich ab dem kommenden Jahr dieser Zeitschrift nicht mehr als Schriftleiter zur Verfügung stehen werde. Nachdem ich diese Arbeit – und die nicht zu unterschätzende Tätigkeit des Verlegers mit all den technischen Belangen – nunmehr seit zwölf Jahren zunehmend im Nebenberuf gemacht habe, suche ich schlichtweg berufliche Entlastung. Sie werden meinen Namen ab dem kommenden Jahr im Redaktionsbeirat finden, wo ich durch mein Mittun der Zeitschrift verbunden bleiben möchte.

Neuer verantwortlicher Schriftleiter wird Anton Schmid, Jahrgang 1965. In St. Gallen aufgewachsen, besuchte er die dortige Klosterschule, bis ihn die Lehrerausbildung 1982 für fünf Jahre nach Zug führte. Der schloß sich der Schuldienst und die Tätigkeit in der Lehrerausbildung bis 1996 an; schließlich nahm er in Freiburg im Breisgau, wo er auch für den Johannes Verlag Einsiedeln tätig ist, das Studium der Germanistik und der Religionsphilosophie auf.

So stehen für »Communio« die ersten Neuerungen des bevorstehenden Jahrtausends fest. Man sollte ihnen allerdings nicht allzu viel Beachtung schenken: die Veränderungen in dieser Zeitschrift werden gewiß genauso sang- und klanglos über die Bühne gehen wie der Jahrtausendwechsel.

Hans Urs von Balthasar †

Glaube und Naherwartung

Setzen wir einmal als bewiesen voraus, daß die Theologie des Johannesevangeliums eine richtige Auslegung der synoptischen Theologie ist. Schließlich war doch Johannes dabei, und seine Ehrfurcht vor dem Herrn wie vor der Kirche hätte ihm nie erlaubt, freihändig an der Lehre des Herrn weiterzuzeichnen. Dann dürfen seine Worte als gültige Sprache oder Chiffre des Ereignisses gelten, das jene berichten.

Genaht ist das Reich, es ist imminent, ἐγγύς, am Anbrechen, ἐν θύραις, verkündet der synoptische Jesus. Weist er damit in die Zukunft als Ankunft Gottes, so unterscheidet er sich von den alten Propheten dadurch, daß er diese Kunft an seine Person und Existenz bindet. Keiner der Propheten hätte die Zeit des Gotteswortes vom kommenden Reich an die Zeit seiner eigenen sterblichen Existenz geknüpft. Nach ihnen können andere Propheten kommen; nach Jesus kommt nur noch Gott.

Dies heißt nun ganz genau: es erfolgt eine Gleichsetzung zwischen der Dimension einer irdischen, menschlichen, zeitlichen, sterblichen Existenz und der Gottesverheißung vom kommenden Reich. Die Aussagen »Ich, dieser Mensch« und »Gott kommt« sind identisch, und zwar nicht erst in der johanneischen ausdrücklichen Gleichsetzung: »Das Wort ward Fleisch« – das heißt: das Gotteswort der Heilsverheißung ward identisch mit der zeitlichen Gegenwart eines Menschen –, sondern durchaus schon synoptisch: es geschieht in Jesus ein entscheidender Schritt über die Gegenwart eines prophetischen, mit Gottes Wort und Kraft ausgestatteten, das Gottesheil ankündenden Menschen hinaus: das Da-Sein dieses Menschen ist das *Kommen*, das *Werden* des Reiches.

Hans Urs von Balthasar †, *1905 in Luzern geboren, gestorben 1988 in Basel. Priester 1936. Autor zahlreicher Werke und Aufsätze, darunter seine Trilogie »Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik«. Preisträger u. a. des »Premio Internazionale Paolo VI«; er war Mitbegründer der internationalen »Communio« sowie Gründungsherausgeber der deutschen Ausgabe. Der hier wiedergegebene Beitrag wurde im November 1965 anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der katholisch-Theologischen Fakultät in Münster als Vortrag gehalten.*

Aber ein Mensch ist selbst ein Werdender, je in die Zukunft Schreitender, je aber auch auf den Tod Zulaufender. Man muß also, jene Identifikation vorausgesetzt, sagen: indem Jesus in seine menschliche Zukunft, auf seinen Tod zuschreitet, kommt das Reich. Nicht einfach so, daß er vorlaufend es gleichsam aus sich selber erzeugen, herausspinnen würde – insofern ist die Formel des Origenes: Christus sei die *αὐτοβασιλεία* kurzschlüssig –, man muß vielmehr bei der offenlassenden Aussage bleiben: indem er geht, kommt das Reich.

Wir wollen zu verstehen suchen, 1. was das für Jesu Bewußtsein, 2. was es für sein Tun bedeutet.

1. Jesus ist ein echter Mensch, und der unveräußerliche Adel des Menschen besteht darin, daß er seine Existenz in Freiheit auf eine *unbekannte Zukunft* hin entwerfen kann und sogar muß und daß, wenn er ein glaubender Mensch ist, diese Zukunft, in die er sich wirft und entwirft, Gott in seiner Freiheit und Unübersehbarkeit ist. Jesus diese Chance nehmen und ihn auf ein vorweg bekanntes, nur chronologisch noch ausstehendes Ziel zulaufen lassen, hieße schlicht, ihm seine Menschenwürde rauben. Das Markuswort *muß* echt sein: Niemand kennt jene Stunde ... auch der Sohn nicht (13,32).

Ist Jesus ein echter Mensch, dann muß er ferner sein Werk in der *Endlichkeit* eines Menschenlebens vollbringen, auch wenn dessen Wertgehalt, seine späteren Auswirkungen diese ihm gesetzte Endlichkeit weit überragen.

Ein Mensch kann nicht sagen: diesen Teil meiner Sendung erledige ich vor meinem Tod, und da ich weiß, daß ich auferstehen werde, kann ich ja das Restliche immer noch nachher weiterbetreiben. Wer so reden würde, wäre vielleicht ein himmlischer Geist, der ein bißchen auf Erden herumspielen würde, er wäre sicher kein Mensch, der die Last und Würde der zeitlichen Endlichkeit trägt.

Also: wenn das ewige Wort Gottes, das von sich sagen kann: »Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen« (Mk 13,31) ernstlich Mensch geworden ist, dann muß für das Bewußtsein dieses Menschen – so paradox das klingen mag – sein Zulaufen auf den Tod zusammenfallen mit dem Zulaufen auf das Ende von Himmel und Erde, oder besser gesagt: dann muß der freie Selbstentwurf dieses Menschen durch seinen Tod auf Gott zusammenfallen mit dem Überstehen des Wortes Gottes über dem Vergehen von Himmel und Erde.

Jesus ist nicht nur ein Mensch, er ist ein *jüdischer* Mensch, der im Horizont der Prophetie lebt und der offenkundig selbst vom prophetischen Geist durchwohnt ist. Er lebt nicht nur in die vom Wort Gottes eröffnete Zukunft, er blickt auch prophetisch in sie hinein.

Nun muß man dieses prophetische Schauen oder Wissen, das auch Jesus eignet, abgrenzen zunächst gegen so etwas wie ein »zweites Gesicht«, eine

wohl natürliche Möglichkeit eines rein materiellen, sozusagen photographischen Auffangens künftiger Ereignisse oder Verhängnisse. So etwas ist hier ausgeschlossen, denn biblische Prophezeiung ist in ihrem Inhalt und Maß je gebunden an die freien Entscheidungen der gegenwärtigen Menschen in Richtung auf Heil und Unheil hin. Sie ist deshalb, vom Standpunkt des Weissagenden aus, streng gebunden an dessen Heilssendung von Gott her. In diesem Sinn hat Jesus sicherlich ein prophetisches Wissen um die Zerstörung der Heiligen Stadt und ihrer ganzen Ökonomie besessen, als unmittelbar verbunden mit seiner Heilssendung und deren Ablehnung durch Israel.

Prophetisches Wissen ist gleicherweise abzugrenzen gegen das eigentlich apokalyptische Wissen, das dort, wo es echt ist (und nicht bloß literarische Nachahmung), also bei Daniel und Johannes, unbedingt die Ekstase voraussetzt. *Ἐγενόμην ἐν Πνεύματι*, sagt Johannes (Apk 1,10). Nur in der Entrückung, die – in einem Sondergehorsam des Propheten Gott gegenüber – den Seher aus dem subjektiven freien Lebenszusammenhang auf Erden herausreißt, um ihn wie innerhalb einer Klammer für einen Augenblick an einen unlokalisierbaren Ort rein objektiver Schau zu versetzen, gleichsam weder im Himmel noch auf Erden – ist ein Blick in die heilsgeschichtliche Dramatik zwischen Himmel und Erde möglich, in Bilder-Chiffren, die wie im Querschnitt je neue qualitative Aspekte dieses Dramas freilegen, ohne an deren Chronologie im irdisch-weltgeschichtlichen Sinn interessiert zu sein.

Solche apokalyptische Schau ist theologisch gesehen eine Hilfsfunktion zur prophetischen Perspektive und prophetischen Existenz; sie wird aber im Leben und Sprechen Jesu nirgendwo sichtbar und braucht nicht vorausgesetzt zu werden. Die fälschlich so genannten kleinen Apokalypsen der Synoptiker (Mk 13 par.) sind in Wahrheit prophetische Schau und Rede, die nicht vertikal von oben ins Geschehen blickt, sondern horizontal voraus in die Dimension der Zukunft des Menschen auf Gott und der Zukunft Gottes auf den Menschen. Aber während der alttestamentliche Prophet die Heilsereignisse auch durchaus jenseits seiner eigenen Lebenszeit sehen und verkünden kann, kann jener Prophet, der das menschgewordene Verheißungswort Gottes in Person ist, das unmöglich tun, denn sosehr die chronologische Zeit nach seinem Menschentod weiterlaufen mag, *er* schreitet vorlaufend auf das Reich zu, indem er jede mögliche Weltzukunft ein- und überholt. Deshalb ist es keine Verwirrung der Texte, sondern theologisch exakte Rede, wenn er sein Ende mit dem Weltende zusammenfallen sieht, wenn er also die Erwartung seines unfehlbar nahen Todes zusammenfallen läßt mit der sogenannten *Naherwartung* des Weltendes. (Und diese Schau braucht nicht einmal gestört zu sein durch ein Fortlaufen der chronologischen Zeit, deren ontische Dignität und Qualität der Zeit Christi durchaus nachsteht.) Denn innerhalb seines Zuschreitens auf die unbekannte kom-

mende »Stunde« des Vaters muß er ja auftragsgemäß fertig werden mit dem gesamten Zuschreiten der geschaffenen und der sündigen Menschheit auf den kommenden Gott. Die Texte, die Schwierigkeit machen, weil sie nahe Termine setzen (Mk 9,1: »Einige der hier Stehenden werden den Tod nicht kosten, bis sie das Gottesreich mit Macht gekommen sehen«; Mk 13,30: »Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht«), sprechen innerhalb jener erwähnten Gleichsetzung, die die Grundlage der Theologie der Inkarnation ist. *Ὁ λόγος παχύνεται, ὁ λόγος βραχύνεται*: Das Wort Gottes wird (durch Fleischwerdung) »verdichtet«, in die Endlichkeit hinein »verkürzt«, Aussagen von Gregor von Nazianz und Evagrius, kommentiert von Maximus Confessor. Denn mit dem Tod Jesu ist das Weltgericht erreicht und mit seiner Auferstehung der Horizont der Weltauferstehung.

Somit war die Naherwartung der Jünger und der Urkirche weitgehend ein chronologisches *Mißverstehen* der onto-theologischen Naherwartung Jesu, ein teilweises Absinken von der ungeheuren Dichte und unfehlbaren Wahrhaftigkeit seiner Aussage in eine weltlich-neutrale Zeitdimension hinein, die nicht allein durch Glaube, Liebe und Hoffnung, sondern zum Teil durch Gerichtsfurcht, zum Teil durch eine gewisse eschatologische Neugierde mitbestimmt wird.

Das führt unmittelbar zum zweiten: das Handeln Jesu in Hinsicht auf seine Zukunft, das heißt auf das imminent anbrechende Reich hin.

2. Dies handelnde Sichverhalten ist gekennzeichnet durch die Worte Gehorsam und Erfüllung. *Erfüllung* (vorwiegend synoptisch) als Wahrmachen aller Verheißung, *Gehorsam* (vorwiegend paulinisch und johanneisch) als der ontologische Grund, *warum* Jesu Tun erfüllend ist. Als Erfüllung der in Israel von jeher geforderten Haltung kann und muß sein Tun als der archetypische *Glaube* verstanden werden: als die Vollhaltung des irdischen Bundespartners Gott gegenüber, als das Sichvertrauen des Gottesknechtes in den Bund, als die Existenz Schritt für Schritt in der Weisung, als das Wandern unter der alleinigen Führung Gottes, und damit als das vollkommene Selbstopfer an Gott, wie dies alles der Hebräerbrief schildert, der Jesus den »Anführer und Vollender des Glaubens« nennt (12,2). Diesbezüglich muß man Ebeling und noch mehr Ernst Fuchs durchaus zustimmen.

In diesen zeithaft schreitenden vollkommenen Glauben hinein, der in sich selbst absolute *Hoffnung* auf Gott ist, kommt je und je, Schritt für Schritt das Reich. Von *vorne* heran ebenso wie von *oben* herein. Indem nun aber der Mensch und Gottesknecht Jesus, auf seinen Tod als Grenze vorlaufend, zugleich als Wort Gottes die gesamte Wahrheit und Wirklichkeit der Welt und ihrer Sünde in diesen Lauf und Tod hinein *mitnimmt*, muß er

sterbend in der absoluten Finsternis enden, und genau dieser Absturz in Gericht und Gottferne, in Scheol und Hölle, worin alle Abstürze des Alten Testaments, ja, der gesamten Menschheit kumulieren, *ist* der Anbruch Gottes, die Auferstehung des Menschen: hier heiligt sich der Name, hier kommt das Reich, denn hier geschieht der Wille auf Erden so exakt wie im Himmel, hier übergibt der Vater das Gericht dem erlösenden Sohn.

Aber dieser erfüllende Gehorsam wird nun abschließend von Johannes über Glaube und Hoffnung hinaus als Liebe gedeutet, und zwar nicht nur als die Offenbarung der Vatergüte Gottes durch die Gottes- und Menschenliebe des Menschen Jesus (wie die Aufklärung oder Harnack meinen), sondern *als die Offenbarung der trinitarischen Liebe zwischen Vater und Sohn. Das ist es, was der Vorlauf des synoptischen Jesus auf das je ankommende Gottesreich zu seiner Tiefe und Voraussetzung hat.* Wenn dieser Jesus das kommende Reich als das *Nächste* erwartet, weil nach ihm keiner mehr kommt als Gott, weil deshalb *vor* ihm keiner steht als Gott, weil er also *zuerst* das Reich Gottes sucht, dann hat alles übrige, die Menschen, der Kosmos, der Weltauftrag Jesu nirgendwo anders Platz als im Schreiten des gehorsamen Sohnes auf den je kommenden Vater zu. Nicht *dahinter* (so daß man zuerst Gott gehorcht, um *nachher* sich der Welt zuzuwenden), nicht *daneben* (so daß man eine Synthese machen müßte aus Gottzuwendung und Weltzuwendung), sondern ganz ausschließlich *darin*. Der Sohn, auf den Vater zuschreitend, nimmt kraft seines Gehorsams die Welt mit zu Gott, bringt sie an ihr Ende und über ihr Ende hinaus. Indem Jesus zuerst den Willen des Vaters erfüllt (Johannes), erfüllt er darin und mitfolgend auch die Thora und die Propheten (Matthäus, alle Evangelisten), und darin jedes Gottesgesetz in der Welt.

Darum kann das Vermächtnis Jesu an die Nachwelt nicht eigentlich sein ein begonnenes Werk, das von andern, von der Kirche weitergeführt, entwickelt, vollendet werden soll, kann es in diesem Sinn keine Zukunft Jesu geben (wie Moltmann unter Forcierung der Texte glaubhaft machen will), das Vermächtnis kann nur sein die Christo eigene Totalität, die *in sich selbst* Raum gewährt zum Mitschreiten, Miterfüllen, Mitglauben, Mitgehorchen. Das menschlich-weltliche Streben schöpft seine Kraft aus dem je schon Erreichthaben Jesu und je schon Erreichtwordensein des strebenden Menschen durch Jesus (Phil 3,12), und christlich ist solches Streben nur im Vorgriff der Hoffnung und des Gehorsams über alle innerweltliche Sorge und kulturell-technische Planung und Konstruktion hinaus. Was immer unser Planen in innerweltliche Zukunft hinein sein mag – Schöpfungsauftrag oder gottwidriger Titanismus oder oft beides in einem –, es kann christlich keinen andern Raum beanspruchen als den im Schreiten Jesu auf den Vater zu, in einem so engen Gehorsam, in einer so dringenden Naherwartung, daß zwischen Jesus und dem Vater, dessen Willen er tut, keine Stecknadel

zu Boden fallen kann. Das gesamte Heilsgeschehen von Anfang bis Ende der Welt ereignet sich auf diesem schmalsten Weg, durch dieses Nadelöhr: es ereignet sich innerhalb der göttlichen Intersubjektivität, wie sie in Jesus Christus geöffnet ist, um uns in sich einzulassen. Nicht primär in unserer menschlichen Intersubjektivität ereignet sich Gott (wie Feuerbach meint), *wir* ereignen uns nirgendwo anders als im innertrinitarischen Gespräch, am Ort des Austausches, des Heiligen Geistes. Ohne Trinitätsdenken versteht man also nicht den ersten Satz von Jesus, vom geschichtlichen und zeithaften Horizont seines menschlichen Daseins.

* * *

Noch ein Wort über *unsere Mitnahme* auf Jesu Weg. Daß dieses Mitgenommenwerden und Mitgehen den Namen Glaube trägt, ist biblisch eindeutig. Aber dieser Glaube ist nicht primär Glaube an ein vollendetes historisches Faktum (»Daß-Glaube«, wie Buber sagt, *nämlich* daß Jesus für mich gestorben und auferstanden ist), wobei es unerheblich wäre, ob dieser Daß-Glaube protestantisch als nachträgliche Anerkennung verstanden wird, daß Jesus alles Verdienst hat, oder ob dieser Daß-Glaube katholisch selbst eine Art Tugend ist und ein gewisses Verdienst in sich schließt.

Sondern Jesus ist zunächst der Mensch, der jüdische Mensch, der an Gott glaubt, und der andere jüdische Menschen um sich schart, mit denen er eine Glaubens- und Gehorsamsgemeinschaft zum Vater hin bilden will. Es wird einstweilen nichts »zu glauben vorgestellt«, es wird nur in die Glaubensbewegung und Gottesnachfolge Israels eingeladen, und erst beim Versuch, dieser Einladung zu entsprechen, zeigt sich, daß Jesus es kann und daß der Mensch es nicht kann. Daß der Mensch die Hand Jesu ergreifen muß, um zu glauben. Daß Jesus der große Bruder ist, der den Glauben hat, der zeigen kann, wie man es macht, ja, der machen kann, daß man es auch kann. Der aber auch fordert, daß nunmehr kein *Zwischenraum* mehr bestehen darf zwischen theoretischer Forderung (des Gesetzes) und praktischer Ausführung, zwischen Glaube und Existenz, Gehorsam und persönlicher Freiheit. Er zeigt im Glaubensakt selbst eine eschatologische Engführung. Und indem er diese nicht theoretisch fordert und zeigt, sondern als der Wort-Mensch praktisch ist, wird er für jene, die den Glaubensversuch wagen, zur unentbehrlichen Vermittlung. Vermittlung des *Aktes*, nicht zunächst Vermittlung als Gegenstand. Paulus, der bei der gemeinsamen Einübung nicht dabei war, ist geneigt, diese Stufe zu überspringen und von der Schau des vollendeten Christus von Damaskus her den Glauben an ihn sofort gegenständlich zu nehmen. Er sieht dann, wie in diesem vollendeten trinitarischen Christus der Platz für meinen Glauben in ihm, der es vorweg für mich geleistet hat, ausgespart ist: *πίστις Ἰησοῦ*. Aber es hängt doch al-

les daran, daß wir die von Jesus Mensch und Jesus jüdischer Mensch je schon brüderlich auf seinen Gehorsamsweg, seinen Weg der Naherwartung Mitgenommenen sind. Hebr 2,12–13: »Darum schämt er sich nicht, sie seine Brüder zu nennen und zu sagen ... Siehe, hier sind *wir*, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat.«

Die Kinder gehen mit, eine Strecke, soweit Menschen und Sünder mitkönnen. Aber wie sollten sie bis ans Ende des Willens Gottes mitgehen können, bis dorthin, wo das Ende des Lebens zusammenfällt mit der Ankunft des Reiches? Hier wird die Einladung zum Mitgehen sich wandeln: die Mitnahme wird zur Übernahme, so wie ein Vater sein Kind in den Arm nimmt, um über einen Abgrund zu springen, der für den Sprung des Kindes zu breit ist. Dies in zwei Zeiten: als Eucharistie vor dem Kreuz, als Stellvertretung am Kreuz.

Eucharistie heißt das physische Sicheinverleiben der Jünger, der Kirche vor der Passion, damit sie nolensvolens (im Geheimnis des einen Fleisches) dabei seien bis ans Ende. Nolens in sich, volens in ihm, in Maria, in Johannes. Die Kommunikation der Geister in der Materie ermöglicht in der eucharistischen Materie eine echte Kommunion der versagenden Glaubensakte mit dem unentwegten Glauben des Sohnes.

Diese physische Einigung ist die Sicherung des Mitdabeiseins, wenn der Sohn am Kreuz die Sünde der Welt in unendliches Leiden auflöst: in dem undurchdringlichen Geheimnis, daß der neue Adam alles *allein* hindurchträgt, auch die Kirche, auch Maria, die vom Kreuz her vorerlöste, und daß er dennoch die Frau eucharistisch-leiblich mit unter das Kreuz nimmt, damit sie als Mater dolorosa zur – nun ja: zur *Miterlöserin* werde. Daß das möglich ist, wurzelt im radikalen, ursprünglichen Mitsein von Christus-Mensch und -Kind mit allem, was Menschenkind heißt, es wurzelt enger darin, daß der Ebed Jahwe von Anfang an sowohl Einer ist wie ein Volk, es wurzelt engstens darin, daß Jesus die, die er mitmenschlich in diesen Glaubensweg eingeladen und mitgenommen hat, nachträglich nicht irgendwo stehen läßt, sondern sie – auch wenn sie fliehen, verleugnen, verraten – über ihren subjektiven Willen hinaus, kraft der inneren *objektiven* Logik des von ihnen grundsätzlich bejahten Glaubens, der ja *alles* will, was Gott will, hindurchträgt bis ans Ende der Sünde, bis über den Abgrund der Hölle, wobei sie aus Gnade mitsterben dürfen und müssen in seinem Tod. Freilich, die letzten Schritte in der Finsternis kann nur der Sohn des absoluten Lichtes gehen, mehr für uns als mit uns.

Er stirbt unsern Sündertod und muß für uns in die Unterwelt fahren: und diese Fahrt ist der letzte Gehorsam, der einzige wirkliche Leichen- oder Kadavergehorsam. Denn in diesem Gehorsam muß er das Reich des Vaters zuletzt dort suchen, wo es auf keinen Fall zu finden ist: in der Hölle, die aus all dem besteht, was Gott von den Sündern abgetrennt hat, um es endgültig

von sich weg zu verfluchen. In diesen Widerspruch führt der Vater den Sohn hinein: sofern aber der Wille des Vaters ihn dahin führt, ist auch die letzte Schranke, der Widerspruch, die Hölle selbst überwunden, und von dorther erfolgt Auferstehung: das heißt die Demonstration, daß auch dies schon je in der dreieinigen Identität des göttlichen Geistes enthalten war.

Ich möchte daraus noch drei Folgerungen ziehen.

1. Christliche Geschichte, ja, Weltgeschichte überhaupt hat nach Christus onto-theologisch keinen andern möglichen Ort als innerhalb des Schreitens des menschgewordenen Sohnes auf das kommende Reich des Vaters zu. Sie ist darin, nicht dahinter. Als Entfaltungen der im Menschen waltenden oder ihm in der Natur zugestalteten Kräfte (Evolution) steht dieser Weg gesamthaft in der Entscheidung des Glaubens, und der Tag Omega als der Tag des Herrn wird es an den Tag bringen, ob auf Gold und Silber oder auf Holz und Stroh gebaut wurde. Sofern alle chronologisch noch künftigen Entscheidungen aber mithineingehören in das Mit-uns-Schreiten Christi, kann mit Origenes gesagt werden, daß Christus wartet, daß der ganze Himmel wartet und unerfüllt bleibt, bis ich, der letzte der Sünder, mich bekehrt habe, bis die Vollzahl der Glieder des Christusleibes auferstanden ist. In dieser Hinsicht kann (aber doch in einem *uneigentlichen* Sinn) von Zukunft Christi für ihn selbst die Rede sein: von einem Schreiten Christi auf seine eigene weltgeschichtliche Erfüllung zu. Aber zentraler ist die Aussage, daß wir, innerhalb seines Weges schreitend, auf ihn selber als unser Eschaton zugehen: dies allein ist ein theologisch sinnvolles Reden von der Wiederkunft Christi, die dann gerade zusammenfällt mit der endgültigen Ankunft des Reiches des Vaters, »die Vollendung ist, wenn Er Gott dem Vater das Reich übergibt« (1 Kor 15,24). Im Glauben, im Sakrament, im Leben von Gehorsam und Kreuz, im Vorlauf auf unseren Tod schreiten wir immerfort, ohne ihn je einholen zu können, auf den Horizont des Ereignisses Christi zu, dem wir unser Schreiten, unsere Freiheit, unser Menschsein verdanken. Denn unsere freiesten Selbstentwürfe vollziehen sich dann in den offensten Raum der absoluten, göttlichen, dreieinigen Freiheit hinein, deren Offenstehen für uns durch Christi Gehorsam verbürgt ist: Kühneres, Utopischeres ist uns hier gestattet und ermöglicht, als was unserer eigenen dürftigen Phantasie als Selbstübersteigungen einfallen möchte. Christi Selbstentwurf ist dabei nicht Schranke, nach oben abschließender Horizont (wie es etwa ein Nietzsche empfand), sondern Stachel, sich mit keinem Abschluß zufriedenzugeben, in der Menschenform durch ihn die gnädig eröffnete und doch unfaßliche Gottform zu verwirklichen. Diese aber ist Er, und in ihm werden wir zu solcher Freiheit befreit. Wenn deshalb sich enthüllt, was er *ist*, dann wird enthüllt sein, was *wir* sind, was Geschichte ist, was Welt ist. Denn wer kann heute sagen, was

Eucharistie *ist*, was Kreuz *ist*, was Auferstehung *ist*? Das ist das unüberholbare Eschaton, ins Unendliche offen, weil es die Offenlegung des Deus semper maior ist, das id quo maius cogitari non potest.

2. Die Freilassung durch Christus in unsere eigene Lebenszeit und unsere freien Entwürfe geschieht im verheißenen und gespendeten *Heiligen Geist*. Indem Johannes seine Verheißung durch den Herrn ausdrücklich mit dessen »Gehen« und »Zurückkehren« zum Vater übereinfallen läßt – bis dahin sogar, daß die Ausgießung des Geistes das Erkennungszeichen sein wird, daß der Sohn beim Vater angelangt ist und der trinitarische Kreislauf sich auch ökonomisch wieder geschlossen hat (Joh 14,16.20.26) –, übersteigt er nicht etwa den synoptischen Horizont der Naherwartung in eine dahinter sich öffnende weltgeschichtliche Zeit hinein, sondern zeigt in der Engführung des Gehorsams die unendliche Weite der Freiheit und des Verstehens, zeigt auch die vermittelnde Kraft, die die verfließende Weltzeit einsammelt und konzentriert in die christologische Zeit. So kann auch für ihn das eschatologisch-Antichristliche imminente Gegenwart sein. Aber indem Johannes die eschatologische Engführung als identisch erkannt hat mit der Freilassung im Heiligen Geist, übersteigt er die synoptisch- urchristliche Paradoxie, daß die Kirche sowohl Zeit wie keine Zeit vor sich hat. Das existentiell Bestürzende dieser Lage stillt sich bei ihm aus einer tieferen Kenntnis der Zeit Christi, die weder bloße Weltzeit noch zeitlose Überzeit ist, sondern die im letzten einzig wahre Zeit, in die wir eingeborgen in der weitenden Freiheit des Herrn leben dürfen.

3. Das Schreiten auf das Eschaton hin in Naherwartung (»Sucht *zuerst* das Reich Gottes«) ist auf jeden Fall *Mitnahme* von *Welt*. Denn Christus schreitet selbst nur als ein Mitnehmender. Sonst wäre er ja immer schon angekommen, und der Lauf durch das Menschenleben erübrigte sich. Jeder Christ ist, in welchem Stand auch immer, aufgerufen, täglich in eschatologischer Engführung um das Kommen des Reiches zu beten und durch Gehorsam (auf Erden wie im Himmel) darauf zuzugehen, es kommen zu *lassen*. Es gibt in der Kirche nicht mehr oder weniger »eschatologische Existenzen«. Es gibt nur verschiedene Weisen, es zu sein: in engstem Anschluß an Christus, gleichsam mit ihm Schritt zu halten versuchend, dadurch daß man in Gebet, Verzicht, Hingabe die Welt, die Brüder mitvoranträgt, oder daß man, im weltlichen Tun verharrend, durch die zähe Materie hindurch, in der Solidarität mit allen sich Mühenden und sich Wagenden, je auf den Willen Gottes zuschreitet. Ordensstand – Weltstand. Heute spannt die Kirche den Bogen zwischen den Ständen, indem sie in den Weltgemeinschaften deren Synthese billigt: mit der größten Nähe zum Herrn im Leben der Christusratschläge, mit der größten Nähe zu den Brüdern in der Solidarität der weltlichen Anstrengungen und Wagnisse. Das ist vielleicht der zukunftsträchtigste christliche Entwurf dieser Zeit; ihm gilt unser Einsatz.

Bischof Kurt Koch · Basel

Auch ein Problem mit der Zeit: Christliche Eschatologie im Kreuzfeuer der Apokalyptik

I. Zwiespältige Wirkungsgeschichte der Apokalyptik in Geschichte und Gegenwart

Jede Behandlung des Themas der Apokalyptik sieht sich jener Eigentümlichkeit konfrontiert[1], die bereits in der zwiespältigen Wirkungsgeschichte des Sendschreibens des urchristlichen Propheten Johannes zu beobachten ist, die den Namen »Offenbarung des Johannes« trägt. Einer reichen und positiven Wirkungsgeschichte steht auch eine Geschichte des Mißtrauens und sogar der Ablehnung gegenüber, die bis in die Alte Kirche zurückreicht. Denn die Bilder und Visionen der Apokalypse sind immer wieder Anlaß zu Spekulationen über den Ablauf der Endereignisse und die bevorstehende Nähe des Weltendes gewesen; und sie sind es auch heute wieder, wie vor allem die sogenannte »Harmaggedon«-Theologie in Amerika zeigt, die Gottes prädeterminierten Plan für die Endzeit politisch-historisch konkretisieren und das in der Apokalypse des Johannes verheißene Weltende, das Christus zum Heil der Welt herbeiführen wird, in der gegenwärtigen Weltgeschichte politisch lokalisieren und mit jenem Weltende gleichsetzen will, das ein Atomkrieg der Menschheit bescheren wird.[2] In solchen Phänomenen in Geschichte und Gegenwart liegt es begründet, daß die Johannes-Apokalypse bis heute eher das Buch der Schwärmer und Sektierer gewesen ist als wirklich ein Offenbarungsbuch der Großkirche.

Vor allem die vielfältigen Traditionen des Chiliasmus, die aus der Johannes-Offenbarung immer wieder ihre Erwartungen eines irdischen Gottesreiches von tausendjähriger Dauer genährt haben, waren auch immer wieder der Grund dafür, daß kirchliche Theologen auf kritische Distanz zu ihr

Bischof Kurt Koch, *Jahrgang 1950, Studium der Theologie und Philosophie in Luzern und München, Priester 1982, bis 1982 in der Seelsorge in Bern, lehrte von 1989-1995 Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern; er ist seit 1995 Bischof von Basel.*

gegangen sind. Dies war in besonders pointierter Weise in der Reformationszeit der Fall. *Martin Luther* sprach das harte Urteil aus, daß in der Johannes-Offenbarung Christus »weder gelehrt noch erkannt wird, welches doch zu tun vor allen Dingen ein Apostel schuldig ist«. Weil das Christuszeugnis der Offenbarung hinter demjenigen der Evangelien und vor allem des Paulus zurückbleibe, könne die Johannes-Apokalypse weder apostolisch noch prophetisch sein. Noch deutlicher äußerte sich *Zwingli* in der Berner Disputation: »Von der Apokalypse nehme ich kein Zeugnis an, denn sie ist kein biblisches Buch.« Und *Calvin* schließlich löste das Problem dadurch, daß er die Offenbarung des Johannes in seiner Bibelauslegung einfach stillschweigend übergangen hat.

1. Apokalyptische Spekulationen und bleibende Hoffnung auf das göttliche Heil

Bei dieser theologischen und kirchlichen Reserviertheit gegenüber der Apokalypse ist es bis auf den heutigen Tag geblieben, und zwar nicht nur in der reformatorischen, sondern weithin auch in der katholischen Tradition. In Vergessenheit geraten oder verdrängt wurde damit freilich auch die exegetisch begründete Feststellung, daß die Johannes-Apokalypse in ihrem wesentlichen Kern ein Trostbuch des Glaubens war, das angesichts der verheißenen heilvollen Wende Hoffnung schenken und zum Ausharren in der notvollen Situation der gegenwärtigen Bedrängnis motivieren wollte: »Johannes will keine Vorausdarstellung des Weltfahrplans für die spätere Kirche geben, er wendet sich vielmehr in einer ganz konkreten zeitgeschichtlichen Situation an bedrängte Christen, um diese im Licht des Glaubens an die Herrschaft des erhöhten Christus über die Geschichte zu deuten und so die Angeredeten dessen gewiß zu machen, was für sie an der Zeit ist.«[3] Nur wenn man bedenkt, daß die Johannes-Apokalypse keine kuriose Sammlung von dunklen und Spekulationen provozierenden Zukunftsankündigungen ist, sondern im Licht der durch Jesus Christus geschenkten Hoffnung die Geschichte deuten und so der Kirche helfen will, ihre Verantwortung in der Geschichte zu erkennen und wahrzunehmen, könnte ihre Botschaft auch heute in neuer Weise nicht nur aktuell, sondern auch aufregend werden. Doch in der gegenwärtigen Situation ist nicht nur die Johannes-Apokalypse, sondern die Apokalyptik überhaupt einer doppelten Zwiespältigkeit ausgesetzt:

Auf der einen Seite wird der bleibende apokalyptische Stachel im Fleisch auch des heutigen Christentums durch die Liturgie vor allem der Eucharistie im Glaubensbewußtsein der Kirche lebendig gehalten, und zwar sowohl im Credo, in dem wir von Christus bekennen, daß er »kommen wird

zu richten die Lebenden und die Toten«, als auch in der Akklamation nach dem Einsetzungsbericht, in dem wir den Tod Jesu Christi bekennen und seine Auferstehung preisen: »bis Du kommst in Herrlichkeit«. Die hinter diesen eucharistischen Texten stehende apokalyptische Vorstellungswelt vom Ende der Welt und vom Wiederkommen Jesu Christi ist aber den heutigen durchschnittlichen Christen weithin fremd und unverständlich geworden. Demgegenüber haben apokalyptische Bilder und Erwartungen außerhalb der Kirchen bei verschiedenen Sekten, aber auch bei fundamentalistischen Gruppierungen im kirchlichen Untergrund durchaus Hochkonjunktur, die mit der bevorstehenden Jahrtausendwende in unmittelbarem Zusammenhang steht.[4]

Die zweite Eigentümlichkeit im Umgang mit der Apokalyptik wird deutlich, wenn wir die Lebendigkeit apokalyptischer Erwartungen vor der ersten Jahrtausendwende mit derjenigen vor der zweiten vergleichen. Vor tausend Jahren konnte man mit dem Weltende rechnen; doch das Ende der Welt ist, wie jeder vernünftige Mensch weiß, nicht gekommen, sondern die Geschichte ist weitergelaufen. Und aufgrund dieser alltäglichen Erfahrung pflegt der Durchschnittsmensch heute chronologisch weiterzurechnen, weil er überzeugt ist, daß die Zeit immer weiterlaufen wird, so daß das Weltende am Zeithorizont überhaupt verschwindet und zu einer rein mythologischen Größe wird. Diese Überzeugung wird aber ausgerechnet zu einem Zeitpunkt vertreten, in der das Ende der Welt den Menschen näher als je zuvor gerückt ist. Weil wir in einer Zeit leben, in der das Ende der menschlichen Zeit jederzeit möglich ist, leben wir in einer sehr realistischen Weise am Zeitende oder in der Endzeit, und zwar in dreifacher Hinsicht[5]: Wir leben erstens in der *nuklearen* Endzeit, die unsere Zeit zu einer arg befristeten Zeit gemacht hat. Denn seit Hiroshima 1945 ist das Ende der Welt durch eine nukleare Katastrophe jederzeit möglich. Wir leben zweitens in der *ökologischen* Endzeit, in der uns das mögliche Ende der Zeit gleichsam in der Zeitlupe vor Augen tritt. Denn seit Tschernobyl ist das Ende der menschlichen Welt in einer ökologischen Katastrophe jederzeit möglich. Und wir leben drittens in der *ökonomischen* Endzeit. Denn aufgrund der wirtschaftlichen Globalisierung haben die ökonomischen Katastrophen vor allem in Afrika und Asien universale Ausmaße erhalten.

