

Internationale
katholische Zeitschrift
»Communio«

29. Jahrgang
2000

Communio

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
»COMMUNIO«

herausgegeben von

HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE · HERBERT SCHLÖGEL OP
CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · MAXIMILIAN GREINER
PETER SCHULZ · EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

INHALT

Adam, Adolf: Die Musik im Gottesdienst	285
Antonelli, Mario: Trinität und Eucharistie bei Maurice Blondel	139
Balthasar, Hans Urs von: Askese	50
Balthasar, Hans Urs von: Bekenntnis zu Mozart	338
Barth, Karl: Bekenntnis zu Mozart	336
Beck, Heinrich: Zeit als ‹Abbild› der Ewigkeit	274
Bedouelle, Guy: Kirchenspaltungen und ökumenische Antworten	478
Bürkle, Horst: Die Entdeckung religiöser Alternativen	513
Cordes, Paul Josef: Inkulturation – Eine ‹überragende Herausforderung›	248
Dettwiler, Peter: Die Neue Stadt	
Dölken, Clemens: Das 9. und 10. Gebot – Wider eine Kultur der Begehrlichkeit?	40
Faber, Eva-Maria: Universale concretum bei H.U. von Balthasar	258
Figura, Michael: Begierde und Verlangen in theologisch-anthropologischer Sicht	3
– : Kirche und Eucharistie im Licht des Geheimnisses des dreifaltigen Gottes	100
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Neues und Altes aus der Schatztruhe hervorholen	535
Habisch, André: Sozialromantik oder Sozialreform?	462
Henrici, Peter: Dialog und Dialektik	494
– : Editorial	95
Hentschel, Georg: Das Lebensrecht des Nächsten. Beobachtungen zum 9. und 10. Gebot des Dekalogs	26
Hoff, Gregor Maria: Die Grenzen des Denkbaren	451
Janzen, Bernhard-Maria: Konkupiszenz im Buddhismus. Von der Überwindung der Begierde im frühen Buddhismus	13
Joblin, Joseph: Aktualität des Christentums im Prozess der Globalisierung	197
Koch, Kurt: Was bedeutet die Hinwendung der Kirchen zu ihren jüdischen Quellen für die Ökumene heute?	160
Kock, Erich: Peter Wust · Zum 60. Todestag	175

Kranz, Gisbert: Das erstaunliche Leben des Dr. Haas	558
Lehmann, Karl: Frei aus Glauben	438
Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar und die Musik	322
Lohner, Alexander: Die Absurdität des Daseins. Nietzsches Philosophie als radikaler Nihilismus	340
Löser, Werner: Heinrich Schlier · Zum 100. Geburtstag	181
Lubac, Henri de: Nietzsche als Mystiker	358
Maier, Hans: Was feierten wir im Jahr 2000?	527
Müller, Gerhard L.: Die Vergebungsbitte der Kirche im Heiligen Jahr der Versöhnung	406
Münch, Richard: Editorial	191
Münk, Hans J.: Das Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung in einer globalisierten Wirtschaft	222
Ouellet, Marc: Das Mysterium des Bundes	120
– : Die Bundesgerechtigkeit	382
Praßl, Karl Franz: Orchestermessen in der heutigen Liturgie?	305
Rahner, Hugo: Die Versuchung der Sirenen	63
Ratzinger, Joseph: Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?	424
Rebic, Adalbert: Musik im Alten Testament	296
Reppen, Konrad: Kirche und Vergangenheit	396
Ruhstorfer, Karlheinz: Nach der Jahrtausendwende ein neues Zeitalter? Philosophische Gedanken zum Jahr 2000	77
Schlier, Heinrich: Das neue Passa	155
Solowjew, Vladimir: 1. Vorlesung über das Gottmenschentum	548
Stubenrauch, Bertram: Das Weltdorf und die Weltkirche	234
Wenzler, Ludwig: Sinn für das Göttliche im Menschen	545
Wiemeyer, Joachim: Ökonomische und sozialetische Aspekte bei der Globalisierung	210

EDITORIAL

In den vergangenen Jahren hat sich die COMMUNIO regelmässig mit einem der Zehn Gebote befasst. Dieses Heft widmet sich nun dem letzten: «Du sollst nicht begehren...»

Dieses Gebot öffnet eine Kultur der Liebe, der Hingabe, der Bescheidenheit und des Masses und stellt eine Qualität des Lebens gegen die Quantität des Habens. Denn wer im Imperativ der Gottesliebe (Dtn 5,10) steht, brennt in der wahren Leidenschaft und vermag dem Nächsten zu lassen, «was dem Nächsten gehört» (Ex 20,17). Es verlangt ihn nicht danach. Erst so kann er überhaupt gerecht sein.

Dieser schlichten Weisung steht eine gegenwärtige, potente Konsumgesellschaft entgegen, in der das Verhältnis der Menschen untereinander und zu den Dingen zunehmend durch «Begierde» bestimmt und gelenkt wird. Durch «Begierde» hat das Angebot des Markts den Charakter quantitativer Unendlichkeit, die Nachfrage den der Unersättlichkeit angenommen. Und diese mit «Begierde» verschlungene Ausweitung des Habbaren führt zu globaler Ungerechtigkeit.

Es lohnt sich zu Beginn eines neuen Milleniums – das für uns Christen mit der Hoffnung auf eine «Kultur des Lebens» verbunden ist – von neuem über die «Begehrlichkeit» und ihre die «Kultur des Todes» nährenden Wurzeln nachzudenken. So möge dieses Heft Hilfe zu einer Diagnose sein, die da und dort vielleicht auch Heilung bewirkt:

MICHAEL FIGURA legt in seinem Beitrag dar, was «*Begierde und Verlangen in theologisch-anthropologischer Sicht*» bedeuten und klärt zunächst die Begriffe und ihre existenzielle Bedeutung; als Kontrast dazu bietet BERNHARD-MARIA JANZEN einen Einblick in das Verständnis der «*Konkubiszenz im Buddhismus*»; GEORG HENTSCHEL weist in einer exegetischen Untersuchung die biblische Bedeutung des Gebotes auf als Schutz für «*Das Lebensrecht des Nächsten*» und CLEMENS DÖLKEN untersucht «*Wider eine Kultur der Begehrlichkeit*» die Zusammenhänge von Sozial- und Wirtschaftsethik. Perspektiven der inneren Heilung, des Wandels vermittelt der 1964 in Freiburg gehaltene, hier erstmals veröffentlichte Vortrag HANS URS VON BALTHASARS über Sinn und Bedeutung der «*Askese*». Schliesslich soll eine Darstellung der Begierde aus der Welt der Kunst das

Phänomen bildhafter machen: aus Anlass von HUGO RAHNER'S 100. Geburtstag wird das Kapitel über «*Die Versuchung der Sirenen*» aus seiner unvergessenen Deutung des «Odysseus am Mastbaum» hier nochmals vorgestellt; Rahner interpretiert – aus dem Schrifttum der Väter und des Mittelalters schöpfend – die mythologische Gestalt der «Sirenen» als die Stimmen der häretischen Versuchung und der Verlockung zur blinden Lust. Sie bleibt in der Masse aktuell, als der Christ (auch heute) mit Häresie und «Welt» konfrontiert ist. Der schöne Text mag uns hinreissen, den «alten» Homer wieder neu in die Hand zu nehmen, denn «der kluge, in Freiheit gebundene Held am Mastbaum ist ... das Vorbild des geistig reifen Christen, der ohne Gefährdung sich mit den Lehren der Häretiker beschäftigt, hörend, aber nicht folgend».

A.S.

MICHAEL FIGURA · GUNDERSHEIM

BEGIERDE UND VERLANGEN IN THEOLOGISCH-ANTHROPOLOGISCHER SICHT

1. Der Mensch als zwiespältiges Wesen

Das Zweite Vaticanum stellt in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* heraus, dass der Mensch in sich selbst gespalten ist. Das Konzil führt diesen Widerspruch im Menschen letztlich auf die Ursünde zurück, wo der Mensch durch die Auflehnung gegen Gott seine Freiheit mißbraucht hat. Seither durchzieht ein Riß die menschliche Existenz. Wenn der Mensch in sein Herz schaut, erfährt er sich als zum Bösen geneigt und in Schuld verstrickt. Er erfährt die Brüchigkeit des Lebens im Scheitern von Beziehungen, in Krankheit und Leid, vor allem im Wissen um den sicheren Tod. Doch zugleich findet sich in ihm ein unstillbares Verlangen nach geglücktem Leben, Heil, Sinn, Geborgenheit und Liebe, das in diesem Leben letztlich unerfüllt bleibt. Paulus beschreibt im Römerbrief diesen Zwiespalt im Menschen: «Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse» (7,15). «Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will» (7,19). Das Konzil zieht aus diesem Widerspruch im Menschen die Konsequenz: «Deshalb stellt sich das ganze Leben der Menschen, das einzelne wie das kollektive, als Kampf dar, und zwar als ein dramatischer, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis» (GS 13).

Das neunte und zehnte Gebot des Dekalogs (Ex 20,17; Dtn 5,21) untersagt ein fehlgeleitetes Begehren oder Verlangen. Auf die genaue Bedeutung der beiden hebräischen Worte *chamad* und *'wah* braucht hier nicht eingegangen werden. Es geht hier vielmehr um den Versuch, die beiden Begriffe Begierde (*epithymia*, *concupiscentia*) und Verlangen (*appetitus*,

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.

desiderium) zu bestimmen und zu interpretieren, denn es handelt sich bei ihnen um Zentralbegriffe der theologischen Anthropologie und Ethik. Nach Karl Rahner gehört der theologische Begriff der Konkupiszenz «unzweifelhaft zu den schwierigsten der Dogmatik»¹. Ähnliches gilt vom natürlichen Verlangen des Menschen.

2. Theologische Bestimmung von Begierde und Verlangen

2.1 Begierde (*concupiscentia*)

In einem vorethischen Sinn versteht man unter Begierde spontane Triebregungen, die der freien Entscheidung vorausgehen und sich auf subjektiv erstrebenswerte Güter ausrichten. In diesem Sinn gehört der «spontane Begehungsakt» zur menschlichen Natur². Doch während beim Tier die Triebregungen durch Instinkte festgelegt sind, gehört es wesentlich zum Menschen, die verschiedenen, oft auseinanderstrebenden Begierden seiner (vopersonalen) Natur in die Einheit seines personalen Selbstseins zu integrieren. Diese Integrationsbedürftigkeit weist darauf hin, dass der Mensch eine Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit, von Freiheit und Leidenschaftlichkeit ist. Als endliches Wesen hat er eine unendliche Berufung, nach der er ein natürliches Verlangen hat, und steht unter dem unbedingten Anspruch, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, den er aber nur in der geschichtlichen Erstreckung seines Lebens und gegen manche Widerstände von außen und innen verwirklichen kann. Der Mensch hat als freies Wesen auch die Möglichkeit, an Begierden festzuhalten, die seiner letzten Ausrichtung auf Gott als das Gute schlechthin widerstreben. Dann spricht man von «böser Begierde» oder vom «bösen Trieb» (vgl. Sir 15,14; 21,11)³.

Bevor auf die biblischen Aussagen und die kirchliche Lehre zur Begierde eingegangen wird, sei kurz auf den Begriff *epithymia* im griechischen Denken hingewiesen. Er findet sich dort im Horizont der platonischen und stoischen Anthropologie. Ursprünglich hat das Wort in der griechischen Welt eine neutrale Bedeutung, doch der platonische Leib-Seele-Dualismus sieht im Leib den Sitz niedriger Begierden und eine Beschränkung der Seele, von denen man sich durch Askese befreien müsse. Die stoische Ethik fordert die Ausschaltung der Affekte (*pathe*) und die völlige Freiheit von Leidenschaften (*apatheia* und *ataraxia*), denn Lust und Begierde sind verderbliche Krankheiten der Seele. Das griechische Erbe hat lange und nachhaltig den theologischen Begriff der Konkupiszenz als sinnliches Begehren des Leibes oder Fleisches wider den Geist geprägt.

In der Heiligen Schrift wird die Konkupiszenz als Offenbarwerden der durch Adam in die Welt gekommenen Unheilsmacht der Erbsünde verstanden. Dennoch steht sie stets in einem heilsgeschichtlichen Horizont.

Aus dem Alten Testament seien nur zwei Stellen angeführt. Nach der Sintflut sagt Gott: «Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen; denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an» (Gen 8,21). Die rabbinische Lehre vom «bösen Trieb» hat in der Weisheitsliteratur Israels (vgl. Sir 15,14; 21,11) ihren biblischen Haftpunkt. Der böse Trieb wird aber nicht unmittelbar – wie im griechischen Denken – mit der Sinnlichkeit des Menschen identifiziert, sondern auf den Menschen als leib-seelische Einheit bezogen.

Den bereits erwähnten Zwiespalt im Menschen beschreibt Paulus als einen Konflikt zwischen Fleisch und Geist: «Lasst euch vom Geist leiten, dann werdet ihr das Begehren des Fleisches nicht erfüllen. Denn das Begehren des Fleisches richtet sich gegen den Geist, das Begehren des Geistes aber gegen das Fleisch; beide stehen sich als Feinde gegenüber, so dass ihr nicht instande seid, das zu tun, was ihr wollt» (Gal 5,16 f). Besonders wichtig ist Röm 7,7-25, denn hier liegt die Grundlage für die neutestamentliche Reflexion auf die Konkupiszenz bereit. Paulus sieht einen Zusammenhang zwischen Sünde und Konkupiszenz. Aus der Forderung des Dekalogs: *Du sollst nicht begehren* (Ex 20,17; Dtn 5,21) wird deutlich, dass das Begehren dem Willen Gottes nicht entspricht und somit zur Sünde anregt. Der gottwidrige Sinn von *epithymia* taucht auch im Ersten Johannesbrief auf, wo die Warnung steht: «Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist! Wer die Welt liebt, hat die Liebe zum Vater nicht. Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit dem Besitz, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt» (2,15f). Nach Paulus können die Begierden des Leibes aber in einem geistlichen «Wettkampf» bezwungen werden (vgl. 1 Kor 9,24-27).

Im 4. Jahrhundert vertreten die Messalianer (griech. Euchiten, die Betenden), eine vielfältige und uneinheitliche asketisch-mystische Bewegung, u.a. die Lehre, dass sich in jeder menschlichen Seele ein Dämon befinde, der durch die Taufe nicht ausgetrieben werden könne. Allein durch Gebet und asketisches Leben komme der Heilige Geist oder Christus in die Seele und befreie sie von ihren Leidenschaften. Diadochus von Photike (um 400-475), den man einen gemäßigten Reformmessalianer nennen kann, widerlegt diese Auffassung der Messalianer: «Einige haben gemeint, die Gnade und auch die Sünde, das heißt der Geist der Wahrheit und der Geist der Lüge, verbergen sich gemeinsam im Geist des Getauften. Deshalb, so sagen sie, treibe die eine Person ihren Geist zum Guten, die andere aber sofort zum Gegenteil. Ich aber habe aus den göttlichen Schriften und aus meiner eigenen geistigen Empfindung begriffen, dass vor der heiligen Taufe die Gnade die Seele von außen her zum Guten bewegt, der Satan jedoch sich in ihren Tiefen versteckt und alle Wege des Geistes nach rechts zu verbauen sucht. Doch von jener Stunde an, in der wir wieder-

geboren werden, ist der Dämon draußen, drinnen aber ist die Gnade... Freilich wirkt der Satan auch dann noch wie vorher auf die Seele ein und meistens sogar noch stärker. Das natürlich nicht, weil er eins wäre mit der Gnade..., sondern deshalb, weil er den Geist gleichsam über die Flüssigkeit des Körpers durch die Süßigkeit des vernunftlosen Vergnügens verdunkelt. Das geschieht mit Erlaubnis Gottes, damit der Mensch durch den Sturm und das Feuer der Bewährung geht und, wenn er will, zum Genuß des Guten gelangt.»⁴ Die Lehre des Diadochus über die Konkupiszenz findet sich über einen Abstand von elf Jahrhunderten wieder auf dem Konzil von Trient.

Das kirchliche Lehramt grenzt den theologischen Begriff der Konkupiszenz vor allem gegen zwei Mißverständnisse ab. Gegen Pelagianismus und Semipelagianismus wird herausgestellt, dass es sich bei der Konkupiszenz nicht um einen positiven *vigor naturae* (Kraft der Natur), sondern um einen Defekt an der ursprünglichen Natur handelt (vgl. DH 378, 1512, 1521). Dieser Defekt ist Folge der Erbsünde und Antrieb zu persönlicher Sünde (vgl. DH 1515). Andererseits verwirft das Konzil von Trient die reformatorische Lehre, dass die Konkupiszenz selbst Sünde sei⁵. Luther verlagert die Konkupiszenz aus der Sinnlichkeit in den Geist des Menschen, wodurch sie zur grundsätzlichen Widerwilligkeit des Geistes gegen Gott wird. Die Konkupiszenz ist nicht nur, wie in manchen mittelalterlich-scholastischen Schulrichtungen, *fomes peccati* (Zündstoff der Sünde), sondern mit der Erbsünde identisch.

Vor diesem Hintergrund äußert sich das tridentinische Dekret über die Ursünde zum Verbleiben der Konkupiszenz im Getauften, also im Gerechtfertigten. In der Taufe wird die Erbsünde vollständig weggenommen, so dass fortan gilt: *In renatis enim nihil odit Deus* (In den Wiedergeborenen nämlich haßt Gott nichts). Die verbleibende Konkupiszenz ist keine Sünde, wenn man sie nicht aus freier Zustimmung bejaht: «Dass aber in den Getauften die Begehrlichkeit bzw. der Zündstoff bleibt, bekennt und verspürt dieses heilige Konzil; da sie für den Kampf zurückgelassen ist, kann sie denen, die ›ihr‹ nicht zustimmen und mit Hilfe der Gnade Christi mannhaft widerstehen, nicht schaden. Vielmehr wird sogar, ›wer recht gekämpft hat, den Kranz erhalten‹ [2 Tim 2, 5]. Dass diese Begehrlichkeit – die der Apostel bisweilen Sünde [vgl. Röm 6, 12-15; 7, 7 14-20] nennt – Sünde genannt wird, hat die katholische Kirche, so erklärt das heilige Konzil, niemals ›dahingehend‹ verstanden, dass sie in den Wiedergeborenen wahrhaft und eigentlich Sünde wäre, sondern dass sie aus der Sünde ist und zur Sünde geneigt macht.» (DH 1515)

Als von Trient definierter Glaubensaussage ergibt sich, dass die Konkupiszenz nicht identisch mit der Erbsünde ist. Dabei muß man allerdings beachten, dass sich das Konzil zur Konkupiszenz nur im Hinblick auf ihr Verbleiben in den Getauften (*in renatis*) äußert. Zur Frage nach der Kon-

kupiszenz im noch erbsündigen Menschen äußert sich das Konzil nicht. Die Konkupiszenz kommt zwar aus der Sünde, macht zur Sünde geneigt (*ex peccato est et ad peccatum inclinat*) und bleibt deshalb Zündstoff zur Sünde, ist aber nicht selbst Sünde im eigentlichen Sinn des Wortes. Unter dem Primat der Gnade ist das christliche Leben ein ständiger Kampf gegen die Konkupiszenz (*ad agonem relicta*)⁶.

In der Bulle *Ex omnibus afflictionibus* (1. Oktober 1567) verurteilt Papst Pius V. 79 Thesen des Löwener Theologen Michel de Bay (1513–1589), der unter dem Namen Baius bekannt ist. Er fällt zwar nicht unter die Verurteilung des Konzils von Trient, da er die Konkupiszenz in den Getauften nicht als Sünde bezeichnet. Dennoch sind einige seiner Aussagen zur Konkupiszenz vom Lehramt zurückgewiesen worden. Die Neigung allein zum Bösen kann den Menschen noch nicht zum Sünder machen, auch wenn sie von der Ursünde herkommt (vgl. DH 1948). Verurteilt wird auch die Behauptung des Baius, dass die Begierde in den Getauften, die wieder in Todsünde gefallen seien, Sünde sei (vgl. DH 1974). Als nicht fern von der protestantischen Lehre der Nichtanrechnung der Sünde im Blick auf Jesus Christus wird die These abgelehnt: «Die verkehrten Regungen der Begierde sind – angesichts des Zustandes des gefallenen Menschen – durch die Vorschrift «Du sollst nicht begehren» [Ex 20,17] verboten; daher übertritt der Mensch, der sie verspürt, auch wenn er ihnen nicht beistimmt, das Gebot «Du sollst nicht begehren», obwohl die Übertretung nicht zur Sünde angerechnet wird.» (DH 1975)

Zurückgewiesen wird die Aussage des Baius: «Gott hätte nicht von Anfang an einen solchen Menschen erschaffen können, wie er jetzt geboren wird.» (DH 1955) Daraus folgt die kirchliche Lehre, dass Gott den Menschen mit der Konkupiszenz, die in sich selbst nicht Sünde ist, hätte schaffen können: «Es gibt deshalb an der konkreten Konkupiszenz ein neutrales Moment, das die *Ungeschuldetheit* der paradiesischen Konkupiszenzfreiheit sichert, so dass Gott an sich auch einen Menschen ohne Urstandsgerechtigkeit (also ohne Konkupiszenzfreiheit) hätte schaffen können... Freilich ist diese «Neutralität» wesentlich ein theologisches Abstraktum, die konkrete geschichtliche der Konkupiszenz (die ja vom Begriffsinhalt selbst nicht adäquat abgelöst werden kann) ist nie «neutral.»⁷

Für den Löwener Theologen und späteren Bischof von Ypern Cornelius Jansen (1585–1638), Jansenius genannt, sind die Regungen der Konkupiszenz nur schuldhaft, wenn der Wille ihnen zustimmt. Doch diese Zustimmung kommt nicht aus einer wahren Freiheit, sondern folgt notwendigerweise aus der Konkupiszenz. Nach Jansenius könnte nur ein von außen kommender Zwang die Freiheit und Verantwortung unterdrücken. Solange der Mensch nicht das Geschenk des Glaubens empfangen hat, kann er nur der bösen Begierde folgen und in all seinen Handlungen sündigen.

Das ist eine innere Notwendigkeit, die die Tat willentlich sein läßt; und was willentlich ist, ist auch frei. In diesem Sinn wurde von Papst Innozenz X. in der Konstitution *Cum occasione* (31. Mai 1653) posthum die jansenistische These als häretisch verurteilt: «Für Verdienst und Mißverdienst ist im Zustand der gefallenen Natur beim Menschen nicht die Freiheit von Notwendigkeit erforderlich, sondern es genügt die Freiheit von Zwang.» (DH 2003)

Der Katechismus der Katholischen Kirche bestimmt Konkupiszenz folgendermaßen: «Seiner etymologischen Bedeutung nach kann das Wort ‹Begierde› jede heftige Form des menschlichen Verlangens bezeichnen. Die christliche Theologie versteht darunter eine Regung des sinnlichen Strebevermögens, die sich der menschlichen Vernunft widersetzt. Der hl. Apostel Paulus gebraucht das Wort für das Aufbegehren des ‹Fleisches› wider den ‹Geist›. Die Begierde entstammt dem Ungehorsam der ersten Sünde. Auch wenn die Begierde keine Verfehlung ist, stört sie doch die Ordnung der sittlichen Kräfte des Menschen und macht diesen geneigt, Sünden zu begehen.» (2515)

2.2 Verlangen (*desiderium*)

Die klassische Moralthologie enthält im Traktat über Schuld und Sünde ein Kapitel, das über die *peccata interna*, die sog. Gedankensünden, handelt. Dort werden drei Arten von Gedankensünden unterschieden: das willentliche Wohlgefallen an einer verbotenen Tat, die man sich in Gedanken vorstellt, ohne sie jedoch ausführen zu wollen (*delectatio morosa*); das Verlangen oder der feste Vorsatz, diese Tat auszuführen (*desiderium*); die Zustimmung zur Freude, die man bei der Ausführung der Tat empfindet⁸. Dieselbe Unterscheidung könnte übrigens auch auf sittlich gute innere Akte, die man sich in Gedanken vorstellt und verwirklichen möchte, angewandt werden.

Hier soll nur auf das Verlangen (*desiderium*) etwas näher eingegangen werden. In einem allgemeinen Sinn kann man es als Ausrichtung des Willens auf ein erstrebenswertes Ziel beschreiben. Dem Verlangen haftet jedoch eine gewisse Unsicherheit an, denn man weiß nicht, ob es möglich ist, das Ziel auch zu erreichen. Wie oft richtet sich das Verlangen oder die Sehnsucht des Menschen auf unmögliche Dinge! Deshalb gibt es nur dann eine feste Ausrichtung des Verlangens auf ein Ziel, wenn zuvor der Verstand festgestellt hat, dass dieses Ziel auch erreichbar ist.

Das Verlangen hat zugleich eine weit über die bislang angeführte ethische Bedeutung hinausgehende Dimension, die unter der schwierigen Bezeichnung *desiderium naturale visionis Dei* in die theologische Anthropologie eingegangen ist⁹. Der Mensch ist von seinem Wesen her auf ein Ziel ausgerichtet, das er aus eigenen Kräften nicht erreichen kann, das aber

das einzig erstrebenswerte Gut seines Lebens ist: die Gemeinschaft mit Gott, letztlich in der beseligenden Anschauung Gottes.

Weil der Mensch Geist und Natur zugleich ist, ist sein natürliches Verlangen nach der Gottesschau eingebettet in das naturhafte Streben jedes Wesens nach seiner Vollkommenheit¹⁰. Damit ist ein Grundbegriff aristotelisch-thomistischer Metaphysik angesprochen, der *appetitus naturalis*, der den ontologischen Rahmen für das *desiderium naturale visionis Dei* bildet. Im Thomismus gibt es zwar keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen *appetitus naturalis* und *desiderium naturale*, doch einen terminologischen: «Der Begriff *desiderium naturale* fügt dem Begriff *appetitus naturalis* die Möglichkeit hinzu, dass das Grundstreben des Willens sich dem bewußten oder reflektierenden Subjekt offenbart.»¹¹

Deshalb hat der Begriff *desiderium naturale* mehr, wenn auch nicht ausschließlich, die Bedeutung eines Strebens nach einem Gut, das die Erkenntnis dem Willen als erstrebenswert aufgezeigt hat. Da der Mensch eine natürliche Hinneigung zum Guten im allgemeinen besitzt, strebt er natürlicherweise nach Gott, insofern Gott das Prinzip und Ziel der Natur ist. Doch Gott ist für den Menschen darüber hinaus auch die Erfüllung seiner Sehnsucht nach übernatürlicher Seligkeit¹². Als Geistwesen überschreitet der Mensch das Universum; deshalb kann kein geschaffenes Gut die unendliche Weite seines Naturverlangens befriedigen. Dann aber bedeutet *desiderium naturale* für den Menschen das Streben nach einem vollkommenen Glück, das konkret nur in der beseligenden Anschauung Gottes erreicht werden kann.

Das *desiderium naturale* ist im Menschen ein absolutes Verlangen, denn es gehört wesentlich zu seiner Natur: «Der Geist... verlangt nicht nach Gott wie das Tier nach seiner Beute. Er verlangt nach ihm als einem Geschenk. Er sucht keineswegs den Besitz eines unendlichen Objekts: er will die freie und ungeschuldete Mitteilung eines persönlichen Seins. Wenn er sich also, was unmöglich ist, seines höchsten Gutes bemächtigen könnte, dann wäre es schlagartig nicht mehr sein Gut. Will man noch von einer Forderung sprechen? In diesem Fall wird man sagen müssen, dass die einzige Forderung des Geistes darin besteht, nichts zu fordern. Er fordert, dass Gott in seinem Angebot frei sei, wie er fordert (in einem ganz anderen Sinn), selbst frei zu sein in der Annahme dieses Angebots. Er will ebensowenig ein Glück, dessen er sich bemächtigen könnte, wie ein Glück, das er nur zu empfangen hätte.»¹³

Doch das absolute Verlangen des Geistes, der *appetitus innatus*, ist, bezogen auf das letzte Ziel des Menschen, zugleich ein unwirksames Verlangen. Obwohl der menschlichen Natur ein absolutes Verlangen nach der Anschauung Gottes eingeschrieben ist, kann der Mensch doch diese Vollendung nicht aus eigenen Kräften erlangen. Darin besteht letztlich das

Paradox des Menschen: Gott hat den Menschen zu einer Vollendung bestimmt, die alle kreatürlichen Erwartungen übersteigt. «Nichts kommt zu ihm (Gott), was nicht auferstanden ist, denn kein Wille ist gut, wenn er nicht aus sich herausgegangen ist, um dem allumfassenden Einbruch des seinen Raum zu geben.»¹⁴ Erst wenn der Mensch durch die letzte Verwandlung und Reinigung des Todes gegangen ist, wird er erkennen, welches Ziel Gott ihm bereitet hat.

3. Begierde und Verlangen im christlichen Leben

Aus der kirchlichen Lehre ergibt sich, dass die Konkupiszenz, rein formal gesehen, etwas Natürliches sein kann. Zu einer Neubestimmung des theologischen Begriffs der Konkupiszenz hat entscheidend Karl Rahner beigetragen. Er versteht sie als «das spontane Begehren des Menschen, insofern es der Freiheitsentscheidung des Menschen vorausgeht *und gegen diese beharrt*»¹⁵. In der Freiheitsentscheidung verfügt der Mensch über sich als Ganzes. Doch eine solche totale Verfügung über sich selbst gelingt nie restlos: «Es bleibt immer und wesentlich eine Spannung zwischen dem, was der Mensch als einfach vorhandenes Wesen (als ‹Natur›) ist, und dem, wozu er sich in seiner Freiheitsentscheidung (als ‹Person›) machen will... Die ‹Person› holt ihre ‹Natur› nie restlos ein.»¹⁶ Der spontane Begehungsakt gehört zur Natur, bedarf aber der Integration in die Freiheitsentscheidung der Person, denn die Konkupiszenz ist ethisch bivalent, «weil sie ebenso als retardierendes Moment zum Guten wie zum Bösen auftreten kann und weil sie aus der metaphysischen Natur des Menschen als eines materiellen Wesens resultiert»¹⁷. Ihre volle theologische Relevanz gewinnt die Konkupiszenz aber erst, wenn sie im Horizont der gegenwärtigen Heilsordnung gesehen wird. Gott, der den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen hat, hat ihn durch die Gnade noch wunderbarer wiederhergestellt¹⁸. Deshalb soll die Gnade das ganze Leben des Gerechtfertigten durchformen. Wo und insoweit im Leben des begnadeten Menschen immer noch Konkupiszenz existiert, da wird sie konkret als spürbare Folge der Erbschuld empfunden: «diese Konkupiszenz ist nur im Erbsünder möglich, und er erfährt sie schon als solche als im Widerspruch zu dem, was er ‹eigentlich› sein sollte, wenn dieses ‹Eigentliche› auch nicht seine ‹Natur›, wohl aber seine zwar übernatürliche, aber unweigerliche Bestimmung ist»¹⁹. Thomas von Aquin sieht in diesem «konkupiszenten Gnadenbesitz»²⁰ in der gegenwärtigen Heilsordnung eine materielle Wesenserscheinung der Sünde²¹. Rahner stellt am Ende seines grundlegenden Artikels auch noch heraus, wie der Christ geistlich mit der Konkupiszenz umgehen kann: «Die Konkupiszenz ist... nicht bloß die Erscheinung der Sünde, sie ist in der Ordnung Christi im Gerechtfertigten

nicht bloß das Übriggelassene und das eschatologisch zu Überwindende, weil Widersprüchliche zum Menschenwesen dieser konkreten Ordnung, sondern ist auch die Gestalt, *in* der der Christ das Leiden Christi erfährt und ausleidet.»²²

In diesem Zusammenhang stellt sich abschließend die Frage nach einer Spiritualität von Begierde und Verlangen im christlichen Leben. Der Christ trägt spürbar an der Verwundung, die seiner Natur durch die Erbschuld zugefügt wurde. Jesus Christus hat durch seinen Tod am Kreuz letztlich die Macht des Bösen bezwungen und uns den Weg in die Freiheit der Kinder Gottes eröffnet. Doch Gott will auch das freie und entschiedene Mitwirken des Menschen an seiner Befreiung aus der versklavenden Macht der Sünde und ihrer Folgen. Das bedeutet für den Christen einen geistlichen Kampf, denn er muß verschiedene Begierden in sich selbst bezähmen, wie Augustinus es z.B. erfahren hat²³. Als Heilmittel im Kampf mit der Konkupiszenz wird in der christlichen Tradition die Askese als ständig neue Einübung in das Gute empfohlen. Gebet und Fasten stehen dabei an erster Stelle.

Begierde und Verlangen gehören also auf unterschiedliche Weise zum christlichen Leben. Die Konkupiszenz als spontanes Begehren der Natur muß in die Freiheitsentscheidung der Person einbezogen und in der gegenwärtigen Heilsordnung mit Hilfe der Gnade immer wieder neu bewältigt werden, das Verlangen nach Gott darf immer mehr wachsen, obwohl es sich bewußt sein muß, dass Gott nicht Maß nimmt am menschlichen Verlangen, sondern es überschwänglich erfüllt.

ANMERKUNGEN

¹ K. Rahner, *Der theologische Begriff der Konkupiszenz*, in: ders., *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1964, 377.

² Vgl. ebd., 395.

³ Vgl. J. Schmid, *Böser Trieb*, in: LThK 22 (1958), 618 ff.

⁴ Diadoque de Photicé, *oeuvres spirituelles*, Kap. 76 (SC 5bis), 134. Dt. Übers. nach Diadochus von Photike, *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit*. Eingel. u. übers. v. K.S. Frank, Johannes Verlag Einsiedeln 1982, 95 f.

⁵ Vgl. *Confessio Augustana* II: «Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hinc morbus seu vitium vere sit peccatum...»

⁶ Vgl. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione* II,4: «Concupiscentia igitur tamquam lex peccati manens in membris corporis mortis huius, cum parvulis nascitur, in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur.»

⁷ J. B. Metz, *Konkupiszenz*, in: H. Fries (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1962, 490.

⁸ Vgl. O. Lottin, *Morale fondamentale*, Tournai 1954, 58f.; A.M. Arregui, *Summarium theologiae moralis ad Codicem Iuris Canonici accomodatum*, Bilbao 1961, 65 ff. (Nr. 109-111).

⁹ Grundlegend dazu sind Henri de Lubacs bahnbrechende Werke *Surnaturel*, Paris 1946 (Neudruck 1991) und *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965.

¹⁰ Vgl. S.th. I-II, 1, 5 c: «Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius.»

¹¹ J.H. Walgrave, *Het natuurverlangen naar de godsanschouwing*, in: Tijdschrift voor Filosofie 36 (1974) 242 f.

¹² Vgl. *Summa theologiae* I-II, 62, 1, ad 3.

¹³ H. de Lubac, *Surnaturel* (wie Anm. 9), 483.

¹⁴ M. Blondel, *L'Action* (1893), Paris: PUF 21950, 384 (dt. Übers. v. R. Scherer: *Die Aktion* (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg i.Br./München 1965, 409.

¹⁵ K. Rahner (wie Anm. 1), 390.

¹⁶ Ebd., 393.

¹⁷ Ebd., 402.

¹⁸ Vgl. die *Collecta* der 3. Weihnachtsmesse des *Missale Romanum*.

¹⁹ K. Rahner (wie Anm. 1), 412.

²⁰ J. B. Metz (wie Anm. 7), 496.

²¹ Vgl. *Summa theologiae* I-II, 82, 3: «Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae.»

²² K. Rahner (wie Anm. 1), 414.

²³ Vgl. *Confessiones* X, 41.

BERNHARD-MARIA JANZEN · MÜNSTER

KONKUPISZENZ IM BUDDHISMUS

Von der Überwindung der Begierde im frühen Buddhismus (Theravāda)

1. Vorbemerkung

Um die Botschaft des Buddha vom Weg zum Heil zu verstehen, muß man berücksichtigen, daß er offensichtlich in einer Art eschatologischer Spannung steht. Er räumt den Menschen angesichts ihres kurzen Lebens nicht viel Zeit ein, sich mit unwichtigen Dingen zu beschäftigen. Philosophische Gedankenspiele sind für den Buddha verpönt, denn sie dienen nicht dem Heil. Er vergleicht einen Menschen, der sich solchen Gedanken hingibt mit einem, der von einem giftigen Pfeil getroffen ist, und der den Pfeil nicht eher herausziehen will, bis er nicht alle Informationen über den Täter, das Tatmotiv, die Tatwaffe usw. hat. Der Buddha behauptet: Ehe der Verletzte alle Informationen hat, ist er tot. Von daher sollen die Menschen, die der Predigt des Buddha lauschen, ihre Aufmerksamkeit allein auf die Lehre des Buddha richten und nicht auf andere Dinge, weil nur die Lehre des Buddha den Weg zum Heil weist.¹

Das Nirwana ist die Vorstellung vom Heil. Es bezeichnet das «Verlöschen» des Menschen im Absoluten. Gewöhnliche Menschen werden nach dem Tod wiedergeboren in die leidhafte Existenz, die hier auf Erden gelebt wird. In der Vorstellung des Buddhismus – und auch des Hinduismus – werden Menschen über Jahrtausende immer wieder in diese Existenz hineingeboren. Immer wieder werden die Menschen geboren und müssen Leiden erfahren. Sie begehren Dinge und Menschen, sammeln Karma² an und werden durch dieses Karma wieder in den Kreislauf der Wiedergeburten hineingezogen. Da die Lehre schwer zu verstehen ist, laufen die Menschen immer weiter ihren Begierden hinterher und sind verdammt, millionenfach wiedergeboren zu werden. Diese Vorstellung des Kreislaufs der Wiedergeburten ist vielleicht am ehesten vergleichbar

BERNHARD-MARIA JANZEN OFMCAP, 1962 in Weseke (Westf.) geboren, studierte Philosophie, Theologie und Indologie in Münster und Paris. 1997 Promotion. Seit 1997 Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft der Philosophisch-Theologischen Hochschule, Münster.

mit dem, was man im Westen unter Fegefeuer verstehen würde. Der einzige Ausweg aus diesem Kreislauf der Wiedergeburten ist der Weg zum Heil. Das Ziel ist das Nirwana, das endgültige Verlöschen, der Ausstieg aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Doch das Ziel ist schwer zu erreichen. Der Weg ist ein anstrengender Weg und somit braucht der Mensch Zeit, sich umformen zu lassen, damit er es in einem Leben erreicht, die Voraussetzungen zu schaffen, den Kreislauf der Wiedergeburten zu durchbrechen. Doch die Zeit ist kurz. Des Menschen Leben ist befristet. Somit braucht der Mensch seine Zeit und Energie, sich um das Heil zu mühen. Die Lehre des Buddha ist nicht einfach – so sagt er selbst. «Gefunden habe ich dieses Tiefe, das schwer zu verstehen ist ... In irdischem Treiben bewegt sich die Menschheit, an irdischem Treiben erfreut sie sich und findet ihre Lust. Ihr wird deshalb dies schwer verständlich sein ... die Vernichtung des Durstes, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirwana.»³

Rückblickend auf sein bisheriges Leben zeigt der Buddha in einer Lehrrede an seine Mitbrüder, die Bhikkhu – so werden die Angehörigen der ordensähnlichen Gemeinschaft im Buddhismus genannt⁴ – zwei Arten des Strebens im menschlichen Leben auf. Das eine ist das unedle, das andere das edle Streben des Menschen. In der Beschreibung, die der Buddha in dieser Lehrrede von den Arten des Strebens gibt, zeigt sich schon deutlich seine Einstellung zur Konkupiszenz im Sinne der Begierlichkeit.

«Diese zwei Arten des Strebens, ihr Mönche, gibt es: das edle Streben und das unedle Streben. Und was, ihr Mönche, ist das unedle Streben? Da sucht, ihr Mönche, einer, selber der Geburt unterworfen, gerade das der Geburt Unterworfene; selber dem Altern unterworfen, sucht er gerade das dem Altern Unterworfene; selber der Krankheit unterworfen, sucht er gerade das der Krankheit Unterworfene; selber dem Sterben unterworfen, sucht er gerade das dem Sterben Unterworfene; selber dem Kummer unterworfen, sucht er gerade das dem Kummer Unterworfene; selber der Beschmutzung unterworfen, sucht er gerade das der Beschmutzung Unterworfene.»⁵

Das Streben wird dadurch unedel, daß das gesucht ist, was der gleichen Veränderlichkeit wie der menschlichen unterworfen ist: Geburt, Alter, Krankheit, Streben, Kummer und Beschmutzung. Durch diese Dinge kommt der Mensch nicht zum Heil. Was der Buddha unter diese Dinge faßt, die den Menschen nicht zum Heil kommen lassen, sagt er an gleicher Stelle auch noch einmal: Weib und Kind, Knecht und Magd, Schaf und Ziege ... Gold und Silber. All diese Personen und Gegenstände, die Besitztümer sind nicht dauerhaft und dem Wandel und dem Vergehen unterworfen. Der Mensch kann nichts mitnehmen – auch das buddhistische Totenhemd hat keine Taschen; selbst die Taschen der Lebenden haben Löcher...

2. Grundlage der menschlichen Befindlichkeit: Die vier Edlen Wahrheiten

Die Lehre des Buddha vermittelt die Erkenntnis, die dem Menschen zum Heil verhilft. Eines der Hindernisse zum Heil ist die Unwissenheit. Die Unwissenheit bezieht sich sowohl auf die Dinge der Welt als auch auf die Selbsterkenntnis. Die vollkommene Erkenntnis ist die Erleuchtung, der endgültige Schritt zum Heil.

Als der Prinz Siddhartha zur Erleuchtung gelangt und zum Buddha geworden ist, hält er der Tradition zufolge die Predigt von Benares, die erste Predigt des Buddhismus. Diese Predigt ist das Ingangsetzen des Rades der Lehre – so auch ihr Titel im Kanon des Buddhismus.⁶ Auffällig ist, daß der Buddha hier quasi eine Daseinsanalyse des Menschen bietet. Nicht mehr naturphilosophische Überlegungen sind hier die Grundlage – wie noch im klassischen Hinduismus –, sondern der Buddha nimmt die Situation des Menschen, seine Erfahrungen unter die Lupe. Buddha geht dabei wie ein Arzt vor. Zunächst werden die Symptome aufgelistet, dann kommt die Diagnose, dann die Therapie und schließlich verschreibt er eine Medizin gegen das Leiden, dem die Menschen unterworfen sind. Dieser Vorgang ist mit den *Vier Edlen Wahrheiten* beschrieben:

Leiden

«Dies nun, o Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden. Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden, Kummer, Wehklage, Schmerz, Unmut und Unrast sind Leiden; die Vereinigung mit Unliebem ist Leiden; die Trennung von Liebem ist Leiden; was man wünscht, nicht zu erlangen, ist Leiden; kurz gesagt, die fünf Arten des Festhaltens am Sein sind Leiden.»⁷

Man könnte die Erfahrungen, die der Buddha hier aufzählt, in drei Kategorien einordnen. Zu den Symptomen, die der Buddha hier aufzählt, gehören unvermeidliche Tatsachen, die damit gegeben sind, daß Menschen geboren werden, leben und sterben, Tatsachen also, die sozusagen von Natur aus mitgegeben sind. Es kommen noch leidvolle Erfahrungen hinzu, die Menschen machen, weil sie mit anderen zusammen leben – soziologisch bedingte Tatsachen, so könnte man sagen. Dann kommt eine Kategorie hinzu, die man der Psychologie zuordnen könnte und die aus dem Verlangen nach Schönem, Gutem und Angenehmem entspringen. Zuletzt kommt eine Kategorie, die «fünf Arten des Festhaltens am Sein», die philosophisch gesprochen der Erkenntnislehre zugeordnet werden müssten. Die Arten des Festhaltens am Sein werden auch die fünf Gruppen des Anhaftens genannt. Dieses Anhaften oder Festhalten am Sein geschieht in fünf «Orten» des Menschen: dem Körper, dem Gefühl, der Wahrnehmung, der Willensregungen und dem Bewusstsein. Trügerisch an diesen

fünf Gruppen ist, daß Menschen durch diese dazu neigen, die Wahrheit nicht wahrzunehmen, weil sie dem Menschen vorgaukeln, daß er eine Person ist, die ewig Bestand hat.

Ursache des Leidens

«Dies nun, o Mönche, ist die edle Wahrheit von der Leidensentstehung. Es ist dieser ›Durst‹, der zur Wiedergeburt führt, verbunden mit Vergnügen und Lust, an dem und jenem sich befriedigend, nämlich der Liebestrieb, der Selbsterhaltungstrieb, die Sucht nach Reichtum.»⁸

Der Durst ist es, der zur Wiedergeburt führt. Mit diesem Durst verbunden sind Vergnügungen und Befriedigung, die in drei Trieben gipfeln, die Nyanatiloka, ein deutscher Buddhist, wie folgt übersetzt: das sinnliche Begehren, das Daseinsbegehren und das Selbstvernichtungsbegehren. Der Durst ist das Streben, das Verlangen nach den Dingen, die dem Menschen als habenswert erscheinen. Dazu gehören eben die lieblichen Dinge, wie Besitz und Reichtum, aber auch die sinnlichen Leidenschaften. Dieses Verlangen wird nie befriedigt. Die Dinge, die man sich aneignet, sind nur für eine gewisse Dauer zu erwerben, denn entweder vergehen sie oder der Mensch vergeht. Somit ist immerwährende Glückseligkeit unter diesen Umständen nicht zu erreichen. Die Vergänglichkeit der Dinge und der Menschen schafft Leiden und gibt dem Grundzustand des Menschen, dem Leiden, immer wieder Nahrung.

Aufhebung des Leidens

«Dies nun, o Mönche, ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens. Es ist ebendieses Durstes Aufhebung durch (seine) restlose Vernichtung; (es ist) das Aufgeben (des Durstes), der Verzicht (auf ihn), die Loslösung (von ihm, seine) Beseitigung.»⁹

Wenn man aufhört, Dinge und Zustände zu begehren, dann hört auch das Leiden auf. So einfach ist die Therapie. Wenn der Durst nach dem Haben aufhört, hört das Streben nach den Dingen auf. Dieser Durst muß vernichtet werden, beseitigt, aufgegeben. Der Durst ist die Quelle des Übels für die Menschen. Der Buddha zählt an anderer Stelle neun im Begehren wurzelnde Dinge, die die Menschen in ihrem Streben nach dem Heil behindern.

«Auf das Begehren folgt das Suchen, auf das Suchen das Erlangen, auf das Erlangen das Entscheiden, auf das Entscheiden die Willensgier, auf die Willensgier der selbstische Drang, auf den selbstischen Drang die Besitzergreifung, auf die Besitzergreifung der Geiz, auf den Geiz das Überwachen, und beim Überwachen greift man zu Stock und Schwert; es kommt zu Streit, Zank, Hader, Zwist, Verleumdung und Lüge, und viele andere üble, unheilsame Dinge stellen sich ein.»¹⁰

Da der Durst die Triebfeder des Leidens ist, hört dieses Leiden auf, wenn der Durst nicht mehr vorhanden ist. Der Mensch haftet nicht mehr an den Dingen, die ihn in den Kreislauf der Wiedergeburten ziehen und wird dadurch vom Zwang dieser Wiedergeburten erlöst. Er kann dann ins Nirwana eingehen.

Pfad zur Aufhebung des Leidens: Der Achtfache Pfad.

«Dies nun, o Mönche, ist die edle Wahrheit von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Pfad. Es ist dieser edle achtgliedrige Weg, nämlich: rechte Einsicht, rechter Entschluß, rechte Rede, rechte Tat, rechter Wandel, rechtes Streben, rechte Wachheit, rechte Versenkung.»¹¹

In der vierten Wahrheit beschreibt der Buddha die Medizin gegen das Leiden. Nachdem Symptome klargelegt sind, die Diagnose gestellt und die Therapie dargestellt sind, wird jetzt der Weg gezeigt, wie der Mensch sich aus dem Leiden endgültig befreien kann: der edle achtfache Pfad.

3. Einteilung des Achtfachen Pfades: Meditation, Erkenntnis, Sittlichkeit

Der achtfache Pfad ist der Erlösungsweg aus der Gefangenschaft der Begierde. Wer ihn befolgt, der hat die Voraussetzung für das Heil. Die einzelnen Elemente dieses achtfachen Pfades werden in der klassischen Deutung in drei Gruppen eingeteilt, die sich auf Meditation, Erkenntnis und Sittlichkeit beziehen. Die Befolgung dieser Elemente soll dem Menschen helfen, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten (samsâra) zu entfliehen, denn jedes dieser Elemente ist eine Methode, sich von Dingen zu lösen und kein schlechtes Karma zu kreieren. Es wird aber wahrscheinlich mehrere Leben dauern, bis es dem Menschen gelingt, sich von diesem Weg soweit umgestalten zu lassen, daß der Mensch das Heil erlangt, das Nirwana.

Erkenntnis

1. rechte Erkenntnis: Die rechte Erkenntnis besteht in der Erkenntnis der vier edlen Wahrheiten, der vom Leiden, von der Leidensentstehung, von der Leidenserlöschung und von dem Pfad, der zur Leidenserlöschung führt, dem achtfachen Pfad. Darin «enthalten» ist auch die Einsicht in das karmisch positive Verhalten und das karmisch negative Verhalten, ferner die Grundeinsicht in die drei Merkmale der Welt (Leidhaftigkeit, Unbeständigkeit und Substanzlosigkeit) und die Einsicht in das Gesetz der bedingten Entstehung.

2. rechte Gesinnung: eine entsagende Gesinnung, eine friedfertige und haßlose Gesinnung. Das rechte Wissen setzt den Menschen in die richtige Ordnung der Dinge. Er hat Einsicht in den Charakter der Welt und weiß, daß sie leidhaft ist, unbeständig und substanzlos. Die Einsicht in die Funk-

tionsweise des Karma hilft ihm, sein Verhalten so abzustimmen, daß er die Ansammlung von Karma verhindern kann. Er weiß um das Gesetz der bedingten Entstehung, weiß, daß das Anhaften an den Dingen den Kreislauf der Wiedergeburten in Gang hält.

Die rechte Gesinnung beruht auf der rechten Einsicht. Dadurch, daß der Mensch die Zusammenhänge durchschaut, kann er einen Gesinnungswandel anstreben. Er wird entsagend, friedfertig und haßlos. Durch diese Grundhaltung vermeidet er, sich in Aktionen zu engagieren, die sich negativ auf ihn auswirken würden, da sie Karma anhäuften. Schafft er es, kein neues Karma anzuhäufen, ist es ihm möglich, in diesem Leben das bereits angesammelte Karma «aufzubreuchen». Ist kein Karma mehr vorhanden, kommt das Rad der Wiedergeburten zum Stillstand und der Mensch kann ins Nirwana eingehen.

Sittlichkeit

3. rechte Rede: Abstehen von Lüge, Zwischenträgerei, roher Rede und törichter Rede.

4. rechtes Tun: Vermeidung von Töten, Nehmen von Nichtgegebenem und unerlaubtem Geschlechtsverkehr.

5. rechter Unterhalt: Vermeidung eines Berufes, der andere Wesen schädigt (z.B. Metzger, Waffenhändler, Lieferant alkoholischer Getränke).

Die Sittlichkeit ist etwas, was der Mensch als erstes einüben kann. Er vermeidet Redeweisen, die anderen Menschen oder auch sich selber schaden. Dadurch lebt er in der Wahrheit und sammelt kein weiteres Karma an. Auf der gleichen Ebene liegt das rechte Tun. Auch hier wird das Schädigen von Lebewesen tunlichst vermieden. Der rechte Unterhalt ist der Unterhalt, der keinem anderen Lebewesen Schaden zufügt. Von daher versteht sich von selbst, daß Berufe herausfallen, die direkt oder indirekt mit der Tötung von Lebewesen zu tun haben. Aber auch das Liefern von Dingen, die den Lebewesen direkt oder indirekt schaden, ist verboten.

Meditation

6. rechte Anstrengung: Anstrengung, unheilsame Dinge zu vermeiden und heilsame Dinge zu erwecken und zu erhalten.

7. rechte Achtsamkeit: beständige Achtsamkeit auf Körper, Gefühl, Bewusstsein und die geistigen Objekte.

8. rechte Sammlung: die in den vier Versenkungen gipfelnde Sammlung. Die rechte Anstrengung visiert das Verhalten des Menschen an und kontrolliert gewissermaßen die Elemente, die in dem Bereich der Sittlichkeit liegen. Dabei werden die Verhaltensweisen ausgetilgt, die schädlich sind, und die, gefördert, dem geistlichen Fortschritt dienen. Diese rechte Anstrengung geht Hand in Hand mit der rechten Achtsamkeit. Sie kontrol-

liert die ›Instrumente‹ des In-der-Welt-Seins, durch die die äußeren Einflüsse in den Menschen gelangen: Körper, Gefühl, Bewusstsein und die geistigen Objekte. Eine Hilfe dafür ist die Meditation, die wiederum Hand in Hand geht mit der rechten Sammlung.

Die Meditation dient der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis der Welt, von ihr sagt der Buddha, daß sie der einzige Weg zum Nirwana ist.¹² Mit Hilfe der Meditation soll der Mensch die tiefere Natur der Welt und seiner selbst erkennen und die Unwissenheit vernichten. Dazu betrachtet der Mensch sich selbst und die Welt. Neben Atemübungen, die im buddhistischen Kanon oft beschrieben werden und die der Vorbereitung der Meditation dienen, kommen Betrachtungen hinzu. Dabei betrachten die Meditierenden Gegenstände, den eigenen Körper oder auch eigene Gefühle.

«Allein zum Ziel führend, o Mönche, ist dieser Weg; (er führt) zur Läuterung der Wesen, zur Überwindung von Kummer und Trübsal, zum Verschwinden von Leid und Unmut, zum Eintritt in den rechten Wandel, zur Verwirklichung der Erlöschung; es sind diese vier Grundzüge des Bewusstseins. Welche vier? Da verharret, o Mönche, ein Mönch beim Körper über den Körper wachend, eifrig, einsichtig, aufmerksam, nach Aufgabe von Gier und Unmut in der Welt; bei den Gefühlen über die Gefühle wachend, eifrig, einsichtig, aufmerksam, nach Aufgabe von Gier und Unmut in der Welt; beim Gemüt über das Gemüt wachend, eifrig, einsichtig, aufmerksam, nach Aufgabe von Gier und Unmut in der Welt; bei den Gegebenheiten über die Gegebenheiten wachend, eifrig, einsichtig, aufmerksam, nach Aufgabe von Gier und Unmut in der Welt.»¹³

Sie widmen den Betrachtungsgegenständen ein gewisses Maß an Aufmerksamkeit – nur soviel, wie es eine distanzierte Betrachtung erfordert – und untersuchen sie. Die Erkenntnisschritte sind immer gleich. Zunächst werden die Atemübungen beschrieben, dann der Inhalt der Betrachtung:

«So verharret er, beim Körper nach innen über den Körper wachend; er verharret, beim Körper nach außen über den Körper wachend; er verharret, beim Körper nach innen und außen über den Körper wachend. Er verharret, indem er die Umstände der Entwicklung im Körper beobachtet; er verharret, indem er die Umstände des Vergehens im Körper beobachtet; er verharret, indem er die Umstände der Entwicklung und des Vergehens im Körper beobachtet. ›Es ist der Körper!‹, dies Bewusstsein ist ihm aufgestiegen, soweit es eben zum Wissen gereicht, zum Besinnen gereicht. Und er verharret ungestützt, und von nichts in der Welt ist er abhängig. So aber, o Mönche, verharret der Mönch beim Körper über den Körper wachend.»¹⁴

Diese Art der Meditation wird mit vier Elementen des Bewusstseins geübt: dem Körper, dem Gefühl, dem Gemüt und den Gegebenheiten. Damit haben die Meditierenden alle fünf Arten des Festhaltens am Sein analysiert, das Bewusstsein und die vier es bestimmenden Elemente. Die

Erkenntnis «Das ist der Körper», die jeweils für die anderen Elemente entsprechend auch gewonnen wird, besagt den Unterschied zwischen den Meditierenden und den Elementen, die sein Bewusstsein bilden. Was damit gemeint ist, wird deutlich durch eine andere Erzählung: die Fragen des Königs Milinda.¹⁵

Zwischen dem König und dem Bhikkhu Nâgasena entbrennt die Frage, wer die Person Nâgasena ist. Nâgasena behauptet, daß es eine «Person» Nâgasena nicht gibt und erläutert dem König seinen Standpunkt durch das Beispiel eines Wagens. Er fragt, ob die Deichsel der Wagen ist, die Achse, die Räder, der Wagenkasten usw. Jedesmal muß der König verneinen. Keines der einzelnen Elemente ist der Wagen. Genauso verhalte es sich mit der Person, meint Nâgasena in der Diskussion. Weder der Körper, das Gefühl, die Wahrnehmung oder die Geistformationen oder das Bewusstsein sind der Nâgasena. Der Bhikkhu Nâgasena existiert eigentlich nur im Moment, so wie er ist, als das Zusammenspiel einzelner Elemente.¹⁶

In diesem Zusammenhang wird deutlich, was die Erkenntnis «Das ist der Körper» meint: Der Körper ist Nicht Ich. Bei der Erkenntnis aller Elemente des Bewusstseins wird dem Menschen deutlich, daß es so etwas wie eine Seele gar nicht gibt, daß die Erfahrung einer vermeintlichen Seele eigentlich nur Einbildung und falsche Erkenntnis ist, die die Menschen dazu verleitet, Beständigkeit in dieser Welt zu suchen, die dem Samsâra unterworfen ist und keinerlei Beständigkeit aufzuweisen hat. Die Person selbst ist nur ein flüchtiges Zusammenspiel verschiedener veränderlicher Faktoren, die sich in jedem Moment ändern. Von daher ist es müßig und zugleich verblendet, sich Dinge anzueignen oder sich so an Personen zu binden, als würde den Menschen dadurch Beständigkeit gewährt werden.

4. Ideal des Theravada Buddhismus: der Arhant (Edle)

Da das Ideal der völligen Ungebundenheit an die Dinge im häuslichen, alltäglichen Leben schwer zu verwirklichen ist, gilt im frühen Buddhismus das Ideal des vollendeten Bhikkhu, der der Edle, Arhant, genannt wird. Der Auszug in die Hauslosigkeit, wie der Eintritt in den Orden im buddhistischen Sprachgebrauch genannt wird, ist der Weg zum Heil zu gelangen, da die Umstände des Hausvaters zu schwierig sind und ihn vom Weg der Vollkommenheit abbringen.

«Diese Lehre hört ein Hausvater oder der Sohn eines Hausvaters oder ein in einem anderen Stand Wiedergeborener. Nachdem er die Lehre gehört hat, faßt er zum Vollendeten Vertrauen. Von diesem Vertrauen erfüllt, überlegt er so: «Beengt ist das Hausleben, ein Schmutzplatz; ein freier Raum (dagegen) ist die Pilgerschaft. Nicht ist das durchführbar, wenn man ein Haus bewohnt, einen ganz und gar vollkommenen, ganz und gar rein-

heiddurchdrungenen, perlmutterglänzenden heiligen Wandel zu führen. Ob ich wohl, Haupthaar und Bart geschoren, mit gelben Gewändern bekleidet, aus der Häuslichkeit in die Hauslosigkeit ziehe?»¹⁷

Viele der Verhaltensregeln, die im Buddhismus aufgestellt werden, richten sich an die Bhikkhu. Die Laienanhänger bekommen nur sehr allgemeine Verhaltensregeln, da es ihnen eh nicht vergönnt wird, das Nirwana in diesem Leben zu erreichen.¹⁸ Für sie gelten gröbere Verhaltensregeln, die zum Ziel haben, positives Karma anzusammeln, damit sie in einer kommenden Wiedergeburt die Möglichkeit erhalten können, Bhikkhu zu werden und dem Ideal des Arahant nachzueifern.

Verhaltenskodex des Bhikkhu

Bestimmend für das Leben der Bhikkhus ist ein Teil des Kanons, der der Korb der Ordensdisziplin genannt wird.¹⁹ Darin ist eine Auflistung (Pratimoksa) von Vergehen enthalten, die ein Bhikkhu begehen kann und die mitunter durch verschiedene disziplinarische Maßnahmen geahndet werden. Die ersten vier Vergehen sind so schwer, daß sie den Bhikkhu automatisch von allem Heilsstreben trennt. Wijyaratna beschreibt sie als Selbsttötung in Bezug auf die buddhistische Gemeinschaft.²⁰ Diese Vergehen werden im Abstand von 14 Tagen in einer Versammlung rezitiert, und wenn sich in dieser Versammlung ein Bhikkhu befindet, der dieses Vergehens schuldig ist, so muß er sich melden. Alle anderen schweigen.

Die vier gravierendsten Vergehen sind dabei das Töten eines Menschen durch Tat oder durch Wort, indem der Bhikkhu ihn zur Selbsttötung motiviert oder er einen Mörder engagiert; das Nehmen von Nichtgegebenem; der unerlaubte geschlechtliche Verkehr und das Vorgeben von übernatürlichen Fähigkeiten, um dadurch einen Vorteil zu erlangen. Andere Vergehen sind weniger gravierend. Sie sind in vielen Fällen das Sich-Aneignen von Dingen, die einem Bhikkhu nicht zustehen. Sie müssen wieder abgegeben werden.

Nicht-Anhaften als Ideal

Will man das Ziel des Nirwana erreichen, so muß man einen Zustand anstreben, indem man sich nicht an die vergänglichen Gegenstände bindet. Das Nicht-Anhaften wird somit zu einem Weg zum Heil, denn wenn sich der Bhikkhu nicht mehr an die vergänglichen Dinge bindet und von ihnen völlig unabhängig ist, dann kann ihn auch nichts mehr in den Kreislauf der Wiedergeburten ziehen.

Warum dieses Verhaftet-Sein für den Menschen, der die Erlösung anstrebt, schädlich ist, wird vom Buddha in dem Satz von der zweiten edlen Wahrheit dargelegt. Die Erlösung ist das Versiegen der Wiedergeburten, das Anhalten des Rades der ewigen Wiedergeburt. Dieses Rad der Wieder-

geburt wird in Gang gehalten durch den Durst, das Begehren oder die Gier, gemischt mit Vergnügen und Lust an verschiedenen vergänglichen Dingen (zweite edle Wahrheit). Das Aufheben des Leidens ist nur zu bewerkstelligen durch die Aufhebung des Durstes durch seine restlose Vernichtung, durch Verzicht auf ihn und durch Loslösung von ihm (dritte edle Wahrheit). Dazu dient der achtfache Pfad zur Aufhebung des Leidens (vierte edle Wahrheit). Bei einer solchen Analyse des (menschlichen) Daseins ergibt sich eigentlich von selbst, daß der Besitz als solcher zwar nicht grundsätzlich als schlecht, so aber doch als gefährvoll gelten muß, da der Mensch dazu neigt, sich allzusehr an seinen Besitz zu klammern. Dieses muß aber als leidvoll gesehen werden, da dem Besitz keine Dauer verliehen ist. Besitzlosigkeit erscheint dann auch in einem positiven Licht, wobei diese nicht allein als materieller Besitz angesehen werden darf, sondern eher als Verflochten-Sein in materielle Bezüge. Für den Bhikkhu gilt also, daß er sich von allem irdischen Besitz freimachen muß, um den achtfachen Pfad zur Erleuchtung zu gehen.²¹

Von daher wird auch die Skepsis gegenüber dem Hausleben deutlich. Als Hausvater, Vorstand eines Haushaltes, ist der Mensch mit so vielen Dingen beschäftigt, daß er es sich fast nicht leisten kann, sich der Meditation hinzugeben. Er ist mit den diesseitigen Dingen zu sehr beschäftigt und wird von ihnen eingenommen.²² Doch auch für den Hausvater gibt es Verhaltensregeln, die ihn dazu ermächtigen sollen, sich dem Sog der Dinge nicht hinzugeben. In einer Lehrrede gibt der Buddha dem Schmied Cunda folgende Verhaltensregeln auf:

«Wie aber, Cunda, ist die Lauterkeit dreifach in Werken? Da, Cunda, meidet einer das Töten, steht vom Töten ab; Stock und Waffe ablegend, ist er von Zartgefühl und Liebe erfüllt; für alle Wesen und Geschöpfe empfindet er Wohlwollen und Mitgefühl. Er meidet das Stehlen, steht ab vom Nehmen des Nichtgegebenen; was da ein anderer im Dorfe oder Walde an Hab und Gut besitzt, dieses ihm nicht Gegebene eignet er sich nicht in diebischer Absicht an. Den unrechten Wandel in Sinnenlüsten meidet er; er vergeht sich nicht gegen Mädchen, die unter der Obhut von Vater, Mutter, Bruder, Schwester oder Verwandten stehen; oder gegen Mädchen, die unter dem Schutze der Religionsgemeinschaft stehen, die einem Gatten versprochen wurden, die öffentlich Anverlobten, bis zu den durch Überwurf eines Blumenkranzes Anverlobten. So, Cunda, ist die Lauterkeit dreifach in Werken.»²³

5. Konkupiszenz im Samsâra

Man kann sagen, daß die Laienanhänger im Theravâda-Buddhismus generell noch unter dem Einfluß des Samsâra stehen. Ihnen ist es meist nicht

vergönnt, das Heil noch in diesem Leben zu erreichen. Durch die Unwissenheit hängen sie noch zu sehr an vergänglichen Dingen und lassen sich dadurch hinreißen, Karma zu schaffen. Damit ketten sie sich an den Kreislauf der Wiedergeburten: Samsâra. Die Wurzel des Übels ist die Begierde, der Durst, der sich sowohl materiell als auch spirituell manifestiert. «Kâma» (Liebestrieb) bezeichnet dabei das sinnliche Begehren und die Leidenschaft, «Tanha» (Durst) dagegen das Bestreben, sich Dinge anzueignen. In beiden jedoch zeigt sich die Unvollkommenheit der Menschen, sich von den Dingen zu lösen und die Welt in ihrer Vergänglichkeit wahrzunehmen.

Nur die Wahrnehmung der Arhants (Edlen) ist so geschult, daß sie die Dinge so wahrnehmen, wie sie sind und sich nicht an ihnen festmachen. Die Begierde ist für den Arhant besiegt und überwunden. Somit vermag der Arhant in der Welt leben, ohne weiteres Karma anzusammeln. Ist sein Karma aufgebraucht, so kann er den Kreislauf der Wiedergeburten verlassen und ins Nirwana eingehen. Er hat sich von allem befreit, was ihn daran hindert zu verlöschen.

6. Nirwana als Heil

Beim Buddha selbst bezieht sich das Heil auf die Erlösung vom Leiden. Die Erlösung vom Leiden ist zumindest im Theravâda-Buddhismus die primäre Zielsetzung, insofern das Leiden das ganze weitere Leben bestimmt und beeinflußt.²⁴ Der Weg ist der achtfache Pfad, den die Menschen begehen. Das Ziel ist das Verlöschen des Leidens. Dieses Ziel ist nicht mit einer personalen Gottheit verknüpft. Die Erlösung geschieht auf der einen Seite zwangsläufig wie durch ein Naturgesetz, wenn die Konditionen für die Erlösung geschaffen werden. Ist die Unwissenheit durch die Lehre des Buddha beseitigt, so ist das größte Hindernis auf dem Weg zum Heil überwunden. Der Mensch sammelt kein Karma mehr an und bietet nun keine Nahrung mehr für den Kreislauf der Wiedergeburten. Auf der anderen Seite kommt der Erlösung ein Moment der Unverfügbarkeit zu in dem Sinne, daß sie nicht herbei gezwungen werden kann.²⁵

Die *conditio humana* ist eine zwiespältige: Unwissenheit und andere Hindernisse sind genau so im Menschen grundgelegt wie die Möglichkeit zur Erlösung, wobei der Mensch ohne Führung die Tendenz zur Unwissenheit hat; die Erlösung ist nur durch ein geistliches Exerzitium zu erreichen. Diese ist die Quelle des Wissens. Das Wissen spielt eine zentrale Rolle. Es versetzt den Arahant in einen irreversiblen Zustand der Souveränität über die Dinge der Welt. Der umgewandelte Arhant ist nicht mehr durch die Widrigkeiten des Lebens angreifbar. Er ist in die Lage versetzt, den Dingen, den Menschen und sich selbst auf den Grund zu schauen. Da

er sie erkennt in ihrer Vergänglichkeit, wird er durch sie nicht angefeindet und haftet nicht an ihnen fest. Durch das Wissen wird die Begierde überwunden, der Arahant ist davon nicht mehr betroffen. Dieses Wissen ist also esoterisch, da das Nicht-Anhaften den Eintritt ins Nirwana ermöglicht.