Diese drei Endzeiten der menschlichen Geschichte, die wir gegenwärtig erleben, führen uns wiederum auf den entscheidenden Kern der biblischen Apokalyptik zurück, der freilich nur zu verlebendigen ist, wenn er von anachronistisch gewordenen Welt- und Zeit-Vorstellungen der Apokalyptik unterschieden wird. Denn hinter dem gläubigen Bemühen, die Weltgeschichte in verschiedene Perioden einzuteilen und in ihnen die Zeichen der Zeit so zu deuten, daß in der Gegenwart mit Sicherheit die letzte Geschichtsepoche gegeben und deshalb das Ende der Zeit nahe ist, steht eine

spezifisch theologische Auffassung von Gott, der Welt und ihrer Geschichte, und zwar dahingehend, daß gemäß dem deuteronomistischen Geschichtsbild der Verlauf der gesamten Geschichte, also nicht nur des Volkes Gottes selbst, sondern in eschatologischer Einbeziehung auch der anderen Völker und des ganzen Kosmos vom Gehorsam oder Ungehorsam Israels der Thora Gottes gegenüber abhängt, so daß Israel die ganze Schöpfung ins Heil oder Unheil mit hineinzieht: »Israel und sein Verhalten dem Gebot Gottes gegenüber ist der Angelpunkt, der bewegende Motor für die Heils- oder Unheilsgeschichte der ganzen Welt.«[6]

Dieses in der biblischen Tradition weithin akzeptierte deuteronomistische Geschichtsbild verdichtet sich aber erst in extremen politischen und religiösen Krisensituationen zum spezifisch apokalyptischen Geschichtsbild, daß angesichts der völlig aussichtslosen und heillosen Situation in der eigenen geschichtlichen Gegenwart der Tiefpunkt und deshalb die Endzeit dieser absolut heillosen Entwicklung wahrgenommen wird. Weil die Sünde in der Welt als derart ungeheuerlich erfahren wird, daß von Gott her in dieser Welt und Geschichte kein Heil mehr erwartet werden kann, richtet sich die ganze Hoffnung auf das endgültige Heilshandeln Gottes, und zwar im wörtlichen Sinn, daß Gott in unmittelbarer Zukunft zugleich das Ende der unheilvollen Geschichte herbeiführen und damit vollbringen wird, was im Himmel schon bereitsteht: »Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auch auf Erden.« Diese Vater-unser-Bitte ist deshalb durch und durch apokalyptische Sprache. Sie zeigt, daß die als Endzeit beurteilte Gegenwart zugleich als Zeit einer hochgespannten Erwartung und einer intensiven Hoffnung insofern wahrgenommen wird, als die Endzeit als Wendezeit zum endgültigen Heil Gottes für die Gerechten betrachtet wird. Zugleich ist damit die Mahnung verbunden, die gegenwärtige Situation als letzte Entscheidungszeit zu betrachten und in ihr den Glauben treu zu bewahren.

2. Jüngstes Gericht oder tausendjähriges Reich

Apokalyptik handelt deshalb immer auch vom Ernst der Nachfolge Jesu Christi und von der Geschichte als dem Ort ihrer Bewährung. Von daher kann man verstehen, weshalb der evangelische Neutestamentler *Ernst Käsemann* die Apokalyptik als »Mutter aller christlichen Theologie« eingeschätzt hat.[7] Selbst wenn man dieses Urteil für überzogen hält, wird man doch konzedieren müssen, »daß erst die Apokalyptik im Bereich des Christentums historisches Denken ermöglichte«[8], so daß sie zumindest als Mutter sowohl der Geschichtstheologie als auch der Geschichtsphilosophie im Bereich des Christentums gewürdigt werden muß. Dabei besteht ihr wesentlicher Beitrag in der Ausweitung des Geschichtsbewußtseins

zum Begriff der Universalgeschichte und damit im Gedanken eines universalen göttlichen Gerichts, das der Welt unausweichlich bevorsteht. Von der Art und Weise her, wie dieses göttliche Gericht in der Apokalyptik gedacht wird, nämlich entweder als Jüngstes Gericht am Ende der Welt oder als göttliches Gericht in der Zeit, lassen sich in Geschichte und Gegenwart denn auch zwei grundverschiedene apokalyptische Konzeptionen unterscheiden, nämlich einerseits die absolute Hoffnung auf das Jüngste Gericht Gottes am Ende der Welt und andererseits die innergeschichtliche Hoffnung auf das Kommen eines messianischen Reiches in dieser Welt.[9]

Die letztere Hoffnung auf ein chiliastisches Zwischenreich, die bereits in der Alten Kirche lebendig war, nährte sich entweder aus der Vision Daniels von den Weltreichen, dergemäß Gott es fügen wird, daß nach vier Weltreichen ein fünftes eschatologisches Reich kommen wird, das zugleich die Weltgeschichte beenden wird, oder aus der biblischen Sicht der Schöpfung. Vor allem bei den Judenchristen lebte die Überzeugung, daß die Zeit der Weltgeschichte so lange dauern wird, als die Schöpfung an Tagen gebraucht hat. Da die Schöpfung in sechs Tagen erfolgt ist, da aber gemäß einem Psalmwort beim Herrn tausend Jahre sind »wie der Tag, der gestern vergangen ist« (90.4), nahm man an, daß die Vollendung der Schöpfung im Jahre 6000 eintreten werde. Und wie auf die sechs Tage der Schöpfung der Sabbat folgte, so werde nach der Vollendung der Schöpfung ein tausendjähriger Sabbat des messianischen Reiches eintreten. In diesem sah der Kirchenvater *Irenäus* alle alttestamentlichen Prophezeiungen über das messianische Reich erfüllt, so daß die Gerechten gleich nach der Wiederkunft des Herrn auf Erden herrschen werden; erst danach werde das verheißene Jüngste Gericht eintreten.

Wie verschieden orientiert solche chiliastischen Hoffnungen auch gewesen sind, gemeinsam war ihnen auf jeden Fall die Hoffnung, daß nicht nur das Ende der Welt zu erwarten ist, sondern auch und zuvor ein qualitativ besseres und erfüllteres Leben auf einer erneuerten Erde. Indem die Chiliasten die Heilige Schrift auf eine innerweltliche messianische Utopie hin auslegten, hofften sie bei der Wiederkunft des Messias auf das Erbe der erneuerten Erde, und zwar in diesem saeculum. Solche apokalyptisch-messianischen Vorstellungen entwickelten sich vor allem im Mittelalter zu einem revolutionären Chiliasmus fort, und zwar zunächst im 13. Jahrhundert bei den Joachiten, die gegen die damals verweltlichte Großkirche für die Verwirklichung einer spirituellen Kirche kämpften. Die Franziskanerspiritualen erwarteten dabei nach dem Erscheinen des Antichrist ein messianisches Zwischenreich, in dem sie auf Erden die bestehende Kirche beerben werden.[10] Noch weiter gingen die Taboriten im 15. und 16. Jahrhundert, die nicht nur eine andere Kirche, sondern auch eine andere Gesellschaft anstrebten. Diese erwarteten sie freilich nicht von oben; sie soll-

te vielmehr durch revolutionäre Gewaltanwendung aktiv herbeigeführt werden, wobei man zur Legitimation der Gewalt vor allem den berühmten Stein im Danielbuch bemühte, der vom Berg losbrach und die Statue aus Eisen, Bronze und Ton, Silber und Gold zermalmte.[11]

Diese chiliastischen Strömungen wurden von der Großkirche keineswegs akzeptiert. Nachdem bereits *Hieronymus* das Ende der Fabel von einem tausendjährigen Reich eingefordert hatte, »Cesset ergo mille annorum fabula«[12], beurteilte *Augustinus* jede wörtlich-fleischliche Deutung der apokalyptischen Rede von einer ersten Auferstehung und einem darauf folgenden tausendjährigen Reich auf dieser Erde als häretisch, was vom Konzil von Ephesus im Jahre 431 bestätigt wurde. Und im Mittelalter war es vor allem *Thomas von Aquin*, der den Chiliasmus erneut als Häresie verurteilte, weil nach seiner Überzeugung allein das kurze Reich des Antichrist bevorsteht, das aber keinen anderen Sinn hat, als die Kirche ein letztes Mal auf die Probe zu stellen, bevor das Jüngste Gericht das endgültige Ende des saeculum besiegeln und dabei den Bösen Strafe und den Gerechten Seligkeit bereiten wird.[13]

Diese Beispiele zeigen, daß die Großkirche bestrebt war, den Chiliasmus christologisch und ekklesiologisch stillzulegen, und zwar dahingehend, daß das Reich Gottes auf Erden bereits gegenwärtig ist, daß es mit dem Christentum begonnen hat und daß es die Kirche selbst ist, in der die Heiligen mit Christus herrschen, so daß nach der kurzen Zwischenherrschaft des Antichrist nur noch das Jüngste Gericht ausstehen wird. Demgemäß hoffen Christen nicht auf eine irdische Stadt, sondern auf die himmlische, wie dies vor allem *Augustinus* in seinem »Gottesstaat« breit entfaltet hat. Bei allen Vorteilen dieser christologisch-ekklesiologischen Stillegung des Chiliasmus stellt sich aber doch die Frage, ob der Preis, den man für die Verurteilung des Chiliasmus als einer jüdisch-fleischlichen Fabel bezahlt hat, nicht doch zu hoch gewesen ist. Denn bestand dieser Preis nicht weithin darin, daß die Ankündigung des Jüngsten Gerichts nun zu einem »allgegenwärtigen schwarzpädagogischen Mittel christlichen In-der-Welt-Seins« verkam, »das zugleich die Abwesenheit eines festen Willens bekundete, die Welt selbst besser und glücklicher zu machen«: »Lebte man nicht vorwiegend im Angesicht des Todes, statt sich um den Aufbau einer Kultur des Lebens in dieser Welt zu kümmern?«[14] Wurde mit der kirchlichen Reduktion der apokalyptischen Hoffnung auf die Ankündigung des Jüngsten Gerichts der Christenheit nicht doch zugleich die trostvolle Botschaft vorenthalten, daß die jetzige Welt nicht bloß der Übergang für die himmlische Stadt ist, sondern auch das Bewährungsfeld christlicher Nachfolge im Bemühen um mehr Gerechtigkeit und Frieden auf unserer Erde? Und mit dem Wiener evangelischen Dogmatiker *Ulrich H. J. Körtner* ist zu fragen, ob die zunehmende »Wirklichkeitsblindheit der Apokalyptiker«, die vor

allem in der problemlosen Legitimation der Gewaltanwendung zum Ausdruck kam, nicht doch auch eine Reaktion auf die zunehmende »Apokalypseblindheit der Kirchen« gewesen ist.[15]

II. Vom apokalyptischen Weltbild in der Vergangenheit zur Wiederentdeckung der Apokalyptik in der Gegenwart

Von daher stellt sich erst recht die Frage, wie sich der christliche Glaube zur apokalyptischen Hoffnung verhält. Nach dem gerafften Rückblick auf die zwiespältige Wirkungsgeschichte der Apokalyptik soll deshalb versucht werden, diese systematische Frage anhand eines ebenso kurzen Durchgangs durch die Entwicklungen in der Eschatologie in diesem Jahrhundert zu beantworten. Denn von ihr hat *Hans Urs von Balthasar* bereits in den fünfziger Jahren geurteilt, sie sei »der ›Wetterwinkel‹ in der Theologie unserer Zeit«: »Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhageln oder erfrischen. Wenn für den Liberalismus des 19. Jahrhunderts das Wort von Troeltsch gelten konnte: ›Das eschatologische Bureau ist meist geschlossen‹, so macht dieses im Gegenteil seit der Jahrhundertwende Überstunden.«[16] Diese Überstunden im eschatologischen Bureau hängen auch damit zusammen, daß die geschichtlichen Entwicklungen der Eschatologie in unserem Jahrhundert immer auch – explizite oder zumindest implizite – Auseinandersetzungen mit der Apokalyptik und ihrem Welt- und Geschichtsbild gewesen sind. Denn in diesen Auseinandersetzungen ging es immer auch um die Sicht des Verhältnisses zwischen der gegenwärtigen Welt und der künftigen Vollendung und Erfüllung der Schöpfung durch Gott, genauerhin um das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie. Dieses Verhältnis aber ist das zentrale Thema, das hinter den apokalyptischen Traditionen steht, was im Sinne einer geschichtlichen Spurensicherung im Blick auf das Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik in den eschatologischen Entwicklungen in unserem Jahrhundert verdeutlicht werden soll.[17]

1. Entapokalyptisierung christlicher Eschatologie

a. Noch ganz vom traditionellen Weltbild der Apokalyptik geprägt war die Eschatologie vor allem im neuscholastischen System der katholischen Dogmatik, aber auch in der protestantischen Orthodoxie.[18] Denn hier wurde das Verhältnis zwischen der menschlichen Geschichte und der eschatologischen Vollendung der Welt im apokalyptisch-kosmologischen Schema von Abbruch der Welt und Schöpfung einer neuen Welt gedacht. Dabei

wurden die eschatologischen Bilder der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition in der Art und Weise eines theologischen Puzzlespiels zu einer apokalyptischen Reportage über das bevorstehende Enddrama und den noch ausstehenden Endzustand zusammengefügt, in der es sowohl um die Endereignisse am Lebensende des einzelnen Menschen (Tod und besonderes Gericht) und am Ende der ganzen Welt (Wiederkunft Christi, Auferweckung der Toten, allgemeines Weltgericht und Ende der Welt) einerseits und um die Endzustände (Himmel, Hölle, Fegfeuer) ging.[19] Die traditionelle Eschatologie präsentiert sich deshalb im wesentlichen Kern als eine Chronologie des ewigen Lebens und als eine Geographie des Jenseits. Sie wurde denn auch signifikanterweise als »Lehre von den letzten Dingen« bezeichnet und war im Grunde eine »Physik der letzten Dinge«, auf die *Yves Congar* fast alle eschatologischen Traktate in den Dogmatik-Handbüchern zurückführte.[20]

b. Als das eigentliche Problem dieser traditionellen Eschatologie hat sich immer deutlicher der ihr zugrundeliegende Vorstellungsrahmen einer apokalyptisch-kosmologischen Weltauffassung herausgestellt. Da dieser aber mit dem modernen Weltbild nicht mehr zu vereinbaren ist, wurde er einer radikalen Entmythologisierung unterzogen.[21] Diese fand ihre deutlichste Artikulation in *Rudolf Bultmanns* Programm der existentialen Interpretation eschatologischer Aussagen, das er bereits in seinem grundlegenden Werk »Geschichte und Eschatologie« auf die Kurzformel brachte: »Schau nicht um dich in die Universalgeschichte; vielmehr mußt du in deine persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte ... In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du mußt ihn erwecken.«[22] Gemäß diesem existentialinterpretatorischen Verstehenshorizont braucht der Christ gar nicht mehr auf eine zeitlich noch ausstehende Zukunft zu warten und zu hoffen; im Je-Jetzt des Anrufs des Evangeliums, der selbst ein »eschatologisches Geschehen« ist, und im Je-Jetzt des Hörens auf dieses wird die Zukunft vielmehr selbst Gegenwart. Ebenso hält der Christ nicht Ausschau auf das mit dem »Jüngsten Tag« eintretende Weltende; entscheidend ist für ihn vielmehr, daß er im Glauben im Je-Jetzt des Hier und Heute für Gott und sein Kommen offen wird: »Mag nun noch kommen, was da will, an kosmischen Katastrophen – das kann nie etwas anderes sein, als was alle Tage in der Welt passiert. Mag nun noch etwas kommen wie eine Auferstehung aus den Gräbern ..., das kann nichts anderes mehr sein, als wie man jeden Morgen vom Schlaf erwacht.«[23]

c. Die Entkosmologisierung und Enttemporalisierung eschatologischer Aussagen und die mit ihr verbundene Auflösung jeder zeitlichen Zukunft in eine existentiale Zukünftigkeit und die Verflüchtigung der konkreten Weltgeschichte in die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz laufen

bei Bultmann nicht nur auf eine Entapokalyptisierung, sondern überhaupt auf eine Enteschatologisierung des christlichen Glaubens hinaus. Demgegenüber geht es *Karl Rahner* vor allem um eine Entapokalyptisierung des Glaubens. Unter Apokalyptik versteht er dabei Glaubensaussagen von einer antizipierten Zukunft her in die Gegenwart hinein, wohingegen die biblische Eschatologie zu lesen ist als Aussage von der Gegenwart als geoffenbarter her auf die echte Zukunft hin: »Aus-Sage von Gegenwart in Zukunft hinein ist Eschatologie, Ein-Sage von Gegenwart aus der Zukunft heraus in die Gegenwart hinein ist Apokalyptik.«[24] Für Rahner liegt demnach die falsche Grundansicht der Apokalyptik darin, daß die Eschatologie konzipiert wird als antizipierende Reportage von später erfolgenden Ereignissen aus diesen künftigen Ereignissen heraus und von ihnen her. Von solcher Apokalyptik aber will Rahner wahre christliche Eschatologie dadurch unterschieden wissen, daß sie »der für den Menschen in seiner geistigen Freiheits- und Glaubensentscheidung notwendige Vorblick *aus* seiner durch das Ereignis Christi bestimmten heilsgeschichtlichen Situation *heraus* auf die endgültige Vollendung dieser seiner eigenen, erhellten und doch glaubend wagenden Entscheidung ins dunkle Offene hinein« sein will[25]. Mit diesem hermeneutischen Vorzeichen kann Rahner beispielsweise die erzapokalyptischen Vorstellungen des Jüngsten Tages und der Wiederkunft Christi dahingehend interpretieren, daß er den Tod des einzelnen Menschen als den hervorgehobenen Ort seiner »apokalyptischen« Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu Christi betrachtet. Dies bedeutet konkret, daß, wenn ein Mensch stirbt, dieser nicht nur bei Christus ankommt, sondern auch Christus zu ihm »wiederkommt«, und daß folglich, wenn alle Menschen gestorben sein werden, Christus zu allen Menschen »wiedergekommen« und damit der »Jüngste Tag« erreicht sein wird. Die Wiederkunft Jesu Christi am jüngsten Tag wird deshalb in einer völlig entapokalyptisierten Sprache verstanden als ein Geschehen, das sich mitten unter uns ereignet und das sich im universalen Prozeß des Sterbens vollenden wird.[26]

d. In derselben Richtung einer grundlegenden Befreiung der eschatologischen Botschaft des christlichen Glaubens von den obsolet gewordenen »Fesseln« des traditionellerweise apokalyptischen Weltbildes arbeiten in der Gegenwart der Neutestamentler *Gerhard Lohfink* und die Dogmatiker *Gisbert Greshake* und *Medard Kehl*. Sie gehen davon aus, daß zwar die *Raum*-Vorstellungen der Apokalyptik, denen gemäß die Welt Gottes sich in dreidimensionalen Räumen über unserer Welt aufschichtet, in der Theologie bereits im 19. Jahrhundert aufgegeben worden sind, daß demgegenüber aber am *Geschichts*-Bild der Apokalyptik, demgemäß das geschichtliche Ende der Welt mit dem Kommen Gottes zum Gericht identisch sein wird, weiterhin bis in die Gegenwart festgehalten wird. Diese unterschiedliche Bewertung des Welt- und Geschichtsbildes der Apokalyptik hält Ger-

hard Lohfink aber für inkonsequent, weshalb er für eine Neuinterpretation der Eschatologie unter Preisgabe auch des apokalyptischen Zeit- und Geschichtsbildes plädiert. Demgemäß ist die Vollendung der Welt nicht vorstellbar als sich an einem Endpunkt der irdischen Geschichte ereignend, sondern als sich an jedem Punkt der geschichtlichen Zeitlinie vollziehend. Deshalb setzt jede unverhüllte Begegnung mit Gott den Tod des Menschen voraus und ereignet sich der »Jüngste Tag« mit dem Tod des einzelnen Menschen: »Parusie gibt es nur in dem Sinn, daß derjenige, der durch den Tod hindurchgegangen ist, vor Gott erscheint, beziehungsweise daß Gott vor ihm erscheint.«[27] In derselben Sinnrichtung denken Gisbert Greshake und Medard Kehl das Weltende und das universale Weltgericht als sich für den einzelnen Menschen mit seinem individuellen Gericht nach seinem Tod ereignend, so daß sich Christi Parusie und damit zugleich das Ende der Welt für jeden einzelnen Menschen persönlich in seinem Tod ereignen: »Wiederkunft Christi bedeutet also nicht ein großes Welttheater mit planetarischem Szenario irgendwann in weiter Ferne. Nein, es ist ein Geschehen, das sich ›mitten unter uns‹ ereignet (vgl. Lk 17, 20f.) und im menschlichen Sterben vollendet.«[28]

2. *Reapokalyptisierung christlicher Eschatologie*

Diese neueren eschatologischen Vorstellungsmodelle, die jede Assoziation an Apokalyptik weit hinter sich lassen, haben ohne jeden Zweifel den großen Vorteil, daß sie keine raum-zeitlichen Dimensionen in die Eschatologie einzeichnen, sondern den Tod des einzelnen Menschen wirklich als radikalen Übergang aus der geschichtlichen Zeitlichkeit in die Ewigkeit Gottes zu denken vermögen. Diese Neuformulierung des Zeit-Ewigkeits-Verhältnisses löst aber nicht nur die der traditionellen Apokalyptik inhärenten Probleme; sie provoziert vielmehr auch neue theologische Schwierigkeiten. Deren elementarste besteht darin, ob sich auf diesem Weg ein zeitliches Ende der Geschichte und der Welt und die Vollendung des ganzen Kosmos theologisch überhaupt noch denken lassen. Kommt es ferner nicht einer nicht mehr zu überbietenden Anthropozentrik gleich, wenn beispielsweise *Medard Kehl* die Vollendung der universalen Geschichte im Reiche Gottes allein »durch den persönlichen Tod der einzelnen Menschen« hindurch geschehen lassen will, mit der Konsequenz, daß die ganze Welt »im Tod eines Menschen in gewisser Weise an ihr Ende« gelangt?[29] Wird damit die universale Eschatologie nicht völlig in der individuellen absorbiert? Und kann schließlich die traditionelle Rede vom »Tod der ganzen Welt« derart absolut als weltfremd und mythologisch beiseite geschoben werden?

a. Diese Frage stellt sich zumal angesichts jener Endzeiten der menschlichen Geschichte, von denen bereits die Rede war, in zugespitzter Dringlichkeit. Denn ihnen wird man nicht gerecht, wenn man die mit ihnen gegebenen Herausforderungen, wenn überhaupt, allein ethisch-politisch, aber nicht strikt Theo-logisch aufnimmt. Diese theologische Herausforderung nimmt in vorbildlicher Weise der reformierte Theologe *Jürgen Moltmann* wahr, wenn er urteilt: »Heute ist die Vorstellung von der weiterlaufenden Weltgeschichte nichts als ein frommer Wunschtraum. Jeder Zurechnungsfähige kennt die drohenden nuklearen, ökologischen und ökonomischen Katastrophen der modernen Welt. Die apokalyptische Eschatologie, die Bultmann für ›mythisch‹ hielt, ist realistischer als sein Glaube an das unaufhaltsame Weiterlaufen der Weltgeschichte.«[30] Unter Bezugnahme auf den bodenständigen Realismus der biblischen Apokalyptik greift Moltmann nicht zufälligerweise auf die apokalyptische Kategorie des »Tages des Herrn« zurück, um die Vollendung und Erfüllung der ganzen Schöpfung theologisch zu thematisieren. Daß es sich dabei um einen »Tag« und gerade nicht um eine »Nacht« handelt, bringt nach Moltmann zum Ausdruck, daß nicht von einem »Weltuntergang« ins Nichts und von einer Nacht der Gottesfinsternis geredet werden kann, sondern von einem Tag ohne Abend und ohne Ende, genauerhin vom Tag der neuen Schöpfung, an dem die Zeit endet und vollendet wird im ewigen Frühling der neuen Schöpfung, der in der biblischen Botschaft als Weltensabbat verheissen ist.[31]

In dieser Verheißung liegt es begründet, warum christliche Hoffnung im Ende den Anfang erwartet. Wie *Dietrich Bonhoeffer*, der sich von seinen Mitgefangenen vor dem Gang zur Hinrichtungsstätte im KZ Flossenbürg mit den Worten verabschiedete: »Das ist das Ende – für mich der Beginn des Lebens«[32], so ist auch das Ende der ganzen Welt nur die uns zugewandte Seite des Anfangs der neuen Welt Gottes: »Wie wir die Auferstehung des gekreuzigten und toten Christus als einen göttlichen Transformations- und Verklärungsprozeß verstehen können, so können wir uns auch das Vergehen der alten und das Kommen der neuen Welt vorstellen. Nichts wird vernichtet, aber alles wird verwandelt werden.«[33] Selbst eine nukleare oder ökologische Katastrophe der Welt könnte Gottes unbeirrbare Treue zu seiner Schöpfung nicht mitvernichten. Vielmehr würde sich Gott auch als »Richter der Mörder« und »Rächer seiner Opfer« offenbaren. Denn selbst die radikalste Katastrophe könnte den »apokalyptischen Horizont des Gerichts« nicht abschaffen, sondern würde »die Menschheit in ihn hineinführen«[34].

b. Diese letzte Aussage enthält eine eindeutig apokalyptische Sprache, deren Verlebendigung in unmittelbarem Zusammenhang steht mit der Wahrnehmung der gegenwärtigen Zeit als einer Krisenzeit, und zwar in viel-

facher Hinsicht.[35] Denn das apokalyptische Grundempfinden zeichnet sich dadurch aus, daß es die Geschichte der Menschen und der Welt im gefährdeten Horizont von befristeter Zeit wahrnimmt und die geschichtliche Zeit überhaupt als Leidens- und als Katastrophenzeit versteht.[36] Dadurch nämlich, daß die Apokalyptik vom Ende der Zeit, der Geschichte und der Welt zu reden wagt, ist sie zu entchiffrieren als symbolischer Kommentar zum katastrophischen Wesen von Zeit und Geschichte überhaupt. *Johann B. Metz* weist mit Recht darauf hin, daß dieses apokalyptische Katastrophenbewußtsein von selbst eine veränderte theoretische Einstellung und einen anderen praktischen Umgang mit Geschichte und Zeit nach sich zieht: »Im subversiven Blick der Apokalyptik ist die Zeit selbst voll Gefahr. Sie ist nicht einfach jene evolutionär zerdehnte, leere und überraschungsfreie Unendlichkeit, in die wir widerstandslos unsere Fortschritte projizieren. Sie gehört nicht Prometheus oder Faust, sondern – Gott. Für den Apokalyptiker ist Gott das noch nicht herausgebrachte, das anstehende Geheimnis der Zeit. Gott wird nicht gesehen als das Jenseits zur Zeit, sondern als ihr andrängendes Ende, ihre Begrenzung, ihre rettende Unterbrechung. Denn im Blick der Apokalyptik erscheint die Zeit vor allem als Leidenszeit.«[37]

In dieser doppelten Wahrnehmung einerseits der Zeit und andererseits Gottes ist es begründet, daß die apokalyptischen Texte der biblischen Botschaft ein Ende der Welt kennen, daß sie aber zugleich durch diesen dunklen Horizont hindurchzuschauen vermögen auf den Neubeginn einer neuen Welt durch Gottes Schöpfermacht selbst. Die jüdisch-christlichen Apokalypsen gleichen deshalb gerade nicht tragisch-fatalistischen Kassandrarufen, die mit dem Allerschlimmsten zu rechnen pflegen; sie wollen vielmehr zugleich warnen und trösten. Und beides verfolgen sie dadurch, daß sie Hoffnung mitten in den Gefahren freisetzen und verbeiten: »An dieser Hoffnung halten sie in den Vorzeichen der Endzeit fest, weil sie an Gott festhalten. Weil sie an Gott festhalten, vertrauen sie auch auf seine Treue zu seinem Schöpfungsentschluß.«[38]

III. Bleibender apokalyptischer Stachel im Fleisch des Christentums

In der in der gegenwärtigen Theologie und vor allem Eschatologie wiederentdeckten Apokalyptik ist erneut vom Abbruch der Zeit und vom Ende der Welt die Rede. Dabei handelt es sich freilich nicht um eine anachronistische Repristination des neuscholastischen Systems, in dem das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie ganz unter dem Vorzeichen von Abbruch und Neuschöpfung verstanden wurde. Der kurze Durchgang durch die eschatologischen Entwicklungen innerhalb der Theologie in unserem Jahr-

hundert hat vielmehr gezeigt, daß jetzt nicht einfach *wieder* vom »Weltende« gesprochen wird, sondern daß jetzt *anders* davon die Rede ist, nämlich unter sensibler Wahrnehmung der gegenwärtigen Herausforderungen durch die prekäre Weltsituation und des bleibenden Wahrheitsmoments der apokalyptischen Tradition. Vor allem ist deutlich geworden, daß die Zielrichtung aller Apokalyptik die Bewährung der christlichen Hoffnung in einer kritischen Zeitsituation ist, die sich sowohl in der Warnung als auch im Trost ausspricht, wie dies bereits die Sinnbestimmung der Apokalypse des Johannes zu ihrer Zeit gewesen ist. Denn die Apokalypsen Israels und der Christenheit wollten keine Schauermärchen erzählen. Sie sind vielmehr Märtyrerzeugnisse und damit Dokumente von Widerstandskämpfern gegen die gottlosen Mächte auf dieser Erde und damit in leidenschaftlicher Liebe zur Welt Gottes geschrieben. In Aufnahme des befreienden Kerns der apokalyptischen Tradition und in Ausscheidung anachronistisch gewordener weltanschaulicher Vorstellungen soll deshalb abschließend in einem systematischen Ertrag nach dem bleibenden apokalyptischen Stachel im Fleisch des Christentums gefragt werden, und zwar in dreifacher Hinsicht.

1. Apokalyptisches Zeitbewußtsein mit Finale

Christliche Eschatologie muß immer mit Apokalyptik durchtränkt sein. Denn Eschatologie ohne apokalyptische Imprägnierung steht in der Gefahr, die geschichtliche Kontinuität der Zeit in ein bloßes Kontinuum der Evolution aufzulösen, die apokalyptische Symbolik von Abbruch und Ende der Zeit und Welt gegen das naturalistische Symbol der Evolution einzutauschen und sich damit vollends dem neuzeitlich-bürgerlichen Zeitverständnis anzupassen. Mit Recht beurteilt *Jürgen Moltmann* den modernen »Glauben, es ginge ›immer weiter‹ und ein Ende wäre nicht in Sicht, jedenfalls für uns nicht«, als »Märchen der ›modernen Welt‹«, als »Märchen von ihrer Endlosigkeit und ihrer Alternativlosigkeit«. Dies aber ist »säkularisierter Chiliasmus«[39]. In der Tat funktionieren unsere neuzeitlichen Gesellschaften nur mit der »Grundannahme, daß sie sich prinzipiell ohne ein ›von außen‹ gesetztes Ende weiterentwickeln«. Deshalb ist es kein Zufall, daß die Kategorie der Entwicklung zum »quasi-religiösen Grundsymbol der im Aufklärungsdenken begründeten neuzeitlichen Gesellschaftsformen und ihres Lebensmodells« geworden ist[40], wie überhaupt der moderne Fortschrittsglaube ein Säkularisat des heilsgeschichtlichen Millenarismus darstellt. Für das gesellschaftliche Lebensmodell der Moderne ist somit ein Empfinden von Zeit und Geschichte charakteristisch, in dem ein Abbruch und ein Ende der Zeit kategorisch ausgeschlossen sind, weil alles für überholbar gilt.

Dieses durchschnittliche Zeitempfinden des heutigen Menschen hat der deutsche Schriftsteller *Botho Strauss* treffend beim Namen genannt mit dem auf den ersten Blick merkwürdigen Buchtitel: »Beginnlosigkeit«. Hinzuzufügen bleibt dabei nur, daß der von Botho Strauss diagnostizierten Beginnlosigkeit im heutigen Zeitempfinden natürlich und erst recht auch die Endlosigkeit der Zeit entspricht. Denn im Grunde sind wir Menschen heute fasziniert von einer Zeit, die weder einen Anfang noch ein Ende zu kennen scheint. Diese Vorstellung von einer »Zeit ohne Beginn und ohne Finale« verdient freilich den Namen »Zeit« eigentlich nicht. Hier liegt aber der Grund, warum sich vielen Menschen heute die Zeit immer mehr entwichtigt, wiewohl sie ständig im Fluß ist. Man kann sie weder anhalten noch zurückdrehen; alles geht vorbei, verschwindet und lenkt sich seinem unversöhnlichen Ende zu. Die Menschen heute aber glauben weithin an eine evolutionär stets fortschreitende oder auch an eine immer wiederkehrende Zeit. Von daher ist es kein Zufall, daß in der heutigen Zeit, in der das Gespür für die Zeit immer mehr verlorengeht, beispielsweise der Glaube an die Wiedergeburt des Menschen Hochkonjunktur hat, und zwar durchaus im Unterschied zum asiatischen Denken, in dem diese Vorstellung ursprünglich beheimatet ist. Während nämlich der fromme Asiat darum bemüht ist, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten herauszukommen, möchte der diesseitsorientierte Europäer gerade in ihn hinein, um auf dem Weg eines postmortalen Seelenrecycling Zeit ohne Ende zu haben. In solcher »Diesseitsvertröstung ohne Ende«[41] und damit in dieser stets weitergehenden und wiederkehrenden Zeit ohne Ende und Tod kann es aber nur noch Hypothetisches, aber nichts End-Gültiges mehr geben.[42]

Es ist aber genau die verdrängte Todesangst, die die Menschen so eilig macht und die die Zeit zum großen Problem des heutigen Menschen gemacht hat: Wir wollen überall, wie unsere Sprache verräterisch sagt, »auf dem Laufenden sein« und nehmen dazu den Wettlauf mit der Zeit auf. Wir wollen die Zeit überwinden durch Hochgeschwindigkeitszüge, Fax und E-mail, Internet und Video. Wir wollen alles gesehen haben und auf Dias und Videos festhalten, können dabei aber nur wenig in uns aufnehmen und verarbeiten. Deshalb haben wir so viele Erlebnisse, aber machen kaum Erfahrungen. Ebenso haben wir viele Kontakte, aber kaum Beziehungen. Wir verschlingen »Fast Food« und werden von McDonald's verpflegt, und zwar möglichst im Stehen, weil wir kaum mehr genießen können. Als Touristen sind wir überall gewesen, aber kaum irgendwo angekommen, weil wir immer nur im Transit leben. Weil wir immer Zeit gewinnen wollen, haben wir keine Zeit mehr. Und weil wir hinter der Zeit herrennen, nehmen wir uns das Leben, im Extremfall sogar im wörtlichen Sinne.

Christliche Apokalyptik leitet demgegenüber zu einer anderen Einstellung zur Zeit an. Sie verheißt, daß von Zeit zu Zeit unsere Zeit anders wer-

den soll. Deshalb sagt sie uns mit ihrem Vorblick auf das Ende der Zeit keine evolutionär zerdehnte oder stets wiederkehrende Zeit an. Es ist vielmehr eine befristete Zeit, die sowohl einen Anfang als auch ein Finale kennt. Dieser Horizont befristeter Zeit bedeutet freilich gerade nicht eine Entwichtigung der Gegenwart. Im Gegenteil! Erst in diesem Horizont befristeter Zeit wird Gegenwart in jener emphatischen Weise erfahrbar, wie sie für die biblische Botschaft kennzeichnend ist. Dieses apokalyptische Zeitbewußtsein lenkt denn auch nicht von den Aufgaben der Gegenwart ab, sondern ruft vielmehr zur sensiblen Wachsamkeit auf, wie in einer rabbinischen Legende deutlich wird: Ein jüdischer Rabbi sagte einmal zu seinen Schülern: »Tut Buße einen Tag vor Eurem Tod!« Darauf fragte ihn einer seiner Schüler: »Weiß denn der Mensch, an welchem Tag er sterben muß?« Darauf antwortete der Rabbi: »Eben darum kehre er heute um, vielleicht muß er morgen sterben. So lebt er alle Tage die Umkehr. So lebt er jeden Tag, als wäre er der letzte.«

Jeden Tag zu leben, als wäre er der letzte: Dies heißt leben im apokalyptischen Horizont einer Zeit mit Finale. Dieser Horizont ermöglicht uns die christliche »Entdeckung der Langsamkeit« (Sten Nadolny), die nur im Vorblick auf das endgültige Kommen Gottes am Ende der Zeit aufscheint. Denn nur wer des ewigen Lebens Gottes gewiß ist, hat viel Zeit und wird die Erfahrung machen können, daß die Lebensintensität eines einzigen gelebten Augen-Blicks in der Gegenwart Gottes mehr ist als alles extensive Durcheilen unserer Lebenszeit: »Die Erfahrung der Gegenwart des ewigen Gottes bringt unser zeitliches Leben wie in einen Ozean, der uns umgibt und trägt, wenn wir in ihm schwimmen.«[43]

Solches Schwimmen in der Gegenwart des kommenden Gottes vermag uns jene gesunde Einstellung zur Zeit zurückzugeben, die wir dringend nötig haben, zumal in der heutigen Zeit, in der uns Menschen die Zeit immer mehr zum Problem geworden ist. Dies hängt vor allem damit zusammen, daß wir zwar immer länger, faktisch jedoch viel kürzer leben. *Marianne Gronemeyer* hat dies in ihrem Buch »Das Leben als letzte Gelegenheit« so ausgedrückt[44]: Die Menschen lebten früher 40 Jahre plus ewig. Heute jedoch leben wir nur noch 90 Jahre. Und dies ist ungemein viel kürzer. Umgekehrt aber haben wir mehr Zeit, wenn wir auf das ewige Leben hin leben und wenn wir von der Zukunft des ewigen Lebens her unsere Gegenwart gestalten. Und wenn wir im Glauben darum wissen, daß unser Leben nicht »die letzte Gelegenheit« ist, brauchen wir uns nicht krampfhaft an unserer Zeit festzukrallen. Das apokalyptische Bewußtsein einer befristeten Zeit mit Ende erweist sich mit seiner Revolution im Zeitverständnis deshalb als eine anthropologische Wohltat. Um des Menschen willen kann und darf christliche Theologie das Zeitverständnis der Apokalyptik nicht preisgeben.

2. Universale Vollendung der Welt und eschatologischer Vorbehalt

Die Apokalyptik erinnert christliche Theologie daran, daß Eschatologie immer eine individuelle und eine universal-kosmologische Dimension haben muß. Sie kann nicht nur die Vollendung der individuellen Bestimmung des einzelnen Menschen zum Thema haben, sondern muß auch von der eschatologischen Vollendung der ganzen Gesellschaft und der universalen Schöpfung reden. Dies ist genauerhin darin begründet, daß für die jüdisch-christliche Eschatologie die unlösbare Verknüpfung der Hoffnung auf die Auferstehung des einzelnen Menschen mit der Erwartung des Kommens des Reiches Gottes als Vollendung der universalen Bestimmung der ganzen Menschheit und der Schöpfung charakteristisch ist.[45] Und um diese unaufkündbare Einheit zu artikulieren, dafür steht das apokalyptische Symbol des Gerichtes gut, das zwischen dem Symbol des Gottesreiches und dem Symbol der Auferstehung vermittelt und damit jene tröstliche Hoffnung artikuliert, die die Befreiungstheologen *Joao B. Libanio* und *Maria C. Lucchetti Bingemer* so zum Ausdruck bringen: »Das letzte Wort über die Geschichte, das letzte Wort über die Wirklichkeit des Menschen wird von keiner Macht dieser Welt, von keinem irdischen Herrscher kommen, sondern von Jesus, der von Gott, seinem Vater, als höchster Richter eingesetzt ist.«[46]

Indem das apokalyptische Symbol des Gerichts die Hoffnung aufrechterhält, daß Gott selbst denen endgültig Recht schaffen wird, die unter der menschlichen Ungerechtigkeit am meisten gelitten haben, erweist es sich auch als die beste Gegenwehr gegen jene chiliastischen Tendenzen in der heutigen Theologie, vor allem in bestimmten Ausprägungen von politischen Theologien und Befreiungstheologien, die die praktisch zu realisierende Hoffnung auf eine innergeschichtliche und auch materiell erfahrbare Verwirklichung des Reiches Gottes aufrechterhalten und damit den Kern des traditionellen Chiliasmus beerben.[47] Denn die Traditionslinie, auf die sich die revolutionäre Spiritualität der Befreiung in verschiedenen modernen theologischen Strömungen am ehesten berufen kann, ist diejenige des Chiliasmus.[48] Demgegenüber gilt es zu bedenken, daß in der jüdisch-christlichen Eschatologie Auferweckung der Toten, Reich Gottes und Gericht miteinander verbunden sind in der Vorstellung eines Endes der bisherigen Welt und Geschichte. Mit diesem apokalyptischen Symbol kommt nämlich zum Ausdruck, daß es sich bei der eschatologischen Erfüllung der Bestimmung des Menschen und der ganzen Schöpfung um deren *Wesens*-Zukunft handelt, die – im Unterschied zu den gegenwärtigen, erbsündlich stigmatisierten Ausgangsbedingungen des Menschseins und der Welt – allein unter eschatologisch verwandelten natürlichen Ausgangsbedingungen möglich ist und sich deshalb auf einen neuen Himmel und auf eine neue Erde richtet.

Von daher beginnt man zu verstehen, warum die biblischen Apokalypsen, wenn sie von der Endzeit handeln, in einer drastischen Sprache von Schrecken und Wirrnissen, von radikalen Umwälzungen und Umorientierungen reden: »Es wird gewaltige Erdbeben und an vielen Orten Seuchen und Hungersnöte geben; schreckliche Dinge werden geschehen und am Himmel wird man gewaltige Zeichen sehen« (Lk 21.11). Mit solchen und ähnlichen Bildern, die sogar von gravierenden kosmischen Veränderungen am Himmel reden, machen die biblischen Apokalypsen in einer schonungslosen Offenheit und in einem hartnäckigen Realismus darauf aufmerksam, daß unter den gegenwärtigen irdischen Bedingungen des Menschseins und der ganzen Schöpfung die Vollendung von Mensch und Welt eine absolute Utopie bleiben muß und daß, sollen Mensch und Welt zur Vollendung gelangen können, es ganz neuer Bedingungen bedarf, die allein Gott zu schaffen vermag. Denn das Reich Gottes als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung kann nicht des Menschen Werk sein, sondern ist und bleibt die unableitbare und eschatologische Tat Gottes, wenn es sich denn wirklich um das Kommen des Reiches *Gottes* handelt.

Mit dieser entkrampfenden Einsicht bestätigt die schonungslose Aussicht der biblischen Apokalypsen jene tiefe Wahrheit, die der Gießener Philosoph *Odo Marquard* so ausgesprochen hat: »Wer die Erde zum Himmel machen will, macht sie zuverlässig zur Hölle.«[49] Die europäische und die Weltgeschichte geben dafür einen beredten Anschauungsunterricht. Denken wir nur an *Mao Tse-Tung*, der den »neuen Menschen« geplant und utopisch erträumt hat. Um diesen neuen Menschen zu formen, hat freilich sein Schüler *Pol-Pot* die Hälfte seines kambodschanischen Volkes vernichtet, die gesamte geistige Elite liquidiert und alles überlieferte Wissen, alles kulturelle Erbe radikal zerstört, »damit aus der Asche des alten ein neuer Mensch sich erheben kann«[50]. Demgegenüber weiß die Heilige Schrift darum, daß der »neue Mensch« gerade nicht ein Produkt politisch-revolutionärer Anstrengungen sein kann, sondern ein »neues Herz« voraussetzt, das ihm freilich nur Gott einpflanzen kann. Insofern kann uns die biblische Apokalyptik von den chiliastisch angehauchten Machbarkeitsträumen und Allmachtsgelüsten befreien und uns vor Augen führen, daß Menschen das Reich Gottes nie schaffen werden, daß sie aber berufen sind, Zeichen und Gleichnisse für das Kommen des Gottesreiches in der heutigen Gesellschaft und Welt zu ermöglichen. Für diesen eschatologischen Vorbehalt gegenüber überzogenen Erwartungen an die christliche Befreiungspraxis bildet die apokalyptische Tradition eine nüchterne, aber tragfähige Garantie, die es auch in der heutigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation zu verlebendigen gilt.

3. Apokalyptische Wahrnehmung der Ängste und Hoffnungen

Damit ist freilich gerade nicht einer neuen Vertröstung der Menschen auf das Jenseits das Wort geredet. Ganz im Gegenteil! Die Verlebendigung der apokalyptischen Traditionen hat vielmehr das Ziel, Hoffnung auf Gott in den Gefahren der Welt anzusagen und zum christlichen Handeln zu ermutigen. Wie die biblischen Apokalypsen »Seelsorge an Geängstigten« vollzogen[51], so bildet überhaupt die Weltangst den hermeneutischen Schlüssel zum apokalyptischen Geschichtsverständnis. Die heutige Wiederentdekkung der Apokalyptik impliziert somit das Postulat, die Weltängste der Menschen in der Gegenwart wahrzunehmen und als ein elementar theologisches Problem zu identifizieren. Denn die sensible Wahrnehmung und Ergründung der Weltängste der heutigen Menschen ist eine eminent »theologische Aufgabe, soll Theologie angesichts des drohenden Endes überhaupt noch etwas zu sagen haben«[52].

Nach einem gelungenen Wort *Carl Friedrich von Weizsäckers* sind die Ängste der Menschen ein »schrilles Weckersignal«. Deshalb sind die Menschen gut beraten, wenn sie diesen Wecker nicht aus den Fenstern ihrer Lebenszimmer hinauswerfen, um nicht aufgeschreckt zu werden, sondern um behaglich weiterschlafen zu können.[53] Auch und gerade der christliche Glaube ist keineswegs dazu angetan, die Ängste der Menschen zu beschönigen und zu verharmlosen, zu verdrängen und zu verscheuchen. Er läßt die Ängste vielmehr zu, er nennt sie bei ihrem Namen und stellt sie nüchtern und realistisch fest. Der christliche Glaube läßt aber den Menschen in seinen Ängsten nicht mit sich allein. Er schenkt vielmehr Hoffnung mitten in den Ängsten, freilich eine Hoffnung, die nicht trügt, sondern trägt. Denn der christliche Glaube hofft auf Gott, den Schöpfer der Welt. Deshalb hofft er auch auf die unbeirrbare Treue dieses Gottes zu seiner eigenen Schöpfung.

Für den Glauben erweist sich die Angst genauerhin als Spiegelbild und die eigentliche »Zwillingsschwester« der Hoffnung, insofern beide – die Angst genauso wie die Hoffnung – von der Zukunft zehren und leben. Wer deshalb sich selbst und anderen Menschen Ängste weder zugesteht noch eingesteht, kann auch keine Hoffnung haben; und eine Menschheit ohne Angst wäre auch eine Menschheit ohne Hoffnung. Um der Zukunft der Menschheit willen müssen die Ängste zugelassen und eingestanden werden. Denn die Ängste der Menschen lassen sich weder verbieten noch abwehren: »Wer Angst einfach abschaffen zu können glaubt, der müßte, um zu seinem Ziel zu gelangen, den Menschen abschaffen.«[54]

Dadurch, daß der christliche Glaube die Hoffnungen und die Ängste der Menschen gleichermaßen ernst nimmt, unterscheidet er sich maßgeblich von den zwei häufigsten Verhaltensweisen der Menschen heute angesichts

der bevorstehenden Jahrtausendwende, nämlich sowohl von der esoterischen Hoffnung auf eine bevorstehende innergeschichtliche Wendezeit, die die Krisenherde der heutigen Weltgesellschaft und die abgrundtiefen Ängste der Menschen vor ihnen tendenziell ausblendet und verdrängt, als auch von einer pessimistisch-resignierten Beschwörung der Endzeit, die auf die Krisenherde und die Ängste der Menschen wie narkotisiert fixiert bleibt. Der christliche Glaube aber erhofft sich von der Jahrtausendwende weder eine innergeschichtliche Wendezeit noch befürchtet er eine unmittelbar bevorstehende und zu einem bestimmten Datum stattfindende Endzeit. Er lebt vielmehr in der Überzeugung, daß der Anbruch der »Fülle der Zeit« schon hinter uns liegt und daß wir schon mitten in der wahren Endzeit leben, und zwar seit jenem ersten Weihnachten, an dem Gott selbst in Jesus Christus in unsere Welt gekommen ist.[55] Auf ihn gerichtet, gehen wir in der Tat auf ein Ende zu. Dies ist freilich ein »Ende, das nicht einfach Zerstörung, sondern das Vollendung ist, das die Geschichte zu einer inneren Ganzheit kommen läßt.«[56]

In dieser Glaubensüberzeugung können wir Christen nüchtern und ohne magische Erwartungen und zugleich dankbar auf das Jahr 2000 zugehen, wie *Dietrich Bonhoeffer* auf sein letztes Lebensjahr zugegangen ist, der im Gefängnis in Vorahnung seiner drohenden Ermordung durch die verbrecherischen Schergen des Nationalsozialismus gebetet und gedichtet hat:

> »Von guten Mächten wunderbar geborgen
> erwarten wir getrost, was kommen mag.
> Gott ist bei uns am Abend und am Morgen
> und ganz gewiß an jedem neuen Tag."

Diese Glaubensüberzeugung hat Bonhoeffer bereits früher dem Christentum bleibend ins Stammbuch geschrieben: »Ich glaube, daß Gott kein zeitloses Fatum ist, sondern daß er auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und antwortet.«[57] Im Unterschied zur heute weitverbreiteten Weltuntergangsstimmung, die aber nur wenige Menschen zum Wachen und Beten anleitet, aber viele zu einem dumpfen Brüten verleitet, kann auch heute christliches Leben, das angesichts der Jahrtausendwende die Ängste und Hoffnungen der Menschen wahr- und ernstnimmt, in der Tat nur in zweierlei bestehen: Im Beten und im Tun des Gerechten, und zwar in der Hoffnung auf den kommenden unbeirrbar treuen Gott.

In dieser Hoffnung können Christen und Christinnen sich angesichts des Jahres 2000 in allen Gefahren in Gott geborgen und gerade deshalb zur Arbeit an den Herausforderungen der kommenden Zeit ermutigt und gestärkt wissen, indem sie »getrost erwarten, was kommen mag«.[58] Diese gläubige Gewißheit ist und bleibt der eigentliche Wärmestrom biblischer

und damit jüdisch-christlicher Apokalyptik mit ihrem im Blick auf die konkrete Situation der jeweiligen Welt und Geschichte kaltblütigen Realismus. Und die Feier des Übergangs vom zweiten zum dritten Jahrtausend ist in christlicher Sicht ein hervorragender Anlaß, diese apokalyptische Hoffnung glaubwürdig zu bewähren.

Anmerkungen

1 Vortrag im Rahmen der Ökumenischen und interdisziplinären Ringvorlesung der Theologischen Fakultät an der Universität Zürich zum Jahr 2000 »Zeitstruktur und Apokalyptik« an der Universität Zürich am 25. Januar 1999.
2 Vgl. G.C. Chapman, Amerikanische Theologie im Schatten der Bombe, in: *Evangelische Theologie* 47 (1987), S. 33–49; Ders., Facing the Nuclear Heresy. A Call to Reformation. Elgin 1986; G. Kaufmann, Theology for a Nuclear Age. Philadelphia 1985.
3 J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes. Zürich 1984, S. 23.
4 Vgl. L. Reinisch (Hrsg.), Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit. Freiburg i.Br. 1984.
5 Vgl. dazu J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie. Gütersloh 1995, S. 227–244: § 8 Endzeiten menschlicher Geschichte: Exterminismus.
6 M. Kehl, »Siehe, ich komme bald!« Zur christlichen Deutung der Apokalyptik, in: H. Gasper/F. Valentin (Hrsg.), Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten. Freiburg i.Br. 1997, S. 218–238, zit. S. 223.
7 E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. Band 1. Göttingen 1967, S. 82–104, zit. S. 100.
8 Ebd., S. 95.
9 Vgl. dazu M. Delgado, Vom Nutzen und Nachteil der Apokalyptik. Typologien des Fin de siècle in der Christentumsgeschichte, in: D. Daphinoff/E. Marsch (Hrsg.), Fin de siècle – Zeitenwende. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch. Fribourg 1998, S. 37–59.
10 Vgl. E. Benz, Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reform. Darmstadt 1969.
11 Vgl. N. Cohn, Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen. München 1961.
12 PL 25,534.
13 Summa theologica III, Suppl. Q.77, a.1.,ad 4.
14 M. Delgado, a.a.O., S. 46. Vgl. auch zum weiteren Hintergrund: J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Gebetsformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. Stuttgart 1975.
15 U.H.J. Körtner, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik. Göttingen 1988, S. 29.
16 H.U. von Balthasar, Eschatologie, in: J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (Hrsg.), Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, S. 403–421, zit. S. 403.
17 Vgl. H. Althaus (Hrsg.), Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte. Freiburg i.Br. 1987; K. Koch, Den Himmel auf keinen Fall »den Engeln und den Spatzen« überlassen! Christliche Eschatologie in den Herausforderungen der Gegenwart, in: Ders. (Hrsg.), Radikaler Ernstfall. Von der Kunst, über das Leben nach dem Tod zu sprechen. Luzern/Stuttgart 1990, S. 34–58; K. Koch., Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöp-

fung, in: J. Pfammatter und E. Christen (Hrsg.), Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie. Zürich 1990, S. 139–179.
18 Vgl. P. Müller-Goldkuhle, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts. Essen 1966.
19 Diese Gestalt der Eschatologie bildete denn auch konsequent den Abschluß des dogmatischen Lehrsystems, wie dies besonders bei F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Dritter Band. Münster 1937, zum Ausdruck kommt.
20 Y. Congar, Bulletin de Théologie dogmatique, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 33 (1949), S. 463.
21 Vgl. G. Greshake, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. Essen 1969, bes. S. 52–61.
22 R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie. Tübingen 1958, S. 181.
23 R. Bultmann, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, in: Ders., Glauben und Verstehen. Erster Band. Tübingen 1966, S. 134–152, zit. S. 144f.
24 K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln 1960, S. 401–428, zit. S. 418.
25 Ebd., S. 415.
26 Vgl. dazu K. Rahner, Zur Theologie des Todes. Freiburg i. Br. 1958, und Ders., Art. »Parusie«, in: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg i. Br. 1976, S. 320–321.
27 G. Lohfink, Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Freiburg i. Br. 1978, S. 38–81, zit. S. 61.
28 M. Kehl, Eschatologie. Würzburg 1986, S. 246.
29 Ebd., S. 234, 241.
30 J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie. Gütersloh 1995, S. 155.
31 Vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. München 1985.
32 Zit. bei E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie. München 1986, S. 1037.
33 J. Moltmann, Im Ende – Gott, in: *Concilium* 34 (1998), S. 457–465, zit. S. 459.
34 J. Moltmann, Die atomare Katastrophe: wo bleibt Gott?, in: *Evangelische Kommentare* 47 (1987), S. 50–60, zit. S. 59.
35 Vgl. dazu auch C. Rowland, The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. London 1982; A. Boesak, Comfort and Protest. Reflections on the Apocalypse of John of Patmos. Philadelphia 1987.
36 Vgl. J.B. Metz, Theologie gegen Mythologie, in: *Herder Korrespondenz* 42 (1988), S. 187–193.
37 J.B. Metz, Im Angesicht der Gefahr. Theologische Meditation zu Lukas, Kapitel 21 und zur Apokalypse des Johannes, in: L. Reinisch (Hrsg.), Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit. Freiburg i. Br. 1987, S. 17–23, zit. S. 21f. Vgl. auch Ders., Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik, in: Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1977, S. 149–158.
38 J. Moltmann, »Weltuntergang«? Apokalyptischer Terror und tapfere Hoffnung, in: W.F. Eppenberger/R. Kopp (Hrsg.), Endzeit? . Basel 1986, S. 5–23, zit. S. 16.
39 J. Moltmann, Das Kommen Gottes, a.a.O., S. 155.
40 H. Rolfes, Ars moriendi. Eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil, in: H. Wagner (Hrsg.), Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens. Freiburg i. Br. 1989, S. 15–44, zit. S. 39.
41 W. Kasper, Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne, in: *Stimmen der Zeit* 215 (1997), S. 651–664, zit. S. 661.
42 Vgl. J.B. Metz, Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über »Resurrektion oder Reinkarnation«, in: *Concilium* 29 (1993), S. 458–462.

43 J. Moltmann, Christlicher Glaube im Wertewandel der Moderne, in: Ders., Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. Gütersloh 1997, S. 73–88, zit. S. 87.
44 M. Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit. Darmstadt 1993.
45 Vgl. K. Koch, Die ganzheitliche Hoffnung christlicher Eschatologie. Versuch eines systematischen Ertrags, in: Ders. (Hrsg.), Radikaler Ernstfall. Von der Kunst, über das Leben nach dem Tod zu sprechen. Luzern/Stuttgart 1990, S. 166–192.
46 J. B. Libanio/M. C. Lucchetti Bingemer, Christliche Eschatologie. Düsseldorf 1987, S. 220.
47 Bereits Ernst Bloch wollte im revolutionären Chiliasmus der Tradition den »*warmen* Strom im Christentum« und einen »*Sprengmythos* der Befreiung« wahrnehmen.
48 Vgl. W. Pannenberg, Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte. Göttingen 1986, bes. S. 59–81: Heiligung und politische Ethik; Ders., Christianity, Marxism and Liberation Theology, in: *Christian Scholar's Review* 18 (1989), S. 215–226; J. Ratzinger, Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung. Opladen 1986.
49 O. Marquard, Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes, in: W. Haug/R. Warning (Hrsg.), Das Fest. München 1989, S. 684–691, zit. S. 689.
50 Ch. Kardinal Schönborn, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung. Wien 1998, S. 213.
51 U. H. J. Körtner, a. a. O., S. 5.
52 Ebd., S. 37.
53 C. F. von Weizsäcker, Über den Mut, sich zur eigenen Angst zu bekennen, in: Ders., Bewußtseinswandel. München 1988, S. 71.
54 E. Jüngel, Mut zur Angst. Dreizehn Aphorismen zum Jahreswechsel, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen. München 1980, S. 362–370, zit. S. 362–363.
55 Vgl. dazu K. Koch, »Fülle der Zeit« jenseits von Wendezeit und Endzeit. Jahrtausendwende in christlicher Sicht, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 49 (1998), S. 293–306.
56 J. Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart 1996, S. 296.
57 D. Bonhoeffer, Nach zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943, in: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge. München 1970, S. 21.
58 Vgl. E. Jüngel, Getrost erwarten, was kommen mag, in: N. Sommer (Hrsg.), Mythos Jahrtausendwechsel. Beiträge aus Wissenschaft, Religion und Gesellschaft. Berlin 1998, S. 76–79.

Michael Figura · Gundersheim

Das geistige Erbe Joachims von Fiore in der Interpretation Henri de Lubacs

Das seltene Ereignis einer Jahrtausendwende weckt in den Menschen unterschiedliche Erwartungen, entweder Endzeitstimmung oder Hoffnung auf eine neue und bessere Zeit. Während sich die Endzeitstimmung vorwiegend bei verschiedenen neueren Sekten findet, die mit der Jahrtausendwende das Ende der Zeit herannahen sehen, gibt es von alters her eine Hoffnung, die mit dem Namen Chiliasmus oder Millenarismus bezeichnet wird, d.h. mit der Erwartung eines tausendjährigen irdischen Messiasreiches, das der eschatologischen Vollendung der Schöpfung und der Geschichte vorausgeht. Diese Hoffnung wird in der christlichen Tradition besonders gespeist von Offb 20,1–6. Aus der langen Geschichte christlicher chiliastischer Utopien soll hier auf das geistige Erbe des Zisterzienserabtes und apokalyptischen Geschichtstheologen Joachim von Fiore (*um 1135 in Celino [Kalabrien], † 30. März 1202 in S. Martin de Giove [Canale bei Turin]) hingewiesen werden, so wie es sich in de Lubacs monumentalem, bisher zu wenig bekanntem Werk über die Nachwirkungen Joachims von Fiore darstellt.[1] Der Anlaß zu seinen umfangreichen Studien über die Wirkungsgeschichte Joachims bzw. des Joachimismus kam aus der Aktualität, die Joachim heute gewonnen hat.

I. De Lubacs Arbeiten über Joachim von Fiore: exegetisch und wirkungsgeschichtlich

Im *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* schreibt de Lubac über seine Beschäftigung mit Joachim von Fiore folgendes: »Eine letzte Arbeit hat sich schließlich lange hingezogen, nämlich *La Postérité spirituelle de Joachim de*

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.*

Flore ... Im dritten Band der *Exégèse médiévale* (1961) hatte ich ein langes Kapitel von 122 Seiten Joachim von Fiore gewidmet. Dieser seltsame kalabresische Abt hatte mich zwar nicht verführt, doch die kraftvolle Originalität seiner Exegese, seine Methode und die Weiten seiner Visionen hatten mich tief berührt. In der Geschichte christlichen Denkens war er mir zunächst wie ein enormer erratischer Block erschienen. Nach und nach jedoch entdeckte ich die Breite seines Einflusses, und wunderte mich noch mehr, daß unsere Historiker der Theologie ihm so wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben. Gleichzeitig lockte mich auch der Gedanke, meiner Arbeit eine Fortsetzung zu geben.«[2]

De Lubacs bibelhermeneutische Beschäftigung mit Joachim von Fiore im Rahmen seiner großangelegten Studie über die mittelalterliche Exegese[3] ist vor kurzem sorgfältig von Rudolf Voderholzer untersucht worden. Er kommt zu dem Ergebnis, man komme nicht umhin, Joachim zu den Millenaristen zu zählen. Der Grund liege darin, daß jede Rede von einem »Dritten Reich« in Joachim ihre – vielleicht letztlich unbekannten – Wurzeln habe.[4] In seiner trinitarischen Geschichtstheologie findet sich eine dreistufige Abfolge: Nach der Zeit des Vaters (Altes Testament) und der Zeit des Sohnes (Neues Testament) erwartet Joachim für die unmittelbar bevorstehende Zeit das Reich des Heiligen Geistes, das als Mönchszeitalter beschrieben wird, denn es wird die vollkommene Einhaltung der Bergpredigt Jesu und schließlich das »Evangelium aeternum« (Offb 14,6) bringen. Vor dieses dritte, »johanneische« Zeitalter setzt Joachim in seiner chiliastischen Geschichtsbetrachtung die Ankunft eines »großen Antichrist«, dessen Widersacher im von Joachim beeinflußten Franziskanerorden mit Franz von Assisi identifiziert wurde.

Mit diesen kurzen Hinweisen auf den bibelhermeneutischen Gedanken Joachims von Fiore sollte nur der Rahmen abgesteckt werden, innerhalb dessen sich de Lubacs Untersuchungen zum geistigen Erbe Joachims bewegen.

Es geht de Lubac vor allem um das von Joachim vorausgesagte dritte Zeitalter des Heiligen Geistes, das immer wieder eine merkwürdige Anziehungskraft auf Geschichtsphilosophen und Geschichtstheologen ausgeübt hat und das er besonders unter ekklesiologischen und eschatologischen Aspekten betrachtet.

De Lubac charakterisiert *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* im *Mémoire* folgendermaßen: »Die Arbeit präsentiert sich als eine ziemlich locker unter sich verbundene Abfolge von Monographien, denn die nacheinander behandelten Autoren sind sehr unterschiedlich. Selbst wenn Joachim von Fiore als Ahnherr der meisten von ihnen betrachtet werden kann: die Abkömmlinge sind nicht immer legitim, was ich wiederholt hervorgehoben habe. Bei einigen, die näher untersucht zu werden verdienten, ist der

Nachweis sogar negativ ausgefallen, was ihnen zur Ehre gereicht: so für Philippe Buchez, Adam Mickiewicz, Wladimir Solowjew.«[5]

De Lubac hat sich mit Joachim von Fiore in zweifacher Hinsicht beschäftigt: zunächst mit seiner Bibelhermeneutik und Schriftauslegung im Rahmen der mittelalterlichen Exegese und dann mit der Wirkungsgeschichte seines Gedankens vom dritten Reich.

II. De Lubacs Grundanliegen in »La Postérité spirituelle de Joachim de Flore«

De Lubac interpretiert das neuzeitliche Denken als eine vielgestaltige Ausfaltung der joachimitischen Grundidee einer Art Periodisierung der Geschichte unter Zuhilfenahme des Trinitätsbegriffs. Er verfolgt dabei die Wirkungsgeschichte Joachims unter einem doppelten Aspekt:

Zunächst sieht er in Joachim einen Mönch und Exegeten, der die christliche Hoffnung auf die eschatologische Vollendung in eine innerweltliche Utopie verwandelt habe.[6] Unter diesem Gesichtspunkt verfolgt de Lubac die Auswirkungen, die der kalabresische Abt auf die Geschichtsbetrachtungen bis in unser Jahrhundert gehabt hat. Dazu schreibt er im *Mémoire*: »Unter den verschiedenen Formen, mit denen sich der Joachimismus bekleidet hat, halte ich diesen auch heute noch für eine ernste Gefahr. Ich erkenne ihn im Säkularisierungsprozeß, der, das Evangelium verratend, die Suche nach dem Gottesreich in soziale Utopien verwandelt.«[7]

Dann aber ist *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* ganz besonders von einem ekklesiologischen Grundgedanken beherrscht. Wenn auch die Kirche in allen Werken de Lubacs gegenwärtig ist (ausdrücklich seien nur genannt *Catholicisme*, *Corpus mysticum*, *Méditation sur l'église*, *Les églises particulières dans l'Église universelle*), so steht sie doch besonders im Zentrum des Spätwerks de Lubacs.[8] Über den ekklesiologischen Aspekt des Joachimismus fällt de Lubac im *Mémoire* ein hartes Urteil: »Ich sehe ihn am Werk in dem, was zu Recht als ›Selbstzerstörung der Kirche‹ bezeichnet worden ist.«[9] Dahinter steht für de Lubac die entscheidende Frage, mit der er sich immer wieder bei den geistigen Nachfolgern Joachims auseinandersetzt: Ist diese konkrete Kirche in der Sicht der Universalgeschichte nicht doch vielleicht eine vorletzte Wirklichkeit, nämlich das Werk der zweiten Person der Trinität, so wie die Schöpfung und das Alte Testament das Werk der ersten Person der Trinität waren, und muß dann nicht das Zeitalter des Vaters und des Sohnes überschritten werden durch das noch erwartete und erhoffte Zeitalter des Heiligen Geistes? Oder ist sie als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die den Geist des Vaters und des Sohnes empfangen hat, bereits eine letzte und definitive Größe, die

sich aber in ihrer inneren Wirksamkeit durch die Zeiten bis zum Ende immer neu entfalten kann? Joachim hat sich für die Selbstüberschreitung der Kirche in das Zeitalter oder Reich des Geistes entschieden.

Henri de Lubac nimmt in *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* eine Unterscheidung der Geister vor, indem er bei den von ihm untersuchten Theologen, Philosophen, Ordensgründern, geistlichen Schriftstellern, Politikern und Dichtern einerseits die Abhängigkeit oder Nähe zu Joachim herausstellt, andererseits aber auch zugleich darauf hinweist, daß manche Autoren zu Unrecht des Joachimismus oder des Gedankens an ein Drittes Reich bezichtigt wurden.

III. De Lubacs Darstellung der Nachwirkungen Joachims von Fiore

1. Kurze Zusammenfassung der Grundideen Joachims

De Lubac verfolgt gleichsam mikroskopisch die Metamorphosen, die die joachimische Idee von einem Zeitalter des Heiligen Geistes und einem Dritten Reich seit dem 13. Jahrhundert durchgemacht hat, denn sie hat nach seiner Meinung wie ein Ferment gewirkt: »In der Verschiedenheit der Formen, die sie angenommen hat, gelehrten oder volkstümlichen, war sie einer der entscheidenden Umschlagplätze auf dem Weg zur Säkularisation, d.h. zur Entstellung des Glaubens, des christlichen Denkens und Tuns.«[10] Joachim habe keinen Krieg gegen eine vermeintlich »verrottete Kirche« geführt, dennoch sei sein Werk nicht unschuldig an den folgenden fragwürdigen Umsetzungen seines Gedankens, denn in seinen Schriften liege der Keim eines »tiefen subversiven Geistes«.[11]

Diesen subversiven Geist sieht de Lubac bereits angelegt in den drei Zeitaltern der Heilsgeschichte, die Joachim sukzessiv den drei göttlichen Personen zuteilt. Dennoch steht Joachim mit seiner Lehre von den drei Zeitaltern auf den ersten Blick in einer langen christlichen Tradition. De Lubac weist darauf hin, daß gemäß Paulus bereits die frühen Christen drei Zeitalter in der Heilsgeschichte unterschieden: das Reich des Vaters, das sich auf die acht »Tage« der Schöpfung bezieht; das Reich des Sohnes begann mit der Verheißung des Erlösers nach Adams Sündenfall; das Reich des Geistes umfaßt die Zeit der Kirche und dauert wie die Kirche bis zum Ende dieser Welt. Zugleich erwähnt de Lubac manche altkirchliche Varianten in diesem Dreierschema.[12] Die radikale Umformung, die Joachim in die Gliederung der Heilsgeschichte einführt, faßt de Lubac so zusammen: »Für ihn (Joachim) erstreckte sich das Zeitalter des Vaters bis zur Stunde der erlösenden Menschwerdung; dann hat das Zeitalter des Sohnes begonnen, das noch je-

nes der gegenwärtigen Kirche war; doch schon bald mußte ihm, bereits ›eingeleitet‹ oder in Vorausbildern angekündigt, auf dieser Erde selbst ein drittes Zeitalter folgen (er sagt lieber ein dritter Zustand oder eine dritte Zeit), das letzte, das durch das Reich der Heiligen Geistes gekennzeichnet ist.«[13]

Die erwartete Endzeit wird durch eine »Geistkirche« (*ecclessia spiritalis*) oder eine »spirituelle Ordnung« (*ordo spiritalis*) charakterisiert sein. Im Zeitalter des Geistes werden die »Geistgetriebenen« (*spiritales*) die Kirche darstellen. Während dem ersten Zeitalter der Stand der Laien, dem zweiten der Stand der Kleriker entspricht, wird das dritte Zeitalter mit dem Stand der Mönche übereinstimmen. Darin wird eine innere Abkehr Joachims von der verfaßten Kirche sichtbar. Diese wird nicht als solche abgelehnt, aber sie ist eine Übergangserscheinung für die jetzt noch andauernde Weltepoche. Das Aufhören der alten Ordnung wird auch, obwohl Joachim das nicht so deutlich herausstellt, das Ende der Sakramente bedeuten.

Joachims Hoffnungen auf ein Reich des Geistes stützen sich vor allem auf zwei neutestamentliche Stellen: Er erwartet ein Zeitalter, in dem die Wahrheit nicht mehr stückweise, sondern unmittelbar erkannt wird (vgl. 1 Kor 13,12). Wenn dann der Geist die Gläubigen in die ganze Wahrheit führen wird (vgl. Joh 16,13), dann werden die materiellen Zeichen, die Sakramente, nicht mehr nötig sein, sondern ausgedient haben. De Lubac sieht in 1 Kor 13,12 und Joh 16,13 zwei Lieblingstexte Joachims, die seine Idee vom Reich des Geistes beflügelt haben.[14]

Vom Kloster San Giovanni in Fiore, das Joachim um 1190 gründete, begann, ohne daß zunächst die eschatologische Hoffnung auf ein ewiges Reich geleugnet wurde, eine neue Hoffnung auf ein Reich des Geistes, das sich bald in dieser Erdenzeit verwirklichen wird, ins christliche Europa Einzug zu halten. »Die Ankündigung des Zeitalters des Geistes, die zum erstenmal deutlich im Werk Joachims aufscheint, wird bis in unsere Tage nicht mehr aufhören, manche Lehren, manche Bestrebungen, manche Bewegungen zu bestimmen, deren Hauptquelle dieses Werk ist. Eine anerkannte oder verkannte Quelle, doch heute eine vielleicht mehr denn je durch Historiker oder Verfasser oder Verbreiter von sozialen Mythen anerkannte Quelle.«[15] Durch seine Transposition des Ewigen ins Zeitliche erscheint Joachim als eine einzigartige Gestalt in der Spiritualität des Mittelalters. Er hat das Ewige insofern ins Zeitliche heruntergeholt, als er für die unmittelbar bevorstehende Zeit das Mönchszeitalter voraussieht, das als johanneisches der petrinischen Kirche des Zeitalters des Sohnes gegenübersteht. Das von Joachim angekündigte dritte Zeitalter wird eine vollständige Einhaltung der Bergpredigt bringen, dem Geist der Armut zum Durchbruch verhelfen, die Beendigung der Kriege bedeuten und dem geistlichen Verständnis der Schrift den Sieg bereiten. Joachim erwartet für dieses Zeitalter des Geistes auch eine Bekehrung der Juden und eine Wiedervereinigung mit

den Griechen, obwohl er sich eindeutig zum *Filioque* bekennt. Für de Lubac bleibt vieles in der Lehre Joachims dunkel. Doch praktisch unlösbar sei die Frage nach dem Verhältnis von Joachims Geschichtstheologie und Trinitätstheologie. In der Forschung werden verschiedene Antworten darauf gegeben. De Lubac neigt der Meinung zu, daß Joachims Trinitätslehre ausschlaggebend für seine Geschichtsbetrachtung wurde.[16]

Nachdem de Lubac Joachims Ideen zur »Harmonie der Testamente (*Liber concordiae novi et veteris testamenti*) sowie zur Trinitäts- und Geschichtstheologie ausgebreitet hat, stellt er die Frage, was die Folgezeit daraus gemacht hat. Aus der Erwartung des Anbruchs einer umwälzend neuen Epoche haben spätere Generationen immer wieder geschöpft, auch Revolutionäre bis in die Gegenwart, die die Welt oder die Gesellschaft verändern wollten. Dabei wurden Joachims Gedanken auch immer wieder verkannt oder in ihr Gegenteil verkehrt, denn er wollte ja nicht die Welt verändern, sondern die Formen des geistlichen Lebens, es ging ihm nicht um Herrschaft und Macht, sondern um »ein meditatives Leben mit der Schrift«.[17] Es ist hier nicht möglich, allen Verästelungen zu folgen, die de Lubac bei der Frage nach den Nachwirkungen des Joachimismus untersucht. Noch viel weniger ist es möglich, allein nur die Namen von bekannten Personen zu nennen, die de Lubac in seinem Werk zur Wirkungsgeschichte Joachims anführt.[18] Nur einige Nachwirkungen aus dieser großen Palette können hier kurz genannt werden.