BIBLIOGRAPHIE

- Buddhas Reden. Majjhimanikaya. Die Lehrreden der mittleren Sammlung, Leimen 1989.
 Conze, Edward: Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung, Stuttgart, Berlin, Köln ¹1990.
 Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus, hrsg. und übers. von Klaus Mylius, München ³1991.
 Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Anguttara-Nikâya, übers. von Nyanatiloka, überarb. und hrsg. von Nyanaponika, 5 Bde., Freiburg im Br. 1984.
 Nyanatiloka: Buddhistisches Wörterbuch, Konstanz 1989.
 Notz, Klaus-Josef: Das Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis, 2 Bde., Freiburg, Basel, Wien 1998.
 Wijayaratna, Mohan: Le moine buddhiste selon les textes du Theravâda, Paris 1983.

ANMERKUNGEN

¹ Majjhima-Nikâya 63. Übers. bei Mylius, 141-147.

² Karma (Pâli: Kamma) ist einer der Zentralbegriffe im Hinduismus und Buddhismus. Mit Karma sind mehrere Dinge gleichzeitig gemeint: die Tat (des Menschen), die Folge der Tat und die Konsequenz aus der Tat. Nach der Lehre des frühen Buddhismus muß jeder Mensch die Früchte seiner Taten selbst «verkosten». Jede gute oder schlechte Handlung des Menschen hat gute oder schlechte Folgen. Diese Folgen werden das Leben des Menschen beeinflussen. Bei vielen guten Folgen wird sich das Leben gut, bei schlechten Folgen schlecht gestalten. Die Folgen werden entweder noch im gegenwärtigen Leben getragen oder im nächsten Leben. Das Karma prägt die nächste Wiedergeburt. Das heißt umgekehrt auch, daß das jetzige Leben durch das Karma aus dem vorigen Leben beeinflusst ist. Ein Mensch, der Gutes tut und dem es doch schlecht geht, büßt somit in diesem Leben die schlechten Taten des vorigen Lebens. Für weitere Informationen über das Karma-Verständnis vgl. «Karma» im Buddhistischen Wörterbuch, S. 98-101; vgl. auch LexBuddh., 233f.

³ Majjhima-Nikâya 26. Übers. bei Schmidt, 85-92.

⁴ Die Übersetzung «Mönche», die fast überall verwendet wird, legt im Bereich der katholischen Orden die Nähe zum benediktinischen Mönchtum nahe. Von der geschichtlichen Entwicklung her zeigen sich aber eher Parallelen zu den sog. Bettelorden, die im Mittelalter in Europa aufgenommen sind. Auch die Selbstbezeichnung «Bhikkhu» geht auf ein Verb im Altindischen (Sanskrit) zurück, das «betteln» heißt. Somit wären die «Mönche» eher mit Mendikanten zu übersetzen. Eine genauere Untersuchung liegt vom Autor vor: Janzen, Bernhard-Maria, Sâmaññaphala. Die Frucht des Entsagers. Armut und Nicht-Anhaften als Weg zum Heil beim Buddha und bei Franziskus von Assisi, Altenberge, Würzburg 1997. (Religionswissenschaftliche Studien. 43.)

⁵ Majjhima-Nikâya 26.

⁶ Samyutta-Nikâya LIV, 11.

⁷ Samyutta-Nikâya LVI 11, 5. Übers. Mylius, 204.

⁸ Samyutta-Nikâya LVI 11, 6. Übers. Mylius, 204. Die Übersetzung des letzten Triebes ist nicht eindeutig. Nyanatiloka übersetzt: Selbstvernichtungsbegehren, ebenso Wijayaratna, Mohan: Sermons du Bouddha, Paris 1988. S. 106. Mylius übersetzt vibhâva mit Reichtum, weil die Vorsilbe «vi-» sowohl das Gegenteil bezeichnen kann (ähnlich wie im Deutschen die Vorsilbe «un-» bzw. die lat. Vorsilbe «dis-») als auch die Bedeutung von «mehr», «darüber hinaus» (wie im Deutschen «ruhen» - «ausruhen») Die wörtliche Übersetzung für vibhava-tanhâ wäre dann entweder «Durst nach Nicht-Sein» oder «Durst nach Mehr-Sein», wobei letzteres durchaus im Sinne von Wohlstand zu verstehen wäre. Mir scheint die Übersetzung «Durst nach Nicht-Sein» besser, da die Idee von Wohlstand und Reichtum qua Verbesserung und Erhaltung des Lebensstandards schon im Daseinsdurst beinhaltet ist.

⁹ Samyutta-Nikâya LVI 11, 6. Übers. Mylius, 204.

¹⁰ Anguttara-Nikâya IX 23 = A IV 400f.

¹¹ Samyutta-Nikâya LVI. 11, 8. Übers. Mylius. 204.

¹² Vgl. Dîgha-Nikâya 22,1.

¹³ Dîgha-Nikâya 22, 1. Übers. Mylius 109.

¹⁴ Dîgha-Nikâya 22, 2. Übers. Mylius 109.

¹⁵ Milindapañha. Die Fragen des Königs Milinda. Zwiegespräche zwischen einem Griechenkönig und einem buddhistischen Mönch, aus dem Pali übers. von Nyanatiloka. Hrsg. und teilw. neu übers. von Nyanaponika, Interlaken 1985.

¹⁶ Vgl. Milindapañha, S. 50-53.

¹⁷ Dîgha-Nikâya 2, 41. und öfter.

¹⁸ Obwohl es im Kanon auch vereinzelt Beispiele von Laienanhängern gibt, die die Erleuchtung erlangt haben und nach diesem Leben in das Nirwana eingegangen sind. Beispiele sind u.a. der Feldherr Sîha (Anguttara-Nikâya VIII 12 / A VI 186); und einige Gläubige in Nadika (Dîgha-Nikâya 16).

¹⁹ Vinaya-Pitaka. Der buddhistische Kanon wird in drei sog. Körbe eingeteilt: der Korb der Ordensdisziplin, der Korb der Lehrreden (Sutta-Pitaka) und der Korb der «Scholastik» (Abhidamma-Pitaka = das, was über die «eigentliche» Lehre hinausgeht).

²⁰ Vgl. Wijayaratna, Moine, 155: «Le moine qui fait une faute de la catégorie de Pârâjikâ se suicide par rapport à la Communauté.»

²¹ Geht man vom persönlichen Besitz des Bhikkhu aus, so läßt sich der leicht aufzählen und umfaßt nur solche Dinge, die er für sein tägliches Leben braucht. «Ein Mönch hatte so gut wie gar kein Eigentum. Nur seine Kutte war ihm erlaubt, eine Almosenschale, eine Nadel, ein Rosenkranz, ein Rasiermesser, mit dem er sich alle zwei Wochen den Kopf rasieren mußte, und ein Filter, um kleine Tiere aus dem Trinkwasser zu entfernen.» Conze, Buddhismus, 50.

²² Vgl. Janzen, 162f.

²³ Anguttara-Nikâya X 176 / A V 266f.

²⁴ Im späteren Buddhismus ist die Perspektive verändert. Die Überwindung des Leidens tritt mehr in den Hintergrund. Im Mahâyâna-Buddhismus gilt das Vorbild des Bodhisattva, des Wesens, das zur Erleuchtung kommen wird. Die Ideale sind hier das Wissen und das Mitleiden.

²⁵ Wollte jemand die Erlösung herbei zwingen, so stünde dies im Widerspruch zum Nicht-Anhaften, weil derjenige dann der Idee der Erlösung anhaften würde. Dies kreierte wiederum Karma, das ihn im Samsâra festhalten würde.

GEORG HENTSCHEL · ERFURT

DAS LEBENSRECHT DES NÄCHSTEN

Beobachtungen zum neunten und zehnten Gebot des Dekalogs

Die beiden letzten Gebote¹ des Dekalogs, die der Apostel Paulus mit den Worten «du sollst nicht begehren» zusammenfaßt (Röm 7,7; 13,9), erfreuen sich heute kaum besonderer Beliebtheit. Gehört nicht die Leidenschaft zum Leben des gegenwärtigen Menschen? Ist jemand überhaupt noch lebendig, wenn er nach nichts mehr verlangt? Die Sprache junger Leute offenbart heute eindeutig, daß man sich nicht vor der Begierde fürchtet. Hat der Apostel Paulus aber den Sinn der alttestamentlichen Verbote wirklich erfaßt? Immerhin wird die Ansicht vertreten, daß das von Paulus gebrauchte griechische Verbum (*epithymein*) die hebräische Vorlage ontologisch und psychologisch verändert habe. «Kein Wunder, dass die Kirchen mehr als anderthalb Jahrtausende weit mehr mit der Beschreibung und Abwehr dieser so verstandenen *concupiscentia* befasst waren als mit der weit dringlicheren Frage nach der gerechten Verteilung vorhandener Güter, die Menschen unabdingbar zum Leben brauchen!»² Es gibt also Grund genug, nach der ursprünglichen Bedeutung der beiden Gebote zu fragen, aber auch ihre Wirkungsgeschichte in gebotener Kürze zu untersuchen.

1. Zur Bedeutung von «verlangen» (*ḥāmad*) und «begehren» (*ʿawah*)

Das neunte und das zehnte Gebot verbieten, nach dem zu verlangen, was dem Nächsten gehört. In der Fassung, die die Israeliten am Sinai vernommen haben (Ex 20,17), wird in beiden Prohibitiven das gleiche Verbum (*ḥāmad*) gebraucht: «Du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten verlangen. Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgend etwas, was deinem Nächsten gehört.»

GEORG HENTSCHEL, 1941 in Regersdorf/Schlesien geboren, Studium der Theologie 1960-1964 in Erfurt, 1968 Priester, lehrt seit 1991 an der Erfurter Hochschule Alttestamentliche Exegese.

Was ist mit dem Verbum «verlangen» (*ḥāmad*) gemeint? Sieht man die Belege durch, dann kann man eine gewisse Breite der Bedeutung konstatieren. Das Verbum kann zunächst bedeuten: «Gefallen finden» (Jes 1,29; 53,2) oder «eine Sehnsucht verspüren» (Hld 2,3).³ Dabei spielt offenbar die äußere sichtbare Gestalt des Begehrten eine Rolle. Nicht umsonst warnt der Weisheitslehrer vor der schönen Frau, die aber einem anderen gehört (Spr 6,25): «Verlange nicht in deinem Herzen nach ihrer Schönheit!» Der Ausdruck «in deinem Herzen» bringt dabei zum Ausdruck, daß sich der angesprochene junge Mann davor hüten sollte, die Frau eines anderen zu begehren, selbst wenn das Verlangen noch verborgen bleibt und nicht in die Tat umgesetzt wird. Er «soll und kann das Begehren in sich selbst bekämpfen».⁴

Das Verbum *ḥāmad* erscheint jedoch auch dort, wo jemand nicht nur nach dem Begehrten trachtet, sondern es auch in Besitz nimmt. Die Israeliten sollen nach Dtn 7,25 nicht auf das Silber oder Gold der Götterbilder aus sein (*ḥāmad*) und das kostbare Metall nicht an sich nehmen (*lāqah*). Achan hat nach Jos 7,21 nicht nur das Beutegut «haben wollen» (*ḥāmad*), sondern es auch an sich gerissen (*lāqah*). Der Prophet Micha hat das Verbum *ḥāmad* im Sinne von «trachten nach» sogar mit den Verben «rauben» (*gāzal*) und «wegnehmen» (*nāsā'*) verbunden (Mi 2,2): «Sie trachten nach Feldern und rauben (sie), nach Häusern und nehmen (sie).»

Diese Beispiele zeigen allerdings auch, daß das Verbum «verlangen» bzw. «trachten nach» (*ḥāmad*) die widerrechtliche Inbesitznahme in der Regel nicht einschließt. Sonst brauchte man die Verben «rauben» und «wegnehmen» nicht noch hinzusetzen.⁵ Dort aber, wo diese Verben fehlen, kann *ḥāmad* durchaus alle jene Machenschaften einschließen, die auf eine illegitime Aneignung hinauslaufen. Der Herr verheißt, daß «niemand nach deinem Land trachten wird (*yaḥmōd*), wenn du hinaufziehst, um dreimal im Jahr vor dem Herrn, deinem Gott, zu erscheinen» (Ex 34,24). Der Herr hat seinen Berg nicht nur begehrt, er wohnt auch für immer dort (Ps 68,17). Verlangen und Handlung bilden eine Einheit. «Where there was no action, there was no desire, no *real* desire; conversely, where there was desire, *real* desire, there was action.»⁶ In Ex 20,17 ist also «nicht an die bloße Willensregung im Gegensatz zur Handlung, sondern an das Begehren, sofern es die Handlungen nach sich zieht, gedacht».⁷ Das Verbum *ḥāmad* beschränkt sich «nicht nur auf Wünsche oder Gedanken, sondern umfaßt auch alle Machenschaften, diese Wünsche in die Tat umzusetzen».⁸ Es läßt sich am ehesten übersetzen mit «streben nach, aussein auf, trachten nach»⁹ oder «es auf etwas abgesehen haben»¹⁰.

In der Gestalt des Dekalogs, die Mose im Land Moab wiederholt (Dtn 5,21), wird zunächst das Verbum *ḥāmad* wiederholt, dann aber noch ein

zweites Verbum (*'awah*) gebraucht (Dtn 5,21): "Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen *ḥāmad*, und du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren (*'awah*), nicht sein Feld, seinen Sklaven oder seine Sklavin, sein Rind oder seinen Esel oder irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.»

Was läßt sich über den Gebrauch und die Bedeutung des Verbuns *'awah* sagen? Ähnelt es dem Verbum *ḥāmad* oder ist es gar ein Synonym? Das Verbum *'awah* wird öfter verwendet, um *Grundbedürfnisse* des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Er erscheint also dann, wenn jemand Frühfeigen begehrt (Mi 7,1) sich nach Fleisch sehnt (Num 11,4; Dtn 12,20; 14,26; 1 Sam 2,16) oder nach Leckerbissen verlangt (Spr 23, 3.6), aber auch dann, wenn einem der Appetit vergangen ist (Ijob 33,20). Es wird gebraucht, um den Durst nach frischem Wasser zu artikulieren (2 Sam 23,15 / 1 Chr 11, 17). Es kann schließlich auch für das Verlangen des jungen Königs nach der Schönheit seiner Braut stehen (Ps 45,12).

Mit dem Verbum *'awah* lassen sich natürlich auch Wünsche ausdrücken, die über die vitalen Bedürfnisse hinausgehen (Koh 6,2). Dazu gehört auch der Freiraum des Königs (2 Sam 3,21; 1 Kön 11,37). Das Verbum *'awah* hat mitunter eine ausgesprochen positive Konnotation. Es kann für die Sehnsucht nach Gott stehen (Jes 26,9), aber auch für die göttliche Erwählung (Ps 132,13.14). Es kann freilich auch zum Ausdruck bringen, daß jemand einen Tag herbeiwünscht, der sich als Tag des Unheils erweisen wird (Am 5,18; Jer 17,16). Neutral verwendet, beschreibt *'awah* sowohl das Verlangen des Faulen wie des Fleißigen (Spr 13,4). Es ist aber auch keine Frage, daß es auch das Verlangen nach dem Bösen (Spr 21,10; vgl. 24,1), die Gier des Faulen (Spr 21,26) und die hemmungslose Gier (Num 11,34; Ps 106,14) bezeichnen kann. In jedem Fall fällt auf, daß *'awah* im Unterschied zu *ḥāmad* nicht gemeinsam mit «nehmen» oder gar «rauben» gebraucht wird. Daraus darf man vielleicht folgern, daß *'awah* – wenn es abwertend gebraucht wird – eher die innere Begierde und Leidenschaft als die nach außen wirkenden Machenschaften zum Ausdruck bringt.

Was ergibt sich daraus für das Verständnis des Verbotes in Dtn 5,21? Wird hier nicht doch ein Verlangen nach dem Besitz des Nächsten verboten, das sich auf Neid, Mißgunst und ungeordnete Wünsche beschränkt? Tatsächlich hat man den Gebrauch von *'awāh* statt von *ḥāmad* als «Verwässerung»¹¹ oder als «Vergeistigung»¹² begriffen. Stärker noch als das Verbum *ḥāmad* verbietet der Prohibitiv in Dtn 5,21b das innere, noch nicht zur Tat schreitende Verlangen nach Haus, Feld, Gesinde, Vieh und all der übrigen Habe. Es ging im Dekalog schließlich nicht um die genaue Abgrenzung von Rechtsfällen, sondern um eine möglichst umfassende Ethik Israels.¹³

2. Der Dekalog als Kontext

Wenn wir nach dem richtigen Verständnis der letzten Gebote fragen, dann müssen wir auch den unmittelbaren Kontext berücksichtigen. Es ist schon lange aufgefallen, daß sich die beiden letzten Gebote mit dem Verbot des Ehebruchs (Ex 20,14; Dtn 5,18) und dem des Diebstahls (Ex 20,15; Dtn 5,19) überschneiden.¹⁴ Es ist darum verständlich, wenn man sich wiederholt darum bemüht hat, Unterschiede zwischen diesen Verboten herauszuarbeiten.

A. Alt hat bereits versucht, zwischen dem Verbot des Diebstahls und dem Gebot, das Eigentum des Nächsten nicht anzutasten, zu unterscheiden.¹⁵ Seiner Meinung nach wurde in Ex 20,15 / Dtn 5,19 nur der Menschen-diebstahl verboten. Das lege bereits die Stellung des Verbotes zwischen den Verboten von Mord und Ehebruch nahe, die auch von zwischenmenschlichen Vergehen sprechen. Er ergebe sich weiterhin aus den Belegen außerhalb des Dekalogs (Hos 4,2; Jer 7,9; Ijob 24,14.15). Schließlich dürfe man die Parallelen im apodiktischen Todesrecht (Ex 21,16) und im kasuistischen Recht (Dtn 24,7) nicht vergessen. A. Alt war daher der Ansicht, daß das Verbot in Ex 20,15/Dtn 5,18 «ursprünglich nur dem Menschendiebstahl ... galt».¹⁶ Dagegen hat man allerdings eingewandt, daß keines der Verbote der kleinen apodiktischen Reihe in Ex 20,13-15/Dtn 5,17-19 je ein Objekt bei sich hatte.¹⁷ Im Blick auf die gegenwärtige Gestalt des Dekalogs dürfen wir mit W.H. Schmidt fragen: «Kann das Verb *ganab* «stehlen» ohne Angabe eines Objekts den eingeschränkten Sinn «Menschen stehlen» haben?» Die Antwort kann nur lauten: In Ex 20,15/Dtn 5,18 «ist das Verbot von «Menschenraub nicht aus-, sondern eingeschlossen».¹⁸

B. Lang hat einen anderen Weg eingeschlagen. Er greift die These des niederländischen Exegeten B.D. Eerdmans auf, nach der das Verbum *ḥāmad* «herrenloses Gut an sich nehmen» bedeute.¹⁹ In der Zeit des Exils habe es viele herrenlose Höfe gegeben und zahlreiche Frauen, deren Männer in die Gefangenschaft geführt waren. Es trat ein, was Jeremia vorausgesagt hatte (Jer 6,11.12): Häuser, Felder und Frauen gingen an andere über. Judäer, die im Land geblieben waren, beanspruchten das Eigentum der Deportierten (vgl. Ez 11,15). Die neueren Analysen des Verbums *ḥāmad* haben aber nicht erbracht, daß dieses Verbum auf ein Trachten nach «herrenlosem Gut» zu beschränken ist.²⁰

F.-L. Hossfeld hat sich ebenfalls Gedanken darüber gemacht, wie sich die Verbote von Ehebruch und Diebstahl von dem des Begehrens unterscheiden. Wenn von Diebstahl gesprochen werde (*gānāb*), dann handle es sich um mobilen Besitz, der heimlich entwendet werde.²¹ Das Verbum *ḥāmad* beziehe sich dagegen auf die widerrechtliche Aneignung von Immobilien. Ein Ehebruch (*nā'af*) sei immer nur von kurzer Dauer. Was

ist aber, wenn die Beziehung lange andauert? Ein solches Verhalten werde von *nā'af* nicht erfaßt. Hier sei *hamad* am Platz. Der hiesige Prohibitiv «verbietet die widerrechtliche Aneignung auf Dauer». ²² F.-L. Hossfeld ist daher überzeugt, daß man nicht von Überschneidungen zwischen den Verboten sprechen könne. Allerdings ergeben sich auch hierbei Fragen. Warum gibt es keinen weiteren Beleg dafür, daß sich *hamad* auf die widerrechtliche, dauerhafte Aneignung einer Frau bezieht? ²³ Warum wird für die ungerechte Enteignung von Immobilien nicht auch in den hiesigen Prohibitiven das sonst übliche Verbum *gāzal* gebraucht?

Vielleicht sollte man doch wieder auf den traditionellen Standpunkt zurückkommen, wonach im sechsten und siebten Gebot der vollendete Ehebruch und der abgeschlossene Diebstahl untersagt werden, während es in den letzten beiden Geboten darum geht, das Trachten nach der Frau und dem Eigentum des Nächsten zu untersagen. ²⁴ Ist mit der Form der Prohibitiv bereits ein «ethischer Appell» verbunden ²⁵, so gilt das erst recht von den letzten Geboten. Ehebruch und Diebstahl beginnen bereits damit, daß jemand nach der Frau oder dem Hab und Gut des Nächsten trachtet (vgl. Mt 5,28).

3. Das Haus und die Frau des Nächsten

Die beiden Prohibitiv in Ex 20,17 und Dtn 5,21 legen recht genau fest, was nicht angetastet werden darf. Die konkrete Gestalt der Verbote ist jedoch recht verschieden. In der Exodusfassung steht der Schutz des Hauses an erster Stelle (Ex 20,17a). Daran schließt sich das Verbot an, nach der Frau des Nächsten zu trachten (V 17b). In Dtn 5,21 ist die Reihenfolge der Verbote gerade umgekehrt. Damit ist noch ein zweiter Unterschied verbunden. In Ex 20,17b werden im Anschluß an das Verbot, nach der Frau des anderen zu verlangen, die übrigen Personen und Güter aufgezählt, die dem Nächsten gehören: «Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten trachten, nicht nach seinem Knecht oder seiner Magd, nicht nach seinem Rind noch seinem Esel noch nach irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.» Diese Besitzreihe wird in Dtn 5,21 an das Verbot, das Haus des anderen zu begehren, angefügt. Außerdem ist hier auch vom Feld des Nächsten die Rede. «Du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren, nicht sein Feld, seinen Knecht oder seine Magd, sein Rind oder seinen Esel noch irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.»

Was ergibt sich aus dem Vergleich der beiden unterschiedlichen Fassungen? Die Anordnung in Dtn 5,21b ist zweifellos sinnvoller. Es wird nicht nur das Haus, sondern auch das Feld des Nächsten genannt. Haus und Feld gehören nicht nur in Israel (Gen 39,5; 2 Kön 8,3.5; Jes 5,8; Mi 2,2), sondern auch im Alten Orient zusammen. ²⁶ Außerdem nimmt die Frau

des Nächsten in Dtn 5,21 eine besondere Stellung ein. Sie erscheint bereits im ersten Prohibitiv und damit vor dem «Haus». Sie steht zudem nicht in einer Reihe mit dem übrigen Besitz des Nächsten. Die davon abweichende Reihenfolge in Ex 20,17 erweckt dagegen den Eindruck, als gehöre die Frau zum Eigentum des Nächsten. Denn sie wird in einem Atemzug mit Knecht, Magd, Rind, Esel und dem übrigen Besitz genannt. Das scheint dem hebräischen Denken zu entsprechen; denn für «Ehemann» und «Besitzer» kann das gleiche Wort (*ba'al*) gebraucht werden.²⁷ Für diese Interpretation hat man noch weitere Argumente ins Feld geführt: Wenn das «Haus» im ersten Prohibitiv (Ex 20,17a) nur ein anderes Wort für «Besitz» wäre²⁸, dann würde der zweite Prohibitiv lediglich den ersten näher erläutern²⁹.

Sind diese Argumente aber alle schlüssig? Kann «Haus» (*bajit*) wirklich «Besitz» bedeuten? Bei genauerer Betrachtung läßt sich ein solcher Oberbegriff «Besitz» nicht nachweisen.³⁰ Wir werden uns zwischen «Gebäude» und «Familie» entscheiden müssen.³¹ Stünde *bajit* für die Familie³², dann müßten eigentlich auch die Kinder erwähnt sein. Daher ist eher mit der Bedeutung «Wohngebäude» zu rechnen. Dafür spricht auch die enge Verbindung von *bajit* mit dem Verbum «trachten nach» *hāmad* in Mi 2,2. In der Parallele (Dtn 5,21) weist das nachfolgende «Feld» (*šādaē*) auf den gleichen semantischen Gehalt.³³ Geht man aber von einem «Wohngebäude» in Ex 20,17a aus, dann bildet *bajit* nicht den Oberbegriff für all das, was in V 17b folgt. Daraus folgt, daß der zweite Prohibitiv durchaus eigenständig ist und gerade nicht überlesen werden will.³⁴ Das wird durch die Asyndese in V 17b bestätigt.

Die Stellung der Frau in Ex 20,17 bleibt insgesamt zwiespältig. Einerseits zählt sie nicht zum Eigentum des Mannes, andererseits steht sie aber in einer Reihe mit dem übrigen Besitz.

4. Zur Entstehung der beiden letzten Gebote

Die Unterschiede zwischen Ex 20,17 und Dtn 5,21 zeigen, daß die letzten beiden Verbote vor ihrer Einbindung in den jeweiligen Dekalog noch nicht erstarrt waren. Die Prohibitiv konnten vertauscht werden. Die Besitzreihe ließ sich an das Haus wie an die Frau anbinden. Die Aufzählung des Eigentums konnte kürzer oder länger sein. Läßt sich noch erfahren, welche Gestalt der Verbote die ältere oder gar die ursprüngliche war?

4.1 Die ursprüngliche Gestalt der Verbote

Die Gestalt der Prohibitiv in Dtn 5,21 weist – wie bereits gesagt – offenkundige Vorzüge gegenüber Ex 20,17 auf: Die Frau ist hier streng

vom Besitz getrennt. Außerdem wird das Eigentum besser umschrieben; das Feld ist in Dtn 5,21 ausdrücklich genannt. Ist diese klarere Anordnung aber auch die ursprüngliche? Wir gehen am besten von der Frage aus, ob das «Feld» in Ex 20,17b ausgefallen oder ob es in Dtn 5,21 nachträglich eingefügt worden ist. In Ex 20,17b würde es zwischen Frau und Gesinde stören. Daraus läßt sich allerdings nicht folgern, es sei entfernt worden. Es gibt eher Gründe für die These, daß «Feld» in Dtn 5,21 nachgetragen ist. Denn während das Haus fest im Hauptsatz verankert ist, hinkt «Feld» im hebräischen Text nach. Außerdem wird es asyndetisch angeschlossen, was in Dtn 5,21 ungewöhnlich ist.³⁵

Das «Feld» konnte nur eingefügt werden, wenn die Aufzählung des Besitzes mit dem Haus und nicht mit der Frau verbunden war. Warum hat man die Besitzreihe von der Frau gelöst und an das Haus angebunden? Auf diese Weise ließ sich die Frau deutlicher vom Besitz abheben. Diesem Ziel kam man natürlich noch näher, wenn man das Verbot, nach der Frau des Nächsten zu trachten, dem anderen Verbot des Begehrens voranstellte. Seit langem hat man vermutet, daß die Rolle der Frau in Dtn 5,21 aufgewertet werden sollte. Dahinter steht die These: «Die Frau gewinnt im Laufe der Zeit Rechte hinzu.»³⁶ Andernfalls müßte die Position der Frau im priesterschriftlich bearbeiteten Dekalog (Ex 20,1-17) verschlechtert worden sein.³⁷

Erklären läßt sich auch, warum in Dtn 5,21 das «Feld» hinzugekommen ist. Wir wissen, daß der Prophet Jeremia damit gerechnet hat, daß während des Exils Häuser, Felder und Frauen an andere übergehen werden (Jer 6,12). Es war die Zeit, in der die in Palästina verbliebenen Judäer über die Exilierten sagten: «Sie sind fern vom Herr; das Land ist uns zum Besitz gegeben» (Ez 11,15). Wir kommen zu dem Ergebnis, daß die Anordnung in Ex 20,17 älter als jene in Dtn 5,21 sein kann.³⁸

Damit ist jedoch nicht sicher, daß die beiden letzten Prohibitive immer die Gestalt von Ex 20,17 hatten. Wir haben gesehen, daß die Besitzreihen sowohl an die Frau als auch an das Haus angefügt werden konnten. Eine solche Verknüpfung war noch nicht selbstverständlich. Das Verbot, nach der Frau des Nächsten zu trachten, kommt in Dtn 5,21a völlig ohne Besitzreihe aus.³⁹ Da man in Israel die Frau geachtet und in der Regel nicht mit dem Besitz verwechselt hat (vgl. Spr 19,14)⁴⁰, ist es seltsam, daß sie in Ex 20,17b in eine Reihe mit unfreien Personen, Vieh und anderem Eigentum gestellt wird.

Welchen Grund könnte es gegeben haben, im Anschluß an die Frau den weiteren Besitz des Nächsten aufzuzählen? Vielleicht war es dem Bearbeiter zu wenig, daß man lediglich das Haus und die Frau des Nächsten unbehelligt lassen sollte. Er wollte auch noch andere Personen und Güter unter das Verbot des Begehrens stellen.

4.2 Eine Anlehnung an das Bundesbuch?

Woher hat man die Grundgestalt der beiden letzten Verbote genommen? Hat dabei der Kontext eine Rolle gespielt oder ist eine ältere Reihe übernommen worden? Es fällt auf, daß nicht nur in den letzten drei Prohibitiven (Ex 20,16.17) ausdrücklich vom «Nächsten» die Rede ist, sondern auch im benachbarten Bundesbuch (21,14.18.35; 22,6.7.8.9.10.13.25). Dort geht es ebenso wie hier um «Eigentumsfragen, die Haus und Hof des «Nächsten» betreffen, wovon nun einiges – und zwar der Reihe nach! – in die Formulierung des 10. Gebots eingegangen zu sein scheint».⁴¹ Das Inventar von Ex 20, 17b begegnet zudem auch im Bundesbuch: «Knecht und Magd» (Ex 21,26.27), «Rind oder Esel» (Ex 21,33; 22,3.8; 23,4.12).

Wir dürfen aber nicht übersehen, daß es sich um unterschiedliche Rechtssätze handelt. Im Bundesbuch haben wir es in der Regel mit kasuistischen Sätzen zu tun, so auch in dem Abschnitt, in dem der «Nächste» besonders häufig genannt wird (Ex 22,6–10). Außerdem kommen die entscheidenden Verben wie «falsches Zeugnis geben» (*ānāh ēd šaeqaer*) oder «trachten nach» *hāmad* im gesamten Bundesbuch nicht vor.

Aus diesem Grund muß man über eine Alternative nachdenken, die bereits im Gespräch ist.⁴² Die letzten drei Prohibitivheben sich dadurch von den vorangehenden Verboten (Ex 20,13–15) ab, daß sie vom «Nächsten» sprechen, der nicht geschädigt werden soll.⁴³ Wenn die kurzen objektlosen Prohibitivheben (VV 13–15) einer älteren Reihe entnommen sind⁴⁴, dann könnten auch die drei Prohibitivheben in Ex 20,16.17 einmal eine eigene kleine Reihe vor der Einfügung in den Dekalog gebildet haben. So ließe sich gut erklären, warum man die Verbote von Ex 20,17 nicht unmittelbar an jene von VV 14.15 angebunden hat.⁴⁵

4.3 Der soziale Hintergrund

Aus welcher Zeit könnte eine solche Reihe stammen? Denkbar wäre ein ähnlicher Hintergrund wie für die Reihe der Kurzprohibitivheben in Ex 20,13–15. Die klassischen Propheten Amos und Jesaja haben darüber geklagt, daß am Tor nicht mehr Recht gesprochen (Am 5,10) und daß der Arme und Unschuldige um sein Recht gebracht wird (Am 2,7; 5,12; Jes 5,23). Die Begüterten fügen Haus an Haus und Feld an Feld, bis sie allein als Vollbürger im Lande wohnen (Jes 5,8). Die «älteste und engste Wortparallele»⁴⁶ zu Ex 20,17a liegt in Mi 2,1.2 vor: «Sie begehren Felder und rauben (sie), Häuser und nehmen (sie). Sie bedrücken einen Mann und sein Haus, einen Menschen und seinen Erbesitz.»

Es gab «durchaus legale und weithin anerkannte Praktiken und Möglichkeiten..., den Nächsten um Haus und Besitz zu bringen».⁴⁷ Solange

die Zinsnahme und das Pfandrecht noch nicht durch Bestimmungen des Bundesbuches eingeschränkt waren (vgl. Ex 22,24–26), war es scheinbar legitim, dem Ärmern die Lebensgrundlage zu entziehen. Aber selbst das Recht konnte die Schwächeren nicht immer schützen. «Die Rechtsprechung ist korrupt, und der freie israelitische Bauer wird um sein Haus, d.h. um seinen Grund und Boden, und damit um seine Existenz gebracht.»⁴⁸ Nur so läßt sich das entschlossene Auftreten der sozialkritischen Propheten verstehen (vgl. Jes 5,8). Nach E. Otto entstand das Verbot, nach dem Haus des Nächsten zu verlangen, «in den sozialen Verwerfungen der Königszeit, die sich auch in prophetischen Überlieferungen niedergeschlagen» haben.⁴⁹

5. Zur Wirkungsgeschichte

Es genügt nicht, wenn wir nur nach Vorgeschichte der Gebote fragen. Noch wichtiger ist ihre Wirkungsgeschichte.

5.1 Das Frühjudentum

Es fällt zunächst auf, daß das Verbum «begehren» (*epithymein*) im Frühjudentum relativ selten auf Sachwerte bezogen wurde. Man war sich aber dessen bewußt, daß das Verlangen nach fremden Besitz schlimme Folgen haben konnte: Ptolemäus VI. verleumdete den Seleukiden Alexander Balas, «weil er sein Reich haben wollte» (1 Makk 11,11). Josephus nennt als letztes Gebot (Ant III 5), «daß man kein fremdes Eigentum begehren soll» und übergeht dabei das Verlangen nach der Frau des Nächsten.

Meist wird jedoch vor allen in den Weisheitsbüchern davor gewarnt, sich von Frauen gefangen nehmen zu lassen. Der weise Schüler soll sich davor hüten, die schöne Frau des Nächsten⁵⁰ in seinem Herzen zu begehren (Spr 6,24).

Je weiter wir in der Zeit voranschreiten, desto mehr gerät auch der Blick auf eine unverheiratete Frau unter Verdacht. Ijob spricht von seinem untadeligen Verhalten und beginnt mit dem Hinweis (Ijob 31,1): «Einen Bund schloß ich mit meinen Augen: wie könnte ich eine Jungfrau ansehen (*ūmāh aetbonen al-bē^ʔtulāh*)?»

Von einer Begierde ist hier gar keine Rede, sondern nur von einem Blick (vgl. allerdings 2 Sam 11,2). Noch wichtiger ist der Umstand, daß die junge Frau noch nicht verheiratet ist und darum das Recht eines anderen gar nicht verletzt werden kann. Ijob 31 geht also schon weit über das Verbot des Begehrens hinaus.

Was in Ijob 31 noch eine vorbildliche Haltung war, wird im Sirachbuch zur allgemeinen Forderung. Der Weisheitslehrer rät nicht nur davon ab, auf fremde Schönheit zu blicken; sondern man soll das Auge überhaupt

vor einer hübschen Frau verhüllen (Sir 9,6). Der Schüler soll nicht einmal ein unverheiratetes Mädchen betrachten (V 5).

Es geht so weit, daß jegliches Verlangen unter Verdacht gestellt wird. Es braucht gar kein Objekt mehr genannt zu werden (Sir 18,30.31): «Folg nicht deinen Begierden, von deinen Gelüsten halte dich fern! Wenn du erfüllst, was deine Seele begehrt, erfüllst du das Begehren deines Feindes.» Die Begierde (*epithymía*) ist so negativ bewertet, daß der fromme und weise Mensch Gott darum bittet, sie ihm ganz zu nehmen (Sir 23,5). Das Verlangen erhält den Beigeschmack, vor allem etwas mit der Sexualität zu tun zu haben (Sir 23,6). Der Inhalt des Gesetzes besteht darin, nicht zu begehren (4 Makk 2,6).

Diese Entwicklung schließt allerdings nicht aus, daß die Begierde (*epithymía*) durchaus einen positiven Klang haben kann, wenn sie sich z.B. auf die Weisheit richtet (Sir 6,37; Ps 119,30).

5.2 Die letzten beiden Verbote im Neuen Testament

Die frühjüdische Einstellung gegenüber dem Begehren spiegelt sich auch im Neuen Testament wider.

In der Bergpredigt zitiert Jesus das Verbot des Ehebruchs aus dem Dekalog (Mt 5,27). Daran schließt sich eine radikale Interpretation an (V 28): «Ich aber sage euch: Wer eine Frau auch nur ansieht, um sie zu begehren (*pros to epithymēsai auten*), hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen.»

Von einer «Antithese», die sich am Ende gar gegen die Tora wendet, kann hier keine Rede sein.⁵¹ Hier werden vielmehr zwei Gebote des Dekalogs miteinander verknüpft: Ehebruch beginnt bereits dort, wo man die Frau des Nächsten anblickt, um sie zu begehren. Dabei könnte noch nachwirken, daß es für das Verbum *hāmad* charakteristisch war, das zu begehren, was man *gesehen* hat. Es ist auch möglich, daß in Mt 5,28 die Warnung des Weisheitslehrers nachwirkt, die Frau des anderen «in seinem Herzen» zu begehren (Spr 6,24). Die Frau, um die es hier geht, ist allerdings eine verheiratete Frau, denn nur mit ihr kann die Ehe gebrochen werden.⁵² Damit bleibt Jesus durchaus im Rahmen des damaligen Judentums.⁵³ Er unterscheidet sich aber zugleich von Strömungen, die schon vor dem Anblick einer unverheirateten Frau warnen (vgl. Sir 9,6) und das Verlangen als solches verdächtigen. Die Worte Jesu sind jedoch später in eben diesem Sinne ausgeweitet worden und «in den Sog lust- und ehefeindlicher Tendenzen geraten».⁵⁴ Davon war auch das rabbinische Judentum nicht frei.⁵⁵

Paulus zitiert in Röm 13,9 die kurzen Prohibitive der zweiten Tafel (Ex 20,13-15; Dtn 5,17-19) und faßt dabei die letzten Gebote so zusammen:

«Du sollst nicht begehren.» Da der Apostel die Objekte der letzten beiden Gebote wegläßt, verändert er natürlich den Sinn. Es scheint nicht mehr um das Verbot zu gehen, nach dem Eigentum oder der Frau des Nächsten zu trachten, sondern nur um den Akt des Begehrens als solchem.⁵⁶

Im gleichen Brief (Röm 7,7) hat er schon einmal die letzten beiden Gebote durch einen einzigen objektlosen Prohibitiv ersetzt: «Ich hätte ja von der Begierde nichts gewußt, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: «Du sollst nicht begehren.»» Durch das Verbot des Begehrens wird dem Menschen bewußt, daß die Sünde ihn beherrscht, daß er nicht mehr das tut, was er will, sondern das, was er nicht will (V 15). Die Ausführungen des Apostels zu diesem Punkt sind nicht so leicht zu entschlüsseln.⁵⁷ Er steht aber auf jeden Fall nicht allein, wenn er im Verbot «du sollst nicht begehren» den Inbegriff des Gesetzes sieht (vgl. 4 Makk 2,6). «Besonders im hellenistischen Judentum wurde unter dem Einfluß der Liste der vier stoischen *páthe* die Begierde oft zum Grund aller Sünde.»⁵⁸ Auch für Philo ist die Begierde die Quelle für alle Vergehen gegen die zweite Tafel der Gebote.⁵⁹

Wir würden den Apostel allerdings falsch verstehen, wenn wir nur von seiner Kurzfassung «du sollst nicht begehren» ausgehen und den Kontext übersehen würden. Denn für Paulus sind das Verbot des Begehrens und alle anderen Gebote «in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.» (Röm 13,9). Wenn Paulus die letzten Gebote des Dekalogs verkürzt zitiert – «du sollst nicht begehren» (Röm 7,7; 13,9) –, dann hat er *den Nächsten* nicht aus den Augen verloren.

6. Abschluß

Mit dem neunten und zehnten Gebot werden die Verbote des Ehebruchs und des Diebstahls sinnvoll ergänzt. Nicht nur die vollendete Tat, sondern bereits alles Trachten nach dem Eigentum oder der Frau des Nächsten ist untersagt. Die Gebote des Dekalogs ergänzen sich. Jesus kann das Verbot des Ehebruchs dadurch verschärfen, daß er die innere Einheit des Dekalogs aufdeckt: Wer eine verheiratete Frau anblickt, um sie zu begehren, hat mir ihr die Ehe bereits gebrochen (Mt 5,27.28). Das ist zweifellos eine radikale Interpretation.

Das Wort Jesu ist aber nicht mit späteren Interpretationen zu verwechseln, die jegliches Begehren verdächtigt haben. Es gehört zur geschöpflichen Natur des Menschen, daß wir auf die materielle Welt und die Mitmenschen angewiesen sind und daß wir mittels des natürlichen Begehrens auf sie hin und von ihnen her leben.⁶⁰ Es bleibt aber eine ständige Aufgabe, das natürliche Streben durch die freie Entscheidung zu kontrollieren und in die Person zu integrieren.⁶¹

Dabei dürfen wir eine gewisse Einseitigkeit in der Wirkungsgeschichte der beiden letzten Gebote des Dekalogs nicht übersehen. Man hat viel zu wenig darauf geachtet, daß es ein wesentliches Anliegen der alttestamentlichen Gebote war, die Lebensgrundlage des Nächsten zu schützen. Die letzten Gebote des Dekalogs befolgen wir dann, wenn wir uns dafür einsetzen, daß niemand die lebensnotwendigen Güter entbehren muß.

ANMERKUNGEN

¹ Wir gehen hier von der Zählung bei Augustinus aus, die sich in der katholischen Kirche durchgesetzt hat und die auch von M. Luther akzeptiert worden ist. Damit soll gar nicht bestritten werden, daß es gute Gründe dafür gibt, die beiden letzten Prohibitive als zehntes Gebot zusammenzufassen. Vgl. die kurze Übersicht bei H. *Schiöngel-Straumann*, *Der Dekalog - Gottes Gebote?* (SBS 67), Stuttgart 1973, 7-9, und die gründliche Studie von Bo *Reicke*, *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen* (BGBE 13), Tübingen 1973.

² G. *Müller*, *Der Dekalog im Neuen Testament. Vor-Erwägungen zu einer unerledigten Aufgabe*: ThZ 38 (1982) 84.

³ Dabei wird *ḥamad* allerdings in der intensiven Stammform (Piel) gebraucht.

⁴ A. *Meinhold*, *Die Sprüche* (ZBK AT 16.1), Zürich 1991, 118.

⁵ W.L. *Moran*, *The Conclusion of the Decalogue* (Ex 20,17 = DT 5,21): CBQ 29, 1967, 544: Auch wenn das Verbum (*hamad*) «denoted a movement of the will that necessarily erupts in some form of action, it by no means follows that the action itself belongs to the denotation».

⁶ W.L. *Moran*, ebd. 545.

⁷ J. *Herrmann*, *Das zehnte Gebot*, in: *Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas*. Festschrift Ernst Sellin, Leipzig 1927, 74.

⁸ F. *Crüsemann*, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser-Taschenbücher 128), Gütersloh 1993, 76f.

⁹ F. *Crüsemann*, ebd. 77.

¹⁰ G. *Wallis*, *ḥamad*, in: ThWAT II 1024.

¹¹ E. *Nielsen*, *Die zehn Gebote. Eine traditionsgeschichtliche Skizze* (Acta Theologia Danica VIII), Kopenhagen 1965, 39.

¹² J.J. *Stamm*, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Bern-Stuttgart ²1962, 59.

¹³ Vgl. G. von *Rad*, *Theologie des Alten Testaments*, München ⁸1982, 205.

¹⁴ B. *Lang*, «Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen». Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots: ZAW 93, 1981, 216f, erzählt eine Anekdote nach, in der sich ein südafrikanischer Häuptling nur an neun Gebote erinnerte. Als man ihn auf das Verbot des Begehrens hinwies, meinte er, daß er doch schon die Verbote von Ehebruch und Diebstahl aufgezählt habe.

¹⁵ A. *Alt*, *Das Verbot des Diebstahls im Dekalog*, in: *Kleine Schriften I*, München 1959, 331-340.

¹⁶ A. *Alt*, ebd. 337.

¹⁷ Vgl. G. *Fohrer*, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog*, in: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (BZAW 115), Berlin 1969, 136f.

¹⁸ W.H. *Schmidt*, *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt 1993, 123; vgl. H. *Klein*, *Verbot des Mordens im Dekalog? Prüfung einer These* Albrecht Alts: VT 26, 1976, 161-169.

¹⁹ B. *Lang*, *Frau* 219.

²⁰ K.-D. *Schunck*, *Das 9. und 10. Gebot - jüngstes Glied des Dekalogs?* ZAW 96, 1984, 105, verweist auf E. *Gerstenberger*, *ḥamad*: THAT I 579-581, und G. *Wallis*, *ḥamad*, in: ThWAT II 1020-1032.

- ²¹ F.-L. *Hossfeld*, Dekalog 137.
- ²² F.-L. *Hossfeld*, ebd. 134.
- ²³ F.-L. *Hossfeld*, ebd. 133-136 setzt selbst voraus, daß in solchen Fällen eher das Verbum «nehmen» (*lāqah*) gebraucht wird. Er führt verschiedene Gründe an, warum man dieses Verbum für den hiesigen Prohibitiv nicht gebrauchen konnte.
- ²⁴ H. *Gese*, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: Vom Sinai zum Zion, München 1974, 78. Anm. 56, spricht von «spirituellen Vergehen».
- ²⁵ E. *Otto*, Der Dekalog als Brennspiegel israelitischer Rechtsgeschichte, in: J. *Hausmann*/H.-J. *Zobel* (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1992, 65.
- ²⁶ F.-L. *Hossfeld*, Dekalog 107f.
- ²⁷ Vgl. J. *Kühlewein*, *ba'al*, in: THAT I 328.
- ²⁸ Vgl. C. *Levin*, ebd., H.A. *Hoffner*, *bajit*, in: ThWAT I 637f., und E. *Jenni*, *bajit*, in: THAT I 311.
- ²⁹ So bereits H. *Ewald*, Geschichte des Volkes Israel bis Christus II, Göttingen 1845, 153 Anm. 1, und jüngst C. *Levin*, Der Dekalog am Sinai: VT 35 (1985) 168.
- ³⁰ F.-L. *Hossfeld*, Dekalog 93 und Anm. 315, geht näher auf die vermeintlichen Belege für *bajit* im Sinne von «Besitz» ein. Vgl. auch J. *Herrmann*, Gebot 77, und W.H. *Schmidt*, Gebote 135.
- ³¹ Vgl. zu den Belegen HAL 119f.
- ³² Vgl. H. *Klein*, Verbot 167.
- ³³ Geht man von der Bedeutung «Gebäude» und nicht von «Familie» aus, dann läßt sich auch erklären, warum im folgenden die Kinder nicht genannt sind.
- ³⁴ Es ist also gerade nicht so, wie F.-L. *Hossfeld*, Dekalog 124, sagt: «Der zweite Prohibitiv in der Exodusfassung will überlesen werden.»
- ³⁵ Das «und» vor «Esel» ist zwar auch unsicher, es ist aber in der Septuaginta erhalten.
- ³⁶ W.H. *Schmidt*, Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (EdF 281), Darmstadt 1993, 132.
- ³⁷ Vgl. F.-L. *Hossfeld*, Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs, in: *Hossfeld*, Frank-Lothar (Hg.), Vom Sinai zum Horeb. Festschrift für Erich Zenger, Würzburg 1989, 113-115.
- ³⁸ Da wir uns hier auf die Analyse der beiden letzten Verbote beschränken, können wir die Kontroverse zwischen F.-L. *Hossfeld* und W.H. *Schmidt* selbstverständlich nicht klären. Vgl. A. *Graupner*, Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar *Hossfeld*: ZAW 99 (1987) 308-329. - Zu beachten ist sicher auch die These von N. *Lohfink*, Kennt das Alte Testament einen Unterschied von «Gebot» und «Gesetz»? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs, in: N. *Lohfink*, Studien zur biblischen Theologie (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 16), Stuttgart 1993, 221: Beide Fassungen des Dekalogs «sind eher Weiterentwicklungen eines uns nicht mehr erhaltenen Prototyps».
- ³⁹ Vgl. A. *Alt*, Verbot 334, und H. *Klein*, Verbot 167.
- ⁴⁰ Vgl. F.-L. *Hossfeld*, Dekalog 101.
- ⁴¹ R.G. *Kratz*, Der Dekalog im Exodusbuch: VT 44, 1994, 228.
- ⁴² K.-D. *Schunck*, Das 9. und 10. Gebot - jüngstes Glied des Dekalogs? ZAW 96 (1984) 104-109.
- ⁴³ Vgl. J. *Herrmann*, Gebot 70.
- ⁴⁴ Vgl. W.H. *Schmidt*, Gebote 27f.
- ⁴⁵ K.-D. *Schunck*, ebd. 106.
- ⁴⁶ W. H. *Schmidt*, Gebote 134.
- ⁴⁷ F. *Crüsemann*, Bewahrung 77.
- ⁴⁸ K.-D. *Schunck*, Gebot 107.
- ⁴⁹ E. *Otto*, Dekalog 65. - Vgl. auch K.-D. *Schunck*, ebd.: «Somit dürfte es deutlich sein, daß es die sozialen Verhältnisse, wie sie sich seit der Mitte des 8. Jhds. v.Chr. im Nordreich Israel wie im Südreich Juda herausgebildet hatten, waren, die die Aufnahme des 9. und 10. Gebotes in den Dekalog veranlaßten.» - Nach J. *Vincent*, Neuere Aspekte der Dekalogforschung: Biblische Notizen 32 (1986) 100, läßt sich allerdings von einer Sozialkritik im Dekalog noch nichts entnehmen. Er wäre bereit, die Forderungen des Dekalogs aus einer noch früheren Zeit herzuleiten.

⁵⁰ Im MT ist von einer «bösen Frau» die Rede. Nach der Septuaginta kann es sich aber um die Frau des Nächsten handeln.

⁵¹ Vgl. H. Frankemölle, Die sogenannten Antithesen des Matthäus (Mt 5,21ff). Hebt Matthäus für Christen das «Alte» Testament auf? Von der Macht der Vorurteile, in: H. Frankemölle, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (BBB 116), Frankfurt a.M. 1998, 295-328

⁵² Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Mattäus (Mt 1-7) (EKK I 1), Zürich - Einsiedeln - Köln - Neukirchen 1980

⁵³ Vgl. PsSal 4,4.5; Jub 20,4; 1 QS 1,6.

⁵⁴ U. Luz, Mattäus 262f. Tertullian war z.B. davon überzeugt, daß sich Mt 5,27.28 eigentlich gegen jede Ehe, nicht nur gegen die zweite, richte (Cast 9).

⁵⁵ Vgl. Bill. I 298-301.

⁵⁶ Vgl. J.-B. Édart, De la nécessité d'un sauveur. Rhétorique et théologie de Rm 7, 7-25: RB 105 (1998) 363: «c'est l'acte de convoiter en lui-même qui est interdit.»

⁵⁷ Vgl. H. Hübner, Zur Hermeneutik von Röm 7, in: Dunn, James D. G. (Hg.), Paul and the mosaic law (WUNT 89), Tübingen 1996, 207-214; K. Kertelge, Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Römer 7, in: Grundthemen paulinischer Theologie. Freiburg i.B. - Wien 1991, 174-183

⁵⁸ U. Luz, Matthäus 265.

⁵⁹ Philo, SpecLeg IV 84. Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 6-11) (EKK VI 2), Zürich - Einsiedeln - Köln - Neukirchen 1980, 78 Anm. 301.

⁶⁰ Vgl. G. Langemeyer, Begierde, in: LThK3 II 142.

⁶¹ K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: Schriften zur Theologie, Einsiedeln - Zürich - Köln 61962, 377-414.

CLEMENS DÖLKEN MAGDEBURG

DAS 9. UND 10. GEBOT -
WIDER EINE KULTUR DER BEGEHRLICHKEIT?

Eine Anwendung für die Gegenwartsgesellschaft?

Kurzfassung

Das 9. und 10. Gebot handeln vom Verhalten gegenüber der Frau bzw. dem Eigentum des Nächsten. Ihr Focus ist nicht die Frage der Begehrlichkeit des Menschen im Sinne von Mehrhabenwollen überhaupt. Sie wenden sich vielmehr gegen den begehrliehen indirekt wirksamen Übergriff auf die Frau des Nächsten und das Eigentum des Nächsten. Damit bilden sie eine Erweiterung des Eigentumsschutzes des 5. und des Schutzes der Ehe des 6. Gebotes. Für die Diskussion um eine «Kultur der Begehrlichkeit» unserer heutigen abendländischen Gesellschaft sind sie nur in Randbereichen einschlägig. Dies läßt sich exegetisch und anhand eines modernen Ansatzes von Sozialethik, der die Anliegen der klassischen Tugendethik in die moderne Institutionenethik integriert, plausibel machen.

Einleitung

Die meisten Menschen begehren, mehr zu haben, als sie derzeit besitzen: an Verfügungsmöglichkeiten über dingliche Güter, an Wissen und an Beziehungen zu Menschen. Der Ökonom spricht sogar vom Prinzip der Nichtsättigung bzw. der universellen Knappheit an Gütern. Handelt es sich hier um eine Frage der individuellen Neigung, der mangelnden Bescheidenheit, also der Tugend- oder Lasterhaftigkeit des Menschen? Wir reden in unserer Zeit des öfteren von einer Kultur der Begehrlichkeit. Ist, in diesem Kontext, wie Bescheidenheit eine Tugend, Begehrlichkeit im Sinne von ganz durchschnittlichem Begehren, eine Untugend, ein Laster?

CLEMENS DÖLKEN OPRÆM., geb. 1956, Wirtschafts- und Sozialethiker, Dipl.-Theol. und Dr. rer. pol. nach Studien in Bonn, München und Münster, von 1997-99 Assistent am Lehrstuhl für Wirtschafts- und Unternehmensethik der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät Ingolstadt der Katholischen Universität Eichstätt, Studentenseelsorger und Pfarrer in Magdeburg.

Sind der vielbeschworene Konsumrausch und der dahinter behauptete Konsumterror Folgen eines Wertewandels zu wachsender Begehrlichkeit, zu immer stärkerem individuellem Begehren von uns Zeitgenossen?

Stehen dem dann nicht das 9. und 10. Gebot mit ihrer Formulierung «Du sollst nicht begehren» entgegen? Sind sie nicht eine alttestamentlich-biblische Speerspitze innerhalb des Dekalogs gegen eine «Kultur der Begehrlichkeit»? Dem soll hier in einem kurzen exegetischen und umfanglicheren sozialetischen Diskurs nachgespürt werden.

1. Exegetische Argumente

Ich will gar nicht auf die Übersetzungsfrage des hebräischen Wortes für «begehren» eingehen, auch wenn ich mich aus meiner Studienzeit an eine Veranstaltung bei dem Münchener Alttestamentler Wolfgang Richter zu erinnern meine, in welcher er als annähernd zutreffende Übersetzung für das 9. und 10. Gebot vorschlug: «Du sollst nicht durch Machenschaften an dich bringen...» Es genügt schon eine weitere Feststellung. Die Bezüge des «Begehrens» in beiden Geboten sind durchgängig dadurch gekennzeichnet, daß es sich um ein begehrtes Gut eines anderen, des Nächsten, handelt. Es geht offensichtlich um das Verhältnis zur Ehefrau bzw. zum Eigentum des anderen, insofern und weil sie die des anderen sind. Das Gebot bzw. der verbotene Verstoß gegen dieses wird qualifiziert durch die fremde Zugehörigkeit bzw. Eigentümerschaft. Wenn dem so ist, geht es dann hier nicht um den Umgang mit den Dingen dieser Welt und mit dem anderen Geschlecht jeweils als solchen, sondern um den Umgang mit dem, was dem anderen, dem Nächsten, dem «Volksgenossen» (so lautete die wörtliche Übersetzung) zugehörig ist. Es geht um ein soziales Problem bzw. einen möglichen sozialen Konflikt, nicht um eine intrinsisch-motivationale Fragestellung, schon gar nicht um Askese, auch nicht um die Tugenden wie die Mäßigung (*moderantia*). Damit ist die sozialetische Dimension des 9. und 10. Dekaloggebotes aufgetan, was ja einer oft anzutreffenden Stoßrichtung des Alten Testaments entspricht. Es mag durchaus sein, daß im Alten Testament sich Textstellen finden, die gegen so etwas wie eine Kultur der Begehrlichkeit angeführt werden können, man kann – solange nicht der gesamte Textkörper daraufhin untersucht worden ist – nicht ausschließen, daß dort auch gegen individuelles Begehren zu großer Stärke und individualmoralisch bedenklicher Intensität polemisiert wird. Nur: Das ist nicht der Schwerpunkt in Dt 5 und Ex 20, wo die 10 Gebote heute überliefert sind.

Man kann wohl getrost davon ausgehen, daß die individuelle bzw. handlungstheoretisch betrachtbare Begehrlichkeit bzw. das Begehren hier quasi mitgedachte, empirisch belegte Voraussetzungen des Gebots sind,

Begehrlichkeit bzw. Begehren *nicht zu Lasten des anderen* umzusetzen. Es geht dann nicht gegen individuelles menschliches Vorteilstreben, nicht einmal gegen Bereicherung im Sinne von Besitzmehrung an sich, nur gegen *ungerechtfertigte*, weil auf Kosten des anderen gehende Bereicherung, gegen Vorteilstreben *auf Kosten anderer*. Die Dekalogprohibitive waren zunächst Selbstverpflichtungen einer kleinen, elitären Gruppe. Als sie konstitutiv wurden für gesellschaftlich relevante Normen bzw. selbst zu eben solchen Normen wurden, hat sich möglicherweise der bedeutungserhellende Kontext verloren, in dem klar war, daß der sich selbst verpflichtende Anhänger JHWHs eine gehobene gesellschaftliche Stellung innehatte, von der her der Akzent nicht auf moralischer Intention, sondern auf der tatsächlichen, ganz konkreten sozialen Mißbrauchsmöglichkeit lag, sein Begehren auf Kosten der anderen, sozial schlechter und einflußloser Gestellten, umzusetzen.

Nun könnte man natürlich anführen, daß mit der neuen Verwendung der älteren Prohibitive im heutigen Textzusammenhang der beiden Dekalogversionen Bedeutungsverschiebungen gewollt seien. Dafür müßten jedoch positive Gründe im Sinne einer individualistischen Moralisierung angeführt werden können, die im Textkörper m.E. jedoch nicht vorfindlich sind. Die Suche nach einer begründeten Anwendung dieser Gebote auf uns Heutige führt dann eher zu einer moraltheologischen bzw. sozial-ethischen Argumentation, die im folgenden angegangen werden soll.

2. Ein moderner sozialetischer Ansatz

Um des besseren Verständnisses der Argumentation willen empfiehlt sich hier zunächst eine Klärung der verwendeten Konzeption.¹ Der hier benutzte Begriff von Sozialethik geht zurück auf die Unterscheidung von Handlungen und Handlungsbedingungen, in einem Bild, nämlich dem des Spiels bzw. Sports: von Spielregeln und Spielzügen. Diese Unterscheidung ist der generellen funktionalen Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in autonome Subsysteme wie Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, aber auch Religion, auf der einen und dem speziellen ökonomischen Phänomen des Wettbewerbs auf der anderen Seite geschuldet; sie geht geistesgeschichtlich auf den schottischen Moralphilosophen und Ahnvater der modernen Ökonomik, Adam Smith, zurück und trägt der Einsicht Rechnung, daß die gesellschaftlichen Abläufe immer weniger über direkte soziale Kontrolle, sondern zunehmend nur durch indirekte Kontrolle vermittels der Rahmenbedingungen gesteuert werden können. Eine erfolgreiche Steuerung erfolgt durch indirekte Einflußnahme über die Gestaltung der Rahmenbedingungen, die auf das Eigennutzstreben - nicht identisch mit dem moralischen Egoismus! - des Menschen zielt. Dies ist

zugegebenermaßen eine in der politischen Diskussion nicht unumstrittene These. Unbestritten ist aber, daß das letzte empirische Großexperiment einer überwiegend direkten Steuerung der Gesellschaft gescheitert ist: der real existierende Sozialismus östlicher, fernöstlicher und auch kubanischer Prägung, der vermeinte, die Gesellschaft von einer zentralen Instanz aus direkt steuern, dazu die Strukturen der modernen Gesellschaft aus einem moralischen Impetus heraus in die Bedingungen der Vormoderne zurückdrehen und trotz Ausschaltung des Wettbewerbsmechanismus produktiv machen zu können.

Nun aber zur grundlegenden Bedeutung der Unterscheidung zwischen Handlungen und Handlungsbedingungen, die konstitutiv ist für die Abgrenzung von Individual- und Sozialethik, Handlungs- und Gesellschaftstheorie: Dient sie etwa nur dem Zweck, die Strukturen der Moderne und speziell des Wettbewerbs als apriorische, nicht hinterfragbare Bedingungen in eine moderne christliche Sozialethik einzuführen? – Nein, sie ist vielmehr einem alten moraltheologischen Grundsatz geschuldet, der sich lateinisch am besten überliefert hat: *Ultra posse nemo tenetur*. Niemand ist verpflichtet, sich über seine realen Möglichkeiten hinaus «moralisch» zu verhalten. Wenn mich auf den ersten Blick moralisches Verhalten, wie ein zweites Hinsehen ergibt, faktisch ruiniert, ist dieses Verhalten sittlich nicht gefordert, bin ich hier nicht verpflichtet. Wenn die Weigerung, sein Geschäft in einer Ladenpassage sonntags zu öffnen, den Inhaber eine existenzgefährdende Vertragsstrafe kostet, bindet diesen das Kirchengebot der Sonntagsheiligung nicht. Und wenn das ausschließliche Angebot von Transfair-Kaffee einen Lebensmittelladen über entsprechenden Umsatzausfall den langfristig existenznotwendigen Gewinn kostet, ist er moralisch nicht zu einer solchen Sortimentseinschränkung verpflichtet. M.a.W.: Wo die Handlungsbedingungen, also etwa die Rahmenbedingungen des Wirtschaftens, es nicht zulassen, kann keine moralische Verpflichtung entstehen. Und das hat zweierlei Konsequenz:

- a. Um entsprechende Ziele durchzusetzen, muß man an eine Veränderung der Rahmenbedingungen gehen. Daraus folgt wiederum:
- b. Der grundsätzliche Ansatzpunkt der Moral sind dann ebendiese Rahmenbedingungen.

Damit ist aber ein Schritt getan, der für solche Fragestellungen, die ich nunmehr als *sozialethische* in Abgrenzung zu *individualethischen* fasse, ein anderes Subjekt präsentiert: Das Subjekt der Sozialethik ist nur in analoger Weise zum moralischen Subjekt der Individualethik, nämlich der individuellen Person zu fassen, indem es einerseits auf die – unpersönliche – Rahmenordnung abhebt, andererseits durch diese quasi Verantwortungszuweisung den Setzer der entsprechenden Rahmenbedingungen zum Adressaten von Gestaltungsforderungen und damit wiederum zum Hand-

lungsverantwortlichen *auf einer nächsten Ebene* macht, nicht aber damit zum Handlungsverantwortlichen auf der vorgelagerten, sagen wir: ersten Handlungsebene. Das hat wesentliche Folgen: Die für Entscheidungen auf der zweiten Ebene relevanten Kriterien sind anderer Art als die auf der ersten Ebene: Es sind Kriterien für geeignete, sittlich richtige und nicht falsche, sondern für geeignete Anreize sorgende Gesetze, Gesetze, die die Strukturen der modernen Welt, nämlich zunehmender – weitgehend zugleich gesellschaftlich gewollter/demokratisch beschlossener – Wettbewerb und Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionssysteme, berücksichtigen. Man kann es auch so sagen: Die Individualethik beurteilt, ob der einzelne gerecht handelt, die Sozialethik hebt ab auf die Gerechtigkeit von Strukturen. (Ich darf anmerken, daß ich der diesbezüglichen protestantisch-sozialethischen Terminologie von «Sozialstrukturethik» im Unterschied zu «Personethik» einiges abzugewinnen vermag.)

Man kann die Argumentation auch noch einmal anders wenden. Die Situationen, mit denen es die Gesellschaftstheorie im Gegensatz zur Handlungstheorie zu tun hat, sind solche, in denen das soziale Ergebnis der Handlung des einzelnen nicht von seiner Handlung, sondern zugleich von der Handlung der anderen abhängt. Wir sprechen hier von sog. «Dilemmastrukturen», in denen ich nie autonom das Ergebnis herbeiführe, in denen vielmehr strenge Interdependenz zwischen meinen Handlungen und denen der anderen besteht, was sich bereits auf meine Erwartungen auswirkt, indem ich das mögliche Verhalten der anderen antizipiere. Weil ich dies tue, weil ich vor allem dabei darauf achten *muß*, daß die anderen mein Handeln nicht ausnutzen, kommt dann selten ein kooperatives Handeln zum allseitigen Vorteil, sondern ein risikovermeidendes Handeln, das die wechselseitigen Kooperationschancen ausschlägt, zustande. Die Situation, die Handlungsbedingung, läßt mir und den anderen keine Wahl, will ich nicht systematisch gegen meine eigenen Interessen verstoßen, was deshalb schon nicht zumutbar, weil dauerhaft nicht durchzuhalten ist: *Ultra posse nemo tenetur*. Es geht nicht um meine individuelle moralische Absicht, meine Bös- oder Gutwilligkeit, sondern um die Struktur der Situation, wir könnten auch sagen: um die institutionellen Rahmenbedingungen.

Was hat das nun möglicherweise mit dem 9. und 10. Gebot zu tun? – Nun, die Scheidelinie zwischen Dominanz der individuellen Intention bzw. Motivation für eine moralisch relevante Entscheidung und Dominanz der Struktur der Situation ist auch hier greifbar: Geht es bei den beiden Geboten um die Absicht, um das «Begehren» relativ unabhängig von den Gegebenheiten oder um die tatsächlichen Bedingungen des Handelns, hier also um eine Situation, in der der Begehrende dank seiner gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Stellung tatsächlich in der Lage ist, dieses sein Begeh-

ren zu Lasten des Nächsten umzusetzen? Finden wir ein solches institutionelles Arrangement vor, das sich der Adressat des Gebots zunutze machen kann, seine Begehrlichkeiten auf Kosten der anderen zu befriedigen? Da in beiden Geboten durchgängig von Frau und Eigentum *des Nächsten* gesprochen wird, scheint mir die Antwort evident. Das Gebot ist von einem sozialetischen Aspekt getragen. Es geht um den sozialen Zusammenhang, nicht um die individuelle Intention losgelöst von konkreten Objekten des Begehrens. Und konkrete Objekte des Begehrens sind im sozialen Kontext nicht herrenlos², sondern meine, die des anderen oder gemeinsam genutzte (was das Problem nur wieder auf eine andere Stufe von «mein und dein» verlagert). Und es geht bei diesem sozialen Zusammenhang nicht um undenkbare, nicht machbare Umsatzungen des Begehrens, sondern nur um umsetzbare, machbare. Was ich dem anderen nicht realistisch wegnehmen bzw. durch Machenschaften an mich bringen kann, das ist kein potentiell Objekt des Begehrens, das gehört in den Bereich der – sexuellen und sonstig wünschenden – Phantasie. Und gegen diese scheinen sich die beiden Gebote nur dann zu wenden, wenn sie wiederum der erste Schritt zur realen Umsetzung des Begehrens wäre, wenn ich mir eine solche Frau und solches Eigentum des anderen als mir zugänglich in Gedanken ausmale, an die und an das ich *tatsächlich* herankommen könnte.³ Aber dann ist dieses verbotene Begehren ja auch schon der erste – psychologisch faßbare – Schritt der konkreten Machenschaften.