2. *Mittelalterliche Joachimismen*

Die franziskanische Bewegung nahm seit etwa 1240 Kontakt zum Joachimismus auf und spürte eine innere Verwandtschaft mit Joachims Ideen von einem kommenden Mönchszeitalter und radikaler Armut. Erst die Spiritualen, die Eiferer für eine absolute Armut in der franziskanischen Bruderschaft, zogen ungefähr seit 1250 aus Joachims Ideen revolutionäre Schlußfolgerungen. Sie sahen in Joachim einen neuen Johannes den Täufer und in Franziskus, ihrem Ordensgründer, den *novus dux* des von Joachim angekündigten Dritten Reiches. Zu dieser Radikalisierung der Gedanken Joachims trugen Auseinandersetzungen mit dem Weltklerus und Richtungskämpfe im jungen Franziskanerorden bei, die das Aufkommen eines reichen pseudojoachimischen Schrifttums begünstigten, das eine zunehmend antihierarchische Tendenz ausbildete. De Lubac stellt hier besonders die Bedeutung des radikalen Spiritualen Gherardo da Borgo San Donnino heraus. Gherardos *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, gefolgt von einem Kommentar der *Concordia*, erregte den Protest der Pariser Professoren und rief eine päpstliche Untersuchungskommission auf den Plan,

die 1255 in Anagni tagte und sorgfältig Joachims und Gherardos Aussagen gegeneinander abwog. Vor diesem Hintergrund hat die Synode von Arles 1263 die Lektüre der Werke Joachims untersagt.[19] Doch dieses Verbot wurde vom Heiligen Stuhl nicht bestätigt, so daß die Werke Joachims, auch nicht die fälschlich unter seinem Namen herausgegebenen, niemals von der höchsten kirchlichen Autorität verurteilt wurden.

Papst Johannes XXII. (1316–1334) wirft den Spiritualen vor, daß sie einen gespaltenen Kirchenbegriff hätten, denn sie stellten sich zwei Kirchen vor: eine fleischliche (institutionelle) sowie eine geistliche und in Armut freie Kirche.[20]

Nach de Lubac hat man aus Petrus Olivi (1247/48–1296) zu Unrecht einen Förderer des joachimischen Gedankenguts im Franziskanerorden gemacht.[21]

Die Gedanken Joachims entwickelten sich in Europa weiter. In Deutschland verbreiteten sie sich durch Mechthild v. Magdeburg (ca. 1207–1282).[22]

Bonaventura widerlegt Joachim eher indirekt. Er unternimmt zwar den Versuch, Joachim in die orthodoxe Theologie zurückzuholen, aber er verwirft die Idee eines dritten Reiches des Geistes, weil das Reich des Sohnes bis ans Ende der Weltzeit dauern wird und »ewiges Evangelium« ist, das auch in seiner sakramentalen Ordnung unüberholbar bleibt. Thomas von Aquin kritisiert nicht nur die Trinitätslehre des kalabrischen Abtes[23], sondern auch dessen geschichtstheologische und ekklesiologische Ansichten. Er bekämpft auch Joachims fundamentale These von der *Concordia novi et veteris testamenti*, wonach man eine genaue Übereinstimmung zwischen Ereignissen und Personen des Alten Testaments (Zeit des Vaters) und solchen der Geschichte der Kirche (Zeit des Sohnes) herstellen könnte.[24] Doch vor allem geht es Thomas darum, die joachimische These vom dritten Zeitalter zu widerlegen. Der Übergang vom mosaischen Gesetz zur *lex nova et evangelica* bedeutet auch für ihn einen tiefen Wandel. Doch das neue Gesetz des Evangeliums wird bis zum Ende der Welt andauern. Kein neues und höheres Zeitalter ist in dieser Erdenzeit zu erwarten, auch nicht ein Zeitalter des Heiligen Geistes, da die christliche Ordnung die Menschen zum letzten Ziel ihres Lebens führt, die glorreiche Anschauung Gottes. Die Offenbarung ist abgeschlossen, die Kirche ist »apostolisch«.[25] Während bei Joachim Jesus Christus eigentlich nicht die zentrale Gestalt der Heilsgeschichte ist, sondern eher ein Platzhalter für das Zeitalter des Geistes, setzen Bonaventura und Thomas gegen die Spekulationen Joachims den Christozentrismus der Schrift und der Väter.[26] De Lubac schreibt dazu: »Anerkennen wir schließlich, daß unter kaum veränderten Formen – denn es geht stets um Christus, die Kirche und den Geist – nichts auch heute in tieferem Maß aktuell ist als der alte Streit zwischen den Joachimiten und den beiden Fürsten der mittelalterlichen Theologie.«[27]

Im römischen Tribun Cola di Rienzo (1313–1354) sieht de Lubac »die spektakulärste Errungenschaft« des Joachimismus im 14. Jahrhundert. Cola, der sich selbst als Gesandten und Ritter des Heiligen Geistes empfand, festigte für kurze Zeit sein charismatisches Regime in Rom. Er nahm später eschatologische und joachimische Gedanken auf und erwartete eine Reform der fleischlichen Kirche durch die weltliche Macht. »Cola di Rienzo hatte sich als *novus dux* einer neuen Zeit geglaubt, die vielleicht mehr jener glich, von der eher Friedrich II. als Joachim geträumt hatte.«[28] Bei Cola wird der Joachimismus ins Politische umgebogen. Er sah sich als den politischen Partner Franz von Assisis, dazu bestimmt, ein fallendes Reich zu stützen und zu erneuern, so wie der hl. Franziskus die auseinanderfallende Kirche gestützt und erneuert hatte. Um der nationalen Wiedervereinigung Roms und Italiens willen griff er auf joachimische Gedanken der Franziskanerspiritualen zurück. Cola di Rienzo gab so den Auftakt zum politischen Messianismus der Neuzeit.

Am Beginn der Neuzeit sieht de Lubac Nachwirkungen Joachims bei Thomas Müntzer (1490–1525), der in sich die Stimme des Heiligen Geistes entdeckt und eine neue Kirche fordert. Seine Rolle als Verkünder einer neuen Zeit wurde von Friedrich Engels und Ernst Bloch jedoch übertrieben.[29] Schließlich wirkt der Joachimismus auch in gewissen Kreisen eines mystischen Lutheranismus und in der christlichen Kabbala nach. Die Kirche bedarf nach diesen Strömungen einer Reform, die ein neues Zeitalter einläuten wird, doch für die christlichen Kabbalisten ist sie verschieden von Luthers Reformation.[30] »An der Schwelle zur Neuzeit ist jedoch, wie in der vorausgehenden Epoche, der gewöhnliche Vorbehalt der katholischen Kirche allem Joachimismus gegenüber unleugbar.«[31]

3. Neuzeitliche Joachimismen

De Lubac zögert zunächst, Tommaso Campanella (1568–1639) in die Reihe der geistigen Erben Joachims einzuordnen, sieht dann aber joachimische Züge bei Campanella, während er bei Jakob Böhme (1575–1624) eine größere Nähe zu Joachim entdeckt.[32] Er verfolgt die Nachwirkungen des Joachimismus bei den Rosenkreuzern[33], im Pietismus[34] und in der Aufklärung. »Die von Joachim ausgegangene Illumination, die in der modernen Zeit eine gewaltige Ausbreitung annehmen wird, kann schematisch in zwei große Strömungen eingeteilt werden. In ihrem ganzen Gewicht genommen, betrachten beide das Lehrgebäude des christlichen Glaubens und den Rahmen der kirchlichen Institution (heute würde man sagen: Dogma und Kirchenstruktur) als vorübergehend oder bereits schon überholt ... Beide übersetzen die traditionelle Eschatologie der Kirche in eine ›historische‹

Sicht des religiösen Fortschritts. Beide berufen sich, jedenfalls bis zu der Epoche, an der wir angelangt sind, und auch später noch, in einer zunehmend äquivoken Begrifflichkeit auf den Heiligen Geist ... Doch die eine der beiden Strömungen ist mehr aktiv, sozial und kämpferisch, die andere mehr spekulativ und innerlich; die eine erhebt den Anspruch, die ganze Gesellschaft umzuwandeln, während die andere eher eine geistliche Vertiefung im Blick hat, die jede sichtbare Kirche nutzlos, d.h. unerträglich machte. Die eine kann als ein neuer Typ von zeitlichem Messianismus, die andere als ein mystischer oder gnostischer Spiritualismus bezeichnet werden. Mögen sie nun getrennt bleiben oder sich in verschiedenen Kombinationen vereinigen, beide werden, indem sie sich säkularisieren, verschiedene Geschichtsphilosophien und verschiedene Sozialtheorien mehr oder weniger revolutionärer Art hervorbringen, die einen friedlich, jedenfalls der Absicht nach, die anderen gewalttätig. Ihr Einfluß wird mehr als einmal indirekt ins Innere der Glaubenswelt eindringen, um sie anzuregen oder zu erschüttern.«[35] Unter dem Gesichtspunkt der zwei Strömungen, die von Joachim ihren Ausgang genommen haben, betrachtet de Lubac die weitere Entwicklung des geistigen Erbes Joachims.

Emanuel Swedenborg (1688–1722) hatte in visionären Erlebnissen die direkte Offenbarung des geistlichen Sinns des Wortes erfahren, den die Kirche, die an den buchstäblichen Sinn der Schrift gebunden war, bisher nicht kannte. Aufgrund seiner Offenbarungen entstand seit 1782 die Neue Kirche als Gemeinschaft pietistisch-theosophischer Gemeinschaften.[36] Mit Lessing und Herder beschäftigt sich de Lubac mit zwei Vertretern der Aufklärung, die zugleich Wegbereiter des deutschen Idealismus sind. Für ihn gehören Swedenborg, Lessing und Herder in die Reihe der großen »Neujoachimiten«.[37]

Lessing, der wahrscheinlich die Schriften Joachims nicht direkt gelesen hat, bewundert in seiner 1780 erschienenen *Erziehung des Menschengeschlechts* die Verkünder eines ewigen Evangeliums und hat durch seinen Gedanken der Offenbarung als schrittweiser Hinführung der Menschheit zu vollendeter Aufklärung und Sittlichkeit das prophetische Schema Joachims zahlreichen Generationen nahegebracht. Seine Vorstellungen von einer verborgenen oder esoterischen Kirche sind weniger von der lutherischen Ekklesiologie, sondern eher von der Freimaurerei gespeist. Die christliche Kirche sah er als unheilbar zerrissen und unfähig zu jeder Modernisierung an: »Wenn ein Freimaurer von einer unsichtbaren Kirche spricht, denkt er an die Freimaurerei.«[38] Eine neue Religion bahnt sich an, deren Mittelpunkt nicht mehr Jesus Christus ist, sondern ein von ihm getrennter Geist, »eine Religion des menschlichen Geistes, eine Religion *seiner* Vernunft, umgeben von einem mystischen Lichthof«.[39]

Herder schließt sich in vielem Lessing an. Er weist zwar nirgendwo auf

Joachim hin, doch de Lubac ordnet ihn in die Reihe der Neujoachimiten ein, weil auch er eine Überschreitung des christlichen Kultes in seinen Institutionen und Mysterien fordert, d.h. eine Befreiung vom veralteten buchstäblichen Sinn des Alten und Neuen Testaments.[40]

Aus der weiteren Entwicklung joachimischen Gedankenguts seien hier nur genannt Joseph de Maistre (mystische Freimaurer)[41], Schleiermacher, Fichte, Hölderlin, Novalis und Friedrich Schlegel, die de Lubac unter der Überschrift »Deutsche Romantik« behandelt. Er sieht hier die Erwartung einer neuen Zeit, die vom Geist bestimmt sein wird, der sich aber so von Christus gelöst hat, daß man nicht mehr weiß, wie Christus der »einzige Mittler« sein kann. Auch die Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich bricht wieder auf.[42]

Mit Hegel und Schelling ist der Deutsche Idealismus erreicht, den de Lubac auf Nachwirkungen Joachims untersucht. Hegel sieht seine Zeit als Übergang zu einer neuen Epoche: »Es ist übrigens nicht schwer zu sagen, daß unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung.«[43] Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, die Philosophie der Geschichte und die Religionsphilosophie unterstreichen noch deutlicher seine geistige Verwandtschaft mit dem kalabrischen Abt. Als Beispiel dafür stellt de Lubac Hegels Beschreibung der drei Perioden der »germanischen Welt« heraus: »Wir können diese Perioden als Reiche des Vaters, des Sohnes und des Geistes unterscheiden. Das Reich des Vaters ist die substantielle, ungeschiedene Masse, in bloßer Veränderung, wie die Herrschaft Saturns, der seine Kinder verschlingt. Das Reich des Sohnes ist die Erscheinung Gottes nur in Beziehung auf die weltliche Existenz, auf sie als auf ein Fremdes scheinend. Das Reich des Geistes ist die Versöhnung.«[44] De Lubac untersucht Hegels Schriften unter folgenden Gesichtspunkten: drei Reiche, Geschichte und Trinität, Religion des Geistes. Die Texte sind für verschiedene Interpretationen offen, die de Lubac auch vorstellt. Hegels Gedanke vom absoluten Geist ist für de Lubac eine Logisierung und Funktionalisierung des zentralen christlichen Mysteriums, in dem er joachimisches Gedankengut sieht. Ebenfalls in Hegels Enzyclopädie und seinen Aussagen über die unsichtbare Kirche sieht de Lubac neben lutherischem auch joachimisches Erbe.[45]

Bei Schelling (1775–1854) entdeckt de Lubac eine größere Nähe zu Joachim als bei Hegel. Im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) ist mit dem Thema »Notwendigkeit und Freiheit« zugleich die philosophische Gottesfrage berührt. Schelling anerkennt einen Geist, der sich als eine gleichsam überindividuelle Macht in der Weltgeschichte selbst ausbildet. Diese Macht ist als Schicksal oder Vorsehung in der ersten Periode der Ge-

schichte lebendig, in der zweiten erscheint sie als Naturplan, und in der dritten, der zukünftigen Zeit, wird Gott *sein*. Wann diese dritte Zeit beginnen wird, läßt sich nicht sagen. Doch zugleich mit ihr beginnt auch das Reich Gottes. Diese Dreiheit nimmt in der Entwicklung des Werks Schellings verschiedene Formen an und wird immer deutlicher in Beziehung zur christlichen Dreifaltigkeit gesetzt. In der *Philosophie der Offenbarung* findet er bei Joachim die Verbindung zwischen der inneren Geschichte der Trinität – für Schelling gibt es eine gewisse Geschichtlichkeit Gottes – und der Geschichte der Offenbarung, an der ihm so viel liegt: »Als Anhänger dieser Lehre von einem bevorstehenden ewigen Evangelium wurde insbesondere der obenerwähnte Abt Joachim gerechnet, und vielleicht hat diese Anwendung, die er von der Dreieinigkeitslehre machte, indem er die drei Personen gleichsam als die Exponenten oder Potenzen dreier aufeinanderfolgender Zeiten vorstellte, Gelegenheit gegeben, ihn des Tritheismus zu beschuldigen. Wenn die Anhänger dieser Lehre das bevorstehende Evangelium das *ewige* nannten, so mußte dies allerdings anstößig scheinen, wenn damit zugleich gesagt sein sollte, daß das Evangelium Christi nur ein vorübergehendes, noch nicht das letzte und immer bleibende sei. Ob nun dies eine wirkliche Meinung war, entstanden und veranlaßt durch den nichts weniger als vollkommenen Zustand der Kirche, oder ob der Sinn nur dieser war, daß eine höhere Entwicklung des Evangeliums Christi bevorstehe, wodurch es erst in das Evangelium des Geistes übergehe, wo das nur durch Geistesdruck und Verfinsterung *äußerlich* erhaltene, aber eben dadurch innerlich verdunkelte und aufs neue zum unverständlichen Geheimnis gewordene Christentum im vollen Licht einer vollkommen begriffenen und verstandenen Wahrheit erscheinen werde, dies muß ich begreiflicherweise hier dahingestellt sein lassen.«[46] De Lubac sieht zwar Schellings Spätphilosophie vom Joachimismus geprägt, stellt aber bei aller Verwandtschaft Schellings mit Joachim doch auch eine tiefe Verschiedenheit zwischen beiden heraus, die sich auf die Christologie und Ekklesiologie bezieht. Dennoch bleibt Schelling für de Lubac ein Wegbereiter eines sich wandelnden Joachimismus bis in unser Jahrhundert.[47]

Aus der weiteren Entwicklung des geistigen Erbes Joachims, die de Lubac im zweiten Band darstellt, kann nur einiges herausgegriffen werden, denn es werden hier zahlreiche französische Autoren genannt, die bei uns mehr oder weniger unbekannt sind. Deswegen ist es schwierig, auf kurzem Raum ihre Nähe zum Joachimismus darzustellen.

Claude Saint-Simon (1760–1825) entwirft, ohne Joachim zu erwähnen, den Gedanken eines neuen Christentums, das durch eine Friedensordnung und universelle Brüderlichkeit gekennzeichnet ist. De Lubac sieht darin eher eine neue Philanthropie.[48] Félicité de Lamennais (1782–1854), der mit der Kirche nach den *Affaires de Rome* (1836) brach und einen christlichen

Sozialismus vertrat, ist der Überzeugung, daß die letzte Epoche der Menschheit beginnt, die eine rein menschliche und irdische Zukunft heraufführen wird. In dieser neuen Zeit wird es auch zu einer Erneuerung der Kirche kommen, doch de Lubac sieht darin eher eine Zerstörung der Kirche. Für Lamennais ist zwar das Christentum unsterblich, doch die geschichtlich gewordene Kirche hat ausgespielt. Die neue Kirche, von der er träumte, war die Menschheit oder die Gesellschaft. »Lamennais wird alle Veränderungen des Joachimismus gekannt haben bis zu jenem tragischen Postjoachimismus, der nicht einmal mehr den Anschein einer ursprünglichen Verbindung mit dem christlichen Glauben wahrt.«[49] De Lubac erwähnt Philippe Buchez (1796–1865), weil sich bei ihm der alte Streit zwischen Joachimismus und Thomismus in einem neuen Kontext findet. Auch Buchez denkt an eine neue Zeit, in der ein neues moralisches Denken auf die Menschheit herabkommt, das aber in Kontinuität mit dem vorhergehenden stehen muß. Durch seine Schriften, Anweisungen und Vorbilder wollte er einen vollkommen neuen Menschen schaffen. De Lubac ordnet Buchez nicht in die geistige Nachfolge Joachims ein.[50]

In das geistige Erbe Joachims gehört auch die französische Romanschriftstellerin George Sand (1804–1876), die Kritik an der überkommenen Kirche übt und unter Berufung auf den Apostel Johannes eine neue Kirche heraufführen möchte.[51] Doch von allen Joachimiten, die de Lubac durch acht Jahrhunderte verfolgt, ist Jules Michelet (1798–1876) »vielleicht der glühendste, ausdrücklichste, fruchtbarste und originellste«.[52] Durch alle Wandlungen seines Werkes ist er dem Schema der drei Zeitalter und der Idee eines Reiches des Geistes treu geblieben. Der Alte Bund ist für ihn die Zeit der Sklaverei und der Furcht, das Zeitalter des Sohnes das der Ordnung und der Weisheit, das dritte Zeitalter, das jetzt gekommen ist, nachdem es schon lange (durch Joachim) angekündigt war, wird das Reich des Geistes sein, in dem Vernunft und Gerechtigkeit herrschen. Michelet stellt fest, daß es im zwölften Jahrhundert zu einem Kampf um den Sohn und den Heiligen Geist gekommen sei: der Sohn verkörpere die Tradition, der Heilige Geist die Freiheit, die Bewegung und die Liebe. Abälard und Héloïse hätten in ihrer Abtei des Parakleten, später Joachim von Fiore in seinem ewigen Evangelium das Reich des Geistes angekündigt.[53] In seiner *Histoire de France* (1876) schreibt Michelet: »Das Mittelalter ... endet im dreizehnten Jahrhundert, als ein kühner Mystizismus, über die Kritik selbst hinweggehend, erklärt, daß dem geschichtlichen Evangelium das ewige Evangelium und der Heilige Geist Jesus folgt.«[54] Obwohl Michelet gefühlsmäßig eine Sehnsucht nach dem Katholizismus behält, entwickelt er sich in seinen Schriften doch immer mehr zu einem fanatischen Gegner des Christentums. Dabei reibt er sich besonders an der Kirche, die Neuaufbrüche wie die Waldenser verfolgt hat. Der konkreten Kirche sagt er den be-

vorstehenden Tod an. Er richtet seine Hoffnung auf eine neue, antichristliche Kirche, die das Reich des freien Geistes sein werde.

Michelet legte 1844 vorübergehend seine Arbeit an der *Histoire de France* nieder (er nimmt sie 1855 wieder auf), um eine *Histoire de la Révolution française* (sieben Bände zwischen 1847 und 1853) zu schreiben. In der damals heiß debattierten Frage nach dem Verhältnis der Französischen Revolution zum Christentum nimmt er eine Position ein, die sich von der anderer Neujoachimiten, z. B. Lamennais und George Sand, unterscheidet: »Mehrere hervorragende Geister haben in einem lobenswerten Verlangen nach Versöhnung und Frieden in unserer Zeit behauptet, daß die Revolution nur die Erfüllung des Christentums war ... Wenn die Revolution nur das und nichts anderes war, dann wäre sie nicht verschieden vom Christentum, sondern ein Zeitalter von ihm, sein männliches Zeitalter, sein Zeitalter der Vernunft ... Nein, so ist es nicht. Der Kampf ist nur zu wirklich.«[55] Für Michelet gibt es keine organische Verbindung zwischen der Französischen Revolution und dem Christentum, denn in Wirklichkeit ist »unsere heilige Revolution« nichts anderes als die späte Reaktion gegen die Regierung der Vergünstigung und die Religion der Gnade. Als Leitidee in Michelets *Histoire de la Révolution française* kristallisiert sich immer mehr heraus der Gegensatz zwischen Gnade und Natur, Privileg und Gesetz, Christentum und Revolution. Dabei handelt sich um einen ewigen Kampf zwischen der Freiheit des Menschen und einem Schicksal, das dem Menschen von außen zukommt.

Der große polnische Nationaldichter Adam Mickiewicz (1798–1855) vertritt zwar einen polnischen Messianismus, doch de Lubac sieht in ihm keinen Gefolgsmann Joachims. Wie Michelet glaubt auch er an eine neue Offenbarung und hofft auf eine neue Kundgabe des Geistes. Er versteht diese aber nicht als den Sieg des Verstandes oder der Wissenschaft oder des modernen Geistes über die Kirche Jesu Christi. Unzweideutig geht es ihm um den »christlichen Geist«, und er erwartet ein »neues Aufbrechen des Wortes Jesu Christi«.[56] Er fordert deshalb auch keine neue Kirche, denn die offizielle Kirche wird nicht zugrunde gehen. Dennoch sind seine zwischen 1842 und 1844 am Collège de France gehaltenen Vorlesungen für die offizielle Kirche hart. Sie habe den Geist der Prophetie verloren. Die »alte klerikale Theologie« lehre uns zwar immer noch, Gott zu erkennen, lasse uns ihn aber nicht erfahren. Als Hüterin der Wahrheit scheine die offizielle Kirche die Lehre des Evangeliums zu vergessen, daß die dem Diener anvertrauten Talente nur bewahrt werden könnten, wenn man mit ihnen wuchere. De Lubac sieht in Mickiewicz einen mit der konkreten Kirche unzufriedenen Katholiken. Am 16. Januar 1844 hat Mickiewicz in einer Vorlesung am Collège de France eine Synthese seiner katholischen Vision vorgelegt, wobei er sich auf die Legende der Weihnachtsnacht des in Paris lebenden polnischen Dichters Zygmunt Krasinski (1812–1859) bezog. In dieser Le-

gende[57] geht es um die fiktive Darstellung einer Weihnachtsnacht in St. Peter in Rom. Viele polnische Pilger finden sich zusammen mit Römern zur Mitternachtsmesse des Papstes in St. Peter ein. Am Ende der Messe erscheint ein purpurgekleideter junger Mann, der in der Person des Apostels Johannes die Kirche der Zukunft darstellt. Er verkündet den Pilgern, daß die Zeit nun vollendet sei. Dann geht er zum Petrusgrab, ruft Petrus bei seinem Namen und befiehlt ihm herauszukommen. Petrus erkennt Johannes als den Jünger, dessen Haupt beim Abschiedsmahl an der Brust Jesu ruhte und dem von Jesus verheißen wurde, daß er den Tod nicht kennen werde (vgl. Joh. 21,22). Johannes antwortet darauf, daß ihm nun aufgetragen sei, unter den Menschen zu wohnen. Darauf antwortet ihm Petrus, er solle machen, was ihm aufgetragen sei, und kehrt in sein Grab zurück. Doch die neue johanneische Kirche setzt den Zusammenbruch der petrinischen Kirche voraus. In der Legende Krasinskis bricht die Kuppel von St. Peter zusammen und begräbt den Papst und die polnischen Pilger, die nicht – wie die Römer – der Aufforderung des neuen Führers der Kirche gefolgt sind, das morsche Gebäude der institutionellen Kirche zu verlassen. Sie bleiben beim Papst, der die petrinische Kirche verkörpert: »Wir werden keineswegs diesen Greis verlassen. Es ist bitter, allein zu sterben. Und wer wird mit ihm sterben, wenn nicht wir? Ihr alle, zieht euch zurück, wir können nicht fliehen.«[58] Mickiewicz bewundert Krasinskis Legende, doch seine ekklesiologischen Gedanken gehen in eine andere Richtung. Er akzeptiert nicht die symbolische Trennung von Petrus und Johannes, die sich schon bei Joachim von Fiore findet, die Jahrhunderte durchzogen hat und immer geläufiger wurde. In der von ihm vorausgeahnten Zukunft folgt Johannes nicht auf Petrus, sondern hilft ihm, sich zu erneuern. Der Geist verläßt Rom nicht, sondern eilt Rom zur Hilfe unter der treuen Gestalt »des Geistes der Nationen«. Hier sieht Mickiewicz an erster Stelle die polnische Nation, und hier ist auch sein polnischer Messianismus begründet.

»Das ganze neunzehnte Jahrhundert ist von einem ›joachimitischen‹ Strom mit hundert verschiedenen Armen durchzogen.«[59] De Lubac erwähnt dabei auch Heinrich Heine (1797–1856), der in Paris mit Karl Marx befreundet war. Für Heine sind die bemerkenswertesten Worte des Neuen Testaments Joh 16, 12–13, woraus er schließt, daß in der Offenbarungsgeschichte das letzte Wort noch nicht gesprochen sei. Er hofft auf eine neue Offenbarung. Heine ist für de Lubac aber auch ein hellsichtiger Prophet, denn in *De l'Allemagne* (1835) sieht er bereits eine Vorausschau des kommenden Naziterrors, dem das jüdische Volk zum Opfer gefallen ist.[60]

Für den deutschen Leser sind besonders interessant die Seiten, auf denen de Lubac die Zeit von Marx zu Hitler verfolgt.[61] Dabei wird Marx von de Lubac mehr in der Interpretation Ernst Blochs (1885–1977) als aus seinen eigenen Schriften dargestellt. Bei Hitler und Mussolini wurde der Traum

des Abtes Joachim nach einem *novus dux* völlig ins Gegenteil verkehrt. Dennoch haben beide aus dem joachimischen Erbe die damals gängigen Bezeichnungen »Führer« oder »Duce« übernommen. Das Dritte Reich (1933–1945) wurde von einem Führer verkündet, der als Erlöser bejubelt und von Millionen mit »Heil Hitler« begrüßt wurde.[62]

De Lubac geht auch dem joachimischen Erbe in Rußland nach. Bei Dostojevskij (1821–1881) findet sich in der Gefolgschaft von George Sand zwar noch joachimisches Gedankengut, nicht mehr jedoch bei Solowjew (1853–1900). Berdjaev (1874–1948) erwähnt zwar Joachim zusammen mit Franz von Assisi, Dante und Giotto, »um die frühe Renaissance des mystischen Italien zu feiern«, bei ihm finden sich auch die drei joachimischen Zeitalter der Offenbarungsgeschichte, und er hat nie aufgehört, auf die Ankunft des dritten Zeitalters zu warten. Doch de Lubac ordnet ihn nicht in die Reihe der Joachimiten ein, weil er weder die These von einer geschichtlichen Kirche, die die Botschaft Jesu Christi verraten habe, noch von einer neuen Offenbarung vertritt. Berdjaevs wesentliche These besteht darin, »daß jede geschichtliche Offenbarung auf fatale Weise unvollkommen ist, unter welcher Form und zu welchem Zeitpunkt ihrer Entwicklung sie sich auch darbietet, bis in einen hohen Grad der Kultur hinein. Die einzig wahre Offenbarung ist geistig, sie ist ›metahistorisch‹, innerlich, und der Mensch nimmt aktiv an ihr teil. Sie ist in ihrem innersten Wesen ein Riß in der Zeit, denn sie läßt ihn all das Künstliche selbst an den religiösen Begriffen dieser Welt entdecken und in jene geheimnisvolle Zone eindringen, wo der Mensch und Gott sich gegenseitig erschaffen«.[63]

4. Zeitgenössische Joachimismen

»Mag der Prophet von Fiore ein Häretiker oder ein Heiliger gewesen sein, ein Genie oder ein Erleuchteter, ein echter Erneuerer eines ganz frühen Christentums oder Anstifter einer ganz neuen Religion und Gesellschaft, einer, dessen Lehre das Christentum zu seiner Vollendung führen sollte oder ganz im Gegenteil zu seiner Verkehrung hin tendierte, man täte Unrecht, seine Bedeutung zu verkennen.«[64]

Mit gegenwärtigen Joachimismen beschäftigt sich de Lubac in der knappen Zusammenfassung seines Werks.[65] Im *Mémoire* schreibt er zu diesem letzten Teil seiner Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte Joachims: »Im Frühjahr 1980 spürte ich, daß die Zeit zum Anhalten gekommen war. Mit einem redaktionellen Kunstgriff habe ich dann ein letztes, eigentlich zu knappes Kapitel über die ›zeitgenössischen Neojoachimismen‹ mit ›Zusammenfassung‹ betitelt. Es vermag allerdings das systematisch-theologische Schlußkapitel, das ich geplant hatte, nicht zu ersetzen, aber im Hin-

blick auf diese dogmatischen Überlegungen gestand ich der Arbeit mehr Bedeutung zu als einer bloßen Kuriosität.«[66]

Als zeitgenössische Nachwirkungen des Joachimismus stellt de Lubac besonders die Theologie der Hoffnung und die Theologie der Befreiung heraus. Auch in den Forderungen nach einer neuen Kirche, die immer wieder erhoben werden, sieht er ein Erbe Joachims. Es wäre eine verlockende Aufgabe, den Neojoachimismus nach Abschluß des Werks de Lubacs (1980) weiter zu verfolgen. Dabei könnte sich vielleicht herausstellen, daß auch »New Age«, manche Neuaufbrüche nach dem Zweiten Vaticanum und auch das sogenannte Kirchenvolksbegehren der letzten Jahre von joachimischem Geist gespeist sind. Da seit langem joachimisches Gedankengut auch in säkularisierter Gestalt weitergegeben wird, wäre es ebenfalls interessant, die Frage zu verfolgen, ob und inwieweit »Glasnost« und »Perestroika«, die Mitte der achtziger Jahren von Michail Gorbatschow in die politische Debatte eingeführt wurden, eventuell mit dem Erbe Joachims in Rußland zusammenhängen.

IV. Zur Bedeutung der »Postérité spirituelle de Joachim de Flore«

De Lubac entfaltet in diesem Werk in ganzer Breite und Tiefe die Nachwirkungen Joachims auf Theologie, Philosophie, Spiritualität, Soziologie und Politik vom 13. bis zum 20. Jahrhundert. Am Ende des zweiten Bandes spricht er selbst mit einigem Erstaunen von der »›eigenartigen Faszination‹, welche die so archaische (doch zugleich so persönliche) Exegese des Abtes von Fiore, ausgearbeitet zum Nutzen einer so neuartigen Theologie, ›nicht aufgehört hat, auf die Geister bis heute auszuüben‹«.[67]

De Lubac hat die Nachwirkungen des Abtes Joachim von Fiore geschichtlich verfolgt, doch dahinter steht ein dogmatisches Interesse. Denn es geht hier um die für den christlichen Glauben und die Dogmatik entscheidenden Fragen, ob nach Jesus Christus, Gottes letztem Wort, noch eine neue Offenbarung und ein neues Zeitalter des Geistes zu erwarten sind, wie sich das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie bestimmen läßt, welche Bedeutung der Kirche als Sakrament Jesu Christi und allumfassendem Sakrament des Heils zukommt und schließlich um das Problem, wie sich eschatologische Vollendung und innerweltlicher Fortschritt zueinander verhalten.

De Lubacs Position in der Bewertung der Nachfolger Joachims wird dabei völlig deutlich. Der Geist läßt die Kirche zwar immer neu Jesus Christus und sein Heilswerk erkennen, er steht aber nicht über Christus, denn er bringt keine neue Offenbarung, sondern erinnert die Kirche und die

Welt an die endgültige Offenbarung, die uns in Jesus Christus geschenkt ist: »Das Zeitalter des Heiligen Geistes steht also keineswegs aus, es fällt genau mit dem Zeitalter Christi zusammen ... Es gibt keinen anderen Heiligen Geist als diesen Geist Jesu, und der Geist Jesu ist die Seele, die seinen Leib beseelt.«[68] Dennoch ist Joachims Ankündigung eines Zeitalters des Geistes in *dem* Sinn für die gegenwärtige westliche Theologie wichtig geworden, daß sie die Bedeutung der Pneumatologie neu entdeckt hat. Der westlichen Ekklesiologie wurde in der Vergangenheit gerade von östlichen Theologen häufig eine Geistvergessenheit vorgeworfen[69], die sich allerdings geschichtlich verstehen läßt als Reaktion der Kirche auf ein Schwärmertum, das von den neutestamentlichen Enthusiasten über den Montanismus (2./3. Jahrhundert) und Donatismus in Nordafrika (4./5. Jahrhundert) bis zu den Fratizellen und Spiritualen des 13. Jahrhunderts reicht, bei denen sich die Überzeugung findet, daß ein Zeitalter des Geistes das Zeitalter des Sohnes und der hierarchischen Kirche ablösen werde. De Lubac hält diese Meinung, die immer wieder in der Kirchengeschichte neu aufflackert, für eine gefährliche Illusion, die konkrete Wirklichkeit der Kirche überspringen zu wollen, um die wahre Kirche als Geistgeschöpf ohne hierarchische Elemente, Dogmen und Sakramente zu finden.

Für den Christen ereignet sich Erfahrung des Geistes in der Kirche, die Volk Gottes, Leib Jesu Christi und Tempel des Heiligen Geistes ist.

Letztlich kann auch innerweltliches Glück nicht mit dem eschatologischen Heil konkurrieren. De Lubac hat diesen Unterschied deutlich in seinen Arbeiten zur Theologie des Übernatürlichen herausgestellt, wo er im Menschen das natürliche Verlangen nach der Gottesschau verankert sieht, das weit über irdische Erwartungen hinausgeht und sein Maß an der Verheißung Gottes hat.

La Postérité spirituelle de Joachim de Flore ist für die Christen auch im nächsten Jahrtausend eine Herausforderung, die Geister zu unterscheiden, in Jesus Christus als dem Sohn Gottes die endgültige Offenbarung Gottes zu erblicken und zu hören, »was der Geist den Gemeinden sagt« (Offb 2,7.11.17.29; 3,6.13.22).

Anmerkungen

1 Vgl. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Bd. I: *de Joachim à Schelling*; Bd. II: *de Saint-Simon à nos jours*. Paris/Namur 1979/1981. Abkürzung im folgenden: PSJ I oder II.

2 Namur ²1992, S. 159f. Das Zitat ist entnommen der dt. Übers.: Henri Cardinal de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick*. Mit einem Vorwort v. Erzbischof Chr. Schönborn. Freiburg 1996, S. 514f.

3 Vgl. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Bd. 3. Paris 1961, S. 437–558; vgl. dazu auch Ders., Joachim de Flore jugé par saint Bonaventure et saint Thomas, in: R.E. Hoeckman (Hrsg.), Pluralisme et œcuménisme en recherches théologiques. Mélanges offerts au R.P. Dockx, OP. Gembloux 1976, S. 37–49.
4 Vgl. R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik. Freiburg i. Br. 1998, S. 397–412; vgl. auch H. Graf Reventlow, Epochen der Schriftauslegung. Bd. II: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters. München 1994, S. 180–195; A. Mehlmann, Confessio trinitatis. Zur trinitätstheologischen Hermeneutik Joachims von Fiore, in: M. Schmidt/F. Domínguez Reboiras (Hrsg.), Von der Suche nach Gott (FS H. Riedlinger). Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 83–108.
5 A.a.O. (wie Anm. 2), S. 160f. / dt. S. 516.
6 Vgl. R. Voderholzer (wie Anm. 4), S. 398.
7 A.a.O. (wie Anm. 2), S. 161 / dt. S. 516.
8 Vgl. H.U. von Balthasar, Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk. Einsiedeln 1976, S. 85.
9 A.a.O. (wie Anm. 2).
10 PSJ I, S. 14.
11 Ebd., S: 17f. De Lubac bezieht sich hier auf die Einleitung Ernesto Buonaiutis zu dessen Ausgabe des *Tractatus super quatuor Evangelia*, Rom 1930, XLII, LV, LXVI.
12 Vgl. PSJ I, S. 19ff.
13 Ebd., S. 22.
14 Vgl. ebd., S. 65.
15 Ebd., S. 66.
16 Vgl. ebd., S. 73ff.
17 H. Graf Reventlow (wie Anm. 4), S. 195.
18 Vgl. H.U. von Balthasar, Une œuvre organique, in: Ders./G. Chantraine, Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son œuvre. Paris/Namur 1983, S. 136 f: »On chemine avec ébahissement à travers cette forêt d'érudition, qui conduit de Joachim lui-même aux ›Spirituels‹ avec leur histoire tragique, à Bonaventure et à Thomas, et traverse lentement le Moyen Age tardif jusqu'à la Kabbale mystique de la Renaissance, à Campanella et à Böhme, aux sociétés secrètes et aux Rose-Croix, finalement au Piétisme et à l'*Aufklärung*; Lessing et Herder sont des points de repère qui vont servir à l'idéalisme allemand; bientôt apparaissent entre autres, et fort différents les uns des autres, Saint-Simon et Michelet, Lamennais, Buchez, George Sand, Mickiewicz, puis le mouvement issu de la jeune Allemagne et de Marx. Chez plusieurs c'est un joachinisme sans voile. Hitler et le troisième *Reich* sont évoqués, nous sommes menés à travers la Russie de Tchaadev jusqu'à Dostoievski, Soloviev, Berdiaev et au-delà, à Ernst Bloch et à Moltmann, pour ne nommer que quelques-uns parmi les milliers de noms qui apparaissent.«
19 Vgl. den Text in: PSJ I, S. 400–405.
20 Vgl. ebd., S. 114f.
21 Vgl. ebd., S. 93–98.
22 Vgl. ebd., S. 90.
23 Vgl. S.th. I, 39, 5.
24 Vgl. In IV Sent., d. 43, q. 1, a. 3.
25 Vgl. S.th. III, 64, 2, ad 3um: »Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta.«
26 Vgl. PSJ I, S. 123–160.
27 Ebd., S. 160.