Versuchen wir an dieser Stelle eine erste Antwort auf die oben gestellte Frage zu geben, ob das 9. und 10. Dekaloggebot gegen eine sog. «Kultur der Begehrlichkeit» einschlägig ins Feld zu führen sei, fällt diese nach dem bisher Gesagten negativ aus. Es geht hier nicht um die Begehrlichkeit des Menschen als innerer Haltung, als Motivation, als Intention seines Handelns, sondern um die *Wirkung* von ausgelebter Begehrlichkeit *auf die anderen*. Kommen wir jetzt genauer auf die oben genannten ökonomischen Begrifflichkeiten von «Nichtsättigung» und «universeller Knappheit» zu sprechen, so gilt auch hier, daß nicht Aussagen über die Intention oder Motivation, gar über das Wesen des Menschen getroffen werden, sondern auf einem sozialtheoretischen Abstraktionsniveau Annahmen gemacht, die eine Erklärung sozialer Phänomene ermöglichen sollen. Universelle Knappheit ist ein soziales Phänomen. Es handelt sich systematisch um eine soziale Knappheit, indem um die Nutzung der Güter dieser Welt immer auch Konkurrenz besteht, also wir uns in Dilemmastrukturen der oben beschriebenen Art befinden. Die Annahme der Nichtsättigung ist davon nur ein logischer Reflex. Wir befinden uns dabei eben nicht auf der Ebene der (individuellen) Handlungstheorie, sondern der Gesellschaftstheorie, nicht in der Fragestellung der Individual-, sondern der Sozialethik.

Ist damit die Frage persönlicher Tugend- oder Lasterhaftigkeit vollständig abgearbeitet – soweit sie zum 9. und 10. Gebot in Beziehung gesetzt wird? Und: Gibt es heutzutage überhaupt keine Anwendungsfälle des 9. und 10. Gebots, nachdem es als «Motivationscreening» ja auszufallen scheint? Ich denke, beide Fragen sind zu verneinen und dazu unter dem dritten und vierten Abschnitt der Ort der Tugend in der Sozialethik und ein beispielhaftes Anwendungsfeld des 9. und 10. Gebots zu bestimmen.

3. Der systematische Ort der Tugend(ethik)

Proklamiert damit die hier verwendete Konzeption von Sozialethik den Verzicht auf so etwas wie individuelle Tugenden und persönliche Werthaltungen? Sind diese für die Umsetzung der Normen der Sozialethik überflüssig geworden? Der Eindruck scheint gelegentlich zu entstehen, wenn angesichts der konkreten Probleme unseres Wirtschafts- und Sozialsystems für eine Reform bzw. Fortentwicklung der sozialen Marktwirtschaft primär auf eine Revitalisierung von Tugenden und Werten und gegen ein Vertrauen auf bloß institutionelle Lösungen abgehoben wird⁴. Ich erblicke darin ein bloßes Mißverständnis, das sich wie folgt ausräumen läßt.

Machen wir es zum Thema «Begehrlichkeit» am 9. und 10. Gebot fest. Nehmen wir einmal an, in einer klassischen tugendethischen Sichtweise könnte die Tugend der Mäßigung gegenüber lasterhafter Begehrlichkeit, die auf Ehepartner und Eigentum des Nächsten ausgreift, möglicherweise als Einflußgröße zur (Gegen-)Steuerung gesehen werden. Was folgt daraus? Wir können auch dann fragen, wo heute unter den Bedingungen der Moderne, unter den Bedingungen des Wettbewerbs, etwa der (systematische) Ort der Tugend ist, und auch, wo er damals zu alttestamentlicher Zeit war. Die Begehrlichkeit hatten wir jedenfalls für den Zusammenhang des 9. und 10. Gebots in den «Randbedingungen» der moralischen Voraussetzungen, der herrschenden Moral festgemacht. Diese ist selbstredend nicht unerheblich für die Steuerung einer Gesellschaft, wie teilweise gegenüber Karl Homann vermutet wird⁵, sondern qua *Randbedingung* höchst *wirksam*. Eine Rand- oder Rahmenbedingung ist doch nicht eine Bedingung am Rande, so nebenher und wenig beachtlich. Sie wirkt vielmehr u.U. *prohibitiv*. Jedem, der einmal eine mathematische Optimierungsaufgabe formuliert hat, dürfte dies vertraut sein.

Aber wenn Tugenden so wirksam sein können, warum dann nicht Tugendaufrüstung zur Verbesserung der Zustände der sozialen Marktwirtschaft? Nun, möglich ist dies schon. Wenn es erfolgreich sein will, aber *nicht direkt*, über Appelle, persuasive Seelenmassage o.ä., sondern über entsprechende Veränderung der Anreizstrukturen in sozialen Dilemma-

situationen, durch Schaffung von Strukturen ohne Fehlanreize in die untugendhafte Richtung, durch Sanktionierung moralisch unerwünschten und Prämierung moralisch erwünschten Handelns. Also: Durch institutionelle Maßnahmen, durch Institutionen als Steuerungs- bzw. Einflußgröße zur *indirekten* Förderung von Tugend. Die komplexe Struktur der modernen Welt läßt keine einstufige, direkte Zugehensweise mehr gelingen. Die Implementierung von Normen und Werten muß zweistufig, über die Vermittlung institutioneller Arrangements gedacht und praktiziert werden.

Was eine moderne Konzeption von Sozialethik dabei ablehnt, ist nur dieses: Die Sanktionierung von Tugenden durch Bestrafung von tugendhaftem Verhalten/Handeln, so als müsse Moral wehtun. Die Aufwertung und Stärkung von Tugenden in einer Gesellschaft kann nicht als Rezept gegen gleichzeitig beibehaltene institutionelle Fehlanreize etwa einer falsch gestrickten Sozialversicherung empfohlen werden. Der moral point of view der Sozialethik ist nicht gekennzeichnet durch eine Steigerung der persönlichen Tugendhaftigkeit im Sinne eines sittlich besseren Menschen. Hier besteht nämlich die Tendenz zur Überforderung der einzelnen Person, als wäre er ein Heiliger. Das verstößt auf sozialetischer Argumentationsebene gegen den Grundsatz «Ultra posse nemo tenetur». Moral darf aber nicht nur für Heilige geeignet sein, für reine Altruisten. Sie darf vielmehr für den Handelnden durchaus vorteilhaft sein, dem nutzen, der sich sittlich richtig verhält. Die sittliche Güte – indiziert etwa durch den persönlichen Verzicht – eines Verhaltens ist relevant für die Individualethik, aber sie ist keine hinreichende Bedingung für die Sozialethik. Sittlich gutes heroisches Verhalten gegen die eigenen Interessen kann nicht das Rezept für die sozialetische Normenbildung sein.

Als pädagogische Argumentationshilfe sei dieses angeführt: Einem Kind wird man Tugenden doch auch nicht durch Bestrafung anerziehen, sondern durch Belobigung und Belohnung. Es kann doch nicht die realistische Vorstellung unserer Moralerziehung und -konzeption sein, daß man bis zum 18. Lebensjahr tugendhaftes Verhalten belohnt und Anreize dafür setzt, dann aber plötzlich tugendhaftes Verhalten durch Fehlanreize erschwert, ja es jetzt gerade umgekehrt dadurch definiert, daß es gerade nicht eigennützig sein dürfe, daß Moral eigentlich wehtun müsse.

Moralischer Heroismus in der Sichtweise der Individualmoral wird dadurch nicht verunmöglicht, Heilige und Märtyrer nicht verächtlich gemacht, daß sie sinnlos handelten, ganz im Gegenteil. Ihr Handeln ist von größter Beachtlichkeit als Zeugnis für ihre religiöse Grundüberzeugung. Aber es ist nicht der Vorbildcharakter für sozialetische Fragestellungen, der den Heiligen als Heiligen auszeichnet. Es ist dies einfach eine andere Problemstellung, ein ganz anderes Thema.

4. Ein modernes Anwendungsfeld des 9. und 10. Gebots: Unlautere Werbung

Nachdem sich oben bereits erwiesen hat, daß sich das 9. und 10. Gebot nicht gegen eine Kultur der Begehrlichkeit in der Weise anführen lassen, daß Begehrlichkeit als persönliches Laster angeprangert würde, können wir nun noch nach Anwendungsfällen suchen, die auf den sozialetisch qualifizierten Aspekt zutreffen, nicht das *des Nächsten* zu begehren, nicht die eigene Begehrlichkeit *auf Kosten der anderen* zu verwirklichen. Im Kontext einer Diskussion über eine «Kultur der Begehrlichkeit» ist dann zu fragen, wer denn hier der Nächste, der relevante «andere» sei.

Damit kommen wir zur systematischen Anwendung der zehn Gebote. In sozialetischer Hinsicht geht es beim 9. und 10. Gebot um einen erweiterten Ehe- und Eigentumsschutz, der über den Ehebruch- und Diebstahlenschutz des 6. und 7. Gebots hinausgeht und die strukturellen Bedingungen der Gesellschaft berücksichtigt, der näherhin die konkrete historische Existenz von Institutionen berücksichtigt, etwa politischer, rechtlicher oder wirtschaftlicher Ämter und Stellungen, die andere zielführende Möglichkeiten der Wegnahme der eigenen Ehefrau oder des Familieneigentums ermöglichen als nur den sofort vollzogenen Ehebruch oder die direkte Wegnahme.

Wo ist nun ein Sitz im Leben unserer Gesellschaft? Wiederum unter dem Suchtitel «Kultur der Begehrlichkeit» finden sich als relevante Beteiligte Konsumenten (Kunden), Produzenten, Händler und Werbeunternehmen. Wer kann hier möglicherweise auf Kosten des anderen agieren? Die Kunden ja wohl kaum. Die Produzenten, Händler und Werbeunternehmen schon eher. So bleibt im Kontext der «Kultur der Begehrlichkeit» - d.h. noch lange nicht in anderen Kontexten - nur ein zugegebenermaßen etwas unerwarteter Adressatenkreis des 9. und 10. Gebots übrig. So sei hier auf die unlautere Werbung in dem Sinn verwiesen, daß dem Kunden etwas vorgegaukelt, falsche Informationen vermittelt, durch psychologische Tricks seine Kaufentscheidung über das Unterbewußtsein gesteuert und so sein Eigentum im Sinne seines Geldes vom Werbenden «an sich gebracht» wird. Es geht dann aber nicht um die allgemeine Begehrlichkeit des Kunden in bezug auf die Güter und näherhin Konsumgüter dieser Erde, sondern um den Mißbrauch der eigenen (Markt-)Stellung der Verkäufer zu dem Zwecke, das Eigentum des anderen an sich zu bringen, indem man ihm mehr verkauft, als er eigentlich zu kaufen und damit dafür zu zahlen bereit wäre.

Ergebnis und Schlußbemerkung

Das 9. und 10. Gebot sind einschlägig für Fragen des Verhaltens gegenüber der Frau bzw. dem Eigentum des Nächsten. Weil ihr Focus nicht die

Frage der Begehrlichkeit des Menschen im Sinne von Mehrhabenwollen überhaupt, also im Sinne einer Tugendproblematik, ist, kann man sie für eine Diskussion um eine sog. «Kultur der Begehrlichkeit» in unsrer Zeit kaum heranziehen. Sie wenden sich vielmehr gegen den begehrlichen, indirekten und damit institutionell vermittelten und dadurch besonders wirksamen Übergriff auf die Frau des Nächsten und das Eigentum des Nächsten. Die diesbezügliche Ausnützung einer gesellschaftliche Stellung oder wirtschaftlichen Machtposition wird hier inkriminiert. Damit bilden beide Gebote eine Erweiterung des Eigentumsschutzes des 5. und des Schutzes der Ehe des 6. Gebotes. Eine Beziehung zur Diskussion um eine «Kultur der Begehrlichkeit» unserer heutigen abendländischen Gesellschaft läßt sich nur in Randbereichen herstellen; sie wendet sich aber nicht einmal gegen die Begehrlichkeit der Konsumenten, sondern der Produzenten.

Neben exegetischen Argumenten läßt sich dafür ein moderner Ansatz von Sozialethik, der die Anliegen der klassischen Tugendethik in die moderne Institutionenethik integriert, ins Feld führen. Es zeigt sich dabei wieder einmal, daß die Prohibitive des Dekalogs in ihrer Entstehungszeit im Grunde so etwas wie «moderne» Sozialmoral waren, indem sie auf die konkreten institutionellen Rahmenbedingungen reflektierten. Die Einflußreichen der Epoche werden angehalten, ihre konkreten Einflußmöglichkeiten, die ihnen institutionell zuwachsen, nicht zu mißbrauchen. Man wünscht sich auch heute eine Adaption moralischer ethischer Forderungen auf die institutionellen Gegebenheiten der Moderne, auf daß diese Forderungen nicht etwa relativiert, sondern um so wirksamer implementiert werden können.

ANMERKUNGEN

¹ Diese Konzeption findet sich exemplarisch bei Homann, K./Blome-Drees, F., *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, S. 10-13: «1.3 Wirtschaftsethik und funktionale Ausdifferenzierung» sowie S. 20-53: «2.1 Der systematische Ort der Moral: Die Rahmenordnung».

² D.h. im Falle der Ehepartner: Sie haben bereits bereits exklusiv und definitiv über ihre partnerschaftliche Dauerbeziehung verfügt.

³ Alles nicht umsetzbare Begehren wäre nicht machbar, unreal und irrelevant, «unfeasable». In sozialen Dilemmastrukturen geht es nicht um alle denkbaren Möglichkeiten, sondern nur um die umsetzbaren. So auch hier nicht um diverses Begehren, sondern nur um konkret durchmachbare Machenschaften umsetzbaren.

⁴ Vgl. etwa Roos, L., *Markt und Moral. Zur Fortentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft zwischen Institutionen- und Tugendethik*, in: Glatz, N./Kleindienst, E. (Hrsg.), *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens. Festschrift für Anton Rauscher*, Berlin 1993, S. 317-342, bes. S. 320-322 u. 340-342.

⁵ Trotz der zutreffenden einschränkenden Bemerkung bei Roos a.a.O. S. 327, FN 21.

HANS URS VON BALTHASAR

ASKESE

Vortrag vom 18.2.1964

im Auditorium Maximum der Universität Freiburg i.Br.

Das Wort Askese kommt von dem griechischen *askéo*, das heißt kunstvoll und sehr sorgfältig etwas bearbeiten, ausarbeiten, herausarbeiten, darstellen, auch zieren; es heißt ferner sich Mühe geben, beflissen sein, etwas einüben, ausbilden, einexerzieren; davon kommen die Worte *áskema* und *áskesis*, was dann die Übung ist, mit Vorliebe die Leibesübung. Der Asket ist eigentlich der Sportsmann im alten griechischen Sinn, er kann auch überhaupt der Fachmann sein für eine Ausübung. *Asketón* ist das kunstvoll Gefertigte. Sie sehen, in welchem Milieu dieses Wort, diese Wortfamilie sich ausbreitet. Wir können drei Momente herausheben, zunächst das der Kunstfertigkeit, das ein Können und einen genauen Plan dessen voraussetzt, was ausgearbeitet werden soll. Dann als zweites das der Anstrengung, des Hervorbringens; und schließlich als drittes eine beharrliche Anstrengung – das Zeitmoment gehört hier unbedingt hinein.

Wenn man die Sachgebiete, in denen die Wortfamilie sich ausbreitet, ansehen will, dann ist da zunächst einmal der Künstler – die eigentliche Urbedeutung, wie wir sahen – und die kunstvolle Ausarbeitung; der Künstler in jedem Gebiet. So ist zum Beispiel der Schuster ein Künstler, weil Könnler, Fachmann; aber er *kann* Gegenstände außerhalb des Menschen. Dann gibt es den Athleten, der seinen Leib kann, und schließlich den, der den ganzen Menschen kann, der es hinkriegt mit dem Menschen. So ist es nicht verwunderlich, daß am Anfang der christlichen Zeit der Begriff des Asketen auf den Märtyrer angewendet wurde – er ist sozusagen der Sportsmann im Christlichen, wenn man das Wort in dem ursprünglichen englischen Sinn nimmt. Im Neuen Testament kommt das Nomen nicht vor, wird aber dann in der ganzen christlichen Literatur

HANS URS VON BALTHASAR, 1905 in Luzern geboren, gestorben 1988 in Basel. Priester 1936. Ernannter Kardinal 1988. Mitbegründer der internationalen «Communio». Verfasser eines der bedeutendsten theologischen Werke unserer Zeit. Der hier mit freundlicher Genehmigung des Balthasar-Archivs Basel wiedergegebene Aufsatz wurde bisher nicht veröffentlicht.

immer mehr eingebürgert. Es geht dabei nicht nur um das Martyrium als vollendetes Hinkriegen des christlichen Zeugnisses, sondern um die Herausarbeitung der christlichen Persönlichkeit, unter vielfacher Anstrengung, d.h. unter vielfacher Zucht, vielfachem Verzicht; die Herausbildung – ich brauche auf das Wort «Bildung» nicht einzugehen, sein Sinn ist bekannt genug – die Herausbildung des Bildes, das zustandekommen soll aus dem menschlichen Rohstoff.

In der Tat ist der Mensch ja als ein Mikrokosmos eingelassen in alle Schichten der Welt, er reicht hindurch vom Höchsten des Geistes bis in das Unterste des Stoffes, vom Bewußtesten bis ins Unbewußte, nicht so, als herrschte hier eine Kluft waagrecht zwischen Geist und Stoff, sondern in unmerklichen Übergängen durch das Tierhafte in das Pflanzenhafte ins rein Materielle hinab – überall ist Mensch; darum wird er von den Alten als Mikrokosmos bezeichnet. Diese vielen Reiche des Seins, die er in sich hat, von der Freiheit bis zum Naturgesetz, diese muß er zu einem Bild runden. Es genügt längst nicht, wenn er in seiner Geistspitze irgendwelche großartigen Entscheidungen fällt, sondern es geht darum, wie dies Aristoteles und Platon vor ihm eingeschärft haben, daß der ganze Mensch domestiziert werde unter dem Geist. Aristoteles nennt das das *ethízesthai*, das heißt das Ethos durchführen bis in das Materielle hinein durch alle Reiche hindurch, die Eingewöhnung des Geistes in den Stoff.

Nun aber kann der Mensch eben nicht alles zugleich sein; er muß eine Gestalt herausbekommen aus diesem Weltstoff; er muß wählen. Er muß wählen, was er sein will und sein kann. Und um das Eine zu wählen – denn Wahl schließt ja immer aus – muß er auf vieles, auf fast alles andere verzichten. Daher haben die Griechen von Platon bis zu Plotin immer das Bild der Statue, die herausgemeißelt wird, gebraucht. Irgendwo in diesem Klotz steckt die Statue, und ich muß abhauen, muß dauernd entfernen, damit der Kern herauskommt. Unter Umständen kann dieses Bild, das herauskommen soll, den ganzen physischen und natürlichen Menschen fordern. Dem antiken Menschen steht dauernd das Bild des Sokrates vor Augen, der die Werthierarchie aus seiner Existenz herausgemeißelt hat und der für das Bild, das er vor die Welt stellen wollte, auf alles, auch auf sein Leben verzichtet hat. Die Gesetze Athens, so schildert er's, treten auf ihn zu, als ihm die Flucht aus dem Gefängnis vorgeschlagen wird; die Gesetze fordern ihn ein in das Ethos und fordern ihn auf, zu bleiben, d.h. zu sterben. Das Bild des Sokrates hat die ganze Geschichte der Philosophie überleuchtet; immer wieder taucht es auf. Wenn Boethius im Kerker sich aufbäumt gegen die Ungerechtigkeit seiner Verurteilung, dann tritt die Philosophie mit dem Bild des Sokrates vor ihn. Sie redet auf ihn ein, bis er zugibt, daß sie recht hat. Von Boethius geht der Bogen herüber zu Dante, dem vorgeschlagen wird, unter gewissen Kompromissen könne er

aus der bitteren Verbannung nach Florenz zurückkehren; aber er geht nicht, denn er hat ein Bild von sich selbst, um dieses willen verzichtet er. Denken wir auch an eine Figur wie Gandhi; er hat ein Bild dessen, was er der Welt mit sich an seiner Existenz zeigen will, und die Kunst, die *áskesis*, die Anstrengung, dieses Bild glaubhaft vor die Völker hinzustellen, hat sein Leben gekostet, gefordert; das eine Notwendige, das ihm vorschwebte, er hat es gekonnt. Und jene buddhistischen Mönche und Nonnen, die sich in unseren Tagen in Flammen versetzt haben, die haben wirklich eine Flamme aus ihrer Existenz gemacht, und sie hat geleuchtet, um gegen unseren christlichen Integralismus und unsere Intransigenz zu protestieren.

Der Mensch steht dauernd in einer Wahl, in einer Entscheidung zu sich selbst. Er wäre gar nicht Mensch, wenn es nicht so wäre. Und dies eben bedeutet auf jeden Fall Verzicht. Jede christliche Tat *ist* ein Verzicht, ein Verzicht auf das Nichtentscheiden, auf das Sichgehenlassen, auf die *dolce vita*, auf den Genuß, alles zu können und zu dürfen, auf die tausend Möglichkeiten, die ich hätte, aber ich will das Eine. So ist die Frage im Grunde gar nicht: soll ich mir Zucht auferlegen? – wenn ich Mensch bin, bin ich wohl oder übel in einer Zucht – sondern *wie* nehme ich sie auf mich und zu welchem Ziel und Bild?

Es gibt grob gesprochen drei mögliche solcher Zielbilder. Das eine ist die Idee des Menschen; und die Idee des Menschen ist die Höhe, mit der er aufragt über das Nichtmenschliche, die Höhe seines Geistes und seiner Freiheit über all dem, was in ihm Natur ist, über allem, dem er triebhaft verfallen könnte. Vernunft sagt *eo ipso* immer Freiheit. Es gibt keine Möglichkeit zu denken ohne Freiheit, und also liegt im Denken auch immer eine Entscheidung. Und in dieser Höhe, dieser Königlichkeit des Menschen, mit der er als Herrscher über die Welt gesetzt ist, wie schon im ersten Kapitel der Heiligen Schrift steht, hat der Mensch seinen Adel gegenüber der Gemeinheit, hier unterscheidet er sich. Die Idee vom Menschen. Dann gibt es aber zweitens die Idee der Leistung, des Werkes, wenn Sie wollen der Sendung, diese merkwürdige Besessenheit des Menschen, irgendetwas in die Welt zu stellen, die Welt zu ändern, einer Sache zu dienen und alle seine Kräfte in ein Werk zu verschwenden. Aber es gibt darüberhinaus noch ein Drittes, das erst aufleuchtet im christlichen Bereich – wir wollen es dafür aufsparen – das ist die Idee der Liebe. Liebe geht immer, wenn sie echt ist, auf ein Du. Sie will das Du und nicht das Ich; darum ist die Liebe im tiefsten ein Verzicht.

Wir können jetzt schon sehen, wenn wir diese drei Leitbilder vor uns stellen, daß Verzicht immer sinnvoll ist auf etwas Positives hin. Wenn ich das Bild des Menschen sehe, dann will ich den höheren Wert; wenn ich das Bild der Leistung sehe, dann will ich die stärkere Tat; wenn ich das

Bild der Liebe vor mir habe, dann will ich das größere, das wertvollere Geschenk.

Das Bild des Geistes hat für unser Abendland Griechenland aufgestellt, das Land der Philosophie. Alle Kultur wird vom Geist, von der Vernunft, vom nous, vom *lógos* gemacht. *Cultura* – lesen Sie einmal Virgil, die Bauerngedichte, die *Georgica*; da wird gezeigt, wie der Mensch die Bäume und die Tiere in Zucht nimmt und wie dies ihn nun selber in Zucht nimmt – im *labor improbus*, wie Virgil sagt; und wie er dann im Gegensatz zu seinem Vorbild, Hesiod, dem alten Bauerdichter, sagt: Gott hat dem Menschen die Leichtigkeit weggenommen, nicht um ihn wegen des Feuerraubes zu strafen, sondern um ihn selber zu kultivieren, damit durch die Anstrengung der Arbeit das Wertvolle aus dem Menschen erst herauskomme – *cultura*, Zucht. Alle Vernunft ist asketisch. Und wenn Nietzsche noch so sehr über die Asketen im Christentum spöttelt, er führt die Askese ja gleich selbst wieder ein, und dieses Gesetz, daß der Geist sich selber wehtun muß, wenn er etwas werden will, läuft ja dem ganzen Werk Nietzsches entlang. Die höchste Anstrengung des Menschen mit sich selbst, bis zum Heroischen, macht die Geschichte des menschlichen Geistes aus, längst vor dem Christentum. Bilder treten da vor unseren Blick, die uns erschrecken, von einem Radikalismus, von beinahe sinnlosen Forderungen und Überforderungen des zarten menschlichen Gebildes. Mit Schauern und Ehrfurcht sprachen die Griechen von jenen Gymnosophisten in Indien, die alles, aber auch alles weggelegt haben, um sich ins Innere zu konzentrieren und nur Geist zu sein. Indien ist der erste reine Sieg des Geistes über die Materie, das ungeheure Erlebnis der Freiheit, der Erhabenheit über die Welt. Hegel hat das immer so dargestellt in seinen Abrissen der Geschichte der Philosophie. So radikal, daß alles übrige zum Schein und zur Gleichgültigkeit herabsinkt dort, wo ich mich mit dem Letzten, dem Absoluten einen kann. Gehen wir zu den Griechen, schlagen wir den lieben alten Homer auf – ja, die Helden, die er uns zeichnet, sind Helden, weil sie mitten im Tode leben, in einem unaufhörlichen Wagnis und Einsatz des Lebens jeden Augenblick – um der Größe, um des Ruhmes willen. Der Dulder Odysseus, der gegen Götter selbst kämpfen muß, der sich den Schemel und den Kuhfuß an den Kopf werfen lassen muß, weil die Göttin ihm sagt: du mußt es dulden, warte deine Stunde! Duld es, mein Herz, Hündischeres hast du schon erlebt, sagt Odysseus zu seinem bellenden Herzen. Und dann dieser seltsame Pindar, den wir so schwer nachvollziehen können, weil er in der letzten Anstrengung des Menschen wirklich das Übermenschliche im Menschen aufblitzen sieht. Die Siegeslieder auf die Sportshelden, ja, das sind Bilder des Übermenschlichen. Höchste Anstrengung ist zugleich, sagt Pindar, die Gnade des Gottes. Und wenn der Sieger sich nachher sonnt im Ruhm seiner Tat,

und die ganze Familie und die ganze Stadt und ganz Hellas erleuchtet wird von seinem Sieg, und der Dichter ihm alle Kränze zu Füßen legt, seiner göttlichen Muse, so mahnt er ihn gleichzeitig: vergiß nicht, daß es die Gnade des Gottes war. Höchste Anstrengung, höchste Askese, eins mit dem strahlenden Sieg des Menschen. Die Tragiker: die Menschen, die sie auf die Bühne stellen, sind jedes irdischen Wertes beraubt, jenseits aller menschlichen Güter geraten – Untergänge ohne Zahl; immer wieder sind es die Verlassenen, die Entblößten, die Nackten, die Schutzfliehenden, die auf die Bühne gestellt werden. Und seltsam, immer sind es Könige und königliche Menschen, als ob nur der ganz große Mensch so etwas aushalten kann wie das, was der Antigone oder dem Ödipus zugemutet wird, oder der Iphigenie, die erfährt, daß sie geschlachtet werden muß. Und wir sehen bei Euripides, wie sie sich durchringt zu dem freiwilligen Opfer für das Vaterland.

Die Askese fängt also längst vor Platon an und vor der Philosophie, die uns nun zeigt, daß der Mensch Freiheit hat als Seele über dem Leib und daß die Tugend darin besteht, daß er aus dieser Freiheit heraus nunmehr aus sich selbst ein geordnetes Reich, eine Polis stiftet. Das kann er aber nur, wenn er darüber steht und die Gerechtigkeit, die höchste Tugend, besitzt, die jedem das Seine gibt, dem Leib und der Seele, der Begierde und dem Zorn, genau nach dem Maß, das der Geist in der Hand hat. Aristoteles wird das weiter ausbreiten. Die schönen Dinge, die Platon hinsichtlich des Eros sagt, den er sehr wohl anerkennt als eine Grundkraft des Menschen und nicht unterdrückt, aber die er in ein kosmisches Maß bringt, das von zuunterst, von der Liebe zu dem einen schönen Leib durch alle Stufen hinaufgeht bis zur Liebe des Schönen überhaupt. Und wie er uns dann im «Phaidros» noch anweist, wie man es halten soll mit dem Leib, bei dieser griechischen Freundschaftslove: es werden nicht alle stark genug sein, sagt er, aber wer es kann, der soll es doch versuchen, dies alles vom Geist aus verzichtend im Zaum zu halten. Und wenn der betrunkene Alkibiades am Ende des Gastmahls hereintorkelt und ziemlich anzügliche Dinge erzählt, wie er's mit Sokrates versucht habe – ihn zu verführen nämlich – und wie das ausgegangen ist in jener Nacht, da sie allein waren und friedlich wie Vater und Sohn zusammenlagen; denn jener war nicht verführbar. Und er sagt: der Sokrates, ja, der ist von außen wie das Bild eines Silens; aber es gibt Bilder, die man aufschlagen kann (wie heute die kleinen Reliquienschreine, die die Christen haben), und innen sind Götterbilder. Das habe ich gesehen, dieses Götterbild, sagt Alkibiades.

Wir brauchen uns nicht lange mit den Stoikern aufzuhalten; wir kennen ihre Askese zur Genüge; aber ein Wort vielleicht doch über Epikur, den Philosophen der Lust. Was heißt Lust? Lust ist jene Stille – Meeresstille, «galéne» pflegt er sie zu nennen – durch die der Mensch ein Gleich-

gewicht des Gemütes besitzt: das ist das Beste, meint Epikur. Er war ein schlichter Mann, der mit wenigem zufrieden war, der gesagt hat, man solle sich an nichts hängen, der in Schmerzen tapfer gewesen ist; wir besitzen ein Brieflein von ihm, das er auf dem Todesbett schrieb, als er fürchterliche Schmerzen hatte. Er hat uns geraten, die falschen Ängste zu besiegen, darum hat er die Götter weit weggeschoben und vom Jenseits nichts gehalten und auch von den Priestern nicht viel oder sehr wenig. Er hat viel von Freundschaft gehalten und auch von Wohltätigkeit. Er wollte nichts, was das Gewissen des Menschen trübt: Denn nie kannst du dich darauf verlassen, daß etwas unentdeckt bleiben wird, sagt er. Er ist gegen die unendliche Gier des Fleisches, für den Geist, der mit seinen Grenzen zufrieden ist, sagt er im 20. Hauptsatz seiner Philosophie. Epikur ist nicht ganz das, was wir uns gewöhnlich unter einem Epikureer vorstellen. Denn ein solcher ist kein Philosoph. Von Plotin wollen wir nicht reden, der eigentlich alles nur auf die Karte Gottes setzt. Geist bin ich, sagt er, und alles, was ich sonst bin, muß emporgezogen werden in den Geist, nicht verleugnet, aber verklärt.

Griechen haben die Philosophie geprägt. Diese Philosophie ist sehr hart, sie ist sehr fordernd. Man könnte darüber setzen, was Kierkegaard gesagt hat: «Geist sein heißt leben wie gestorben». Das ist ja der Sokratespunkt, in welchem da gelebt wird; und alle diese Philosophen fordern selbstverständlich das Tun oder die Existenz entsprechend dem Geist. Wir könnten aus diesem Bild des Menschen nun viele Anwendungen auf den alltäglichen Menschen, auf den jungen Menschen machen; wir könnten mit Leichtigkeit hier eine Ethik der Liebe entwickeln. Wie Liebe selber ein personaler Akt ist und Liebe wieder vor einer Person steht, die selbst Geist ist, wie das Geschlechtliche Ausdruck dieser gesamt menschlichen Liebe und Haltung ist und daher ein Maß fordert vom Geist her, wie die Freude und das Vergnügen von der Natur in den Menschen gelegt wird (wie Platon sagt) als eine Prämie für den, der richtig mit der Natur umgeht, eine Freude, die eingeordnet ist in die Ordnung der *areté*, der Tucht, wie es im «Philebos» geschildert wird. So ist also jeder Mißbrauch dieser Funktion sinnlos, geistwidrig, personwidrig. Was soll man zum Beispiel sagen über Selbstbefriedigung im Sexuellen; sie ist philosophisch nicht zu rechtfertigen, sie steht wider die Vernunft, denn es ist eine Funktion der Liebe, die sich ja nur im anderen erfüllt und in mir *gar nichts* erfüllen kann. Von diesem einen Beispiel geht der Blick in die Zucht des ganzen Menschen hinein, die die Selbstrealisierung des Menschen als eines Herrschers über sich selbst und die Welt fordert; daß er sein Heer als Feldherr immer gelenkig und aufmerksam unter sich hat, daß, wie Pater Lippert einmal gesagt hat, man immer wieder nachsehen muß, ob die Weichen noch funktionieren und nicht etwa eingerosetet sind. Ich muß wieder ein-

mal die Mäßigkeit wirklich durchprobieren in den verschiedensten Lebensbereichen: Essen und Trinken, Rauchen oder was immer es sein mag: kann ich's eigentlich noch; bin ich noch Herr darüber? Nicht nur in diesen gleichgültigen Dingen, sondern auch in sehr edlen, wo man sich ja auch eine gewisse Sucht aneignen kann; zum Beispiel kann ein Musiker zuviel musizieren, kann sich in einen Rausch hineinspielen und dgl. Ich wollte diese Dinge nur andeuten, weil sie alle in der Richtung des Philosophischen liegen, noch gar nichts mit Christentum zu tun haben. Das können Sie ja alles in der Politeia Platons oder in den aristotelischen Ethiken finden.

Aber das ist nur eine statische Idee des Menschen; das zweite ist sein Werk. Die Griechen sind Philosophen; die Römer und die Juden haben die Askese des Werkes oder der Sendung. Vielleicht ist die Idee Roms nirgends schöner dargestellt worden als in der Äneis. Ausgangssituation ist das brennende Troja, ein endgültig besiehtes, vernichtetes Volk – Schmach, Untergang, Verzweiflung, Brand, Selbstmord. Und ein Gott flüstert Äneas ein: du bist berufen! Er weiß noch nicht, wozu. Aber er glaubt dieser seiner Sendung und er zieht aus, mit dem alten Vater auf dem Rücken, der nicht mehr gehen kann, dem kleinen Sohn an der Hand, und in der anderen Hand hat er die Götter seines Hauses. Und jetzt geht's durch alle Irrfahrten und Niederlagen hindurch, und immer werden Orakel gefragt: wo geht der Weg, wie ist die Spur, die ich verfolgen muß? Er tastet sich von einem zum andern voran; es kommt die Versuchung, die asiatische Versuchung Roms, Carthago, Dido; es ist die Zeit der Schlacht von Aktium, die Zeit der Kleopatra, die beinahe den Cäsar und ganz den Mark Anton verschlungen hat. Und der Gott muß Äneas dort wieder wecken und ihm seine Sendung neu einschärfen. Und wenn es dir selber nicht an deiner Sendung gelegen ist, sagt der Gott, dann denke an deinen Sohn, an den Julius, aus dem die Julier hervorgehen sollen. So reißt er sich los, und das Weib bleibt dahinten und bringt sich um; er trifft sie nachher im Infernum. Der Vater stirbt, die Frauen rebellieren in Sizilien und bleiben zurück; aber immer weiter, immer geradeaus geht der Weg, durch zwölf Gesänge, bis er es vollbracht hat.

Die Askese des Wirkenden: nur *eine* Idee, und alles andere ist gleichgültig. Neben Äneas muß man eigentlich Abraham stellen. Auch da flüstert ein Gott: du bist berufen! Und dann geht es geradeaus auf eine vage Verheißung zu; man weiß nicht, was es sein wird. Und ganz Israel ist dieser Glaube, wie auch Rom ein Glaube war im ganzen. Moses reißt sie alle mit sich in die Wüste: Verzicht auf die Fleischtöpfe Ägyptens. Der Prophet reißt das Volk, wohin es nicht will; und schließlich, da sie immer noch nicht wollen, zwingt sie Gott in die ärgste Askese der Verbannung, in die Rolle des Gottesknechtes hinein, so sehr, daß man ja bei diesen Texten

nicht weiß, ob es Christus oder ob es Israel ist. Wir werden wohl sagen müssen, beide zusammen. Zunächst Israel – der Rest, diejenigen, die stellvertreten für alle, die nicht wollen – und in der Mitte ist ein glühender Kern, und das ist Jesus Christus. Jeder große Mensch ist von seinem Auftrag besessen; das braucht man nicht zu beweisen, man weiß es einfach. Aber jeder Mensch, der sich einen Auftrag geben läßt, der der Stimme lauscht, bekommt ihn auch. Und es ist seltsam, wie die schönsten, die freudigsten Werke, die Millionen in Freude versetzen, aus asketischem, verzichtendem Leben heraussteigen. Man wagt nicht daran zu denken, wie es diesem jungen Mann zumute gewesen sein muß, der die 650 Nummern des Köchel-Verzeichnisses gefüllt hat und dann mit 35 Jahren gestorben ist. Die Leiden und die Verzichte, die in dieser herrlichen Musik stecken. Und von Schubert wissen wir's auch, und von Schiller wissen wir's, was das für eine Schinderei war, diese tägliche Form. Und von Goethe machen wir uns wahrscheinlich auch ein falsches Bild. Man muß die Wahlverwandtschaften lesen, man muß die Wanderjahre lesen, überschrieben «die Entsagenden», und muß wissen, wie sehr Goethe gelitten hat unter der Gestalt des Nichtverzichtenden, vom Clavigo bis zum Faust, bis zum Eduard. Der Beispiele sind Legionen. Aber der Mensch, der den inneren Reichtum seiner Aufgabe hat, ist erhaben über all die präfabrizierten Vergnügungen der modernen Kultur. Und man kann sich lustig machen als Christ über die autárkeia der Griechen und sagen, es sei Hochmut. Autárkeia – ich bin mir selber genug. Etwas Wahres ist daran. Ein alter jüdischer Freund von mir, der jetzt in Amerika lebt, hat einmal im Witz gesagt: Wenn ich allein bin, dann bin ich in schlechter, aber interessanter Gesellschaft. Der Mensch, der eine Aufgabe hat, kann sich eigentlich nie langweilen. Er ist immer auf etwas hin gespannt, beschäftigt. Es kann aussehen, wie wenn er ehrgeizig wäre; aber wenn man tiefer fragt, geht es ihm nicht um den persönlichen Ruhm; es geht ihm sozusagen um einen objektiven Ruhm. Die Sache soll strahlen. Ob es anerkannt wird oder nicht. Daß ich es getan habe, das ist nicht so wichtig. Aber die Freude, es hingestellt zu haben, davon leben viele Menschen heute, Techniker und Forscher und Ärzte und so viele andere, die in einem ganz unpersönlichen Dienst sich verzehren, im Ethos für eine große Sache, und wär's, auf den Mond zu fliegen.

Erst jenseits von alledem kommt nun das dritte, das Christliche. Und dieses Christliche überbietet die beiden anderen Gesichtspunkte, ohne sie zu entwerten. Denn die Ordnung im Menschen, wie die Griechen sie fordern, ist gut. Sie muß um jeden Preis sein; aber es könnte sein, daß, wenn der Mensch nichts anderes im Kopf hat, er zu einem Pharisäer würde, zu einem Egoisten, zu einem Ästhet, der seine schöne menschliche Persönlichkeit ausbaut. Und wenn bloß die Hingabe wäre an das

Werk? Diese Hingabe ist gut, aber muß der Mensch sich nicht fragen: lohnt denn das, was ich da tue? Und daran scheitern heute viele. Wieviel echte Hingabe hat ein Hitler empfangen und entgegengenommen. Wieviel echte Opfer wurden ihm gebracht. Welche Askese fordert vom Menschen das technische Zeitalter: die Fabrikexistenz, die Büroexistenz. Und meine einmalige, lebendige Existenz soll ich drangeben für kleine technische Verbesserungen irgendeines Staubsaugers, oder auch nur die Kolportierung des Artikels, der mir im Grunde ebenso gleichgültig ist wie irgendein Fisch in der Tiefsee. Bin ich dazu geboren – ist das mein Werk? Das ist eine Frage, die vielleicht heute brennender ist als in Zeiten des Handwerks, des Bauerntums, da jeder sozusagen eine persönliche, wenn auch bescheidene Leistung hinstellen konnte.

Die Philosophie die Weltweisheit bietet hier noch ein Wort, ein letztes, nämlich den Dienst am Ganzen, die Integration in das Ganze. Das lehrt uns Platon in seinem Staat, das lehrt uns Hegel, das lehrt uns Marx. Aber das Ganze könnte vielleicht doch auch das Sinnlose, das Grausame sein, das Ungeheuer, das die lebendigen Herzen verschlingt? Und nun taucht eine letzte und blinde Hoffnung auf, auf den Sinn dieses Gesamten, das wir in der Neuzeit mehr als eine Gesamtevolution sehen. Diese blinde Hoffnung könnte sich wahrscheinlich so formulieren: *weil* ich mich ganz drangehe, *darum* kann das Ganze nicht sinnlos sein. Großmut – ja, es gibt sie überall in der Menschenwelt, erzwungene, freiwillige Großmut – aber wie nah der Verzweiflung,

Das Christliche sagt darüberhinaus etwas ganz anderes. Es sagt sehr schlicht: Gott liebt dich; Er liebt dich bis in den Tod, bis in den Tod am Kreuz. Willst du Ihn dafür wiederlieben? Das ist die christliche Botschaft und dann die christliche Ethik. Dahinein nun kann man das andere integrieren: Sei ein Mensch, sei Geist, sei frei, um die ganze Liebe zu Gott leisten zu können als Antwort auf die Liebe Gottes. Und das zweite: Gott hat alles für dich getan, und nun ruft Er dich auf in Seinen Dienst, um Sein Werk mitzutun. Ergreife also deine christliche Sendung und Berufung. Wenn dieses vorausgesetzt ist, ist eigentlich ein Fragen und Schwanken nicht mehr möglich, denn die antwortende Liebe ist in jedem Fall sinnvoll und fruchtbar. Mag nun der weltliche Ertrag der Evolution des Ganzen aufgerechnet werden können oder nicht. Diese Liebe zu Gott, der uns in Christus Seine absolute Liebe erwiesen hat, ist schlechterdings der Schlüssel für die gesamte christliche Askese – sowohl dort, wo sie die natürliche menschliche Askese vollendet, wie auch dort, wo sie noch etwas Eigenes und Neues dazubringt.

Wir können es wieder am deutlichsten im Geschlechtlichen exemplifizieren. Denn das Geschlechtliche steht ja irgendwo im Zentrum des Christlichen. Weil das Christliche die Liebe ist, muß ja hier ein neuer und

ganz positiver Sinn eingesenkt werden. Die Philosophie als solche wird immer eine gewisse Reserve haben, ein Übersteigen fordern, ein Hinter-sich-lassen. Das Christliche aber geht in der entgegengesetzten Richtung. Philosophie geht vom Menschen zu Gott; im Christlichen kommt Gott zum Menschen, der Mensch wird endgültig bejaht. Es wird das gesamt-menschliche Leben zu einem Gleichnis, einem Ausdruck und einem Gefäß ewiger Liebe und Treue. So ist es schon im Alten Testament, so wird es endgültig im Neuen. Christliche Ehe zwischen Mann und Frau ist Bild ewiger Liebe zwischen Gott und Mensch. So deutet Paulus die menschliche Ehe, fordert eine ebenso totale Hingabe des Einen an den Andern im Blick auf die Hingabe Gottes an den Menschen: Ihr Gatten, seid so gesinnt wie Christus zur Menschheit, zur Kirche gesinnt war, und umgekehrt. Und daher ist der Akt, der schon im philosophischen Bereich ein gesamt-menschlicher Akt war aus Natur und Geist, überhöht und verklärt in ein gnadenhaftes Lieben zwischen Menschen. Nächstenliebe bekommt hier eine höchste menschliche Möglichkeit, die ebenso völlig durchtränkt ist von göttlicher Liebe. Wenn man das vor Augen hat, dann sind eigentlich die sexuellen Probleme, die im einzelnen immer schwer und bitter bleiben mögen, doch im ganzen durchlichtet und polarisiert. Dann versteht man etwa, was es bedeutet, in der Zeit einer Bekanntschaft oder Verlobung den Ernst der Gesamtliebe, die man einander schenken will, in Erwägung zu ziehen, deshalb in jener Distanz voneinander zu bleiben, die das ganze Du in den Blick bekommen kann. Das bedeutet selbstverständlich schwere Verzicht. Ich muß aber diesen Verzicht leisten, wenn ich nachher die christliche Liebe in einem vollen Sinn darleben können will, über die Zeit hinaus, wo das Triebhafte mich trägt. Die Liebe muß ja auch dann noch vorhalten, wenn ich diese Erleichterung nicht mehr habe und doch ein Gelübde, ein Gelöbnis der Treue bis in den Tod durchhalten soll.

Dahinter steht das tiefere Geheimnis – ich rede für glaubende Christen – daß Gott Fleisch geworden ist, und zwar, wie es in Joh 17 heißt, um Macht über alles Fleisch zu bekommen, durch seine Demütigung bis in den Tod, seine verzichtende Liebe. Das unaufhüllbare Geheimnis des Abendmahles, der Eucharistie besagt doch, daß hier ein Leib ins Unendliche hingegeben, vergossen und fruchtbar wird, und daß Mensch und Kirche und Menschheit im ganzen sich diesem Geheimnis gegenüber bräutlich zu verhalten hat, wie der Alte Bund es schon weiß und der Neue es vollendet, um den Samen Gottes – das Wort stammt von Johannes – in der Demut der Magd des Herrn zu empfangen.

Welche Linien lassen sich von hier aus ziehen, von den Liebesmöglichkeiten des natürlichen Menschen in diese höchsten, verborgensten und allerwirksamsten göttlichen Weisen geistig-leiblichen Liebens hinein? Hier hat die Idee der Jungfräulichkeit ihren Platz. Wer es fassen kann, der fasse

es, sagt Jesus im Evangelium. Ehelos um des Himmelreiches willen sein: wozu? Weil die Liebe etwas Gefährliches ist? Nein, sondern weil die größere Liebe Gottes verlangen kann, daß ein Mensch in dieser totalen Weise antwortet, sich hingibt, zur Verfügung steht. Ein überschwängliches Bild steht hier am Ursprung: das Bild der Jungfrau–Mutter, die durch ihre Jungfräulichkeit Mutter wird, weil sie Leib und Seele Gott zur Verfügung hält wie eine Braut und von Gott her in einer unendlichen und unvorstellbaren Weise mütterlich, bräutlich befruchtet wird. Alles was in der Geschichte der Kirche, in der Geschichte der Orden Evangelische Räte heißt, hat hier seinen Ursprung und einzigen Sinn. Der Mensch geht nicht ins Kloster, um seine Persönlichkeit zu kultivieren oder weil die Welt zu schlecht ist, sondern er geht um der größeren Liebe willen, um ungeteilt der Liebe Gottes zur Verfügung zu stehen. So wie Gott sich ungeteilt in Christus an die ganze Welt verschenkt hat. Die Kleine Theresia hat dies immer wieder dargestellt. Und mit dieser Exklusivität der Liebe, die in Maria sichtbar wird, geht zusammen die Armut: Mein Gott, ich will nichts für mich selber haben – verführe Du über alles – die Kirche, die Armen, die Welt kann alles haben...; geht zusammen der Gehorsam, in der Meinung: ich will nicht selber dirigieren und lenken und bestimmen, sondern ich stehe zur Verfügung; mir geschehe nach Deinem Wort.

Wie sich das ausgliedert in verschiedene Lebensformen, das wollen wir hier nicht erörtern. Der Mensch kann z.B. durchaus so zur Verfügung stehen, daß er ein Leben der Kontemplation führt, genau wie Maria von Bethanien im Evangelium: sie hat den besten Teil erwählt; sie will nur Gott, nur die Liebe Gottes. Und diese kontemplative Liebe ist das Fruchtbare, was es in der Christenheit gibt. Warum wäre sonst die Kleine Theresia Patronin aller Missionen geworden? Dann die aktiven Lebensformen in der Kirche: dem Reich Gottes zur Verfügung stehen, für alles, was es braucht. Dann die Möglichkeiten, die sich heute eröffnen und wie die Säkularinstitute sie leben – im weltlichen Beruf für das Reich Gottes zur Verfügung stehen: Ich arbeite an meinem Posten, als Jurist, als Arzt, als Journalist oder was immer; und warum soll ich das nicht in einer Liebe tun, die das Evangelium erlaubt?

Charles de Foucauld hat einmal den Gedanken geäußert, daß alle diese Lebensformen unmittelbare Nachfolge Christi seien, der 30 Jahre als Arbeiter in der Welt gelebt hat, der 40 Tage in der Wüste allein in Gebet und Fasten verbracht hat, und der schließlich drei Jahre, höchstens drei Jahre, im Dienst, im aktiven apostolischen Dienst dem Reich Gottes zur Verfügung stand. In der Welt, im Kloster, im Priestertum, überall ist es dieselbe eine Liebe, die, menschlich gesehen, ein Verzicht ist (der Verzicht ist in den Räten ausgesprochen) und doch als Liebe nie auf den Verzicht schaut, sondern sich einfach zur Verfügung hält. Räte sind dazu da, damit

der Mensch Raum gewinne für Gott, für die Bedürfnisse Gottes. Nun sagt uns aber Paulus im ersten Korintherbrief, daß der Geist dieser Räte in jeder christlichen Existenz vorhanden und wirksam sein muß, weil jeder Christ mit Christus der Welt gestorben ist, dem alten Adam, dem alten Menschen, und als neuer Mensch mit Christus auferstanden ist, nicht etwa in einen fernen Himmel hinein, sondern in die neue Welt, die Jesus Christus, der Auferstandene, selber ist. Weil dem so ist, daß jeder Christ diesen vollen Verzicht schon in der Taufe geleistet hat, im Taufbund, im Taufgelübde, darum sollen die Besitzenden sein, als besäßen sie nicht, und die Verheirateten, als wären sie nicht verheiratet, und die Verfügenden, als verfügten sie nicht. Alle weltlichen Funktionen sind da, und doch sind alle überhöht in die eine Liebe Gottes, in das Absolute der Liebe hinein, die aus der Höhe (und nicht aus der Ferne) alles überherrscht. Möglich, daß das nicht leicht ist und daß wir die Spannung fühlen unsere christliche Existenz hindurch und uns jeden Tag neu fragen müssen: wie bringt man denn das zusammen? Fertige Rezepte gibt es hier keine. Es kann nur gelebt und durchgestanden werden. Und in der christlichen Entscheidung jedes Tages und jeder Stunde erhebt sich die Frage: ist das Geforderte jetzt, daß ich gebrauche, genieße, oder daß ich mich erhebe und verzichte und für Größeres zur Verfügung stehe? Und wenn ich gebrauche und wenn ich genieße, dann muß es in einen höheren christlichen Gesamtsinn und Gesamtplan der Existenz hineinpassen. Das ist die Freiheit, von der Paulus im Galaterbrief redet. Diese Freiheit wird erreicht in der positiven Askese der Liebe. Denn positiv ist wohl nur die christliche Askese ganz. Wir sagten schon: der Philosoph, der Mensch außerhalb des Christentums ist vom Menschen her unterwegs zu Gott. Er sucht das Absolute. Darum ist die Tendenz außerhalb des Christentums immer – wagen wir das starke Wort – weltflüchtig. Indien – Sokrates – Platon – Stoa – Neuplatonismus – immer fällt ein Schatten auf die Endlichkeit, immer scheint der Schleier der Maya niederzufallen. Im christlichen Bereich wird Gott Mensch, und der ganze Mensch wird Ausdrucksmittel der Liebe Gottes. Da ist es eine Freude, asketisch zu sein, das heißt sich zu einem Instrumentar christlicher Liebe durchzugestalten. Das ist ein Bild des Menschen, das sich lohnt, wo wir im Grunde auf keine echt-menschliche Funktion zu verzichten brauchen – etwa auf Leidenschaften, wovon die Stoiker uns sagen, daß sie böse seien. Nein, sie sind gut, wenn sie in der Ordnung sind. Und auch die leibliche Liebe – und welche Liebe ist nicht immer auch leiblich; gibt es denn eine rein geistige Liebe? so wenig wie einen rein geistigen Menschen – auch die leibliche Liebe gehört zum Menschen und bedarf derselben positiven Durchklärung durch die höhere, größere, größtmögliche Liebe. Die Liebe selbst ist die strengste Askese, denn die Liebe fordert ja dauernd die Selbstlosigkeit und die Freundlichkeit und die Dienstfertigkeit und die

Gastfreundlichkeit und was immer es geben mag. Lesen Sie einmal bei Paulus ein bißchen in den Ermahnungen, die er an die Gemeinden gibt: es gehen eigentlich alle Gebote auf in Aspekte und Fazetten der Liebe. Überall muß der Mensch auf etwas verzichten, damit er etwas zu geben hat.

Diese Selbstzwecklichkeit oder Zweckfreiheit der Liebe sollen wir auch nicht verzwecklichen; sie ist schön so wie sie ist, sinnvoll in sich selbst. Man kann auch Gott, der die Liebe ist, nicht verzwecklichen. Was fange ich an mit dem Kapitel der Nächstenliebe? Gar nichts, ich lasse es, ich lasse es sein, ich lasse es blühen. Sie ist das Absolute, das in unserer Zeit schon lebt und webt. Das Wichtigste an allem ist das freie Geschenk. Und die Frage, die der Mensch an sich stellen muß und mit der wir schließen wollen, ist diese: Wie kann ich mich ganz verflüssigen, verschenken, zu reinem Licht und zu reinem Wasser machen – zu dem, was Paulus nennt ein Duft für Gott und für die Menschen?

HUGO RAHNER

DIE VERSUCHUNG DER SIRENEN

(aus: *Griechische Mythen in christlicher Deutung · Homers Odyssee*)

Die mythische Dialektik, die in der Lebensreise als einer Seefahrt zwischen Tod und Leben liegt, verdichtet sich [in Homers Odyssee] in dem Wesen der Sirenen: auch sie sind himmlische und höllische Wesen in einem. Und darin besteht das rettende Wissen, mit dem sich ein Odysseus dem Tod nahen kann, daß er zu unterscheiden weiß zwischen Dunkel und Licht, zwischen Schönheit und Verderben dieser lockenden Geister. Die Altertumswissenschaft hat sich schon eingehend mit Herkunft und Deutungswandel der urgriechischen Mythe von den Sirenen befaßt¹. Aber das Fortleben derselben in der christlichen Antike ist immer nur obenhin gestreift worden. Es seien darum hier [...] die Hauptlinien der christlichen Deutung ausgezogen. Auch was in den christlichen Archäologien, bis in das monumentale Werk von J. Wilpert über die altchristlichen Sarkophage, zum Sirenenmythos gesagt wird, genügt bei weitem nicht, um den höchst interessanten Vorgang der christlichen Umdeutung des homerischen Mythologems zu erfassen.

Die Sirenen erscheinen bei den Kirchenvätern in einer doppelten Gestalt, und dieser entspricht auch eine zweifache Form der tödlichen Gefahr, die der himmelreisende Odysseus zu bestehen hat: die Sirenen sind Symbole der tödlichen Lust, aber auch des tödlichen Wissens. In diesem gegensätzlichen Wesen setzt sich aber nur fort, was schon seit uralten Zeiten im griechischen Mythos lebendig war, und ohne seine Kenntnis würden wir die Vätersymbolik nicht verstehen.

Das griechische Wort *Seirenes* bedeutet etymologisch die «Bestrickenden», die «Fesselnden». Sie sind ursprünglich (und gewiß vorgriechisch) vampirartige Totengespenster, die sich vom Blut der Leichen nähren. Durch die Gestalt, die ihnen Homer verlieh, noch mehr durch Hesiod und Alkman, am meisten durch die burleske attische Komödie, wurde

HUGO RAHNER SJ, geboren am 3.5.1900 in Pfullendorf/Baden; älterer Bruder von Karl Rahner. 1919 Eintritt in den Jesuiten-Orden und Studium der Theologie in Innsbruck, dort 1937 Ordinarius für Alte Kirchengeschichte und altchristliche Literatur. 1968 in München gestorben.

dieses grauenhafte, vogelartige Geschlecht von Totengespenstern gleichsam verschönt und ihr Wesen gemildert. Immerhin hat man die Urbedeutung nie vergessen, und Homer singt von dem Knochenhaufen, der sich um sie türmt, «bleiches Gebein, und drüber verschrumpfen die Häute»². Noch Tertullian³ spricht einmal von den «blutigen Mäulern» der Sirenen, und Hippolyt nennt sie «grausame und böse Bestien»⁴. Sie sind auch bis in die hellenistische Zeit hinein Grabfiguren geblieben, sie schmücken die Sarkophage und Totenkammern. Allein, gerade durch Homers Gestaltung tritt aus diesem chthonischen Wesen der Sirenen mehr und mehr ein Zug in den Vordergrund, der an sich kaum zur grausamen Urform gehört: das «Bestrickende» im Sinn des Erotischen, des Lockenden an ihrer Gestalt und ihrem Gesang. Die Sirenen werden zu zauberisch schönen Frauen, deren Vogelkrallenfüße allein (übrigens spricht davon Homer nicht) ihre tiefste Natur andeuten. So tritt denn hier das fast pikante Moment zu Tage: daß an diesen Frauen gerade das Verlockendste auch das Gefährlichste ist. Vögel singen und krallen. Die Sirenen sind süß, aber todbringend, sie sind, um ein Wort des Martial zu gebrauchen, «die heitere Pein der Schiffer, ihr reizender Tod, ihre grausame Wonne»⁵. Sie sind schon bei Homer die «Gotterfüllten», aber ihr Gesang ist «Zauberlied». Sie sind himmlisch und höllisch in einem.

Bei Platon wird dieses Doppelwesen der Sirenen besonders greifbar. Diese himmlischen Wesen stimmen den Sphärensang der jenseitigen Welt an – ein mythisches Bild, das in der spätantiken Frömmigkeit erhabenen Widerhall fand⁶. Die Sirenen werden dadurch zu geleitenden Engeln, die der Seele göttlichen Aufstieg vermitteln. Ein Fragment aus Euripides, das uns der Alexandriner Clemens aufbewahrt hat, sang⁷:

«Und jetzt werden mir goldene Flügel am Rücken
und der Sirenen liebliche Sohlen mir angelegt,
und ich steige empor zu den Höhen des Äthers,
um mich zu Zeus zu gesellen ...»

Zugleich aber sind die Sirenen für Platon auch dunkle Wesen der Unterwelt, die Pluto mit «süßen» Wörtern an den Hades fesseln⁸. Wie man von der zauberischen Gewalt ihres Gesangs im griechischen Alltag dachte, erzählt uns Alkibiades im platonischen Gastmahl: vor den Reden des Sokrates, die ihm sein tiefstes Seelenleben aufdeckten, «strebt er zu entkommen, also gewaltsam wie vor Sirenen die Ohren zuhaltend»⁹; oder man denke an den reizenden Gesang der von göttlicher Stimme erfüllten Zikaden, die Sokrates im Phaidros mit den Sirenen vergleicht: «Wir wollen ihrem Zauber entgehen wie Schiffer, die die Sirenen umfahren»¹⁰. Und doch ist dieses Lied ebenso auch ein «Hadesgesang» der dunklen Wesen, die Euripides die «jungfräulichen Töchter der chthonischen Welt» nannte¹¹.

In der Allegorie der hellenistischen Zeit, vor allem der alexandrinischen, tritt das uralte erotische Moment dann wieder ganz in den Vordergrund – durchaus im Geist jener moralisierenden Homerdeutung, die wir bereits kennen. Die Sirenen werden da zu Hetären, die den Unvorsichtigen mit ihren aufreizenden Liedern locken und verderben. Köstlich kommt dies in der aus Memphis stammenden Figur einer tanzenden Sirene zum Ausdruck; noch hübscher in der Sarkophagstatue einer Sirene aus dem hellenistischen Ägypten, deren raffiniert naiver Augenaufschlag uns geradezu an gewisse Rokokohetären erinnert¹². Herakleitos deutet darum, ganz im Sinne dieser alexandrinischen Tradition, die Sirenen einfach als «hübsche Dirnen»¹³. Bei dieser Auslegung ist es denn von nun an auch geblieben. Die neuplatonische Allegorie macht aus den chthonischen Sirenen des Kratylos einfach Allegorien der Weltlust und der sinnlichen Vergnügungen, durch die der Geist «mit süßen Worten» an den Hades des Irdischen gefesselt bleibt¹⁴.

Die Sirenen sind aber seit den Urzeiten auch die von göttlichem Wissen erfüllten Wesen – und dieser Zug ist von ebenso großer Bedeutung für die christliche Deutung geworden. Es ist nur das Echo eines alten Volksglaubens, wenn bei Homer die Sirenen singen: «Denn wir wissen ja alles, was in den Gefilden von Troia Danaer und Troer durch Götterwillen erlitten; wissen auch, was sich sonst auf der nährenden Erde ereignet¹⁵.» Wer ihrem Lied lauscht, geht «klüger an Wissen» von dannen. Dieser echte Märchenzug ist nicht vergessen worden in der Folgezeit. Ovid¹⁶ spricht von den «doctae Sirenes», den wissenden Sirenen, und Cicero gibt dafür einmal eine allegorische Deutung¹⁷. In der späten Antike ging man so weit, einen gelehrten und gut sprechenden Mann einen «Siren» zu nennen. Homer selber wird, zusammen mit Pindar, als Sirene gepriesen, und unter den Humanisten der Byzantiner wird das gleichsam zum Kompliment der Höflichkeit¹⁸.

Lust und Wissen also spendet die Sirene dem Seefahrer, beides enthält schon der homerische Vers des lockenden Liedes: «Reich an Freude und klüger an Wissen fährt er dann weiter.» Aber beides ist zugleich auch todbringend. Der Christ, der «wissend dem Tode naht», weiß, daß Lust und Wissen auch dämonisch sein können.

Nun ist auch für die christliche Deutungsgeschichte des Sirenenmythos festzustellen [...]: der Grund für die lebendige Fortdauer solcher Symbolik lag darin, daß der hellenische Christ auch im griechischen Text seiner Heiligen Schrift Worte fand, an denen sein profanes Wissen um Mythologie in die kirchliche Bibeldeutung einfließen konnte. So nun auch hier.

Die alexandrinischen Übersetzer des Septuagintatextes stießen an sechs Stellen der hebräischen heiligen Bücher auf ein geheimnisvolles Tier, das die Hebräer «tannîm» oder «benôṭ ya 'anâh» nannten, das heißt wörtlich

«Schakale» oder «Straußenweibchen». Das geben sie wieder mit dem griechischen Wort Sirenen. Aus welchen Gründen diese falsche, aber höchst interessante Übersetzung in dem hellenistischen Geist der siebzig Übersetzer auftauchte, ist bis heute noch nicht gelöst. Jedenfalls lesen nun tausend Jahre lang die griechischen Christen an diesen Stellen das Wort von den Sirenen. Und der Zusammenhang, in dem diese aus dem Mythos so wohlbekannten Wesen auftauchen, war geeignet, im Gemüt der christlichen Hellenen alles Grauen wach werden zu lassen, das sie schon von der Profankultur her vor den tödlich gefährlichen Sirenen empfanden. Wir wollen uns die Schriftworte in einer Übertragung vorführen, die dem griechischen Wortlaut entspricht, um das nachzufühlen – besonders, da die lateinische Version, die Hieronymus schuf, an allen Stellen, mit Ausnahme einer einzigen, die griechische Wiedergabe mit «Sirenen» verbesserte und somit dem römischen Christen aus der Bibel selbst der Sirenenmythos kaum nahegebracht wurde.

Bei Job erhebt der gottverlassene Mensch eine erschütternde Klage über seine seelische Einsamkeit¹⁹:

«Ein Bruder bin ich geworden der Sirenen,
ein Genosse der Straußenvögel.
Schwärzlich schält sich ab meine Haut,
und meine Knochen brennen im Fieber.»

Offenbar sind «Sirenen» hier geheimnisvolle Wesen der Wüste, in die sich der Gottferne ausgestoßen sieht. Das wird bei Isaias in einem wunderbaren Abschnitt deutlicher, wo die grauenhafte Einsamkeit geschildert wird, die nach der Eroberung durch die Meder in Babylon herrscht²⁰:

«Nun hausen dort Bestien,
und in den Häusern tönt leerer Hall.
Dort wohnen jetzt Sirenen
und Dämonen tanzen dort.
Eselskentauren hausen dort
und Igel brüten in den Hallen.»

Den letzten Vers übersetzt Hieronymus von neuem aus dem Hebräischen also: «Und Seufzer geben sich Antwort in den Hallen, und Sirenen wohnen in den Schlupfwinkeln der Wollust»: «Et Sirenes in delubris voluptatis.» Das ist die einzige Stelle, an der auch der lateinische Christ in seiner Bibel von den Sirenen hörte, und Hieronymus gibt gleich die Deutung dazu, indem er auf das dämonische Wesen derselben, ganz im Geist der antiken Mythologie, hinweist: «Mit süßem und doch todbringendem Gesang (dulci et mortifero carmine) reißen sie die Seelen in den Abgrund, damit sie beim Rasen des Schiffbruchs von Wölfen und Hunden

verschlungen werden²¹.» Ganz ähnlich schildert Isaias das Geschick des verlassenen Edom²²:

«Dornengestrüpp schießt aus seinen Städten
und aus seinen festen Burgen.
Ein Gehöft der Sirenen wird es sein
und eine Halle der Strauße.»

Es ist die gleiche Symbolik, wenn Jeremias im «Schwertlied» über die Chaldäer von Babel sagt: «Trugbilder sollen hausen auf diesen Inseln und hausen sollen dort die Töchter der Sirenen²³.» Oder wenn der Prophet Michäas von dem götzendienerischen Samaria vorherkündet: «Trauern wird sie und wehklagen, nackt und ohne Gewand einhergehen, mit Geheul wie von Schakalen und Trauergesang wie von Sirenentöchtern²⁴.» Es ist darum ein für den Hellenen besonders eindrucksvolles Symbol, wenn bei Isaias der Jubel über die kommende Zeit des Messias, in der die schreckliche Wüste der Gottverlassenheit vom Strom des lebendigen Wassers neu aufblüht, in die Worte ausbricht²⁵: «Seht, Neues will ich vollbringen, schon wird es sichtbar, merkt ihr's nicht? In der Wüste schaffe ich einen Weg und Wasserströme in der Einöde. Dann werden mich preisen die Tiere des Feldes, die Sirenen und die Töchter der Strauße, daß ich Wasser in der Wüste schuf.»

Damit kennen wir die geistige Welt des Sirenensymbols, wie sie der griechische Christ aus seiner Bibel immer von neuem heraushörte. Da ist an sich nichts mehr übrig von einer Berührung mit dem homerischen Mythos; die Sirenen der Heiligen Schrift sind eher nächtliche, dämonische Vogelgestalten, die in der Wüste hausen.

Es ist darum interessant, etwa bei Cyrillus von Alexandrien zu sehen, wie er die Sirenen in seiner Schriftdeutung als eine Art von Nachteulen auffaßt, und die Exegeten, die ihm folgen, deuten sie als den Eisvogel Halkyon oder als Eulen, deren Laute so traurig stimmen²⁶. Allein, es gibt doch ein verbindendes Element hinüber zum homerischen Mythos: immer sind es nächtliche, dämonische Wesen, die man in den biblischen Sirenen fand, und die Schrift, so deutete man ohne weiteres im Geist des Mythologems aus der Odyssee, wolle damit die Ausgeliefertheit jener gottverlassenen Orte an die finsternen Gewalten der Dämonen ausdrücken. «Gewisse Dämonen sind es, grausige und wilde Geister», die dort hausen, sagt Eusebius, und alsogleich erinnert er sich an den griechischen Mythos: «Denn die Hellenen sagen, es seien die Sirenen süßsingende, aber trügerische Wesen²⁷.» Und an einer anderen Stelle: «Mit ihrer Lust und mit ihren dämonischen Gesängen verführen sie die Seelen der Menschen, wie es in den dichterischen Werken geschildert wird²⁸.» Auch Cyrillus, der doch, wie gesagt, sonst einer nüchternen Naturdeutung den Vorzug gibt, kann

sich als echter Grieche der poetischen Erinnerung nicht entziehen, wenn er in seinem Kommentar zu Michäas bemerkt: «Die Hellenen und ihre Schüler nennen Sirenen Geistwesen, die süß zu singen verstehen und damit die Zuhörenden zauberisch überwältigen²⁹.» Und er legt das auf den Satan aus und seine dämonischen Mächte. Das war so in Alexandria exegetische Tradition. Schon Origenes deutet die biblischen Sirenen als «schlechte Geister», mit der ausdrücklichen Bemerkung, davon berichte uns der «heidnische Mythos»³⁰.

Es war also auch auf diesem biblischen Grund das Fortleben der antiken Sirenendeutung im Christentum gesichert. Bibel und Homer einen sich, um die dämonische Doppelgestalt der «wissenden» und «lockenden» Sirenen in die Theologie der Väter einzuführen.

So begegnen wir zu Beginn der christlichen Symbolgeschichte zunächst der Gestalt der «alleswissenden» Sirenen. Sie werden zum Symbol und Inbegriff des «Wissens», das heißt vor allem der griechischen Wissenschaft und Weisheit, zu der der Christ eine klare Einstellung gewinnen muß. Da ist es nun für unsere Geschichte des christlichen Humanismus von höchstem Interesse zu beobachten, wie der feinsinnige Clemens von Alexandrien von dem rechten Verhältnis zwischen Glauben und Wissen denkt – wir wiesen schon eingangs kurz darauf hin und sahen, wie er mit dem Bild des «wissend» an den Sirenen vorbeifahrenden Odysseus den kleinlichen Geistern seiner Kirche entgegentrat. Der wahre Gnostiker verweilt bei den Gütern der Hellenen, ruhig und seiner Glaubenskraft bewußt. Aber er weiß auch zu unterscheiden; Clemens drückt das mit dem uralten Spruch des Pythagoras aus, der da sagte, die Musen solle man für lieblicher halten als die Sirenen³¹. «Damit will er lehren, daß man die Wissenschaften pflegen soll, aber nicht mit dem Streben nach Befriedigung der Lust.» Odysseus ist dafür das große Beispiel. Nur wenige können solche Geistesfreiheit ertragen: «Aber es genügt, daß ein Einziger an den Sirenen vorbeigefahren ist³².» Später hat Theodoret einmal den gleichen Pythagorasspruch in einer Predigt ausgelegt: die Sirenen bedeuten die hübschen und glatzüngigen Reden, die Musen aber die «nackte Schönheit der Wahrheit»³³. Clemens verteidigt also die «herrliche Gefahr» des kirchlichen Glaubens, der es im festen Besitz seiner selbst wagen kann, aus den Gesängen der Hellenen einen «Eranos» zu bereiten von helfenden Gedanken für die, denen er die Lehren des Glaubens mitteilt. Allein das ist nur Sache des «einen Odysseus»: «Die meisten aber fürchten sich vor der griechischen Philosophie wie Kinder vor Schreckgespenstern, denn sie haben Angst, sie könnten sie mit sich fortschleppen³⁴.»

Indessen, so humanistisch aufgeschlossen war man nicht überall, und Clemens selbst verschließt sich der Gefahr nicht, die in einem unerleuchteten Horchen auf die Sirenen der griechischen Weisheit liegt. Darum gibt

ihm gerade das lichte Bild der «Sirenen mit lieblichen Sohlen», das er bei Euripides fand, das Gebet ein: «Ich aber bete, daß das Pneuma Christi mich beflügeln möge zum Flug nach meinem Jerusalem³⁵.» Und er warnt vor dem törichten Verweilen in der Gefahr, die nur der Heimkehr ins Vaterland der wahren Weisheitsliebe hinderlich ist. Die nackte Schönheit der Wahrheit liegt jenseits der griechischen Bilder.

So erblickt man denn in den Sirenen, die «alles wissen», zuerst das Symbol der Gefahr, die von der heidnischen Weisheit dem Christen droht. Im gleichen Jahrhundert des Clemens lesen wir in einer «Mahnrede an die Hellenen» eine fast polternde Absage an alles Griechische, an die glattzüngigen Fabeln, an diese Sirenen, zu denen gar Platon und Aristoteles gerechnet werden. Als Schutz gebrauche der Christ dagegen die «kluge Unterscheidungsgabe» (agathé phrónesis) – also selbst hier doch nicht gerade eine brüske Ablehnung. «Niemand von denen, die klug zu unterscheiden verstehen, wird die Schönrednerei dieser beiden Philosophen dem Heil seiner Seele vorziehen. Nein, er wird gemäß jenem alten Mythos sich die Ohren mit Wachs verstopfen und so vor der ihm nachstellenden süßen Gefahr der Sirenen fliehen³⁶.» Noch der Rhetor Zacharias meint im frühen sechsten Jahrhundert, die christlichen Theologen sängen nicht so verführerisch wie Platon und die anderen Weisen Griechenlands, «die mit der süßen Lust ihrer Lieder die homerischen Sirenen nachahmen, um dem willig Zuhörenden die Ohren zu bezaubern. Da lobe ich mir höchlich jenen Helden aus Ithaka, der mit seiner klugen Unterscheidungsgabe die List der Sirenen besiegte³⁷.» Es soll also der Christ sich gegen alle griechischen Mythen taub machen mit «homerischem Wachs». Das klingt seltsam in so später Zeit. Aber es war immer noch nicht ganz überholt: denn die letzten Worte des sterbenden Platonismus bezauberten auch damals noch edle Geister, und wir wissen es nicht nur aus Basilius, sondern auch im fünften Jahrhundert aus Cyrillus, daß man in den Sirenen und ihrem tiefwissenden Gesang ein Symbol des hellenischen Heidentums sah³⁸.

Hier setzt jetzt eine Weiterbildung der Symbolik von den «wissenden Sirenen» an: auch die innerkirchliche Gefahr der Häresie wird in das mythische Symbol der Odyssee gekleidet. Der früheste Zeuge dafür ist Hippolyt. Aber auch hier, gleich wie im Humanismus des Clemens, versucht die Theologie, dem «wissend dem Tode sich nahenden» Odysseus eine Vorbildlichkeit abzugewinnen. Der kluge, in Freiheit gebundene Held am Mastbaum ist [...] das Vorbild des geistig reifen Christen, der ohne Gefährdung sich mit den Lehren der Häretiker beschäftigt, hörend, aber nicht folgend. Anders der einfache Christ. Ihm gibt Hippolyt folgende Weisung³⁹: «Wenn die Hörer die Ansichten der Häretiker kennenlernen, die da einem von gewaltigem Sturme aufgepeitschten Meer gleichen, dann sollten sie vorbeisegeln, um den ruhigen Hafen aufzusuchen. Denn dieses Meer ist

voll von wilden Tieren und unbefahrbar – so wie etwa das sizilische Meer, von dem der Mythos geht, daß sich dort der Berg der Sirenen befinde. Odysseus hat es durchsegelt, wie die hellenischen Dichter sagen, indem er die grausamen, bösen Bestien gar klug behandelte. Es waren nämlich diese Sirenen von ausnehmender Wildheit gegen alle, die vorbeifuhren. Sie pflegten gar lieblich und süß zu singen, täuschten dadurch die Schiffer und lockten sie durch den reizenden Gesang, in die Nähe zu kommen. Da Odysseus dies genau wußte, verstopfte er seinen Gefährten die Ohren mit Wachs ... Mein Rat also für die, welche sich mit solchen Lehren beschäftigen, geht dahin: sich mit Rücksicht auf ihre Schwachheit die Ohren zu verkleben und so die Meinungen der Häretiker zu durchsegeln.»

Nur dem Starken und Weisen ist es vorbehalten, wie Odysseus ohne Gefährdung den Häretikern zu lauschen. Was wir hier festhalten, ist die Gleichung zwischen Irrlehrer und Sirene. Sie ist nur möglich, weil das Bild der «alles Wissenden» aus Homer noch lebendig war. Für mehr als tausend Jahre volkstümlich und beliebt wurde das Symbol der häretischen Sirene durch den sogenannten Physiologus⁴⁰. Und es wird wohl schon eine Anspielung auf dieses in Palästina entstandene Volksbuch sein, wenn Hieronymus einmal sagt, die Stelle aus dem Propheten Michäas deutend: «Sie werden ein Trauerlied anstimmen wie Sirenentöchter: denn gar süß sind die Lieder der Häretiker, und sie täuschen mit lieblichem Klang die Völker. An ihrem Gesang kann keiner vorübersegeln, außer er verstopfe seine Ohren und werde gleichsam taub⁴¹.» Die Gefahr der Irrlehre muß von dem Christen siegreich bestanden werden, sonst gelangt er nicht in den himmlischen Hafen. Zwischen Hades und Ithaka lauern die Dämonen: und eben dies haben die antiken Christen, wenn sie von den schreckvoll wissenden Sirenen der Griechen und den Irrlehren sprachen, als tiefste Andeutung empfunden. Denn die Sirenen sind Symbole des Satans und seiner Dämonen. Ihr Gesang ist, wie die «Mahnrede an die Hellenen» darlegt, eine Nachahmung jener ersten großen Täuschung der Menschen, die der Teufel selbst ins Werk setzte⁴². «Unser Widerpart und unser Kampfgeger ist der Diabolos und seine Dämonen», sagt Methodios im Symposion, «darum muß man sich aufrecken und zur Höhe aufschweben, muß man fliehen die Lockungen und Künste ihrer schönen Worte, die nur nach außen im Schein der weisen Zucht glänzen – mehr noch als die Sirenen des Homer⁴³.» Alles, was der christliche Grieche in der Schrift von den grauenhaft dämonischen Orten der Sirenen vernahm, wurde ihm zum Inbegriff der teuflischen Macht, die ihm auf der Seefahrt des Lebens die Wogen aufwühlte im Sturm der Häresie, oder die Wellen glättete in der lockenden Lust. So wird ihm der Mythos zum Bild des leidenschaftlich erlebten Glaubens, daß der Christ sich auf der Fahrt zum Hafen der Ewigkeit inmitten einer Entscheidung auf Leben und Tod befinde. Wohl segelt

er im guten Schiff der Kirche – aber noch ist der ‹Schiffbruch des Glaubens› möglich, denn die wissenden Sirenen dräuen. Darum heißt es in dem Isaiaskommentar eines unbekanntes Griechen: «Wer immer, wie der Apostel sagt, mit juckenden Ohren auf die Fabeln der Häretiker hört, den muß man wie von Sirenen gefesselt erachten. Denn er hat vergessen auf die Heimfahrt zum wahren Vaterland⁴⁴.»

Indessen hat auch in der christlichen Deutung das Bild von der ‹zur Lust lockenden› Sirene den Sieg über die nur ‹wissende› davongetragen. Das hat seinen Grund in der Abhängigkeit der patristischen Allegorie von der gleichzeitigen hellenistischen Mythendeutung, die ja besonders in Ägypten, wie wir sahen, das Motiv der dirnenhaften Sirene ausgestaltet hat. So ist schon für Clemens die Sirene, trotz all ihrer Weisheit, vor allem ein ‹hübsches Dirnchen›, das Symbol der ‹Lust›⁴⁵. Gleiches gilt für Hippolyt, und es ist von hohem Interesse, wie er, trotz der Betonung der wissenden Sirene als dem Bild der Häresie, nun auch das andere Motiv unmittelbar damit verbindet: der Christ soll wegen seiner Schwachheit ‹mit zugeklebten Ohren die Meinungen der Häresien durchsegeln und auch nicht auf das hören, was, wie der liebe Gesang der Sirenen, leicht zur Wollust reizen kann›⁴⁶. Offenbar will er damit andeuten, daß die große Gefahr der ‹Häresien› jener Zeit – und das war die Gnosis, gegen die Hippolyt sein Buch ‹Widerlegung aller Häresien› schrieb – auch eine Gefahr der Sittlichkeit bedeutete, und daß somit im Bild der Sirenen die Lockung der griechischen Gnosis mit ihrem tiefen ‹Wissen› und mit ihrer dem Pneumatiker alles erlaubenden ‹Lust› gemeint war.

Eindeutige Gestalt nimmt das Sirenenymbol aber erst im vierten Jahrhundert an – ganz entsprechend der Entwicklung der Kirche vom dritten ins vierte Säkulum: die kämpferische Auseinandersetzung mit der griechischen Kultur und mit der von innen dräuenden gnostischen Gefahr hört auf, aber dafür wird das moralische Problem des Einbruchs der ‹Welt› immer dringlicher mit dem Einstrom der Massen. Die Wandlung der Deutung, die der Sirenenmythos fand, ist dafür wie ein Gradmesser. Jetzt siegt die mit Lust lockende Sirene, vor der die besorgten Väter der Kirche warnen und warnen. Zugleich stellen wir fest, wie das Mitklingen der biblischen Sirenenmotive stärker wird, je mehr das lebendig antike Wissen sich verliert. Hören wir nur den großen Moralprediger aus Milanum, Ambrosius, wie er Homer und Bibel vereint, um seine Christen vor der süßen Gefahr der Sirenen zu warnen. Da deutet er eines Tages auf dem Ambo seiner Kirche den Gläubigen die Worte des Psalms 43,20: ‹Du hast uns gedemütigt am Orte der Trübsal.› Mitten in den Text der Predigt fällt ihm auf einmal eine gelehrte Erinnerung ein: der griechisch schreibende Übersetzer der Schrift, Aquilas, habe die Stelle wiedergegeben mit: ‹Du hast uns gedemütigt am Ort der Sirenen.› Und Ambrosius predigt

weiter, in gemütvollem Geplauder voll antiker Anklänge: «Gar hübsch zeigt uns auch die Übersetzung des Aquilas, wie wir das Wort vom «Ort der Trübsal» auffassen sollen. Denn er sagt: «Du hast uns gedemütigt am Orte der Sirenen...» Die Sirenen, von denen die göttliche Schrift zweimal und dreimal spricht, sind junge Mädchen – so berichtet die heidnische Geschichte – welche mit der Süße ihrer Stimme die Schifffahrer, die ihrem Gesang gierig lauschten, anreizten, das Schiff an ihrer Küste anlaufen zu lassen. Und weiter überliefert die alte Geschichte uns Nachkommen, daß alle, die der Lockung der Stimmen folgten, an einem klippenreichen Ort schiffbrüchig untergingen.

Die Deutung dieser Sirenen aber ist folgende: sie sinnbildeten singende Wollust und Schmeichelei. So ergötzt uns auch die Wollust der Welt (*saeculi voluptas*) mit schmeichelndem Fleisch, um uns zu täuschen. Allein, wie dort bei den Sirenen nicht die Küste an sich die Schuld am Untergang trug, sondern die Süße des Gesangs, die da bewirkte, daß man der Klippen der Küste vergaß: also ist auch bei uns nicht das Fleisch als solches der Grund zum Untergang, sondern jene Kraft, durch die das Fleisch Reiz und Aufruhr verspürt⁴⁷.»

Es ist bedeutsam für die Geschichte unserer Psychagogie, was hier ausgesprochen wird [...]: nicht die Welt als solche wird abgelehnt, nicht das Fleisch und nicht die Ehe und nicht die Schönheit der antiken Bildung, sondern nur der freie Mißbrauch, die moralische Haltlosigkeit der Hingabe an die «Welt». Der Christ, das will also Ambrosius sagen, ist wie der freie und doch gebundene Odysseus, der «wissend sich dem Tode naht», weil er die «kluge Unterscheidung» besitzt. Was er meiden muß, ist die zum Tod lockende Allgewalt, die den Dingen der Welt innewohnt. Denn sie sind «süß und doch tödlich», wie von jetzt an im Bild der Sirenen die Welt genannt wird. In seiner Schrift an den jungen Kaiser Gratian erinnert sich Ambrosius der Stelle aus dem Propheten Jeremias und belehrt den Imperator der Welt, den Herrn des Imperiums, des diesseitigen Babylon mit all seiner schon im Namen mitklingenden «Verwirrung»: «Jeremias hat von Babylon geschrieben, es sei die Wohnung der Sirenentöchter. Damit wollte er andeuten, die Lockungen Babylons, das heißt der weltlichen Verwirrungen, seien zu vergleichen mit den Mythen der antiken Sinnenlust. Und wir sollten daraus merken, daß diese Lockungen gleichsam an der klippenreichen Küste dieses Erdenlebens mit einem süßen und dennoch todbringenden Gesang (*dulcem sed mortiferam cantilenam*) die Geister der jungen Menschen umstricken⁴⁸.»

Nun wundert es uns nicht mehr, wenn vor allem in der Sprache der weltverachtenden Mönche der Mythos von den Sirenen mit Vorliebe gebraucht wird. Hieronymus, der grimmige Aszet, mahnt eine seiner hocharistokratischen geistlichen Töchter zu Rom, alle weltlichen Lieder-

sängerinnen aus ihrem Palast zu verbannen als todbringende Sirenen»⁴⁹. Und die ganze Weltlust mit Füßen tretend ruft er aus: «Was habe ich noch zu tun mit dieser Lust, die doch bald aus ist? Was habe ich noch zu tun mit diesem süßen und todbringenden Sang der Sirenen⁵⁰.» Sidonius Apollinaris erzählt uns einmal von einem jungen Mann, der sich angesichts der erotischen Versuchungen mit «odysseischem Wachs» die Ohren verstopft habe und so den «Dirnenkünsten der schmeichelnden Sirenen» entgangen sei⁵¹.

Auch bei den christlichen Vätern aus der Zeit der sterbenden Antike verblaßt von da an das mythische Symbol zur unwirklichen Allegorie der Sinnenlust, genau so wie in den Platonkommentaren des Proklos. Der neuplatonische Christ Synesios bemerkt einmal ausdrücklich, er habe sich bei weisen Männern, die es verständen, Mythen auszulegen, nach der Bedeutung der Sirenen erkundigt, und habe gehört, «sie bedeuten die genießerischen Lüste»⁵². Für den lateinischen Westen machen wir die gleiche Beobachtung: das Mythologem stirbt, übrig bleibt eine Allegorie. Paulinus von Nola schreibt in einem seiner Briefe: «Was man einst als die bekannten Sirenen sich vorstellte, das sind in Wirklichkeit (revera) die Reize der Lust und die Lockungen der Laster. Ihr äußerer Schein ist schmeichlerisch schön, ihr Genuß ist Gift, ihr Gebrauch Verderben, ihr Preis ist der Tod⁵³.» Aber es ist dennoch merkwürdig in diesem reichen Kapitel der homerischen Deutungsgeschichte, wie die Sirenen wenigstens in dieser schattenhaften aszetischen Gestaltlosigkeit weiterleben, noch einmal tausend Jahre lang. Sie gehören wie kein anderes Wesen aus der versunkenen Lebendigkeit der homerischen Epen zum Repertorium der spätantiken Stubengelehrsamkeit, dann wieder in neuem Aufleben zu der antikisch sich gebärdenden Weisheit der karolingischen Klosterkultur – der Zeugnisse dafür wären ungezählte. Noch mehr – Homer, verhülle deine blinden Augen! Die Sirenen werden zum Inbegriff der von den Mönchen gemiedenen Frauen. Bei Leander von Sevilla⁵⁴ sind die Damen aus der bösen Welt, deren Geschwätz die eifrige Nonne meiden soll, und ein braver Mönch aus Clairvaux sagt: «Der Sang der Sirenen ist das Gerede der weltlichen Frauen⁵⁵.» Köstlich und geistvoll witzig hat das ein unbekannter Mönchsdichter, dessen Poem in einem Berner Codex aufbewahrt ist, ausgesprochen in der beweglichen Klage, daß die Erinnerung an die «Sirenen» ihn im dichterischen Werk störe⁵⁶:

«Sirenae quoque dulces	Ja, diese süßen Sirenen,
blande dira sonantes	die schmeichelnd Schreckliches künden,
carmen carmine laedunt	verwirren da singend den Sang mir
cantu cantibus obstant.	und hindern mein Liedchen mit Liedern.»

Nur ganz am Ende dieser Symbolgeschichte wird der Mythos der homerischen Sirenen noch einmal lebendig – es ist, als könne Odysseus, der

ewige Seefahrer, nicht sterben. Der unerschöpfliche Honorius Augustodunensis bringt da in der Sammlung seiner Musterpredigten zum Nutzen und Trost der christlichen Zuhörer, die von weitem kamen und zwischen die heiligen Wahrheiten gerne auch einmal ein ergötzliches Stück aus der alten Historie vernehmen wollten, den Mythos auf die Kanzel. «Denn es geziemt sich, daß wir zur Erbauung der Kirche auch das verwenden, was wir in den Büchern der Heiden Nützlich gefunden haben.» Dann beginnt er: «Die Weisen dieser Welt erzählen, daß auf einer Insel im Meere drei Sirenen wohnten, die auf verschiedene Weise gar süße Lieder sangen: die erste mit ihrer Stimme, die zweite mit einer Flöte, und die dritte mit einer Leier. Die hatten ein Angesicht wie Frauen, aber Flügel und Krallen wie Vögel. Alle Schiffe, die vorbeifuhren, hielten sie mit der Süße ihres Gesanges an, die Schiffer schliefen ein, dann kamen die Sirenen und zerrissen sie und versenkten das Schiff in die Meerestiefe.

Aber da mußte einmal ein gewisser Herzog, namens Ulixes, notwendig an der Insel vorbeifahren. Der befahl, man solle ihn an den Mastbaum anbinden, den Gefährten aber ließ er mit Wachs die Ohren verstopfen. So entrann er ohne Harm jener Gefahr, ja er versenkte die Sirenen in die Fluten. Das sind, Geliebte, mystische Bilder, auch wenn sie von den Feinden Christi geschrieben sind. Das Meer bedeutet diese Erdenwelt, die da immer aufgewühlt wird durch die Stürme der Trübsal. Die Insel ist Bild für die Freuden der Welt, die drei Sirenen, die durch ihren süßen Gesang die Schiffer umschmeicheln und in Schlaf versinken lassen, sind die drei Lüste, die das Herz der Menschen fürs Böse weich machen und uns in den Schlaf des Todes versenken⁵⁷.»

Treuerherzig und wie im Ton eines Märchens erzählt da der Deutsche seinen Christen den uralten Mythos, und wir werden später sehen, wie er die erbauliche Historie vom Herzog Ulixes zu Ende führt. Und doch ist hier noch die gleiche Freiheit des Geistes lebendig, die einst Clemens verteidigt hat: die homerischen Geschichten sind «mystica», auch wenn sie von den Griechen, den «Feinden Christi» geschrieben sind. Darum hat die Nonne Herrad von Landsperg, angeregt von Honorius, den Sirenenmythos auf den entzückenden Bildern ihres «Hortus deliciarum» dargestellt⁵⁸. Homer ist immer noch lebendig, denn er ist unsterblich. Wie ein schönes und schmerzliches Abschiedslied an die versunkene Welt des blauen Meeres, auf dem Odysseus fuhr, klingt es, wenn der große Papst Innozenz auf der Höhe des Mittelalters vom flutenden, bitteren Meer der Welt spricht und den Lockungen der Sirenen, die uns auf der Heimfahrt in den himmlischen Hafen lockend aufhalten: «Die Welt ist wie eine süße Sirene, die Schiffer läßt sie untergehen in der Flut⁵⁹.»

Odysseus aber bleibt Sieger. Denn er hat sich an den Mastbaum fesseln lassen und ist so frei geblieben. Nur als Gebundener konnte er wissend

dem Tod entgegenfahren. Hier liegt die Entscheidung im Mythos. Leben und Tod entscheiden sich aber auch im christlichen Mysterium am Mastbaum des himmelfahrenden Seelenschiffes. Denn dieser Mastbaum ist das Kreuz, und der Christ ist der in Freiheit ans Kreuz gebundene Sieger.

ANMERKUNGEN

Der Text ist entnommen: Hugo Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Mit freundlicher Genehmigung des Herder-Verlags, Basel/Freiburg.

¹ Vgl. dazu, abgesehen von G. Weicker, Der Seelenvogel, neuestens F. Zwicker: RE III A, 1 (1927), Sp. 288-308.

² Odyssee XII, 46.

³ Apologeticus VII, 5 (CSEL 69, p. 19, Z. I f.).

⁴ Elenchos VII, 12, 1 (GCS Hippolyt III, p. 190, Z. 27).

⁵ Epigramm III, 64.

⁶ Republ. 617 B. - Vgl. Plutarch, Tischgespräche IX, 14, 6. - Macrobius. In somnium Scipionis II, 3, 1. - RE III A, I, Sp. 298, Z. 14-30.

⁷ Fragmentum incertum 911. - Clemens, Stromata IV, 26, 172, I (GCS II, p. 324, Z. 19-24).

⁸ Kratylos 403 D.

⁹ Symposion 216 A.

¹⁰ Phaidros 259 A.

¹¹ Helena 168 f. - Vgl. auch Fragmentum 777.

¹² Abbildungen bei Weicker, Der Seelenvogel, p. 180 f., Bild 90 und 91.

¹³ De incredibilibus 14.

¹⁴ Proklos, Comment. in Platonis Cratylum 157. - In Rempubl. 34, 10.

¹⁵ Odyssee XII, 189-191.

¹⁶ Metamorph. V, 535.

¹⁷ De finibus V, 49.

¹⁸ Vgl. Anthologia Palatina IX, 184; XIV, 102. - Synesios, Epist. 138 (PG 66 1529 A). - Manuel Philes, Carmina XI, I (Martini, p. 21).

¹⁹ Job 30,29: *ajdelfo;~ gevgonā seirhvvnwn*

²⁰ Isaias 13, 21, 22: *kaiv ajnapavsontai ejkei' seirh'ne~.*

²¹ Comment. in Isaiam (PL 24, 216 B). Unter den «Wölfen und Hunden» versteht Hieronymus hier die Hunde der Skylla, wie er später ausdrücklich berichtet (PL 24, 432 C). Auch Augustinus spricht in dem gleichen symbolischen Zusammenhang einmal von den Hunden der Meere (PL 39, 1885 CD). Immer sind es «seelenfressende Hunde», genau wie im Symbolismus vom Mandragoras. - Weiteres zur christlichen Symbolik der Skylla-Hunde vgl. bei H. Rahner, Zeitschr. f. kath. Theologie 66 (1942), p. 116.

²² Isaias 34, 13: *kai; e[stai e[spauli• seirhvvnwn*

²³ Jeremias 50, 39 (= LXX 27, 39): *qagatevre• seirhvvnwn.*

²⁴ Michäas I, 8: *pevnto• wj• qagatevrwn seirhvvnwn.*

²⁵ Isaias 43, 20.

²⁶ Cyrillus, Comment. in Isaiam (PG 70, 908 D; 748 A; 364 D). - Vgl. dann Olympiodor, In beatum Job (PG 93, 317 D). - Prokop von Gaza (PG 87, 2, 2090 A; 2396 A). - Theophylakt (PG 126, 1064 C).

²⁷ Comment. in Isaiam 13, 21 (PG 24, 189 D).

²⁸ Comment. in Isaiam 43, 20 (PG 24, 400 D).

²⁹ Comment. in Michaeam I, 10 (PG 71,653 D;656A).

- ³⁰ Fragment 96 zu Klagelied 4, 3 (GCS Origenes III, p. 270, Z. 9-14).
- ³¹ Stromata I, 10, 48, 6 (GCS II, p. 32, Z. 8 f.).
- ³² Ebd. (p. 32, Z. 10): *Seirh'na• de; parapleuvs• ei\• ajrkei'*.
- ³³ Graecarum affectionum curatio, Oratio VIII, I (PG 83, 1008 A).
- ³⁴ Stromata VI, 10, 80, 5 (GCS II, p. 472, Z. 1-3): *kaqavper oif pai'de• ta; mormolukei'a.*
- ³⁵ Stromata IV, 26, 172, 2 (GCS II, p. 324, Z. 24 f.).
- ³⁶ Cohortatio ad gentiles 36 (Otto III, 2, p. 116 f.).
- ³⁷ De opificio mundi (PG 85, 1037 A; 1073 B).
- ³⁸ *Basilii*, Ad adolescentes 2 (PG 31, 586 D; 569 A). Epistola I, i (PG 32, 221 A). – Cyrillus, Comment. in Isaiaem (PG 70, 908 A).
- ³⁹ Elenchos VII, 13, 1-3 (GCS III, p. 190 f.).
- ⁴⁰ Physiologus 13 (Lauchert, p. 245 f.). – Die neueste kritische Ausgabe des Physiologus von F.Sbordone, Florenz-Mailand 1936, bringt p. 51 ff. den bisher vollständigsten, aber etwas wirren Kommentar zum Sirenenmythos aus den Kirchenvätern.
- ⁴¹ Comment. in Michaeam I, I (PL 25, 1158 C). – Die Häresie des Jovinian ist «Sirenen gesang»: Adv. Jovinianum I, 4 (PL 23, 25 B).
- ⁴² Cohortatio 36 (Otto III, 2, p. 188, Z. 3f.).
- ⁴³ Symposion VIII, i (GCS, p. 81, Z. 16 f.).
- ⁴⁴ *Ps.-Basilii*, Isaiaskommentar 276 (PG 30, 604 C).
- ⁴⁵ Protrepikos XII, 118, 2 (GCS I, p. 83, Z. 16).
- ⁴⁶ Elenchos VII, 13, 3 (GCS III, p. 191, Z. 8).
- ⁴⁷ Explanatio Psalmorum 43,75 (CSEL 64, p. 315, Z. 6-20).
- ⁴⁸ De fide ad Gratianum III, I, 4 (PL 16, 590 C).
- ⁴⁹ Epistola 54, 13 (CSEL 54, p. 479, Z. 6).
- ⁵⁰ Epistola 22, 18 (CSEL 54, p. 167, Z. 10-12). Vgl. auch Epistola 82, 5 (CSEL 55, p. 112, Z. 8 f.).
- ⁵¹ Epistola 9, 6 (PL 58, 620 C).
- ⁵² Epistola 145 (PG 66, 1541 A).
- ⁵³ Epistola 16, 7 (CSEL 29, p. 121, Z. 18-22).
- ⁵⁴ Regula I (PL 72, 881 D; 882 A).
- ⁵⁵ *Ps.-Bernardus*, De modo bene vivendi 57 (PL 184, 1285 D). – Zum Fortleben des Sirenenmythos in Mittelalter und Neuzeit vgl. die Angaben bei H. Rahner, Zeitschr. f. kath. Theologie 65 (1941), p. 142, Anm. 84 und 86.
- ⁵⁶ Monumenta Germaniae Historica, Poetae Latini IV, p. 244, Z. 53-56.
- ⁵⁷ Speculum Ecclesiae, Homilie auf Septuagesima (PL 172, 855 CD).
- ⁵⁸ Hortus deliciarum, Ausgabe von Straub-Keller, Straßburg 1879/99, Bildband, Tafel 57 und 58; Textband p. 43 f.
- ⁵⁹ Sermo de Sanctis 22 (PL 217, 555 CD); Sermo de Communibus 6 (PL 217, 617 C).

perspektiven

KARLHEINZ RUHSTORFER · FREIBURG

NACH DER JAHRTAUSENDWENDE

EIN NEUES ZEITALTER?

Philosophische Gedanken zum Jahr 2000

Nun, einige Monate nach den großen Erhebungen und Erregungen der Jahrtausendwende kehren wir in die Niederungen des beruhigend Alltäglichen zurück, wo weder Ende, Vollendung noch Apokalypse, sondern vielmehr die endlose Menge der Erledigungen und Probleme bedrängen. Und so weiter und so weiter. Die Vielzahl der Rückblicke auf das Zwanzigste Jahrhundert erinnerte daran, daß die erste Jahrhunderthälfte noch von apokalyptischer Vollendung nicht nur träumte ... Es sei hier nur auf den Marxismus und Nazismus als die bedeutendsten säkularen Heilserwartungen verwiesen. Doch gerade ein Blick auf die Diskussionen über die Aufarbeitung der totalitären Vergangenheit Deutschlands macht deutlich, daß durchaus noch keine Klarheit über das Wesen dieser modernen Dynamik erreicht ist. In deutlicher Abgrenzung von den Zukunftshoffnungen der ersten Jahrhunderthälfte richtete sich die zweite Hälfte in wohlständiger und wohlstandiger Zukunftslosigkeit ein.

Da nun das Millennium uns noch einmal zu Rückblick und Ausblick veranlaßt hat, darf wohl auch die Frage nach der Zukunft gestellt werden. Kann es für uns am Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts eine Zukunft geben? Genauer, eine andere Zukunft, unterschieden vom Bisherigen? Doch um diese Frage überhaupt beantwortbar zu machen, muß zunächst nach dem Bisherigen gefragt werden. Die vorliegenden Überlegungen setzten als Arbeitshypothese voraus, daß eine Verbindung zwischen der Entwicklung des Denkens wie es sich in Theologie und Philosophie realisiert und der äußeren Geschichte besteht. Dies ist denkbar, zumal

KARLHEINZ RUHSTORFER, geboren 1963, Studium der Germanistik, Philosophie und Theologie in München, Osnabrück und Freiburg; 1997 Dr. theol.; Ausbildung zum Religionslehrer; seit 1999 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik in Freiburg.

sich die metaphysische Philosophie ebenso wie das nachmetaphysische Denken als Wegweisung für den Menschen verstand. Noch Habermas hängt in gewisser Weise dieser Eigentümlichkeit des Denkens an. Die Wegweisung implizierte stets ein Wissen um Vollkommenheit – «wie es zu sein hat». So ist zunächst zu fragen: Wie haben «Meisterdenker» *Vollkommenheit* gedacht? Die Vollkommenheit aber ist nicht schon immer erfahrbare Gegenwart. Das Verhältnis der Vollkommenheit zu den Modi der Zeit ist ein signifikantes Moment der unterschiedlichen Antworten, die Denker auf die Frage nach der Vollendung des Menschen gegeben haben. So bildet gerade dieses Verhältnis ein wichtiges Bauelement der folgenden Überlegungen.

An einigen Gedanken Hegels soll paradigmatisch das klassisch metaphysische Zeitalter und die in ihm gedachte Vollendung des Menschen skizziert werden. Feuerbach und Marx mögen für das nachmetaphysisch moderne Zeitalter stehen. Es wird dann eine Anwendung der so gewonnenen philosophischen Erkenntnisse auf weltlich-geschichtliche Verhältnisse des 20. Jahrhunderts folgen, um schließlich in derjenigen Phase der Geschichte anzukommen, welche als die unsere angesehen werden muß. Schließlich wird zu fragen sein, wie müßte ein von unserem Zeitalter unterschiedenes aussehen. Welche Zukunft können wir legitimerweise heute erwarten? So konkretisiert sich der Titel der theologisch-philosophischen Überlegungen: Nach der Jahrtausendwende ein neues Zeitalter?

Hegel

«Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.»¹

Mit diesen berühmten Worten aus der Rechtsphilosophie situiert Hegel sein eigenes Denken am Ende und in der Vollendung der bürgerlichen Epoche unserer Geschichte. Hegel macht mit den eben zitierten Worten deutlich, daß erst wenn der Tag sich dem Ende neigt, sich zeigt, was der Tag gebracht hat; erst das Gewesene kann vom Denken erfaßt werden. Mit Hegel aber geht die Geschichte des metaphysischen Denkens im Ganzen zuende. Die Metaphysik ist gewesen – dem Selbstverständnis nach durchaus auch im perfektischen Sinn des Wortes. Fast zweieinhalb Jahrtausende lang verstanden die Menschen sich selbst als Vernunftwesen. Die menschliche Vernunft wurde in der Antike als eine Teilhaberin an der göttlichen Vernunft, im Mittelalter als ein Abbild derselben und in der Neuzeit zuletzt bei Hegel als identisch mit der Vernunft Gottes gedacht. Durch die Vernunft, die in allem waltete, konnte der Mensch seine Bestimmung und so seine Vollendung finden. Das erste Urteil über alle Wirklichkeit war im Zeitalter der Metaphysik stets: Es ist gut. Was ist gut? Alles, insofern es wahrhaft wirklich, und das heißt substantiell ist, ist gut und vernünftig. Mit Hegel gesprochen: «Das was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig.» (Rechtsphilosophie 24). Zuhöchst gut und zuhöchst vernünftig ist Gott.

Das Eine, das absolute Sein, setzt nach Hegel im Anfang das Andere zu sich.² Dieses andere ist das Nichts, der absolute Mangel, auch das Böse. Ausgehend vom

ersten Unterschied, demjenigen zwischen Sein und Nichts, entwickelt sich durch fortwährende Unterscheidung dialektisch die Vielfalt der weltlich physischen und schließlich auch der geistigen Natur. Setzung, Entgegensetzung und Aufhebung sind die drei Schritte der Dialektik. Zuerst ist die Setzung: Gott wie er an sich ist (Logik), dann folgt die Entgegensetzung: Gott wie er für sich ist, d.h. wie er im anderen zu sich (Natur) äußerlich ist, und schließlich die Synthese oder Aufhebung: Gott wie er an und für sich ist, wie er durch die Geschichte, durch die Welt hindurch zu sich selbst zurückkommt und sich so selbst begreift (Geist). Durch die Folge der Zeiten legt sich in der Welt dasjenige auseinander, was im Begriff immer schon wirklich ist. Alle äußere Realität hat, sofern sie nicht nur Nichtiges und Beiläufiges meint, ihren Halt an der vernünftigen Idee ihrer selbst. Oder anders ausgedrückt: die ewige Idee veräußert sich in eine zeitliche Existenz. Und somit kommt es mit Hegel gesprochen darauf an: «[...] in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen» (Rechtsphilosophie 25).

Der Mensch findet seine Vollendung, indem er sich selbst als ein Moment in der Entwicklung des Ganzen begreift und sich so in die Bewegung des Begriffes stellt. Durch die Arbeit des Begriffes kann er die Welt der Phänomene verlassen, besser aufheben, und in die Welt der Ideen und schließlich zur absoluten Idee aufsteigen. Es ist so die göttliche Vernunft selbst, wie sie auch und vor allem im Menschen wohnt, die sich in der vollendeten ewigen Gegenwart selbst begreift und genießt (s. Enzyklopädie 577).

Für unseren Zusammenhang ist nun festzuhalten: Mit Hegel geht nicht nur eine Epoche der Metaphysikgeschichte zu Ende, sondern diese Geschichte der reinen Vernunftwissenschaft im Ganzen.³ Für die Zeit der Metaphysik im Ganzen gilt im wesentlichen: alle Zeit gründet in der Ewigkeit. Die Ewigkeit birgt in sich den Grund aller Vollkommenheit und Wirklichkeit. Der Vernunft kommt es zu, die Vollkommenheit der Wirklichkeit zu erkennen. «Es ist gut», so urteilt die metaphysische Vernunft in jeder ihrer Epochen über die in der Ewigkeit gründende Zeit und Welt. Zwar kennt auch die Metaphysik eine Welt, die erst zu vervollkommen ist, und eine Zeit, die erst zu erfüllen ist, aber der entscheidende Unterschied von Unvollkommenheit und Vollkommenheit fällt nicht seinerseits primär in die Zeit, sondern hat seinen Ort in der Spanne zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Welt und Gott. Dies gilt auch für das klassisch christliche Denken. Die Welt ist schon erlöst, dadurch daß Gott zur Welt kam, auch wenn die Menschwerdung Gottes nicht schon das Ende der Zeiten mit sich brachte. In der Zeit wird sich durch die Geschichte der Menschheit hindurch vollziehen, was in Gottes ewigem Ratschluß immer schon wirklich ist: die Vervollkommnung des Menschen und seiner Welt.

Feuerbach

Anders stellt sich das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft in der nachmetaphysischen Moderne dar. Ludwig Feuerbach forderte in seinen «Grundsätzen einer Philosophie der Zukunft»⁴ eine grundlegende Umwälzung der Denkungsart. Darin liegt schon formal das Urteil über die Gegenwart: «Es ist schlecht und es

muß gut werden». Was ist schlecht? Schlecht ist es, «dem Menschen sein eigenes Wesen, seine Thätigkeit» zu entäußern und entfremden (op.cit. 23). Das Wesen des Menschen verwirklicht sich in der sinnlichen Existenz, in der sinnlichen Existenz nicht des einzelnen, sondern des Gattungswesens Mensch (59). «Die Einheit von Ich und Du ist Gott» (60). Durch die absolute Philosophie der Neuzeit werde die sinnliche Wirklichkeit des Menschen mit Gewalt in eine abstrakte, geistige verkehrt. Das Wesen des Menschen werde etwa durch den Zentralpunkt des Christentums, durch die Lehre von der Trinität, zu nichts anderem als zu einer Projektion des gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Lebens. Gott ist somit nichts anderes als eine Projektion des Wesens des Menschen. Den Menschen aus der theologischen Entfremdung zur anthropologischen Wirklichkeit seiner Existenz zu bringen, ist Aufgabe der Philosophie der Zukunft. Die Vernunft muß sich als eine «mit dem Blute des Menschen getränkte Vernunft begreifen» (50). Der Mensch versteht sich also nicht mehr durch seine ihm innewohnende göttliche Vernunft, sondern durch eine bloß menschliche. Die göttliche Vernunft ist nicht mehr das Maß aller Dinge und mithin aller Wirklichkeit, sondern die nur menschliche Vernunft hat am weltlich verstandenen Sein nun erstmals eine unüberwindliche Schranke (26). Nicht mehr das Denken bestimmt das Sein, sondern das Sein bestimmt das Denken. Alle Dinge, will sagen, das Sein der Welt und zuhöchst dasjenige des Menschen, sind das Maß für die Vernunft. «Wenn daher die alte Philosophie sagte: nur das Vernünftige ist das Wahre und Wirkliche, so sagt dagegen die neue Philosophie: nur das Menschliche ist das Wahre und Wirkliche; denn das Menschliche nur ist das Vernünftige, der Mensch das Maß der Vernunft.» (50).

Wenn die bereits mehrmals zitierte Schrift Feuerbachs «Grundsätze einer Philosophie der Zukunft» heißt, so will dies besagen, daß dasjenige Denken, das den Menschen zum Maß aller Dinge erhebt, noch nicht gegenwärtig geworden ist, denn die Aufhebung der Entfremdung durch theologisches Denken bleibt der Zukunft vorbehalten:

«Rein und wahrhaft menschlich zu denken, zu reden und handeln, ist aber erst den kommenden Geschlechtern vergönnt. Gegenwärtig handelt es sich noch nicht darum, den Menschen darzustellen, sondern darum, ihn nur erst aus dem Morast, worein er versunken war, herauszuziehen. Dieser sauberen und sauern Arbeit Früchte sind auch diese Grundsätze. Ihre Aufgabe war, aus der Philosophie des Absoluten, d.i. der Theologie, die Notwendigkeit der Philosophie des Menschen, d.i. der Anthropologie abzuleiten und durch die Kritik der göttlichen Philosophie die Wahrheit der menschlichen zu begründen.» (Op.cit. 113f.)

Marx...

Die Moderne konnte in ihrer Forderung, sich vom bisherigen, theologischen Denken zu lösen, sich nicht auf die Sphäre des Denkens beschränken, wenn der Zielpunkt der Umwälzung, die für die damalige Gegenwart gefordert wurde, die Welt als sinnliche und empirische sein soll. Karl Marx anerkennt das Bemühen Feuerbachs, die «religiöse Entfremdung», die «Verdoppelung der Welt in eine religiöse, vorgestellte und eine wirkliche Welt» zu beseitigen und somit «die reli-

göse Welt in die wirkliche Welt aufzulösen» (Thesen über Feuerbach 5). Marx übernimmt die Feuerbachsche Kritik an Hegel und hält sie für ungenügend, da die «Hauptsache noch zu tun bleibt» (loc.cit.). Die Hauptsache ist es, zu erkennen, daß die religiöse Selbstentfremdung des Menschen «nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sich-selbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären» ist (loc.cit.). Nur wenn diese Widersprüche in der wirklichen Welt beseitigt werden, dann bricht auch die theologisch-philosophische Ideologie in sich zusammen. Wenn sich der Mensch von der Welt her begreift, wenn er durch weltliche Verhältnisse und nicht durch den Begriff oder durch Gott bestimmt wird, dann müssen sich zunächst die weltlichen Verhältnisse ändern, wenn sich der sog. «ideologische Überbau» ändern soll. «Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik» (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW I, 379).

Der Mensch ist bei Marx erstens bestimmt durch seine Produktivkraft oder Arbeit.⁵ Er ist selbst das Resultat seiner Arbeit. Die Arbeit wird freilich nicht mehr zuhöchst – wie bei Hegel – als Arbeit des Begriffes aufgefaßt, sondern sie ist und bleibt der «lebendige» und «wirkliche» Prozeß der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur. Die Arbeit ist die tätige Antwort des Menschen auf seine natürliche Bedürftigkeit. Zweitens ist der Mensch bestimmt durch seine Gesellschaftlichkeit. Marx hat nicht das Individuum im Blick, sondern die vergesellschaftete Menschheit. Aber gerade bezogen auf die Arbeit und die diese organisierenden gesellschaftlichen Verhältnisse trifft das Urteil zu, das wir schon einmal für charakteristisch modern angesehen haben: «Es ist schlecht». Schlecht ist die Enteignung der Produktivkraft des Menschen durch die kapitalistische Produktionsweise, so daß sich diese ändern muß, wenn «es gut werden soll».

Hier ist nun auf die Bedeutung der Geschichte zu achten. Marx begreift die Geschichte als eine «Geschichte von Klassenkämpfen»⁶. Die Klassen unterscheiden sich bezüglich ihrer Stellung zur Arbeit und zur gesellschaftlichen Macht. Der Widerspruch zwischen den Klassen treibt die Geschichte voran, da die Widersprüche dialektisch zu ihrer Aufhebung drängen. Marx sieht in seiner geschichtlichen Gegenwart die Geschichte an einem letzten kritischen Punkt angekommen. Nur noch zwei Klassen stehen sich in äußerster Spannung gegenüber: Bourgeoisie und Proletariat. Diese Spannung drängt zu einer endgültigen Umwälzung der Verhältnisse, will sagen zur proletarischen Revolution. Die Bourgeoisie besitzt das Kapital und mithin die Produktionsmittel. Das Proletariat ist quasi eigentumslos, es besitzt lediglich seine Arbeitskraft, die es der Bourgeoisie zur Ausbeutung zur Verfügung stellen muß, wenn es überleben will. Die der Geschichte eigene dialektische Dynamik und das heißt konkret «die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation» (W IV, 926f). Die Logik des Kapitals führt *notwendigerweise* zur proletarischen Revolution, die Marx in seiner Zeit unmittelbar bevorstehen sieht. Der Kampf für die gerechte Welt ist also keine Sache der Moral oder der Sittlichkeit oder irgendeines subjektiven Wollens, sondern objektiver ökonomischer Gesetze, die Marx in seinem wissenschaftlichen Werk (Das Kapital) aufzudecken beansprucht. Mit der Revolution kommt die Geschichte als die Geschichte der Klassenkämpfe an ihr Ende.

«Die Kommunisten verschmähen es, ihre Ansichten und Absichten zu verheimlichen. Sie erklären es offen, daß ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung. Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern. Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. Proletarier aller Länder, vereinigt euch!» (Manifest der kommunistischen Partei 76f.)

Wohlgemerkt: es gilt, eine Welt und keinen Himmel zu gewinnen: Diese Welt ist die Welt der kommunistischen Gesellschaft, in der die Widersprüche der Geschichte und damit die Ausbeutung der Produktivkraft des Menschen endgültig aufgehoben sind.

... *Nietzsche, Heidegger oder die moderne Welt*

Nun können wir die unterschiedliche Bezogenheit der Vollendung des Menschen auf die Zeitlichkeit besser verstehen: Im metaphysischen Denken der christlichen und der bürgerlichen Tradition ist eine Vollendung der Welt stets in der Sphäre der Ewigkeit zu denken. Die Zeitlichkeit wird in ihrer Vollendung in die Ewigkeit eingehen. Diese Vollendung ist im Prinzip schon gegenwärtig, insofern dieses Prinzip Gott ist und in der Ewigkeit Gottes die Vollendung der Welt immer schon gegenwärtig ist. Diese Gegenwart der Vollendung ragt in die Zeitlichkeit und prägt diese. Dieser Sachverhalt ist von größter Bedeutung für die Vollendung des individuellen Menschen hier und jetzt. Anders in der Moderne: Die Welt ist nicht nur unvollendet, sondern sie ist in ihrem Wesen gezeichnet von einer gegenwärtigen Enteignung oder Entfremdung, die erst in der Zukunft aufgehoben werden kann und soll. Dies gilt nicht nur für das Marxistische Denken, an welchem diese Verhältnisse exemplarisch angedeutet wurden, sondern in je besonderer Weise auch für das Denken Nietzsches und Heideggers.⁷

Enteignet ist bei Nietzsche der Mensch bezogen auf seinen Willen zur Macht. Der Wille zum Leben in dieser Welt wurde vor allem durch den christlichen Glauben an eine «Hinterwelt» verleumdet und geschwächt. Dem christlichen Evangelium vom «Gekreuzigten Gott» setzt Nietzsche die Frohe Botschaft vom «Übermenschen» entgegen.⁸ Die Vollkommenheit des Menschen liegt nicht nur in der Überwindung des christlichen «Du sollst» durch das «Ich will» und schließlich das «Es spielt», sondern gerade die «Häßlichkeit» der Welt, das Leiden an ihrer Grundlosigkeit und das Mitleiden an der Schwäche der Menschen soll überwunden werden. Dies kann nur durch die Annahme des «abgründlichsten» Gedankens, der «Ewigen Wiederkehr des Gleichen», geschehen. Diese andere Zukunft kann keine objektive *Notwendigkeit* mehr sein, wie im Marxistischen Denken, wohl aber eine *Möglichkeit*, die in der Kraft des persönlichen Willens zur Macht liegt.

Auch Heidegger sieht den Menschen in seinem Wesen bedroht. Das Wesen des Menschen ist aber das Dasein. Das Verhältnis des Menschen als desjenigen Seienden, dem es in seinem Sein um das Sein selbst geht, zu eben diesem Sein ist durch die Geschichte der Metaphysik im Ganzen verdunkelt. Diese Seinsvergessenheit gipfelt in der Herrschaft der Technik. Angesichts der totalen und globalen Verstricktheit in nur Seiendes bleibt die Ankunft des Seins selbst einer anderen Zu-

kunft vorbehalten, welche auch nicht mehr in der Möglichkeit des Menschen liegt, sondern nur als *nicht Unmögliches* gelassen erwartet werden kann. Die ungeheuere Bewegtheit seiner geschichtlichen Gegenwart deutet Heidegger eben aus der Vergessenheit des Wesentlichen. Doch auch die Ankunft des Seins selbst ist bei Heidegger, wie bei Marx die Kommunistische Gesellschaft und bei Nietzsche die geliebte «Ewigkeit» des Übermenschen, stets im Horizont von Welt und damit auch Zeit gedacht.

Die Vervollkommnung des Menschen hier und jetzt durch eine Begegnung mit der überweltlich-vernünftigen und damit ewig-göttlichen Wahrheit wird aufgegeben. Die göttliche Ewigkeit wird wie auch die überweltliche Vernunft abgeschafft und das Göttlich-Vernünftige seinerseits verweltlicht und in die Zeitlichkeit herabgezogen. Diese ist bestimmt durch den Unterschied des Bisherigen vom Künftigen. Eben weil das Bisherige dabei immer von einer Enteignung oder einem Entzug gekennzeichnet ist, wird die Aufhebung dieses Zustandes, d. h. die Erfüllung oder die Vollendung, in die Zukunft gesetzt und alle Kräfte werden aufgeboten, diese Zukunft zur Gegenwart zu bringen – auch wenn nach Heidegger gerade dieses «Nachstellen» kontraproduktiv ist.

So erklärt sich auch noch jenseits aller Philosophie in einem diffusen modernen Bewußtsein der immense Drang zum Fortschritt: Verharren im Status quo ist für die Moderne der Tod. Das Leben begreift sich aus der Bewegung: aus der Bewegung der Kinematographen, der Automobile und Flugzeuge, aus der «Bewegung», als die sich Marxismus und Nationalsozialismus verstanden haben, aus der Bewegung des naturwissenschaftlichen, wirtschaftlichen und technischen Fortschritts. Der Kerngedanke der Moderne ist aber, daß ein Unterschied im Ganzen angestrebt wird. Die Totalität der Vergangenheit wird der Totalität der anderen Zukunft entgegengesetzt, die Gegenwart bleibt in dieser Spaltung der Zeit zerrissen. Die Moderne kennt die Erfülltheit der Gegenwart, in welcher die Zeit gleichsam in die Ruhe eines ewigen Jetzt eingeht, nicht mehr. Im folgenden soll die gewaltige Dynamik des zwanzigsten Jahrhunderts kurz im Lichte des bisher dargestellten erleuchtet werden, da gerade hier die Zerrissenheit der Moderne und ihr Drang in eine andere Zukunft anschaulich werden.

Beobachtungen zur Geschichte I.

Besonders die Geschichte Deutschlands im zwanzigsten Jahrhundert ist ein Abdruck der geistigen Umbrüche: 1870 war das Zweite Reich im Zuge einer pseudo-mittelalterlichen Restauration, die sich architektonisch in der Neugotik und theologisch in der Neuscholastik manifestierte, gegründet worden. Nach dem ersten Weltkrieg löste sich das Kaiserreich durch den innen- und außenpolitischen Druck auf und hinterließ ein politisches und geistiges Vakuum. Es folgte das Ringen um eine neue staatliche Form. Christliche, bürgerliche, marxistische und nationalsozialistische Kräfte rangen in der Weimarer Republik gegeneinander um die Zukunft. Die Bürgerlichen waren im klassischen Denken der metaphysischen Neuzeit mit ihrem Prinzip Freiheit des Menschen, die Christlichen letztlich im Mittelalter mit dessen Prinzip des jenseitigen, menschengewordenen Schöpfergottes verwurzelt. Als die neuen, weil modernen gesellschaftlichen Kräfte der damaligen

Zeit müssen aber einerseits der Marxismus und andererseits der Nationalsozialismus angesehen werden; während der erstere, wie der Name schon sagt, seinen Vor-Denker in Karl Marx hat, waren die Nazis bemüht, Nietzsche zu ihrem philosophischen Chefideologen zu stilisieren, dies aber war nicht ohne massive Verzerrungen und Ausklammerungen ganzer Kernbereiche des Denkens Nietzsches zu bewerkstelligen. Es ist darauf hinzuweisen, daß auch Heidegger phasenweise eine bemerkenswerte Nähe zum Nationalsozialismus hatte, eben weil er sich zunächst hiervon die Ankunft der anderen, nicht-christlichen, nicht-bürgerlichen und damit nicht-metaphysischen Welt erhofft hatte.

Sowohl der Marxismus als auch der Nationalsozialismus sind nur aus der ihnen eigentümlichen Modernität und Progressivität zu verstehen. Beide Bewegungen dürfen keinesfalls als irgendwie rückständige, reaktionäre Kräfte verkannt werden; sie verkörperten den Fortschritt schlechthin, und haben jeweils eine *andere* Zukunft verheißen: Der Marxismus verhiess den Anbruch der Herrschaft des Proletariates, d.h. die Befreiung der unterdrückten Massen der Industriestaaten von Ausbeutung und Entfremdung. Im Sozialismus sollten alle bestehenden gesellschaftlichen Widersprüche aufgehoben werden. Der Nationalsozialismus verhiess den Anbruch eines tausendjährigen und damit endzeitlichen Reiches, das die Volksgemeinschaft der Deutschen zu einer schicksalsträchtigen und geschichtsmächtigen Einheit zusammenschweißen sollte. Die Vorrangstellung der Deutschen wurde einerseits durch evolutionsbiologische Überlegungen und andererseits aus dem «Willen zur Macht» und zur Herrschaft abgeleitet. Gegenüber den auf modernen Wissenschaften und Überlegungen basierenden neuen Ideologien und Mythen verblaßten die bürgerlichen, aber auch die christlichen Vernunft-Ideale zu reaktionärem Beharren der Alten, dem die Jugendlichkeit der jeweiligen Bewegung gegenüberstand.

Es ist aber an dieser Stelle auch darauf zu verweisen, daß die Entwicklungen der Kirchen seit dem 16. Jahrhundert, welche sich nicht selten in systematischer Verkrustung zu Moralinstituten darstellten, und das Absinken bürgerlichen Freiheitsdenkens im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu skrupellosem Wirtschaftsliberalismus wohl nicht zu Unrecht vielfältige moderne Kritik auf sich gezogen haben.

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und seinen bis dahin ungekannten Vernichtungsenergien, die auf deutscher und sowjetischer Seite vom Bewußtsein gespeist wurden, das Alte vernichten zu wollen, damit das Neue lebe, implodierte zunächst das nationalsozialistische Unterfangen, das eschatologische Reich aus dem Willen zur Macht zu begründen. Die nationalsozialistische Ideologie, daß die andere Zukunft dem deutschen Übermenschen als dem Herren der Erde gehöre, hatte sich nach dem Zweiten Weltkrieg von selbst erledigt. Angesichts der Trümmer Europas erschien auch das Jenseits von Gut und Böse Nietzsches in einem neuen Licht, und so füllen sich nun moralische Wertungen neu. In diesem Zusammenhang ist erstens an die Gründung der Bundesrepublik Deutschland aus dem Geiste der Menschenwürde, der Freiheit und der Verantwortung vor Gott zu erinnern. Zum Zweiten blühte die existentialistische Moralität nach dem Krieg auf. Das Denken des Absurden bildet gewissermaßen die Brücke von der Modernität zur Postmodernität. Albert Camus etwa forderte, daß man zwar der Sinnlosigkeit des Leidens und der Abgründigkeit der Welt ins Auge blicken müsse, daß

aber selbst die Absurdität der Welt nicht von der Verpflichtung, moralisch gut zu handeln, entbinde. Zum Dritten beginnt mit dem Holocaust, wie J.-F. Lyotard bemerkt, ein neues Denken und eine völlig neue Art von Moralität: Die Stichworte Holocaust und Auschwitz, die schon für den Existentialismus zum Inbegriff des Bösen schlechthin geworden waren, warfen einen Schatten über die ganze abendländische Tradition der Rationalität, der Menschlichkeit und des Fortschritts. Die in Jahrhunderten und Jahrtausenden gewachsenen Errungenschaften europäischer Kultur schienen für das Neue Denken mit einem Mal nicht einmal mehr fragwürdig, sondern nichtig, ja ihrerseits böse. Weder das Christentum, noch das bürgerliche Freiheitsdenken, noch die Fortschritte der modernen Wissenschaften hatten das Schlimmste verhindern können. Ja mehr noch, es wurde die Frage gestellt, ob nicht Auschwitz die logische Konsequenz in der Entwicklung der abendländischen Vernunft war. Wir werden im Zusammenhang der Postmodernität noch näher auf diesen Gedanken eingehen müssen.

Merleau-Ponty

Auch wenn der Sowjet-Marxismus nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst einen großen Teil der Erdoberfläche unter seine Gewalt bringen konnte, so verlor die real existierende Verwirklichung des marxistischen Gedankens – der bis vor kurzem noch die Hoffnung der aufgeklärten Intelligentsia war – doch auch an Glaubwürdigkeit. Vor allem die französischen Intellektuellen, die zunächst von einem Hegelisch-Marxistischen Denken bewegt wurden, wandten sich nach dem Zweiten Weltkrieg vom Marxismus und seiner Erwartung einer anderen, endgültigen Zukunft ab. Im Denken von Maurice Merleau-Ponty ist diese Abwendung von der marxistischen Aufhebung der Widersprüche in der kommunistischen Gesellschaft spätestens 1955 mit seinem Buch *«Les Aventures de la Dialectique»*⁹ greifbar, hier findet ein entscheidender Übergang in diejenige nachmoderne Denkart statt, die auch unsere Gegenwart beherrscht:

«Müssen wir aus diesen Abenteuern den Schluß ziehen, daß die Dialektik ein Mythos ist? Die Illusion bestand nur darin, den Gesamtsinn der Geschichte übereilt in ein historisches Faktum, die Entstehung und das Wachstum des Proletariats nämlich, zu setzen und zu glauben, daß die Geschichte selbst ihr eigenes Zusichselbstkommen bewerkstellige, daß die Herrschaft des Proletariats als Negation der Negation seine eigene Selbstaufhebung sei» (op.cit. 247). «Hinfällig ist demzufolge nicht die Dialektik, sondern die Präntention, sie zu einem Abschluß bringen zu wollen in einem geschichtlichen Endzustand oder einer permanenten Revolution, mit einem Regime, das, weil es sich selbst in Frage stellt, nicht von außen bestritten zu werden braucht und somit gar kein Außen mehr hat» (op.cit. 248).

Merleau-Ponty versucht aufzuzeigen, daß eine Dialektik, die eine endgültige Aufhebung der Gegensätze fordert, sich selbst widerspreche. Sie führe zum Ende jeder Kritik und zur totalitaristischen Herrschaft einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe. Die Proletarier würden dann ihrerseits zu einer herrschenden Kaste, die keinen Fortschritt mehr zulässt. Ergebnis sei die totale Unfreiheit und Erstarrung in bestehenden Verhältnissen. «Daraus ergibt sich bei deren Repräsentanten die Überzeugung, das Allgemeine im Vollzug zu sein, das Recht auf un-

eingeschränkte Selbstbehauptung und die unkontrollierbare Gewalt» (op.cit. 280). Merleau-Ponty fordert statt der Negation der Negation in der dialektischen Synthese, statt der Aufhebung der Gegensätze ein Denken, das in der Negation verharrt, das nicht geschlossen, sondern offen ist. Damit bleibt auch die Zukunft offen. Die andere Zukunft, wie sie der Marxismus fordert, wird somit ersetzt durch verschiedene Zukünfte. Ein Endzustand kommt nicht. Es wird nur fortwährend anders. *Den* Fortschritt kann es nicht geben, es gibt nur Fortschritte, die jedoch nicht mehr von einem positiven Idealzustand getragen werden, sondern nur von der endlosen Kritik am bereits Bestehenden.

Lévi-Strauss

Das Jahr 1956 wird ein erstes Datum, das den Umbruch markiert. Als 1956 nach dem Tode Stalins die Greuel der sowjetischen Gulags im Westen bekannt wurden, erfolgte eine Austrittswelle in der kommunistischen Partei Frankreichs.¹⁰ Parallel dazu wurde durch französische Intellektuelle der Marxismus, der bis zu dieser Zeit in Gestalt des Existenzialismus Sartres in Blüte stand, angegriffen und unterlaufen. Claude Lévi-Strauss, selbst ehemals Marxist, wird zum berühmtesten Protagonisten des sogenannten «Strukturalismus», der von nun ab den marxistisch gefärbten Existenzialismus ablöste. Sowohl die von Marxistischen Gedanken geprägte dialektische Geschichtsauffassung des Existenzialismus, als auch dessen von der Phänomenologie Husserls und Heideggers stammende Zentrierung auf das subjektive Bewußtsein, wurden demontiert.

Im Schlußkapitel seines Buches «Das Wilde Denken» rechnet Lévi-Strauss mit der Subjektphilosophie Sartres und seiner Dialektik der Geschichte ab. Er unterläuft die bislang geltende Auffassung, die Geschichte bilde ein Kontinuum. Die innere Logik und eben auch Dialektik der Geschichte wird aufgelöst. Dadurch zerstört Lévi-Strauss auch die Vorstellung, die Geschichte gipfle in bestimmten Ereignissen, wie der Französischen Revolution, denn es sei lediglich ein Mythos, der zu einer bestimmten Zeit aufkomme und herrsche, daß die Französische Revolution *das* Ereignis der Befreiung der Menschheit von absolutistischer Unrechtsherrschaft sei. Es liegen in all diesen Bewertungen der Geschichte Vorurteile, die den Blick auf die Realität des Geschehens verstellten und verhinderten. Festzuhalten sei einzig die Relativität der Urteile über das Geschehen und die Auflösung der Einheit der Geschichte in eine Vielheit von Geschichten. Damit einher geht eine Dezentrierung der Vernunft selbst. War man bislang der Auffassung, die abendländische Rationalität bilde den Höhepunkt einer Geschichte der Vernunft, ein Gedanke, der auch noch bei Marx, Nietzsche und Heidegger zu Grunde liegt, so versucht Lévi-Strauss dagegen zu zeigen, daß die abendländische Vernunft lediglich *eine* Weise des Denkens sei, die gleichberechtigt neben vielen anderen außereuropäischen Arten zu denken liege. Die gesamte Tradition, die auf der Universalität abendländischer Vernunft, Menschlichkeit und Wissenschaft gründet, kurz der europäische Humanismus, wurde zum Feind erklärt. Gegen den Eurozentrismus dieser Denkart versucht Lévi-Strauss durch Relativierung der alten Hierarchien aufzuweisen, daß das Denken etwa der Papuas in Neuguinea oder der Indianer Südamerikas nicht mehr oder weniger vernünftig sei als dasjenige Hegels, Marxens oder Sartres. Die Er-

wartung einer anderen Zukunft bleibt damit selbstverständlich seinerseits nur ein Mythos einer bestimmten Gruppe von Ethnien. Damit wird aber auch der Gedanke einer Vollendung des Menschen ausgeschlossen, da einerseits die Bewegung der Veränderungen in der Zeit prinzipiell unabschließbar und die Wertung einer Vollendung ihrerseits immer nur relativ sei. Zudem seien noch verschiedene, sich widersprechende Mythen gleichwertig nebeneinander zu belassen, die verschiedene Arten von Vollkommenheit denken oder auch nicht.

Die Sprache

Dieser Schnitt im Denken wird möglich, weil das strukturalistische Denken in der Sprache sein eigentliches Element hat. Die Moderne löste das metaphysische Denken ab, durch eine Vorordnung des weltlichen Seins vor die Vernunft. Der weltliche Bezugspunkt des Zeichens fällt außerhalb der Betrachtung. Die Sprache ist nicht mehr durch den Begriff einer Sache getragen. Sie beruht auch nicht primär in einer weltlichen Erfahrung. In der Postmoderne geht die Weltlichkeit der Moderne in der eigentümlich offenen Sprachlichkeit auf. Die Postmoderne kann so die modernen Verbindlichkeiten verabschieden und die Sprache bildet eine eigene Dimension aus, die von der Differenz der Zeichen geprägt ist. Die Differenz kommt unter anderem durch die Überlegungen Derridas schließlich zu quasi-prinzipieller Stellung.¹¹ Auch diese Stellung der «Différance» ist nur möglich durch die typisch postmoderne Fassung der Sprache. Ein einzelnes Zeichen erhält seine Bedeutung nur durch den Unterschied, den es zu einem Anderen macht (Saussure). «Différance» bedeutet aber auch Aufschub, Aufschub der erfüllten Gegenwart – in sprachlicher Hinsicht zu fassen als Abwesenheit zunächst der bezeichneten Sache (Referent), dann auch noch des Begriffs (Signifikat). Es bleiben nur die Signifikanten. Die Schrift (*écriture*) kündigt von der Abwesenheit des Anderen, indem sie dessen Spur hinterläßt.