28 Ebd., S. 120.
29 Ebd., S. 177f. De Lubac weist hin auf E. Bloch, Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt a. M. 1962.
30 Vgl. PSJ I, S. 198f.
31 Ebd., S. 193.
32 Vgl. ebd., S. 214–225.
33 Vgl. ebd., S. 234–242.
34 Vgl. ebd., S. 242–249.
35 Ebd., S. 228f.
36 Vgl. ebd., S. 255–265.
37 Ebd., S. 287.
38 Ebd., S. 275. De Lubac zitiert J. D'Hondt, Hegel secret. Paris 1968, S. 327.
39 PSJ I, S. 275.
40 Vgl. ebd., S. 279–287.
41 Vgl. ebd., S. 289–325.
42 Vgl. Ebd., S. 327–357.
43 G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Text der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg ^{6}1952, S. 15.
44 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke 12). Frankfurt a. M. 1970, S. 417.
45 Vgl. PSJ I, S. 359–377.
46 F.W.J. Schelling, Philosophie der Offenbarung II. Darmstadt 1966, S. 72f.
47 Vgl. PSJ I, S. 378–393.
48 Vgl. PSJ II, S. 16–30.
49 Ebd., S. 68.
50 Vgl. ebd., S. 89–134; vgl. auch dazu de Lubacs Mémoire (wie Anm. 2), S. 516.
51 Vgl. PSJ II, S. 162–187.
52 Ebd., S. 189.
53 Ebd., S. 201.
54 Zitiert ebd., S. 190.
55 Zitiert ebd., S. 217.
56 Ebd., S. 237.
57 Vgl. die gekürzte Fassung ebd., S. 458–463.
58 Ebd., 462; vgl. S. 270.
59 Ebd., S. 283.
60 Vgl. ebd., S. 351–354.
61 Vgl. ebd., S. 356–384.
62 Vgl. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart ^{5}1967, S. 146f.
63 PSJ II, S. 431; vgl. zum Ganzen ebd., S. 385–434.
64 Ebd., S. 435.
65 Ebd., S. 435–450.
66 A.a.O. (wie Anm. 2), S. 160 / dt. S. 516. De Lubac weist ebd., Fußnote 1 darauf hin, daß man das in PSJ fehlende Schlußkapitel finden könne in seiner *Méditation sur l'Église*. Paris 1953, S. 175–189, wo er von der Kirche als dem Sakrament Jesu Christi handelt.
67 PSJ II, S. 480.
68 H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*. Paris 1953, S. 179f. Zitat nach der von H.U. von Balthasar besorgten Übers.: Die Kirche. Eine Betrachtung. Einsiedeln 1968, S. 185f.
69 Vgl. J. Freitag, Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Loskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie. Würzburg 1995.

Roland Hill · London

Glaube und Furcht vor dem Millennium

Man braucht nicht Marxist zu sein, sagte jemand, um zu erkennen, daß Geschichte sich wiederholt, zuerst als Tragödie, dann als Farce. Die Feststellung scheint im Hinblick auf das Jahr 2000 zu passen. Das »Jahr des Herrn« zuerst bestimmt zu haben, wird dem skythischen Mönch Dyonysius Exiguus zugeschrieben, der von Papst Johannes I. im Jahr 525 mit der Errechnung des Osterdatums beauftragt wurde. Dyonysius datierte die Geburt Christi *ab incarnatione*, indem er mit dem 1. Januar nach dem 25. Dezember begann, sich dabei aber um 4 bis 7 Jahre verrechnete. Überdies war ihm der von den Arabern stammende Begriff eines Jahres 0 noch unbekannt, so daß er den ersten Geburtstag Jesu fälschlicherweise am Ende des Jahres 1 statt 2 ansetzte. Die Schwelle zum 21. Jahrhundert scheint somit in Wirklichkeit schon vor einigen Jahren überschritten worden zu sein.

Die Millenniumsidee hatte schon immer eine eigene Faszination als ein »in Krisenzeiten relevantes Phänomen, das die Widerstandskraft eines unterdrückten Volkes durch die Verheißung seiner plötzlichen Befreiung aus der Knechtschaft stärkt. Insofern gehört sie zu einer ›Untergrundsliteratur‹, zum Trost der Verfolgten« (D. Thomson, The End of Time. Faith and Fear in the Shadow of the Millennium. London 1997, S. 14). Der Autor ist übrigens ein ehemaliger Kirchenkorrespondent des *Daily Telegraph*, der im Zuge der anglikanischen Wirren um die Einführung des Priestertums der Frau zur katholischen Kirche übertrat.

Die an Unterdrückung reiche Geschichte des jüdischen Volkes dient als historisches Idealbeispiel seines Buches und umfaßt den Zusammenbruch des Königreiches David, die Babylonische Gefangenschaft, die Unterdrükkung durch die mazedonischen Seleukiden sowie die Eroberung durch die Römer bis zur Zerstörung des Tempels im Jahr 69 n. Chr.

Unter den genannten Schicksalsschlägen kam es im jüdischen Volk zu einer allmählichen Verschiebung von der prophetischen zu einer endzeitli-

Roland Hill, *1920 in Hamburg geboren, lebt seit 1938 in London; ehemaliger England-Korrespondent führender deutschsprachiger Zeitungen, darunter u. a. der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, der »Stuttgarter Zeitung« und der »Presse«, Wien.*

chen, ins Übernatürliche reichenden Sicht der Geschichte und damit letztlich zu einer Geschichtsbetrachtung als Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse. Die frühen Christen lebten in der Erwartung der heilsgeschichtlichen Wiederkunft Christi, die für sie gleichbedeutend mit dem Weltende war. Unklar blieb dabei, inwieweit die irdische Unterdrückung seitens der Römer der verheißenen Vergeltung eines himmlischen Jerusalem entsprechen sollte. Für Johannes, der das Buch der Offenbarung Ende des 1. Jahrhunderts schrieb, waren die römischen Verfolgungen unmittelbarer Anlaß: »Und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen« (Apk 21,4). Johannes entwickelte das großartige Konzept vom Antichristen, das Tier in satanisch-menschlicher Gestalt, der die Welt vor der letzten großen Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse regiert wird. Am mysteriösen Berg Armageddon (Hermagedon) wird die Schlacht ausgetragen. Die Zahl des Antichristen ist 666 und wird seit eh und je auf die großen Tyrannen in der Geschichte (Nero, Napoleon, Hitler, Stalin usw.) bezogen. Weil die Ostkirche aber diese endzeitliche Deutung politischer Ereignisse nicht akzeptierte, verbannte sie durch mehrere Jahrhunderte das Buch der Offenbarung aus der Heiligen Schrift.

Augustinus war ein entschiedener Gegner des Versuchs, das Ende der Welt mathematisch berechnen zu wollen: »Vergeblich sind alle Anstrengungen, die der Welt verbleibende Frist der Jahre zu berechnen, wird uns doch vom Mund der Wahrheit bedeutet, daß es uns nicht ansteht, dies zu wissen. Und doch meinen manche, daß 400, andere, daß 500 Jahre verstreichen werden, und wieder andere ein Jahrtausend«. Augustinus verspottete diejenigen, die meinten, das Weltende aus den Tagesereignissen ablesen zu können, »als ob diese das letzte und extremste aller Dinge seien, und um nicht von denjenigen lächerlich gemacht zu werden, die dergleichen und Schlimmeres von der Geschichte der Welt erwarten« (ep. 199). Er berichtet übrigens vom Ausbruch einer Panik in Konstantinopel im Jahr 398, als 365 Jahre seit der Kreuzigung vergangen waren. Mit der Wiederkunft Christi habe dies jedoch nichts zu tun gehabt, sondern mit einer abergläubischen heidnischen Legende, derzufolge der hl. Petrus mit dem Teufel ein Abkommen getroffen habe, daß die christliche Ära nur 365 Jahre dauern werde. Auch die Plünderung Roms im Jahre 410 wurde nach Augustinus als Ende der Welt gesehen. So zeigte Augustinus zumindest Verständnis für den menschlichen Hang, große und schreckliche Ereignisse numerisch mit einem göttlichen Plan zu verbinden. Seine ablehnende Haltung wurde von der Kirche übernommen, mit deren Gründung das Reich Gottes in seiner irdischen Gestalt manifest geworden ist. Ein anderes »Millennium« wird es demnach nicht geben.

Die Idee des tausendjährigen Reiches des Antichristen mochte Johannes vom 90. Psalm her bezogen haben: »Denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist.« Die Tausendjahrsymbolik könnte aber auch aus dem zoroastrischen endzeitlichen Denken der Perser stammen, das mit seiner Sicht von Auferstehung, Gericht und Belohnung den Juden vertraut war.

Auf dieser Annahme begründet der Britische Historiker Norman Cohn seine Untersuchung der revolutionären Millenarianer (Chiliasten) und mystischen Anarchisten im Mittelalter, die unter dem Titel *The Pursuit of the Millennium* (Jagd nach dem Jahrtausend) schon vor 40 Jahren veröffentlicht wurde und ihre wissenschaftliche Bedeutung durch mehrfache Neuauflagen bekräftigt hat. Cohn schilderte die Horden von Flagellanten, halbverhungerten, abtrünnigen Mönchen, Anhängern schwärmerischer Sekten, die vom 12. bis zum 17. Jahrhundert meist deutsche und mitteleuropäische Gegenden unsicher machten und in die Städte einfielen, um Juden und Kaufleute zu erschlagen. Sie werden den Auswirkungen tiefgreifender sozialer und wirtschaftlicher Veränderungen sowie psychologischen Erschütterungen zugeschrieben, die ihre Ursache im Verlust des religiösen Glaubens und der geschlossenen, vom Glauben geformten Gesellschaft haben.

Cohn hatte im Zweiten Weltkrieg als britischer Nachrichtenoffizier die Auswirkungen des Holocaust persönlich miterlebt und auch kriegsgefangene SS-Offiziere verhört. Er wurde sich der grotesken Ironie bewußt, daß der Nationalsozialismus seinen Glauben an ein tausendjähriges Reich aus jüdischen Ursprüngen bezogen haben könnte und diesen Umstand zumindest mit anderen apokalyptischen Bewegungen gemeinsam hatte. Die Tausendjahrssymbolik wurde auch aus anderen Vorbildern wie der Kaisersage des 12. Jahrhunderts von Barbarossas Wiederkehr aus dem Kyffhäuser bekannt. Sosehr dann Aufstieg und Ende Hitlers also bloßer Auswuchs eines totalitären Machtmißbrauchs gesehen werden konnten, schien Cohn diese Erklärung doch unzureichend. Allein die pseudo-religiöse Motivierung, also eine Mitwirkung des Bösen, machte ihm den Hitlerschen Antisemitismus verständlich; das Phänomen des Holocaust schien ihm sonst vernunftgemäß gar nicht faßbar.

Scheinbar ähnlich waren auch die Kreuzfahrer des 11. Jahrhunderts einer solchen Psychose verfallen. Der Benediktinerabt Gulbert de Nogent (1064–1125) war ein typischer Vertreter derer, die zur Besetzung Jerusalems zunächst zur Vernichtung des Antichristen aufriefen. Für die aufgehetzten frühen Kreuzritter war es nicht ungewöhnlich, im Heiligen Land nach Feier der Messe und Empfang der Kommunion den Rest des Tages mit der ihnen als gottgefällig nahegelegten Ermordung Tausender von Juden zuzubringen. Die Unterschiede zwischen mittelalterlich religiöser

Kreuzfahrerstimmung und dem Hitlerschen Antisemitismus waren ähnlich von Endzeit-Vorstellungen gefärbt. Man ist gewohnt, solche Verbrechen in der Geschichte retrospektiv immer wieder zu »entschuldigen«, weil die Menschen, die sie begingen, es angeblich »nicht besser wußten«, unter einem inneren oder äußeren Zwang handelten oder im Lichte eines scheinbaren Moralgesetzes gar den Willen Gottes zu erfüllen glaubten.

Ein »ewig« gültiges Moralgesetz, nach dem z. B. Mord, wann immer begangen, als Verstoß gegen das göttliche Gebot angesehen werden kann, wurde seit der neuzeitlichen Romantik der Wende zum 19. Jahrhundert immer mehr akzeptiert. Sie stellt den Beginn einer permissiven Moral dar, im alles entschuldigenden Ausspruch der Madame de Staël begründet: »Alles verstehen heißt alles verzeihen.« Dieser war nur zu verständlich in der Reaktion auf das Jahrhundert der Aufklärung, als der Menschheit jedes Verständnis für das Mittelalter und die »Jahrhunderte des Glaubens« fehlte und diese nur als Ausgeburt des menschlichen Aberglaubens angesehen werden konnten. Im frühen 19. Jahrhundert wurde dann plötzlich das Mittelalter wieder interessant, man begeisterte sich für Burgen und imitierte Kathedralen, man versuchte, es in historischen Studien gerechter zu beurteilen, als es die spöttische Welt Voltaires vermocht hatte. Nicht weniger einseitig wurde aber ein anderes Motiv im historischen Rückblick, jene für das 19. Jahrhundert typische, wenngleich nicht unbedingt bewußte »Überlegenheit«, die über alles, was sich dem Verständnis früherer Jahrhunderte und ihrer jeweiligen Maßstäbe entzog, den alles verdeckenden Mantel vermeintlichen Verstehens ausbreitete. Die Vergangenheit müsse sich, sagten Historiker, aus ihrer eigenen Vorstellungswelt heraus begreifen bzw. bewerten lassen, ob diesn nun Sinn mache oder nicht. In skeptischer Reaktion darauf mochten zeitgenössische Historiker jegliches Werturteil als »moralisch überzogen« ablehnen.

Mit der Französischen Revolution, die bezeichnenderweise für die Endzeitmathematiker auch an ein Jahrhundertende fällt, triumphiert diese rein säkulare Geschichtsinterpretation. Die nichtsdestoweniger bis in die Gegenwart fortdauernden apokalyptischen und politisch-messianistischen Ideen hatten ihren außergewöhnlich einflußreichen geistigen Vater aber schon im Mittelalter, nämlich in dem kalabrischen Abt Joachim von Fiore (1130–1202). Joachim war überzeugt, einen Schlüssel der geschichtlichen Deutungen im Alten und Neuen Testament und zumal der in der Offenbarung beschriebenen Geschehnisse und Gestalten entdeckt zu haben, die es ihm ermöglichten, daraus Muster und Sinn für alle Zeiten abzuleiten.

Aus der biblischen Exegese bezog er drei einander nachfolgende, der Dreifaltigkeit entsprechende Zeitalter: 1. das des Vaters oder des Gesetzes; 2. das Zeitalter des Sohnes oder des Evangeliums; und 3. das Zeitalter des Geistes, das sich zu den vorhergegangenen ähnlich wie Winter, Frühjahr

und Hochsommer, bzw. Sternenlicht, Dämmerung und hellste Mittagsstunde verhielt. War das erste eine Zeit der Furcht und Knechtschaft, das zweite die des Glaubens und der kindlichen Unterwerfung, sollte die dritte Zeit die der Liebe, Freude und Befreiung sein, wenn die Erkenntnis Gottes den Herzen der gesamten Menschheit offenbart werde. Das Zeitalter des Geistes war als Sabbat oder Ruhezeit gedacht, in der die Menschen, in klösterlicher, mystisch-ekstatischer Betrachtung vereint, das Lob Gottes singen würden. Dieses neue Reich der Heiligen würde dann bis zum Jüngsten Gericht dauern.

Das Zeitalter des Sohnes endete im 12. Jahrhundert, kalkulierte Joachim; nachdem 42 Generationen von Adam bis Christus verstrichen seien, würde es 42 weitere von Christus bis zu seiner Zeit, also um 1200, geben, und das dritte Zeitalter daher um 1260 fällig werden. Dieses würde sich jedoch nur allmählich enthüllen, und zwar zur Zeit der Schlacht mit dem Antichrist, wenn eine neue Rasse »spiritueller Menschen«, Einsiedler und Prediger zur Rettung der guten Streitkräfte einspringen würde. Erst dann würde das Zeitalter des Geistes beginnen, das Joachim als eine Zeit der Glückseligkeit und erneuerten katholischen Kirche sah.

Die Schriften des strenggläubigen kalabrischen Abtes fanden Unterstützung bei nicht weniger als drei Päpsten, entwickelten in ihren Auswirkungen aber zunehmend antihierarchische Tendenzen. Ihr »echtes Problem liegt in dem Zurückbleiben der geschichtlichen Kirche hinter den Forderungen des NT, letztlich im eschatologischen Problem« (J. Ratzinger, Art. »Joachim v. Fiore«, in: *LThK* 5, Sp. 973). Ohne Joachim ist die Geschichtsphilosophie von Hegel und Schelling undenkbar. Unvermeidlich wurde dieser Mönch auch für das Versagen aller Utopien der Menschheit verantwortlich gemacht, die von der des franziskanischen Spirituals über die des Savonarolaschen Florenz durch die Jahrhundertwende bis zum Zusammenbruch der nationalsozialistischen und kommunistischen Reiche aufgekommen und wieder vergangen sind.

Nach seinem Vorbild waren die franziskanischen »Apostolischen Brüder« 1260 von Peter Olivi ins Leben gerufen worden. Als erste in der europäischen Geschichte zogen sie die fatale Konsequenz von der Verbindung apokalyptischer Ideen zu deren Anwendung im bewaffneten Widerstand gegen staatliche und kirchliche Machthaber. Angeführt von Fra Dolcino, Sohn eines Priesters aus Parma, meinten die »Apostolischen Brüder«, daß die Autorität des Papstes auf sie übergehen und Papst, Kardinäle, Bischöfe, Klerus von den Streitkräften des letzten Kaisers in der letzten Schlacht vor dem Kommen des Reiches des Geistes geschlagen werden würden. In Erwartung einer solchen Weltkatastrophe zogen Fra Dolcino und seine Anhänger sich im Jahr 1304 in die Alpentäler zurück, fanden bewaffnete Unterstützung bei den Bauern der Region und unterlagen in der Schlacht

am Monte Rebello 1307 den kaiserlichen Truppen. Ein Jahrhundert später folgten in ihren Fußstapfen die revolutionären böhmischen Taboriten, dann die Adamiten, die Bauerngefolgschaft Thomas Müntzers und zahllose ähnliche radikale Millenaristen.

In der Cromwellschen Armee des englischen Bürgerkriegs waren im 17. Jahrhundert Puritaner wie die Levellers (Gleichmacher) und »Fifth Monarchy Men« (die den Sieg einer Republik im Gefolge eines tausendjährigen, den Persern, Griechen und Römern folgenden Königreichs Christi erwarteten), die den Sieg über den Antichrist (von den Stuarts und Royalisten repräsentiert) endzeitlich nahe wähnten. Die republikanischen Verlierer des englischen Bürgerkriegs wanderten zum Teil nach Amerika aus, wo sie z. B. in Pennsylvania den Quäkerstaat nach freiheitlichem Muster begründeten.

In seiner Analyse der Millenniumsbewegung verweist Damian Thompson auf die ideengeschichtliche Verbindung, die offenbar zwischen der franziskanischen Niederlage am Monte Rebello 1307 und der der »Davidianer« bei Waco, Texas, im Jahr 1993 besteht. Nach einer ungeschickt durchgeführten Durchsuchungsaktion durch das amerikanische FBI am 28. Februar 1993 und einer 51 Tage dauernden Belagerung riß den amerikanischen Behörden der Geduldsfaden. Es kam zu einem nächtlichen Angriff mit Panzern und Gasbomben, unter mysteriösen Umständen brach ein Feuer aus, und schließlich wurde David Koresh mit achtzig seiner Anhänger tot aufgefunden. Auch die Davidianer lebten in der Erwartung eines titanischen Endkampfes apokalyptischen Ausmaßes. Ähnliche Vergleiche ließen sich zwischen Koresh und Jan Bockelson, dem Anabatistenführer der Belagerung von Münster im Jahr 1535, und zu vielen anderen ziehen. Allen dieser Bruderschaften, ob der freien Liebe oder dem Zölibat verschrieben, ist generell gemeinsam die strenge Kontrolle sexueller Sitten, eine bestimmte gesunde Kost, starkes Mißtrauen staatlichen Vertretern gegenüber, ein ausgeprägter Verfolgungswahn, manchmal brutale Gewalttätigkeiten in der internen Disziplin und die Überzeugung, vereint einer feindlichen und in Irrtum und Wahn befangenen Welt gegenüberzustehen. In ihrer ähnlich paranoiden Abwehr tendiert die Umwelt dazu, vergleichbare Züge zu entwickeln.

Der amerikanische Historiker Richard Hofstadter hat auf den »paranoiden Stil« in der amerikanischen Politik mit entsprechenden »aggressiven, argwöhnischen, großspurigen, apokalyptischen Ausdrucksformen« verwiesen. Dieser gehe auf die Furcht vor Verschwörungen zurück, etwa gegenüber der esoterischen Vereinigung der Illuminaten in den 1790er Jahren, der Freimaurerbewegung der 1820er und 1830er Jahre, dem katholischen Bürgertum des mittleren amerikanischen 19. Jahrhunderts, schließlich dem »internationalen Goldschmugglertum« der 1890er Jahre (R.

Hofstadter, The Paranoic Style in American Politics and Other Essays. Chicago 1979, S. 6). Der klinischen Paranoia ganz ähnliche Symptome legten im 20. Jahrhundert die Senatoren Joe McCarthy und Barry Goldwater an den Tag, dann die im »kalten Krieg« von beiden Seiten betriebenen Verschwörungstheorien, wie sie in der neueren europäischen Geschichte immer wieder auch auf das »internationale Juden- oder Freimaurertum« oder die antisemitische Propagandaschrift der angeblichen »Protokolle der Weisen von Zion« angewandt wurden.

Die Waco-Tragödie sowie die an deren 2. Jahrestag erfolgte terroristische Sprengung des Alfred-P.-Murrah-Gebäudes in Oklahoma City bezeugen – so die Einschätzung des britischen *Daily Telegraph* – die Stärke eines neuen amerikanischen Fundamentalismus. Das konservative britische Blatt veröffentlichte dazu die Karikatur eines solchen Fundamentalisten, eine affenartige Gestalt mit Panzerfaust im Arm, und beschrieb diesen als »frustriert, verbittert, wahrscheinlich bewaffnet und sehr gefährlich: Er hält jede Zentralregierung für durchgehend korrupt, ihre Organe für staatlich-geförderte Terroristen. Er meint, seinem Land keine Treue schuldig zu sein, weil er an höhere Ideale und allgemein gültige Wahrheiten glaubt, hält sich selbst für tief religiös, wobei er aber dennoch starke rassistische und anti-semitische Vorurteile hegt. Zudem ist er antisozial und pflegt ausschließlich mit Leuten seines Schlages Umgang. Im Grunde ist ihm seine Umwelt zutiefst verhaßt. Er ist der moderne amerikanische Fundamentalist« (*Daily Telegraph* v. 24. April 1995).

Damian Thompson verweist in diesem Zusammenhang auf die entsprechende Stärkung der fundamentalistischen christlichen Bewegung in den letzten zwanzig Jahren. Die Eroberung der Baptistenkonvention im amerikanischen Süden durch die biblischen »Inerrantisten«, die Übernahme eines beträchtlichen Sektors der amerikanischen Unterhaltungsindustrie durch »Born-again«-Christen und die weltweite Ausbreitung der amerikanischen Pfingstlerbewegung sind Aspekte dieses Phänomens. Hofstadter hatte die verwandten Züge zwischen dem paranoiden Stil der amerikanischen Politik und apokalyptischen Glaubensformen nur angedeutet. Bewiesen wurden diese von Walter H. Capps in seinem Buch The New Religious Right (South Carolina Press 1990, S. 10), in dem der Autor zeigt, wie der Fundamentalismus die Merkmale einer neuen »Anti-Kultur« gegenüber der Woodstock-Generation der sechziger Jahre und ihrer vom Vietnamkrieg ausgelösten Desillusionierung entwickelt habe. »Fundies« und »Hippies« zeigen nun geradezu gemeinsame Züge in ihrer Verschwörungstheorie, in der der Regierung jeweils die Rolle des Bösewichts zugeschrieben wird. Keineswegs alle »Fundies« seien noch an ihren saubergewaschenen Gesichtern, kurzgeschorenem Haarstil und ihren uniformähnlichen Jacken zu erkennen. Wie in jeder anderen Reformbewegung in

der Geschichte kommt es im ständigen propagandistischen Abwehrkampf beiderseits zur unbewußten Übernahme der dem Gegner zugeschriebenen Merkmale. In diesem Zusammenhang beschreibt G. K. Chesterton in einer seiner Erzählungen, wie ein treuer irischer Katholik namens Paddy an einem Londoner Laden mit katholikenfeindlicher und gotteslästerlicher Literatur vorbeigeht und wutentbrannt das Auslagenfenster zerschmettert. Worauf der Ladenbesitzer den Täter erfreut umarmt, weil er der erste ist, der ein Publikumsinteresse für die dort feilgebotene Propaganda zeigte.

In den Vereinigten Staaten wie in Großbritannien sind in den sogenannten »nicht-charismatischen« Kirchen, also unter den Fundamentalisten und Anglikanern des protestantisch-evangelikalen Flügels, neue kirchliche Verbindungen entstanden, die Thompson »charismatische Theologie der spirituellen Kriegsführung« nennt (The End of Time, a. a. O., S. 162). Es handelt sich dabei um eine Neuorientierung innerhalb der anglikanischen Staatskirche, die seit 150 Jahren, d. h. praktisch seit der Konversion von John Henry Newman (1845), »hochkirchlich«, also mit Rom-naher Tendenz, dominiert war. Heute ist ihre Ablösung durch den evangelikalen Flügel erfolgt, dem z. B. der jetzige Erzbischof von Canterbury George Carey und eine Mehrheit des jungen Klerus angehören. Der »katholisierende«, »charismatische« Trend hat sich somit auf die früher als breit-protestantisch eingestuften Anglikaner und die freikirchlich organisierten Konfessionen verlagert.

In der sogenannten »Third Wave« (Dritte Welle) sind diejenigen vereint, die der »ersten« und »zweiten« Welle klassischer Pfingstler und den Hauskirchen-Christen nachfolgten, mit 1. dem allen Evangelikalen eigenen »Born-again«-Erlebnis, 2. der Heiligen Schrift als Orientierungsmittelpunkt ihres Lebenn, und 3. einer Befürwortung strenger Schriftauslegung.

Eine Schlüsselfigur dieser neuen anglo-amerikanischen Front ist der in Kalifornien wirkende Prediger John Wimber, der in den frühen achtziger Jahren die sogenannte »Weinberg-Bruderschaft« zur Pflege der von ihm »Power Evangelism« (Macht-Evangelistik) benannten Glaubensform begründet hatte. Wimber zufolge und im Hinblick auf das Jahr 2000 habe sich die christliche Elite zunehmend im Kampf gegen böse Geister gerüstet, wolle selbst zu Werkzeugen »von Zeichen und Wundern« werden, denen zufolge etwa Krebskranke geheilt werden und Tote wieder auferstehen. Ein weltweiter Kampf zwischen Gut und Böse stünde bevor. Im Pfingstlertum ist das im Grunde nichts Neues, aber die Wimbersche Mission hat sich in britischen anglikanischen Kreisen, die jeder charismatischen kirchlichen Bindung entwachsen sind, erstaunlich erfolgreich erwiesen.

So ist die anglikanische Holy-Trinity-Pfarrkirche Brompton in dem eleganten South-Kensington-Viertel der britischen Hauptstadt zu einem neu-

en Zentrum pfingstlerischer Orientierung geworden, deren charismatisch-fundamentalistischer und amerikanisch-biblischer Einfluß sich in Form eines schnell wachsenden Zellennetzes durch die Staatskirche verbreitet. Der Enthusiasmus und Eifer dieses neuartigen Apostolats innerhalb des Anglikanismus ist der offiziellen Church of England jedoch eher unangenehm, weil er sich der Kontrolle ihrer Bischöfe entzieht, ganz ähnlich der Verbreitung des amerikanischen bibeltreuen Pentecostalimus im zurückgehenden Katholizismus Lateinamerikas und Südkoreas.

Der aggressive Bekehrungsstil dieser modernen Missionare in einer der kirchlichen Tradition praktisch entwachsenen europäischen Gesellschaft ist nicht zuletzt historisch interessant. Einmal handelt es sich da um einen umgekehrten Missionskolonialismus, in dem die neue Welt zur Christianisierung der abendländischen einspringt. Dann verläuft diese konservativ evangelikale Welle eindeutig im Rahmen einer auf das kommende Millennium orientierten Eschatologie. Darüber hinaus ist darin eine bemerkenswerte soziale Verlagerung im Anglikanismus zu beobachten, die einerseits theologisch vom traditionellen kirchlichen Christentum wegführt, andererseits aber sozusagen durch die Hintertür wieder zurückkehrt. Die (nonkonformistischen) Freikirchen waren aus der Auflehnung gegen das sie diskriminierende Machtmonopol der anglikanischen Staatskirche entstanden, die sich den nicht-bischöflichen Konfessionen gegenüber genauso intolerant verhielt wie die katholische Kirche der Gegenreformation auf dem europäischen Festland, die nach dem Dreißigjährigen Krieg in ähnlicher Weise zum politischen Triumph des Grundsatzes »cujus regio, ejus religio« gelangte.

In England war die soziale Zusammensetzung der Freikirchen bedeutsam. Sie hatten sich mit Cromwell im Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts ihre kirchliche und staatliche Gleichberechtigung erkämpft. Ihre Anhänger kamen weitgehend aus den unteren und gewerbetreibenden städtischen Schichten, während die Church of England weiterhin vor allem die königstreue Landbevölkerung und die Oberschicht repräsentierte. Im 18. Jahrhundert kam es dann zu einem weiteren Bruch innerhalb des Anglikanismus durch die Abspaltung des von John Wesley begründeten Methodismus. Dieser war als Versuch einer Neubelebung der im Aufklärungsjahrhundert religiös erstarrten Staatskirche entstanden und verstand sich als biblisch-protestantisches, durch pfingstlerischen Enthusiasmus gestärktes Christentum. Wesleys Ziel vor allem war, die »Glaubenssprache des Herzens« wieder zu erwecken, nicht zuletzt durch das Kirchenlied. Und seinem historischen Erfolg innerhalb des neuen städtischen Proletariats der frühen industriellen Revolution war es zweifellos zuzuschreiben, daß England von einer eigenen »Französischen« Revolution und deren Auswirkungen verschont blieb. Das methodistische Christentum entwickelte sich

damals stark im amerikanischen Raum und hatte seine kontinentaleuropäischen Verbindungen zur Herrnhuter Brüdergemeinde, den Pietisten sowie bei Katholiken zum Erweckungswerk Johann Michael Sallers.

Die Gottesdienste der anglikanischen Bromptonkirche in London sind bemerkenswert durch das darin zum Ausbruch kommende »Heilige Geistfieber«, das die durchschnittlich 2000 Personen umfassende Sonntagsgemeinde befällt. Mit geschlossenen Augen wie in Trance wiegen sie sich im Gebet oder im Gesang, an allen Gliedern zitternd, laut herauslachend oder glücklich vor sich hin gurrend. Manche werfen sich offenbar unbewußt auch auf den Boden. Derartige ekstatische Andachten sind nichts Neues für ein Jahrhundert der politischen oder religiösen Enthusiasmen, der Gehirnwäsche oder der von den Diktatoren ausgelösten Massenhysterie. Der britischen Psychologin Dorothy Rowe zufolge handelt es sich dabei um »Ausscheidung von Adrenalin in einer sozial entsprechend aufgeheizten Atmosphäre«. Der selbst dem evangelikalen Lager zugehörige Arzt und Autor Patrick Dixon möchte aber auch andere Interpretationen zulassen: »Wir sind da offenbar Zeugen eines veränderten Bewußtseins auch als Teil eines tieferen religiösen Erlebnisses.« Dixon hatte 1993 selbst in Massenversammlungen evangelikaler Fundamentalisten den Effekt des »Toronto-Segens« verspürt. Auch im Rückblick ist er nicht imstande, eine Erklärung für das in ihm ausgelöste glückselige Lachen, das er als physisch schmerzhaft empfand, zu finden.

Der Erfolg des Pfingstlerfiebers im vormals kirchlichen Rahmen findet sich besonders in der gehobenen britischen Mittelschicht, der früher jede enthusiastische Religiosität völlig fremd war, ja, die diese geradezu zu einer neuen Mode erhoben hat. Aus den von der Bromptonkirche organisierten Alpha-Lehrkursne sind schon 250000 Absolventen hervorgegangen und wie eine Art »Sauerteig« in die anglikanischen Gemeinden zurückgekehrt. Kritiker dieses neuen christlichen Belebungswerkes verweisen vor allem auf die aus der amerikanischen Gesellschaft erklärbare radikale Einstellung zur Moral – vor allem des Sexuallebens, darunter die totale Ablehnung von Homosexualität und vorehelichem Geschlechtsverkehr –, die mit der generell permissiven oder an sich toleranten Einstellung zu diesen Fragen in Großbritannien kollidiert.

Bekanntlich wurde bisher in der anglikanischen Kirche der Homosexualität im Klerus gegenüber besondere Duldung bezeugt, was dessen Stärke, auf dreißig Prozent geschätzt, erklärt. Die christlichen Fundamentalisten befürchten, daß die Church of England bei ihren derzeitigen, vor allem vom Priestermangel ausgelösten Problemen zu weiteren Kompromissen in moralischen Belangen genötigt sein könnte, die im Gefolge der Priesterweihe von Frauen auch die von Homosexuellen zulassen könnte. In der weltweiten anglikanischen Gemeinschaft, die insgesamt 70 Millionen

Gläubige umfaßt, ist hier mit erheblichen Auseinandersetzungen zwischen »Liberalen« und »Traditionalisten« zu rechnen. Letztere fordern den Ausschluß des unter der Führung des amerikanischen Bischofs von Newark stehenden Bischofs Jack Sprong, der bereits die Unterstützung von 73 der 750 anglikanischen Bischöfe für seine Forderung der Priesterweihe aktiver Homosexueller hat. Im gegnerischen Lager, das eine solche Maßnahme mit Berufung auf die Autorität der Bibel ablehnt, sind schon Befürchtungen um eine neue, den Anglikanismus zerreißende Glaubensspaltung geäußert geworden, weil es in dieser Frage keine Kompromisse sieht.

Die Frage ist, inwieweit Angstausbrüche ganzer Gesellschaften am Ende historischer Abschnitte auch heute wieder wirksam sind. Der Theologe Paul Tillich (1886–1965) vertrat die vor ihm auch von Oswald Spengler vorgetragene Meinung wachsender Ängste in untergehenden Zivilisationen/Kulturen. In einer Vortragsreihe der Universität Yale verwies Tillich auf drei ausgedehnte Hauptperioden: das Ende der antiken Welt, das des Mittelalters, und in seiner eigenen Generation auf die Zeit nach den beiden Weltkriegen. Die Angst von Schicksal und Tod kennzeichnete die Antike von Alexander bis zum Fall von Rom, als die Menschen sich von endzeitlicher Vernichtung derart bedroht fühlten, daß sie verzweifelt nach heroischem Mut verlangten, um ihr gewachsen zu sein. Am Ende des Mittelalters seien die Ängste auf Schuld und Verurteilung begründet gewesen, symbolisiert vom »Zorn Gottes« und dem Bild der Hölle, die die Menschen mit Pilgergängen, Reliquienverehrung und übertriebener Teilnahme an Messen und Bußübungen besänftigen wollten. Die eigentlichen Ursachen seien jedoch soziologischer Art gewesen. Die Gesellschaft brach auseinander, während die staatliche Autorität die alte ländliche Hierarchie ersetzte und der Feudalismus dem frühen Kapitalismus zu weichen hatte. Letztlich sah Tillich seine eigene Ära, mit ihrem Zusammenbruch des Absolutismus und Aufstieg von Liberalismus und Demokratie, von Ängsten der seelischen Leere und dem Gefühl der Sinnlosigkeit gekennzeichnet (vgl. P. Tillich, The Courage To Be. New Haven 1952, S. 53–59).

In seiner Zeit spürte Tillich akut das Verhältnis zwischen individueller und kollektiver Angst, womit er den früheren apokalyptischen und endzeitlichen Befürchtungen entsprach, auch den vier bösen Reichen, darunter dem babylonischen, der Danielschen Deutung des Traums von Nebukadnezar im Buch Daniel, dem Joachimschen Zeitalter des Vaters und des Sohnes und des Geistes und den vier Klassengesellschaften, die für Karl Marx mit der kommunistischen endeten. Was kommt im jeweiligen endzeitlichen Denken zuerst, die Angst oder das sich nähernde Ende? Tillich erkannte, daß es sich um eine falsche Dichotomie handele. Damian Thompson zitiert in seinem Buch Siegmund Freud, der wahrscheinlich mit der augustinischen Ablehnung des Millenniumsdenkens übereingestimmt hätte und der

vor dem Jahr 1900 sagte, daß von dem neuen Jahrhundert mit Sicherheit allein vorausgesagt werden könne, daß er in diesem sterben würde. »Wenn in den neunziger Jahren apokalyptische Gruppierungen floriert haben, erklärt sich das zum Teil daraus, daß diese die Ängste spüren, die das allgemein konfuse Denken über das Millennium umgibt. Aber es ist mehr als wahrscheinlich, daß die mit dem 1. Januar 2000 verbundenen Hoffnungen und Befürchtungen nach diesem Anlaß überraschend schnell wieder abflauen werden; der Glaube an einen kollektiven Untergang und eine Wiedergeburt wird jedoch bestehen, solange die Menschen mit der Unvermeidlichkeit ihrer eigenen persönlichen Apokalypse konfrontiert bleiben« (D. Thompson, a. a. O., S. 332).

Charles Martig · Zürich

Populäre Apokalyptik

Weltuntergang und Neuschöpfung im Kino

Die Auseinandersetzung mit der Katastrophenphantasie hat an der Schwelle zum neuen Jahrtausend eine außerordentliche Vermarktungswelle ausgelöst. Das Thema »Weltuntergang« ist derart präsent, daß eine gewisse Übersättigung bei den Konsumenten von Medienprodukten bereits deutlich festzustellen ist. Wenn der Weltuntergang nur noch dazu dient, ein definitives Ausrufezeichen zu setzen und damit den Umsatz von globalisierten Medienunternehmen zu steigern, wird die apokalyptische Idee zur Marketingstrategie degradiert. Aus der Perspektive der jüdisch-christlichen Apokalyptik gehört jedoch zur Vorstellung des Weltuntergangs immer auch die Hoffnung auf den Neuanfang.[1] Im Rahmen der bildenden Kunst ist dieser Zusammenhang bewußt reflektiert. Beispielsweise in der Ausstellung »Weltuntergang & Prinzip Hoffnung« von Harald Szeemann, die bereits im Titel die tiefgreifende Verknüpfung von Katastrophe und Neuschöpfung andeutet.[2] Auch im Filmschaffen existiert eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Apokalyptik, die diesen Zusammenhang cinematographisch aufarbeitet. Exemplarisch ist hier vor allem das Werk des Engländers Derek Jarman sowie des Australiers Peter Weir. Die Bedeutung dieser beiden Regiewerke wird jedoch erst sichtbar, wenn sie einerseits im Kontext der Filmgeschichte und andererseits vor dem Hintergrund des spektakulären Kinos der 90er Jahre betrachtet werden.

1. »Cabiria« – epischer Höhepunkt im Historiendrama

Bereits in seinen Anfängen hat sich das Medium Film der Darstellung von Katastrophenszenarien zugewandt. Mit *Cabiria* entstand 1914 ein monu-

Charles Martig *ist Publizist und Theologe; er arbeitet als Filmbeauftragter beim Katholischen Mediendienst, Zürich.*

mentaler Historienfilm, der in einer epischen Dramatik erstmals die verheerende Zerstörungskraft eines Vulkanausbruchs darstellt. »Diese von Giovanni Pastrone entworfene und von Gabriele D'Annunzio mit Text versehene ›historische Vision‹ ist das unzweifelhaft bedeutendste Werk des italienischen Stummfilms, der erste Film in der Geschichte des internationalen Films überhaupt, bei dem von einer eigentlichen Regie die Rede sein kann.«[3] Die Geschichte der kleinen Cabiria, die als Kind aus Sizilien entführt und in Karthago auf dem Sklavenmarkt verkauft wird, nach einer abenteuerlichen Flucht aber als junge Frau nach Rom zurückkommt, ist nur ein Motiv in diesem Filmepos, das die ganze Geschichte des Zweiten Punischen Krieges (3. Jahrhundert) und die Eroberung der Stadt durch Scipio schildert. »Pastrone, damals dreißig Jahre alt, gestaltete in ›Cabiria‹ zum ersten Mal in der Geschichte des Films mit den Mitteln der Beleuchtung, stellte als erster die Kamera, Instrument der bildhaften Erzählung, auf einen Wagen und ließ sie durch die Räume wandern und den Schauspielern folgen, womit sich ein unausschreitbar weites Feld sprechender Ausdrucksmöglichkeiten eröffnete. ›Cabiria‹ nun stellte nicht allein eine äußerste Anstrengung in der nun einmal eingeschlagenen Richtung des historischen Kostümfilms dar, sondern bildete zugleich das Ende dieser Gattung. Denn mehr konnte nicht mehr geleistet werden.«[4]

Pastrone setzte bereits 1914 den Standard für die Darstellung von schwerwiegenden Katastrophen im Film. Das spektakuläre Historiendrama *Cabiria* prägte nicht nur das italienische Kino, sondern wirkte auch stilbildend auf die Monumental- und Bibelfilme in der amerikanischen Filmproduktion: Von David Wark Griffith's Vision *Intolerance* (1916) über die Ben-Hur-Verfilmungen bis zu den historisierenden Bibelfilmen von Cecil B. de Mille – bekannt sind vor allem *The King of Kings* (1927) sowie *The Ten Commandments* (1957) – gibt es eine gemeinsame Linie in der Gestaltung. Mit der Zerstörungsgeschichte von *Sodom und Gomorrha* (1961) war das Genre des Monumentalfilms Anfang der 60er Jahre weitgehend erschöpft. Die Tendenz in der Inszenierung, über alles menschliche Maß hinaus das Monumentale zu betonen und insbesondere auch in der Darstellung der Weltzerstörung dem Eingriff von Naturgewalten sowie übernatürlichen Kräften einen Vorrang einzuräumen, machte den historisierenden Kostümfilm unverwechselbar.

Mit der Entstehung des klassischen Genres Katastrophenfilm in den siebziger Jahren kamen eine Vielzahl von Filmen auf den Markt, die sich der Zerstörungsphantasie ausgiebig widmeten. Vom brennenden Hochhaus über den Flugzeugabsturz bis zur Schiffskatastrophe, vom Staudammbruch bis zum Vulkanausbruch wurden sämtliche Varianten vorgeführt. Ganz entscheidend für diese Filme – stellvertretend genannt sei hier der Klassiker *Towering Inferno* (*Flammendes Inferno* 1974) – ist das

grundlegende Mißtrauen gegenüber der technischen Kontrollierbarkeit der Naturgewalten. Die Geschichten erzählen von menschlichem Versagen, das eine Gruppe von unschuldigen Menschen in höchste Lebensgefahr bringt. Dabei bleibt bis zum Schluß offen, wer die (begrenzte) Katastrophe überlebt und wer sterben wird. Diese Konstellation der Ungewißheit spielt eine wichtige Rolle für die Attraktivität des Katastrophenfilms. Das Publikum erlebt hier eine Lust am Untergang, die jeweils bis an den Abgrund führt. Die chaotische Auflösung der Ordnung hatte Mitte der siebziger Jahre im Kino eine dermaßen hohe Konjunktur, daß sich David Annan fragte: »Catastrophe – The End of the Cinema?«[5] Nach der schwerwiegenden Niederlage der USA im Vietnam-Krieg und angesichts der Erdölkrise fand das Kino-Genre einen besonders fruchtbaren Nährboden. Mit dem anschließenden wirtschaftlichen Aufschwung in den achtziger Jahren verabschiedete sich der Katastrophenfilm von der Kinoleinwand – bis zu seiner erstaunlichen Renaissance.

2. Weltuntergang als Spektakel

Während das Jahr 2000 mit Riesenschritten näher rückt, haben zahlreiche Kino-Helden kaum mehr Zeit, drohendes Übel abzuwenden. Sie kämpfen gegen tickende Uhren, tödliche Bomben und den bevorstehenden Weltuntergang. Auf den ersten Blick sind Filme wie *Armageddon* (1998) von Michael Bay spektakulär erzählt und für ein jugendliches Publikum bestimmt. Bereits der Titel gibt zu verstehen, daß es hier um nichts Geringeres als die endzeitliche Schlacht zwischen Gut und Böse, zwischen den göttlichen und gegengöttlichen Kräften geht. Der bekannte Action-Star Bruce Willis verkörpert den harten und unbezwingbaren Helden, der von der US-Regierung den Auftrag erhält, einen Meteoriten zu sprengen, der direkt auf die Erde zurast und die Welt bedroht. Dieses Katastrophenszenarium ist der Rahmen für eine herzergreifende Vater-Tochter-Beziehung und den (fast) aussichtslosen Kampf gegen die tödliche Gefahr. Trotz aller Widerstände und Widrigkeiten gelingt die Rettung der Welt: Der Held löst die Atombombe auf dem Meteoriten von Hand aus und opfert sich stellvertretend für die gesamte Menschheit.

In *Armageddon* werden biblische Versatzstücke aus der christlichen Tradition verwendet und für die Vermarktung genutzt. Der Erfolg an der Kinokasse scheint den Produzenten recht zu geben und weist diese als gewiefte Kenner der Befindlichkeit am Ende des Jahrtausends aus. Die Endzeit-Metapher und die damit verbundenen Bilder sind im Trend. Sie eignen sich ausgezeichnet für die Verbindung mit spektakulären Spezialeffekten und Action-Szenarien. Auch wenn der Film *Armageddon* sich aus-

schließlich über den Titel an der biblischen Offenbarung des Johannes anlehnt: Hollywood hat erkannt, daß die Lust am Untergang eine treibende Kraft in der Phantasie des Kinopublikums spielt.

Die populäre Darstellung des Weltuntergangs ist ein Zeitphänomen an der Grenze zum neuen Millennium. Im Kino erleben wir seit Mitte der neunziger Jahre eine Renaissance des Katastrophenfilms. In *Volcano* und *Dante's Peak* erschienen 1997 zwei gewaltige Vulkanausbrüche als Auslöser von Furcht und Schrecken. Der Untergangsmythos der »Titanic« wurde mit James Camerons filmischer Umsetzung zum Phänomen: die Sehnsucht nach romantischer Liebe in Zeiten der Katastrophenangst. Den eigentlichen Startschuß für die Renaissance des Genres gab 1996 der sensationelle Publikumserfolg von *Independence Day*. In einer raffinierten Mischung aus Katastrophenfilm und Science-Fiction inszenierte Roland Emmerich den apokalyptischen Kampf zwischen Gut und Böse in einer Zerstörungsorgie von kosmischem Ausmaß. Eine überlegene Armada von außerirdischen Raumschiffen griff die Erde an und stürzte die Welt ins Chaos.

Die Furcht vor dem Weltuntergang durch den Zusammenstoß mit einem Kometen führte auch Mimi Leder in *Deep Impact* (1998) vor. Der Film rückt das menschliche Drama in den Mittelpunkt. Im Angesicht des gewaltsamen Endes besinnen sich die Protagonisten auf Umkehr und Versöhnung. Das Raumschiff mit dem Namen *Messias* rettet in *Deep Impact* die Erde vor der vollständigen Verwüstung. Trotzdem wischt die verheerende Sintflut, die durch den Aufprall eines Kometenteils verursacht wird, die amerikanischen Großtädte von der Landkarte. Frappant an diesem Filmereignis ist die gleichzeitige Berichterstattung in der Presse, die auf die reale Möglichkeit der Kollision mit einem Kometen verwiesen hat, als der Film 1998 ins Kino kam. Hier zeigt sich, daß die Grenzen zwischen Fiktion und Realität immer mehr verfließen.

Auch wenn der reale Zusammenstoß mit einem Kometen im Jahr 2028 in der Presse dementiert wurde, strahlt dieses Weltuntergangsszenarium offensichtlich eine starke Faszination aus. Die Welle der Katastrophenfilme und die dazu parallele Berichterstattung nehmen eine Grundbefindlichkeit auf: die Hoffnung auf das Ende der Zeiten. Der autoritäre Stil, mit dem dieses Lebensgefühl aufgegriffen wird, macht jedoch skeptisch. Die Apokalypse erscheint im Katastrophenfilm häufig in der Form von spektakulären Effekten. Das Hauptziel scheint die Überwältigung der Zuschauer und Zuschauerinnen zu sein. *Armageddon* und *Independence Day* sind mit zahlreichen Spezialeffekten bestückt. Sie erzählen ihre Geschichte aus der Perspektive der Mächtigen. Dadurch lassen sie keinen Ausweg für andere Lesarten und Erlebnisweisen. Insbesondere die Hoffnung auf einen Neuanfang wird im Sinne der Siegergeschichte umgedeutet, was beispielsweise

in *Independence Day* zur pathetischen Überhöhung der US-amerikanischen Allmachtsphantasie führt: Unter der Führung des amerikanischen Präsidenten gelingt es den Helden, die Bedrohung aus dem Weltall durch gewaltsame Mittel abzuwenden und den Machtanspruch der USA auf den gesamten Erdkreis auszuweiten. Durch den autoritären Erzählstil aus dem Zentrum der Macht werden minoritäre Gruppen vollständig aus der Geschichte verdrängt. Gleichzeitig zielen die spektakulären Effekte auf die Aufmerksamkeit des Publikums, mit dem Versuch einer vollständigen Überwältigung. Immer dann, wenn vom Ende der Zeiten im Sinne der Apokalyptik die Rede ist, erscheint ein definitives Ausrufezeichen. Der Wahrnehmungshorizont wird auf ein bestimmtes Ereignis bzw. einen Zeitpunkt festgelegt, und die Geschichte läuft auf diesen Endpunkt zu. Durch dieses Vorgehen entsteht eine massive Einengung der Wahrnehmung – vergleichbar mit der frontalen Bewegung auf eine schwarze Wand. Die apokalyptische Darstellung kann sich als eine autoritäre Stilfigur erweisen, die das Gespräch und den Austausch von Ideen definitiv ausschließt.

3. Apokalyptische Visionen: Derek Jarman

Ein ästhetisch reflektiertes und geglücktes Modell für Ausdruck und Überwindung seelischer und sozialer Lähmung stellt der experimentelle Filmessay *The Garden* (*Der Garten*, 1990) von Derek Jarman dar. Seine apokalyptische Vision setzt sich mit der Posthistoire – einem Zustand des Lebens nach dem Ende der Geschichte – auseinander. In traumhafter, aber auch traumatisierter Zeitlosigkeit wechseln Bilder von der Erschaffung und dem Zerfall der Welt, von dem Anfang und dem Ende der Geschichte. Sie fallen in der titelgebenden Metapher vom steinernen Garten im Blickfeld eines Atomkraftwerks zusammen. In diese synchrone Raumzeit von derber Schönheit sind Fragmente von Lebensgeschichten eingelassen.[6] Ihre Figuren sind allerdings nicht souveräne Gestalten, sondern finden sich in wechselnden Konstellationen, die an biblische Szenen erinnern. Mit kleinen Dekonstruktionen verändert Jarman ihr gewohntes Profil und spielt mit der (religiösen) Identität der Figuren. Seine Aufmerksamkeit lenkt er auf die Stilisierung ihrer Körper, an denen sich für den britischen Filmkünstler[7] das Leben als Passion konkret ereignet. Das Sterben wird nicht erzählt oder gar dramatisiert, der Tod ist indirekt präsent in den Bildern. Was ihm das melancholische Filmgedicht abtrotzt, sind keine Thesen, sondern Tugenden oder Wahrnehmungsfähigkeiten: eine demütige Konkreativität, die auch in Steinen Leben wachsen lassen kann, und eine Aufmerksamkeit, die Menschen nicht beim Wort, sondern beim Leib nimmt.

Über seine britische Heimat hinaus war der 1994 verstorbene Derek Jar-

man zeitlebens einer der radikalsten, kompromißlosesten und experimentierfreudigsten Vertreter des »independent cinema«. In seinem vielseitigen künstlerischen Werk als Autor, Maler, Filmemacher und Installationskünstler entwickelte er einen markanten apokalyptischen Zug. Dieser hat sich in seinem filmischen Werk besonders in *Jubilee* (1978), *The Last of England* (1988) sowie *The Garden* (1990) entwickelt. Jarman geht in seiner Gestaltung davon aus, daß die Apokalypse bereits erfüllt ist, und entwikkelt ein dichtes Geflecht von Endzeit-Figurationen: »Zehn Jahre nach ›Jubilee‹ legte Jarman mit ›The Last of England‹ und ›The Garden‹ ein filmisches Dyptichon vor, das den Höhepunkt und zugleich die abschließende Summe seiner Endzeit-Reflexionen darstellt. Mit oft visuell verfremdeten und flackernden, fetzenhaft fragmentierten Bildern ... gelingt Jarman hier auf originär filmkünstlerische Weise eine beklemmende Evokation apokalyptischen Dunkels ... Die wohl eindrucksstärkste apokalyptische Sequenz ist in diesem Film die mit Farbfiltern und Zeitraffer-Aufnahmen verfremdete Bildfolge, die die Darstellung des Kreuzestodes Jesu substituiert: blutrot schlagen Meereswogen an die Ufer, wie in einem Wirbelsturm eilen Wolken und Gestirne über den Himmel, giftfarben dräut die Atomanlage, und die Äcker brennen.«[8]

In *The Garden* entwickelt Jarman über die Endzeit-Bilder hinaus auch eine christologische Reflexion. Christus erscheint hier aufgefächert in mehrere Repräsentationen, die sich wechselseitig kommentieren. Neben dem Christus der Kunst- und Glaubensgeschichte, der über die Einblendung von Gemälden aufgerufen wird, stehen einerseits der historisch gekleidete, endzeitliche Christus und andererseits das homosexuelle Liebespaar, das in der Jesusrolle die Passion am eigenen Körper erlebt. »Mit der Christusfigur ... kommt eine wichtige Gegenspannung in das apokalyptische Dunkel. Denn bei aller sonstigen Kirchen- und Religionskritik Jarmans bleibt Christus selbst positiv besetzt. Jarman blickt dabei besonders auf den Christus des Karfreitags, jenes Tages, der in das Dunkel der Gottverlassenheit gehüllt und bereits in der Bibel durch die Begleitwunder als endzeitliches Geschehen konturiert ist. Doch auch der Christus des Ostermorgens erhält Raum.«[9] Der Verbindung von Tod und Auferstehung Christi entspricht bei Jarman das Zusammenfallen von Katastrophe und Neuwerdung der Schöpfung. Hier folgt er der ihm gut vertrauten biblischen Tradition. Seine Vision verbindet die Zerstörung der bestehenden Welt mit der Hoffnung auf die neue Schöpfung. Jarmans Apokalyptik ist Ausdruck eines politischen und künstlerischen Engagements gegen lebensfeindliche Tendenzen der Gegenwart.[10]

4. Vor der letzten Flut: Peter Weir

Der Australier Peter Weir setzt sich ernsthaft mit Befindlichkeiten in der Gesellschaft auseinander und kann zu den »filmenden Apokalyptikern« gezählt werden.[11] Diese Feststellung kann auf den ersten Blick überraschen, ist doch der Regisseur vor allem mit seiner tiefgründigen Mediensatire *The Truman Show* (1998) sowie mit der romantischen Komödie *Green Card* (1990) einem größeren Publikum bekannt geworden. In seiner Studie über die traumatischen Folgen eines Flugzeugabsturzes (*Fearless* 1993) hat Weir gezeigt, wie wichtig ihm die Grenzerfahrung des Todes als Grundlage für ein erfülltes Leben erscheint.

Zum Aufspüren der apokalyptischen Wurzeln muß man jedoch bis auf *The Last Wave* (Die letzte Flut) von 1977 zurückgehen, eine »mit intellektueller Ernsthaftigkeit und inszenatorischem Können gestaltete beklemmende Vision der Apokalypse«.[12] Der vielschichtige Film stellt die *Wehen der Endzeit* in den Mittelpunkt und läßt überdies an einer nichtchristlichen Welt- und Lebensdeutung teilhaben. »David Burton, ein junger, weißer Anwalt, vertritt fünf Aborigines vor Gericht. Sie stehen im Verdacht, einen Stammesgenossen ermordet zu haben. Im Nachlaß des Toten finden sich kultische Steine, die Burton aus seinen Alpträumen kennt. Burtons dunkle Vorahnungen verdichten sich; vieles deutet darauf hin, daß er ein ›Mulkol‹ ist, Nachfahre der von Weißen verdrängten Kultur der Ureinwohner. Die gehen davon aus, daß sich Leben in Kreisen vollzieht. ›Jeder Kreis endet mit einer Apokalypse ganz gleich welcher Art, und dann gibt es eine Erneuerung‹, erfährt der Anwalt. Verängstigt gelangt er schließlich in eine Höhle unterhalb der Stadt, in eine Kultstätte der Aborigines. Die ›Zeichen der Traumzeit‹ an den Wänden bestätigen Verdacht und Angst; sie geben zu erkennen, was die Schlußeinstellung demonstrativ vor Augen führt: eine riesige Flutwelle.«[13]

In Abgrenzung zu den spektakulären Katastrophenszenarien vermittelt *Die letzte Flut* eine mythische Beziehung zum Ereignis der »Enthüllung«. »Apokalypsis heißt zunächst überhaupt nicht Katastrophe, Untergang, Weltende, sondern Offenbarung, Enthüllung, Aufdeckung der Wahrheit. Das schließt ein: die Wahrheit ist verborgen, sie ist da, aber nicht am Tage, ihr Status ist Geheimnis, nicht Öffentlichkeit.«[14] Die Sprache des Films rührt an dieses Geheimnis und trifft tiefere Resonanzebenen als der explodierende Weltenbrand im Leinwandspektakel. Nicht nur das Zusammentreffen zweier Kulturen deutet an, daß unter der ›ruhigen Oberfläche‹ des technisch kontrollierten Lebens eine Tiefenschicht verborgen liegt, die jederzeit aufbrechen und sich offenbaren kann. In Peter Weirs Film durchdringen sich Traum und Realität. Die suggestive und die mythische Kraft steigern sich »zu einer Aura des Geheimnisvollen, zu einer Irritation, in der

mehr und mehr das Irreale real und normales alltägliches Verhalten erstaunlich inadäquat erscheinen«.[15] Mit dieser Irritation ist der Kern der apokalyptischen Aussage getroffen. In einer Situation der vollständigen Ohnmacht gegenüber unbeeinflußbaren Mächten – dies gilt für die Christen des 1. Jahrhunderts ebenso wie für die Aborigines des 20. Jahrhunderts – ist die menschliche Hoffnung auf Zerstörung des Bestehenden und Erneuerung der Welt unausrottbar. Die (Film-)Bilder müssen in Bewegung bleiben, damit die Hoffnung überleben kann.

Anmerkungen

1 Ch. Martig/M. Loretan, Apokalyptische Visionen im Film. Geschichtsbilder zwischen Weltuntergang und radikalem Neuanfang, in: D. Pezzoli-Olgiati (Hrsg.), Zukunft unter Zeitdruck. Auf den Spuren der »Apokalypse«. Zürich 1998, S. 109–134. Eine überarbeitete und erweiterte Fassung dieses Beitrags ist erschienen unter: Dies., Weltuntergang im Film: zwischen Spektakel und Vision, in: *Communicatio Socialis* 2/1999, S. 115–148.

2 H. Szeemann/L. Leon, Weltuntergang & Prinzip Hoffnung. Zürich 1999. Ausstellungskatalog: E. Halter/M. Müller, Der Weltuntergang. Zürich 1999.

3 M. Schlappner, Von Rosselini zu Fellini. Das Menschenbild im italienischen Neo-Realismus. Origo 1958, S. 15 ff.

4 Ebd.

5 D. Annan, Catastrophe – The End of the Cinema, 1975. Das gleichnamige Buch gibt einen Überblick über die breite Palette des phantastischen Films und zeigt insbesondere die Nähe zwischen Katastrophenfilm und Science-Fiction auf.

6 Um das narrative Konzept von *The Garden* zu verstehen, ist es hilfreich, Walter Benjamins Geschichtsphilosophie beizuziehen. Gegen die geglättete Version einer Siegergeschichte und gegen einen nicht zu bremsenden Fortschrittsglauben bestand Benjamin auf der Hoffnung, daß der Geschichte eine schwache messianische Kraft mitgegeben ist. Er erkannte sie in den revolutionären Augenblicken, in denen schockartig etwas von einer anderen Wirklichkeit aufblitzt und im Stillstand etwas Neues erscheint. Jarman scheint diese Vorstellung aufzugreifen. Die Fragmente der Lebensgeschichten und Tischgemeinschaften in »The Garden« erscheinen wie gerettete Bruchstücke einer Erinnerung an etwas Unverfügbares, Splitter, in denen plötzlich etwas von einer anderen Wirklichkeit aufblitzt, die aus dem Stillstand der Posthistoire heraus nicht zu verstehen wären. In der zudringlichen Verwertungsgewalt der Fotografen macht Jarman die Gefährdung dieser revolutionären Augenblicke sichtbar. Im Gegensatz zu Benjamin scheint der zeitgenössische Filmemacher sie allerdings nicht gegen die Sieger einer rasenden Fortschrittsgeschichte, sondern gegen die Zyniker eines geschichtslosen und beliebigen Stillstands bergen zu müssen. – Vgl. W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1/2. Frankfurt 1980, S. 691–704.

7 Jarman bekannte sich in der Öffentlichkeit wie in seinen Filmen zur Homosexualität. Zur Zeit der Entstehung des Films wurde ihm eröffnet, daß der AIDS-Virus ihn infiziert hatte. Er starb nur wenige Jahre später.

8 R. Zwick, »The apocalypse is fulfilled« – Figurationen des Endzeitlichen im Werk von Derek Jarman, in: Josef Müller/Reinhold Zwick (Hrsg.), Apokalyptische Visionen. Film und Theologie im Gespräch. Katholische Akademie Schwerte 1999, S. 144.

9 Ebd., S. 147.

10 P. Richard, Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Luzern 1996. E. Schüssler-Fiorenza, Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt. Stuttgart 1994.
11 Vgl. dazu auch das ausführliche Internet-Dossier zum Thema Apokalypse und Jahrtausendwende: http://www.kath.ch/film/default.htm
12 Kurzkritik zu »Die letzte Flut«, in: Lexikon des internationalen Films (CD-ROM), 1999.
13 Th. Kroll, Es muß alles anders werden. Visionen vom Ende der Welt im Film, in: *Lexikon des internationalen Films* (CD-ROM), 1999.
14 H. Böhme: Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse, in: Ders.: Natur und Subjekt. Frankfurt a. M. 1988, S. 380–398, hier S. 382 f.; W. Sommer (Hrsg.), Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie. Stuttgart/Berlin/Köln 1997.
15 F. Everschor, Zeugnisse starker Individualität. Zu den Filmen des Australiers Peter Weir, in: *film-dienst* 43 (1990), S. 31–34, hier S. 33.

Holger Zaborowski · Oxford

Liebe und Achtung

Von der Weisheitsliebe zur Liebesweisheit

> »Ich schäme mich fast vor dem, was du Liebe nennst.
> Dieses krankhafte Gefühl. Diese Schwäche des Mannes und der Frau.
> Nicht zu vergleichen mit der Stärke, der ungeheuren Kraft, die von diesen Wesen ausgeht, die uns umgeben.«[1]
>
> *Eugène Ionesco*

1. Jenseits der Philosophie – die Liebe?

»Die Liebe fließt und flutet,« so lesen wir bei Hildegard von Bingen, »über ins All und überströmt jedes Sein. Aus den dunkelsten Tiefen ergießt sie sich bis in die lichtesten Sterne und über jedes Wesen.«[2] Und Blaise Pascal, der Denker der drei Ordnungen von Körper, Geist und Liebe, formulierte hinsichtlich der Gottesliebe: »Alle Körper zusammen und aller Geist mitsamt all seinen Leistungen wiegen nicht die geringste Regung der Liebe zu Gott auf. Sie gehört einer unendlich viel höheren Ordnung an.«[3] Hildegard und Pascal – zwei Philosophen der Liebe? ›Ja‹, so mag man antworten und sogleich ein beschwichtigendes ›aber‹ hinzufügen. Denn schon diese wenigen Sätze – der mystisch begnadeten Ordensfrau aus dem 12. Jahrhundert und des, wie man allerspätestens durch das Memorial weiß, nicht weniger mystisch begnadeten Mathematikers und Philosophen aus dem 17. Jahrhundert – weisen in aller Deutlichkeit auf die Zwiespältigkeit hin, die darin liegt, *philosophisch* von Liebe zu sprechen: Wer wollte nicht im Denken Hildegard von Bingens eine Ontologie unter der Perspektive einer alles durchdringenden Liebe erblicken, eine Philo-sophia als Weisheit der Liebe? Aber, so wird der zeitgenössische Kritiker einwenden, daß hier von Liebe gesprochen werde, das sei doch längst keine Philosophie mehr. Wo sei denn die Imprägnur der Liebe auf »jedem Sein« zu sehen, wie erst recht ausweisbar und auf welche Weise solle man mit all dem, was dazu im Wi-

Holger Zaborowski, *Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i. Br., Basel und Cambridge; zur Zeit Promotion an der Universität Oxford.*

derspruch stehe, umgehen? Mit Haß, Gewalt, Ungerechtigkeit? Soll sich alles Böse einfachhin als privatio amoris enttarnen? Mit der Liebe, so wird man argumentieren, sei keine Philosophie zu machen, sie gehöre ins Feld der Psychologie, der Mystik, der Theologie vielleicht, der frömmelnden Beschauung, nicht aber in die klaren und lichten Gänge des Hauses, in dem die Philosophie Wohnung genommen habe. Wenn denn Hildegard von Liebe spreche, so müsse man resümieren, dann eben nicht als Philosophin, sondern als Mystikerin oder, bestenfalls, als Theologin – und es mag viellleicht manche geben, die hinzuzufügen versucht sind: als Frau. Als ob sich durch eine subtile Differenzierung verschiedener Perspektiven, die man einnehmen könne und aus denen heraus man in einer ganz bestimmten, vorgegebenen Weise sprechen und denken müsse – als ob man als Mensch, als Theologe oder als Philosoph je anders dächte und spräche –, oder durch einen billigen Sexismus ausräumen ließe, was mehr als Einbildung und Wunsch sein mag: die, vielleicht, wirklichere Wirklichkeit.

Pascal wird einige Jahrhunderte später sprechen, ein anerkannter Philosoph, aber die Liebe einer dritten Ordnung zuteilen, die eben nicht die Ordnung der irdischen Körper oder des Geistes mehr sei; er kann nicht mehr als Mensch des Geistes von dieser Liebe sprechen, sondern nur noch im Innenraum der erfahrenen Gnade und Liebe des Gottes, der sich als Liebe bezeugt. Und so wird man ähnlich sich zu Pascal äußern können: Habe der große Franzose, zweifelsfrei bedeutend auf dem Gebiete der Mathematik und Philosophie, nicht eben auch immer wieder Grenzen überschritten, immer wieder auch den Sprung in das Mystische, das Irrationale gewagt? Und gebe er diesen Sprung nicht sogar selbst zu? Warum solle man denn auch springen, warum sich riskieren, wenn die bequeme Treppe von Deduktion und Induktion Wahrheit und Geborgenheit verspricht und der Kierkegaardsche – und noch so einer, der seine Kapuzinaden zu Liebe und Glauben, Verzweiflung und Hoffnung nicht an sich halten konnte –, der Ruf des Dänen also zur Entscheidung, zur Wahl, zum Ernst sich freundlich, aber sehr bestimmt hinauskomplimentieren lasse? Noli turbare!

Und in der Tat: Zunächst scheint die Liebe in der Philosophie tatsächlich fehl am Platze. Kein Geringerer als Anselm von Canterbury hatte bereits im 11. Jahrhundert die Grenze zwischen Theologie und Philosophie im allokutionären Charakter der Theologie und im monologischen Charakter der Philosophie gesehen. Und heißt von Liebe zu reden nicht, sich in ein responsorisches Verhältnis zu begeben? Gewiß. Nur, ob das noch Philosophie oder bereits Theologie sei und ob es diese letzte, der wissenschaftlichen Systematik verpflichtete Frage nicht eigentlich erst sei, die die Grenze zum Absurden überschreite, viel eher vielleicht, als von Liebe zu handeln[4] (gewiß nicht nur: zu sprechen!), das mag einmal in den Raum – der Philosophie! – gestellt sein. »Möge Gott dem Philosophen Einsicht geben in das, was vor allen Augen liegt«[5], so sagt Ludwig Wittgenstein; und das ist – ein Gebet!

Zunächst scheint die Liebe in der Philosophie auch tatsächlich fehl am Platze. Fragt man – eine eigentlich schreckliche Frage, die nur den Ungeist, der sich mittlerweile in der Philosophie breitgemacht hat, zum Vorschein bringt – fragt man also danach, woher denn das bei Hildegard und Pascal aufgewiesene Liebesmotiv komme, als ob es, wie wir zu zeigen versuchen wollen, nicht von sich selbst her evident sei und sich als Phänomen dem, der zu sehen imstande sei, gebe, so wird man in der

Tat weniger auf die griechische Philosophie als auf die jüdisch-christliche Bibel, weniger auf Platons Symposium oder aristotelische Ethik als auf die Episteln des Apostel Paulus, weniger auf die vorsokratischen Spekulationen eines Hesiod oder eines Empedokles als auf johanneische Theologie und weniger auf römische Lebensklugheit als auf die Größen der Mystik von Augustinus über Meister Eckehard, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz oder Angelus Silesius bis hin zu Pierre Teilhard de Chardin oder Thomas Merton im 20. Jahrhundert verweisen müssen. Aber, so wird man noch einmal einzuwenden versucht sein, ein letzter, rühriger Versuch der Ehrenrettung, Eros sei doch ein Hauptwort der platonischen Philosophie, eines der schönsten Werke der Philosophie, ja, der Literaturgeschichte handle doch nur von dem, was die Griechen Eros nannten und was wir doch mit Liebe übersetzen. Doch bereits Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff hat darauf hingewiesen, daß, wenn auch Agape und Eros jeweils mit »Liebe« übersetzt würden, keinerlei Verwandtschaft zwischen diesen Begriffen gesucht werden dürfe.[6]

Wirft man jedoch einen genaueren Blick auf die Philosophiegeschichte[7], so wird man feststellen, daß »Liebe« eine zentrale Rolle einnimmt. Angefangen von der vorsokratischen Philosophie, wo der Begriff bei Hesiod und Empedokles eine irrational-schöpferische Urkraft bezeichnet über die Rationalisierung im Rahmen der platonischen Ideenlehre (Eros als Verlangen nach dem Schönen, Guten und Wahren) bis hin zur Fundierung im zwischenmenschlichen Freundschaftsgeschehen in der aristotelischen Ethik, ja, bis Hegel und in unser Jahrhundert findet sich eine zentrale Bedeutung dessen, was wir Liebe nennen. Man findet ferner neben dem genannten *griechischen* Traditionsstrom einen *jüdisch-christlichen*, der einen ganz anderen Begriff von Liebe entwickelt. Dieser findet seinen Ausdruck darin, daß ein anderes Wort verwendet wird, das wir zwar wie das griechische Wort »Eros« mit »Liebe« übersetzen, das aber eine andere Bedeutung hat. Nicht mehr das vornehmlich durch die platonische und später durch die neuplatonische Philosophie konnotierte »Eros« findet in der jüdisch-christlichen Tradition Verwendung, sondern das im klassischen Griechisch vergleichsweise seltene Wort »Agape«. Von diesen zwei Begriffen und ihren verschiedenen Bedeutungen ausgehend könnte man sogar grundlegende Differenzen zwischen griechischem und jüdischem Denken erarbeiten. Soviel sei jedoch zusammenfassend erwähnt: Der Liebesbegriff der Griechen ist zunächst kosmologisch und dann metaphysisch verankert. Er bezeichnet eine ewige, göttliche schöpferische Kraft oder das Verlangen, das sich aus der Defizienz der Immanenz auf die transzendente Ideenwelt, in der sich ewige Wesenheiten verkörpern, richtet. Biblisch gesehen darf Liebe nicht im Rahmen kosmologischer Spekulation oder einer idealistischen Zwei-Welten-Lehre gesehen werden, sondern im Rahmen der als *Heilsgeschichte* begriffenen Geschichte Gottes mit seinem Volk oder der Selbstkundgabe Gottes in Jesus Christus – hier wird die Einheit von auf lebenspraktische Bewährung zielender Gottes- und Nächstenliebe deutlich. An die Stelle der griechischen *Liebe der Theorie* tritt die *Praxis der Liebe.* Daß Nygren, ähnlich wie auch Wilamowitz-Moellendorff, es sich zu einfach macht, wenn er eine scharfe Antithetik von Eros und Agape postuliert und zwischen beiden einen »Abgrund, der keinen unmittelbaren Übergang zuläßt«[8], sieht, kann hier allenfalls am Rande vermerkt werden.