Jean-François Lyotard konstatierte in seinem Bericht «La condition postmoderne» (Das postmoderne Wissen), daß die Verhältnisse der Sprache das gegenwärtige Denken bestimmen. Die Informationsgesellschaft wurzelt in der Sprache und den Zeichen. Die Verbindlichkeit eines ersten kann, wenn überhaupt, nicht mehr aus der Welt und ihrer Erfahrung begründet werden, sondern nur in und aus der Sprache. Freilich stellt Lyotard fest, daß alle einheitsstiftenden Überlieferungen, Überlegungen und Überzeugungen des abendländischen Denkens, die er die Großen Erzählungen nennt, ihre Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit für den rationalen Diskurs verloren haben. Die «Großen Erzählungen» von der Dialektik des Geistes und der Emanzipation der Menschheit (Lyotard), aber auch vom menschengewordenen Gottessohn können die Menschen nicht mehr binden und verbinden. Die Erzählungen von den unverletzlichen göttlichen Menschenrechten, die weltweit zur Geltung gebracht werden sollen, die Erzählungen von der Geburt, von Leben und Sterben Jesu Christi für unsere Sünden zu unserer Erlösung, die Erzählung von der vereinigenden Kraft der göttlichen Vernunft haben keine Kraft mehr. Es kann kein eindeutiges und verbindliches «So hat es zu sein» mehr geben. Jede Rede von Eindeutigkeit, Einheit und Einfachheit weicht einer Vieldeutigkeit, Vielheit und Komplexität.

Beobachtungen zur Geschichte II.

Michel Foucault, ebenfalls ehemaliger Marxist, der sich zu Nietzsche «bekehrte»¹², äußert sich zum Bruch mit dem modernen Denken, der in den fünfziger Jahren stattgefunden hat, folgendermaßen: «1956 hat dazu geführt, daß wir nicht mehr verpflichtet waren, etwas zu hoffen.» Damit ist die Hoffnung auf eine Vollendung des Menschen in einer *anderen Zukunft* im Sinne Marxens, Nietzsches oder Heideggers verloren. Jede eschatologische Hoffnung auf eine Vervollkommnung der Geschichte, aber auch des einzelnen Menschen, ist definitiv ausgeschlossen. Die Versöhnung der Gegensätze und Widersprüche bleibt aus.

Literarisch findet sich diese Verabschiedung der Zukunft, die auch eine Verabschiedung der Vervollkommnung ist, etwa in Samuel Becketts «Warten auf Godot». Godot ist eine Chiffre für die ersehnte Erfüllung der modernen Hoffnung. Der Name Godot erinnert an das Wort Gott. Nachdem der metaphysische Gott, der eine reine Vernunft-Wirklichkeit und im christlichen Denken sogar noch eine übervernünftige Wirklichkeit meint, nachdem der Gott, der als das «*summum bonum*» verstanden wurde, der Inbegriff aller Vollkommenheit, nachdem der Gott, der die Güte der weltlichen Wirklichkeit, die für unsere Erfahrung noch ausständig war, verbürgte, schon in der Moderne für tot erklärt wurde, stirbt mit dem Eintritt in die Postmoderne auch noch der verweltlichte Gott, und das heißt, die Erwartung einer anderen, einer guten Zukunft, die einer schlechten Gegenwart entgegengesetzt wurde. Es stirbt damit die Hoffnung auf eine ganz andere Zukunft, es stirbt der Gedanke eines ganz Guten, der Gedanke einer Vollendung. Auch noch die Möglichkeit, aufs Ganze zu gehen, und im Ganzen zu sagen, wie es ist, und auch, wie es zu sein hat, wird nun zu einer Unmöglichkeit. Wladimir und Estragon, die in Becketts Theaterstück noch auf einen unbegreiflichen, unberechenbaren, chimärenhaften Menschen (oder doch einen Gott?) als Zeichen für eine andere weltliche Zukunft warteten, haben aufgehört zu warten. Godot kommt nicht. Nach und nach verliert sich auch der Schmerz um den Tod Gottes und den Tod einer anderen, guten Zukunft und weicht einer unerträglichen Leichtigkeit des Seins, und die Grabstätten sowohl des metaphysisch-geistigen als auch des modern-weltlichen Gottes werden vom Staub des Vergessens bedeckt.

Um das Jahr 1968 gab es noch einmal ein kurzes Nachbeben des Übergangs in die Postmoderne. Es schien noch einen kurzen Moment so, als könne es eine Revolution der bestehenden Verhältnisse geben, doch was sich 1968 tatsächlich vollzog, war der Eintritt in die Postmoderne. Spätestens im Herbst 1977, im Deutschen Herbst, zerbarsten unter den Schüssen der RAF jedwede linke Träume von einer anderen Zukunft. Es bestätigte sich so noch einmal die charakteristisch postmoderne Auffassung, daß jede Vorstellung von einer ganz anderen, guten Zukunft notwendigerweise in den Terror führen müsse. No future, war der Slogan des Punk in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren. Die schrillen, verstimmten Gitarren und das verzweifelte Schreien von Sid Vicious weckten auch die Blumenkinder aus ihren Träumen von einer glücklichen Welt, von allgemeinem Frieden usw. Sie drückten aus, daß es keine Hoffnung im Ganzen mehr gibt: Godot kommt nicht.

Wenn im Jahre 1989 die sozialistische Welt implodierte, so ist dies nur die geschichtliche Konkretion, die Anschauung dafür, daß sich Moderne, mit ihrer Erwartung einer anderen besseren Welt endgültig erledigt hat. No future. Heißt dies, daß ein Weltuntergang zu erwarten ist? Weit gefehlt, denn, das wäre ja eine andere Zukunft. So haben sich, nebenbei bemerkt, auch die apokalyptischen Ängste vor einem nuklearen Holocaust der frühen achtziger Jahre mittlerweile verflüchtigt. Was soll das Getue um den Weltuntergang: Keine Apokalypse Now und dennoch No future. No future, das besagt: Kein Unterschied im Ganzen, statt dessen ein Und-so-weiter, das auch seinerseits nicht mehr durch die größte Willensanstrengung für gut befunden werden kann wie in Nietzsches Gedanken von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Nein, nicht das Gleiche kehrt wieder, sondern es wird immer nur anders und anders und anders. Der Andere ist denn auch der Gott der Postmoderne. Dieser Gott ist aber weder eine Person, noch ein Subjekt, noch eine Substanz. Er ist auch nicht einer, sondern Viele, er ist die Chiffre für die Andersheit des Anderen.

Der Vorwurf

Der Totalitarismus des Zwanzigsten Jahrhunderts scheint für das postmoderne Denken nur die Fortführung sämtlicher Absolutheitsansprüche. Der Absolutheitsanspruch des Hegelschen Freiheitsdenkens wurde genauso als Vorbild für die Greuel unseres Jahrhunderts angeprangert wie auch der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche. Ist nicht die Aufhebung der Antithese in der Dialektik Hegels etwas ähnliches wie die Auslöschung jedweder Opposition? War nicht die Forderung eines reinen Glaubens durch die Kirche der Freifahrtschein für die Verfolgung der Juden, der Ketzer, der Hexen? So ist denn das Prinzip desjenigen Denkens, das jedes Prinzip ablehnt, die Differenz, die Andersheit des Anderen. Diese ist nicht zu verwechseln mit der Toleranz der bürgerlichen Epoche, da diese das Tolerieren von Andersdenkenden meint, wobei aber durchaus die eigene Position als die Wahre anerkannt wird. Die Differenz meint vielmehr, daß jeder andere anders denke, ohne sich zur Allgemeinheit der Vernunft aufschwingen zu können, die Andersheit grundsätzlich inkommensurabel sei, das heißt, daß es kein gemeinsames Maß für eine Wahrheit und Verbindlichkeit geben könne und dürfe außer eben der Forderung, den anderen in seiner Andersheit zu belassen. Nur dieser Satz ist von letzter Verbindlichkeit: tout autre est tout autre. Dieser Satz ist der Grundsatz der dekonstruktivistischen «Gerechtigkeit». Und es ist genau diese «Gerechtigkeit», nach welcher die Dekonstruktion «verrückt ist» (Derrida: Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität», 52).

Versuch einer Entkräftung

Dies ist nun der Ort, noch einmal kritisch zurückzublicken auf die Geschichte des 20. Jh., die als eine Geschichte der Totalitarismen erscheint. Ich habe die Ausführungen mit einem kurzen Blick auf das Denken Hegels begonnen. Er wurde als der abschließende Vertreter des metaphysischen Denkens dargestellt. Nun ist zu bemerken, daß die Rede von der Freiheit und den Menschenrechten in der

Epoche Hegels wurzelt. In der Epoche mittelalterlicher Vernunftwissenschaft wurzelt das Denken des Christentums. Es hat im Mittelalter seine eigentümliche Blüte erlebt, aber auch noch bis in das 19. Jahrhundert blieb es eine prägende Kraft des Denkens und der Kultur. Das christliche Prinzip, die Liebe Gottes, und das bürgerliche Prinzip, die Freiheit des Menschen, wurden im klassisch modernen Denken des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ihrer Plausibilität und Verbindlichkeit beraubt. Dies hat einerseits einen rein denkerischen Grund, wie wir eingangs bereits angedeutet haben, aber andererseits sind auch Mängel in bürgerlicher Freiheit und christlicher Liebe für den Verlust der verbindenden Bedeutung dieser Prinzipien verantwortlich. Zudem war in Deutschland und in der Sowjetunion bürgerliches Selbstbewußtsein im Vergleich zu Frankreich, Großbritannien oder den USA sehr schwach ausgeprägt, und die christliche Tradition war schon entscheidend geschwächt. Unter diesem Blickwinkel möchte ich eine Gegenthese zur postmodernen Auffassung vom totalitären Grundzug der metaphysischen Geschichte wagen: Die Greuel des 20. Jahrhunderts, die mittlerweile mit den Stichworten Auschwitz und Gulag angedeutet werden können, wurden durch die Schwächung des freiheitlichen und des christlichen Denkens, welche ihrerseits durch den Marxismus, den Darwinismus, das naturwissenschaftliche Rassedenken, den Nietzscheanismus usw. des 19. und 20. Jahrhunderts verursacht ist, hervorgebracht. Also nicht der absolute Anspruch der prinzipiellen Wahrheit der Menschenrechte und der christlichen Gebote müssen für die Katastrophen des 20. Jahrhunderts verantwortlich gemacht werden, sondern das Fehlen einer menschen- und gotteswürdigen Weisheit bereits in der klassischen, nachmetaphysischen Moderne.

Würde sich diese These bewahrheiten, so wäre neuzeitliches Freiheitsdenken und christlicher Glaube vom Verdacht, den Totalitarismus des 20. Jahrhunderts mitverursacht zu haben, freizusprechen und mehr noch, sie bürden ebensowohl ein antitotalitäres und antirelativistisches Potential in sich, das vor allem wegen der gehegten Verdachtsmomente und Empfindlichkeiten gegenüber den großen Traditionen des Abendlandes noch verborgen ist. Doch gerade unsere geistesgeschichtliche Situation, in welcher sich ein Unbehagen an der postmodernen Kultur breit macht, bietet neue Möglichkeiten der Orientierung.

Ein wichtiger Ansatzpunkt dabei ist die unhintergehbare Bedeutung der Sprache in der Nach-Moderne. Die Sprachdimension (Boeder) der Gegenwart ermöglicht es, in völlig neuer Weise die grundlegende Stellung der sprachlichen Weisung etwa der christlichen Weisheit zur Sprache zu bringen. Wenn wir uns am Ende des 20. Jahrhunderts besinnen und zurückblicken, kann diese kritische Sicht unseres Jahrhunderts den Blick und das Ohr erneut freigeben für unsere Herkunft aus einer vernünftigen Geschichte. Eben weil uns diese Herkunft nicht mehr unmittelbar tangiert, können wir sie vielleicht in einem neuen Licht sehen und hören.

Doch bevor an ein Hören auf ein verbindliches Wort zu denken ist, gilt es, die verschiedenen Erscheinungsformen der gegenwärtigen Skylla und Charybdis zu umschiffen. In mehreren Hinsichten tut sich ein gähnender Abgrund (chaos) auf, ein Gegensatz ohne Vermittlung. Die Zeichen und die Sprache der Medien sind der Ort, wo sich die Herrschaft der Différance besonders deutlich zeigt: die Talkshows sind der zeitgenössische Wortgottesdienst, wo dem Prinzip, der Anders-

heit gehuldigt wird. Je besonderer die Meinung, der Lebensstil, Handlungsweise, desto interessanter. Die andere Seite dieses Kults des Anderen ist die noch nie dagewesene Verflachung und Vereinheitlichung durch die Medien. Weltweit werden der Geschmack in Kleidung oder Musik, die politischen Ansichten, die Lebensgewohnheiten etc. und Meinungen standardisiert und normiert. Wie wäre der *Skylla* *différance* und der *Charybdis* Normierung zu entkommen? Es stellt sich hier erneut die Frage nach einer grundlegenden Einheit und Ganzheit. Wäre nicht an einer Einheit und Ganzheit als Voraussetzung für die Wahrung von Vielheit im Sinne eines Gefüges (*kosmos*) festzuhalten? Könnte nicht gerade so verhindert werden, daß etwa die Pluralität der Menschen und Kulturen zu einem Einerlei bei gleichzeitiger Auflösung aller gewachsenen Identitäten verkommt? (Vgl. Botho Strauss: *Die Fehler des Kopisten* 110)

Die Auflösung gewachsener gesellschaftlicher Verbindlichkeiten erzeugte seit den siebziger Jahren eine wachsende Angst vor der Zerstörung der überlieferten Wahrheiten und Strukturen, in denen sich die Menschen lange orientiert hatten. Unter dem Stichwort Fundamentalismus wuchs gewissermaßen die andere Seite zur Postmodernität, die aber untrennbar zu ihr gehört. Dieser Gedanke ist von größter Wichtigkeit: Die Fundamentalismen unserer Zeit sind ein Phänomen, das eine Folge und ein Bestandteil postmodernen Denkens ist (Hans-Jürgen Verwey). Der Anspruch einer verbindlichen Wahrheit wird in den Fundamentalismen religiöser und politischer Art losgelöst von den aufklärenden und erleuchtenden Kräften der Vernunft vertreten, eben weil die Tradition der Aufklärung, fast ausschließlich von spät- oder postmodernem, zumeist «linkem» «Aufklärikalismus» beansprucht wird. Von diesem «droht» in der Tat «keine Anregung mehr» (Botho Strauss). Wäre es demgegenüber angebracht, sich an einer wie auch immer beschaffenen «Rechten» zu orientieren?¹³ Davor sei gewarnt! Aber bleibt uns wirklich nur die Auswahl zwischen Relativismus, Pluralismus, Unverbindlichkeit, aber auch Neosozialismus auf der linken und Neokonservativismus, Neoliberalismus, Nationalismus sowie fundamentalistischen Religionen auf der rechten Seite? Alle Links-Rechts-Entgegensetzungen haben ihren Ort nur noch im politischen Tagesgeplänkel. Gesucht ist eine Denkart, die zwar nicht jenseits von Gut und Böse, aber doch jenseits von Links und Rechts eine neue Ganzheitlichkeit und eine frische Verbindlichkeit dächte, die nicht totalitär Ganzheiten denkt und nicht relativistisch Räume freigibt, die sowohl konservativ als auch progressiv wäre, die den Blick auf das uralte und «überflügelnde Neue» freigäbe, ein freies, verbindliches, anerkennend kritisches Denken!

Das Unfaßbare fassen?

Schon machen sich verschiedene Kartographen der postmodernen Landschaft auf, um das Terrain zu vermessen. Es werden Darstellungen des Strukturalismus, des Neostrukturalismus und des Dekonstruktivismus und Postmodernismus geschrieben. Ist dies ein Indiz dafür, daß nun bereits ein Rückblick auf das erfolgt, was Postmoderne *gewesen* ist? Sollte das Unübersichtliche schlechthin doch überschaubar sein? Unter den Versuchen, das Unfaßbare zu erfassen, ragen die Untersuchungen Heribert Boeders in besonderer Weise heraus. Einmal mehr scheint sich hier

Nietzsches Wort zu bewahrheiten, daß große Gedanken auf Taubenfüßen daher kommen. Sein Versuch, das Unvollendbare der vielen Projekte der Nach-Moderne als ein vollendetes Ganzes von Positionen zu erweisen, macht einen «Unterschied im Ganzen».¹⁴ Gerade weil Boeder, bevor er sich der gegenwärtigen Situation des Denkens zugewendet hat, zunächst die Geschichte der Philosophie (Topologie der Metaphysik) und die moderne Welt (Vernunftgefüge der Moderne) jeweils als eine eigene Totalität dargestellt hatte, gewinnt seine Beschreibung der Gegenwart eine bemerkenswerte Tiefe.

Boeder zeigte zunächst im Abstoß von Heideggers Suche nach dem «anderen Anfang», daß der Anfang des Denkens nicht mit dem «Sein», sondern mit der Gabe, gewissermaßen einer «Metaerzählung», eines anschaulichen Wissens von der Bestimmung des Menschen gemacht werden müsse. Diese anfängliche «sophia» (Weisheit) habe die Liebe der Vernunft zu sich, das heißt die «philo-sophia» hervorgerufen. In jeder ihrer drei Epochen, der griechischen, der mittleren und der neuzeitlichen, gab eine je eigene epochale «Weisheitsgestalt» der Metaphysik zu denken. Durch diese vernünftige Bestimmung des Menschen fanden Menschen jahrtausendlang Halt und Orientierung. Schon die klassische nachhegelsche Moderne jedoch verhält sich gegenüber diesem gegebenen Wissen ablehnend.

Die Ablehnung des bürgerlichen Wissens um die göttlichen Menschenrechte, welche aus der absoluten Freiheit des Menschen hervorgehen, durch Marx und die Negierung der christlichen Weisheit durch Nietzsche sollten in diesem Aufsatz samt ihren Auswirkungen auf die Geschichte des 20. Jahrhunderts beispielhaft angedeutet werden. In der gegenwärtigen Situation sind die «Weisheitsgestalten» samt ihren Negationen von einer pluralistischen Gleichgültigkeit verdeckt. Halt und Orientierung, welche diese einst gaben, sind uns fremd geworden und in den Sumpf nachmoderner Alltäglichkeit versunken.

Weisheit?

Wenn ich nun noch einmal die Frage des Vortrages stellen darf: nach der Jahrtausendwende ein neues Zeitalter?, so möchte ich ex negativo zunächst das mögliche Neue an einem neuen Zeitalter nennen. Es wäre die Anerkennung eines verbindlichen Wortes: Die vernünftige Anerkennung etwa der Freiheit und Würde des Menschen oder der liebenden und erlösenden Tat Gottes in Jesus Christus, die uns in die Nachfolge rufen will. Doch ob und wie ein solches Vorzeichen für ein neues Zeitalter wirklich werden kann, sei dahingestellt, ja muß dahingestellt bleiben.

Ich möchte, um mit dem zu enden, womit die Liebe zur Weisheit stets den Anfang gemacht hat, je ein Zitat aus der Weisheit der neueren und mittleren Epoche unserer Geschichte zur *Sprache* bringen. Das erste ist ein Gedicht Friedrich Hölderlins, eines der engsten Freunde des Philosophen Hegel.

Lebenslauf

Größers wolltest auch du, aber die Liebe zwingt
All uns nieder, das Leid beuget gewaltiger,
Doch es kehret umsonst nicht
Unser Bogen, woher er kommt.

Aufwärts oder hinab! herrscht in heiliger Nacht,
Wo die stumme Natur werdende Tage sinnt,
Herrscht im schiefesten Orkus
Nicht ein Grades, ein Recht noch auch?

Dies erfuhr ich. Denn nie, sterblichen Meistern gleich,
Habt ihr Himmlischen, ihr Alleserhaltenden,
Daß ich wüßte, mit Vorsicht
Mich des ebenen Pfads geführt.

Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen,
Daß er, kräftig genährt, danken für alles lern,
Und verstehe die Freiheit,
Aufzubrechen, wohin er will.

Ein neues Zeitalter muß Sache der persönlichen Freiheit bleiben. Jeder von uns muß aus eigenem Entschluß aufbrechen in seine Zukunft. Die Weisung für die Zukunft ist das «Gerade, das Recht», das auch im «schiefeften Orkus», auch in der äußersten Negation von Weisheit herrscht. Nur die freie Liebe selbst, die gerade an einem schweren Lebenslauf reift, zwingt zur Anerkennung der Herrschaft des Rechtes. Durch das Recht herrschen und führen die Himmlischen den Menschen oft auf krummen Wegen seiner Vollendung entgegen und dennoch ist alles in der Hand der Unsterblichen. Und obwohl das göttliche Recht alles bestimmt, bleibt die Vollendung stets eine Tat der Freiheit. Auch im Krummen, auch in den Verirrungen postmodernen Lebens gibt es noch Dinge, die für uns zu prüfen sind, und nur aus und an unserer Vergangenheit und Gegenwart können wir für die Zukunft lernen, nur so können wir diejenige Freiheit, welche die Würde des Menschen ausmacht, neu lernen und uns für sie begeistern.

Nach der Jahrtausendwende ein neues Zeitalter? Vor 2000 Jahren wurde gemäß dem Glauben der Christen der Erlöser der Welt geboren. Sollten wir also mit dieser runden Zahl die Hoffnung verbinden, daß nach der Jahrtausendwende ein neues, möglicherweise sogar ein christliches Zeitalter anbreche? Haben doch runde Jahreszahlen stets die Spekulationen über die Wiederkunft Christi genährt. Mit Paulus möchte ich antworten: absit – es sei ferne. Paulus ermahnte die Thessalonicher, die sich in endzeitlichen Spekulationen ergingen, sie sollten sich derartiger Überlegungen enthalten (1 Thess 5,1): «Über Zeiten und Stunden aber, Brüder, ist nicht not, euch zu schreiben. Denn – wie Jesus sagt – uns steht es nicht an, Zeiten und Fristen zu erfahren (Mt 24,36)». Geht es in der christlichen Weisheit doch niemals um blinde Vermutungen, sondern darum, umzukehren, und in ein weisheitliches Leben zu finden, ein Leben im Bemühen um christliche Vollkommenheit. Wir haben gerade auch heute genug damit zu tun, uns und unser Denken zu erneuern, jeder hier und jetzt ... Paulus schreibt (Röm 12,2):

«Gleicht euch nicht diesem Zeitalter an, sondern wandelt euch durch die Erneuerung der Vernunft, auf daß ihr prüfen könnt, was der Wille Gottes ist, das Gute, das Wohlgefällige und [...] das *Vollkommene*.»

ANMERKUNGEN

¹ G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke Bd. 7) Frankfurt 1993, 28. Die Angaben bei Hegel beziehen sich im weiteren auf die von E. Moldenhauer und K. M. Michel besorgte Ausgabe bei Suhrkamp.

² Vgl. den Anfang der Hegelschen Logik in G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik (Werke Bd. 5) 82ff. und Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, 84ff. (Werke Bd. 8) 18ff.

³ Siehe dazu Heribert Boeder: Topologie der Metaphysik, Freiburg-München 1980, 579-681.

⁴ L. Feuerbach: Grundsätze einer Philosophie der Zukunft (Hg. R. Berlinger), Frankfurt a.M. 1967, zu Feuerbach siehe Boeder: Topologie 686f.

⁵ Marx: Nationalökonomie und Philosophie, in: Ders.: Frühschriften, hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1971, 269f.

⁶ Marx/Engels: Manifest der kommunistischen Partei, Berlin 1967, 10; zum ganzen Boeder: Topologie 691f.

⁷ Siehe dazu H. Boeder: Das Vernunftgefüge der Moderne, Freiburg-München 1988, 284ff..

⁸ Nietzsche: Ecce homo (KSA 6) 365: «Ich kenne mein Loos. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen: an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, and die tiefste Gewissens-Collision, an eine Entscheidung heraufbeschwoen gegen alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit. [...] Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist. [...] Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab, ich kenne Aufgaben von einer Höhe, dass der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an giebt es wieder Hoffnung.»

⁹ M. Merleau-Ponty: Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt 1974, vgl. Boeder: Die Dimension der Submoderne.

¹⁰ Dazu F. Dosse: Die Geschichte des Strukturalismus Bd.1, Das Feld des Zeichens, Hamburg 1997, 239-248.

¹¹ J. Derrida: De la grammatologie: Paris 1967, 77f., bezogen auf *F. de Saussure*, Cours de linguistique générale, Paris 1973, 164.

¹² M. Foucault: Technologies of the self, in: L. H. Martin/ H. Gutman/ P. H. Hutton (Hg.): Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault, London 1988, 13.

¹³ Der Streit um Botho Strauss' «Anschwellenden Bocksgesang» mag ein Zeichen für die Fettnäpfe, Sensibilitäten und Torheiten auf diesem Gebiet sein.

¹⁴ Eine Zusammenstellung der für die gegenwärtige Situation des Denkens relevanten Aufsätze bietet H. Boeder, *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. Translated, edited and with an introduction by Marcus Brainard, New York 1997. – Für die Darstellung von Metaphysik und Moderne sei noch einmal auf «Typologie der Metaphysik» und «Das Vernünftige der Moderne» verwiesen.

EDITORIAL

Dreifaltigkeit und Eucharistie: eine ungewohnte Zusammenstellung. Sie ist denn auch eher zufällig zustande gekommen. Für die letzten drei Jahre hat der Papst zur Vorbereitung auf das Große Jubiläum als Jahresthema jeweils eine der göttlichen Personen und ein ihr zugeordnetes Sakrament angegeben. 1997 waren es Jesus Christus und das Sakrament der Taufe, das Sakrament der Eingliederung in Christus. 1998 war das Thema der Heilige Geist und ihm zugeordnet, selbstverständlich, das Sakrament der Firmung. Im vergangenen Jahr war dem Thema Gottvater das Sakrament der Buße oder der Versöhnung zugeordnet – eine Zuordnung, die sich aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn einsichtig machen läßt. In unserer Zeitschrift haben wir diesen Themen jedes Jahr ein Heft gewidmet.

Für das Jubiläumsjahr sind nun, gleichsam als «Rest» oder als Resultat, die Dreifaltigkeit und die Eucharistie verblieben. Diese Zusammenstellung leuchtet viel weniger ein als die der Vorjahre. Zwar laufen die Themenreihen der Vorbereitungsjahre recht zielstrebig auf diese beiden Themen zu. Taufe und Firmung sind eindeutig auf die Eucharistie hingebordnet, und auch das Bußsakrament läßt sich in dieser Hinordnung sehen. Uns Älteren ist sie aus der früheren Beichtpraxis ja noch wohlvertraut. Noch einsichtiger ist es, daß nach dem Sohn, dem Geist und dem Vater der allerheiligsten Dreifaltigkeit ein eigenes Jahr gewidmet wird.

I

«Ein Kapitel für sich stellt die eigentliche Feier des Großen Jubeljahres dar ... Vor allem in dieser Phase, der Phase der feierlichen Durchführung, wird das Ziel die Verherrlichung der Dreifaltigkeit sein, von der alles kommt und der sich alles zuwendet in Welt und Geschichte. Diesem Geheimnis gelten die drei Jahre der unmittelbaren Vorbereitung: von Christus und durch Christus im Heiligen Geist zum Vater. In diesem Sinne aktualisiert die Feier des Jubiläums das Ziel und die Erfüllung des Lebens der Christen und der Kirche im dreieinigen Gott und nimmt sie zugleich vorweg.

Da jedoch Christus der einzige Zugangsweg zum Vater ist, wird zur Hervorhebung seiner lebendigen und heilbringenden Gegenwart in Kirche und Welt anläßlich des Großen Jubeljahres in Rom der internationale Eucharistische Kongreß abgehalten werden. Das Jahr 2000 soll ein intensiv eucharistisches Jahr sein: Im Sakrament der Eucharistie bietet sich der Erlöser, der vor zweitausend Jahren im Schoß Mariens Mensch geworden ist, weiterhin der Menschheit als Quelle göttlichen Lebens dar.»

Das alles ist zweifellos einsichtig. Und doch fragen wir uns: Sollte es nicht noch einen engeren und ausgeprägteren Zusammenhang zwischen den beiden Geheimnissen der Dreifaltigkeit und der Eucharistie geben? Dieser Frage will das vorliegende Heft nachgehen.

II

Soviel läßt sich vorläufig jedenfalls darüber sagen: Die liturgische Feier der Eucharistie spielt sich ganz und gar in einem trinitarischen Kontext ab, angefangen vom Kreuzzeichen im Namen des dreifaltigen Gottes, das die Messfeier eröffnet, bis zum trinitarischen Schlußsegen. Die wechselnden Gebete richten sich in aller Regel an Gott, den Vater, «durch Jesus Christus, Deinen Sohn, unseren Herrn und Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.» Alle eucharistischen Hochgebete sind ein großes Lob- und Dankgebet an Gott, den Vater, angefangen von der Präfation mit ihrer feierlichen Anrede: «Herr, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott» bis hin zur immer gleichen Schlußdoxologie: «Durch ihn und mit ihm und in ihm ist dir Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre, jetzt und in Ewigkeit.» Auf dem Höhepunkt dieses Gebetes, beim Einsetzungsbericht, erinnert ein kleines «Dir» (das in einigen Hochgebeten allerdings ausgefallen ist) noch einmal daran, daß wir im Gebet vor dem Vater stehen und nicht einfach einen Bericht hersagen. Am ausdrücklichsten geschieht dies im ersten Hochgebet, dem römischen Messkanon: «Am Abend vor seinem Leiden nahm er das Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, erhob die Augen zum Himmel, zu dir, seinem Vater, dem allmächtigen Gott, sagte dir Lob und Dank, brach das Brot und reichte es seinen Jüngern».

Auch der Heilige Geist hat seine Rolle in diesem eucharistischen Geschehen. Sie wird unterstrichen durch die Epiklese, die Herabrufung des Geistes auf die eucharistischen Gaben, wodurch diese erst «geheiligt» und zu Leib und Blut des Gottessohnes werden. So heißt es im zweiten, dem ältesten Hochgebet: «Sende deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie, damit sie uns werden Leib und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.» In den östlichen Liturgien ist die Epiklese noch feierlicher

ausgestaltet als in der lateinischen Liturgie, wo sie mit der Zeit etwas in Vergessenheit geraten war – wie vielleicht auch der Heilige Geist selbst. Erst durch die Liturgiereform des Konzils hat sie wieder ihr gebührendes Gewicht erhalten.

Das alles zeigt: Bei der Feier der Eucharistie sind wir, wie sonst nie, betend hineingenommen in das Geheimnis des dreifaltigen Gottes. Was sich da vollzieht, vollzieht sich sozusagen mitten im göttlichen Leben zwischen Vater, Geist und Sohn – so sehr, daß wir die Eucharistie als den eigentlichen Zugang zu diesem trinitarischen Leben bezeichnen müssen, und daß ein anderer Zugang zur Eucharistie als der dreifaltige eigentlich gar nicht möglich ist. Gewiß, wir wurden schon in der Taufe auf den Namen des dreifaltigen Gottes getauft, und wir haben in der Firmung in besonderer Weise die Gabe des Geistes erhalten. Doch diese beiden Sakramente sind ihrem Wesen nach Zugangssakramente zur Eucharistie – und sie sind es gerade dadurch, daß sie nicht nur in die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern zugleich in die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott einführen.

III

Das führt uns zur weiteren Frage: Ist vielleicht nicht nur die liturgische Feier der Eucharistie, ist vielleicht die Eucharistie selbst ein dreifaltiges Geheimnis? Die erste und unmittelbare Antwort wird lauten: Die Eucharistie ist das Geheimnis von Leib und Blut Jesu Christi, und sie muß somit christologisch verstanden werden. Das stimmt; doch es gibt keine Christologie ohne Trinitätstheologie – das lehren uns die ersten christlichen Jahrhunderte und die ersten vier Konzilien. Der Leib und das Blut Jesu Christi sind «empfangen durch den Heiligen Geist»; ihre Hingabe «für euch und für alle», die im Austeilen an die Jünger symbolisiert wird, geschieht in strengem Gehorsam des Sohnes gegen den Vater. Daß sie aber an alle und bis zum Ende der Zeiten ausgeteilt werden können, ist erst möglich geworden durch die Auferweckung des Sohnes durch den Vater aus dem Reich des Todes. Denn, vergessen wir es nicht, in der Eucharistie ist nicht einfach der geopfert, sondern der geopfert und auferstandene, also der verklärte Leib und das verklärte Blut Jesu Christi gegenwärtig. Ohne die Auferstehung Jesu gäbe es keine Eucharistie, und die Einsetzung beim Abendmahl nimmt somit nicht nur den Tod, sondern auch die Auferstehung Jesu vorweg. Das ist, in Klammern bemerkt, der tiefere Sinn der sonntäglichen Eucharistiefeier.

Die Eucharistie erscheint so gleichsam als der Zielpunkt der Werke des dreifaltigen Gottes und als der Höhepunkt seiner Offenbarung. Wie die Welterschöpfung in der Fleischwerdung des Gottessohnes nicht nur kulmi-

niert, sondern darin auch ihren Bestand findet (Kol. 1,16-17), so drückt die Materialität der Eucharistie gleichsam das Siegel Gottes auf die materielle Welt. Und wie in Tod und Auferstehung des Gottessohnes die Erlösung der Welt geschieht, so ist die Eucharistie das in der Welt gegenwärtige und durch die Menschheitsgeschichte fortdauernde Zeichen dieser Erlösung.

Ein Zeichen und nicht nur ein Symbol. Ein Symbol ist etwas in sich Sinnvolles, dessen Sinn auf einen anderen, tieferen Sinn verweist. So hat das Austeilen und der Empfang der Eucharistie durchaus Symbolwert, als Symbol für das Einswerden mit Christus und für das Einswerden der Gläubigen untereinander. In diesem eingeschränkten Sinn hat das zwinglianische Verständnis des Abendmahles zweifellos recht. Doch die Eucharistie ist mehr. Die eucharistischen Gestalten sind darüber hinaus ein Zeichen, das heißt etwas Sinnenfälliges, dessen ganzer Sinn, ja dessen ganzes «Sein» im Verweisen auf ein Anderes besteht.

Die eucharistischen Gestalten sind durchaus sinnenfällig, sie umfassen sogar alles, was sinnenfällige Wirklichkeit des Brotes und des Weines sein kann. Wenn die klassische Transsubstantiationslehre diese Gestalten als «Akzidentien» bezeichnet, dann ist zu beachten, daß das scholastische «accidens» alles umfaßt, was die spontane wie die wissenschaftliche Wahrnehmung an einem materiellen Objekt an Wirklichkeit findet. Doch das eigentliche Sein der eucharistischen Gestalten besteht im Verweisen auf etwas, was nicht mehr sinnenfällig sein kann und doch eigentlich sinnenfällig sein müsste: die leibliche Gegenwart des auferstandenen Christus. Sie verleihen dieser Gegenwart, könnte man sagen, die ihr nötige Sinnenfälligkeit.

Die leibliche Gegenwart des Auferstandenen aber, wir haben es bereits gesagt, läßt sich nur trinitarisch fassen. In der Realpräsenz Christi sind «concomitanter» (könnte man theologisch sagen) auch der Vater und der Geist gegenwärtig und am Werk. Ohne zu einem Sakrament der Gegenwart des dreifaltigen Gottes zu werden, vermittelt die Eucharistie doch diese Gegenwart und ist sozusagen ihre Einbruchsstelle hier und heute in der Welt.

Das führt zu einer weiteren Überlegung, die in diesem Heft auch angesprochen wird. Die Eucharistie ist das Sakrament der Kircheneinheit. Die sakramentale Gnade, welche die Eucharistie vermittelt, lehrt Thomas von Aquin, ist die Einheit der Kirche. Andererseits führt man die Einheit der Kirche im Sinn des Abschiedsgebetes Jesu (Joh 17) zu Recht auf die Einheit der Dreifaltigkeit zurück. Die scheinbare Diskrepanz zwischen den beiden ekklesiologischen Aussagen löst sich auf, wenn die Eucharistie als die Einbruchsstelle des dreifaltigen Gottes in diese Welt aufgefaßt wird.

IV

Diese hier nur angerissenen Gedanken werden in den Aufsätzen dieses Heftes vertieft werden. Eines ist hier noch hinzuzufügen. Dreifaltigkeit und Eucharistie sind auch im interreligiösen und im ökumenischen Umfeld, in das der Papst das Jubiläumsjahr hineinstellen wollte, die entscheidenden Stichworte. Wenn in Millennien gerechnet werden soll, könnte man sehr vereinfachend sagen, daß die theologische Auseinandersetzung im ersten Millennium um den dreifaltigen Gott und im zweiten Millennium um die Eucharistie ging.

Um den dreifaltigen Gott geht es auch heute noch in der Auseinandersetzung mit dem Judentum und mit dem Islam. Wenn man fragt, ob diese drei monotheistischen Religionen den gleichen Gott haben, so kann die erste Antwort nur lauten: Ja. Zum einen, weil es nur einen Gott gibt; zum anderen und vor allem, weil das Christentum auf das Judentum zurückgeht und der Islam, wenigstens teilweise, auf alle beide. Doch die Kenntnis dieses einen Gottes ist in den drei Religionen ganz verschieden. Das christliche Wissen um die Dreifaltigkeit des Einen Gottes macht da den entscheidenden Unterschied des Christentums gegenüber allen anderen Religionen aus. Das Christentum der Zukunft wird deshalb ausdrücklich trinitarisch sein oder es wird nicht sein.

Bezüglich der innerchristlichen, ökumenischen Auseinandersetzungen ist etwas Ähnliches von der Eucharistie zu sagen. Eine künftige Kirchengemeinschaft wird vor allem eine Eucharistiegemeinschaft sein. Darauf weist nicht zuletzt die *Communio-Ekklesiologie* des II. Vatikanums hin. Wie weit die einzelnen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf dem Weg zur Einheit vorangekommen sind, wie nahe oder wie fern sie sich stehen, bemißt sich an ihrem Eucharistieverständnis. Mehr noch: Ein «realistisches», trinitarisches Eucharistieverständnis, wie wir es hier skizziert haben, stellt möglicherweise die einzig wirksame Abwehr dar gegenüber den sich einschleichenden Gefahren einer Spiritualisierung des Christentums, der Esoterik und des Deismus eines «fernen Gottes». Dreifaltigkeit und Eucharistie, zwei Themen, die zunächst abstrakt und kaum miteinander verknüpfbar erscheinen mögen, könnten sich als entscheidend erweisen für die Zukunft des christlichen und des katholischen Glaubens.

Peter Henrici SJ · Zürich
Weihbischof des Bistums Chur

MICHAEL FIGURA · GUNDERSHEIM

KIRCHE UND EUCHARISTIE IM LICHT DES GEHEIMNISSES DES DREIFALTIGEN GOTTES

1. Der Zusammenhang der Geheimnisse

Kirche, Eucharistie und Trinität gehören auf unterschiedliche Weise zu den Geheimnissen des christlichen Glaubens. Die Dreifaltigkeit ist das Geheimnis schlechthin, in dessen Licht sich die von ihm abgeleiteten Geheimnisse der Kirche und der Eucharistie erhellen. Das Erste Vaticanum hat in der Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* die Besinnung auf den *nexus mysteriorum* (Verbindung der Geheimnisse) als einen äußerst fruchtbaren Weg zu einer gewissen Erkenntnis der Geheimnisse des Glaubens herausgestellt. Zugleich weist das Konzil aber darauf hin, dass die Glaubensgeheimnisse einer anderen Ordnung angehören als die menschlichen Erkenntnisgegenstände: «Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer Natur nach so den geschaffenen Verstand, dass sie, auch wenn sie durch die Offenbarung mitgeteilt und im Glauben angenommen wurden, dennoch mit dem Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam von einem gewissen Dunkel umhüllt bleiben...»¹. Dies gilt besonders von der Trinität als absolutem Geheimnis, aber auch von der Eucharistie, die wir als «Geheimnis des Glaubens» bekennen und verehren. Was die Kirche betrifft, so geht das Zweite Vaticanum in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* vom *Mysterium der Kirche* als Grundlage aller weiteren Aussagen über die Kirche aus. – Im folgenden soll versucht werden, diesen *nexus mysteriorum* zwischen Trinität, Kirche und Eucharistie etwas aus den Glaubensquellen zu erhellen.

2. Die trinitarische Dimension der Kirche

Die *Communio*-Ekklesiologie, die «das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche»² geworden ist, hat den Blick

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.

wieder geöffnet auf die Kirche als Ikone der Trinität. Antonio Acerbi hat in seinem Buch über die beiden Ekklesiologien in *Lumen Gentium* an zahlreichen ekklesiologischen Handbüchern nachgewiesen, dass bis zum Zweiten Vatikanum eine Ekklesiologie vorherrschte, die die Kirche vor allem als eine hierarchische, juristische, vom irdischen Christus gegründete Institution ansah³. Yves Congar spricht von einem «Christomonismus» der Ekklesiologie vor dem Zweiten Vatikanum, denn die Kirche wurde fast ausschließlich von Christus her betrachtet⁴.

Dennoch gab es auch schon vor dem Konzil Theologen, die die trinitarische Grundstruktur der Kirche herausgestellt haben und so Wegbereiter für die Communio-Ekklesiologie geworden sind. Hier sei nur an Henri de Lubac erinnert, der in drei grundlegenden ekklesiologischen Werken vor dem Konzil: *Catholicisme* (1938), *Corpus Mysticum* (1949), *Méditation sur l'Église* (1953) das trinitarische Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanum vorbereitet hat. Damit hat er einen Gedanken aufgegriffen, der bereits in der Vätertheologie anzutreffen ist, denn die trinitarische Begründung der Kirche ist ein durchgehendes Thema der Väterzeit. Mit zahlreichen Hinweisen auf lateinische und griechische Kirchenväter wird in *Lumen Gentium* 2-4 die trinitarische Struktur der Kirche beschrieben. Zusammenfassend wird am Ende von Kap. 4 dann gesagt: «So erscheint die ganze Kirche als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk»⁵. Für Tertullian (ca. 160-220) ist die Kirche die Verleiblichung der Trinität: «Denn wo drei sind, nämlich der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, dort ist die Kirche, die der Leib der drei ist.»⁶

Die trinitarische Struktur der Kirche ist eng mit der Soteriologie verbunden. Denn das Werk der Erlösung geschah, damit «die durch die Sünde vereinzelt oder sich unversöhnt gegeneinander durchsetzenden Menschen neu zu jener Gemeinschaft versammelt werden, die von Anfang an das Ziel allen Handelns Gottes war: die Geschöpfe sollen auf endliche Weise die Communio des trinitarischen Gottes abbilden und die Befähigung erlangen, einmal für immer in das Leben des communalen Gottes einzugehen. Diese ursprünglich gewollte und nun durch das Erlösungshandeln des dreieinigen Gottes neu und endgültig erwirkte Gemeinschaft ist die Kirche.»⁷ In der Väterzeit wird häufig auf die eng mit Christus verbundene soteriologische Bedeutung der Kirche hingewiesen⁸. Ein besonders prägnanter Text findet sich bei Clemens von Alexandrien (ca. 140/50-220): «Denn wie sein (Gottes) Wille (thelema) das Werk ist und Kosmos heißt, so ist auch sein Ratschluss (bulema) die Erlösung der Menschen und wird Kirche genannt.»⁹

Vor allem aber hat die Neubesinnung auf die Pneumatologie, die im Zweiten Vatikanum zwar noch etwas verhalten ist¹⁰, wesentlich zum trinita-

rischen Grundverständnis beigetragen. So findet sich im Ökumenismusdekret eine Verbindung von pneumatologischem und trinitarischem Kirchenverständnis: «Der Heilige Geist, der in den Gläubigen wohnt und die ganze Kirche leitet und regiert, schafft diese wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie in Christus so innig, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist... Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen.» (UR 2)

Die hypostatische und personale Existenz des dreifaltigen Gottes, der Gemeinschaft von Vater und Sohn im Geist als der gegenseitigen Liebe (*amor mutuus*) ist, schafft die Voraussetzungen, um eine Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zu ermöglichen, die, soteriologisch gesehen, die Kirche des dreieinigen Gottes darstellt. Ein trinitarisches Kirchenverständnis entgeht den Einseitigkeiten einer nur von Christus (*Christomonismus*) oder nur vom Geist (*Pneumatomonismus*) her konzipierten Ekklesiologie¹¹. Denn Kirche ist von ihrem Wesen her das Volk Gottes des Vaters, der Leib Jesu Christi, der Tempel des Heiligen Geistes und so als *Communio* Abbild des dreifaltigen Gottes.

2.1 Die Kirche als Volk Gottes des Vaters

Die Kirche hat ihren heilsgeschichtlichen Ursprung in jenem Geheimnis, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war (vgl. Eph 3,9). Dieses Geheimnis ist in Jesus Christus unter uns erschienen und schenkt uns die Teilnahme am innergöttlichen Leben (vgl. LG 2). Doch wie geschieht dieser «Anteil an der göttlichen Natur» (2 Petr 1,4)? «Gott hat es ... gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von allen wechselseitigen Verbindungen, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volk zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll.» (LG 9,1) Das Volk des Neuen Bundes heißt neutestamentlich *Ekklesia tou theou*, Kirche Gottes, und steht in Kontinuität mit dem Volk Gottes, das Israel ist. Gott hat sich die Kirche «durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben» (Apg 20,28). Deswegen ist die Kirche Gottes des Vaters von Christus her zu verstehen: «Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei.» (LG 9,3)

Wenn wir von der Kirche als Volk Gottes sprechen, müssen wir drei Aspekte bedenken:

a) Die Kirche entspringt der «quellhaften Liebe» (AG 2) Gottes des Vaters. Dieser Aspekt wird besonders in LG 2 entfaltet, wo die Ekklesiologie

bereits mit der Soteriologie verbunden wird. Die «quellhafte Liebe» des Vaters umfasst die neue Gemeinschaft der Kirche und durch sie als allumfassendes Heilssakrament die ganze Welt (vgl. LG 48).

b) Um das Geheimnis der Kirche Gottes zu ergründen, soweit dies möglich ist, müssen wir von Gottes Heilsplan, von seiner Vorausbestimmung und seiner Erwählung sprechen.

Gottes *Heilsplan*, der besonders in Eph 1,3-14 entfaltet wird, ist ein Ratschluß der Gnade, der uns in Jesus Christus kundgetan ist. Dieser Heilsratschluß Gottes ist «sein ewiger Plan» (Röm 8,28), nach dem er uns berufen hat. Inhaltlich besteht er darin, dass Gott uns alles geschenkt hat: «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) Dieser Heilsratschluß Gottes soll nun durch die Kirche aller Welt kundgemacht werden (vgl. Eph 3,10).

Die Texte, die von einer *Vorausbestimmung* der Kirche in weitestem Sinn sprechen, sind Eph 1,5-11 und Röm 8,29. Denn in der Aussage über die Christen bzw. über alle, die Gott im voraus gekannt und die er im voraus dazu bestimmt hat, «an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben» (Röm 8,29), ist eine implizite Ekklesiologie vorhanden.

Die *Erwählung*, die sowohl die ganze Kirche als auch einzelne Personen wie z.B. die Zwölf (Apostel) betrifft, geht in der Heilsökonomie letztlich auf Gott den Vater zurück. Im Hohenpriesterlichen Gebet führt Jesus die Erwählung seiner Jünger auf den Vater zurück: «Für sie bitte ich; nicht für die Welt bitte ich, sondern für alle, die du mir gegeben hast; denn sie gehören dir.» (Joh 17,9) Im Kolosserbrief heißt es von den Christen: «Ihr seid von Gott geliebt, seid seine auserwählten Heiligen.» (3,12) Auserwählte (*eklektoi*) wird zu einer Bezeichnung für die Christen und damit für die Kirche (vgl. Tit 1,1). Die Kirche als *Communio* der von Gott Erwählten ist aber eine durchaus gemischte Gemeinschaft, zu der Starke und Schwache, Gute und Böse, Spreu und Weizen gehören. Paulus sagt, dass Gott in der Kirche das Törichte der Welt erwählt hat, um dadurch seine Kraft, die in der Botschaft vom Kreuz aufleuchtet, zu erweisen.

c) Die Berufung zur Kirche ist nicht menschliches Werk. Kirche ist Zusammenrufung der Menschen (*convocatio*) durch Gott. Die Christen sind «Berufene» (Hebr 9,15), «berufene Heilige» (Röm 1,7: *kletoi hagioi*). Die Vollendung und Endgültigkeit des göttlichen Rufes geschieht in Jesus Christus, und christliche Berufung ist Teilhabe an seiner Berufung: «Treu ist Gott, durch den ihr berufen worden seid zur Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn.» (1 Kor 1,9)

2.2 Die Kirche als Leib Christi

Die Kirche ist in Jesus Christus das Volk Gottes. Für dieses innige Verhältnis der Kirche zu Christus gebraucht Paulus – und in seiner Nachfolge die Kirchenväter – den Begriff «Leib Christi» (*Soma Christou*), der sein eigentlicher Kirchenbegriff ist und bis in unser Jahrhundert der ekklesiologische Leitbegriff war¹². Spätestens seit der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 gilt die *Communio*-Ekklesiologie als zentraler Begriff der Lehre des Zweiten Vaticanum über die Kirche. Beide Begriffe – Leib Christi und *Communio* – sind jedoch komplementär und ergänzen einander.

Die Kirche als Leib Christi bildet den Inhalt von LG 7¹³. Gleich am Anfang des Kapitels wird gesagt: «Indem er (Christus) nämlich seinen Geist mitteilte, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise gleichsam zu seinem Leib gemacht.» Durch die Mitteilung des Geistes wird die Kirche zum Leib Christi. Dann folgt die Entfaltung dieses Gedankens zunächst im Anschluß an die großen Paulinen: «In jenem Leib strömt Christi Leben auf die Gläubigen über, die durch die Sakramente auf geheimnisvolle und doch wirkliche Weise mit Christus, der gelitten hat und verherrlicht ist, vereint werden.»

Die Einheit zwischen Christus und der Kirche wird besonders durch die Taufe und die Eucharistie gewirkt. In der *Taufe* werden wir hineingenommen in das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi (vgl. Röm 6,33–11), so dass wir nun mit Christus, in Christus und so in einem neuen Leben wandeln. «Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden.» (2 Kor 5,17) Der Getaufte legt Christus gleichsam als sein eigenes Gewand an (vgl. Gal 3,27). Paulus fragt die Korinther: «Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind?» (1 Kor 6,15) Die Taufe schafft eine wirkliche Einheit zwischen Christus und den Getauften, die eine Einheit im Geist ist (vgl. 1 Kor 6,17).

In der *Eucharistie*, «der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens» (LG 11), erhalten wir wirklich Anteil am Leib des Herrn und bilden Gemeinschaft mit Christus und untereinander. «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.» (1 Kor 10,16 f) Christus ist «das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche» (Kol 1,18). Die Kirche ist Leib Christi, weil sie Christus zum Haupt hat. Als Haupt ist Christus der Kirche übergeordnet und die Kirche ihm untergeordnet. Die Kirche ist zwar von Christus nicht zu trennen, aber sie kann auch nicht in vollem Sinn mit ihm identifiziert werden.

Dieses Verhältnis Christi zur Kirche und der Kirche zu Christus wird im Epheserbrief mit mehr personalen Kategorien ausgesagt: Christus ist als Haupt des Leibes der Bräutigam der Kirche, die Kirche seine Braut bzw. Ehefrau (vgl. 5,21 ff). Dadurch wird deutlich, dass die Beziehung Christi zur Kirche eine solche der Liebe ist.

Bisher haben wir die Kirche als Leib Christi betrachtet, in den die einzelnen Glieder eingefügt sind. Nicht die Glieder konstituieren den Leib, sondern der Leib die ihm eingefügten Glieder¹⁴. Nun gibt es in Röm 12 und 1 Kor 12,12-31 in Bezug auf die Kirche noch einen anders orientierten paulinischen Leibbegriff: die Kirche als Leib ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Nach diesen Texten bilden die Christen einen einzigen Leib in der Verschiedenheit der Gaben und Aufgaben. Im Ersten Korintherbrief stehen diese Aussagen im Kontext der Streitigkeiten in der Kirche von Korinth. Paulus will die Einheit in der Verschiedenheit der Gnadengaben (*Charismen*) herausstellen, denn sie sind alle Gaben des Heiligen Geistes. Die Verschiedenheit der Gnadengaben ist gut und dient zum Aufbau der Kirche (vgl. Eph 4,12). Von der Einheit des Geistes geht Paulus zur Einheit des Leibes über: «Denn wie der Leib eine Einheit ist, doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl es viele sind, einen einzigen Leib bilden: so ist es auch mit Christus. Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt.» (1 Kor 12,12f.) Die darauf folgenden Aussagen über die Glieder des Leibes (1 Kor 12,14-21) sind wahrscheinlich inspiriert von der bekannten Fabel des Menenius Agrippa¹⁵: der Leib bleibt *einer* auch in der Vielfalt der Glieder, jedes einzelne Glied bedarf aller übrigen, und je schwächer ein Glied ist, umso größere Pflege müssen ihm die anderen angedeihen lassen.

Beide Aspekte : Kirche als Leib Christi und Kirche als Leib der Glieder Christi ergänzen einander. Entscheidend in jeder Hinsicht ist der Hinweis in LG 7,5: «Alle Glieder müssen ihm gleichgestaltet werden, bis Christus Gestalt gewinnt in ihnen (vgl. Gal 4,19).» Diese Gleichgestaltung mit Christus macht die Kirche zur Ikone der trinitarischen und geschichtlichen Beziehung des Sohnes zum Vater. Die Verbindung zwischen Christus und Kirche ist eine wirkliche Lebens- und Liebesgemeinschaft. Henri de Lubac hat in seinem bereits erwähnten großartigen Werk *Corpus Mysticum* anhand reichen Quellenmaterials gezeigt, wie sich aufgrund der beiden mittelalterlichen Abendmahlsstreite die Bezeichnungen *corpus mysticum* und *corpus verum* verschoben haben. Während ursprünglich die Eucharistie als *corpus mysticum* und die Kirche (unter verschiedenen Ausdrücken) als *corpus verum* bezeichnet wurde, leitete der antirealistische Symbolismus Berengars von Tours (†1088) den Übergang zu einer neuen Terminologie ein: die

Eucharistie ist nun der wahre Leib Christi, die Kirche sein mystischer Leib¹⁶. Darin kommt auch zum Ausdruck, dass die Kirche nicht mit Christus identifiziert werden kann. Als Haupt des Leibes steht Christus der Kirche auch stets gegenüber. Das Zweite Vaticanum stellt eine beachtenswerte Analogie zwischen Christus und Kirche heraus: «Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,11).» (LG 8,1)

2.3 Die Kirche als Tempel des Heiligen Geistes

Die Kirche wird bei Paulus auch Tempel Gottes genannt, der vom Geist Gottes erfüllt ist. Den Korinthern, deren Gemeinde als besonders charismatisch galt, schreibt der Apostel: «Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben. Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr.» (1 Kor, 3,16 f; vgl. 2 Kor 6,16; Eph 2,21)

Im Begriff «Tempel Gottes» leuchtet auf, dass die Kirche die Wirkungsstätte Gottes im Heiligen Geist ist. Dem Geist Gottes «verdankt sich die Kirche, durch ihn erbaut sie sich, er ist der Spender ihrer Gaben und das Lebensprinzip ihrer Dienste und Glieder»¹⁷.

Die Sendung des Geistes ist konstitutiv für die Kirche: «Gott sandte schließlich den Geist seines Sohnes, den Herrn und Lebensspender, der für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist (vgl. Ap 2,42.)» (LG 13)

Der in die Kirche gesendete Heilige Geist ist der Geist Jesu Christi (vgl. Röm 8,9f.; 2 Kor 3,17f.; Gal 4,6). Er wird vom verherrlichten Christus verliehen, der als «letzter Adam» durch seine Auferstehung von den Toten «lebendigmachender Geist» wurde (1 Kor 15,45).

Der Heilige Geist ist das Prinzip der Einheit der Kirche (vgl. Eph 4,4f). Durch ihn wird die Kirche zur Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe berufen (vgl. UR 2,2), denn er wohnt in der Kirche als dem Tempel Gottes und in den Gläubigen, die selbst Tempel des Heiligen

Geistes sind: «In ihnen betet er und bezeugt ihre Annahme an Sohnes Statt ... Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein (vgl. Joh 16,13), eint sie in Gemeinschaft und Dienstleistung, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten (vgl. Eph 4,11–12; 1 Kor 12,4; Gal 5,22). Durch die Kraft des Evangeliums läßt er die Kirche allezeit sich verjüngen, erneuert sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam.» (LG 4)

Es gibt eine bleibende charismatische Struktur der Kirche, die aber nicht gegen ihre hierarchische Struktur ausgespielt werden kann. Beide sind aufeinander angewiesen, denn sie stammen vom selben Geist Gottes und dienen zur Auferbauung der Kirche.

Wenn die Kirche der vom Heiligen Geist erfüllte Tempel Gottes ist, dann ist sie auch selbst heilig. Das Attribut «heilig» ist in den Glaubensbekenntnissen das älteste, das der Kirche gegeben wurde. Die Kirche ist heilig, weil der Heilige Geist in ihr wirkt. Da der Geist der Kirche bleibend verheißt ist, gehört die Heiligkeit zu den Kennzeichen der Kirche. Obwohl sie auch Kirche der Sünder ist¹⁸, bleibt sie doch der heilige Tempel Gottes.

2.4 Die Kirche als *Communio*: eucharistische Ekklesiologie

Für Paulus wie auch für die Kirchenväter ist die Kirche als Leib Christi untrennbar mit der Eucharistie verbunden gewesen (vgl. 1 Kor 10,16 f). Kirche wird deshalb auch und besonders als Eucharistiegemeinschaft verstanden. Das kommt bereits im Apostolischen Glaubensbekenntnis zum Ausdruck, wenn von der «Gemeinschaft der Heiligen» (*communio sanctorum*) gesprochen wird. Im ursprünglichen Sinn ist damit die Gemeinschaft an heiligen Dingen (*sancta*) gemeint, d.h. die Eucharistie, die Christus der Kirche geschenkt hat als Band der Vereinigung mit dem dreifaltigen Gott, das die Teilnehmer ergreift und zu Heiligen (*sancti*) macht. Natürlich greift die *Communio sanctorum* sowohl räumlich als auch zeitlich über die je gegenwärtigen Teilnehmer an einer Eucharistiefeyer weit hinaus. Das kommt deutlich im Zweiten Eucharistischen Hochgebet des *Missale Romanum* zum Ausdruck: «Darum kommen wir vor dein Angesicht und feiern in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche den ersten Tag der Woche ... Gedenke deiner Kirche auf der ganzen Erde und vollende dein Volk in der Liebe ... Gedenke aller unserer Brüder und Schwestern, die entschlafen sind in der Hoffnung, dass sie auferstehen... Vater, erbarme dich über uns alle, damit uns das ewige Leben zuteil wird in der Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit deinen Aposteln und mit allen, die bei dir Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt.» Die

eucharistische Ekklesiologie versteht die Kirche als eine Gemeinschaft von Kirchen (*communio ecclesiarum*), die miteinander in Kommuniongemeinschaft stehen. Denn die Kirche lebt in Eucharistiegemeinschaften. In jeder Eucharistiefeier ist der auferstandene Herr wahrhaft und wesentlich gegenwärtig und gibt sich ganz und ungeteilt. Deshalb heißt es im Konzil: «Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 Thess 1,5), das von Gott gerufene neue Volk ... In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird. Denn «nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als dass wir in das übergehen, was wir empfangen.» (LG 26)

Der Grundgedanke der eucharistischen Ekklesiologie, dass die Kirche wesentlich Eucharistiegemeinschaft ist, baut auf biblischen und patristischen Überlegungen von der Verbindung zwischen Kirche und Eucharistie auf¹⁹. Im 20. Jahrhundert wurde dieser Gedanke zuerst von russisch-orthodoxen Exiltheologen geäußert (vor allem Nikolaj Afanasjew [1893–1966]). Auf orthodoxer Seite wurde Afanasiew's eucharistische Ekklesiologie durch Alexander Schmemmann (1921–1983) und Ioannes Zizioulas (*1931) weitergeführt und in wesentlichen Punkten korrigiert²⁰.

Im Raum der katholischen Theologie hat besonders Henri de Lubac (1896–1991) bahnbrechend gewirkt für die eucharistische Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum. So hat er in *Corpus Mysticum* theologie- und dogmengeschichtlich die Einheit in der Unterscheidung von sakramentalem und kirchlichem Leib Christi untersucht²¹. In der *Méditation sur l'Église* stellt er das wechselseitige Verhältnis von Eucharistie und Kirche heraus: «Die Kirche macht die Eucharistie» – «Die Eucharistie macht die Kirche»²².

Das Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche: *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit* (München 1982) verankert die eucharistische Gemeinschaft in der dreifaltigen Gemeinschaft Gottes selbst: «Dieses Geheimnis der Einheit in der Liebe vieler Personen stellt im Vollsinn die Neuheit der trinitarischen Koinonia dar, die dem Menschen in der Kirche durch die Eucharistie mitgeteilt ist. Dies ist das Ziel des Heilswerkes Christi, welches in den letzten Zeiten seit Pfingsten sich ausbreitet. Deshalb hat die Kirche ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ziel im Geheimnis des einen Gottes in drei Personen. Mehr noch, die Eucharistie stellt, wenn sie so im Licht des Geheimnisses der Dreifaltigkeit verstanden wird, den Maßstab dar für den Vollzug des gesamten kirchlichen Lebens.

Die institutionellen Elemente dürfen dabei nichts anderes sein als ein Widerschein der geheimnisvollen Wirklichkeit.»²³

Die trinitarische Dimension weist uns darauf hin, dass nicht wir Menschen die Kirche machen, sondern dass wir sie von Gott her empfangen, der uns in ihr an seinem dreifaltigen Leben teilnehmen lässt. Das schließt keineswegs aus, dass die Kirche wegen der Menschwerdung Gottes auch eine menschliche Wirklichkeit ist. «Wohl aber wird damit ein Verständnis von Kirche unmöglich, das dahin neigt, sie nur oder primär als gesellschaftliches Phänomen auf seiten der Menschen zu sehen.»²⁴

Die trinitarische Dimension der Kirche ist Ausdruck dafür, dass die eine und einzige katholische Kirche in und aus Teilkirchen besteht (vgl. LG 23). Die Kirche ist eine Einheit in und aus Vielheit, sie bildet ein *corpus ecclesiarum* (LG 23)²⁵. Diese Einheit der Kirche als *communio ecclesiarum* hat an der Einheit des dreifaltigen Gottes teil und spiegelt sie wider. «In einem noch tieferen Sinn ist die eine und einzige Kirche, weil der eine einzige Gott die Gemeinschaft von drei Personen ist, Gemeinschaft von vielen Gemeinden ... Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der Koinonia der Kirchen. Einheit und Vielfalt erscheinen hier als so eng miteinander verbunden, dass die eine ohne die andere nicht bestehen kann. Dieser für die Kirche grundlegende Bezug wird durch die Institution sichtbar gemacht und in der Geschichte verwirklicht.»²⁶

Das Verhältnis von Trinität und Kirche lässt sich kurz so zusammenfassen: «Die Kirche macht kund, was sie ist: Das Geheimnis der trinitarischen Koinonia, das ‹Wohnen Gottes bei den Menschen› (vgl. Offb 21,4).»²⁷

3. Die Verdichtung der trinitarischen Dimension der Kirche in der Eucharistie

Die enge Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche ergibt sich daraus, dass beide der Leib Christi sind und dieser Leib nur einer ist. Wie die Eucharistie, so ist auch die Kirche ein Mysterium der Einheit²⁸. Darauf weist das Zweite Vaticanum an mehreren Stellen hin (vgl. SC 10; LG 3; 11,1; 26,1; UR 2,1; PO 5,2; 6,5): Durch das Sakrament der Eucharistie wird die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht.

Das Geheimnis der Eucharistie mündet letztlich im Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes, an deren Leben uns die Eucharistie teilnehmen läßt. Das bereits mehrfach erwähnte Dokument des katholisch-orthodoxen Dialogs stellt die Verbindung von Eucharistie und Trinität besonders eindringlich heraus: «Durch die Eucharistie weitet sich das Osterereignis zur Kirche aus ... Durch die Teilnahme am Leib und am Blut Christi wachsen die Gläubigen in jene geheimnisvolle Vergöttlichung hinein, die ihr Bleiben im Sohn und im Vater durch den Geist vollendet. So ... erbaut die Eucha-

ristie die Kirche in dem Sinn, dass durch sie der Geist des auferstandenen Christus die Kirche zum Leib Christi gestaltet. Deshalb ist die Eucharistie in Wahrheit das Sakrament der Kirche, nämlich zugleich als Sakrament der Ganzhingabe des Herrn an die Seinen und als Sichtbarmachung und Wachsen des Leibes des Christus, nämlich der Kirche ... Die Eucharistiefeier macht in ihrer Gesamtheit das dreifaltige Geheimnis der Kirche gegenwärtig.» Durch die Eucharistiefeier «wird eine neue Einheit mitgeteilt, die alle Trennungen übersteigt und die Gemeinschaft mit dem Leib Christi wieder herstellt. Diese Einheit übersteigt jede psychologische, rassische, sozio-politische oder kulturelle Einheit. Sie ist die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, welcher die zerstreuten Kinder Gottes sammelt... Dieses Geheimnis der Einheit in der Liebe vieler Personen stellt im Vollsinn die Neuheit der trinitarischen Koinonia dar, die dem Menschen in der Kirche durch die Eucharistie mitgeteilt ist. Dies ist das Ziel des Heilswerkes Christi, welches in den letzten Zeiten seit Pfingsten sich ausbreitet.»²⁹

3.1 Ein Beispiel für die Verbindung von Eucharistie und Trinität in der Väterzeit: Hilarius von Poitiers

Seit der Alten Kirche wird die Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Trinität gesehen. Dazu sei hier auf Hilarius von Poitiers (ca. 310/20-367) hingewiesen, der in seinem dogmatischen Hauptwerk *De Trinitate*, das zwischen 356 und 360 in der Verbannung in Phrygien entstanden ist, die Eucharistie als Band der Einheit zwischen Gott und uns besonders deutlich herausstellt. Die Trinitätslehre hatte allerdings zu seiner Zeit, besonders im Blick auf die Pneumatologie, noch nicht jenen festen Abschluß gefunden, wie er erst mit der Trinitätsformel des ökumenischen Konzils in Konstantinopel im Sommer 381 gelang³⁰.

Hilarius entwickelt seine Eucharistielehre³¹ im 8. Buch von *De Trinitate* zwar im Kontext seiner Auseinandersetzung mit den Arianern, dennoch zeigt sich hier, wie er von der lebendigen Wirklichkeit der Eucharistie im Leben der Kirche ausgeht, um das Geheimnis der Trinität zu ergründen. Dabei geht es dem Bischof von Poitiers um ein pastorales Anliegen: Die Eucharistie soll zur lebendigen Erfahrung der Einheit der Christen mit Christus werden. Wer, wie die Arianer, die wesensmäßige Einheit von Vater und Sohn leugnet und nur eine Einheit des Willens zwischen beiden gelten lässt, der leugnet die wirkliche eucharistische Gemeinschaft mit Christus: «Wenn Christus also wirklich das Fleisch unseres Leibes angenommen hat und er wirklich jener Mensch ist, der aus Maria geboren wurde, und wenn wir wirklich im Geheimnis das Fleisch seines Leibes empfangen und so eins sind, weil der Vater in ihm und er in uns ist: Mit

welchem Recht behauptet man da die Einheit des Willens, da die wesensmäßige sakramentale Eigenart das Geheimnis der vollkommenen Einheit ist?»³² Aus der johanneischen Brotrede leitet Hilarius ab, dass wir in derselben Weise durch das Fleisch Christi leben, wie er durch den Vater lebt (vgl. Joh 6,57f.)³³.

In der Eucharistie haben wir «in unserer Leiblichkeit Christus, der in seiner Leiblichkeit bleibt. Wir werden durch ihn in derselben Weise leben, wie er durch den Vater lebt.»³⁴ Die durch das Sakrament der Eucharistie gestiftete Einheit zwischen Christus und uns ist eine wesensmäßige und vollkommene Einheit. Der Glaube des Hilarius an die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie ist unerschütterlich. Dennoch darf man den eucharistischen Realismus des Bischofs von Poitiers noch nicht nach den Kriterien der mittelalterlichen und neuzeitlichen Eucharistielehre (vor allem Transsubstantiation) interpretieren.

Die Eucharistie ist auch geistige Speise und deshalb Vergöttlichung des Menschen. Hilarius stellt seinen Glauben an die Wirklichkeit des eucharistischen Leibes und Blutes Christi in einen soteriologischen Rahmen. Durch die Erlösungstat Christi hat ein wunderbarer Tausch (*admirabile commercium*) stattgefunden. Deshalb geht es dem Bischof von Poitiers nicht nur um die wirkliche Gegenwart Christi in uns, sondern um gegenseitige Immanenz: «Das genossene Fleisch und das getrunkene Blut bewirken, dass wir in Christus sind und Christus in uns ist ... Er selbst ist also in uns durch sein Fleisch, und wir sind in ihm, während mit ihm das, was wir sind, in Gott ist.»³⁵

Wenn die Eucharistie uns die Erfahrung einer tiefgreifenden Einheit mit Christus schenkt, die Hilarius wesensmäßige Einheit (*per naturae veritatem*)³⁶ nennt, dann müssen wir auch bekennen, dass der Sohn wesensmäßig (*naturaliter*) dem Geist nach den Vater in sich hat, da er durch den Vater lebt³⁷. Hilarius verbindet hier unsere eucharistische Einheit mit Christus und die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater. Für beide Weisen der Einheit gebraucht er das Wort *naturaliter*. Doch darf man den Unterschied zwischen der natürlichen Sohnschaft Jesu Christi und unserer Annahme an Kindes Statt nicht vernachlässigen, denn es geht dem Bischof von Poitiers gerade darum, die Einzigartigkeit der Sohnschaft Jesu Christi gegen die Arianer herauszustellen.

Der Hinweis des Hilarius auf die Eucharistie, um die Gottheit des fleischgewordenen Wortes und unsere eigene Vergöttlichung herauszustellen, findet sich nicht mit gleicher Deutlichkeit im 4. Jahrhundert bei anderen großen Verteidigern des nizänischen Glaubens an die Wesenseinheit von Vater und Sohn (*homoousios*): Athanasius, Didymus, Phoebadius von Agen, Eusebius von Vercelli, Marius Victorinus. Die Reflexion des Hilarius über das Geheimnis der Eucharistie hat sich im Exil in Ausein-

andersetzung mit der arianischen Häresie zu einer in seiner Zeit nicht erreichten Tiefe entwickelt.

Hilarius verbindet bei seinen eucharistischen Aussagen in *De Trinitate* VIII,13-17 die johanneische Brotrede (Joh 6, 26-58) und das Hohepriesterliche Gebet des scheidenden Christus (Joh 17), denn für ihn mündet das Geheimnis der Eucharistie im Geheimnis der Trinität, an deren Leben die Eucharistie uns teilnehmen läßt.

Die kraftvollen Aussagen des Bischofs von Poitiers zur wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie haben eine Wirkungsgeschichte. Im zweiten Abendmahlsstreit, den Berengar von Tours († 1088) auslöste, beruft sich Guitmund von Aversa († um 1095) bei der Verteidigung der Realität des Herrenleibes in der Eucharistie ausführlich auf die genannten Stellen im dogmatischen Hauptwerk des Hilarius³⁸.

3.2 Die trinitarische Struktur der Eucharistiefeier

Die feierliche Doxologie am Schluß des Eucharistischen Hochgebets weist auf den trinitarischen Charakter der Liturgie hin: «Durch ihn (Christus) und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Ehre und Herrlichkeit jetzt und in Ewigkeit.» Im Kanon des Hippolyt, dem das gegenwärtige Zweite Eucharistische Hochgebet entlehnt ist, wird in der lateinischen Fassung der trinitarischen Doxologie noch «in sancta ecclesia tua» hinzugefügt, während die äthiopische Übersetzung den Geist hier nicht erwähnt, sondern ihn eingeschlossen sieht in den Lobpreis an Gott den Vater durch Jesus Christus «in der heiligen Kirche»³⁹, denn die Kirche ist die vom Heiligen Geist geschaffene Einheit.

Die trinitarische Struktur der Eucharistiefeier ergibt sich daraus, dass die Eucharistie die große Gabe ist, «die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt»⁴⁰.

a) Die Eucharistie als Danksagung an Gott den Vater

Die Eucharistie ist das große Lobopfer und die Danksagung an Gott für alles, was er in der Schöpfung, Erlösung und Heiligung vollbracht hat, was er heute in seiner Allmacht an uns und der Welt wirkt, und was er einmal im vollendeten Reich Gottes heraufführen wird. Das Dritte Eucharistische Hochgebet bringt diese Danksagung und Lobpreisung Gottes so zum Ausdruck: «Ja, du bist heilig, großer Gott, und alle deine Werke verkünden dein Lob. Denn durch deinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, und in der Kraft des Heiligen Geistes erfüllst du die ganze Schöpfung mit Leben

und Gnade.» Damit ist auch schon ausgesagt, was der Empfang der Eucharistie in uns bewirken soll: «Wir sind zum Lob seiner Herrlichkeit bestimmt» (Eph 1,12.14) und sollen uns deshalb in der Kraft der Eucharistie bemühen, das Reich der Wahrheit und des Lebens, der Heiligkeit und der Gnade, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens bereits in diesem irdischen Leben aufleuchten zu lassen.

b) Die Eucharistie als Gedächtnisfeier Jesu Christi

Die Eucharistie ist vor allem das Gedächtnis (Anamnesis oder Memoriale) des gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn, der in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein, die durch die Transsubstantiation zu seinem Leib und Blut werden, unter uns gegenwärtig ist. Beim letzten Abendmahl gibt er seinen Jüngern den Stiftungsbefehl: «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» (1 Kor 11,24.25; Lk 22,19).

«Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird.» (SC 47) Mit dem Wort «Gedächtnisfeier» (*memoriale*) unternimmt das Konzil den Versuch einer Neuformulierung des Messopferverständnisses, wobei es sich auf gewichtige theologische Arbeiten vorkonziliarer Zeit stützen konnte. Bereits 1944 bezeichnet Henri de Lubac in seinem Werk *Corpus Mysticum* die Eucharistie als Memoriale⁴¹. Der Sache nach meint *Memoriale* nichts anderes als das Gedächtnis des Kreuzesopfers Jesu Christi, von dem das Konzil von Trient sagt, es dürfe nicht als eine bloße subjektive Erinnerung verstanden werden (vgl. DH 1740; 1753).

Der Ausdruck *Memoriale* betont deutlich den objektiven Charakter dieser Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, die jedoch ihre subjektive Annahme fordert und einschließt. Die so verstandene Gedächtnisfeier besagt nach Hans Urs von Balthasar «Neuvergegenwärtigung objektiv der Sache, subjektiv der Realisierung der Sache, Memoriale, Gedenkmal als Hinstellung der Sache, und Memoria, anamnesis als Hinstellen des gedenkenden Menschen vor die Sache»⁴².

Mit *Memoriale* ist sachlich identisch der theologische und liturgische Begriff *Anamnesis*, der ein vergegenwärtigendes Gedenken der Heilstaten Jesu Christi bedeutet. In den eucharistischen Hochgebeten aller Traditionen folgt auf die eucharistischen Einsetzungsworte die Anamnesis, deren In-

halt vor allem Tod, Auferstehung, Verherrlichung des Herrn und oft auch seine Wiederkunft sind. Die Anamnese ist somit Vergegenwärtigung der Heilstaten Christi wie auch Vorwegnahme des himmlischen Hochzeitmahls. Als Vergegenwärtigung nimmt *Anamnesis*, ein entscheidender Begriff der Eucharistielehre der griechischen Kirchenväter, das hebräische Wort *zikkaron* (Gedächtnis) auf, das der Erinnerung an die göttlichen Machttaten der Vergangenheit eine bleibende Bedeutung zukommen lässt. Als Vorwegnahme des eschatologischen Mahles weist uns die Eucharistie darauf hin, dass unser Leben sich einmal in der endgültigen Königsherrschaft Gottes vollenden wird. Für Ignatius von Antiochien ist deshalb die Eucharistie «Unsterblichkeitsarznei, Gegengift gegen den Tod, Gabe, um immerfort in Jesus Christus zu leben» (An die Epheser 20,2).

c) Die Eucharistie als Epiklese des Heiligen Geistes

In der Eucharistie wird der «lebendigmachendes Pneuma» (1 Kor 15,45) gewordene Leib Christi gegenwärtig. Dabei kommt der Epiklese (An- oder Herabrufung des Heiligen Geistes) eine entscheidende Bedeutung zu. Die eucharistischen Hochgebete stellen die Epiklese in engen Zusammenhang mit der Anamnese.

In der frühen Kirche gab es bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts eine an den Logos (Christus) selbst gerichtete Epiklese, er möge in den Gestalten von Brot und Wein eucharistisch gegenwärtig werden. In der Frühzeit sind deshalb viele «Geistepiklesen» in Wirklichkeit «Logosepiklesen» oder auch Anrufungen des Vaters, er möge seinen Logos in die eucharistischen Gaben herabkommen lassen⁴³. Die erste ausgebildete Epiklese findet sich im *Euchologion* des Bischofs Serapion von Thmuis (um 350 n. Chr.), wo aber nicht der Heilige Geist, sondern der Logos auf Brot und Wein herabgerufen wird (Logosepiklese)⁴⁴.

Alle griechischen Liturgien haben nach dem Bericht über die Einsetzung der Eucharistie die Epiklese, d.h. ein Gebet, in dem der Heilige Geist herabgerufen wird, damit er Brot und Wein zum Leib und Blut Christi mache und jene, die die Eucharistie empfangen, das ewige Leben erlangen. Nur zwei Zeugnisse für die Geistepiklese seien hier angeführt.

In den *Apostolischen Konstitutionen* (zwischen 375 und 400 in Syrien abgefasst) lautet sie so: «Sende auf dieses Opfer deinen Heiligen Geist, den Zeugen der Leiden des Herrn Jesus, damit er dieses Brot zum Leib deines Christus und diesen Kelch zum Blut deines Christus mache, damit die, welche daran teilnehmen, gestärkt werden zur Frömmigkeit, Verzeihung ihrer Sünden erlangen ...»⁴⁵. Eine konsekratorische Epiklese ist zuerst in den *Mystagogischen Katechesen* Cyrills von Jerusalem (um 313–386/87) nachweisbar: «Wir bitten den menschenliebenden Gott, den Heiligen

Geist auf die vorliegenden (Gaben) herabzusenden, damit er das Brot zum Leib Christi, den Wein zum Blut Christi mache. Denn alles, was der Heilige Geist berührt, wird geheiligt und verwandelt.»⁴⁶

Yves Congar hat mit zahlreichen Zeugnissen aus der Väterzeit und der mittelalterlichen Theologie «die Rolle des Heiligen Geistes in der Eucharistie nach der westlichen Tradition»⁴⁷ belegt. Die westliche Kirche war sich über den Konsekrationsmoment in der heiligen Messe stets einig. Er geschieht mittels der Worte Jesu Christi, die der Priester am Altar «in persona Christi» spricht: «Das ist mein Leib, das ist mein Blut.» Congar stellt aber auch für die abendländische Kirche heraus, dass zwar die Einsetzungsworte die Konsekration bewirken, damit aber zugleich die Überzeugung verbunden sei, dass dabei auch der Heilige Geist mitwirke.

In vielen Euchologien seit der frühen Kirche bis in die Eucharistischen Hochgebete des gegenwärtigen *Missale Romanum* wird darum gebetet, dass der Geist nicht nur die Opfertgaben in den Leib und das Blut Christi verwandle, sondern dass auch die Gläubigen durch den Empfang der Kommunion «ein Leib und ein Geist werden in Christus». Die neuen Eucharistischen Hochgebete enthalten eine doppelte Geistepiklese: Die Wandlungsepiklese vor den Einsetzungsworten und die Kommunionsepiklese nach ihnen. Manche Liturgiker halten die doppelte Geistepiklese in den neuen eucharistischen Hochgebeten des *Missale Romanum* für problematisch, «da sie Konsekration und Kommunion logisch voneinander trennt»⁴⁸. Wie dem auch sei, die Kommunionsepiklese weist uns darauf hin, dass der Kommunionempfang innige Verbindung mit Jesus Christus und zugleich Erfüllung mit dem Heiligen Geist ist.

In der Geistepiklese tritt ebenfalls die trinitarische Struktur der Kirche hervor: «Das Band zwischen der eucharistischen Feier und dem Geheimnis des dreieinigen Gottes enthüllt die Rolle des Heiligen Geistes als des Einen, der die historischen Worte Jesu gegenwärtig und lebendig werden lässt. Indem die Kirche durch Jesu Verheißung in den Einsetzungsworten dessen versichert wird, dass sie erhört werden wird, bittet die Kirche den Vater um die Gabe des Heiligen Geistes, damit das eucharistische Geschehen Wirklichkeit werden möge: die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der sein Leben für die ganze Menschheit gibt.»⁴⁹

Durch die Wandlungsepiklese macht der Heilige Geist den auferstandenen Christus, der die letzte Wirklichkeit, das *Eschaton*, darstellt, gegenwärtig. In der Eucharistie bricht bereits die Ewigkeit in unsere Zeit ein, in ihr gibt uns der Geist einen Vorgeschmack dessen, was einmal in der Ewigkeit sein wird. Basilius von Cäsarea (um 329/30–378) erklärt die liturgische Praxis, während der Eucharistiefeier stehend zu beten, folgendermaßen: «Aufrecht verrichten wir die Gebete am ersten Tag der Woche, aber nicht alle kennen den Grund. Denn nicht nur, weil wir mit Christus

auferstehen und das, was droben ist, suchen sollen (vgl. Kol 3,1), erinnern wir uns am Auferstehungstag der uns geschenkten Gnade durch das Stehen beim Gebet, sondern weil dieser Tag gewissermaßen ein Bild des zukünftigen Äons zu sein scheint... der achte Tag... der Tag, der nicht mehr aufhört, der Tag ohne Abend, der Tag, der keinen Nachfolger hat, der Äon, der kein Ende mehr hat und ewig jung bleibt.»⁵⁰

Der Empfang der Eucharistie verbindet uns auf innige Weise mit Christus: «Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir, und ich bleibe in ihm» (Joh 6,56). Das Fleisch Christi ist aber durch die Auferstehung nun sein vergeistigter Leib, denn «der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts» (Joh 6,63). Christus ist «dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung der Toten» (Röm 1,4) und kann sich deshalb in der Eucharistie selbst schenken. Um die Eucharistie würdig zu empfangen, müssen wir uns vom Heiligen Geist zur Gemeinschaft mit Christus bereiten lassen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, dass wir in der Eucharistiefeyer auch mit dem Heiligen Geist erfüllt werden, damit das gegenseitige Bleiben zwischen Christus und uns zustande kommt. Franz von Assisi geht in seinen *Admonitiones* so weit, dass er meint, es sei der Heilige Geist selbst, der in den Gläubigen die Eucharistie empfangt: «Daher ist es der Geist des Herrn, der in den Gläubigen wohnt, der den heiligsten Leib und das heiligste Blut Christi empfängt. Alle anderen, die an demselben Geist nicht teilhaben und sich anmaßen, den Leib und das Blut Christi zu empfangen, essen und trinken sich das Gericht an.»⁵¹

Die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Eucharistie und die Gemeinschaft mit ihm sind unentbehrliche Voraussetzungen für den fruchtbaren Empfang der Eucharistie und das Bleiben in Christus. Dies kommt im stillen Gebet des Priesters vor der Kommunion zum Ausdruck: «Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, dem Willen des Vaters gehorsam, hast du im Heiligen Geist durch deinen Tod der Welt das Leben geschenkt. Erlöse mich durch deinen Leib und dein Blut von allen Sünden und allem Bösen. Hilf mir, dass ich deine Gebote treu erfülle, und lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.»⁵²

4. Die wechselseitige Beziehung zwischen eucharistischer und ekklesialer *Communio*

Die eucharistische und die ekklesiale *Communio* sind verankert in der trinitarischen *Communio* der drei göttlichen Personen. Die enge Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche zeigt sich darin, dass man mit Christus, dem Haupt der Kirche, nicht kommunizieren kann, wenn man seinen Leib, die Kirche, im eigenen Leben beiseite lässt. Denn nach der

Auferstehung und dem Pfingstereignis gibt es nur noch den *Christus totus*, der zugleich Haupt und Leib ist⁵³.

Besonders Augustinus hat die wechselseitige Beziehung zwischen eucharistischem und ekklesialem Leib Christi, die in der frühchristlichen Theologie fest verwurzelt ist, weiterentfaltet. Er gibt auf die Frage, was wir eigentlich in der Eucharistie empfangen, die erstaunliche Antwort: «Wenn ihr Leib Christi und seine Glieder seid, ist euer Mysterium (das Mysterium, das ihr seid) auf dem Tisch des Herrn niedergelegt: ihr empfangt euer Mysterium. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr: Amen.»⁵⁴ Die Christen empfangen, was sie sind. Ebenso gilt aber auch: sie sind, was sie empfangen⁵⁵. Die Einheit mit Christus und den Christen ist daher die Gabe des Sakraments. Die Eucharistie zielt auf den *Christus totus*, denn sie bedeutet «die *societas* seines Leibes und seiner Glieder, das ist die heilige Kirche in den prädestinierten, berufenen, gerechtfertigten und verherrlichten Heiligen und Gläubigen»⁵⁶. Augustinus sieht diese Ausrichtung der Eucharistie auf die Kirche als Einheit aus vielen Gliedern zeichenhaft dargestellt in den eucharistischen Elementen: das Brot ist eine Einheit aus vielen Ähren, der Wein aus vielen Trauben⁵⁷.

In der Eucharistie sind wir hineingenommen in die *Communio sanctorum* als Gemeinschaft an den heiligen Gaben und als Gemeinschaft mit den Gliedern des Leibes Christi. Die Eucharistie vereinigt uns leibhaftig mit Christus, erfüllt uns mit dem Heiligen Geist und führt uns zum Vater. Sie bleibt ein Geheimnis, aus dem wir leben, denn sie schenkt uns immer neu Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, Gemeinschaft miteinander in der Kirche und schließlich Gemeinschaft mit allen Menschen, denn die Liebe Gottes bezieht sich auf die ganze Welt.

ANMERKUNGEN

¹ DH 3016.

² J. Kard. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln 1987, 17.

³ Vgl. A. Acerbi, *Due Ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975, 30-105.

⁴ Vgl. Y. Congar, *La Parole et le Souffle* (= Collection «Jésus et Jésus-Christ», 20), Paris 1983, 159-187; ders., *Le Concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ* (= *Théologie historique*, 71), Paris 1984, 163-176; ders., *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen des II. Vatikanums*, in: G. Alberigo/Y. Congar/H.J. Pottmeyer (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 111-123.

⁵ Das Zitat stammt aus Cyprian, *De Dominica Oratione* 23 (CCL III A, 105).

⁶ *De Baptismo* VI,2 (CCL 1, 282).

⁷ G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997, 377.

- ⁸ Vgl. B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985.
- ⁹ *Paedagogus I*, cap. VI,27,2 (GCS, *Clem.* I, 106).
- ¹⁰ Vgl. M. Figura, *Der Geist und die Kirche. Zur theologischen Bestimmung der Kirche in der Sicht des dritten Glaubensartikels*, in: W. Aymans/A. Egler/J. Listl (Hrsg.), *FIDES ET IUS* (FS G. May zum 65. Geburtstag), Regensburg 1991, 14–17.
- ¹¹ Vgl. G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, in: W. Breuning (Hrsg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg i.Br. 1984 (=QD 101), 73–96, bes. 84 ff.
- ¹² Vgl. die Enzyklika Papst Pius' XII. *Mystici Corporis* (29.6.1944), in: AAS 35(1943) 193–248; É. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 2 Bde., Löwen 1933 (3. Aufl. Brüssel/Paris 1951); ders., *La théologie du corps mystique*, Brüssel 1944.
- ¹³ Vgl. dazu Y. Congar, *Le Concile de Vatican II* (wie Anm. 4), 137–161.
- ¹⁴ Vgl. H. Schlier, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *MYSTERIUM SALUTIS. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik IV/1*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 159 ff.
- ¹⁵ Vgl. T. Livius, *Ab urbe condita II*, 32, 8–12
- ¹⁶ Vgl. H. de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*. Übertr. v. H.U. v. Balthasar, Einsiedeln 1969, passim, bes. 305–321.
- ¹⁷ H. Schlier (wie Anm. 14), 162.
- ¹⁸ Vgl. H.U. v. Balthasar, *Casta meretrix*, in: ders., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln ³1961, 203–305.
- ¹⁹ Für Hilarius von Poitiers z.B. verdichtet sich in der Eucharistie das «Geheimnis des menschengewordenen Gottes» (*sacramentum Dei corporati*) (*Tractatus super Psalmos I,5* [CCL 61, 22]).
- ²⁰ Vgl. dazu P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der Eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs*, Würzburg 1980; K.Ch. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 151–168.
- ²¹ H. de Lubac (wie Anm. 16), 97–126.
- ²² H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*. Übertr. u. eingel. v. H.U. v. Balthasar, Einsiedeln 1968, 127–142.
- ²³ H. Meyer/D. Papandreou/H.J. Urban/L. Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. II (1982–1990)*, Paderborn/Frankfurt a.M. 1992, 534 f.
- ²⁴ Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn/Frankfurt a.M. 1994, 35.
- ²⁵ Das Konzil weist hier auf Hilarius von Poitiers hin, der in *Tractatus super Psalmos 14,3* schreibt: «etsi in orbe ecclesia una sit, tamen unaquaque urbs ecclesiam suam obtinet; et una in omnibus est, cum tamen plures sint, quia una habetur in pluribus» (CCL 61, 83).
- ²⁶ Wie Anm. 23, 538.
- ²⁷ Ebd., 533.
- ²⁸ Vgl. H. de Lubac, *Die Kirche* (wie Anm. 22), 138.
- ²⁹ Wie Anm. 23, 532 ff.
- ³⁰ Vgl. dazu R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.
- ³¹ Hier kann nicht die ganze Eucharistieauffassung des Hilarius dargelegt werden. Vgl. dazu ausführlicher M. Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg i.Br. 1984, 205–212.
- ³² *Trin.* VIII, 13 (CCL 62 A, 325 f).
- ³³ Vgl. *Trin.* VIII, 16 (327 f).
- ³⁴ *Trin.* VIII, 16 (328).
- ³⁵ *Trin.* VIII, 14 (326 f).
- ³⁶ *Trin.* VIII, 13 (325).
- ³⁷ Vgl. *Trin.* VIII, 16 (328).
- ³⁸ Vgl. *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, 3 (PL 149, 1474B–1478D). Vgl. dazu

J. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, 378–381; H. de Lubac, *Corpus mysticum* (wie Anm. 16), 177–206; B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, Freiburg i.Br. 1963, 19–23; J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *MYSTERIUM SALUTIS. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik IV/2*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1973, 231–243.

³⁹ Vgl. *Traditio Apostolica*, 4 (*Fontes Christiani* 1, 226 f).

⁴⁰ *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Lima-Dokument)*, in: H. Meyer/H.J. Urban/L. Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (1931–1982)*, Paderborn/Frankfurt a.M. 1983, 558.

⁴¹ Vgl. H. de Lubac, *Corpus mysticum* (wie Anm. 16), 73–96. Zu weiteren Theologen (Odo Casel, Max Thurian, Aimé-Georges Martimort) vgl. F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 383f.

⁴² H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 207.

⁴³ Vgl. H.U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. 3, Einsiedeln 1987, 313–317.

⁴⁴ Dt. übers. bei G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg i.Br. 1910, 100 ff, hier 101: *Kommen möge, Gott der Wahrheit, dein heiliges Wort (Logos) auf dieses Brot, damit das Brot der Leib des Wortes werde, und auf diesen Kelch, damit der Kelch das Blut der Wahrheit werde.* Rauschen fügt ebd., Anm. 6 bei: *Dass der Logos und nicht der Heilige Geist auf Brot und Kelch herabgerufen wird, findet sich nur in dieser Epiklese und beim hl. Athanasius.*

⁴⁵ *Les Constitutions apostoliques VIII*, 12,39 (SC 336, 198–201).

⁴⁶ *Mystagogische Katechesen 5, 7* (*Fontes Christiani* 7, 150–153).

⁴⁷ Y. Congar, *Der Heilige Geist* (dt. übers. u. Fassung v. A. Berz), Freiburg i.Br. 1982, 474–481.

⁴⁸ A. Gerhards, *Epiklese*, in: *LThK3* 3 (1995), 715f.

⁴⁹ Wie Anm. 40, 561.

⁵⁰ *De Spiritu Sancto*, Kap. 27, 66 (*Fontes Christiani* 12, 278–281).

⁵¹ *Admonitio I*, 12 f, in: *François d'Assise, écrits* (SC 285, 92).

⁵² Vgl. zu diesem Gebet K. Lehmann, *Geistlich handeln*, Freiburg i.Br. 1982, 105–113.

⁵³ Vgl. S. Augustin, *Commentaire de la première Épitre de s. Jean I*, 2 (SC 75, 116).

⁵⁴ *Sermo 272* (PL 38, 1246).

⁵⁵ Vgl. *Sermo 227* (PL 38, 1101).

⁵⁶ *In Iohannis Evangelium tr. 26,15* (CCL 36, 267).

⁵⁷ Vgl. ebd., tr. 26,17 (CCL 36, 268).

MARC OUELLET · ROM

TRINITÄT UND EUCHARISTIE – MYSTERIUM DES BUNDES

«Indem der Zorn Gottes ihn (Jesus) anstelle der Unzähligen trifft, zerspaltet Gott ihn wie einen Blitzstrahl in die Unzähligen hinein: Hier erschafft Gott im Heiligen Geist die Eucharistie des Sohnes, die seine Inkarnation erst wirklich vollendet.»

Hans Urs von Balthasar¹

Die Kirche verdankt ihre Existenz der letzten Handlung Jesu, der am Vorabend seines Todes seinen Jüngern die Gedenkfeier an sein Opfer hinterließ und ihnen die Anweisung gab, seine Zeichenhandlung zu wiederholen: «Tut dies zu meinem Gedächtnis!». Sie hält sich gewissenhaft an diese Weisung des Herrn, denn die Liturgie, zumal die Eucharistie, ist «der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt»². Nun aber verweist die Eucharistie, die Quelle und der Höhepunkt des Lebens der Kirche, auf Grund ihres Ursprungs, ihrer Struktur und ihres Ziels auf das Trinitätsmysterium. Darum hat Papst Johannes Paul II. das große Jubiläumsjahr 2000 unter das Zeichen der *Verherrlichung der Dreifaltigkeit* gestellt und alle Gläubigen aufgefordert, es als ein *intensiv eucharistisches Jahr* zu begehen, denn «im Sakrament der Eucharistie bietet sich der Erlöser, der vor zweitausend Jahren im Schoß Mariens Mensch geworden ist, weiterhin der Menschheit als Quelle göttlichen Lebens dar»³.

Der vorliegende Aufsatz befasst sich mit der geheimnisvollen Kontinuität zwischen der Inkarnation und der Eucharistie. Besteht eine tatsächliche Kontinuität zwischen dem trinitarischen Akt des Kreuzes und dem der Messe, zwischen dem hingeopferten Leib Jesu Christi und seinem in die vier Winde zerstreuten eucharistischen Leib? Oder kann man in der Linie des als Motto vorangestellten Textes von einer eucharistischen Kenose des

MARC OUELLET, 1944 geboren, studierte in Montreal und Rom; 1971-94 Lehrtätigkeit in Kolumbien und Kanada. Professor für Dogmatische Theologie am Institut Johannes Paul II. für Ehe und Familie in Rom. – Die Übersetzung besorgte August Berz.

menschgewordenen WORTES sprechen und selbst von einer Kenose der Trinität in der Eucharistie? Welche Rolle spielen der Heilige Geist und die Auferstehung in dieser Kontinuität/Diskontinuität? Das alles sind Fragen, die wir freilich nur streifen können, doch in der Hoffnung, dadurch auf den engen Zusammenhang aufmerksam zu machen, der diese Mysterien miteinander verbindet.

Weil Jesus die Eucharistie einsetzte, um den Neuen Bund zu stiften, wird dies der Leitfaden unserer Untersuchung sein. Zu Beginn werden wir uns an den Glauben der Kirche erinnern, dessen trinitarische Struktur geschichtlich aus dem liturgischen Beten hervortritt. Die «*lex orandi, lex credendi*» bietet eine sichere Grundlage, die eine Theologie des Heiligen Geistes *in actu* voraussetzt. Dann werden wir anhand des priesterlichen Gebets Jesu im Johannesevangelium und des Auferstehungskerygmas bei Paulus sehen, dass die trinitarische Bundesstruktur sich aus der Heiligen Schrift selbst ergibt. Schließlich werden wir mit Hilfe der Ehesymbolik des Bundes, für die es in der Tradition eine Reihe von Zeugnissen gibt, eine mehr systematische Interpretation des eucharistischen Bandes zwischen der Trinität und der Kirche bieten. Um unsere Methode zu rechtfertigen, werden wir zunächst einen kurzen Blick auf die heutige Problematik der Beziehung zwischen der Eucharistie, der Trinität und der Kirche werfen.

«Die Eucharistie schafft die Kirche»

In einer gemeinsamen Erklärung einer ökumenischen Gesprächsgruppe von Orthodoxen und Katholiken zeigte sich vor einigen Jahren, dass man sich des tiefen Zusammenhangs zwischen Trinität, Eucharistie und Kirche wieder neu bewusst wurde. «Die Eucharistiefeier, als ein Ganzes gesehen, vergegenwärtigt das trinitarische Mysterium der Kirche»⁴. Diese prägnante Formulierung bringt auf sehr glückliche Weise eine alte Tradition zum Ausdruck. Ihre Neuentdeckung ist Henri de Lubac zu verdanken, der das Denken der Väter in einer bekannten Formel zu gültiger Gestalt gebracht hat: «*L'eucharistie fait l'Église* – Die Eucharistie schafft die Kirche»⁵. Die ökumenische Annäherung an die Orthodoxie ist zum großen Teil Folge dieser gemeinsamen Erforschung des trinitarischen Zusammenhangs zwischen Eucharistie und Kirche zusammen, dessen sich die Kirchenväter lebendiger bewusst waren als wir, und der nun dank der auf dem II. Vatikanischen Konzil sanktionierten liturgischen und patristischen Erneuerung wieder in das Zentrum des *intellectus fidei* rückt.

Henri de Lubac – der große Pionier der gegenwärtigen Rückkehr zu den «christlichen Quellen» – hat nachgewiesen, dass bei den Vätern der sakramentale Leib Christi, ursprünglich *Corpus mysticum* genannt, den kirchlichen Leib Christi, als *Corpus verum* bezeichnet, erzeugt. (Diese uns

fremde Umkehrung der Bezeichnungen schwächt die Realität der substantiellen Gabe Christi in der Eucharistie nicht ab). «Durch den Leib und das Blut des Heilands genährt, werden so seine Gläubigen alle «mit *einem* Geist getränkt», der sie in Wahrheit zu einem einzigen Leib macht. Also schafft die Eucharistie buchstäblich die Kirche. Sie macht sie zu einer inneren Wirklichkeit»⁶. Unter dem Druck der eucharistischen Irrlehre Berengars hat leider die Entwicklung der Ideen und Geisteshaltungen im Mittelalter eine Umkehrung dieser alten Ordnung hervorgerufen zu Gunsten der metaphysischen Aussage der Realgegenwart, aber auf Kosten des lebendigen Bandes zwischen dem sakramentalen Leib, der nun zum *Corpus verum* geworden war, und dem nun zum *corpus mysticum* gewordenen kirchlichen Leib, wobei der Ausdruck *mysticum* nicht mehr den ganzen Symbolrealismus der Väter beibehielt⁷.

Eine der Hauptaufgaben der gegenwärtigen Theologie ist es, erneut den Zugang nicht nur zum metaphysischen Realismus der mittelalterlichen Theologie, sondern auch zum Symbolrealismus der Kirchenväter zu finden, die an Hand der biblischen Symbolik von Leib und Hochzeit integral die Zusammengehörigkeit des eucharistischen Leibes Christi und seines kirchlichen Leibes bekannten. In dieser Hinsicht erfordert die Erneuerung des *intellectus fidei* die Anwendung der Richtlinien der Enzyklika «Fides et ratio», zumal jener, wonach eine realistische Epistemologie notwendig ist, die in der geschichtlichen Erkenntnisdimension und folglich in der Tradition wurzelt. Die Enzyklika betont ja die Wichtigkeit «der Wiederentdeckung der entscheidenden Rolle, die der Überlieferung für eine entsprechende Erkenntnisform zukommt. Der Verweis auf die Tradition ist nämlich nicht bloß eine Erinnerung an die Vergangenheit; er bedeutet vielmehr die Anerkennung eines kulturellen Erbes (...). Gerade diese Einwurzelung in der Überlieferung erlaubt uns heute, ein originelles, neues und in die Zukunft weisendes Denken zum Ausdruck zu bringen»⁸. Wenn diese epistemologische Richtlinie für die Philosophie gilt, gilt sie erst recht für die Theologie der Eucharistie und der Kirche, wovon de Lubac eine exemplarische Anwendung vorgelegt hat⁹.

Die heutigen symbolistisch inspirierten Bestrebungen der Eucharistietheologie sind insgesamt noch nicht zu einer zufriedenstellenden Ausgewogenheit gelangt und zwar deswegen, weil das Zeugnis der Sakramententradition von den aus dem neuzeitlichen Denken hervorgegangenen Begriffssystemen noch nicht genügend integriert wurde. Diese bleiben durch das rationalistische oder irrationalistische Abgleiten der Moderne oder Postmoderne gekennzeichnet. Die auf die Beziehung zwischen Eucharistie und Kirche angewandte Symboltheologie Karl Rahners zum Beispiel verlegt den Akzent allzusehr auf die Seite der Kirche, welche die Eucharistie feiert, auf Kosten der Eucharistie als der Quelle des

Mysteriums der Kirche¹⁰; jene von Louis Marie Chauvet, obwohl in ihrer Struktur trinitarisch, ist allzusehr von der heideggerschen Kritik der Onto-Theo-Logie abhängig; dadurch vollführt sie eine ethische Drehung und integriert den Realismus der Realpräsenz und des vereinten Wirkens Christi und des Geistes im Kern des Eucharistiegeschehens nicht mehr angemessen¹¹. Diese systematischen Versuche öffnen gleichwohl den Weg zu einer Vertiefung, welche die Legitimität und Notwendigkeit einer eigentlich theo-logischen und sakramentalen Symbolik immer mehr bekräftigen und damit ein Verständnis des Eucharistiegläubens vermitteln könnte, das mit der großen Tradition der Kirche in stärkerer Kontinuität stünde.

Wir haben auf den folgenden Seiten weder vor, den Stand der Symboltheologie in Bezug auf die Eucharistie genau zu bestimmen¹², noch die neuen philosophischen Fragen anzuführen, welche durch das Eucharistiemysterium aufgeworfen werden¹³. Wir möchten bloß eine Reflexion über den Bund zwischen der Trinität und der Kirche vorlegen, der sich in der Eucharistiefeier vollzieht. Die weiter oben aufgeworfenen Fragen fordern uns auf, über das Mysterium der Gleichzeitigkeit Jesu Christi nicht nur mit der Kirche zu Beginn des dritten christlichen Jahrtausends, sondern mit der Kirche aller Zeiten nachzusinnen. Dieser einmalige Mensch bleibt bei der Kirche bis zum Ende der Zeiten auf eine echt menschliche Weise. Sie ist im Licht der neuen eucharistischen Präsenz zu verstehen, die er sich durch seine Auferstehung von den Toten erworben hat. Nur das umfassende trinitarische Mysterium erwirkt diese Kontinuität/Diskontinuität der Inkarnation in der Eucharistie, welche die Kirche – den Leib Christi und die Braut des Lammes – im Fragment das Ganze erfahren lässt.

«Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut»

«Es war vor dem Paschafest. Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, um aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen. Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung.» (Joh 13,1)

Nach dieser feierlichen Einleitung berichtet der Evangelist Johannes von der Zeichenhandlung der Fußwaschung, die den Sinn des Sakraments erklärt, von dem der Apostel Paulus und die Synoptiker als von der Einsetzung eines Ritus berichten:

«Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: «Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!» Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: «Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis!» (1 Kor 11,23-25).

Diese letzte feierliche Zeichenhandlung des Herrn, die wirklich die Bedeutung eines Testaments hat, nahm rituell das blutige Opfer vorweg, das am folgenden Tag am Kreuz vollzogen werden sollte. Jesus gab darin seine tiefste Identität zu erkennen; «Er wusste, dass ihm der Vater alles in die Hand gegeben hatte und dass er von Gott gekommen war und zu Gott zurückkehrte» (Joh 13,3). Die Worte des Evangeliums setzen voraus, dass Jesus um den letzten Sinn seiner Sendung und um die eschatologische Tragweite seiner Zeichenhandlung wusste. Auch die Synoptiker bezeugen das: «Ich sage euch: Von jetzt an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis zu dem Tag, an dem ich mit euch von neuem davon trinke im Reich meines Vaters» (Mt 26,29). Ungeachtet der Einwände, die eine gewisse von Bultmann inspirierte Bibelkritik vorgebracht hat, bezeugt das biblische Zeugnis der Kirche, dass Jesus, als er die Eucharistie einsetzte, sich bewusst war, in die Welt gesandt zu sein, um den neuen und ewigen Bund zwischen Gott und seinem Volk zu besiegeln¹⁴. Das bezeugt die Bibel und ihre beständige Interpretation durch die Tradition, die sehr früh die trinitarische Struktur der Eucharistie klar formuliert hat.

Die Urkirche bezeugt die göttliche Identität Jesu durch die trinitarische Struktur der Liturgie und insbesondere des Hochgebetes. Der hl. Justin liefert eines der ersten Zeugnisse dafür: «Dann wird dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser und Mischwein gebracht. Dieser nimmt es in Empfang und sendet dem Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes Lob und Preis empor und führt eine Danksagung dafür, dass wir dieser Gaben von ihm gewürdigt worden sind, des weiteren aus»¹⁵. Später bewahren auch die Apostolischen Konstitutionen aus dem dritten Jahrhundert die gleiche Struktur, wobei sie die Epiklese betonen: «Wir bitten dich ..., du wollest ... über dieses Opfer herabsenden deinen Heiligen Geist, den Zeugen des Leidens Jesu, dass er dieses Brot als den Leib deines Christus und diesen Kelch als das Blut deines Christus erweise ...»¹⁶.

Die Euchologie des Serapion übernimmt in der Präfation die gleiche trinitarische Perspektive, hebt dabei aber besonders die Einbeziehung der Gläubigen in dieses Mysterium hervor, was man als eine Epiklese über die Gemeinde bezeichnet hat: «Wir bitten Dich, mache uns zu lebendigen Menschen. Schenke uns den Geist des Lichts, damit wir Dich erkennen, den Wahrhaftigen, und den Du gesandt hast, Jesus Christus. Schenke uns den Heiligen Geist, damit wir Deine unaussprechlichen Geheimnisse aussprechen und aussagen können». Das Bewusstsein einer besonderen Gemeinschaft mit der Dreifaltigkeit wird im weiteren Verlauf dieses Textes bestätigt, worin das in Jesus gründende Gebet sich kraftvoll zum Vater aufschwingt: «Es spreche in uns Jesus, der Herr, mitsamt dem Heiligen Geiste, damit Er Dich durch uns preise. Denn Du bist höher als alle

Fürstentümer, Mächte, Kräfte, Herrschaften, höher als jeder Name, der genannt wird, nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt»¹⁷.

Wie sich aus der Analyse der frühchristlichen liturgischen Traditionen ergibt, entspricht die literarische Struktur der Anaphora, unter Berücksichtigung der Variationen in Bezug auf die Epiklese, der trinitarischen Heilsökonomie. Man dankt Gott dem Vater (*eucharistia*), indem man der Hingabe Jesu Christi gedenkt (*anamnesis*), die der Heilige Geist in der Opfergabe der Kirche (*Epiklese*) vergegenwärtigt. «Die Traditionen der Kirchen Antiochiens, Jerusalems und Syriens haben eine klare trinitarische Struktur»; «die Tradition der Kirche Alexandriens (sowie der römische Kanon) bringen auf andere Weise die gleiche Wahrheit zum Ausdruck, nämlich dass der Heilige Geist die Heiligung bewirkt»¹⁸. Innerhalb der Verschiedenheit der Traditionen, die entweder mehr Gewicht auf die im Namen Christi gesprochenen Worte des Priesters oder auf das Wirken des Heiligen Geistes legen, «lebt jede sakramentale Feier aus zwei Gewissheiten: dass Christus es ist, der handelt, und dass er wirkt durch seinen Geist (Epiklese)»¹⁹.

Der hl. Irenäus von Lyon hebt gegenüber den Gnostikern den Realismus des Leibes und Blutes Jesu Christi hervor, «das neue Opfer des Neuen Bundes», das die Kirche von den Aposteln erhalten hat und «das sie in der ganzen Welt Gott darbringt, der uns als die Erstlinge seiner Gaben im Neuen Bunde ernährt». Durch den erhabenen Namen Jesu Christi, dessen Urheber der Vater zweimal ist, bringt die Kirche «ihr Opfer dem allmächtigen Vater dar», ein Opfer, so rein und so heilig wie der Weihrauch der Apokalypse, der das Gebet der Heiligen versinnbildlicht (Offb 6,8)²⁰.

Fügen wir noch das Zeugnis des berühmtesten Lehrers der syrischen Kirche hinzu, des hl. Ephräm (†373), der den Realismus der eucharistischen Konsekration in noch den jüdischen Kategorien nahe stehende, trinitarische Begriffe fasst, nämlich:

«Jesus, unser Herr, nahm Brot – anfänglich war es nur Brot – in seine Hände, segnete es, machte darüber das Kreuzzeichen, konsekrierte es im Namen des Vater und des Heiligen Geistes, brach es und verteilte es stückweise an seine Jünger. In seiner barmherzigen Güte nannte er das Brot seinen lebendigen Leib und erfüllte es mit sich und dem Heiligen Geist; seine Hand ausstreckend, gab er seinen Jüngern das Brot, das seine Rechte konsekriert hatte»²¹.

Der hl. Ephräm, der mit Recht «die Zither des Heiligen Geistes» genannt wird, betont mehr als jeder andere den Realismus der Gabe des Heiligen Geistes, der die innigste Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen ermöglicht:

«Empfängt, essst mit Glauben, ohne zu zögern, denn es ist mein Leib, und wer ihn mit Glauben isst, isst mit ihm das Feuer des göttlichen Geistes

«Nehmet und esset alle davon» und esset durch es den Heiligen Geist, denn es ist wahrhaft mein Leib, und wer ihn isst, lebt ewig»²².

Man darf in diesem Zusammenhang Augustinus nicht übergehen, der mit Vorliebe den Zusammenhang zwischen dem eucharistischen Leib und dem mystischen Leib Jesu Christi darlegt. Die Formel «Die Eucharistie schafft die Kirche» gibt seinen Gedanken gut wieder. Der Bischof von Hippo betont immer wieder die mystische Vereinigung zwischen Christus und der Kirche auf Grund der eucharistischen Einheit des ganzen Christus, Haupt und Leib. Er erklärt, dass diese Einheit erfordert ist, und bedient sich dabei sogar des Bildes der Ehe, eines einzigen Fleisches und einzigen Leibes:

«Ihr, die ihr in ihm das Leben habt, werdet mit ihm ein einziges Fleisch. Dieses Sakrament vertraut uns nicht den Leib des Herrn zu unserer Spaltung an. Der Apostel sagt, dass diese Wahrheit in der Schrift angekündigt ist: «Die zwei werden *ein* Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche» (Eph 5,31-32)». An einer anderen Stelle sagt er von der gleichen Eucharistie: «Wir alle bilden *ein* Brot, *einen* Leib»²³.

In seinem Kommentar zum Johannesevangelium übernimmt der große lateinische Kirchenlehrer die gleiche paulinische Analogie Christi als des Bräutigams und der Kirche als Braut und verbindet sie mit der Geburt Evas aus Adam: «Während Adam schläft, wird aus seiner Seite Eva gebildet; während Christus tot ist, durchbohrt die Lanze seine Seite, damit daraus die Mysterien entspringen, aus denen die Kirche geboren ist»²⁴.

Der hl. Augustinus fügt folglich die Eucharistie als Bundessakrament in den Herzpunkt der bräutlichen Beziehung zwischen Christus und der Kirche ein. Christus verlässt seinen Vater im Himmel, um sich an seine Braut, die Kirche, zu binden und ein Fleisch mit ihr zu werden.

Das Mysterium des neuen Bundes geht, wie es zu Beginn verstanden wird, bis zum Opferrealismus des Kreuzes und der Eucharistie; der hingeopferte und zur Kommunion gegebene Bräutigam Christus lässt aus seiner durchbohrten Seite die Braut, die Kirche hervorgehen und vereint sich mit ihr zu *einem* eucharistischen Fleisch. Dieses bräutliche Mysterium wird durch die Epiklese über die Opfergaben und über die Gemeinde vollzogen, welche die erlöste Menschheit durch den Leib und das Blut Christi, im heiligen Geist unauflöslich mit ihrem göttlichen Bräutigam vereint. Das ist der stets bekundete Glaube der Kirche, den der Katechismus der katholischen Kirche mit einer Aussage des Konzils von Trient in Erinnerung ruft:

«Christus... hat beim Letzten Abendmahle, «in der Nacht, da er verateten wurde» (1 Kor 11,23), seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares (wie es die Natur des Menschen erfordert) Opfer hinterlassen, durch

das jenes blutige (Opfer), einmal am Kreuz dargebracht, vergegenwärtigt werden, sein Gedächtnis bis zum Ende der Zeit fort dauern sollte»²⁵.

Diese angeführten Zeugnisse veranschaulichen treffend den zentralen Gegenstand des Glaubens der Kirche in Bezug auf die Gedächtnisfeier Jesu Christi in der Eucharistie. «Diese Feier ist eigentlich der Glaubensakt der ganzen Kirche schlechthin. In die Gegenwart des totalen und *einen* Gegenstandes ihres Glaubens, des «Mysteriums», versetzt, ergreift ihn die Kirche, besser gesagt: sie liefert sich ihm aus»²⁶. Durch die Feier des Mysteriums des Neuen Bundes wird die Kirche durch den Heiligen Geist in die Opfergabe Christi an den Vater für das Heil der Welt einbezogen. Sie wird Zeitgenossin der trinitarischen Zeichenhandlung ihres Gründers, der die jüdische *beraka* vollzieht und für die Kirche aller Zeiten einen neuen Gemeinschaftsritus einsetzt.

Nun müssen wir, zur Heiligen Schrift zurückkehrend, die Absicht Jesu vertiefen, um die erste Reflexion über die trinitarische Gabe der Eucharistie und somit über die dauernde Aktualität des Mysteriums der Menschwerdung an der Quelle zu fassen.

«Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast.»

Der Glaube, von dem die Überlieferung der Kirche zeugt, ist vom Licht der Heiligen Schrift durchströmt, insbesondere von der johanneischen und paulinischen Schau, die ausführlicher zum trinitarischen Verständnis des Mysteriums der Kirche und der Eucharistie beitragen. Wir werden hier nur kurz vom Sinn des priesterlichen Gebets Jesu im Moment seiner Selbstaufopferung sprechen, sowie von der paulinischen Sicht der Heilsmacht der Auferstehung, die das Mysterium des Bundes krönt.

Als Christus sich anschickt, sich den Händen der Sünder auszuliefern, um den Tod zu erleiden, ist er darauf bedacht, sich zuerst den Händen der Apostel zu übergeben, damit sie die Zeugen und Verwahrer seiner eschatologischen Ganzhingabe seien. Bevor er jedoch die Zeichenhandlung der eucharistischen Selbsthingabe vornimmt, wendet sich Jesus im Gebet an den Vater, um ihm dafür zu danken, dass er ihn zu dieser Stunde äußerster Liebe geführt hat: «Vater, die Stunde ist da. Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrlicht. Denn du hast ihm Macht über alle Menschen gegeben, damit er allen, die du ihm gegeben hast, ewiges Leben schenkt» (Joh 17,1-2). Jesus entbirgt hier das Wesen seines priesterlichen Lebens: seine Liebe zum Vater («damit dein Sohn dich verherrlicht») und seinen Willen, den Sündern die Liebe des Vaters zu offenbaren («verherrliche deinen Sohn»); er übergibt sich den Händen des Vaters, um von ihm verherrlicht, das heißt aus Liebe den Sündern ausgeliefert zu werden und ihnen das ewige Leben zu bringen.

In diesem Gebet um die Verherrlichung kommt das prophetische Bewusstsein Jesu angesichts des endgültigen Vollzugs seines Opfers zur Vergebung der Sünden zum Ausdruck. Vom Vater gesandt, die Schrift zu erfüllen, ist er bereit, nicht nur sich zu opfern, sondern sich vom Vater, der ihn den Händen der Sünder ausliefert (Joh 3,16), opfern zu lassen, damit die Liebe des Vaters zu den Sündern geoffenbart und ihnen von neuem zugänglich gemacht werde. Indem er sich aus reinem Liebesgehorsam hinopfern lässt, enthüllt der Sohn seine persönliche, seine Sohnesbeziehung zum Vater und nimmt die zu versöhnende sündige Welt und das Zeugnis des dreifaltigen Gottes in sie hinein: «Und das Zeugnis besteht darin, dass Gott uns das ewige Leben gegeben hat; und dieses Leben ist in seinem Sohn. Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht» (1 Joh 5,11).

Hier noch ein Wort über die Bosheit der Sünde, die Gott beleidigt und die aus Liebe zum Bund übernommen und besiegt werden muss: «Die Ferne des sündigen Nein wird überholt und umgriffen von der freiwilligen und gehorsamen Ferne des göttlichen Ja. Der Zorn Gottes gegen die Verneinung der göttlichen Liebe trifft auf eine göttliche Liebe, die des Sohnes, die sich diesem Zorn aussetzt und ihn entwaffnet und buchstäblich gegenstandslos macht»²⁷ Gegenüber den abschwächenden Interpretationen des Ärgernisses des Kreuzes betont H. U. von Balthasar, dass Christus mit der Sünde der Welt beladen ist (Stellvertretung), um ihren Kelch bis zur Neige zu leeren und dadurch vom Rand des Abgrunds aus die wahre Versöhnung der Welt mit Gott zu bewirken. Die wechselseitige Verherrlichung des Vaters und des Sohnes geht somit durch die dunkelste Nacht der Gottverlassenheit; daraus entspringt jedoch als Frucht die Gabe der Herrlichkeit, die zum Schluss des priesterlichen Gebets aufleuchtet: «Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind» (Joh 17,21-22)²⁸.

«*Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast.*» Gregor von Nyssa sieht die Gabe der Einheit und der Herrlichkeit als das Gleiche an, das heißt als Gabe des Heiligen Geistes:

«Das Band dieser Einheit ist die Glorie, und dass der Heilige Geist Glorie genannt wird, dem wird kein Wissender widersprechen, der auf des Herrn Worte achtet: «Die Glorie, die Du mir gabst, gab ich ihnen». Denn in Wahrheit gab den Jüngern diese Glorie Er, der zu ihnen sprach: «Empfangt den Heiligen Geist»²⁹. – Gregor kommt in einer anderen Schrift noch ausdrücklicher darauf zurück:

«Verherrliche mich ... mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war» ... Vor den Zeiten gab es nichts anderes als den Vater,

den Sohn und den Geist; diese Herrlichkeit war also der Geist. Darum sagt er: «Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast», damit durch sie – durch den Geist – sie mit mir und durch mich mit dir eins sind»³⁰.

Das priesterliche Gebet Jesu gipfelt in der Tat in der Bitte um die Gabe der trinitarischen Einheit; diese Einheit ist die Herrlichkeit Gottes, insofern die Hingabe des Vaters an den Sohn und des Sohnes an den Vater bestätigt wird durch den Geist ihrer Gemeinschaft, den Geist der Herrlichkeit: «Wie der Vater und der Sohn eins sind durch die Gemeinschaft der Herrlichkeit, so lässt er (der Sohn) auch seine Jünger daran teilnehmen und würdigt sie der gleichen Einigung», sagt Eusebius von Cäsarea³¹. Die Eucharistie ist der vorzügliche Ort dieser Hingabe, denn nach dem Johannes-evangelium ist es die Rolle des Heiligen Geistes, die Erinnerung an das Wirken und die Person Jesu, zumal an seine eucharistische Handlung, wach zu halten: «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).

Das Mysterium der Inkarnation gelangt also in der Eucharistie zum Abschluss, wenn durch die Teilnahme am Pascha-Opfer Jesu die innige Einheit der göttlichen Personen das Innere der Gläubigen aufsucht. Diese trinitarische Einheit wird für die Glaubenden nicht nur offen und zugänglich, sondern wirklich als Kommunion mitgeteilt und empfangen, «damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und ich in ihnen» (Joh 17,26). Die Eucharistie liegt somit in der sakramentalen Logik der Inkarnation³². Sie ist nicht einfach – in Ermangelung eines Besseren – als Erinnerung an die Menschwerdung eingesetzt, sondern um diese durch die sakramentale Ökonomie des Heiligen Geistes in der Kirche weiterzuführen und zu «vollenden». Von hierher gesehen ist das Sakrament der Eucharistie irgendwie die pneumatologische und kirchliche Modalität der Inkarnation. Es bringt das Mysterium des Bundes zwischen der Trinität und der Menschheit auf die konkreteste und universalste Weise zum Ausdruck. So erscheint die Gesamtkirche in der ökumenischen Optik des II. Vatikanischen Konzils als ein «Mysterium der Gemeinschaft», als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk»³³.

Eine Neubesinnung auf die Gabe der drei göttlichen Personen in der eucharistischen Gedenkfeier ermöglicht vielleicht, die trinitarische Logik dieser Kontinuität und dieser Vollendung besser zu verstehen. Jesus nahm Brot, sprach darüber den Segen, brach es und verteilte es mit den Worten: «Nehmt und esst; das ist mein Leib». Indem er diese Handlung vollzieht und diese Worte spricht, schenkt sich Jesus als Sohn des Vaters in äußerster Liebe. Dazu wurde er gesandt, und er lässt sein ganzes Wesen in die Elemente eingehen, die er wählt, um inmitten seiner Jünger weiter-

hin anwesend zu sein. Jesus feiert mit seinen Jüngern nicht einfach das jüdische Pascha, sondern setzt «seine» eigene Gedächtnisfeier ein: «Tut dies zu meinem Gedächtnis!». Seine vom Wort begleitete prophetische Zeichenhandlung schafft eine neue Ordnung der Dinge (*berit*: Bund): den Neuen Bund, der den ersten erfüllt.

Diese eucharistische Handlung Jesu, in der ersten Person Einzahl ausgedrückt und somit als gänzlich eigene Gabe mitgeteilt, bleibt dennoch vor allem eine Tat des Gehorsams. Jesus erfüllt hinsichtlich seines Lebens und seines Todes den Willen des Vaters. Hans Urs von Balthasar schreibt: «Der Vater ist es, der den durch die göttliche Liebe (mehr als durch den Hass der Welt) so zugerichteten Leib seines Sohnes durch die einigende Vermittlung des Geistes der Welt hingibt»³⁴. Also bringt der Vater das größte Opfer, indem er seinen Sohn den Händen der Sünder ausliefert. «Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab» (Joh 3,16). Er nimmt das Brot vom Himmel, segnet es, zerbricht und verteilt es, damit die Henker seines Sohnes das Leben in Überfülle haben können. Die Worte Jesu sind also vor allem Worte des Vaters, der sich hingibt, indem er seinen eigenen Sohn den Sündern ausliefert. Was als sein «Zorn» erscheint, ist im Grunde nur eine ökonomische Modalität seiner absoluten Hingabe. Und diese Hingabe geschieht in einem solchen Einvernehmen mit dem Sohn, daß der Vater und der Sohn, indem sie sich gegenseitig «verherrlichen», einander die «Kommunion der Glorie» hingeben, die sie eint: den Geist der Wahrheit.

Darum muss die Eucharistie letztlich auch eine Handlung und ein Wort des Heiligen Geistes sein. Wie Hans Urs von Balthasar schreibt, wirkt Christus «alles in Auftrag und Vollmacht des Vaters durch ihren gemeinsamen Heiligen Geist, so daß der wahre Tischherr des eucharistischen Mahles in allen synoptischen Evangelien der himmlische Vater ist, der uns das Beste vorlegt, was er zu bieten hat, während der köstliche Geschmack der Gaben (in allen Sakramenten) dem Heiligen Geist zu danken ist, dem Geist des schenkenden Vaters und sich schenken lassenden Sohnes, der uns veranlasst, durch ihn mit dem Sohn allen Dank (im Kanon) an den Vater zu richten»³⁵. Der Geist lässt die Gabe verkosten. Er macht sie wirklich assimilierbar durch den Glauben und somit heilbringend «für uns», indem er sie auf dem Altar und im Innern der Liturgiegemeinde gegenwärtig sein lässt.

Die Tat des Geistes ist es, die eucharistische Gabe des Vaters und des Sohnes für uns zu universalisieren und uns einzuverleiben. Oder vielmehr uns durch die Gemeinschaft mit seinem vom Vater angenommenen Opfer dem gestorbenen und auferweckten Christus einzuverleiben. Deshalb die zentrale Rolle der Epiklese. Der Geist wird über die Opfergaben und auf die Gemeinde herabgerufen, damit das Geschenk des Vaters und des

Sohnes, die uns heiligen, indem sie ihre «*communio*» mit uns teilen, «in uns» zum Abschluss gebracht werde. Der Geist vollzieht so in der Kirche weiterhin das Werk der Verherrlichung, das er zur erhabensten sakramentalen Stunde des Kreuzes in Christus begonnen hat, als Jesus «für uns» sein Leben aushauchte und seinen Geist in die Hände des Vaters übergab³⁶. Johannes sieht die ganze sakramentale Ökonomie der erhabenen Gabe des «Geistes, des Wassers und des Blutes» entquellen, die im Fleisch des menschengewordenen WORTES die Wahrheit (Treue) des Bundesgottes bestätigt.

«Dem Geist der Heiligkeit nach als Sohn Gottes mit Macht eingesetzt»

Die Gabe der Herrlichkeit wird beim hl. Johannes in der Einheit mit dem Ereignis der Menschwerdung und des Kreuzes betrachtet. Beim hl. Paulus erscheint sie durch die Kenose und die Auferstehung hindurch.

«Sein Leben war das eines Menschen. Er erniedrigte sich noch mehr und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit *alle* im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre *Knie beugen* vor dem Namen Jesu und *jeder Mund bekennt*: *Jesus Christus ist der Herr* – zur Ehre Gottes, des Vaters» (Phil 2,7-11).

Diese liturgische Proklamation wird zu Beginn des Römerbriefes auf mehr kerygmatische Weise wieder aufgenommen: «Das Evangelium Gottes ... von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn» (Röm 1,1.3-4), und noch von einem soteriologischen Gesichtspunkt aus im ersten Korintherbrief: «Ist Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos» (1 Kor 15,14).

Die trinitarisch strukturierte kerygmatische Formulierung von Röm 1,4 bindet die Auferweckung Christi an die Macht des Geistes der Heiligkeit. Die Formulierung des Philipperbriefes erwähnt zwar den Geist nur zu Beginn des Kapitels, bringt aber die Gabe des Namens mit der Erhöhung Jesu zum Herrn in Verbindung, was der durch die Macht des Geistes bewirkten Auferstehung entspricht: «Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt» (Röm 8,11). Indem der Geist Christus von den Toten auferweckt, versetzt er ihn nicht wieder in die Grenzen eines zeitlichen und räumlichen Leibes, sondern verherrlicht sein Fleisch auf eine für uns unerklärliche Weise, die aber durch das eucharistische Wunder verständlich und sogar vertraut wird. «Gesät wird ein

irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib. Wenn es einen irdischen Leib gibt, gibt es auch einen überirdischen. So steht es auch in der Schrift: Adam, der erste *Mensch*, wurde ein irdisches Lebewesen. Der letzte Adam wurde lebendigmachender Geist» (1 Kor 15,44-45). Der Leib Christi wurde nicht wie ein nun unnützer und überholter Stoff zurückgelassen, sondern im Gegenteil kostbar aufbewahrt, das heißt verklärt, universalisiert, der Sphäre unserer Sinneserfahrung enthoben, um fortan der verherrlichten Sphäre des Geistes und des Glaubens anzugehören.

Es ist wichtig, hier die trinitarische Bedeutung der Auferstehung zu betonen, die sich von ihrer Heilstragweite nicht trennen lässt. Man darf sie nicht, wie man das allzulange getan hat, auf eine apologetische Funktion beschränken. Die Auferstehung ist der Knotenpunkt aller Mysterien: Trinität, Inkarnation, Bund, Eucharistie – alles steht oder fällt mit der Auferstehung, denn sie ist die Besiegelung des Zusammenschlusses der Bundespartner durch die Trinität. Indem Gott den Gekreuzigten durch die Macht des Heiligen Geistes auferweckt, enthüllt er endgültig seine trinitarische Identität und die Berufung des Menschen zum ewigen Leben. Er offenbart genauer, dass Einer der Trinität Mensch geworden ist und dass in diesem Menschen jeder Mensch berufen ist, in Teilhabe Gott zu werden³⁷. Nun aber wird die trinitarische Identität Jesu, des wahren Gottes und des wahren Menschen, voll bekundet, als der Heilige Geist ihn von den Toten auferweckt und ihn als den Sohn bestätigt, dessen Opfer vom Vater gutgeheißen wurde. Die Auferstehung bekräftigt folglich, dass Gott der Vater einen wesensgleichen, von Ewigkeit her gezeugten Sohn hat, der in der Macht des Heiligen Geistes Mensch geworden ist, um die Menschheit zu retten.

Die Auferstehung Christi spielt also im Glauben der Kirche nicht einfach eine nebensächliche Rolle. Sie ist nicht eine äußerliche Bestätigung der Gottheit Christi, dessen gottmenschlichen Akte auf jeden Fall die Macht hätten, die Zeit und den Raum zu transzendieren und ihre Wirkkraft in den Sakramenten fortzusetzen. Die Auferstehung ist das dem Bund durch die Trinität aufgedrückte Siegel. Der Bund, der in der Person des menschengewordenen WORTES grundgelegt und durch sein Blut am Kreuz besiegelt wurde, erhält seine Bestätigung, als der Heilige Geist Jesus von den Toten auferweckt. Der Einbruch des Geistes in das Fleisch Christi, der es zu einem geistigen Leib und zu einem lebendigmachenden Geist macht, ist der Beweis für den Erfolg des Bundes, der Beweis für die Fruchtbarkeit dieses Bundes, die Ausgießung des Heiligen Geistes. Darum kommt es dem Heiligen Geist zu, die Fruchtbarkeit des einzigen Mittlers des Neuen Bundes zu «bestätigen», durch die Eucharistie, welche die Kirche schafft, indem sie diese zum Leib Christi und zur Braut des Lammes macht. Was der Geist der Wahrheit in der Ewigkeit bestätigt, nämlich die wesens-

gleiche Liebe des Vaters und des Sohnes, hat er bekräftigt in der Heilsökonomie, indem er durch die Auferstehung von den Toten Christus zum Sohn Gottes mit Macht einsetzt. Jesus wird so als der Christus bestätigt, das heißt als einziger Mittler des Neuen Bundes, als Quell des lebendig-machenden Geistes, der auf alles Fleisch ausgegossen wird. Diese Bestätigung breitet sich an Pfingsten über die Kirche aus, wenn die Apostel den Heiligen Geist empfangen, den Zeugen trinitarischer Liebe schlechthin, der ihnen sein Licht und seine Kraft mitteilt, damit sie selber Zeugen des auferstandenen Herrn und Diener des Neuen Bundes sein können.

«Dieses Geheimnis ist groß ...»

Auf dem Höhepunkt des Hochgebetes, nach dem Einsetzungsbericht, legt die Kirche dem Priester (oder dem Diakon) den Ausruf in den Mund: «Geheimnis des Glaubens!». Dieser Jubelruf bezieht sich auf das sich vollziehende Ereignis: die Verwandlung der Opfertgaben, die das Leben und die Arbeit des Menschen darstellen, in den Leib und das Blut Christi durch die Macht des Heiligen Geistes. Es handelt sich hier um den großen Übergang der Welt zu Gott durch das Paschamysterium Christi. Dieses Ereignis ist das Mysterium des Neuen Bundes, die hochzeitliche Begegnung des Bräutigams Christus und der Braut Kirche, die aus seiner durchbohrten Seite geboren wird. Durch die Macht der über die eucharistischen Gestalten gesprochenen Segnung oder der Epiklese vereint sich der lebendige Christus, dessen Tod wir verkünden, bis er wiederkommt, mit der kirchlichen Gemeinschaft als seinem Leib und seiner Braut. «Dieses Geheimnis ist groß», ruft der Apostel Paulus aus und bezieht dabei die sakramentale Ehe auf die Vereinigung Christi und der Kirche.

«Somit erhebt sich ein einziger Leib, eine einzige Person, ein einziger Christus, das Haupt mit seinen Gliedern, zum Himmel und ruft aus, indem er Gott die Kirche in ihrer Herrlichkeit zeigt: «Das ist Fleisch von meinem Fleisch, und Bein von meinem Bein!», und indem er ansichtig macht, dass er und sie einander in einer wahren Personeneinheit begegnen, sagt er noch: «Und sie werden zwei in *einem* Fleisch sein»³⁸.

Henri de Lubac hat diesen schönen Text an den Schluss seiner Studie über die Eucharistie und die Kirche im Mittelalter gesetzt. Der Text drückt sehr treffend die Symbolik des Leibes und der Ehe aus, die ein gemeinsames Traditionsgut ist. Man vernimmt darin den Jubel des neuen Adam, der Gott dem Vater dankt für die «Personeneinheit» (ist das nicht der Heilige Geist?), die ihn mit seinem Leib und seiner Braut verbindet.

Der hl. Ambrosius erblickt in der Eucharistie das «Hochzeitsgeschenk» Christi an seine Braut und in der Kommunion den Kuss seiner Liebe. Und Kasilas kann mit Recht bemerken:

«Dieses Mysterium ist gross» (Eph 5,32), so rühmt der selige Paulus diese Einigung. Das ist die vielbesungene Hochzeitsfeier, bei der der all-heilige Bräutigam die Kirche als jungfräuliche Braut heimführt. Und hier nährt Christus den um sich versammelten Chor. Durch dieses Mysterium allein sind wir «Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein» (Gen 2,23)»³⁹.