In den folgenden Jahrhunderten christlicher Theologiegeschichte kommt es –

eingebettet in den als Hellenisierung bezeichneten Assimilationsprozeß von griechischem und jüdisch-christlichem Denken – zu einem Zusammenfließen dieser beiden Traditionsströme. Was die Neuzeit betrifft, so dürfte folgende These plausibel sein: Mit dem Auseinanderbrechen der spätantiken und mittelalterlichen Allianz von Theologie und Philosophie zerbricht auch die selbstverständliche Weise, mit der die Tradition philosophisch von Liebe sprach. Der Rationalismus und der Empirismus der beginnenden Neuzeit vermögen kaum noch, dem Phänomen Liebe gerecht zu werden. Da Liebe als Neigung sich nicht gebieten lasse, genießt die *pathologische* Liebe als Empfindung in der praktischen Philosophie Kants gegenüber der Pflicht und der von ihr und dem Willen her verstandenen *praktischen* Liebe eine nur untergeordnete Rolle: »Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht, selbst, wenn dazu gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.«[9] Da Kant die Liebe nur positiv bewertet, insofern er sie als abkünftig von der Pflicht versteht, das heißt die praktische, positiv bewertete Liebe darin erblickt, daß jemand *gerne* seine Pflicht tut, fehlt bei ihm der Zugang zu einer Liebe, die nicht mehr als rein voluntatives Phänomen (miß-)verstanden wird, sondern in ihrem affektiven Charakter als *amor benevolentiae* ernstgenommen wird. Zu Recht bemerkt Michael Theunissen deshalb angesichts des mit Kant maximal erreichbaren »Niveaus ethischen Wohlgefallens«: »Wirklich human wäre unser Leben indes erst dann, wenn es in die Sphäre eines Handelns hinüberspielte, das weder rechtlich einklagbar noch ethisch zu fordern ist. In ihr ist das Größte zu Hause, von dem kaum noch jemand zu sprechen wagt: Liebe ... Dieses (scil. mit der Liebe verbundene, d. V.) rein zufallende, unintendierbare und in keiner Intentionserfüllung sich einstellende Glück spiegelt etwas von der Überschwenglichkeit einer Liebe wider, für die das deutsche Wort nur darum eine Chiffre sein kann, weil es der Subsumtion unter das Gute widersteht, indem es die Trennung von Eros und Agape, von caritas und amor, von Nächstenliebe und sinnlicher Liebe ignoriert.«[10] Hier sei dann, so Theunissen weiter, am ehesten von Gnade zu sprechen. Es ist von daher auch ohne Zweifel dem zuzustimmen, was in ganz ähnlicher Weise Max Müller sah: daß die Definiton der Achtung als desjenigen Gefühls, in dem sich die Würde der Person offenbare, sehr »sonderbar« sei; und zwar deshalb, »weil Kant das Phänomen eines apriorischen Gefühls sonst nicht kennto«.[11] Demnach erscheint es als eine Aufgabe der Gegenwart, neu innerhalb der Philosophie von Liebe zu sprechen, der Liebe, die so lange verbannt schien und heute vielleicht erst wieder, vor allem in der praktischen Philosophie, in ihrer vollen Bedeutung erkannt zu werden vermag.

War und ist aber in der Neuzeit von Liebe die Rede, so erscheint sie nicht mehr als ein zentrales Phänomen, von dem her sich die Ontologie, Gnoseologie, Anthropologie oder Ethik entfalten ließe, sondern oft als ein Phänomen neben anderen Phänomenen wie Haß, Neid oder Freude. Erst innerhalb des phänomenologischen Denkens wird es philosophisch zu einer wirklichen Renaissance der Liebe kommen – bei Edmund Husserl, Max Scheler, bei Edith Stein und bei Emmanuel Levinas. Selbstverständlich aber auch im Denken Martin Bubers, des »Denkers der Philia für unsere Zeit«[12], und Franz Rosenzweigs, der nicht als Phänomenologe im enge-

ren Sinne einer Schulzugehörigkeit, wohl aber im Sinne eines methodischen Verfahrens bezeichnet werden kann.

Wenn es aber heute bereits prinzipiell höchst problematisch zu sein scheint, als Philosoph von Liebe zu sprechen, wenn es eine nahezu magische Barriere gibt, die es dem Philosophen nur erlaubt, unter bestimmten Bedingungen – rein *deskriptiv* und einzig auf das bezogen, was alltagssprachlich als Liebe bezeichnet wird – von Liebe zu reden, wie soll es dann noch möglich sein, *normativ* von Liebe zu reden? Wenn schon der Blick auf die Welt aus der Perspektive der Liebe fragwürdig erscheint, wie soll dann der Appell, die Welt und den Menschen aus der Perspektive der Liebe heraus zu sehen, möglich sein. Wenn sich a priori eine Ontologie der Liebe desavouiert sehen muß, wie kann dann noch eine Ethik der Liebe entwickelt werden? Und kann es eine Ontologie der Liebe geben ohne die Bewährung in der Tat, ohne Ethik? – Jede Dichotomisierung von Ethik und Ontologie wird hier nämlich höchst fragwürdig.

So aber erscheint die Frage höchst zweifelhaft, die im Hintergrund unserer Überlegungen steht, ob man denn mit Kant bei der Achtung vor dem anderen Menschen stehenbleiben dürfe oder ob man auch im Rahmen der praktischen Philosophie von Liebe reden dürfe, einer Liebe, die orientierendes Maß sein soll, richtend im Sinne des Urteilens und Neuorientierens? Ohne Zweifel: Wenn denn die Menschen sich nach den Maßstäben kantischer Ethik verhielten, wenn denn der kategorische Imperativ Beachtung fände und sich ein Reich der *erfüllten* Pflichten dem anderen Menschen gegenüber verwirklicht sehen dürfte – viel, ja, Utopisches wäre erreicht. Was wir jedoch zu zeigen beabsichtigen, ist, daß sich das Reich der Liebe nicht nur als eine Steigerung jenes Reiches der Pflichten betrachtet werden darf, sondern daß jede (Re-)Formulierung des kategorischen Imperativs, wenn er denn heute noch möglich sein soll, auch in den Kategorien der Liebe formuliert sein muß, daß jegliche Ethik ohne eine Phänomenologie der Liebe, wie wir sie beispielsweise bei Franz Rosenzweig, Edith Stein oder Emmanuel Levinas formuliert sehen dürfen, zum Scheitern verurteilt ist.

Wollen wir nicht resigniert die Liebe den verzückten Mystikern oder dem verklärten Blick der Verliebten, den messenden, evaluierenden und analysierenden Emotionspsychologen oder Neurophysiologen oder schließlich den Theologen und einigen Grenzgängern zwischen den Disziplinen überlassen, ja, soll letztlich Liebe nicht degenerieren zu einem fröhlichkeitstrunkenen und jauchzenden »Seid umschlungen, Millionen!«, so darf die Philosophie sich nicht nur als Liebe zur Weisheit, sondern muß sich auch als Weisheit der Liebe, als Sophiphilie, verstehen, es muß, um mit Gabriel Marcel zu sprechen, das Denken selbst liebend werden.

Wir dürfen einige Gefahren nicht übersehen. Die erste besteht darin, die Definition derart zu formulieren, daß unsere Ausgangsfrage, ob man denn nicht auch in der Philosophie nach Liebe fragen müsse und ob denn nicht zuletzt Liebe das Woraufhin aller praktischen Philosophie darstellen müsse, durch die Definition im positiven oder negativen Sinne schon beantwortet ist. Sei es, daß per definitionem diese Liebe nicht mehr um der Philosophie willen dem Logos der Philosophie überantwortet werden dürfe, oder sei es, daß die Liebe per definitionem wiederum selbstverständlich in die Philosophie gehört – weil immer schon von dieser Liebe gehandelt wurde. Diese zwei Alternativen zeigen an, wie unserer Frage die Spitze

genommen werden kann. Jenseits von Trivialität, die die Liebe in die Philosophie um den *Preis der Liebe* einführt, und der Überforderung der Philosophie, die die Liebe um den *Preis der Philosophie* plausibel zu machen sucht, soll vor der Vernunft verantwortet, d.h. philosophisch, von einer Liebe gesprochen werden, die sich nie gänzlich von der Vernunft einholen läßt, d.h. die Liebe bleibt.

Die zweite wird darin bestehen, einerseits in einen in seinen Behauptungen nicht mehr hinterfragbaren philosophischen Fideismus zu verfallen, andererseits Philosophie als in ihren Ergebnissen um Beweisbarkeit, nicht mehr nur um Ausweisbarkeit bemühte Wissenschaft mißzuverstehen. Die Aufgabe der Philosophie darf also nicht von einem mystizistischen, esoterischen oder irrationalen Denken übernommen werden, aber auch nicht anderen Wissenschaften überantwortet werden, die ihre je eigene Philosophie treiben. Nehmen wir einige Beispiele, so werden wir sehen, daß eine nicht mit einer nur *ihr* eigenen Aufgabe betraute, als von einer bestimmten Wissenschaft abkünftig verstandene Philosophie auch dem Phänomen Liebe nicht gerecht zu werden vermag: Eine naturalistische Philosophie wird die Liebe auf ein evolutionsbiologisch und ethologisch erklärbares Epiphänomen reduzieren, der Historizismus wird in der Liebe gleichfalls nur ein Epiphänomen sehen, das als historische Kraft vernachlässigbar und in seinen Äußerungen ohnehin nur relativ zu setzen sei, der Psychologismus wird sich mit der Liebe als Gefühl beschäftigen, zweifelsfrei viel intensiver als der Naturalismus und der Historizismus, aber jedoch nur im Rahmen eines Denkens, das den Weg von der Ethik zur Liebe, nicht aber von der Liebe zur Ethik begeht. Wir meinen, daß, um dieser Gefahr zu entgehen, es ein Rat sei, den Weg der *phänomenologischen* Philosophie, die von Husserl ja gerade in dem Bemühen, der Philosophie einen *ihr* eigenen Bereich zuzuweisen, und in Abgrenzung von Psychologismus, Naturalismus und Historizismus entwickelt wurde, zu beschreiten.

Da aber die Liebe sich nicht im Rückgang auf die transzendentale Subjektivität in ihrer Phänomenalität voll entfalten läßt, sondern nur im Blick auf das gelebte Leben, das »lebendige Mitgehen mit dem echten Sinn des Lebens« und das »verstehende Sicheinfügen«[13], so kann die Phänomenologie der Liebe nur eine *hermeneutische* Phänomenologie sein. Die Transzendentalphilosophie mit ihrer Gefahr, einzig vom *cogito* eines isoliert gedachten, die Welt konstituierenden Subjektes her zu denken, mithin dem methodischen Solipsismus zu verfallen, kann nur durch eine Phänomenologie des faktischen Lebens, die die Momente der Sterblichkeit, Verfallenheit und Leiblichkeit integriert, überwunden werden. Daß Liebe unter sterblichen, immer schon – um mit Kierkegaard zu sprechen – verzweifelten, endlichen und vom Leib gekennzeichneten Wesen sich je neu realisieren muß, daß sie immer und vielleicht sogar zumeist von Defizienz gekennzeichnet ist, damit mag, damit muß man zu rechnen haben. Das Bewußtsein um unsere Sterblichkeit darf aber in der Liebe nicht nur das immer bedrohte und bedingte Moment sehen, sondern das einzig Unbedingte, das die Kontingenz auf ein Absolutes hin zu überschreiten vermag. Von Gabriel Marcel ist überliefert, zu lieben, das bedeute zu sagen, *du* dürfest *nicht sterben;* und das Hohelied weiß: »Stark wie der Tod ist die Liebe.«[14]

Drittens darf nicht einer Liebe das Wort geredet werden, die nur einem romantisch verklärten Gefühl und ausschließlich der Tendenz, sich von der rationalen, das Gefühl vernachlässigenden Philosophie abzusetzen, entspringt, deren Wahrheit

aber in der praktisch-existentiellen Haltung zu bewähren (Rosenzweig) nicht angestrebt wird. Liebe darf in der Philosophie nicht zu einem wenn auch noch so trauten Solipsismus zu zweit führen, sondern muß den Nächsten auch und gerade in der Fremde suchen. Diese Gefahr sah Franz Rosenzweig, als er die nicht im Gebet verwurzelte Liebestat blind nannte, aber durch das Gebet die menschliche Weltordnung gestiftet sah, die »die Liebe von der Gebundenheit an den Tastsinn der Hand« befreie und sie darin unterweise, das Nächste mit den Augen zu suchen.[15]

Das heißt ferner, daß die Philosophie als Philosophie der Liebe immer Martyrium sein muß, ein existentielles Zeugnisgeben, wie es sich im Leben all derer zeigt, die um der Liebe und – damit in eins – um der Wahrheit willen bis in den Tod gegangen sind. Bedeutet das aber nicht weiter, daß die hermeneutische Phänomenologie der Liebe zutiefst eine *fundamentalethische* Hermeneutik dessen, was Menschsein bedeute, ist, des Menschseins, das nie eine Angelegenheit des einzelnen ist, sondern immer schon als Begegnung geschieht? Descartes' »Cogito, ergo sum« gehört angesichts des Phänomens Liebe umformuliert in ein »Amo, ergo ago«, die wissenschaftstheoretische Erkenntnislehre durch eine die Wahrheit in der Liebe sich bewährend sehende, der Erlösung harrende messianische Erkenntnislehre wenn nicht ersetzt, so doch ergänzt, durch eine Erkenntnislehre, die sich schon anzukündigen scheint, wenn Augustinus eine Hermeneutik der Liebe entwickelt und ein enges Ineinander von Liebe und Wahrheit behauptet: »Ja, die Liebe, durch die sie gut sind, sagt ihnen, daß ich nicht lüge, wenn ich über mich bekenne, und diese Liebe in ihnen ist es, die mir glaubt.«[16] Dies deshalb, so dürfen wir ergänzen, weil sich Augustins *Confessiones* erst in seiner *eigenen* tätigen und erkennenden Liebe bewähren, die die Liebe der anderen Menschen erkennt. Wenn denn Metaphysik noch Sinn machen solle, dann muß sie – zweifelsfrei ein dringendes Anliegen – von diesem Ausgangspunkt aus, als Metaphysik der Liebe, entwickelt werden und die Ansätze dazu in der Philosophie des 20. Jahrhunderts aufgreifen.[17] Der Anpruch Levinas', daß seine Philosophie die Ontologie nicht destruiere, sondern sie erst zur eigentlichen Erkenntnis des Seins führe, weist in die Richtung einer Metaphysik der Liebe: »Das Sein nimmt jedoch, umgekehrt, erst von der Nähe (scil.: zum Anderen, d. V.) her seinen rechten Sinn an.«[18]

Es mag so sein, daß man jenseits dieser Methodik zwar von Liebe zu reden vermag, allerdings das Phänomen Liebe nicht in seiner vollen Bedeutung in den Blick bekommen wird. Da wird man beispielsweise in der analytischen Philosophie die Verwendung des Wortes »Liebe« untersuchen können, es vielleicht wegen seiner Polysemie für geradezu unbrauchbar erklären, man wird es mit Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität als eine Intention neben anderen vom alter ego her zu interpretieren oder in einer Heideggerschen Hermeneutik des Daseins einzig vom Dasein in seiner Jemeinigkeit her zu erklären versucht sein (vgl. beispielsweise die Analytik der Fürsorge in »Sein und Zeit«[19]), oder marxistischerseits als Gefühl denunzieren, das vom wirklich wesentlichen, dem um Gerechtigkeit bemühten Klassenkampf nur abhalte, klassenkämpferische Unmündigkeit protegiere oder gar in reaktionärer Weise der Religion eine Hintertüre eröffne und die Menschen traut in ihrem Privatissimum leben lasse – in dem Himmel voller Geigen, der auch nichts anderes sei als ein berauschendes, den Menschen von seiner eigentlichen Bestimmung fernhaltendes Opiat.

»Es ist eines der lustigsten Geheimnisse der Welt,
daß alle Welt immerfort nach Gerechtigkeit schreit
und Gnade meint.«[20]

Rudolf Alexander Schröder

2. Noch einmal: Wieso Liebe?

»Als der Krieg aus war,« so formuliert Wolfgang Borchert, »kam der Soldat nach Hause. Aber er hatte kein Brot. Da sah er einen, der hatte Brot. Den schlug er tot. Du darfst doch keinen totschlagen, sagte der Richter. Warum nicht, fragte der Soldat.«[21] Was sich hier – in den Worten des jungen Kriegsheimkehrers – ausdrückt, darf als symptomatisch für die Situation des 20. Jahrhunderts gelesen werden: Inmitten einer »zerbrochenen Welt«[22], in der in den Schützengräben des ersten Weltkriegs, in den Materialschlachten zwischen Verdun und Stalingrad, den Vernichtungslagern der Nationalsozialisten und Stalinisten jegliche Norm und Ordnung zerbrochen scheint, gibt es keine Orientierung mehr. Einzig die Frage, warum denn nicht, verbleibt auf dem Munde einer Generation, die sich, wie Odo Marquard betonte, in allem Bewußtsein, daß sich die Greuel des nationalsozialistischen Terrors nicht mehr wiederholen dürften, von allen dogmatischen Festlegungen distanzierte und zum Skeptizismus Zuflucht nahm.[23] Alle ethischen Systeme und Gedanken der Vergangenheit müssen sich zutiefst hinterfragt sehen. All die Rede von Ethos und Moral, von Gewissen und kategorischem Imperativ oder von Humanität und »Erziehung des Menschengeschlechtes« (Lessing) hatte sich, wie es schien, als unnütz erwiesen. Nichts war verhindert worden, es schien sogar so, wie die Kritik Franz Rosenzweigs, Emmanuel Levinas' oder Karl R. Poppers an der »ganzen ehrwürdigen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena«[24] nahelegte, daß gerade in dieser Tradition die Wurzeln für die totalitaristischen Ideologien des 20. Jahrhunderts zu suchen seien. Ist es dann nicht nur konsequent, daß sich eine Kultur des ethischen Relativismus breitmacht? Sind das von der Postmoderne zum Schlachtruf erhobene Feyerabendsche »anything goes« oder die von Foucault propagierte, hellenistische Lebenskunst rekapitulierende »Ästhetik der Existenz« nicht die konsequenten Folgen einer Geschichte, die höchstselbst all das, was sich absolut setzte, relativierte?

Diese ethische Aporie der Gegenwart tritt noch verschärfter ins Auge, wenn man die paradoxe Ausgangssituation einer jeden zeitgenössischen Ethik betrachtet, die darin besteht, daß einerseits noch nie zuvor ein global verpflichtendes Ethos so not-wendig war wie heute, andererseits gerade dies – ein universalisierbares Ethos der technologischen Zivilisation – noch niemals so unwahrscheinlich erschien wie heute.[25] Angesichts dieser Ausgangslage bleibt nur die Flucht in Willkür und Beliebigkeit oder die Suche nach einem *punctum inconcussum*, das es wieder möglich macht, jenseits von Relativismus und Dezisionismus die Frage, was man denn tun solle, neu zu stellen und einer Antwort zuzuführen. Mithin läuft all dieses zweitgenannte Bemühen darauf hinaus, in tiefem Ernst zu fragen, wie denn der kategorische Imperativ vor den Weichenstellungen der Moderne neu zu formulieren sei.

Zwei bedeutende Wege haben sich in der zeitgenössischen Philosophie ausgeprägt, die sich um eine Reformulierung der kantischen Philosophie unter den philosophischen Bedingungen der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts bemühen. Zum einen das Konzept der transzendentalpragmatischen Transformation der kantischen Philosophie Karl-Otto Apels, der sich bemüht, Voraussetzungen des rationalen Diskurses aufzuweisen, die, selbst wenn man sie explizit (propositional) negierte, implizit (performativ) noch vorausgesetzt wären und somit vor dem Forum der argumentierenden Vernunft nicht mehr in Frage gestellt werden können – wie zum Beispiel der Anspruch auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit –, und so einen Ausgangspunkt zu finden, von dem her sich die Grundlagen einer rational nicht mehr hintergehbaren Ethik entwickeln ließen. Problematisch bleibt die tendenzielle Logozentrik dieses Unterfangens und die Gefahr, in einen Totalitarismus der nur noch argumentierenden Vernunft[26] zu verfallen. Da die Liebe in ihrem letzten Kern nicht mehr rational begründbar ist, hat die Transzendentalpragmatik nicht nur keine Freistelle für die Liebe, vielmehr muß sie die Liebe aus ihrem Konzept fernhalten, insofern die Basis das symmetrische, durch keinerlei emotionale Trübung »gefährdete« Verhältnis der Diskurspartner ist. Die der Transzendentalpragmatik zugrundeliegende Anthropologie verbleibt letztlich subjektivistisch und idealistisch gefärbt; man wird den Verdacht auch nicht los, daß all die Bemühungen, die Erkenntnisse der Philosophie des 19. und des 20. Jahrhunderts zu integrieren, nämlich die Einsicht in die Geschichtlichkeit, die Gesellschaftlichkeit, die Sterblichkeit und Leiblichkeit[27] des Menschen, weitestgehend ein wohlklingendes Lippenbekenntnis bleiben.

Ein anderer Weg scheint uns der zu sein, den in den Spuren Franz Rosenzweigs Emmanuel Levinas beschritten hat, dessen Philosophie eine Phänomenologie der in die Verantwortung für den anderen Menschen gerufenen Liebe ist. Sein Denken stellte den Fall einer fundamentalethisch-hermeneutischen Phänomenologie der Liebe dar, die als Reformulierung des kategorischen Imperativs nach Auschwitz betrachtet werden darf. Daß Levinas hier mehr sieht, kann nicht mehr bewiesen werden, wie auch die Liebe nicht mehr bewiesen, sondern nur noch ein-gefühlt werden kann.[28] Vielmehr gilt es, den Sprung in diese phänomenologische Analytik des Daseins in seiner Verantwortlichkeit nachzuvollziehen. Dann aber zeigt sich, daß der andere Mensch in seinem mich treffenden »Du darfst, ja, du kannst mich gar nicht töten!« und in seinem mich in die Verantwortung rufenden »Laß mich in meiner Sterblichkeit nicht allein, steh mir bei!« zur Liebe mahnt. Dieser Ruf in die Verantwortung, daß ich erwählt bin, ohne meine Erwählung übernehmen zu können[29], geschweige denn gewählt zu haben, dieses nicht mehr phänomenologisch gänzlich einholbare Phänomen, daß ich berührt werde, ohne das, was mich berührt, denken zu können[30], macht es mir unmöglich, nur bei der Achtung vor der Würde des anderen stehenzubleiben. Wenn es denn gilt, kategorisch einen Imperativ zu formulieren, so müssen wir in den Bereich dessen gehen, was uns einzig unbedingt verpflichtet, die Sphäre der nicht mehr um Ausgleich bemühten, sondern bedingungslosen Liebe, wir dürfen nicht bei der tendenziell rationalistischen und subjektivistischen Achtung verharren, sondern müssen um der Achtung vor der Würde der anderen Person willen zu lieben – versuchen. Denn die »Liebe ist die Bewegung«, so sah es Scheler, »in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte

trägt, zu dem für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht.«[31] Diese Liebe, die einzig dem Menschen als *Person*[32] gerecht wird, ist ein Wagnis, ein immer wieder scheiterndes und zur Verzweiflung führendes. Daß wir uns aber ringend darum bemühen, das kann uns niemand abnehmen, es verbleibt: schuldige Auf-gabe. Aber so sind wir, ehe wir uns versahen, schon mitten bei der – unmöglichen – Definition der Liebe.

> »Ich sah ein Mädchen von überaus strahlender Schönheit,
> mit einem solch blendenden Glanz auf seinem Antlitz leuchtend,
> daß ich ihm nicht voll in das Angesicht schauen konnte. ...
> Und ich hörte eine Stimme zu mir sprechen: Das Mädchen, das du siehst,
> ist die Liebe, die ihre Wohnung in der Ewigkeit hat.«[33]
>
> *Hildegard von Bingen*

3. Diesseits der Philosophie – die Liebe!

Wie geht das, um mit Klaus Hemmerle[34] zu fragen, nun eigentlich, Liebe? Bernhard Casper definiert Liebe als »Weise der bewußten und totalen Selbsterfahrung des sich in seiner geschichtlichen Darstellung selbst aufgegebenen Menschen«.[35] Michael Theunissen sieht das Geschehen der Liebe in »unendlicher Empfänglichkeit« gegeben. »Sie (scil.: die Liebe) ist durchaus, als was jeder sie versteht, der *sich* auf sie versteht: Hingabe. Das Sich-Einlassen glückt nur im Sich-Loslassen.«[36] Ausgehend von dieser ersten Annäherung an eine Definition wollen wir nun einige Merkmale dessen herausarbeiten, was unter Liebe verstanden sein soll. Dabei greifen wir teils auf das Denken von Emmanuel Levinas[37] zurück, dessen Philosophie als Phänomenologie des mit dem Auge der bedingungslosen Liebe betrachteten Antlitzes verstanden werden darf, aber auch auf Franz Rosenzweig, dem Levinas Wesentliches verdankt.

Wie und wo geschieht dieses *punctum inconcussum*, auf dessen Suche wir uns gemacht haben? In der Zeit, so mag man zaghaft antworten, wenn immer wieder schwindend und vergehend das Antlitz des Anderen uns trifft und anruft. Das eigentliche und verborgene Wesen der Zeit ist Liebe, wie das Wesen des Seins als Nähe sich verschenkt. Wie aber die Gegenwart immer schon Vergangenheit ist, sobald man sie als Gegenwart wahrnimmt, immer schon entschwunden und gegangen ist, so ist die Begegnung mit dem anderen Menschen immer schon geschehen, der Andere immer schon in seiner radikalen Anderheit vorbei und vergangen. Die Stelle, an der ich dem anderen Menschen begegne, dieser Ort, ja, vielmehr die *axis universi* ist keine Utopie, sondern ein Topos – Treff-punkt als Begegnung, ein nacktes Gesicht, Bitte. Ein Treffpunkt, der mit dem, das und den ich treffe, immer in die Vergangenheit schwindet und mich allein mit meinem Ruf, meiner Berufung zurückläßt. Ein Topos auch, der immer Utopie wird. Das Problem utopischen Den-

kens liegt dabei auf der Hand: Hier soll ja die Utopie Topos werden. Selbst in der Vorwegnahme der Zukunft wird hier alles noch auf verstehbare Gegenwart und beherrschbare Präsenz reduziert. Das jedoch ist die Sünde wider die Zeit – und ist diese aber nicht die größte, die Sünde gegen die Liebe? Deshalb wohl spricht Levinas von einer Eschatologie ohne Hoffnung. Hin-gabe als Auf-gabe. Hier beginnt Religionsphilosophie, praeparatio evangelii zu werden – Prolog zur Christologie.

Es ist diese Begegnung mit dem anderen Menschen, in der Liebe – nein: zu lieben – geschieht. Das »Schulden einer unbezahlbaren Schuld«[38] bedeutet die Demut der Liebe, verpflichtet zu sein, selbst noch das »Brot, in das ich gerade beißen will«[39], zu geben. In aller Unsicherheit gibt es ein Sicheres für den Menschen: »Er weiß nur, daß er lieben soll, und stets das Nächste und den Nächsten.«[40] Dieses Nächste und dieser Nächste dürfe der Mensch, so Rosenzweig, sich aber nicht aussuchen, es sei aber ein dem Menschen noch unsichtbares Gesetz[41] wirksam, das ihm den Nächsten – ja: schenkt. Da der Nächste, der Andere jedoch »nur« Repräsentant ist, richtet sich die Liebe »in Wahrheit auf den Inbegriff Aller – Menschen und Dinge –, die jemals diesen Platz des ihr Nächsten einnehmen können, sie geht letzthin auf alles, auf die Welt.«[42] Edith Stein erblickt im Nächsten, den zu lieben geboten ist, nicht den, »den ich ›mag‹. Er ist ein jeder, der mir nahekommt, ohne Ausnahme.«[43] Die Liebe ist die Geste des bedingungslosen Ja zu ihrem Gegenüber, sie geht nicht vom Liebenden aus, sondern vom Geliebten: Das Ob-jekt der Liebe ist der Liebende selbst, er ist passives, sich selbst hingebendes Subjekt im Sinne des von Emmanuel Levinas explizierten Su-jet-seins. Und letztlich: Es gibt nie *die* Liebe, sondern immer das Geschehen des auf Sinn setzenden Bejahens des geliebten Gegenübers, nicht das Bekenntnis zur Liebe, so sah Rosenzweig es bereits, sondern nur die Tat der Liebe machen sie aus, die Liebe, die Liebestat ist. Liebe ist so ein zutiefst vor der Zukunft zu verantwortendes Geschehen, ein Prozeß, der Leben und Zeit in eigentlichem, den Menschen betreffenden und nicht mehr rein physikalischen Sinne erst ermöglicht: »Das Verhältnis zum anderen ist die Abwesenheit des anderen; ... eine Abwesenheit, die die Zeit ist.«[44]: In ihm findet erst authentische Selbsterfahrung statt. Liebe ist deshalb kein blinder Altruismus, sondern die Vollform des Egoismus, die das Ego nur nicht einzig von sich selbst her erfahrbar sein läßt, sondern in der Passivität des Angegangenseins von einem anderen, der nicht mein alter ego ist, sondern ganz anderer und mir erst ermöglicht, Ich zu sein. Deshalb stellt die Haltung der Liebe nicht den Egoismus in Frage, vielmehr verhilft sie ihm zu seinem vollen Recht. Levinas hat durch die ethische Fundierung der Subjektivität in der Verantwortung für den anderen Menschen neu zu zeigen vermocht, wie denn überhaupt noch vom Subjekt zu reden sei. Rosenzweig aber sah in der Liebe sogar den Menschen neu erschaffen sein: »Der Liebende, der sich in der Liebe preisgibt, wird in der Treue der Geliebten aufs neue geschaffen und nun auf immer.«[45] Liebe läßt sich nicht beweisen, sie läßt sich nur noch – lieben. »Es ist Unsinn, sagt die Vernunft. Es ist, was es ist, sagt die Liebe,«[46] so charakterisiert Erich Fried die Liebe – und das ist beileibe keine leere Tautologie, sondern – tautologische Lehre. Hier nun berühren wir das Geheimnis der Schöpfung aus dem Nichts – in die Fülle.

Wenn aber Franz Rosenzweig die Blindheit der Liebe nur durch das Gebet überwunden sieht, wenn Edith Stein die Gefahren der begrenzten »natürlichen Liebe« der unbegrenzten Liebe Christi gegenüberstellt[47], und schließlich Emmanuel Levi-

nas nicht von Verantwortung spricht, ohne von der in ihr aufleuchtenden Spur des Unendlichen zu sprechen, so wird auch deutlich, daß sich letztlich nicht nur *philosophisch* von Liebe reden lasse. Gerade weil die Erfahrung der Liebe in den Bereich der Gnade hineinspielt, weil die Liebe zum anderen Menschen nur darin fundiert sein kann, daß der Mensch sich in die gottgeliebte Seele und den Liebenden der Liebe des Nächsten[18] scheide, deshalb muß angesichts der Liebe von einem Unbedingten gesprochen werden, in dem erst die Liebe zu sich selbst findet, d. h. frei von jedem alltäglichen Egoismus den Weg zum Egoismus der Heiligen findet, die, je mehr sie sich hingeben, um so mehr werden, was sie sein sollen – Ordnung der Gnade, die sich nicht mehr bewerkstelligen läßt, sondern nur noch erhoffen, Liebe, die, so können wir mit Rosenzweig, Stein und Levinas sagen, immer im Blick auf die Erlösung hin gelebt werden müsse. Eine Phänomenologie der Liebe kann nur eine Phänomenologie des nicht mehr – selbst nicht kontrafaktisch – Antizipierbaren, eine Phänomenologie der Erlösung sein, ihr Maßstab nur das Wachsen des Menschen in der Entäußerung – das je größere Menschsein angesichts der Zerrformen des Hasses und der Gier. Hier aber zeigt sich, was Ethik eigentlich ist. Ein »Denken«, so Levinas, im Rückblick über »Totalität und Unendlichkeit«, »das zudem dem Unendlichen, das seinen Gedanken bildete, in verehrender Liebe entsprach«[49], dieser Aus-satz des Ethikers als Einsatz für den anderen vor der Hoheit des Unendlichen, das ist – Liturgie. Und von hier her wäre weiteres zu sagen über Ethik als Liturgie. Geschieht denn nicht etwas Liturgisches, wenn und wo sich theoretische und praktische Vernunft unter dem Primat des ethischen Anspruches einen, d. h. vor der Hoheit der Güte beugen, knien, niederfallen? Weg zur Heiligkeit, wo immer sich Ethik in den Spuren der Gnade – bewährt. Liegt so die Wurzel der Ethik in gelebter Heiligkeit (und nicht mehr in pflichtenerfüllender Gutbürgerlichkeit), so bleibt der theologischen und philosophischen Ethik eine Hauptbürde – der Skandal, von heiligem Leben und der Begegnung mit der Güte zu erzählen. Wo ist die Ethik, die das Magnificat ernst nimmt, die wahrnimmt, daß die wahre *humanitas* die *humilitas anciliae suae* ist?

Daß auch diese Liebe in einem Denken, das den unendlichen Gott an-denkt, *geboten* werden könne, stellt für Franz Rosenzweig und auch für Emmanuel Levinas keine Frage dar: »Die Liebe zu Gott soll sich äußern in der Liebe zum Nächsten. Deshalb kann die Nächstenliebe geboten werden und muß geboten werden«[50], so Rosenzweig im »Stern der Erlösung«; und in einem Brief aus dem Jahr 1919 schreibt er: »Ist Liebe je ›frei‹? Ist sie nicht immer ein ›Zwang‹? ... Schlecht aber ist er (scil.: der Staat, d.V.) einzig deshalb, weil er nicht liebt. Zwänge er durch die Kraft der Liebe, so wäre er das Höchste.«[51] Wird man so aber nicht dem Phänomen Mensch gerechter als jede Philosophie, die die Liebe als Empfindung pathologisch nennt?

Es könnte nun naheliegen, zwischen der Liebe und der Gerechtigkeit auf den ersten Blick einen Widerspruch zu sehen: Auf der einen Seite habe man die Ordnung des »Suum cuique«, der Gerechtigkeit, die um Ausgleich bemüht sei, auf der anderen Seite habe man die selbstlose Ordnung der Liebe, die um der Liebe willen die Gerechtigkeit und sich selbst opfert. Es wäre aber falsch, das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit so aufzufassen. Es handelt sich bei der Liebe und der Gerechtigkeit nicht um Alternativen, sondern um komplementäre Begriffe. Die Gerechtigkeit, so Jörg Splett, »bewahrt es (scil.: das Ganze durch das Nein zu seiner Vernei-

nung, d. V.) nur dann, wenn sie ihre eigene Vorläufigkeit kennt und bekennt, wenn sie also selbst daran leidet, ›nur‹ Gerechtigkeit zu sein. Das heißt, sie bewahrt das Leben, um die Möglichkeit des *guten* Lebens zu bewahren; sie beschützt das Leben als die Möglichkeit der Liebe.«[52]

Mit ganz ähnlichen Worten beschrieb Paul Ricoeur das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit: »Die Spannung, die wir«, so formuliert er, »anstelle der ursprünglichen Antinomie (scil.: von Liebe und Gerechtigkeit, d. V.) entdecken konnten, entspricht nicht der Aufhebung des Gegensatzes zwischen den beiden Logiken. Dennoch macht sie aus der Gerechtigkeit das notwendige Medium der Liebe: Gerade weil die Liebe supramoralisch ist, hat sie nur unter der Leitung der Gerechtigkeit Zugang zum praktischen und ethischen Bereich.«[53] Diese Ansätze wären noch weiter zu verfolgen; sinnvoll wäre es auch, das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit bei Levinas schärfer ins Auge zu fassen: Zeigt nicht »der Dritte«, daß auch Levinas das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit als ein zuletzt komplementäres, aber in der ursprünglicheren Dimension der asymmetrischen Verantwortung für den anderen Menschen fundiertes Verhältnis sah? Von dieser Diskussion her, die eine sehr differenzierte Verhältnisbestimmung von Liebe und Gerechtigkeit vornimmt, ließen sich auch neu die Fragen nach dem Verhältnis von alttestamentlicher und neutestamentlicher bzw. griechischer und jüdisch-christlicher Ethik stellen.

Es mag, so dürfen wir schließen, möglich sein, philosophisch neu von Liebe zu sprechen. Es darf nicht delegiert werden – an die Psychologie, die Mystik, die Theologie oder die Poesie, was phänomenologisch aufweisbar ist. Auch und gerade die Philosophie hat – um der Menschlichkeit des Menschen willen – zu berücksichtigen, was sich als wahrere Wahrheit, als Güte schenkt und gibt. Und ist die Güte nicht der eigentliche Komparativ von ›gut‹? Wie auch der Komparativ die eigentliche Sprachform einer Philosophie der Liebe sein mag, da weder Positiv noch Superlativ das Offene, Unabgeschlossene, auf ein stetes Mehr Verwiesene des Komparativ auszudrücken vermögen, sondern nur der Komparativ diesen Verweis auf Erfüllung und Vollendung – in einem: Erlösung – impliziert.[54]

Daß dies leicht sei, eine Selbstverständlichkeit gar oder ein gutbürgerlich-spießiges Ziel, das das Denken der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts reanimierte? Kein Wort davon! Handelt es sich doch bei der Liebe um das Höchste und Letzte, das Heiligste und Schwerste; nicht berechenbar, vorhersehbar oder kalkulierbar ist die Liebe. Angesichts der Liebe ist unser Leben einzig eine Prüfung, eine Herausforderung an unsere Freiheit, der, keine Frage, nur die wenigsten genügen. Aber in diesen wenigen zeigt sich der einzige Sinn, der uns zu tragen vermag, heilige Weisung in der Nacht. Hinsichtlich dieser Situation der Prüfung, die uns bestimmt, erblickt Gabriel Marcel die Aufgabe des Priesters darin, »der Idee der Prüfung ihre volle Bedeutung wiederzugeben, was freilich nur in dem Maße möglich ist, als ich für ihn ein Du bin, als er gleichsam Verkörperung der Liebe ist.«[55] Daß wir in den Stunden der Prüfung einander in der Liebe ertragen[56], daß wir tatsächlich in der Liebe (scil.: Christi) bleiben[57], ja, vielleicht sogar einander priesterliche Menschen werden, das ist nicht Gegenstand des Wissens oder der Prognose. Dafür müssen wir angesichts unseres immer wahrscheinlicheren Scheiterns beten oder – weniger theologisch formuliert: darauf müssen wir die Karte unserer Hoffnung setzen. Es ist dies die Karte, von der letztlich alles abhängt.