Im gleichen Sinn setzt Papst Johannes Paul II. die Texte Genesis 2,24 und Epheser 5,32 in Parallele und betont, dass die Gabe Christi an die Kirche nicht nur eine erlösende, sondern eine eigentlich bräutliche Liebe ist. Es ist die Liebe des göttlichen Bräutigams, der sich für seine Braut hingegen hat, um sie zu heiligen, denn er wollte «die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos» (Eph 5,27). Das für die bräutliche Liebe Spezifische ist dies, dass sie Gegenseitigkeit will. Die Gegenseitigkeit zwischen Christus und der Kirche kann vollkommen sein, weil durch seine eucharistische Gabe der Herr selbst die Liebesfähigkeit der Braut ausweitet. Denken wir an Maria, die neue Eva, zu Füßen des Kreuzes, wo das Brautsymbol seine volle Verwirklichung findet. Übrigens «spielen», wie der Papst sagt, «die Ausdrücke, die sich auf die Sorge für den Leib und zuerst auf seine Nahrung, seine Ernährung beziehen, mehreren Interpreten der Heiligen Schrift zufolge auf die Eucharistie an, durch die Christus in seiner bräutlichen Liebe die Kirche nährt»⁴⁰.

Hans Urs von Balthasar fasst seinerseits die ganze hochzeitliche Symbolik der Eucharistie, die den Vätern vertraut war, so zusammen:

«Die ursprüngliche Einheit besteht darin, dass die Kirche aus Christus geboren wird, wie Eva aus Adam: entfloren aus der durchbohrten Seite des am Kreuz im Schatten des unterweltlichen Todes schlummernden Herrn. Darum ist sie sein Leib, wie Eva Fleisch vom Fleisch Adams war. In diesem Schlummer des tödlichen Leidens hat er sich «die Kirche herrlich gestaltet, dass sie nicht Fleck oder Runzel noch etwas dergleichen habe» (Eph 5,24–27) ... So ist sie er selber, und doch nicht er selber: sein Leib und seine Gattin», die er liebt, die er ernährt und um die er sich wie um seinen eigenen Leib annimmt und die er als seine Gattin befruchtet. «Nur ergießt sich jetzt kein einzelner leiblicher Same in einen einzelnen leiblichen Schoß, sondern die ganze Fruchtbarkeit des «Gottessamens» (1 Joh 3,9) wird in der Leidensekstase des Kreuzestodes «ingesät» (Jak 1,21) in den geist-leiblichen Schoß der Kirche und in ihr eines jeden, der ihn zu empfangen bereit ist»⁴¹.

«Dieses Geheimnis ist groß» wegen des Wunders der Transsubstantiation, welche die Kirche zum Leib Christi und zur Braut des Lammes macht. Dieses hochzeitliche Mysterium erhöht die Würde des menschlichen Partners ins Unendliche und bekräftigt zugleich die Bedeutung seines

Leibes, seiner Geschichte und seiner Verwurzelung im Kosmos. Seine erhabenste Größe aber liegt in der Demut des göttlichen Partners, der sich dauernd gering macht, um sich mit seinem Geschöpf zu vermählen, das gefallen, aber erlöst ist durch seinen Sohn, der «im Todeskampf liegt bis zum Ende der Zeiten» (Pascal). Das Mysterium der Eucharistie schliesst ja nicht nur eine Wirkung des Leidens Christi mit ein, sondern den Akt seines Leidens-Sterbens-Auferstehens. Dieser Akt, der von Gott «ein für allemal» (Hebr 10,10) in das Zentrum der Menschheitsgeschichte gesetzt worden ist, transzendiert die lineare Zeit, in der wir leben, und verleiht dem *kairos* des Glaubens eine eschatologische Bundesstruktur. Dieser trinitarische Akt bricht in die Geschichte der Kirche ein wie Jesus am Osterabend in den Abendmahlssaal, als er Thomas die Löcher in seinen Händen und die Wunde an seiner Seite zeigte und ihm feierlich erklärte: «Selig, die nicht sehen und doch glauben» (Joh 20,29).

Das Verbleiben der Wunden am auferweckten Leib Christi versinnbildlicht die Fortdauer des geschichtlichen und eschatologischen Opferaktes Christi, der durch den liturgischen Akt der Kirche stets zugänglich bleibt. Eine solche Fortdauer ist möglich auf Grund der Auferstehung. Die Auferstehung ist nämlich der Gipfel der Menschwerdung; nicht deren Aufhebung, sondern ihre Bestätigung und Verherrlichung. Diese Verherrlichung ist das Werk des Heiligen Geistes, der so dem Fleisch und Blut Christi das endgültige Siegel der Trinität aufdrückt. Der im Heiligen Geist verherrlichte Leib ist das erhabenste Zeugnis der trinitarischen Liebe. Denn die Auferweckung Christi ist die Antwort des Vaters auf die Liebe des Sohnes bis zum Tod; sie bezeugt, dass Gott in seinem gekreuzigten Sohn sich nicht nur die Welt versöhnt, sondern sich selbst als unbedingte Liebe ausgeliefert hat. Indem der Vater den Geist auf die im Gebet mit Maria versammelte Kirche der Apostel herabkommen ließ, bezeugt er seine Fruchtbarkeit bis hinein in das verherrlichte Fleisch des Sohnes und schenkt zusammen mit ihm (*Filioque*) die endgültige Frucht ihrer ewigen Gemeinschaft. Als Mysterium des Bundes und Mysterium der Gemeinschaft nährt sich die Kirche an der Quelle der Eucharistie von diesem *Donum Dei*.

Gott ist Liebe, und in der eucharistischen Kenose Jesu Christi liefert sich diese Liebe der Welt aus. Der Vater und der Heilige Geist sind in diese Kenose nicht weniger einbegriffen als er. Denn durch die Auferweckung Jesu und die Spendung seines sakramentalen Leibes und Blutes heben sie seine Kenose nicht auf, sondern verherrlichen und bestätigen sie; diese inkarniert die innerste Seinsweise der Trinität. «Worin hätte sich Gott demütiger verbergen können als hinter einem Stückchen Brot und ein paar Tropfen Wein, und wie uns göttliche Demut und Hoheit besser lehren können als in dieser Unscheinbarkeit?»⁴². Der letzte Traum dieser

demütigen Liebe ist es, die ganze Menschheit an seinem Gottsein, an seiner nicht in Worte zu fassenden Eigenschaft als verwundbare und absolute Gabe, unter der hochzeitlichen und kenotischen Gestalt schlechthin, der Eucharistie, teilhaben zu lassen. Das ganze Zeugnis der Kirche entspringt dieser Gabe der Liebe, und ihre ganze inkarnierte Spiritualität trinkt von dieser Quelle der Herrlichkeit, die Jesus unablässig sprudeln lässt, «damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und ich in ihnen bin» (Joh 17,26).

Schluss

Der Weg, dem wir gefolgt sind, mündet in die Bekräftigung der kenotischen Kontinuität der Inkarnation in der Eucharistie, dem Mysterium des Bundes. Diese Kontinuität ist möglich durch die Kraft des Heiligen Geistes, die Christus verherrlicht und seine menschliche Natur zum hochzeitlichen Mysterium der Trinität und der Kirche in der Eucharistie bereitet. Indem wir uns für die Sicht des Glaubens entschieden, betonten wir die Kontinuität und die eschatologische Gleichzeitigkeit des menschengewordenen WORTES in der Eucharistie. Unsere Epoche neigt mehr dazu, infolge der Vermittlung durch den Ritus und einer Symboltheologie, die noch allzusehr vom neuzeitlichen Rationalismus abhängt, die Diskontinuität zu betonen⁴³.

Schon eine bloße *relecture* der Heiligen Schrift im Licht der Tradition hat uns ermöglicht, das Zeugnis des zweitausendjährigen Glaubens der Kirche zu bündeln und das eucharistische Mysterium frei zu betrachten, das einzig für den Glauben erfassbar ist als die Gabe des Ganzen im Fragment: Gott als Bräutigam, die Kirche als Braut und das Hochzeitsmahl des «Lammes des ewigen Pascha»⁴⁴, das in der Hoffnung auf den schließlichen Genuss schon in der *sobria ebrietas* des Heiligen Geistes vorverkostet wird. Darum der echte Jubel der Kirche an diesem Beginn des dritten christlichen Jahrtausends. Sie feiert nicht einfach eine von einer in der Vergangenheit vergrabenen Tradition erhaltene Gabe; sie empfängt ein unvergleichliches *Präsent*, eine wahre «Hochzeitsgabe», die aus der Zukunft kommt und sie schon in das Gottesreich eintreten lässt.

Diese inkarnierte Liebe schenkt sich maßlos dem unbefleckten Glauben Marias, der dem Gebet der Kirche stets innewohnt, damit diese als eine arme, dienstbereite Braut die kenotische Form der Gabe annehme, die Gott gewählt hat, um seine übergroße Herrlichkeit auszusagen und dabei doch vertraulich, fast gewöhnlich zu bleiben in seinem Ersuchen um Entsprechung und Gegenseitigkeit: Nehmt und esst, das ist mein Leib; nehmt und trinkt, das ist mein Blut. «Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müsst auch ihr einander die Füße waschen»

(Joh 13,14). Darum versenkt sich die Kirche der Trinität in die Ekstase der Anbetung und in die Kenose des Dienstes, damit das Reich Gottes auf der Erde wie im Himmel komme. «Adoro te devote, latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas»⁴⁵.

«Der Geist und die Braut sagen: Komm! Wer hört, der rufe: Komm! Wer durstig ist, der komme. Wer will, empfangen umsonst das Wasser des Lebens» (Offb 22,17).

ANMERKUNGEN

¹ Theodramatik, Bd. III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, S. 324–325.

² II. Vatikanisches Konzil, Konstitution «Sacrosanctum Concilium» über die heilige Liturgie, Nr. 10.

³ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben «Tertio millennio adveniente», Nr. 55.

⁴ Gemeinsame orthodoxe-katholische Erklärung, zitiert von Paul MacPartlan, *Sacrament of Salvation*, Edinburg 1995, S. 71.

⁵ Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen-âge*, Paris 1948, S. 104. Paul MacPartlan hat den reichen Gehalt dieser Formel aufgezeigt in seiner vergleichenden Arbeit über das ekklesiologische und eucharistische Denken von Henri de Lubac und Jean Zizioulas: *The Eucharist makes the Church*, Edinburg 1993.

⁶ H. de Lubac, a.a.O., S. 104.

⁷ «Daraus ergab sich wie im Fall der Bibel (Entgegensetzung des *sensus literalis* und des *sensus mysticus*) eine Versuchung, die in diesem Fall die Kirche betraf: die Versuchung, in dieser Metapher fast nur noch die Metapher selber zu sehen und «mystisch» als eine Abschwächung von «real» und «wahr» zu betrachten. Viele erlagen ihr mehr oder weniger weitgehend» (H. de Lubac, ebd., S. 280).

⁸ Johannes Paul II., Enzyklika «Fides et ratio» über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, 1998, Nr. 85.

⁹ «Die ontologische Symbolik nimmt in der Geschichte des christlichen Denkens – und im christlichen Denken selbst – einen zu ansehnlichen Platz ein, vor allem in der Sakramententheologie, als dass man sie ignorieren oder nicht berücksichtigen könnte» (H. de Lubac, ebd., S. 287).

¹⁰ Vgl. Karl Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1960, S. 275–311; Ders., *Kirche und Sakrament*, Freiburg i.Br. 1960; zur Kritik vgl. Giuseppe Colombo, *Dove va la teologia sacramentaria?*, und: *Teologia sacramentaria e teologia fondamentale*, in: *Teologia sacramentaria*, Mailand 1997, S. 4–86; Andrea Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Rom 1999.

¹¹ Louis Marie Chauvet, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987. Zur Kritik vgl. G. Lafont, *Ecclesia orans* 5 (1988), S. 231–235; Y. Labbé, *Réceptions théologiques de la «post-modernité»*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 72 (1988), S. 397–462.

¹² Vgl. Giuseppe Colombo, *Teologia sacramentaria*, Mailand 1997; Giorgio Mazzanti, *I sacramenti, simbolo e teologia*, EDB, 2 Bände, 1. Introduzione generale, 1997; 2. Eucaristia, Battesimo e Confermazione, 1998.

¹³ Vgl. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982.

¹⁴ Bezüglich der exegetischen Frage, ob Jesus die Heilsbedeutung seines Todes bewusst war, hat man schließlich den durch die bultmannsche Exegese aufgeworfenen systematischen Zweifel überwunden; vgl. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg i.Br. 1975; J. Gnllka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg 1997.

¹⁵ Hl. Justin, 1. Apologie, 65–3–4, nach der deutschen Übersetzung in: J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Bd. I, Wien 1948, S. 30.

- ¹⁶ Apostolische Konstitutionen, 38, nach der deutschen Übersetzung ebd., S. 48.
- ¹⁷ A. Hamman (Hrsg.), Eucharistische Gebete der frühen Kirche, Mainz ²1960, S. 74-75.
- ¹⁸ Miguel M. Garijo Guembe, *Epiclesis y Trinidad. Estudio histórico y sistemático*, in: *Eucaristía y Trinidad*, 1989, S. 115-147, hier S. 144-145. Vgl. auch L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris ²1990.
- ¹⁹ Ebd., S. 146.
- ²⁰ Hl. Irenäus von Lyon, *Gegen die Häresien*, IV, 17-18: P.G. 7, 1019-1029.
- ²¹ Hl. Ephräm, *Mimre* 4, über das Leiden.
- ²² Ebd.
- ²³ Hl. Augustinus, *Predigt über das Altarssakrament an die Neophyten* (die augustinische Urheber-schaft ist umstritten), in: P.L.S., II, 406.
- ²⁴ Hl. Augustinus, *Kommentar zum Johannesevangelium*, IX, 10.
- ²⁵ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1366, das Konzil von Trient (DS 1740) zitierend.
- ²⁶ Louis Bouyer, *L'Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1990, S. 454.
- ²⁷ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, S. 326.
- ²⁸ «Das sind die Gedanken, die das Letzte Abendmahl in den ersten Christen wachrufen und die weiteren Eucharistiefiern erfüllen sollten» (Louis Bouyer, *L'Eucharistie...*, a.a.O., S. 101).
- ²⁹ Gregor von Nyssa, *Auslegung des Hohen Liedes*, in: Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell* (*Sigillum* 3), Einsiedeln 1954, S. 113.
- ³⁰ Gregor von Nyssa, *Traktat über den Text: «Dann wird auch er, der Sohn, sich ihm unterwerfen»*, in: P. G. 44, I, 316-321. Vgl. auch Gregor von Nazianz, *Vierte theologische Rede*, c. 5, in: P. G. 36, 108.
- ³¹ Eusebius von Cäsarea, *Das priesterliche Gebet*, in: *Zur Theologie der Kirche*, 1. 3, c. 18 und 19, in: P. G. 24, 1042-1043, zitiert von H. de Lubac, in: *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln/Köln 1943, S. 368.
- ³² Angelo Scola, *La logica dell'incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà umana*, in: «Wer ist die Kirche?». 5 Referate anlässlich des Symposions zum 10. Todesjahr von H. U. von Balthasar, Freiburg 1999, S. 99 und 135.
- ³³ Dekret «Unitatis reintegratio», Nr. 2; Dogmatische Konstitution «Lumen gentium», Nr. 4.
- ³⁴ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, S. 439.
- ³⁵ H. U. von Balthasar, *Epilog*, Trier 1987, S. 93.
- ³⁶ «*Das Aufgehen des Geistes ist seine äußerste Gabe: indem er sich seiner beraubt, gibt er ihn*. Nur durch das Weggehen von dieser Seele verbindet sich dieser Geist, befreit und aufgegeben dank dem willentlichen Verbleiben beim Durst Christi, mit der Seele/dem Blut, um damit «zusammen» in Form von Wasser aus der durchbohrten Seite des toten Christus herauszutreten (im Johannesevangelium bezeichnet ja das lebendige Wasser den Geist: Joh 7,37-39)» (Giorgio Mazzanti, *I sacramenti, Simbolo e Teologia*. 2. *Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, EDB 1998, S. 109).
- ³⁷ Die Väter haben oft das Axiom wiederholt: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde.
- ³⁸ Rupert von Deutz, *De divinis officiis*, 1. 2, c. 11, in: P. L., 170, 43).
- ³⁹ Nikolaos Kabasilas, *Das Buch vom Leben in Christus* (=Christliche Meister 14), Freiburg ³1991, S. 125.
- ⁴⁰ Johannes Paul II, *Uomo e Donna lo creò, catechesi sull'amore umano*, Vatikanstadt ⁴1995, S. 361.
- ⁴¹ Hans Urs von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, S. 188f.
- ⁴² Hans Urs von Balthasar, *Eucharistie – Gabe der Liebe* (= Antwort des Glaubens 44), hrsg. vom Informationszentrum Beruf der Kirche (=IBK), Freiburg i.Br., S. 12.
- ⁴³ «Noch nie war das theologische Denken so gebieterisch aufgefordert, seine radikal theologische eigene Logik hervorzubringen (was nicht vor allem «dialektische Theologie» besagen will)»: Jean Luc Marion, *Le présent et le don*, in: *L'Eucharistie pain nouveau pour un monde rompu*, Paris 1981, S. 129.
- ⁴⁴ Germain Leblond, *L'Agneau de la Pâque éternelle*, Paris 1987.
- ⁴⁵ «In Demut bet' ich dich, verborg'ne Gottheit, an» (hl. Thomas von Aquin).

MARIO ANTONELLI · SEVESO

TRINITÄT UND EUCHARISTIE BEI BLONDEL

Bekanntlich ist die Originalität des Denkens Blondels innerhalb einer reichen Konstellation von Intuitionen herangereift, die tief in seiner christlichen Lebenserfahrung wurzelten, und zwar so sehr, daß sein Werk – wir denken dabei nicht nur an die «Action» von 1893 – an Verständlichkeit gewinnt, wenn wir es als Ordnung, Rechtfertigung und Evokation dieser Intuitionen lesen. Durchstreifen wir diese Konstellation und sehen wir uns dabei nach der Gedankenverbindung von Trinität und Eucharistie um. Sie wird nicht ohne weiteres ansichtig werden. Und doch finden wir bisweilen diese beiden wichtigen Themen des christlichen Glaubens miteinander verknüpft: bald folgen sie aufeinander, bald überlagern sie sich in der gemeinsamen Abzweckung auf das, was das ganze Blondelsche Denken durchzieht: die Frage nach dem *vinculum substantiale*¹. Ausgehend von Gedanken, die im christlichen Leben beheimatet sind, und von Andeutungen, die in seinen philosophischen Schriften häufig aufscheinen, werden wir erkennen, daß die Beziehung zwischen Trinität und Eucharistie noch immer der Mühe des Denkens wert ist.

1. *Das Vinculum und das Osculum*

Bei der Vorbereitung seiner lateinischen Dissertation, die der «Action» vorausging und sie ankündigte, hat sich Blondel mit der Leibniz'schen Hypothese eines *vinculum* auseinander gesetzt. Bei Leibniz handelte es sich um die Idee, daß das Phänomen der räumlichen Ausdehnung durch ein «substantiales Band» eine gewisse Realität erhalten könnte – eine Idee, von der Leibniz selbst nicht ganz überzeugt scheint. Der junge Blondel sieht darin das Symptom einer Schwäche, welche die ganze Philosophie von Leibniz durchzieht, und eine dringende Aufforderung, das entscheidende metaphysische Problem, die Frage nach der wirklichen Konsistenz der

MARIO ANTONELLI, 1960 in Monza (Mailand) geboren, Studium der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana mit einer Promotion über Blondel. Heute unterrichtet er Fundamentaltheologie am Priesterseminar von Mailand. Die Übersetzung besorgte August Berz.

Phänomene zu stellen. Die Frage schlechthin taucht am Horizont auf: Wie läßt sich das letzte Fundament von allem denken? Unter welchen Bedingungen ist die Vorstellung eines *vinculum universale* gültig, das universal verbindet und die Wirklichkeit von allem grundlegt? Blondel greift die in der Korrespondenz mit Des Bosses über die Transsubstantiation aufscheinende Hypothese Leibnizens auf, die bei diesem auf schwachen Füßen steht; er liest sie vorurteilslos und erkennt ihre Tragweite:

«Ich sah darin nicht ein theologisches, auf einen Aspekt des Dogmas von der Eucharistie beschränktes Problem, sondern die Rechtfertigung der «inkarnierten Wahrheiten»; – eine Ehrenrettung für den «Buchstaben» und die religiöse Praxis; – den Primat des Aposteriorischen, Verwirklichten, Einen gegenüber dem analytisch Zerlegten, auf apriorische Elemente oder Abstraktionen Zurückgeführten; – die positive Wirkkraft der Finalursache und den eigenständigen Wert des Tuns als Band zwischen Natur und Denken; – die wirkliche Einheit der *Geister*, die zusammen gleichsam einen *Leib* bilden, eine «neue Substanz», ein Ganzes, das mehr *eins* und *substantieller* ist als seine Teile, die es determiniert und zu seiner höheren Einheit emporhebt: «unum corpus multi sumus»².

In der «Action» von 1893 zeichnet sich das *vinculum* auf dem Hintergrund der eigentlich ontologischen Frage ab, die die komplexe Phänomenologie des Tuns abschließt und besiegelt. Blondel fragt nach der Grundlage der ganzen Abfolge der Phänomene, in der notwendigerweise die Lebensentscheidung (Option) aufscheint und heranreift. Das universale Band muß einerseits reine Aktivität, grundlegende Rationalität sein, die alle Dinge hervorbringt, und andererseits absolute Passivität, grundlegende Sinnlichkeit, die alle Dinge erstrebt und dabei deren Einwirken erleidet³. Läßt sich im Zusammenhang mit der Rehabilitation des Tuns, um die es in der ganzen «Action» geht, vielleicht ein solches *vinculum* ausfindig machen? Besteht es nicht vielleicht im Tun selbst, das alles anstrebt, insofern es dabei alles erleidet? Oder – hier vermag sich Blondel der Anziehungskraft des christlichen Mysteriums kaum zu entziehen – ist vielleicht der menschgewordene LOGOS erfordert, um der Vermittlung absoluten Wert zu geben? In ihm findet ja alles seine Konsistenz, weil in ihm alles ursprünglich gewollt und letztlich erlitten wird⁴. Oder – und hier sind wir es, die die «Action» im Licht der gestammelten Meditationen der Tagebücher Blondels lesen – stellt vielleicht gerade die ganz konkrete und universale Passion des inkarnierten LOGOS in der Eucharistie das *vinculum vincolorum* dar?⁵

Man würde vergeblich versuchen, das *vinculum* auf eine einzige dieser Deutungen zu reduzieren; vielmehr muß man wohl sagen, daß seine verschiedenen Gestalten, die wir angedeutet haben, die eine umfassende Ur liebe Gottes darstellen. So sieht Blondel bei der Neubearbeitung seiner

lateinischen Doktorthese über das *vinculum* im Geheimnis der Trinität das substantiale Band von allem. In diesem Text mit eindeutig eucharistischer Ausrichtung verbindet Blondel die Dynamik der Anverwandlung des Endlichen an das Unendliche mit dem verbindenden Wirken des *osculum*, des Heiligen Geistes:

«Wenn die niedere Natur in eine neue Erde und einen neuen Himmel umgeschaffen wird, in der der LOGOS, Alpha und Omega, primogenitus omnis creaturae, das einzige Licht, die einzige Nahrung und das universale «Band» sein wird, in quo omnia constant, dann ist für die geistigen Wesen das *Vinculum* nicht eine transnaturalisierende Umklammerung, sondern eine Umarmung, die sie unter Wahrung ihrer Natur in Einheit zusammenführt; analog dazu ist es irgendwie das *Osculum* des Geistes, das die Einheit der Dreifaltigkeit selbst vollendet»⁶.

Blondels «Tagebuch vor Gott» kann helfen, die Parabel dieser kontemplativen Intuition zu verdeutlichen, die eine ganz neue Auffassung des *vinculum* einzuführen scheint. Der Text zeichnet nämlich sehr genau einen Tagebucheintrag von 1888 nach:

«Die geschaffenen und endlichen Dinge haben ihre volle angestammte Wirklichkeit nur in ihrem Bezug auf eine Sinnlichkeit, für den geschaffenen und endlichen Menschen. Der Vater hat erschaffen, aber das fleischgewordene WORT hat gesehen. Dieser menschliche Blick Gottes hat die Welt geschmückt und bekleidet. Der Vater ist es, der in Jesus die Wunder wirkt, weil Gott das innerste Wesen der Geschöpfe kennt, sie bewahrt und unablässig neu schafft. Das WORT aber bringt dem Vater die ganze Glorie der Schöpfung zurück, da Es sie so erblickt, wie die geschaffenen Wesen selbst sie erblicken: nicht als die Schöpfung, die er erschafft, sondern sofern sie geschaffen ist. Die sinnlichen Erscheinungen haben demnach einen unbedingten Wert und das Volk hat Recht; wir sehen die vielfältigen Dinge, soweit sie eins sind, und stellen uns die Natur der komplexen Wesen auf einfache und symbolische Art vor. Überall *vinculum substantiale*.

In Gott selbst, wenn man dem Wort seinen höchsten Sinn verleiht, besteht dieses *vinculum substantiale*, *osculum Patris et Filii*. Dies ist kein analytischer Bezug, es ist ein synthetisches und zugleich notwendiges Band: Die heilige Person des Vaters ist ganzheitlich ohne Abhängigkeit; Er besitzt seine göttliche Ursprünglichkeit und die Integrität seines Wesens und seiner Funktion. Der Geist geht hervor; doch seine heilige Person ist ganzheitlich ... Der Sohn wird gezeugt, aber Seine heilige Person ist ganzheitlich, einmalig, abstrichlos und unverwechselbar: es ist der Geist der Neuheit. In den Geschöpfen ist dieses Geheimnis der Dreifaltigkeit stets abgebildet [...]»⁷.

Blondel schrieb also den letztlich verbindenden und seinskonstituierenden Charakter dem *osculum Patris et Filii* zu. Das steht nicht in schrillum

Widerspruch zum philosophischen Text der «Action». Im Grunde bewirkt der Geist das Neue in allen Wesen in dem Sinn, daß er in ihnen das Mysterium der Einheit zwischen Vater und Sohn universalisiert; der Geist schafft die wirkliche Konsistenz der endlichen Wesen, indem er sie in die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes einführt. Im Anfang, allezeit und überall ist es dieses Aufeinanderhin des Vaters und des Sohnes, worin «der Vater alles erschafft» und der Sohn «alles sieht und hört»: das wirkliche Abbild der vollkommenen Aktivität und der grundlegenden Passivität, worin alles seine Konsistenz findet. Wenn man dem menschengewordenen LOGOS, der in seinem *status mortis* alles wahrnimmt und erleidet, die Rolle des *vinculum* zuschreibt, dann zeigt sich gerade darin das *osculum*, das Ihn mit dem Vater vereint. Der Geist ist reines Einigen; denn er bewahrt die Umarmung vor der Verschmelzung, weil er den Vater und den Sohn in ihrer wechselseitigen ekstatischen Andersheit kennzeichnet. Und daß dieses Mysterium der göttlichen Einheit in den erschaffenen Wesen abgebildet wird, ist nicht im abgeschwächten Sinn eines fahlen Widerscheins zu verstehen, sondern im Vollsinn der Anverwandlung an das Mysterium, die der Geist zustande bringt, indem er die Herzen vom Primat der Liebe überzeugt, als dem «Organ der vollkommenen Erkenntnis» und dem einzigen Weg zum Besitz des Seins.

In der Auffassung Blondels wird das *vinculum* nicht nur gelegentlich einmal mit dem Geist der Liebe in Zusammenhang gebracht. Ein weiterer Text des Tagebuchs spricht vom Geist, der den Vater und den Sohn aneinander «bindet» und der das gleiche Liebesband ins Innerste der Geschöpfe einsenkt, damit sie ihre Vollendung finden in der Teilnahme an der göttlichen Liebe, die alles bewirkt und alles erleidet:

«Das Sein ist Liebe. Man begreift nichts, wenn man nicht liebt. Der Geist Gottes ist Liebe; ohne diese in unseren Herzen ausgegossene Liebe kann man weder zum Sohn noch zum Vater gelangen noch irgend etwas vom Wirken des Heiligen Geistes auf Erden verstehen. Durch die Menschwerdung wurde die Welt wie nochmals geschaffen, aber auf transzendente und ideale Weise. *Unio metaphysica*. Damit es wirkliche Einigung und immanentes Lieben gebe: *vinculum substantiale*, muß der Geist der Einheit und Liebe heimlich das Innerste der Wesen durchdringen und dort die Wirklichkeit, das Sein vollenden. Und Sein ist immer Anwesen Gottes; es ist mehr als Wissen, mehr als Hervorgebrachtes, es ist eine Liebe. Das Wirken der Substanzen aufeinander ist zugleich Unterordnung der Mächtigkeit, Einfluss durch ideale Überredung und Anziehung der Liebe»⁸.

Das trinitarische *osculum* ist somit das *vinculum* von allem. Das Tun, bei dem der Mensch an der absoluten Sinnlichkeit Gottes teilhat, ist ein *vinculum*; es verleiht der ganzen Abfolge der Phänomene, aus der es selbst hervorging, Realität. Darum findet Blondel das Abbild des trinitarischen

Gottes im vielfältig verflochtenen Organismus des Menschen abgebildet, aus dem das Tun aufkeimt, und in das es eine Ordnung bringt. Diese Teilhabe verdanken wir der Eucharistie: der vielfältigen Präsenz des einen Seins, dem universalen Anwesen des *vinculum*, das die Realität von allem sieht (und wahrnimmt). Blondel reiht nicht eine Reihe von verschiedenen Ausdeutungen des *vinculum* rhapsodisch aneinander; er zeichnet vielmehr die Bewegungen der Liebe Gottes in ihrer harmonischen Einheit nach, damit deren phänomenologisch-ontologische Begründungskraft deutlich zutage trete. Emblematisch ist der folgende unveröffentlichte Text aus einem Notizheft zur Vorbereitung der «Action»: Unter dem Titel «Multi-präsenz der Hostie – Universalität des Empfindens – Wahrnehmungsvmögen» notiert Blondel:

«Das sinnenhafte Leben ist nicht ein Pleonasmus; es ist das Unterpfand, die in uns verdunkelte Gegenwart eines ursprünglichen Lebens, als Ziel der Schöpfung, als Quellgrund der Materie, der Freiheit ... Die Sinnlichkeit ist die Wahrnehmung der Einheit in der Vielfalt seitens eines vielfältigen, aber einen Seienden [in der Eucharistie]. Sie ist das Sehen des Vinculum. Die Sinnlichkeit ist der Grund [raison] von allem [...], das, was Gott selbst ist: ein *Vinculum osculo Patris et Filii*. (Der Mensch ist in seinem einen und zusammengesetzten Leib ein Abbild Gottes, nicht nur durch seine Seele)»⁹.

2. Das Osculum und die Eucharistie

Ein Bild, mit dem Blondel gerne auf die absolute Sinnlichkeit hinweist, die alle Sinnendinge in ihrer je eigenen Wirklichkeit konstituiert, ist das «Sehen» des menschengewordenen LOGOS¹⁰. Entsprechend einer gewissen physizistischen Neigung der damaligen Eucharistielehre und der eucharistischen Frömmigkeit seiner Zeit betont Blondel die Universalität und Radikalität dieses Sehens, indem er vom Blick des Mittlers durch die Hostie spricht. Der LOGOS, der alles angenommen und alles erlitten hat, wird von Blondel in eindeutig eucharistischen Konturen verstanden – sozusagen in Übernahme der Lehre der Kirchenväter vom *Verbum abbreviatum*, das die vielen verstreuten und unzusammenhängenden «Rationes» in sich selbst rekapituliert. Doch jetzt besteht die Abbréviatur nicht mehr nur in der Leidensgeschichte der Menschwerdung, sondern in deren sakramentaler Gegenwart. Das Motiv des *osculum* finden wir wieder im liebenden Gedenken an die Kenose (an die sakramentale Kenose), in der der LOGOS die ganze Schöpfung mit unseren Menschaugen sieht:

«Du bist das Ziel der ganzen Schöpfung gewesen. Damit alle Beziehungen zwischen den endlichen und begrenzten Wesen bestehen, mußt Du sie mit Deinen Augen erblicken; damit die Materie sei, mußt Du sie in Dich selbst einbeziehen. Indem Du Dich an unser Fleisch fesselst, voll-

endest Du Deine Schöpfung aus Liebe. Et *Verbum caro factum est*. Wie das? Das Unendliche wird das Endliche, das Licht wird die Finsternis, der Geist ist der Leib, das Sein ist das Nichts. Alles, was nicht in Dir ist, ist nicht. O substantielles Band, Einheit Deiner Geschöpfe, Leben Deiner Glieder, Sein der Seienden. *Ne permittas me separari a te*¹¹.

Und schon wird die eucharistische Gestalt der Kenose, als Grundlegung aller Wirklichkeit, ausdrücklich erwähnt:

«Du machst aus jedem Punkt ein Zentrum der Perspektive; Du bist in jeder Hostie; Du siehst von überall die Dinge, wie wir sie sehen; Du bist in uns; möchtest in jedem Menschen sein. O wunderbar liebendes Auge des gütigen Meisters!»¹²

Auch in dieser nachdrücklichen Zuschreibung der *vinculum*-Funktion an das «Alles-Sehen» des LOGOS in der Eucharistie entfaltet sich eine trinitarische Dynamik. Blondel steht hier deutlich unter dem Einfluß der Spiritualität Bérulles. Für diese drückt sich in der Eucharistie die Opferhaltung Christi als vollkommene Anbetung des Vaters aus; in der Eucharistie lebt der menschengewordene LOGOS als wahrer Gottesknecht – eine Sichtweise, die der göttlichen Majestät nicht unangemessen ist. So zeichnet sich auch hier die ewige Bewegung des Zueinander von Vater und Sohn als letzter Grund für die Konsistenz aller Wirklichkeit ab; als Grund, der der Eucharistie eingestiftet ist, in der der Sohn «alles mit unseren Augen» und zugleich ganz den Vater sieht. In einer Aufzeichnung vom 3.5.1889 nimmt Blondel dieses Thema wieder auf:

«Dieser äußere Beistand [des Schöpfergottes] vermittelt uns nicht die nötige Konsistenz; Gott muß zuinnerst in uns sein, Emmanuel, und der Sohn muß aus dem Innersten des Menschen auf den Vater schauen; er muß zum Mittel und zum Werkzeug der Welterschöpfung werden: *per ipsum et omnia et nos*. Wir haben uns Gott zu verdanken. Wir verdanken Jesus alles, was wir sind. Dank ihm, durch ihn»¹³.

Das Thema des *vinculum* findet sich also gleichsam eingebettet zwischen den wechselseitigen Verweisen des Geheimnisses der Trinität auf das Geheimnis der Eucharistie und umgekehrt. Es fehlt nicht an Zeugnissen, wo dieses wechselseitige Verweisen Raum läßt für einen kontemplativen Blick, der die Eucharistie als den konkreten Ort der Anverwandlung des Menschen an das trinitarische Leben sieht. Der Mensch wird so zu seiner wahren Größe erhoben, Wohnstatt der Trinität zu sein: auch er ein *vinculum*, entsprechend der ersten Hypothese, zu der sich Blondel auf den letzten Seiten der «Action» vorgewagt hat. Doch er ist *vinculum*, insofern er vom trinitarischen *osculum* durchdrungen ist, wie es sich sakramentalgeschichtlich in der Eucharistie darbietet:

«Ja, in Dir liegt das vollkommene Vorbild der Kommunion wie all unserer übrigen Akte: Du bist auf göttliche Weise Mensch, und in Dir

betrachtet ist der Mensch so groß, daß er Gott sein muß, um wirklich ganz Mensch zu sein. So erfülle uns denn der Heilige Geist; Du brauchst nicht mehr fortzugehen, um Ihn uns zu senden [nun ist das fleischgewordene WORT «zum Vater zurückgekehrt»]; indem Du zu uns kommst, entfaltetst Du in uns die Heilige Dreifaltigkeit. Bereite also in uns die Wohnstatt, die Du bei uns einzunehmen versprachst und die der Himmel ist...»¹⁴

Die reiche Konstellation von Intuitionen, die aus einer christlichen Lebenserfahrung entspringen, zeigt der Mühsal des Denkens die rechte Richtung und gibt Blondel das Thema für sein Jugend- und Meisterwerk: die «Action»¹⁵. Nur die phänomenologisch-ontologische Rechtfertigung seines Tuns vermag die hohe und heikle Würde des Menschen zu legitimieren, daß er *vinculum* ist. Die Würde des Menschen, die sich verborgenerweise im menschlichen Tun eingeschrieben findet, das mit unerfüllbarem Versprechen und unbehebbarern Mißverhältnissen schwanger geht, wird zielstrebig vom Tun Jesu Christi her begründet, der «eins» ist mit den Geschöpfen, insofern er «eins» ist mit dem Vater:

«Der Mensch ist das universale Band, er hält alles zusammen. Das macht seine hohe, unvergleichliche Würde aus. Man ist nicht groß, weil man auf ein Podest gestiegen ist; man muß, sagt Pascal, stets die richtige Mitte einhalten. Das Universum existiert nur für den Menschen und dank Christus; alles Erschaffene existiert nur dazu, um von Ihm gesehen, erkannt, geliebt zu werden. Die Materie ist das, was sie ist, weil Er selbst Mensch, Fleisch, *substantia composita* ist, ohne deswegen weniger eins mit seinem Vater zu sein. Die Menschen werden alles wiederfinden, was sie, auch ohne sich dessen bewußt zu sein, bewirkt, wahrgenommen und erlitten haben; sie werden es in Ihm wiederfinden, der als ein einfaches Menschenkind all das gekannt hat und all das wirklich gewesen ist, was ein Mensch sein, tun und erleiden kann [...]».¹⁶

Die Eucharistie vollendet den Sinn der Schöpfung; in ihr nimmt der menschengewordene LOGOS alles an und überführt alles in die Gemeinschaft mit dem Vater. Deswegen macht die Eucharistie die Wahrheit der Dinge aus; denn in ihr ereignet sich die Einheit des LOGOS mit dem Endlichen und mit dem Vater. Davon abgeleitet nimmt das Endliche, das vom LOGOS in Einheit mit dem Vater gesehen wird, an dieser Einheit teil, und dies macht die Wahrheit des Endlichen selbst aus, das Wiederfinden seines Ursprung und seiner letzten Bestimmung¹⁷.

3. Die Eucharistie und das Tun, das sich ereignende *vinculum*

In einem Antwortschreiben an Abbé Bricout verweist Blondel auf die «Action», um die Dynamik der Vergöttlichung des Menschen zu erklären. Blondels Korrespondent hatte gefragt, was Blondel sagen wollte, als er

schrieb: «Die Geheimnisse des Innenlebens Gottes wiederholen sich im Innersten eines jedes Gläubigen». Als Antwort verweist Blondel auf die lange Anmerkung auf S. 407 der «Action». Dort werde die «Angleichung des vergöttlichten Lebens des Menschen an die innergöttlichen Hervorgänge [...] als höchstes Ziel der Offenbarung» aufgezeigt; «denn diese will uns gewiß nicht eine *Schau* vermitteln, sondern uns ein Leben mitteilen, das *Leben* Gottes: *ut vitam habeant, ut sint unum sicut et nos unum sumus*»¹⁸. Diese Anmerkung, die recht unvermittelt in den Gedankengang der Dissertation von 1893 eingefügt wurde, beschreibt in groben Zügen die Vergöttlichung des Menschen, auf deren Rechtfertigung Blondel mit seiner Untersuchung über das Tun abzielt, wenn er es in seiner dramatischen Unentrinnbarkeit nachzeichnet, mit der nicht wegzudiskutierenden Verheißung, die im Tun liegt, zugleich mit seinem Mißverhältnis gegenüber dem Anspruch, der in ihm aufbricht und den es beständig neu nährt. Das eigentliche Problem bleibt somit das der Teilhabe des Menschen am göttlichen Leben in seiner trinitarischen Einheit.

Die Eucharistie führt zu dieser Teilhabe am Göttlichen; denn sie macht den Menschen zum Abbild der Trinität, indem sie sein Tun der alles verwirklichenden Aktivität-Passivität des LOGOS gleichgestaltet¹⁹. In der Eucharistie, im seinskonstituierenden Sehen des menschengewordenen und leidenden LOGOS, geschieht es, daß das alles verwirklichende Tun zugleich ganz von Gott kommt und ganz zum Tun des Menschen wird. Sie verwirklicht das Ideal der vollkommenen Einheit, der Versöhnung zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Menschheit und Gottheit, das Ideal der Ausbreitung des göttlichen Lebens im konkreten Tun, das der aus vielen Fäden gewobenen Existenz ihre Einheit gibt und das zugleich auf die Einigung aller abzielt. Der Mensch sehnt sich nach der Eucharistie, weil sie ihm die sehnlichst erwartete Festigung seines zerbrechlichen Tuns bringt; er rafft sich auf zum Hilferuf, weil er die in den verschiedenen Gestaltungen seines Tuns verborgene Verheißung wahrnimmt, aber zugleich auch ihre unüberwindliche Unerreichbarkeit. So sucht er unentwegt nach einer neuen Tat, die schließlich genau das bewirken kann, was als «absolut notwendig für den Menschen absolut unerreichbar» ist²⁰. Indem er sich im Empfang der Sakramente auf die absolute Sinnlichkeit einläßt, deren Schöpferwillen die ganze Welt umfaßt, indem sie von ihr alles erleidet, findet der Mensch zu seiner eigenen Wahrheit, nach der er sich stets geseht hat und der er doch nie habhaft werden konnte:

«Nirgends finde ich den unbedingten Halt, den ich brauche, um durch die Berührung erweckt und mir selbst gegeben zu werden. Alles flieht, alles ist leer; Ekel und Hunger sind das Ergebnis jeder Anstrengung; Enttäuschung und Sehnsucht stehen am Ende jedes Unternehmens; dazu eine schmerzhaft schlaflöse und unüberwindliche Schläfrigkeit, die noch

mühsamer zu ertragen ist in diesem unbestimmten Kampf zwischen Wachen und Träumen. Wo werde ich das greifbare Absolute finden, das hungrig macht und sättigt, Ideal und Wirklichkeit ist, Schlummer und Tathandlung, unendliches Leiden und vollkommene Freude: *«in hostia, Christe Jesu!»*²¹

Die philosophische Vernunft Blondels postulierte einen Mittler, der bereit war, die ganze Wirklichkeit zu erleiden. Wenn das Leben einen Sinn hat – die «Action» geht dieser Frage unentwegt nach –, dann muß innerhalb dieses Postulates auch an die Teilhabe des Menschen am absoluten erleidenden Erkennen des Mittlers gedacht werden, in dem Sinne, daß der Mensch auch selbst die Wahrheit des Wirklichen mitbewirkt. Die «notwendige und unerreichbare» Bestimmung des Menschen hat ihre Mitte in seiner Angleichung an das göttliche Tun, das allem Wirklichkeit verleiht durch ewige Liebe, die alles erleidet.

«Dazu berufen, durch die Augen des Mittlers alle Dinge in der Einheit des göttlichen Planes und sich selbst im fortdauernden Akt des freien Schenkens zu sehen und sich zu lieben, indem er die immerwährende Liebe liebt, deren Sein er festhält, ist er eben dieser Akt seines Urhebers und erzeugt ihn in sich so, wie er in ihm ist. Durch seinen Willen, der nicht immer gewesen ist, vereinigt er sich mit dem Willen, der immer gewesen ist. Er selber hat begonnen, und dieser Akt bleibt auf immer sein Unterscheidungsmerkmal: sobald aber die Phänomene, ohne zu verschwinden, sich ihm erschließen, um ihm alle Dinge in ihrem universalen Sinn zu enthüllen, gewinnt er Anteil an der Wahrheit der schöpferischen Liebe. Er ist nur als unsterblich; er hat das ewige Leben»²².

Im Vollzug der christlichen Lebenswahl (Option) kommt es zur Teilhabe am Leben Gottes in der Eucharistie, dem verwirklichenden Werk des Mittlers. Der «Wahrheitsblick» des menschengewordenen LOGOS durch unsere Menschaugen verwandelt und unterstützt den begrenzten kurz-sichtigen Blick des Menschen. Dieser «erschafft» schließlich in Liebe die Wahrheit aller Dinge, indem er sie mit den Augen des menschengewordenen LOGOS ansieht. Das ist es, was sich in den Tagebuchaufzeichnungen eines christlichen Denkers da und dort findet, und was dann mit großer Zurückhaltung auf die letzten Seiten eines philosophischen Werkes überschrieben wurde, nachdem dieses das verheißungsträchtige Universum des Tuns erkundet hat.

Ausdrücklich genannt wird das *vinculum* erst im letzten Kapitel der «Action». Zu seiner ersehnten und verdienten Ruhe schmiegt sich das Denken der christlichen Gestalt des menschengewordenen LOGOS an, des Mittlers, der die ganze Schöpfung erleidet. So wie sie in der Dissertation auftritt, versammelt diese Gestalt Erinnerungen an das trinitarische Ur-mysterium und seine eucharistischen Konkretion, wie sie sich im vielfältigen Vorbereitungs-material um die Idee des *vinculum* herumgeschlungen

hatten. Es galt, nach den Worten Blondels, die absolute Wahrheit der Mittlerrolle des Tuns in «der Verwirklichung der menschlichen Person» und in «der Begründung von allem Übrigen»²³ zu rechtfertigen. Im Verlauf der philosophischen Analysen zeichnet sich jeder neue Schritt durch eine besondere Beredsamkeit aus und weist so auf die Dynamik hin, die das Tun von seinem ersten Aufglimmen an bis hin zu seiner allumgreifenden Expansion kennzeichnet: auf das Bestreben, alle Kräfte und Motivationen, alle Impulse und Energien des Willens in Synergie zu bringen. Wenn man die redaktionelle Schichtung der «Action» genau beobachtet, erkennt man eine Art eucharistisches Grundmuster, in das Blondel die Gestalt des Tuns eingezeichnet hat; das sakramentale Tun nimmt in Bezug auf das menschliche Tun nicht nur eine Vorzugstellung ein und bewirkt seine Vollendung, sondern Blondel schreibt ihm auch eine archetypische Funktion gegenüber dem menschlichen Tun zu: «[...] jede Tat strebt danach, eine Kommunion zu sein»²⁴.

Das Tun führt zur Lebensentscheidung und drückt diese «symbolisch» aus. Darin hat es an der *vinculum*-Funktion der Ur-Aktivität/Passivität des Einzig-Notwendigen Anteil: im Tun finden alle Phänomene, aus denen sich die Existenz zusammensetzt, ihre Wahrheit. Die Bestimmung eines jeglichen Tuns entspricht der in ihm stets neu erstehenden und doch nie ganz erfüllten Verheißung: der Verheißung einer Vollendung des Willens, der absolut sich selbst will. Im Drama der Existenz, dessen Ablauf diese Verheißung bestimmt, auch in einem Tun nicht untergeht, das ihr am schreiendsten widerspricht, bleibt das Tun das *vinculum*: «[...] die Seele verkörpert sich und der Körper beseelt sich durch das Tun. Es ist ihr substantiales Band; es macht ein natürliches Ganzes aus ihnen»²⁵. Blondel wird seine Neufassung der lateinischen Dissertation über das *Vinculum* damit schließen, daß er an den entscheidenden Sinn des Tuns erinnert: «Widerschein», «Wiedergabe» oder, geglückter und mehr in der Linie des blondelschen Denkens und seiner verläßlichen Interpreten, «ad-optierte Gegenwart» des *vinculum* zu sein, das alle Wirklichkeit begründet. Der Ausdruck «das sich ereignende *vinculum*» will besagen, daß die Wahrheit des Tuns in der Lebensentscheidung (Option) liegt, die eben die Liebe ad-optiert, mit der die absolute Sinnlichkeit alles zum Sein bringt:

»Mir schien, die abgründige Kluft zwischen dem Denken und dem Sein werde vom Tun aufgefüllt. Es bildet die lebendige Einheit des menschlichen *Compositum*, indem es das Denken in den Gliedern Gestalt annehmen und die Vielfalt des materiellen Organismus am geistigen Wert ins Transzendente hinausgreifender Absichten teilhaben läßt. Das Tun erscheint als das sich ereignende *Vinculum* [...]»²⁶.

So wird tatsächlich das Geheimnis der Trinität in den Geschöpfen immerdar abgebildet; immerdar ..., wie immer die konkrete Bestimmung

des Geschöpfes Wesens sein mag, selbst dann noch, wenn sich die endliche Freiheit in armseligen Entschlüssen festfahren würde, die ebenso unerhellt sind wie widersprüchlich gegenüber dem ursprünglichen Verlangen, das seit dem ersten Erwachen des Bewußtseins unlöslich in dieses eingetragen bleibt. *Immerdar*, weil das Tun immer großzügig jenem «Restbestand» Herberge gibt, der sich auf dem Grund jeder geschichtlichen Bestimmung der Freiheit findet: dem Verlangen nach der Wahrheit, nach der Angleichung zwischen Denken und Leben, nach der Selbstvollendung in Gemeinschaft mit allem. Es ist kein Zufall, daß Blondel dort, wo er das *vinculum* im *osculum Patris et Filii* festmacht, auch schon irgendwie den reichen Fischfang erahnt, den diese Intuition im soliden Netz philosophischen Denkens an Land ziehen wird:

«In den Geschöpfen ist dieses Geheimnis der Dreifaltigkeit stets abgebildet, und das Wirken jeder der ewigen Personen läßt sich in ihnen erspüren: der Bezug dieser Wirkweisen, das Band der innersten Konstitution der Wesen ist immer synthetisch und kontingent. Wir sind demnach immer auf Erfahrung angewiesen, um die Wissenschaft vom Wirklichen zu erwerben, das ein Ergebnis freier Wahl ist; in der menschlichen Welt aber, im Reich des sittlichen Willens heißt Erfahrung: Tathandlung»²⁷.

4. Für eine Metaphysik der Liebe und die Wiedergewinnung der Ethik in der Frage nach der Wahrheit

Die Umriss der blondelschen Gedanken über den Zusammenhang zwischen den Geheimnissen der Trinität und der Eucharistie erweisen sich als wertvoll. Sie scheinen ein Anliegen vorwegzunehmen, das in der letzten Zeit auf dem Gebiet der theologischen Reflexion über Gott aufgetaucht ist, wo man die Trinitätslehre aus dem Korsett der Handbücher zu befreien sucht und sich auf eine Metaphysik der Liebe bezieht. Mit dieser will man dem sperrigen Paradigma der Subjektivität den Abschied geben und das Christusergebnis von Grund auf als Offenbarung Gottes rechtfertigen können. Auch Blondel sprach von einer «Metaphysik der Liebe». Insbesondere hat er wiederholt auf das von ihm genau umschriebene Problem einer ontologischen Grundlegung der Vergöttlichung des Menschen hingewiesen, wie sie das Christentum in seinem Glauben an das Ostergeheimnis Jesu Christi bekennt. Im Rückblick auf sein eigenes Denken, den er in «L'itinéraire philosophique» unternimmt, weist der Philosoph von Aix auf seinen leitenden Grundgedanken hin²⁸. Vor allem aber hat er in seiner Korrespondenz mit Laberthonnière den tieferen Sinn seines anspruchsvollen philosophischen Unternehmens deutlich auf den Punkt gebracht:

«[...] Ich habe Ihnen gegenüber einmal den Ausdruck «Metaphysik der Liebe» gebraucht, aber auch darauf hingewiesen, daß der Begriff *Meta-*

physik einer Erklärung bedarf, damit er nicht am Ende auf eine Hypernatur, lediglich auf eine Art Transzendenz, auf einen Metamoralismus hinauslaufe. [...] Ich bemühe mich, den Plan des Schöpfers in seiner ganzen Größe zu sehen und danach zu fragen, wie sich die Erhebung und die umgestaltende Vereinigung des Menschen mit Gott im Höchstmaß verwirklichen kann»²⁹.

Enthält dieses Anliegen Blondels nicht eine höchst aktuelle Mahnung für uns? Reduziert sich der Ruf nach einer Metaphysik der Liebe nicht manchmal auf eine oberflächliche Neufassung des ontologisch-anthropologischen Bezugsrahmens: statt von Subjektivität spricht man jetzt von Beziehung? Verkommt die Trinitätslehre nicht da und dort zur bloßen Bezugnahme auf eine Dialektik des Austausches, auf eine Logik der Relationalität, auf die Einheit im Unterschied? Wobei das Geheimnis der Trinität dann *unmittelbar* zu einem neuen Paradigma und Vorbild der wechselseitigen Hingabe gemacht wird, zu einer im Grunde äußerlich bleibenden Rechtfertigung eines «Metamoralismus»? Wobei man in Gefahr gerät, die wirklichen Voraussetzungen der Ur-Liebe zu vernachlässigen, nämlich die Geschichte des *Mittlers* (und in Ihm), der letztlich diese Liebe zur Wirklichkeit bringt und an ihr Anteil gibt?

Die Mahnung Blondels, die seine «Vision» des Zusammenhangs zwischen Trinität und Eucharistie für uns enthält, lädt uns ein, auf eine Metaphysik der Liebe zuzugehen, welche die theologische Dimension des Ethischen und zugleich die ethische Tragweite des Theologischen ins Gespräch bringt. Könnte dieses Gespräch nicht sinnvollerweise vom eucharistischen Tun ausgehen? Die Mahnung Blondels bezieht sich auf den Zusammenhang des Tuns und seiner eucharistischen Wahrheit und zeigt darin das Urbild für eine neue Verknüpfung der Ethik mit der grundlegenden Frage nach der Wahrheit. Die Feier der Eucharistie stellt ja sakramental das «Für-den-Anderen-Sein» Jesu dar: eine unüberbietbare Ausgestaltung der Wahrheit Gottes, die Liebe ist. Die einmalige Kommunion Jesu mit Gott, an der er den Menschen kostenlos Anteil gibt, wird hier in ihrem unbedingten Für-den-Anderen-Sein sichtbar, ja sogar in ihrer befremdenden eucharistischen Leidensgestalt der Hingabe. Sein «Mit-dem-Anderen-Sein», das sich stets in der Form eines «Für-den-Anderen-zur-Verfügung-Stehens» äußert, weist zuverlässig auf seine theologische Wahrheit hin; in ihm geschieht die endgültige Ankunft der Wahrheit Gottes. Jesu Hingabe «bis zum Tod» erscheint im Bekenntnis als Gehorsam gegenüber seinem Vater, als qualvoll erlittenes Sich-Ereignen seiner Kommunion mit dem Vater, deren Einmaligkeit mit dem Begriff *homoousia* (Wesensgleichheit) ehrfürchtig abgesichert werden muß. Die Feier der Eucharistiefeier verwirklicht die Teilhabe der Gläubigen an dieser «Pro-Existenz», welche die Wahrheit Gottes entfaltet und in die Wahrheit Gottes einführt. Nicht

anders wird auch jenes Tun der Gläubigen sein, in dem sich die in jedem Tun aufkeimende Verheißung konkretisiert: im einen oder im anderen Sinn wird es immer die Gestalt der Liebe haben, des *habitus* des «Für-den-Anderen-Seins».

Was hier sichtbar wird, ist letztlich nichts anderes als die unscheinbare und präzise Einsicht, die der Glaube der einfachen Leute seit langem kennt: wenn man in Jesus ist und an seiner Gestalt Anteil hat, dann gehorcht man dem doppelten Verbot, welches das «Hauptgebot» in sich enthält: dem Verbot, die Liebe zu Gott von der Liebe zum Nächsten zu trennen, und dem Verbot, die Sorge für den Anderen und das leidenschaftliche Bemühen um Selbstverwirklichung zu einer Alternative zu machen («Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben [...]; du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst»). Man erkennt nicht nur, daß es unmöglich ist, sich selbst zu verwirklichen, indem man den Anderen ausschaltet oder von ihm nichts wissen will, sondern man übernimmt auch die Verantwortung für den Anderen, die förderliche Sorge für sein Anderssein, welches das ist, was mir als Subjekt *in Wahrheit* meine Identität verleiht. Das ist der Ort, wo die Freiheit als Leidenschaft für meine mögliche Vollendung wirklich leben kann – eine Vollendung, die ich mir notwendigerweise und insgeheim ersehne, die ich jedoch nur *von oben* erwarten kann, das heißt von der Teilhabe an jener Passion für den Anderen, in der sich die Ur-Passion für den Anderen, die Gott ist, geoffenbart und uns zuteil gegeben hat – mag ich nun um diese Teilhabe wissen oder nicht³⁰. Es sieht so aus, als hätte sich Blondel diese unscheinbare und präzise Einsicht zu eigen gemacht, um ihre stets ein wenig verdunkelte Einsichtigkeit offenzulegen. Auch da spricht die «Action» noch einmal in mustergültiger Weise:

«Nach einem schönen Wort von Leibniz ist es dasselbe, alle Menschen zu lieben und Gott zu lieben», weil nur er in allem und überall liebenswert ist, und weil man keinen Menschen erkennen kann, ohne sie alle in einer und derselben Liebe zu umfassen. Sie vereinigen sich untereinander wirklich nur in der Glut eines Feuers, das die ganze Welt nicht zu löschen vermöchte. Dieser Zirkel ist somit gerechtfertigt: Ohne diese tätige Liebe der Glieder der Menschheit füreinander gibt es keinen Gott für den Menschen; wer seinen Bruder nicht liebt, hat das Leben nicht in sich: Man würde aber auch vergeblich versuchen, die Menschen als eine Familie zu ordnen, wenn man den Vater der Menschen von sich wiese; man würde vergeblich die Ansprüche der Vernunft irreführen und durch die Heraushebung anderer Gefühle diese große Leere verbergen. Im Grunde und im allgemeinen praktischen Leben wie in der geheimen Logik des Bewußtseins gibt es ohne Gott auch keinen Menschen für den Menschen³¹.

ANMERKUNGEN

¹ Zu einer guten Veranschaulichung der Frage des *vinculum* im Blondelschen Denken verweisen wir auf die wertvolle Studie von M. Leclerc, *L'union substantielle*. I. Blondel et Leibniz. Préface d X. Tilliette S.J., Culture et Vérité, Namur 1991. Was das Thema der Eucharistie betrifft, die in den Schriften des Philosophen von Aix in unterschiedlicher Gestalt vorkommt, verweisen wir auf den Aufsatz von X. Tilliette, *Problèmes de philosophie eucharistique*, in: *Gregorianum* 64 (1983), S. 273-305; ebd. 65 (1984), S. 606-634, und auf unseren Beitrag: M. Antonelli, *L'Eucaristia nell'«Action»* (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica. Prefazione di X. Tilliette (= *Dissertatio Series Romana* 4), Mailand 1992. Als ernstzunehmende zusammenfassende Einführungen in das Werk Blondels zeichnen sich durch ihre Klarheit aus: P. Henrici, *Maurice Blondel (1861-1949) und die «Philosophie der Action»*, in: E. Coreth - W. M. Neidl - G. Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 1: *Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*. Graz 1987; P. Favraux, *Der zweite Blondel (1861-1949) und die «Philosophie der Action»*, ebd. Band 3. Ich verweise zudem auf meine demnächst erscheinende Schrift: *Maurice Blondel (= Novecento teologico 2)*, Brescia.

² M. Blondel, *Une énigme historique. Le «Vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris 1930, S. VIII.

³ «In ihrem Grunde passiv, muß die Natur, um zu sein, eine wirkliche Aktion haben und muß diese Aktion im freiwilligen Erleiden eines Seins, das einem Erkennen den Charakter des Absoluten zu verleihen vermag, ihren vollkommenen Selbststand finden» (M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan, 1893, ⁴1993 [= fr.], S. 461; deutsche Übersetzung von R. Scherer, *Die Aktion*, Freiburg i.Br. 1965 [= d.], hier S. 486-487). Kürzlich wurde eine Gesamtausgabe der Werke Blondels an die Hand genommen; im ersten Band findet sich die These von 1893 zusammen mit der «lateinischen These» über das *Vinculum substantiale*: M. Blondel, *Oeuvres complètes*. Bd. I: 1893. *Les deux thèses (L'Action et le De vinculo substantiali)*, texte établi par C. Troisfontaines, Paris 1995.

⁴ «Damit aber trotz allem die Vermittlung eine volle, fortdauernde und freiwillige sein würde, so daß sie mit einem Wort die Realität von allem sicherte, das ohne Zweifel auch nicht sein könnte, das aber, nachdem es ist, wie es ist, eines göttlichen Zeugen bedarf, mußte vielleicht doch ein Mittler da sein, der diese Realität im ganzen auf sich nahm und gleichsam das Amen der Welt wäre» (*L'Action*, fr. S. 461; d. S. 487).

⁵ «Die geschichtliche Passion Christi gewährleistet durch ihren Ernst, ihren Paroxysmus die Wirklichkeit, die Konsistenz der Sünde und der Hölle [...]». Darin liegt – Blondel selbst spielt darauf an – «eine Art Kryptomanichäismus» [...], das prägnante Syntagma der «stigmatisierenden Sympathie», und in Wirklichkeit gibt es nichts, was «Der, der alles verwirklicht», nicht erduldet und auf sich genommen hätte: die Bewußtlosigkeit des Neugeborenen, die Ermordung der unschuldigen Kinder, den Schrei der Opfer, den Hass der Schuldigen, bis zu den Qualen der Verdammten. Das Zunichte-Werden ist die Vorbedingung, die *ratio essendi* von allem: «Wollen, daß die Dinge sind, daß der Mensch ist, heißt die Passion Gottes wollen» [...] Nun aber ist der auserlesene Ort einer solchen Lehre die Eucharistie als sakramentale *Kenose* [...] die Eucharistie, und nicht allein die Inkarnation und die Passion, ist der Schlüssel zur «Action», die Eintrittsgebühr in sie und ihr Unterscheidungszeichen.» (X. Tilliette, *Prefazione*, in: M. Antonelli, *L'Eucaristia nell'«Action»*, a.a.O., S. XIV).

⁶ *Une énigme historique*, a.a.O., S. 106.

⁷ M. Blondel, *Tagebuch vor Gott (1883-1893)*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1988, S. 141-142.

⁸ Ebd., S. 240-241.

⁹ *Archives M. Blondel (Louvain-la-Neuve) XX/20*, Carnet kappa.

¹⁰ Blondel stützt sich dabei auf eine Intuition Bossuets, um das Leiden-Empfinden des WORTES als «Sehen» plastisch wiederzugeben. Der Sinn dieses Sehens ist im Grunde die Liebe, die alles verwirklicht. Wir zitieren zwei der für diese Blondelsche Insistenz bezeichnendste Texte:

«Wenn die Dinge sind, weil Gott sie sieht, so sind sie zunächst seinem schöpferischen Wirken gegenüber nur passiv empfangend und gleichsam in sich inexistent. Wenn aber die Dinge aktiv und wirklich real sind, so deshalb, weil der göttliche Blick sie durch den Blick des Geschöpf hindurch sieht, nicht mehr insofern er sie erschafft, sondern insofern sie erschaffen sind und ihr Urheber sich zum passiven Empfänger ihres eigenen Wirkens macht (L'Action, fr. S. 459; d. S. 485). «Ohne Christus wäre die Schöpfung nur eine Idee Gottes; sie hätte kein Sein, keine Subsistenz, keine Göttlichkeit. *Omnia et in omnibus Christus*. Die Dinge sind, weil Jesus sie sieht. Ich bin, weil Jesus mich liebt [...]» (Archives M. Blondel [Louvain-la-Neuve] Carnet beta [14.3.1888]).

¹¹ Tagebuch vor Gott, a.a.O., S. 105–106 (22.10.1886).

¹² Ebd., S. 106 (24. 10. 1886).

¹³ Archives M. Blondel, a.a.O., Carnet gamma.

¹⁴ Tagebuch vor Gott, a.a.O., S. 239–240 (Pfingsten 1889).

¹⁵ Man weiß, wie Blondel seinen Entschluß, sich der Philosophie zu widmen, begründet: «Ich mache mir nicht zuerst eine bestimmte Philosophie zu eigen, um dann nachträglich zu sehen, wie ich mich in ihr einrichten oder wie ich ihr die christliche Lösung auferlegen kann. Ich lebe vielmehr als Christ und suche dann, wie ich als Philosoph denken muß» (zitiert in P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de M. Blondel* [= *Cahiers de la Nouvelle Journée* 12], Paris 1928, S. 40, Anmerkung]. Wir erinnern daran, daß Blondel aus seinem Leben als Christ nicht nur gelernt hat, wie er als Philosoph denken soll, sondern auch was er zu bedenken hat: nämlich das Tun.

¹⁶ Archives M. Blondel, a.a.O., Carnet kappa.

¹⁷ Blondel bemühte sich ganz entschieden, dieses Geflecht von Intuitionen ontologisch zu rechtfertigen; in geduldiger Entschlossenheit bewegte er sich in dieser Richtung bis zu jener Wegbiegung des Denkens, wo es sich fast nostalgisch dazu bereit findet, die Gestalt des menschgewordenen und in der Eucharistie leidenden LOGOS anzurufen – ein sublimes Postulat der philosophischen Vernunft, die eben aus dieser Gestalt hervorgegangen war. Eine Notiz bei der Abfassung von «*De Vinculo substantiali*» formuliert in dieser Hinsicht einen interessanten Gedanken: «Das Sein ist deswegen, weil es im Endlichen schon ein Unendliches gibt; das Werden deswegen, weil jenseits alles Endlichen schon ein Unendliches liegt. Diese Theorie so weit treiben, bis sie das VS [*Vinculum substantiale*] zur Gegenwart des inkarnierten Gottes im verdauten Leib macht, – die Eucharistie als Sinnbild der Schöpfung – die Natur nicht ändern und sie doch vergöttlichen» (Archives M. Blondel, a.a.O., XXII/3, Brouillon, 23).

¹⁸ M.Blondel, *Lettres philosophiques*, Paris 1961, S. 244 (15.11.1904).

¹⁹ «Durch die Tat antworten wir dem WORT, und unsere Tat ist nichts als dieses WORT, unserem Willen durch den Heiligen Geist fruchtbar eingesenkt. Ebenfalls durch die Tat begeben wir uns zum WORT, um es leiblich zu empfangen; wir erheben uns, um zum Tisch zu treten, wo es sich allen darbietet» (Tagebuch vor Gott, a.a.O., S. 260 [24.8.1889]).

²⁰ Vgl. L'Action (1893) S. 388.

²¹ Ebd., S. 419–420 (7.4.1891).

²² L'Action, fr. S. 464; d. S. 490.

²³ Vgl. ebd., fr. S. 447; d. S. 473.

²⁴ Ebd., fr. S. 411; d. S. 437. Im Material zur Vorbereitung der «Action» findet sich die Schlüssel-Bemerkung: «Jeden Akt als eine Kommunion betrachten – deren Urtypus die sakramentale Kommunion ist (theandrisches Wirken)...» (Archives M. Blondel, a.a.O., XIX/5).

²⁵ L'Action, fr. S. 186; d. S. 212.

²⁶ Une énigme historique, a.a.O., S. 132.

²⁷ Tagebuch vor Gott, S.125 ss (23.1.1888).

²⁸ Vgl. L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre, Paris 1928; Neuausgabe Paris 1966: «[...] im Unterschied zu den bloßen Sachen, die, auch wenn sie miteinander verschmolzen werden, nie zur wirklichen Einheit gelangen, sind die Seienden um so mehr sich selber, je mehr sie vereint und je weniger sie vereinheitlicht sind. Das Problem des Seins ist auch das Problem des Geistes, das Problem der Liebe, das Problem, wie Vergesellschaft-

tung und Personalisierung Hand in Hand gehen. Letzlich kann nur – ich sage nicht: das Gute – sondern die Güte in ihrer freien Großzügigkeit die Unruhe besänftigen und das Unendliche definieren; denn dieses ist nicht ein Neutrum *bonum*, sondern diese lebendige Flamme der Liebe: *Bonus*. [...] Diese Ähnlichkeit [mit dem christlichen Mysterium des dreieinigen Gottes] ist kein Zufall, wenn es wahr ist, daß nichts Bestand haben kann, ohne in sich das mehr oder weniger entfernte Abbild des Seins der Seienden zu tragen und ohne an ihm mehr oder weniger unvollkommen teilzuhaben: *omnia intendunt assimilari Deo*» (S. 153f).