Anmerkungen

1 So Daisy gegenüber Behringer, der sich als einziger der Verwandlung in ein Nashorn widersetzt, in: E. Ionesco, Die Nashörner, in: Zwei Stücke. Frankfurt a. M./Hamburg 1964, S. 153.
2 Vgl. Hildegard von Bingen, Geheimnis der Liebe. Bilder von des Menschen leibhaftiger Not und Seligkeit, nach den Quellen übersetzt und bearbeitet von Heinrich Schipperges. Olten/Freiburg i. Br. 1957, S. 171.
3 Vgl. B. Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), übertr. u. hrsg. v. E. Wasmuth. Heidelberg 1946, S. 378 (Fragment 793).
4 Daß ›von etwas handeln‹ immer mehr meint als ›über etwas reden‹ und daß dieses alte Wort ein frühes Wissen der Sprache, daß Sprechen immer Handeln ist, zeigt, kann hier nur am Rande vermerkt sein.
5 Vgl. L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, hrsg. v. G. H. von Wright in Zusammenarbeit mit H. Nyman. Frankfurt a. M. 1977, S. 121.
6 Vgl. U. von Wilamowitz-Moellendorff, Platon I, 1919, S. 384: »Ein kurzes scharfes Wort der Abwehr muß hier gegen das jetzt nicht mehr immer harmlose Mißverständnis stehen, das Platons Eros mit der Agape zusammenwirft, der Paulus den sog. Hymnus auf die Liebe 1 Kor 1,13 gewidmet hat ... Von Eros wußte der eine, von Agape der andere nichts, da konnten sie voneinander lernen, aber so, wie sie waren, würden sie es auch da nicht getan haben«, zit. n. A. Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. Gütersloh ²1954, S. 14.
7 Vgl. dazu: Artikel »Liebe«, in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5. Darmstadt 1980, Sp. 290ff., u. B. Casper, Artikel »Liebe«, in: H. Krings/H. M. Baumgartner/C. Wild (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band 3, München 1973, S. 860–867; beide Artikel enthalten wertvolle Literaturhinweise. Vgl. für das Verhältnis von Agape, Eros und Philia auch A. Nygren, a. a. O.; H. Kuhn, Eros – Philia – Agape, in: H.-G. Gadamer/H. Kuhn (Hrsg.), Philosophische Rundschau. Tübingen 1954/55, S. 140–159, und J. B. Lotz, Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape, Frankfurt am Main 1971. Neuere Entwürfe zu einer Philosophie bzw. Theologie oder Phänomenologie der Liebe liegen vor mit den Werken von J. Pieper, Über die Liebe. München 1972, und B. Welte, Dialektik der Liebe. Frankfurt a. M. 1973.
8 Vgl. A. Nygren, Eros und Agape, a. a. O., S. 14. Wesentlich differenzierter sieht das Ineinander von Agape, Eros und auch Philia J. B. Lotz in seiner gedankenreichen Studie über »Die Stufen der Liebe«; Vgl. Ders., Die Stufen der Liebe, a. a. O., S. 149ff. Lotz faßt folgendermaßen seine Gedanken zusammen (S. 155): »Die eine Liebe legt sich in die drei Weisen von Eros, Philia und Agape aus und erreicht allein so die Fülle dessen, was ihr Wesen an Möglichkeiten umschließt.«
9 Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: W. Weischedel (Hrsg.), Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Band IV der Werke in sechs Bänden. Darmstadt 1956, S. 25f. (= BA 13f.). Einer genaueren, auf das Werk Kants näher eingehenden Untersuchung müßte es überlasssen sein, die Differenz von pathologischer und praktischer Liebe noch deutlicher zu machen.
10 Vgl. M. Theunissen, Möglichkeiten des Philosophierens heute, in: Negative Theologie der Zeit. Frankfurt a. M. 1991, S. 34.
11 Vgl. M. Müller, Philosophische Anthropologie, hrsg. von Wilhelm Vossenkuhl. Freiburg/München 1974, S. 161f.
12 Vgl. H. Kuhn, Eros – Philia – Agape, a. a. O., S. 155. Es ist noch darauf zu verweisen, daß Kuhn z. B. bei Solowjew, Berdiajew und auch bei Freud eine Nähe zur klassischen Philosophie der Liebe sieht, auf die wir hier nicht näher eingehen können.
13 Vgl. M. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20). Frankfurt a. M. 1993, S. 23 (= GA 58).

14 Vgl. Hld 8, 6; vgl. auch: F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung. Frankfurt a. M. ^{5}1996, S. 222ff.
15 Ebd., S. 298.
16 Vgl. Augustinus, Confessiones, eingel., übers. u. erl. v. Joseph Bernhart. München 1987, S. 490 (= X, 3,4) und S. 334 (= VII, 10, 16).
17 Wir können hier nur auf die Werke Hans Urs von Balthasars, Martin Bubers, Franz Fischers, Karl Jaspers', Emmanuel Levinas', Gabriel Marcels, Max Müllers, Franz Rosenzweigs, Max Schelers, Robert Spaemanns, Josef Piepers und Michael Theunissens verweisen.
18 Vgl. E. Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg/München 1992, S. 53.
19 Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen ^{15}1979, S. 121ff.
20 Vgl. R. A. Schröder, Aphorismen und Reflexionen. Auswahl und Nachwort von Richard Exner. Frankfurt a. M. 1977, S. 73.
21 Vgl. W. Borchert, Lesebuchgeschichten, in: Gesammelte Werke. Hamburg 1993, S. 317.
22 Vgl. G. Marcel, Die zerbrochene Welt (1933), in: Schauspiele I. Nürnberg 1962; Marcel zitiert aus diesem Stück selbst in: Ders., Die zerbrochene Welt (1949/50), in: Werkauswahl, hrsg. v. P. Grotzer u. S. Foelz, Band I: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt. Paderborn u. a. 1992, S. 33ff.
23 Vgl. Ernsthaft mit Wörtern spielen, Wandern, Schlafen, Hartmut Kuhlmann im Gespräch mit Odo Marquard, in: *Universitas* 2 (1996), S. 180–193, S. 180.
24 Vgl. F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, a. a. O., S. 13.
25 Das ist genau der Ausgangspunkt, der das Denken Karl-Otto Apels bestimmt. Vgl. K.-O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: Transformation der Philosophie, Band 2. Frankfurt a. M. ^{4}1988, S. 358, und V. Hösle, Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Frankfurt a. M. 1990. Ganz ähnlich auch: H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M. ^{11}1993.
26 Selbst Ansätze, die der Frage nach dem Gefühl als Argument nachgehen, entgehen dieser Gefahr nicht; vgl. z. B.: A. Dorschel, Gefühl als Argument?, in: A. Dorschel u. a. (Hrsg.), Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel, hrsg. v. A. Dorchel u. a. Frankfurt a. M. 1993, S. 167–186.
27 Vgl. dazu z. B.: W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg/München 1985, S. 19.
28 Es war übrigens Edith Stein, die ihre Dissertation über die Phänomenologie der Einfühlung schrieb.
29 Vgl. E. Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, a. a. O., S. 136.
30 Ebd., S. 225.
31 Vgl. M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, hrsg. v. M. S. Frings. Bern/München 1973, S. 164.
32 Es zeigt sich hier, daß der Mangel des Apelschen Denkens im wesentlichen ein einseitig-intellektualistisches Mißverständnis der Person ist.
33 Vgl. Hildegard von Bingen, Geheimnis der Liebe. Bilder von des Menschen leibhaftiger Not und Seligkeit, a. a. O., S. 169.
34 Vgl. zum Beispiel: K. Hemmerle, Glauben, wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums. Freiburg ^{6}1986.
35 Vgl. B. Casper, Artikel »Liebe«, a. a. O., S. 860.
36 Vgl. M. Theunissen, Ho aiton lambanei. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, in: Jesus – Ort der Erfahrung Gottes. FS f. Bernhard Welte, hrsg. v. B. Casper. Freiburg i. Br. ^{2}1977, S. 13–68, S. 60.
37 Wir müssen hier darauf verzichten, die Entwicklung des Liebesbegriffs bei Levinas von der

frühen Zentralstellung des Eros in »Die Zeit und der Andere« bis hin zum Spätwerk aufzuzeigen.

38 Vgl. E. Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, a. a. O., S. 127.

39 Ebd., S. 168.

40 Vgl. F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, a. a. O., S. 269.

41 Ebd., S. 267.

42 Ebd., S. 243.

43 Vgl. E. Stein, Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, 1950, S. 410, zit. n. Dies., Am Kreuze vermählt. Zürich u. a. 1984, S. 78.

44 Vgl. E. Levinas, Die Zeit und der Andere. Hamburg 1984, S. 61.

45 Vgl. F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, a. a. O., S. 191.

46 Vgl. E. Fried, Was es ist, in: V. Kaukoreit/K. Wagenbach (Hrsg.), Gesammelte Werke, Gedichte Band 3. Berlin 1993, S. 35.

47 A. a. O., S. 108. Dort heißt es: »Die natürliche Liebe gilt diesem oder jenem, der uns ... verbunden oder ... nahesteht. Die anderen sind ›Fremde‹, die einen ›nichts angehen‹, einem eventuell sogar durch ihr Wesen widerwärtig sind, so daß man sie sich möglichst weit vom Leibe hält. Für die Christen gibt es keine ›fremden Menschen‹.«

48 Vgl. F. Rosenzweig, Stern der Erlösung, a. a. O., S. 340.

49 Vgl. E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg i. Br. ^{2}1993, S. 11 f.

50 Vgl. F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, a. a. O., S. 239.

51 Vgl. F. Rosenzweig, Brief an Mawrik Kahn vom 22. Dezember 1919, in: R. Rosenzweig/E. Rosenzweig-Scheinmann (Hrsg.), Briefe und Tagebücher, 2. Band: 1918–1929. Den Haag 1929 (= Gesammelte Schriften I), S. 656 f.

52 Vgl. J. Splett, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen. Frankfurt a. M. 1974, S. 96.

53 Vgl. P. Ricœur, Liebe und Gerechtigkeit, hrsg. v. O. Bayer. Tübingen 1990, S. 63 ff. Daß das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit auch Gabriel Marcel beschäftigte, zeigt sich in seinem philosophischen Testament; vgl. Ders.: Mein philosophisches Testament, in: Werke III, a. a. O., S. 319–328, S. 325 f.

54 H. U. von Balthasar, Nachwort zur Übersetzung, in: Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, Freiburg ^{11}1993, S. 115–117, zit. S. 115, hat den Komparativ als die »nach oben offene Steigerung«, als den »eigentlichen Lebens- und Denkrhythmus des Gründers der Gesellschaft Jesu, der, jedem statischen Positiv und Superlativ abhold, in der Unabschließbarkeit des Mehr das unterscheidend Göttliche ... und das unterscheidend Geschöpfliche Gott gegenüber ausgedrückt sieht«, bezeichnet.

55 Vgl. G. Marcel, Metaphysisches Tagebuch, in: Werke, Band II, a. a. O., S. 69.

56 Vgl. Eph 4,2.

57 Vgl. Joh 15,9.

WINFRIED HENZE · HILDESHEIM

Hingabe – ein Schlüsselbegriff priesterlicher Existenz

Karl-Heinz Menke hat in der Juli-August-Ausgabe dieser Zeitschrift (S. 330–345) eine Fülle von Gedanken vorgetragen, die Mut machen, über das Wesen des Priestertums weitere Überlegungen anzustellen – ein dringendes Desiderat. Seit langem wird bedauert, daß das Zweite Vatikanische Konzil zwar sehr viel zum Pflichtenkreis, zur Aszetik und zur Heranbildung der Priester ausgeführt hat, aber wenig zur Theologie des Weihepriestertums. Dieses Defizit mag ein Grund dafür sein, daß aktuelle Diskussionen über Dienst und Leben der Priester, über Zölibat und Frauenpriestertum weithin an der Oberfläche bleiben, daß sie mit Argumenten aus der Soziologie, aus der Psychologie, zuweilen gar nur aus dem Kirchenrecht oder der Tradition, allenfalls aus der Pastoraltheologie geführt werden – während man nach inneren Begründungen, die dem Glaubenszusammenhang entstammen, weniger fragt. Indessen: Trifft es wirklich zu, daß uns das Konzil in dieser Frage dogmatisch im Stich läßt? Es kommt ja gewiß nicht auf die Fülle, gar die Masse von Aussagen an. Nicht selten in der Geschichte hat ein einziger Satz aus einem langen Konziltext bedeutsame Wirkung entfaltet. So sei es erlaubt, die folgenden Überlegungen an jene berühmte Stelle aus der Konstitution über die Kirche anzuschließen, die vom »allgemeinen Priestertum der Gläubigen« und vom »Priestertum des hierarchischen Dienstes« spricht: »Das allgemeine Priestertum aber der Gläubigen und das Priestertum des hierarchischen Dienstes unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nimmt je auf besonderer Weise am Priestertum Christi teil. Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, mit der er ausgerüstet ist, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das Eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit …« (*Lumen gentium* 10).

Der geweihte Priester wird also von vornherein in der Beziehung zur Gemeinde gesehen. Für sie ist er bestellt. Ihr tritt er »in der Person Christi« gegenüber. Wer nach dem theologischen Wesen des Priestertums fragt, muß also fragen: Wie tritt Christus, der Herr, der Gemeinde gegenüber? Welcher Art ist die »Rolle«, in die der Priester gestellt ist?

WINFRIED HENZE, *Jahrgang 1929, Studium in Göttingen und Frankfurt, Priester 1954, Seelsorgetätigkeit in Braunschweig, Bremen und Hildesheim, ist heute Pfarrer der Basilika St. Godehard in Hildesheim.*

Der Herr »gibt sich hin für seine Freunde« (Joh 15,13). Diese Hingabe des Herrn kommt zur Vollendung in seinem Opfertod am Kreuz – nicht nur als Hingabe an den Vater im Namen der Menschen, sondern auch als letzter Akt und Vollendung der Hingabe Gottes an den Menschen: das Kreuzopfer als culmen der Inkarnation und der Kenosis des Gottessohnes Jesus Christ.

1. Die Erlösung als Hingabe

Welchen Sinn hat das Kreuzopfer, das durch den Priester in der Feier der Eucharistie gegenwärtig wird? J. Ratzinger hat dringend gefordert, die Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury zu überwinden, Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie zusammenzuführen.[1] O. Semmelroth weist darauf hin, daß schon die Kirchenväter die Menschwerdung Christi »nicht nur als Ermöglichung und Vorbereitung des eigentlichen Erlösungswerkes gesehen« haben, sondern selbst schon als Teil der Erlösung.[2]

In seiner Menschwerdung wendet sich Christus, der Herr, dem sündigen Menschen zu. Er »entäußert sich« bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,8). Die Zuwendung Gottes zum Menschen kennt keine Grenzen. Er, der Herr, solidarisiert sich auch noch mit dem Letzten, dem Verlassensten. Selbst einer, der sich von Gott verlassen fühlt, kann neben sich den Herrn sehen, der in ebendiese Tiefe hinabgestiegen ist (Mt. 27,46).

Es ist also sinnvoll, im Kreuzesopfer des Herrn nicht nur die Richtung von unten nach oben (Er bringt sich dem Vater dar), sondern ebenso die Richtung von oben nach unten (er gibt sich den Menschen hin) zu sehen. Er übt für uns das Mittleramt aus, und zwar in beiden Richtungen. Ja, es ist zu fragen, ob diese Zuwendung des Herrn zum Menschen nicht zugleich die höchste Verherrlichung des Vaters, des Schöpfers, darstellt, somit also beide Richtungen in eins gesehen werden können. J. Ratzinger[3] weist darauf hin, daß schon die Kirchenväter die ausgebreiteten Arme des Herrn am Kreuz in diesem doppelten Sinne gedeutet haben: also Orantenhaltung und als Umarmung, und er faßt zusammen: »Diese geöffneten Arme sind Ausdruck von Anbetung auch und gerade dadurch, daß sie die völlige Hingabe an den Menschen ausdrücken, daß sie die Geste der Umarmung, der vollen und ungeteilten Brüderlichkeit sind.«[4] So betont Papst Johannes Paul II., daß der »Dienst Jesu mit dem Kreuztod, das heißt mit der totalen Selbsthingabe« seine ganze Fülle erlangt, und zwar »mit seiner totalen, demütigen und liebevollen Hingabe *gegenüber der Kirche*«.[5]

Da der Priester berufen ist, »in persona Christi« das eucharistische Opfer zu feiern, wird er also in diesen Vollzug und in diese Haltung des Herrn gerufen: in die Hingabe an die Gemeinde. Damit haben wir eine wichtige Definition des geweihten Priesters gewonnen: Ein Priester ist einer, der berufen ist, in der Person Christi die Hingabe an die Gemeinde zu vollziehen und so die Erlösung gegenwärtig werden zu lassen.

2. Die Erlösung als bräutliche Begegnung

Ein zweiter Gedankenstrang mag ebenfalls zu diesem Bilde führen und es wesentlich ergänzen: die biblische Brautmystik. Schon im Alten Testament wird Gottes Verlangen nach seinem Volk mit der Liebe des Bräutigams zur Braut verglichen, der Bund Jahwes mit Israel ist ein Ehebund. Dieser Gedanke wird im Neuen Testament verdichtet: Christus ist der göttliche Bräutigam, seine Braut ist die Kirche. Sein Tod am Kreuz wird als die Vollendung dieser sponsus-sponsa-Beziehung gesehen (Eph. 5), ja, geradezu als Vermählung betrachtet.[6] Semmelroth formuliert: »Das Alte wie das Neue Testament ziehen ... die eheliche Begegnung heran, um zu schildern, was im Heilswerk Gottes geschieht: eine Heilsbewegung zwischen Gott und Menschen nach Art ehelicher Partnerschaft.«[7] Johannes Paul II. betont: »Das Sich-Schenken Christi an die Kirche als Frucht seiner Liebe ist gekennzeichnet von jener ursprünglichen Hingabe, die dem Bräutigam gegenüber der Braut eigen ist«, und er fährt fort: »Der Priester ist berufen,

lebendiges Abbild Jesu Christi, des Bräutigams der Kirche zu sein.«[8]

Damit ist eine zweite Wesensaussage über den geweihten Priester gewonnen: Er ist Bräutigam seiner Gemeinde, weil er ihr in persona Christi, des Bräutigams, gegenübersteht.

3. Vom Wesen der Repräsentanz

Wir müssen nun darangehen, die Dichte und Bedeutung dieser theologischen Bilder zu überdenken. Sind sie bloße Metaphern, lediglich geeignet, eine besondere Frömmigkeit zu illustrieren – oder sagen sie mehr aus?

Der Priester wird durch seine Weihe auf besondere Weise mit Christus verbunden. Dies ist nicht nur eine Beziehung, sondern ein Eingriff in sein Wesen. Josef Pieper weist darauf hin, daß schon Thomas von Aquin diese neue Wesensbestimmung des Priesters in der Vollmacht sieht, »in persona Christi« das Alterssakrament für die ganze Kirche zu vollziehen.[9] Papst Johannes Paul II. legt Wert darauf, daß die Priester »in der Kirche und für die Kirche eine sakramentale Vergegenwärtigung Jesu Christi, das Hauptes und Hirten«, sind[10], und er sagt: »Der Heilige Geist gestaltet sie durch die sakramentale Salbung auf eine neue und spezifische Weise Christus nach«. Er spricht also nicht nur von einem Auftrag oder einer Rolle, sondern vom Sein des Priestertums.[11]

So darf man also die Aussage unseres Konzilstextes nicht rein bildhaft verstehen, noch viel weniger rein juristisch, als gehe es nur darum, daß der Priester eine bestimmte, ihn selbst aber nicht in seinem Wesen verändernde Vollmacht ausübe. Wenn wir vom »Handeln in der Person Christi« sprechen, so mag dies zunächst zwar einer gewohnten juristischen Terminologie entsprechen. O. Semmelroth sagt dazu aber: »Das eigentlich Gemeinte und Theologisch Gegebene wird damit aber wohl mehr verdeckt als kundgegeben.«[12] Auch dürfe man darin nicht eine bloß schauspielerische Darstellung (»Rolle«) sehen. Das »agere in persona Christi« sei vielmehr eine »zeichenhafte Repräsentation«, und diese sei wie das äußere Zeichen eines Sakramentes zu verstehen, als Darstellung einer vorhandenen Realität, als »Mitteilung des Bezeichneten«, des Christus.

4. Die polar gebaute Kirche

Die dogmatische Konstitution des II. Vaticanums über die Kirche bringt viele Bilder, um das Wesen der Kirche zu umschreiben: Leib und Herde Christi, Bauwerk, Volk Gottes. Entsprechend wird die Rolle Christi gesehen: Haupt, Hirte, Baumeister. Es ist aber gewiß angemessen, alle diese Aussagen gebündelt zu sehen in dem Bild von der bräutlichen Kirche und Christus, dem gottmenschlichen Bräutigam, weil hier die Hingabe des Herrn am deutlichsten aufscheint. Die am meisten zitierte Konzilsaussage – Die Kirche ist das Volk Gottes – weist in die gleiche Richtung. Sie darf nämlich nicht nach bloßen soziologischen Kriterien interpretiert werden, etwa im Sinne der Volks-Souveränität. Vielmehr ist das biblische Verständnis angebracht: Das Volk ist die Tochter Zion, die Kirche als das Gottesvolk des Neuen Bundes ist die Braut des Erlösers Christus. Selbst das Bild von der Kirche als Leib Christi wird vom Neuen Testament in dieser Richtung interpretiert, wenn es davon spricht, daß er, das Haupt, mit der sponsa Kirche »ein Fleisch« wird (Eph. 5,31). Auch das Bild vom Guten Hirten weist in dieser Richtung über sich selbst hinaus, wenn es heißt, daß der Gute Hirte sein Leben hingibt für seine Herde: Hingabe, Partnerschaft der Liebe, ist auch hier das Entscheidende.

Wir folgen also einem starken Strom biblischer Aussagen, wenn wir die Gemeinde, die Kirche, als die Braut des Erlösers betrachten. Und damit gewinnen wir eine wichtige Aussage über ihre Grundstruktur: Die Kirche ist »polar gebaut«.[13] In ihr stehen sich immer Amt und Gemeinde gegenüber als Repräsentation von Bräutigam und Braut: »Das Amt vertritt den Bräutigam, wie er in liebevoller Partnerschaft der Braut gegenübersteht.«[14]

In diesem Sinne verkörpert die Gemeinde

das marianische, das weibliche Element. Das Zweite Vaticanum hat seine Lehre über Maria bewußt in die Konstitution über die Kirche eingebaut und damit betont, daß man Maria als das Urbild der Kirche verstehen muß. Sie steht an unser aller Stelle unter dem Kreuz, sie nimmt als Verkörperung der Kirche die Gabe der Erlösung entgegen.[15]

So muß aus unseren Überlegungen auch die Rolle der Gemeinde, die dem Priester gegenübersteht, definiert werden. Da gibt es keine stumpfe Unterordnung von Befehl oder Gehorsam, aber auch nicht eine Ableitung der priesterlichen Vollmacht aus der Souveränität der Gemeindemitglieder (es ist Christus, der beruft und bevollmächtigt), ja, unter allen denkbaren soziologischen Modellen für dieses Miteinander und Gegenüber gibt es eigentlich nur ein einziges zutreffendes: die Ehe. Damit ist eine weite Perspektive geöffnet, wie Priester und Gemeinde einander begegnen können: in lebendiger Partnerschaft und Hingabe wie Mann und Frau.

Das Erlösungswerk, dargestellt in der Kirche, nimmt damit jene Polarität auf, die die ganze Menschheit, ja, die ganze Schöpfung durchwaltet. Das alte Prinzip »gratia supponit naturam« (die Gnade setzt die Natur voraus) wird hier eindrucksvoll sichtbar. Hans Urs von Balthasar hält es für dringend geboten, daß das marianische, das weibliche Element der Kirche, die dem Bräutigam Christus, verkörpert im Priester, gegenübersteht, nicht »verschattet oder preisgegeben« wird.[16] Er fürchtet, daß die Kirche sonst »homosexuell, nämlich all-männlich« wird. Er schreibt: »Wenn diese fruchtbare Spannung erlahmt, weil die Mariologie ihrer Stellung beraubt wird, und wenn die Frau im Zuge der Demokratisierung der Kirche in die hierarchischen Ämter hineindrängt, so wird sie damit nur aus dem Regen in die Traufe geraten. Die nachkonziliare Kirche hat ihre mystischen Züge weitgehend eingebüßt, sie ist eine Kirche der permanenten Gespräche, Organisationen, Beiräte, Kongresse, Synoden, Kommissionen, Akademien, Parteien, Pressionsgruppen, Funktionen, Strukturen und Umstrukturierungen, soziologischer Experimente, Statistiken: mehr als je eine Männer-Kirche, es sei denn ein geschlechtsloses Gebilde, in dem die Frau soweit ihren Platz erobern wird, als sie bereit ist, selber ein solches zu werden.[17]

5. Priestertum – eine männliche Berufung

Es gilt also, die Polarität in der Kirche zu beleben. Einmal dadurch, daß das Priesteramt ohne Wenn und Aber als männliche Berufung gesehen wird. Gewiß können alle möglichen, mit dem Priestertum verbundenen Aufgaben auch von Frauen ausgeübt werden: Gemeindeleiter, Hirt, Seelsorger. Indessen: *Bräutigam* kann nur ein Mann sein. Wenn die Grundstruktur der Kirche im Sinne der biblischen Brautmystik ernst genommen wird, kann die Kirche keine Frauen zu Priestern weihen. Es scheint an der Zeit zu sein, daß diese Einsicht mehr als bisher aus dem geistlichen Wesen der Kirche, weniger aus bloßer Tradition, aus Kirchenrecht oder auch aus der Tatsache begründet wird, daß Jesus nur Männer zu Aposteln gemacht hat. Je klarer das Priestertum als männliche Berufung erkannt wird, um so eher dürfte es auch für junge Männer wieder attraktiver werden. Ja, es ist zu fragen, ob nicht die immer wieder aufflammende Diskussion um das Frauenpriestertum möglicherweise viele Berufungen vernichtet.

Zum anderen muß der weiblich-marianische Charakter der Gemeinde den Frauen weit mehr Gestaltungsmöglichkeiten als bisher eröffnen. Sind die Beispiele der großen Frauen aus der Kirchengeschichte, ist das gestaltende Wirken der großen weiblichen Heiligen eigentlich schon hinreichend herangezogen worden in der Diskussion um die Rolle der Frau in der Kirche?

Solchen Einsichten steht zur Zeit eine starke Strömung entgegen, die – im Anschluß an Simone de Beauvoir – jeglichen Wesensunterschied der Geschlechter leugnet: Niemand sei von Natur aus Mann oder Frau, dazu werde ein Mensch erst durch den Rollendruck der Gesellschaft. Die wohl bekannteste feministische Theologin Mary Daly wendet sich scharf gegen Gertrud von

Le Fort und bestreitet jegliche Wesensmerkmale des Weiblichen. Eine bleibende symbolische Bedeutung gebe es nicht, weil die zugrundeliegenden Fakten – zu denen auch die Biologie gehöre – dem Wandel der Zeit unterlägen. Alles Gerede von einem »Wesensbild der Frau« sei Spekulation der »Männergesellschaft«.[18]

Es ist klar, daß von solchen Strömungen beeinflußte Frauenbewegungen schließlich völlig abstreiten, daß es so etwas wie männliche oder weibliche Berufung geben kann.[19]

Wie es scheint, ist jedoch diese ältere Form des Feminismus im Abflauen begriffen, und es wird nunmehr von etlichen mit Nachdruck gefordert, daß die Frauen »gerade als Frauen«, in ihrer Weiblichkeit, zur Geltung kommen.[20] Wenn diese zweite Richtung sich durchsetzen sollte, wofür es Anzeichen gibt, so ist ein Gespräch über männliche und weibliche Berufungen wieder möglich. Dann wird man davon abkommen, in unserer Frage nur ein Problem rechtlicher Gleichberechtigung zu sehen, vielmehr verstärkt danach fragen, auf welche Weise die Geschlechter zu ihrer je eigenen Berufung finden können. Dann wird es auch wieder möglich sein, die wesentlich männliche Rolle des Priestertums zu beschreiben, ohne daß darin eine Zurücksetzung der Frau gesehen wird.

Von den gewonnenen Einsichten her fällt auch ein klärendes Licht auf die Zölibatsfrage. Es ist an der Zeit, die Begründung der Ehelosigkeit der geweihten Priester abzukoppeln vom Zölibat der Mönche. Gewiß sind die aszetischen Einstellungen, die dem Mönchsideal zugrunde liegen, auch hier von Nutzen, gewiß wird man in der Ehelosigkeit des Priesters eine Verwirklichung der Evangelischen Räte erblicken können. Aber weit wichtiger erscheint es, den Zölibat des Weltpriesters aus seiner ekklesiologischen Stellung zu begründen.

Der Priester als Bräutigam: Was liegt näher, als diese Berufung auch in die Lebensform des Priesters zu übertragen, ganz einfach ausgedrückt: Der Priester heiratet nicht, weil er verheiratet ist. Sein ehelicher Bund mit der Kirche, in den er als Repräsentant des Bräutigams Christus eingetreten ist, fordert seine vollständige Hingabe. Papst Paul VI. schreibt: »Ergriffen von Christus und zur Ganzhingabe an ihn geführt, wird der Priester Christus auch durch jene Liebe ähnlicher, mit der der Ewige Priester seinen Leib, die Kirche, geliebt und sich ganz für sie hingegeben hat, um sie als herrliche, heilige und makellose Braut zu bereiten. Die gottgeweihte Jungfräulichkeit der Priester macht in der Tat die jungfräuliche Liebe Christi zu seiner Kirche und zugleich die übernatürliche Fruchtbarkeit dieses Ehebundes sichtbar.«[21]

Gewiß wird man fragen: Wie soll der Priester seinen Status als Bräutigam der Kirche, der Gemeinde, konkret leben, wenn ihm bei zunehmendem Priestermangel zwei, drei oder noch mehr Gemeinden anvertraut werden, wenn er aufgrund von pastoralen Planungen, die nach Prinzipien des Managements vollzogen werden, von einer Gemeinde in die andere versetzt wird, oder wenn er gar Sonderaufgaben zu erfüllen hat, die eine emotionale Bindung an eine bestimmte Gemeinde gar nicht aufkommen lassen? Aber statt aufgrund solcher Probleme das tiefste Wesen des Priestertums hintanzustellen und Kategorien der Gemeindeleitung in einem rein soziologischen Verständnis vorzuziehen, sollten wir eher fragen, ob die Priester nicht mit falschen Schwerpunkten belastet werden. Man darf freilich das Bild vom Priester als Bräutigam der Kirche nicht so simpel anwenden, als sei es nur in der Idylle des Dorfpastors zu verwirklichen. Seine geistliche Partnerin ist immer zunächst die ganze Kirche, und das Einswerden mit dem einen Christus verbürgt zugleich auch die Einheit des Presbyteriums, in die der Priester sich mit seinem Bischof gestellt sieht. Hier ist in concreto gewiß noch vieles zu bedenken. Ohne Zweifel ist jedoch viel gewonnen, wenn das Wesen der priesterlichen Berufung wieder klarer gesehen und von den Gemeinden akzeptiert wird. Hingabe – verstanden als Einswerden mit Christus in der Partnerschaft mit der Gemeinde – ist ein männliches Ideal.[22] Es ist um so leichter zur Reife und zur persönlichen Erfüllung zu bringen, je mehr die Gemeinde dem Priester in diesem Sinne begegnet.

Anmerkungen

1 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, S. 184ff.
2 O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament. Frankfurt 1953, S. 153.
3 J. Ratzinger, a.a.O., S. 205.
4 Auch Alois Grillmeier sieht bei der Erläuterung unseres Konzilstextes die beiden Richtungen und somit die Teilnahme des Amtspriestertums an dieser doppelt gerichteten Mittlerschaft Christ. Er sieht allerdings die Richtung von oben nach unten nur bei »Verkündigung und Leitung«, die Richtung von unten nach oben nur in der Feier des eucharistischen Opfers. Diese Aufteilung ist durch Ratzingers Darlegung überwunden (in: LThK 1966, Konzilsband I, S. 183 zu *Lumen gentium* II, 10/15).
Es ist zu fragen, ob die Einsetzungsberichte nicht bereits selbst auch die Richtung von oben nach unten für das Opfer des Herrn andeuten: Er vergießt sein Blut »für uns« – darf das nur heißen »zu unserem Heil« oder »an unserer Stelle«? Das »pro multis« und »pro vobis« lautet bei Matthäus griechisch »*peri* pollòn«, also »um der vielen willen«, bei Markus und Lukas aber »*hyper* pollòn«, »*hyper* hymòn« also »über den vielen«, »über euch«. Das Blut, das über uns vergossen wird, könnte auch auf die Aussprengung des Blutes im alttestamentarischen Bundesschluss hinweisen.
5 *Pastores dabo vobis* (1992), Nr. 21.
6 So Hildegard von Bingen († 1179): Wiederum hörte ich, wie eine Stimme von den Höhen des Himmels herab zu mir sprach: Als Christus Jesus, der wahre Sohn Gottes, am Leidensholz hing, wurde ihm die Kirche in der Verborgenheit des himmlischen Geheimnisses vermählt, und sie erhielt als Hochzeitsgabe sein purpurfarbenes Blut. Darauf deutet sie auch selber hin; denn immer wieder tritt sie zum Altar hinzu, bittet um ihre Hochzeitsgabe und beobachtet mit der größten Aufmerksamkeit, wie innig die Andacht ist, mit der ihre Kinder zum Empfang der göttlichen Geheimnisse hinzutreten (Sci Vias).
7 O. Semmelroth, a.a.O., S. 158.
8 *Pastores dabo vobis*, 22. Das Bild von der Kirche als Bau, als Haus oder Stadt Gottes läßt zunächst eher an einen Baumeister denken und legt Vorstellungen von Planung und Konstruktion nahe. Biblisch ist aber auch für dieses Bild eher ein Verständnis, das der Brautmystik nahekommt: Jesaja (62,5) kündigt das Heil Jerusalems als Hochzeit mit Jahwe an: »Wie der junge Mann sich mit der Jungfrau vermählt, so vermählt sich mit dir dein Erbauer. In der Apokalypse wird das himmlische Jerusalem dargestellt wie »eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat« (21,2). Hierzu sagt Johannes Paul II. in seiner dritten Ansprache an deutsche, zum ad limina-Besuch bei ihm versammelte Bischöfe im November 1999: »Christus ist der Bräutigam, weil er sich verschenkt hat: Seinen Leib hat er hingegeben und sein Blut für uns vergossen ... Als Erlöser ist Christus der Bräutigam der Kirche. So dürfen wir in der Eucharistie, in der sich Christus den Leib der Kirche aufbaut, zu Recht das Sakrament des Bräutigams und der Braut sehen ... Die Kirche braucht geweihte Priester, die bei sakramentalen Vollzügen ›in persona Christi‹ handeln und den Bräutigam Christus gegenüber der Kirche als Braut repräsentieren« (Nr. 9).
9 J. Pieper, Was ist ein Priester. Freiburg 1987, S. 9.
10 *Pastores dabo vobis*, 15.
11 Die Kongregation für die Glaubenslehre (»Einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie«, 1983) lehnt es ab, das »in persona Christi« nur im Sinne von »im Namen« oder »in Stellvertretung« zu verstehen. Es bedeute vielmehr »die spezifische sakramentale Identifizierung mit dem ewigen Hohepriester« (Nr. 5).
12 Zeitschrift *Theologie und Philosophie*, Freiburg 1969, Heft 2, S. 185.
13 O. Semmelroth, a.a.O., S. 63.
14 O. Semmelroth, a.a.O., S. 181.

15 Vgl. oben den Text der Hildegard von Bingen.
16 H. U. von Balthasar, Klarstellungen. Freiburg 1971, S. 69.
17 Ebd., S. 70.
18 M. Daly, Kirche, Frau und Sexus. Olten 1970, S. 135 ff.
19 Konsequent forderte die CDU-Bundestagsabgeordnete Erika Steinbach bereits in der Ära Kohl, daß Frauen den Dienst mit der Waffe bei der Bundeswehr tun, Düsenjäger fliegen und Panzer fahren, und die damalige Bundestagspräsidentin Rita Süssmuth regte an, zu diesem Zweck das Grundgesetz, das die Rolle der Frau anders sieht, zu ändern.
20 Hier widersprechen sich zwei Richtungen der feministischen Theologie. H. B. Gerl-Falkovitz unterscheidet »die Verfechterinnen des älteren Konzepts der Gleichheit und die Anhängerinnen der unterschiedenen Weiblichkeit«.
21 Enzyklika *Sacerdotalis caelibatus*, 1967.
22 Bei den zur Zeit angestellten Überlegungen, ob homosexuell veranlagte Männer Priester werden können, muß diese Grundstruktur des priesterlichen Dienstes berücksichtigt werden. Presseberichten zufolge wurde hier das Argument vorgetragen, da der Priester doch ohnehin auf die Ausübung seiner Sexualität verzichte, sei es gleichgültig, ob diese homo- oder heterosexuell geprägt sei – ein überaus kurzsichtiger Gedanke: Die männliche Prägung des Priesters ist keine Frage der körperlichen Sexualbetätigung, sondern seines ganzen Lebens. Ob die hier beschriebene männlich-weibliche Partnerschaft des Priestertums mit der Gemeinde bei starker homoerotischer Prägung gelebt werden kann, ist sehr zu bezweifeln.

IN EIGENER SACHE – AB DEM 1. JANUAR des kommenden Jahres befindet sich die Communio Verlagsgesellschaft mbH in Liquidation; ihr ist es damit nicht mehr gestattet, Geschäfte irgendeiner Art und Weise zu tätigen.

Bitte richten Sie daher Ihre Wünsche und Bestellungen, auch für bereits erschienene Ausgaben oder Einbanddecken, ab sofort an den Johannes Verlag Einsiedeln, Lindenmattenstraße 29, D–79117 Freiburg, Telefon: 0761-640168, Telefax: 640169.