²⁹ Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, *Correspondance philosophique, présentée par C. Tresmontant*, Paris 1961, S. 348 (22. 4. 1927).

³⁰ Vgl. E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik*, Freiburg ²1996, S. 245: «Das Christliche ist aber endlich, Versichtbarung des Unsichtbaren Gottes nicht einfachhin im «Schema des Menschen wie sonst», sondern in der «Form des Sklaven» als des zertretenen «Wurm» im «Skandal» des «Todes am Kreuz» (Phil 2,7-10; Ps 21,7; 1 Kor 1,23). Gegenüber dem Drang der erbsündigen Welt, die Begrenzung des Geschöpflichen grundsätzlich zu überwinden in eine unbegrenzte Form (*Forma Ipsa*) und ein unbegrenztes Sein (*Ipsum Esse*) erscheint Er, der allein in Form und Sein (Essenz und Existenz) der Unbegrenzte ist, in der Geduld des Durchleidens der äußersten Begrenzung. In der «deformierten» Form (Augustinus, serm 27,6) des gekreuzigten Sklaven und zertretenen Wurmes und im Nicht-Sein des Todes, daß im Fortleben dieser Form und dieses Seins in einer deformierten und je neu «sterbenden» Kirche des Leibes Seiner Glieder (Augustinus, serm 27,6) die Geduld geschöpflicher Begrenzung Dienst sei an dieser erlösenden Geduld Gottes».

³¹ L'Action, fr. S. 446; d. S. 472.

HEINRICH SCHLIER

DAS NEUE PASSA · Mk 14,22–25

(aus: *Die Markuspassion*)

Nachdem der Evangelist Markus seinen Lesern gezeigt hat, daß Jesus, der alles voraussieht und fügt, sein Passamahl bereiten ließ (Mk 14,12–16), da er auch darauf hingewiesen hat, daß Jesus dieses Passamahl mit denen feiert, die, obwohl seine von ihm erwählten Jünger, ihn alle verraten können und deren einer, der besser nie geboren worden wäre, ihn verraten wird – nun erst bringt er das Evangelium vom Passamahl, das in der Gabe des Leibes und Blutes Jesu in Brot und Wein besteht. Es ist das Evangelium vom neuen Passamahl.

Mk 14,22–25. Als solches läßt es der Bericht im Sinn des Evangelisten verstehen. Denn einerseits bleibt in diesem Abschnitt die Situation des Mahles, das mit 14,17f. begonnen hat und das 14,16 als Passamahl bezeichnet wird. Andererseits greift der Evangelist eine Überlieferung auf, die der paulinischen vom Herrenmahl nahesteht und keinen Bezug zur Passafeier aufweist, ihm freilich auch nicht widerspricht. Jedenfalls ist der Sinn dieses Mahles Jesu, wie Markus ihn versteht, nicht mehr von der jüdischen Passafeier her bestimmt. Markus ist sich mit der ganzen Urgemeinde bewußt, daß bei diesem Mahl etwas ist, was es zu einer ganz neuen Passafeier macht, wie denn auch an diesem Passa ein neues Passalamm geschlachtet wurde. Wohl wuchs dieses neue Passamahl aus dem Mahl Israels hervor, aber es löste sich von ihm, weil es das alte erfüllte.

Was geschieht an ihm? Es ist ein klarer und einfacher Vorgang. «Und während sie aßen, nahm er das Brot», 14,22. Es ist nicht die Speise, die der jüdische Hausvater einem jeden zuteilte. Jesus nahm das Brot während die Jünger schon aßen. «Und sprach den Segen». Es ist nicht der Segen, der von dem jüdischen Hausvater am Anfang des Mahles gesprochen wird,

HEINRICH SCHLIER, geboren 1900, wurde als Exeget weltbekannt durch seine Schriftkommentare zum Galater-, Epheser- und Römerbrief. Er war Dozent in Jena und Marburg und seit 1945 Professor in Bonn. Der Text – wiedergegeben aus Anlass von Schliers 100. Geburtstag – ist entnommen aus: Heinrich Schlier, Die Markuspassion. Einsiedeln 21979.

... wonach man dann zugreift. Hier spricht Jesus den Segen über das Brot, und zwar während des Mahles. «Und brach und gab ihnen». Er verteilte es also an seine Tischgenossen, aber nicht dazu, daß sie sich sättigten – sie aßen ja bereits, wie wir hörten –, sondern damit sie eine überraschende, ganz andere, an kein Vorbild sich anlehrende, sondern jetzt von Jesus ihnen neu gegebene Gabe empfangen. Sie empfangen sie aber mit einem begleitenden Wort Jesu: «Und er sprach». Mit diesem Wort deutet Jesus aber nicht wie der jüdische Hausvater den Sinn der Feier und ihrer einzelnen Gebräuche, und dies auf die Frage eines Teilnehmers hin: z. B. Passa oder schonender Vorübergang, «weil Gott an den Häusern unserer Väter in Ägypten vorübergegangen ist», die Bitterkräuter, «weil die Ägypter das Leben unserer Väter in Ägypten bitter gemacht hatten: Siehe da, das Elendsbrot, das unsere Väter aßen, die aus dem Land der Ägypter auszogen». Jesu Wort ist, auch dort, wo er die Gabe verständlich macht, vor allem, wenn man so sagen darf, ein schöpferisches Wort. Denn in diesem Wort geschieht die In-eins-setzung des Brotes mit dem Leib Christi, des Leibes Christi mit dem gesegneten und dargereichten Brot, wie immer sie auch gesagt sein und dann ausgelegt werden mag. «Nehmt! Mein Leib ist dies (Brot)». Subjekt dieses einfachen Satzes ist «mein Leib». Und mit «mein Leib» meint er nicht nur einen Teil von sich, sondern sich selbst in seinem Leib oder auch: sich selbst leibhaftig, so wie das aramäische Wort, das im Griechischen mit *soma* wiedergegeben wird, wahrscheinlich unter anderem «Person» bzw. «Ich» meint. Damit ist nun in der Tat an diesem Passamahl Neues geschehen: Jesus, der Menschensohn, der dahingehet und ausgeliefert wird, hat während des Mahles in dem von ihm gesegneten Brot, das er den Zwölfen verteilt, sich selbst, sich leibhaftig «gegeben». Die Tischgenossen können und sollen ihn selbst mit dem empfangenen Brot «nehmen», das er durch sein Wort mit sich gleichsetzte. Ihn selbst empfangen sie mit diesem Brot. Weiter erwähnt Markus und seine Überlieferung von diesem Teil des neuen Passamahles nichts. Aber seine Interpretation beginnt schon in der paulinischen Überlieferung: «der (Leib) für euch» (1 Kor 11,24), und setzt sich fort bei Lukas: «der für euch gegebene» (Lk 22,19). Es ist eine sachgemäße Entfaltung. Aber das Wunder dieses Mahles, die Gabe seiner selbst unter dem seine Gegenwart stiftenden Wort, wird unterstrichen und bekräftigt durch eine zweite Handlung samt einem zweiten Wort Jesu während des Mahles. Auch hier wird der Unterschied vom alten Passamahl deutlich. Der Bechersegens wird von Jesus, nicht von einem aus der Tischrunde gesprochen. Unser Bericht fährt fort, V. 23: «Und er nahm einen Kelch» – wann, wird nicht näher gesagt, aber Markus meint wohl während der Mahlzeit und Matthäus folgt ihm, während Lukas und Paulus «nach der Mahlzeit» sagen – «und dankte» oder «segnete» «und gab ihn» – und nun berichtend – Mt 26,27 befehlend –:

«und sie tranken daraus». Dem schließt sich nach V. 24 das begleitende und deutende Wort an, in dem ebenfalls die In-eins-setzung von Darreichendem mit ihm, dem Darreichenden, vollzogen wird. «Und er sprach zu ihnen: Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird». Lk 22,20 und Paulus, 1 Kor 11,25, haben das Becherwort dem Brotwort etwas angeglichen: «Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird». Es ist eine mehr liturgische Formulierung. Das Blut Jesu ist dieser Kelch, bzw. sein Inhalt, der Wein. Und das Blut ist wiederum er selbst in seinem Blut, in seinem hingegebenen Leben. Das Wort: «mein Blut» aber hat noch zwei Zusätze, nämlich einmal: «das vergossen ist für viele». Es ist das «für viele» und das heißt semitisch: «für alle» ausgegossene Opferblut, in dem das allen hingegebene Leben entströmt. Vielleicht hat auf die Formulierung wiederum Is 53 eingewirkt: «Dafür leerte er sein Leben im Tod aus und ließ sich unter die Frevler zählen. Und doch trug er die Sünden der Vielen und trat für die Abtrünnigen ein», Is 53,12. Dieses Opferblut Jesu, das er für alle – zur Vergebung der Sünden, fügt Mt 26,28 erläuternd hinzu – am Kreuz vergießt, in dem er konkret den Menschen alle Untaten abnimmt und sein Leben allen zugute verströmt, ist eins mit dem Wein des Kelches, den er den Zwölfen und in dem er sich den Zwölfen darreicht. In der Gabe des Weines geschieht damit die Zueignung jenes Heiles, das im Blut Jesu geschenkt ist. Mit diesem Wein empfangen die Jünger sein für alle am Kreuz hingegebenes Leben. So ist es in der Tat dieselbe Gabe, die Jesus mit dem Kelch und mit dem Brot den Seinen schenkt: er selbst und er leibhaftig. Nur daß in dem Wort zum Kelch und also in der Gabe des Weines deutlicher wird, wer der ist, den sie empfangen: der, der allen zugute am Kreuz sein Leben vergießt. Und daß in dem Wort zum Kelch angedeutet wird, daß diese Gabe, in der er sich selbst gibt, alle eint. Aber «mein Blut» hat noch eine zweite Ergänzung. «Mein Blut des Bundes ist dies». Damit ist Jesu Blut als das Mittel einer neuen gnädigen Verfügung Gottes für sein Volk bezeichnet, die die Ordnung seines Lebens und den Gang seiner Geschichte richtet. Gedacht ist dabei an jenen ersten Bund Gottes mit Israel und an das Opferblut, mit dem Mose das Volk besprengt und das jenen Bund am Sinai versiegelt hat, Ex 24,8, um deswillen aber auch einst die Gefangenen Sions zurückkehren werden, Sach 9,11. In diesem Wein aber, den Jesus darreicht, schenkt sich Jesus in dem Blut, durch das er einen neuen und endzeitlichen Bund stiftet und eine neue Geschichte und eine neue Ordnung für sein Volk eröffnet. Die Teilhabe an diesem Kelch fügt sie alle in diesen neuen, von Gott verfügten Bund ein.

Nicht zufällig schließt sich nach Markus noch ein Wort Jesu an, das wahrscheinlich einmal einzeln und in verschiedenen Formen in der Gemeinde umlief – Paulus kannte es nicht. Im jetzigen Zusammenhang stellt

es dieses neue Passamahl in ein besonderes Licht. Es ist wiederum feierlich mit einem «Amen, ich sage euch» eingeleitet, vgl. Mk 9,1, und hat somit den Charakter einer prophetischen Ansage, die des Gesagten gewiß ist, weil Gott es verbürgt. Dies aber ist die Ansage: «Ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken bis zu jenem Tage, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes», 14,25. Es ist ein Abschiedswort. Und dies Abschiedswort ist ein Triumphwort. Es besagt erstens: dieses Mahl bzw. dieses Trinken vom Gewächs des Weinstocks, das für das ganze Mahl steht, ist das letzte Mahl Jesu auf Erden. Aber zweitens gibt es für ihn ein Mahl im Reiche Gottes, ein «neues Trinken» an «jenem Tage» «in Gottes Reich». Drittens: dieses neue Trinken ist die Fortsetzung des alten, wenn auch in ganz anderer Weise, eben als «neues», das in der Neuheit Gottes geschieht, da alles neu sein wird. Endlich füllt damit aber auch ein Licht auf das alte Mahl, auf dieses jetzige Essen und Trinken, unter dem sich Jesus in seinem Leib und Blut seinen Jüngern mitteilt. Damit geschieht das jetzige Mahl nicht nur im Ausblick auf jenes messianische Mahl und weist nicht nur auf dieses hin, sondern jenes, das zukünftige Mahl im Reich Gottes, vollzieht sich auch schon verborgen und vorläufig im jetzigen neuen Passamahl. M.a.W.: dieses steht schon im Licht und ist schon eine Vorausnahme des himmlischen Mahles. Das ergibt sich aus dem, was Markus überliefert, nur indirekt. Das war aber weithin das Verständnis der Urgemeinde auch sonst. Von daher z.B. ist «der Jubel» begreiflich, von dem Apg 2,46 spricht: «Und sie brachen in ihren Häusern das Brot und nahmen Speise zu sich in Jubel und Einfalt des Herzens». Der Jubel entzündet sich daran, daß in dieser Speise schon die himmlische Speise genossen und in diesem Trank schon der himmlische Trank getrunken wird, und somit das himmlische Mahl verborgen im irdischen gefeiert wird, das seinerseits auf das himmlische blickt und darauf verweist. Es ist ja auch klar: wenn in diesem Brot und Wein der Menschensohn Jesus sich und sein am Kreuz für uns hingebenes Leben mitteilt, wenn die Teilnehmer des irdischen Mahles in Gottes neuen Bund aufgenommen und in seine neue Ordnung eingefügt werden, dann ist ihnen damit im Grunde alles schon geschenkt. Dann gibt es in Gegenwart und Zukunft nichts mehr darüber hinaus. Dann gibt es nur noch die Enthüllung und das Endgültige der Erfüllung.

... Der Bericht will verkündigen. Der Hörer oder Leser erfährt nicht den genauen Ablauf des Nachmittags am 14. Nisan und des Abends am 15. Nisan. Er soll, wenn er das Evangelium hört, ja auch nicht angeleitet werden, sich den vordergründigen Verlauf dieser Stunden in seinen historischen Motivationen und Verflechtungen zu vermerken. Er wird vielmehr vom Evangelisten und der von ihm geformten und gefügten Überlieferung in knappen, mehr oder weniger geschlossenen, von Aussage

zu Aussage eilenden Berichten auf das Wesentliche dessen, was damals geschah, angesprochen. Er soll das Eigentliche des Geschehens, das Geschehen im Geschehen hören, das in allem ja auch ihm gilt.

In unserem Abschnitt aber wird ihm mit einfachen und sparsamen Worten das neue Passa, Jesu Passa, zugerufen. Und zwar in dreifacher, zum Kern vordringender Weise. Dieses neue Passa – das ja von da ab in der Gemeinde gefeiert wird – ist vom alles voraussehenden und fügenden Herrn gewollt und vorbereitet. Es findet statt im Kreis der Zwölfe, unter denen schon furchtbarer Verrat im Gang ist, unter dem aufdeckenden Wort Jesu, dem sich keiner entziehen kann. In diesem neuen Passamahl reicht sich der zum Kreuz gehende Herr seinen Jüngern in Brot und Wein dar und eröffnet ihnen den neuen Bund. Es ist ein vorausgenommenes himmlisches Mahl. Wenn die Hörer den Zuspruch und Anspruch dieser Perikopen wahrnehmen, werden sie über sich erschrecken und über den Geber solcher Gaben, der wissend und wollend für sie ins Leiden geht, aber sie werden auch staunen und jubeln.

perspektiven

KURT KOCH · SOLOTHURN

WAS BEDEUTET DIE HINWENDUNG DER KIRCHEN
ZU IHREN JÜDISCHEN QUELLEN FÜR DIE
CHRISTLICHE ÖKUMENE HEUTE?

Als ein ganz besonderer Ausdruck der katholischen Identität galt früher vor allem die Fronleichnamfrömmigkeit, die zudem oft genug eine pointiert antireformatorische Spitze aufwies. Umgekehrt stand die Feier des Reformationssonntages in vergangenen Zeiten nicht selten im Dienste der konfessionellen Selbstabgrenzung und der Garantierung der konfessionellen Identität der reformatorischen Kirchen. Dabei konnte auf die Reformation als auf das in der elementaren Wiederentdeckung des Evangeliums von der souveränen Gnade Gottes und der daraus folgenden freien Unmittelbarkeit des Glaubens begründete Ereignis der Überwindung der mittelalterlichen Papstkirche zurückgeblickt werden. Die ökumenische Bewegung dieses Jahrhunderts hat diesbezüglich reiche Früchte gebracht und einen grundlegenden Wandel eingeleitet, der nicht unterschätzt werden darf. Dieser ist exemplarisch daran abzulesen, dass die heutige Feier des Reformationssonntags nicht mehr im Zeichen der konfessionellen Selbstabgrenzung steht, sondern unter dem Notenschlüssel ökumenischer Offenheit. Dies kommt bereits dadurch zum Ausdruck, dass ein römisch-katholischer Bischof im Zürcher Fraumünster zu einem ökumenischen Vortrag eingeladen ist, und zwar zu einem Thema, das reformierte und katholische Christen von vorneherein miteinander ökumenisch verbindet¹. Dieses Faktum ist deshalb seinerseits nur ein erfreuliches Zeichen dafür, in welcher ökumenischen Offenheit heute die Begegnung zwischen den christlichen Kirchen stattfinden kann.

KURT KOCH, geboren 1950 in Emmenbrücke, Luzern. Theologiestudium in Luzern und München. 1987 Dr. theol. mit einer Promotion über Wolfhart Pannenberg. 1989-95 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät in Luzern. Seit 1995 Bischof des Bistums Basel.

I. Not-Wendigkeit umfassender Ökumenizität

Die gegenwärtige Christenheit entspricht damit zweifellos dem Kairos der gegenwärtigen Zeit, in der eine grosse Sehnsucht nach mehr Einheit unter den Christen, zwischen den Religionen und in der Menschheit lebt. Von dieser Sehnsucht ist auch und gerade der heutige Papst Johannes Paul II. sehr erfüllt. Denn er hegt die grosse Erwartung, dass auf das Jahrtausend der Trennungen wieder ein Jahrtausend der Einigungen folgen wird. Er lebt von der Vision, dass das erste christliche Jahrtausend das Jahrtausend der christlichen Einheit war, wiewohl es auch in dieser Zeit Spaltungen gegeben hat, dass das zweite Jahrtausend dasjenige der grossen und tragischen Spaltungen gewesen ist, dass aber die Abgründe und Tränen gerade unseres Jahrhunderts in einen Neubeginn umschlagen sollten, um eine neue Epoche zu beginnen, in der die Einheit der Christen, die Einheit der Religionen und die Einheit der Menschheit neu gesucht werden muss. Diese Vision lebt dabei so elementar im Herzen des Papstes, dass Kardinal Joseph Ratzinger von ihm sagen kann, die «Unermüdlichkeit, mit der der Papst tatsächlich in Bewegung ist», rühre gerade von dieser visionären Kraft her, die er hat². Von daher ist es gewiss kein Zufall, dass der Papst eine besondere Zuneigung zu den Juden empfindet, die er in sympathischer Weise die «älteren Brüder im Glauben» nennt, und dass er den Antisemitismus als die «grosse Sünde an der Menschheit» bezeichnet, und zwar so sehr, dass er in seinem persönlich verfassten Buch «Die Schwelle der Hoffnung überschreiten» schreiben kann: «Auschwitz, das vermutlich aussagekräftigste Symbol für den Holocaust des jüdischen Volkes, zeigt, wie weit ein auf Rassenhass und Herrschsucht gründendes System gelangen kann. Auschwitz hört nicht auf, ein Mahnmal zu sein, auch in unseren Tagen nicht!»³

Ökumene kann in der Tat in der heutigen Zeit nur noch in diesem weiten Horizont gesehen und vollzogen werden. Denn dem grundsätzlichen und ursprünglichen Wortsinn nach bedeutet Ökumene die ganze bewohnte Erde der Menschen. Dennoch wird im traditionellen Sinn, der bis heute nachwirkt, mit diesem Wort zumeist nur an die Erde gedacht, insofern und insoweit diese von Christen bewohnt wird. Dieses recht eingeschränkte Verständnis dokumentiert sich am deutlichsten in der klassischen Konzeption der Ökumenischen Bewegung, dergemäss sich die Ökumene präsentiert in der Gestalt der Ökumene der christlichen Konfessionen und dabei verstanden wird als Versuch der Verständigung zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionskirchen im gemeinsamen Glauben und in der Suche nach einer tragfähigen Form der kirchlichen Einheit.

Die heutige Erfahrung der einen Welt und die rapide vorangeschrittene Mobilität der Menschen in den europäischen Gesellschaften provoziert aber eine neue Gestalt der Ökumene, nämlich die Ökumene der Religionen. Diese bedeutet, dass die bisherige ökumenische Arbeit «ad intra», nämlich nach innen auf die christlichen Kirchen konzentriert, nun auch «ad extra», gleichsam nach aussen auf die Weltreligionen hin ausgreifen muss. Denn die Ökumene kann sich nicht mehr nur auf die Gemeinschaft der christlichen Kirchen beschränken; sie muss vielmehr die Gemeinschaft der grossen Religionen miteinbeziehen, wenn einerseits Ökumene den gesamten «bewohnten Erdkreis» meint und wenn andererseits die Menschheit gegenwärtig vor einem immer deutlicher werdenden Erwachen eines

globalen ökumenischen Bewusstseins steht, das sich ohne jeden Zweifel als eine der wichtigsten Erscheinungen des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts herausstellt.

Im grossen Konzert der Weltreligionen stehen dabei jene drei Religionen im Vordergrund, die Abraham als ihren gemeinsamen Stammvater haben und die man deshalb als «abrahamitische Ökumene» bezeichnet, nämlich Judentum, Christentum und Islam. Diese auf Abraham zurückgehende Ökumene erweist sich gerade in der Gegenwart als von vordringlicher Bedeutung, da im Hause Abrahams auch heute noch gewalttätige Bruderzwiste schwelen, die nur beendet werden können durch eine gemeinsame Besinnung auf die ebenso gemeinsamen Wurzeln, die der katholische Theologe Karl-Josef Kuschel dahingehend namhaft macht: «Abrahamitische Ökumene wird es nur geben, wenn Juden, Christen und Muslime sich alle miteinander begreifen als Hanife wie Abraham: als Gott-Sucher, Gott-Vertrauende, Gott-Beschenkte.»⁴

Der notwendige «Dialog» zwischen Juden und Christen kann somit nur gelingen, wenn er in entschiedener Weise zu einem «Trialog» zwischen Juden, Christen und Muslimen geöffnet wird. Auf der anderen Seite aber kann sich dieser Trialog nur als glaubwürdig erweisen, wenn der Dialog zwischen Judentum und Christentum weitere Fortschritte erzielen wird. Denn mit dem Judentum ist das Christentum noch viel enger und intimer verbunden als mit dem Islam. Das Judentum ist die eigentliche Mutter des Christentums und aller christlichen Kirchen. Dies gilt in einem solchen Ausmasse, dass man die Trennung zwischen der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirche im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung als die erste Kirchenspaltung bezeichnen muss, genauerhin als jenen «Ur-Riss», aus dem der katholische Theologe Erich Przywara die später stets fortschreitende Unganzheit der Catholica abzuleiten wagte: «Riss zwischen Ostkirche und Westkirche, Riss zwischen römischer Kirche und reformatorischem Pluriversum (der unzähligen Kirchen und Sekten) gehören in den Ur-Riss zwischen Judentum (der nicht-christlichen Juden) und Christentum (der Heiden in der Sprache der Paulusbriefe).»⁵

Wenn die Trennung zwischen der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirche, zumindest in christlicher Sicht, die erste Kirchenspaltung markiert, dann gehört die Verständigung zwischen Judentum und Christentum zur innerchristlichen Ökumene selbst, und dann kann diese keine Vollendung finden ohne Versöhnung zwischen Juden und Christen. Diese Diagnose ist freilich gerade nicht in einem das Judentum christlich vereinnahmenden, sondern in einem das Christentum herausfordernden Sinn zu verstehen. Darin liegt jedenfalls der Ernstfall der christlichen Ökumene beschlossen, der zutiefst darin begründet ist, dass das Judentum zwar ohne das Christentum, das Christentum aber auf keinen Fall ohne das Judentum leben kann, genauso wie Söhne und Töchter ohne ihre Mutter nicht lebensfähig sind.

II. Last und Wende der «christlichen» Judenfeindschaft

Es brauchte in der Christentumsgeschichte allerdings lange, allzu lange Zeit, bis diese fundamentale und bleibende Angewiesenheit des Christentums auf das Judentum und der Kirche auf Israel erkannt und anerkannt werden konnte. Dies hängt

vor allem damit zusammen, dass im Christentum selbst die heilsgeschichtliche Schau Israels, wie sie bereits Paulus entwickelt hatte, nicht in genügendem Masse zur Kenntnis genommen wurde. Denn Paulus hielt dezidiert an der Auffassung Israels als des einzufürallemal erwählten Gottesvolkes fest, und zwar trotz der Ablehnung des Evangeliums durch das jüdische Volk. In dieser enttäuschenden Erfahrung konnte Paulus sogar eine positive heilsgeschichtliche Bedeutung erblicken: «Durch ihr Versagen kam das Heil zu den Heiden, um sie selbst eifersüchtig zu machen» (Röm 11.11). Offensichtlich erwartete Paulus, dass die beispielhafte Gerechtigkeit der Heidenchristen Israel dazu reizen werde, ihr Verhalten ebenfalls als Zeichen der göttlichen Erwählung anzuerkennen und sich darum mit ihnen zu vereinen.

Im Blick auf die vergangene Christentumsgeschichte wird man freilich nicht urteilen dürfen, dass der von Paulus erwartete und gewünschte Wettstreit zwischen Heiden und Juden um bessere Gerechtigkeit das Hauptmerkmal der jüdisch-christlichen Beziehungen gewesen ist. Denn nicht die vom Neuen Testament verkündete Botschaft von der Versöhnung zwischen Juden und Heiden stand in ihrem Mittelpunkt, sondern Feindschaft und Hass. In ökumenischer Hinsicht ist es deshalb von grundlegender Bedeutung, sich die neutestamentliche Versöhnungsbotschaft immer wieder zu vergegenwärtigen, wie sie vor allem der Epheserbrief entfaltet hat: «Jesus Christus vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder» (2.14). Indem Christus die beiden «durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib» versöhnte, hat er nicht nur «die Feindschaft getötet» und Frieden gestiftet (2.16), sondern ist er auch und vor allem selbst «unser Friede» geworden (2.14).

Angesichts dieser unmissverständlichen Botschaft des Neuen Testaments erhebt sich von selbst die Frage, was aus dem Glauben an dieses einzigartige Versöhnungshandeln Gottes in Jesus Christus im Laufe der vor allem abendländischen Christentumsgeschichte geworden ist. Weit davon entfernt, dass die trennende Wand der Feindschaft zwischen Juden und Heiden, die durch das Kreuz Jesu Christi niedergerissen worden ist, hätte als einzufürallemal erledigt gelten können, ist das Kreuz Jesu Christi sehr bald zum Anlass und auch zur Legitimation genommen worden, weitere trennende Wände der Feindschaft zwischen Juden und Christen zu errichten – bis hin zu jenem pseudochristlich mit dem Kreuz Jesu Christi motivierten Judenhass, der im Holocaust der nationalsozialistischen Terrorherrschaft in unserem Jahrhundert seinen abscheulichsten Tiefpunkt erreicht hat. Diese tragische Geschichte können Christen heute nicht genug bedauern; und sie muss sie veranlassen, ihre grosse Mit-Schuld einzugestehen. Diese Schuld gehört auf jeden Fall zu jenen tragischen Entwicklungen in der abendländischen Christentumsgeschichte, ohne deren Eingeständnis wir heutige Christen, wie Papst Johannes Paul II. mit Recht betont, das Dritte Jahrtausend nicht glaubwürdig beginnen können.

Die Treue zur historischen Wahrheit gebietet aber auf der anderen Seite die Feststellung, dass nicht jeder Anti-Judaismus und Anti-Semitismus in der europäischen Geschichte christliche Wurzeln hat. Dies gilt vor allem von der Judenfeindschaft Hitlers, die schliesslich zum Holocaust geführt hat. Der Holocaust ist nämlich von Anti-Christen geplant und durchgeführt worden, und er war durch-

aus als Vorstufe zur Austilgung des Christentums gedacht. Die in neuer Weise zugänglich gewordenen Goebbels-Tagebücher offenbaren in unmissverständlicher Eindeutigkeit nicht nur den Judenhass Hitlers, sondern auch seine abgründige Abscheu vor dem Christentum und seine ebenso grosse Kirchenfeindschaft: «Der Führer ist tief religiös, aber ganz antichristlich. Er sehe im Christentum ein Verfallssymptom, eine Abzweigung der jüdischen Rasse, eine Absurdität, der er allmählich auf allen Gebieten das Wasser abgraben werde. Er hasst das Christentum, das den hellen, freien, antiken Tempel in einen düsteren Dom mit einem schmerzverzerrten, gekreuzigten Christus verwandelt habe.»⁶ Diese eindeutigen Aussagen zeigen, dass das Christentum vor allem in seiner katholischen Gestalt den nationalsozialistischen Ideologen als Verjudung der Germanen durch das Christentum und damit als ein getarnter Versuch der Machtergereifung des Judentums galt, so dass der Nationalsozialismus konsequenterweise auch das Christentum ausrotten wollen musste, um das Judentum endgültig überwinden zu können.

An diesen Schicksalszusammenhang zwischen Juden und Christen sei freilich nicht erinnert, um die Christen von ihrer Mit-Schuld am Holocaust freizusprechen, sondern um zu verdeutlichen, wie wenig christlich die christentümliche Gesellschaft gewesen und es bis auf den heutigen Tag ist. Trotzdem ging es im Nationalsozialismus, wie Carl Friedrich von Weizsäcker treffend analysiert hat, zutiefst um den «Konflikt zweier Religionen»⁷, freilich nicht zwischen Christentum und Judentum, sondern zwischen dem jüdisch-christlichen Glauben und der arischen Religion mit ihren Höchstwerten von «Blut und Boden». Dies ist freilich nur die eine Seite der historischen Wahrheit. Auch wenn nämlich die Judenvernichtung durch Hitler einen dezidiert anti-christlichen Charakter aufwies und die SS als eine Verbrecherorganisation von Atheisten zu bezeichnen ist, so darf doch auf der anderen Seite nicht verschwiegen werden, dass die Judenfeindschaft Hitlers bei den Christen nur deshalb auf eine so grosse Empfangsbereitschaft stossen konnte, weil es auch einen «christlichen» Antisemitismus gab.

Dieser war im Laufe der europäischen Christentumsgeschichte immer wieder mit der These vom jüdischen Messiasmord genährt worden. Diesbezüglich hat zwar die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra Aetate» das entscheidende Wort gesagt, als sie betonte: «Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.»⁸ Die schönste Konsequenz dieser konziliaren Aussage liegt dabei in der Neugestaltung der Karfreitagsgliturgie vor, in der in den grossen Fürbitten für die Juden gebetet wird, dass Gott «sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen» bewahre. Dass diese wichtige Weichenstellungen aber bis heute nicht in genügendem Masse in das Bewusstsein der Christen und Christinnen heute eingegangen sind, dürfte sich weithin von der Last der Geschichte her erklären lassen, die vor allem darin liegt, dass die jüdisch-christliche Konfrontation sich beinahe eingeleisig auf das Thema des Kreuzestodes Jesu Christi konzentriert hatte. Dabei drohte die viel elementarere Tatsache, dass Jesus Jude war, ja dass Gott, als er Mensch wurde, Jude wurde, immer wieder in Vergessenheit zu geraten oder gar verdrängt zu werden.

III. Ökumenische Perspektiven des jüdisch-christlichen Gesprächs

Diese zweifellos elementarste heilsgeschichtliche Wirklichkeit muss im Mittelpunkt aller ökumenischen Bemühungen stehen, und zwar nicht nur des jüdisch-christlichen Gesprächs, sondern auch der innerchristlichen ökumenischen Dialoge. Wenn dies geschieht, kann sich zeigen, dass auch viele Fragen, die in der innerchristlichen Ökumene zu verhandeln sind, in ein neues Licht gestellt werden können, wenn wir uns als christliche Schwesterkirchen gemeinsam auf unsere Wurzeln bei der jüdischen Mutter zurückbesinnen.

1. Altes und Neues Testament

Dies gilt bereits für den bleibenden Stellenwert des Alten Testaments in den christlichen Kirchen. Denn durch die Existenz des Alten Testaments als eines wesentlichen Teils der einen christlichen Bibel gibt es eine tief verwurzelte und innere Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit von Judentum und Christentum. Dennoch hat es im Christentum seit dem zweiten Jahrhundert immer wieder Strömungen gegeben, die bestrebt waren, das Alte Testament abzustossen oder es zumindest in seiner Bedeutung zu relativieren. Bereits Markion war der Überzeugung, dass das Neue Testament das alttestamentliche Buch der Verheissungen zu etwas Veraltetem gemacht hat, das im Glanz des Neuen vergangen ist, genauso wie man das Licht des Mondes nicht mehr braucht, wenn die Sonne aufgegangen ist. Diese Iuxta-Position zwischen dem Alten und dem Neuen Testament ist zwar nie offizielle Lehre der christlichen Kirchen geworden. Die Kirche hat im Gegenteil dadurch, dass sie im Jahre 144 Markion aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen hat, auch sein Konzept einer rein «christlichen» und von allen jüdischen Elementen purgierten Bibel abgelehnt. Dennoch wird man nicht bestreiten können, dass eine gewisse Geringschätzung des Alten Testaments in der Christenheit immer wieder wirksam gewesen ist.

Diese Tendenz ist bis auf den heutigen Tag festzustellen, wenn man beispielsweise an den geringen Stellenwert denkt, der den alttestamentlichen Lesungen in der durchschnittlichen Verkündigung der christlichen Kirchen eingeräumt zu werden pflegt. Demgegenüber wären Christen gut beraten, wenn sie die Bedeutung des Alten Testaments im christlichen Gottesdienst in ihrer wichtigsten liturgischen Feier wiederentdecken würden, nämlich in der Liturgie der Osternacht. Denn indem in dieser Feier nicht nur der Nacht gedacht wird, in der Christus aus dem Tod erstanden ist, sondern auch der Befreiung des Volkes Israel aus der Nacht der Sklaverei in Ägypten, wird die Identifikation der christlichen Kirche mit der Geschichte des Volkes Israel nirgendwo so deutlich wie in der Osternachtfeier, aus der Konsequenzen zu ziehen wären für die Verkündigung der alttestamentlichen Botschaft auch an den Sonntagen als den kleinen Osterfesten im Laufe des Kirchenjahres.

Tendenzielle Geringschätzungen des Alten Testaments dürften aber auch fortwirken bei wichtigen Fragestellungen der innerchristlichen Ökumene. Dies trifft vor allem auf die Frage des kirchlichen Amtes zu, die ohne jeden Zweifel die eigentliche «cruce» des katholisch-reformierten Gesprächs darstellt. Diesbezüglich

pflegt man die sakramental-ontologische Sicht des Priestertums in der katholischen Kirche zu unterscheiden von einer sozial-funktionalen Sicht in der reformatorischen Tradition, die das kirchliche Amt von allen Anklängen an Kult und Priestertum befreit hat und sein Wesen vor allem in der Ausführung einer Funktion an und in der Kirche erblickt. Für diese reformatorische Konzeption pflegt man sich gerne auf die jüdische Synagoge zu berufen, die ein Ort der Versammlung zum Gebet, zum Verkündigen und zum Hören des Wortes Gottes ist. In der Tat ist die Konzentration der reformatorischen Konzeption des kirchlichen Amtes und der Kirche überhaupt auf Versammlung, Wort und Gebet nur als Fortführung der jüdischen Synagoge zu verstehen. Demgegenüber stellt sich die Frage, ob damit nicht ausgeblendet wird, dass einerseits die Synagoge auch in jüdischer Sicht letztlich nur ein Fragment darstellt angesichts der Erwartung eines Grösseren, das erst noch im Kommen ist, nämlich der Wiederherstellung des Jerusalemer Kultes, und dass andererseits gemäss neutestamentlicher Überzeugung durch das Opfer Christi der Kirche auch das kultische und sazerdotale Erbe des Alten Testaments übergeben worden ist. Könnte es deshalb nicht sein, dass sich hinter der reformatorischen Reduktion von Kirche und Amt auf die Synagoge letztlich ein Nicht-Ernstnehmen des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen alt- und neutestamentlichem Priestertum verbirgt, so dass das Neue Testament nicht als Erfüllung, sondern als Gegensatz zum Alten Bund erscheint?⁹ Von daher drängt sich jedenfalls die Vermutung auf, dass im katholisch-reformierten Gespräch über das kirchliche Amt weiterzukommen wäre, wenn sich beide Kirchen entschiedener auf die jüdischen Wurzeln zurückbesinnen würden.

Trotz dieser unlösbaren Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament in der Bibel der Christen bleibt in der ökumenischen Diskussion natürlich weiterhin zu bedenken, dass das Juden und Christen gemeinsame Erbe des Ersten Testaments nicht nur eine fundamentale Basis der geistlichen Verwandtschaft bildet, sondern immer wieder auch als Spaltpilz insofern wirken kann, als auf der einen Seite Christen den Eindruck gewinnen, dass Juden das Erste Testament nicht auf Christus hin und deshalb verschlossen lesen und dass umgekehrt Juden sich als die wirklichen Eigentümer des Alten Testaments verstehen, denen gegenüber die Christen gleichsam als Diebe erscheinen könnten. Gerade in der Einstellung zum Alten Testament zeigt sich deshalb, dass die jüdisch-christlichen Beziehungen sowohl durch eine fundamentale Zusammengehörigkeit als auch durch eine noch nicht zu überwindende Unterschiedenheit gekennzeichnet sind und bleiben.

Beiden Seiten lässt sich nur Rechnung tragen, wenn Juden und Christen im gegenseitigen Respekt voreinander leben, genauerhin davor, dass Juden das Alte Testament gar nicht anders lesen können als auf jenen Unbekannten hin, der erst noch im Kommen ist, und dass Christen auf der Basis des gemeinsamen abrahamitischen Glaubens überzeugt sind, dass dieser von den Juden erwartete Kommende mit jenem Christus identisch sein wird, den sie als bereits Gekommenen glauben. Insofern zeigt gerade die Einstellung zum Alten Testament, dass in den jüdisch-christlichen Beziehungen die Gegensätze keineswegs überwunden sind, dass es aber gilt, mitten in diesen Gegensätzen Wege zu Liebe und Frieden zu finden. Dies erweist sich aber nur als möglich, wenn die christlichen Kirchen die relative

Eigenständigkeit des Alten Testaments respektieren und die Warnung des grossen evangelischen Christen Dietrich Bonhoeffer respektieren, nicht zu schnell neutestamentlich werden zu wollen, sondern die Weltlichkeit des Alten Testaments auszuhalten und zu leben.

2. Altes und neues Volk Gottes

Die Spannungen zwischen dem Ersten und dem Zweiten Testament wiederholen sich bei der in der Tradition üblichen Rede von der Kirche als dem «neuen Volk Gottes» und Israel als dem «alten» und damit offensichtlich von seiner Berufung abgefallenen «Volk Gottes». Diese heilsgeschichtlich formulierte Substitutions-theorie, die über lange Zeit hin für das Verhältnis des Christentums zum Judentum massgeblich gewesen ist, entmächtigte in letzter Konsequenz die Geschichte Israels zur blossen Vorgeschichte des Christentums. Diese «Beerungs-Theologie», die nicht selten zu einem heilsgeschichtlichen Triumphalismus des Christentums geführt hat und zum theologischen Nährboden für «christlichen» Anti-Judaismus geworden ist, ist in aller Deutlichkeit noch vom evangelischen Theologen Paul Althaus vertreten worden. Er konzedierte zwar, Israel habe «seine besondere und einzigartige Stelle im Heilsplan Gottes» und die Kirche sei «auf dem Grunde der Geschichte Gottes mit Israel» erbaut: «Die Kirche gründet in Israel als dem erwählten Gottesvolke, aber Israel mündet auch in die Kirche. Die Kirche ist jetzt das Gottesvolk, das Israel Gottes.» Daraus zog er den fatalen Beerungsschluss: «Israel als das geschichtliche Volk ist seit Christus, in dem sein heilsgeschichtlicher Beruf sich erfüllt hat, keine theologische, heilsgeschichtliche Grösse mehr. Israel hat in der Kirche und für die Kirche keine Sonderstellung und keinen besonderen Heilsberuf mehr.»¹⁰

Im Klartext kann dieses Urteil nur bedeuten, dass seit und durch Jesus Christus die Kirche an die Stelle Israels getreten ist, dass somit das Volk Israel bloss der Vorbereitung auf das Kommen der christlichen Kirche gedient hat und dass es jetzt als ein heilsgeschichtlicher Anachronismus betrachtet werden muss. Demgegenüber müsste es allen christlichen Kirchen bleibend zu denken geben, dass «Volk Gottes» zwar ein durch und durch alttestamentlicher Begriff ist, dass er aber im Neuen Testament – abgesehen von nur wenigen Ausnahmen – kein direkt kirchlicher Begriff ist, sondern nur auf Israel bezogen verwendet wird. Dennoch wird die Kirche auch im Neuen Testament als Fortsetzung Israels betrachtet, freilich unter der Voraussetzung, dass Israel neben der Kirche eine bis ans Ende der Zeiten bleibende Heilsberufung zukommt. In diesem Sinne kann sich die christliche Kirche nicht als das «neue Israel» verstehen, so als ob das Volk Israel nicht mehr Gottes erwähltes Volk wäre. Sie muss sich vielmehr begreifen in einer bleibenden Kontinuität mit Israel, und zwar im Sinne der Ausdehnung der Erwählung Israels auf alle Völker.

Darüber hinaus ist die Rückbesinnung auf die jüdischen Wurzeln des Volk-Gottes-Gedankens geeignet, allen christlichen Kirchen ins Stammbuch zu schreiben, in welchem Sinne sie sich als «Volk Gottes» verstehen können. Denn der inflationäre Gebrauch dieser Vokabel gerade in der heutigen kirchlichen Situation kann leicht darüber hinwegtäuschen, dass man sich von seinen biblischen Wurzeln

möglicherweise entfernt hat. Dies ist überall dort der Fall, wo sich das Volk Gottes mit einem nationalen Volk identifiziert, wo dementsprechend die Nationalität den Vorrang vor der Konfessionalität erhält und wo es zu einer problemlosen Deckungsgleichheit zwischen dem Christen und dem staatlichen Bürger kommt. Nicht zufälligerweise hat der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner den wahren Grund für nicht wenige unerfreuliche und unerwünschte Auswirkungen der konziliaren Vision der Kirche als des Volkes Gottes in dieser diagnostischen Kurzformel festgemacht: «Man wollte Volk werden, vergass dabei aber, dass es ja darum ging, Volk Gottes zu werden.»¹¹

Demgegenüber gilt es in den christlichen Kirchen in neuer Weise zu bedenken, dass der Begriff des Volkes Gottes in der alttestamentlichen Botschaft ein Relationsbegriff ist. Dies bedeutet genauerhin, dass Israel, wenn es sich nur als politische Nation versteht und lebt, gerade nicht Volk Gottes genannt zu werden verdient. Volk Gottes wird es vielmehr erst und nur dadurch, dass es sich Gott zuwendet. Es ist folglich Volk Gottes nur in der Relation, in der Zuwendung zu Gott, und diese besteht in Israel in der Unterwerfung unter die Thora. Insofern schliesst im Alten Testament der Begriff «Volk Gottes» zunächst die Erwählung Israels von Gott her ein, der es ohne eigene Verdienste aus Liebe erwählt hat. Dieser göttlichen Liebe aber antwortet das Volk mit seiner Unterwerfung unter den Willen Gottes, der sich in der Thora ausdrückt. Denn allein im Bewusstsein, von Gott erwählt und von daher verpflichtet zu sein, in allem nach dem Willen Gottes zu suchen, ist Israel Volk Gottes.

3. Gesetz und Evangelium

Die christlichen Kirchen sind gut beraten, wenn sie sich in neuer Weise auf diese biblisch-jüdischen Wurzeln des Volk-Gottes-Gedankens zurückbesinnen. Die Konsequenzen, die sich daraus für eine ökumenische Verständigung in der Lehre von der Kirche ergeben könnten, sind jedenfalls absehbar. Dies gilt aber auch für das in der innerchristlichen Ökumene noch immer strittige Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium. Dieses wird heute gerne dahingehend bestimmt, dass sich Jesus gegenüber der verknöcherten und traditionalistischen jüdischen Hierarchie als ein äusserst liberaler Mensch erwiesen habe, der sich durch eine weiterherzigere Gesetzesauslegung ausgezeichnet habe, als sie bei den jüdischen Autoritäten anzutreffen gewesen sei. Mit dieser Gegenüberstellung zwischen jüdischer Gesetzesobservanz und jesuanischer Liberalität wird man aber weder dem grundlegenden Stellenwert der Thora im Glauben Israels gerecht, noch vermag man jenes Konfliktes zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten ansichtig zu werden, der im Neuen Testament berichtet wird. Dies gelingt vielmehr nur, wenn man bedenkt, dass Jesus gerade nicht aufgrund einer kleineren Treue, dafür aber offeneren Liberalität das jüdische Gesetz geöffnet hat, sondern gerade in striktem Gehorsam zu seiner ganzen Erfüllung. Denn Jesus hat seine Öffnung des Gesetzes strikt Theo-logisch vollzogen, nämlich im klaren Bewusstsein und mit dem Anspruch, damit in innerster Einheit mit Gott selbst zu stehen.

Die Gesetzesauslegung Jesu ergibt somit nur dann Sinn, wenn sie Auslegung aus göttlicher Vollmacht ist. Erst von daher offenbart sich auch die tragisch zu

nennende Tiefe des Konflikts, in die Jesus geraten musste: Da Jesus auf der einen Seite seine Gesetzesauslegung im vollen Einsseins mit seinem Vater vollzog, und da Israel auf der anderen Seite darin eine gravierende Verletzung seines ihm gebotenen Grundgehorsams erblicken musste, wird die Schwere des Konflikts sichtbar, den man mit Kardinal Joseph Ratzinger nur dahingehend kennzeichnen kann: «Hier treffen Gehorsam und Gehorsam aufeinander und werden zu dem Konflikt, der am Kreuz enden musste. Versöhnung und Entzweiung scheinen so in einem geradezu unlösbaren Paradox ineinander verknötet zu sein.»¹²

Erst von daher beginnt man auch zu verstehen, warum das Neue Testament im Kreuzestod Jesu Christi gerade nicht das Ende, sondern die Vollendung des ganzen «Gesetzes» erblicken konnte, warum also mit Jesus Christus die Thora keineswegs ad acta gelegt, sie vielmehr universalisiert und auf die Heiden hin geöffnet worden ist. Dabei handelt es sich freilich um eine Erkenntnis, die in der innerchristlichen Ökumene, beispielsweise in der konfessionell strittigen Frage des Verhältnisses zwischen Glauben und Handeln, noch keineswegs in genügendem Masse zum Tragen gekommen ist.

4. Altes und neues Gottesverständnis

Mit dieser Beobachtung öffnet sich der Blick auf die Herzmitte der jüdisch-christlichen Begegnung, die nur im Gottesverständnis liegen kann. Diesbezüglich wurde in der Vergangenheit nicht selten ein tiefgreifender Unterschied zwischen Israel und Jesus konstatiert. Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts erblickte beispielsweise der Kirchenhistoriker Karl Holl in Jesus den Verkünder eines völlig neuen Gottesbegriffs und folglich den Stifter einer neuen Religion. Nach Holl gilt es dabei, das unerhört Neue im Gottesgedanken Jesu auch und gerade gegenüber dem Judentum in Anschlag zu bringen: «Ich habe nie verstanden, wie man bezweifeln konnte, ob Jesus gegenüber dem A.T. einen neuen Gottesgedanken gebracht habe.»¹³

Die neuere theologische Diskussion hat zwar das eindeutige Ergebnis zu Tage gebracht, dass das Besondere des Christentums nur in bleibender Kontinuität mit dem jüdischen Gottesglauben adäquat bestimmt werden kann. Dennoch sind auch heute immer wieder Rückfälle hinter diese grundlegende Erkenntnis zu konstatieren, so wenn beispielsweise die biblische Frohbotschaft und die kirchliche Drohbotschaft einander frontal entgegengestellt und teilweise sogar auf Neues und Altes Testament aufgeteilt werden, wie dies in zahlreichen Varianten der sogenannten «Kirchenvolksbegehren» der Fall ist. Diese Frontalkollision – «Frohbotschaft statt Drohbotschaft» – übersieht nicht nur, dass auch in der Verkündigung Jesu Gott nicht nur als ein Gott des überfließenden Erbarmens, sondern auch als ein Gott des andrängenden Gerichts erscheint und dass Jesus selbst in seinem Evangelium zwischen der Frohbotschaft und der Gerichtsbotschaft keinen Widerspruch erblickt.

Das Thema des Gerichts lässt sich jedenfalls aus der Gottesverkündigung Jesu genausowenig wie aus dem Alten Testament eliminieren. Denn damit würde die Gottesverkündigung Jesu um ihren andrängenden Ernst gebracht. Hinter der undifferenzierten Redeweise von Froh- und Drohbotschaft könnte sich viel-

mehr auch eine problematische Verhältnisbestimmung zwischen der jüdischen und der christlichen Religion verbergen, und zwar dahingehend, dass die Spannung zwischen dem richtenden und sich erbarmenden Gott in einer heilsgeschichtlichen Phasenteilung aufgelöst wird, indem das Gericht im Alten Testament domestiziert und zugleich behauptet wird, durch Jesus sei dies überwunden worden.

Entgegen solchen – freilich mehr unbewussten als reflexen – Neuaufgaben von erzgnostischen Dualismen zwischen Altem und Neuem Testament gilt es, die in den jüdisch-christlichen Beziehungen gewonnene Erkenntnis zu bewahren, dass sich das Christentum im Verhältnis zum Judentum nicht einfach als eine neue Religion verstehen darf, deren Anfänge bloss historisch und damit rein zufällig im jüdischen Volk lagen. Vielmehr ging es, wie der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg sensibel hervorhebt, bereits «in der Verkündigung Jesu um nichts anderes als um den wahren Sinn des jüdischen Gottesglaubens selbst, und das Christentum bleibt an diesen Ausgangspunkt gebunden.»¹⁴

Auch wenn zwischen Israel und Jesus im Gottesverständnis eine elementare Kontinuität besteht, darf man auf der anderen Seite nicht verschweigen, dass es in der weiteren Entfaltung der christlichen Gotteslehre zu grundlegenden Spannungen zum jüdischen Gottesverständnis gekommen ist. Dies gilt vor allem von der christlichen Trinitätslehre, die noch immer ein notwendiges Gesprächsthema im jüdisch-christlichen Dialog bildet. Für eine weiterführende Verständigung zwischen Juden und Christen ist dabei die Betonung von ausschlaggebender Bedeutung, dass es gerade das Christusbekenntnis gewesen ist, das die christliche Kirche zur Entfaltung der Trinitätslehre genötigt hat, weil sonst nicht mehr hätte zum Ausdruck gebracht werden können, dass der christliche Gottesglaube keinen Abfall vom jüdischen Monotheismus und keinen Rückfall in einen heidnischen Polytheismus darstellt.

Die christliche Trinitätslehre darf deshalb auf keinen Fall als Ergänzung zum jüdischen Gedanken des einen Gottes oder gar als sein Verrat aufgefasst werden; sie ist vielmehr zu denken als konsequente Entfaltung des erzjüdischen Gedankens der Einheit Gottes selbst. Denn in christlicher Sicht ist die Einheit Gottes solange noch nicht adäquat genug erfasst, als der eine Gott nur als transzendent und damit notwendigerweise im Gegensatz zur immanenten Welt gedacht wird. Nachdem Gott eine Welt geschaffen hat, gehört es vielmehr unabdingbar zum Gottsein Gottes selbst, dass diese Welt die Wirklichkeit seines Reiches ist. Die vollendete Gestalt der Einheit Gottes schliesst deshalb seine transzendente Ewigkeit zusammen mit seiner Gegenwart in der Welt, worauf wiederum Wolfhart Pannenberg mit Recht insistiert: «Gott ist nicht mehr nur das transzendente Korrelat der Welt, sondern auch in der Welt gegenwärtig und schliesslich auch Einheit dieser seiner Offenbarungsgestalt und seines jenseitigen Wesens. Insofern diese Motive der Einheit von Transzendenz und Immanenz Gottes im trinitarischen Gottesgedanken zum Ausdruck kommen, lässt sich mit guten Gründen behaupten, dass erst ein solches Gottesverständnis im vollen Sinne des Wortes monotheistisch ist.»¹⁵ Damit aber ist der Kern jener Auseinandersetzung getroffen, die auch heute zwischen Juden und Christen geführt werden muss, wenn beide ihren Überzeugungen treu bleiben und sich darin gegenseitig respektieren wollen.

5. Unerlöstheit der Welt und Gegenwart der Liebe Gottes

Die christliche Trinitätslehre ist also gerade nicht als Dementierung, sondern als kritische Modifizierung des jüdischen Monotheismus zu verstehen. Sie ist zudem in der Lage, auch den bleibenden Stachel des Judentums im Christentum gegenwärtig zu halten. Wird Gott nämlich in seinem trinitarischen Leben gedacht, und dies heisst immer auch in seiner Verschränkung mit der Heilsgeschichte, und zwar in dem Sinne, dass das Gottsein Gottes hinsichtlich seines Verhältnisses zur Welt als Geschichte erst durch die eschatologische Offenbarung des Geistes mit dem Kommen seines Reiches vollendet sein wird, dann steht in dieser trinitarisch vermittelten Geschichte Gottes mit seiner Welt das Gottsein Gottes selbst genau so lange auf dem Spiel, bis mit der Vollendung seines Reiches auch sein Gottsein erwiesen sein wird. Dadurch aber, dass in dieser trinitätstheologisch offen gehaltenen Spannung zwischen der Ohnmacht und der Allmacht des Schöpfers der trinitarische Gott auch das Leiden seiner Schöpfung auf sich nimmt, ist er auch in der Lage, die entscheidende Herausforderung an den christlichen Glauben auf- und wahrzunehmen, die von der Herzmitte des jüdischen Gottesvolkes aus auf die Christen zukommt.

Diese Provokation hat schon früh Schalom Ben-Chorin so formuliert: «Der Jude weiss zutiefst um diese Unerlöstheit der Welt und er erkennt und anerkennt inmitten dieser Unerlöstheit keine Enklaven der Erlösung.»¹⁶ Noch pointierter hat Martin Buber nachgedoppelt: «Die Kirche steht auf dem Glauben an das Gekommensein Christi, als an die der Menschheit durch Gott zuteil gewordene Erlösung. Wir Israeli vermögen das nicht zu glauben.» Und Buber hat dieses Unvermögen genauerhin damit begründet: «Tiefer, echter wissen wir, dass die Weltgeschichte nicht bis auf ihren Grund aufgebrochen, dass die Welt noch nicht erlöst ist. Wir spüren die Unerlöstheit der Welt.»¹⁷

Mit diesem jüdischen Stachel im christlichen Fleisch sind Christen herausgefordert, in ihrem manchmal recht vollmundigen Reden von Erlösung vorsichtiger und bescheidener zu werden, wenn sie das solidarische Mitleiden an der Unerlöstheit der Welt nicht aufkündigen wollen. Vor allem die christliche Theologie ist von daher in die Pflicht genommen, die von Johann B. Metz mit Recht angeklagte und im gegenwärtigen Christentum, und zwar im kirchlichen Leben genauso wie in der theologischen Reflexion, weit verbreitete Theodizee-Resistenz¹⁸ aufzubrechen und die Theodizeefrage viel konsequenter zuzulassen, als dies zumeist zu geschehen pflegt. Denn dass sich die Grundfrage auch der Christen heute vor allem in der Gestalt der Theodizeefrage, der Frage nach der Glaubwürdigkeit des Glaubens an die Erlösung des Menschen durch Gott angesichts der schrecklichen Unerlöstheit der heutigen Welt stellt, darauf hat Bischof Walter Kasper mit Recht hingewiesen: «Die Frage: Wo ist Gott? stellt sich heute angesichts des Leidens und des Grauens, angesichts von Ausbeutung und Unterdrückung, Schuld und Angst, Krankheit und Sterben, Verfolgung und Ausgestossensein. Alle diese Erfahrungen unverschuldeten und ungerechten Leidens sind für die meisten Menschen ein existenziell viel stärkeres Argument gegen den Gottesglauben als alle erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen, alle religions- und ideologiekritischen und sonstigen philosophischen Argumente.»¹⁹

Erst wenn Christen sich dieser ökumenisch gemeinsamen Provokation stellen, können sie auch den bleibenden Unterschied zwischen dem Christentum und dem Judentum neu buchstabieren lernen. Während nämlich die jüdische Kritik am Christusbekenntnis der Christen darauf insistiert, dass die Welt offensichtlich immer noch unversöhnt und dass das Reich Gottes in unserer Welt noch nicht da ist, sind Christen überzeugt, dass in Jesus Christus die Liebe Gottes dennoch inmitten der noch unversöhnten Welt bereits gegenwärtig ist. Genau dieser Glaube an die Gegenwart der Liebe Gottes inmitten der leidenden, stöhnenden und unversöhnten Welt macht das Besondere des Christentums aus.

IV. Befreiendes Kreuz für Christen und Juden

Diese Besonderheit können Christen heute gewiss nur zögernd aussprechen, da sie arg viel dazu beigetragen haben, eben diese Besonderheit zu verdunkeln und in der Welt, auch und gerade in der Beziehung zum jüdischen Volk, unkenntlich zu machen. Dieses Zögern kann aber auf der anderen Seite nicht bedeuten, diese Besonderheit des Christentums überhaupt preiszugeben. Denn auf diesem Wege liesse sich die wechselseitige Reizung des Glaubens zwischen Judentum und Christentum nicht mehr zum Ausdruck bringen, mit der aber die jüdisch-christliche Beziehung steht oder fällt:

Israel ist und bleibt dort, wo es seiner göttlichen Berufung treu bleibt, ein Stachel in der Seite der christlichen Kirche. Denn das Judentum schärft dem Christentum die Erfahrung der Unerlöstheit der Welt ein, wie Franz Rosenzweig mit Recht betont: «Dies Dasein des Juden zwingt dem Christentum in alle Zeit den Gedanken auf, dass es nicht bis ans Ziel, nicht zur Wahrheit kommt, sondern stets – auf dem Weg bleibt.»²⁰ Umgekehrt ist und bleibt aber auch die christliche Kirche dort, wo sie ihrer göttlichen Berufung treu bleibt, ein Stachel in der Seite Israels, indem sie die Gegenwart der Versöhnung Gottes mit der Welt bezeugt, ohne die es keine fundierte Hoffnung auf ihre Erlösung geben kann.

In der Sicht des christlichen Glaubens ist diese Gegenwart der Versöhnung Gottes mit der Welt Wirklichkeit geworden am Kreuz Jesu auf Golgotha. Denn der christliche Glaube erblickt die Versöhnung Gottes mit den Menschen schlechtin im Opfertod Jesu Christi. Und er nimmt die Vollendung des jüdischen Versöhnungsfestes, gleichsam den universal-kosmischen Versöhnungstag, in der Kreuzesstunde Jesu wahr: Jesus Christus ist aufgrund seines Opfertodes am Kreuz der endgültige, der bleibende und der personifizierte Yom Kippur, weshalb Kardinal Joseph Ratzinger mit Recht betont: «Jesu Blut erhebt keine Vergeltungsforderungen, sondern ruft alle in die Versöhnung; es ist – wie der Hebräerbrief zeigt – selbst zum ständigen Versöhnungstag geworden.»²¹

Von daher ist deutlich, dass das Kreuz Jesu Christi der entscheidende Ort ist, der den christlichen Glauben am intensivsten mit seinen jüdischen Wurzeln verbindet. Dies mag auf das erste Zusehen hin paradox erscheinen und ist im Laufe der Christentumsgeschichte oft genug Lügen gestraft worden. Doch gerade diese Schuldeinsicht muss Christen reizen, ihre Kreuzesbotschaft heute so auszurichten, dass sie in keiner Weise mehr zu irgendwelcher Form von Judenfeindschaft motiviert, dass sie vielmehr zum konsequenten Nachvollzug jener Versöhnung zwischen

Christen und Juden anleitet, die am Kreuz Jesu Christi bereits geschehen ist. Erst mit diesem Vorzeichen lassen sich sowohl die fundamentale Gemeinsamkeit als auch der bleibende Unterschied zwischen Judentum und Christentum zum Ausdruck bringen, wie es der reformierte Theologe Jürgen Moltmann treffend artikuliert: «Um des Juden Jesus willen gibt es keine endgültige Trennung von Kirche und Israel. Um des Evangeliums willen gibt es vorläufig zur eschatologischen Zukunft auch keine Verschmelzung. Aber es gibt die Weg-Gemeinschaft der Hoffenden.»²²

Es ist genau diese jüdisch-christliche Weg-Gemeinschaft der Hoffenden, die auch die innerchristliche Ökumene zu inspirieren vermag. Denn nur wenn sich Katholiken und Reformierte als christliche Schwestern auf das Judentum als ihre gemeinsame Mutter zurückbesinnen, werden sie auch der Fundamente ihres eigenen Glaubens ansichtig und werden sie auf den Weg gebracht, jene Fragen dezidiert in Angriff zu nehmen, die sie noch nicht in zufriedenstellender Weise und in ökumenischer Offenheit lösen konnten. Insofern erweist sich die Hinwendung der christlichen Kirchen zu ihren gemeinsamen jüdischen Quellen in der Tat als ein belebender Herzschriftmacher für die christliche Ökumene.

ANMERKUNGEN

¹ Vortrag auf Einladung der «Stiftung für Kirche und Judentum» im Fraumünster in Zürich am 3. November 1996.

² J. Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Stuttgart 1996) 253.

³ Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten. Hrsg. von Vittorio Messori (Hamburg 1994) 124-125.

⁴ K.-J. Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint (München 1994) 305.

⁵ E. Przywara, Römische Katholizität - All-Christliche Ökumenizität, in: J.B. Metz u.a. (Hrsg.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner (Freiburg i. Br. 1964) 524-528, zit. 526.

⁶ Vgl. H.G. Hockerts, Die Goebbels-Tagebücher 1932-1941. Vgl. auch V. Konzemius, Zwischen Anpassung und Widerstand. Die Christen und der Nationalsozialismus, in: Internationale katholische Zeitschrift 23 (1994) 483-502.

⁷ C.F. von Weizsäcker, Hitler und die Deutschen, in: Ders., Bewusstseinswandel (München 1988) 289-297, zit. 295.

⁸ Nostra Aetate, Nr. 3.

⁹ Vgl. dazu J. Ratzinger, Dienst und Leben der Priester, in: M. Brun und W. Schneemelcher (Hrsg.), Eucharistia. Festschrift für Damaskinos Papandreou (Athen 1996) 125-137, bes. 135-136.

¹⁰ P. Althaus, Die letzten Dinge (Gütersloh 1957) 313.

¹¹ P.M. Zulehner, Kirche ereignet sich in Gemeinden, in: W. Ludin u.a. (Hrsg.), wir Kirchenträumer. Basisgemeinschaften im deutschsprachigen Raum (Olten 1987) 10-19, zit. 13.

¹² J. Kardinal Ratzinger, Jesus von Nazareth, Israel und die Christen, in: Ders., Evangelium - Katechese - Katechismus. Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche (München 1995) 63-83, zit. 77.

¹³ K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band II: Der Osten (Tübingen 1928) 1-32.

¹⁴ P. Lapide/W. Pannenberg, Judentum und Christentum. Einheit und Unterschied. Ein Gespräch (München 1981) 19.

¹⁵ W. Pannenberg, Das christliche Gottesverständnis im Spannungsfeld seiner jüdischen und griechischen Wurzeln, in: Der christliche Glaube und seine jüdisch-griechische Herkunft = EKD-Texte 15 (Hannover 1986) 13-22, zit. 21.

¹⁶ Sch. Ben-Chorin, Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels (Hamburg 1956) 99.

¹⁷ M. Buber, Der Jude und sein Judentum (Köln 1963) 562.

¹⁸ Vgl. J.B. Metz, Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage (München 1992) 107-137. Ferner Ders., Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Theodizee - Gott vor Gericht? (München 1990) 103-118.

¹⁹ W. Kasper, Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie, in: W. Baier u.a. (Hrsg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger. Band I (St. Ottilien 1987) 311-328, zit. 324.

²⁰ F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung III, 197.

²¹ J. Ratzinger, a.a.O. (vgl. Anm. 12) 81.

²² P. Lapide/J. Moltmann, Jüdischer Monotheismus - christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch (München 1979) 82-83.

ERICH KOCK · KÖLN

PETER WUST

oder der Ehrgeiz, hoffen zu dürfen

Zum 60. Todestag am 3. April

Er war ein Mensch des Hungers und des Durstes. Es verlangte ihn zu wissen, um leben zu können, und die Wahrheit bedeutete ihm dasselbe wie Essen und Trinken. Seine philosophische Grundfigur war der Mangel. Auch deshalb philosophierte er nicht wie jemand, der sich im Besitz der Wahrheit weiß. Es hungerte ihn nach Erkenntnis; er lebte im Durst nach Reflexion.

Der Dorfjunge Peter Wust aus Rissenthal im Saargebiet wußte nicht, wie er an Bücher kommen sollte. Deshalb bestürmte er den Himmel um die Gnade eines Buches. Seinem Lehrer blieb der Wunsch verborgen, denn der Schüler wagte nicht, ihn zu offenbaren. Doch eines Tages legte er ihm unverhofft ein Buch in die Hand, und der Empfänger, «völlig verwirrt und erschlagen» (Wust), wußte nicht, wie ihm geschah. Noch dem Philosophen, Lehrstuhlinhaber und Dauerleser lief in der Erinnerung ein Schauer über den Rücken, wenn er den geheimnisvollen Zusammenhang seiner flehentlichen Gebete und der unverhofften Erhöhung durch einen ahnungslosen Schullehrer bedachte. Heimlich hatte freilich der Zwölfjährige ein Gesuch an «Seine Majestät, den Deutschen Kaiser Wilhelm II. in Berlin» gerichtet, in dem er ihn um eine Kiste mit Büchern bat – einen Brief, der vom «Kaiserlichen Oberhofmarschallamt» höchst ungnädig beantwortet wurde und der den «Erziehungsberechtigten» ziemlichen Ärger eintrug.

Neun Tage vor seinem Tod am 3. April 1940 ließ der Sechsfünfzigjährige die letzten Bücher neben seinem Bett wegräumen. Seine größten Versuchungen waren immer die Bücher gewesen, und nun hatte er auch diese Freunde zu verabschieden. Peter Wust starb nach wiederholten Operationen und qualvollen Schmerzen an einem Kehlkopfkrebs. Längst war ihm zu sprechen nahezu unmöglich geworden, und so schrieb er auf Notizzettel, was er Besuchern mitzuteilen gedachte oder was auch nur für seine eigenen Augen bestimmt war: «Kaffee und Streuselkuchen, Salat. Hunger, Hunger, Hunger! Ich beschwöre Gott um meinen Tod!» Am 18. Dezember 1939 hatte Wust sich von seinen Hörern und Schülern in einem bewegenden «Abschiedswort» verabschiedet – mitunter besuchten fast

ERICH KOCK, Jahrgang 1925, lebt als freier Schriftsteller in Köln; zahlreiche Arbeiten für Funk und Fernsehen.

fünfhundert junge Menschen seine Vorlesungen. Dort hieß es: «Und wenn Sie mich fragen sollten, bevor ich jetzt gehe, ob ich nicht einen Zauberschlüssel kenne, der einem das letzte Tor zur Weisheit des Lebens erschließen könne, dann würde ich Ihnen antworten: ›Jawohl!‹ – Und zwar ist dieser Zauberschlüssel nicht die Reflexion, wie Sie es von einem Philosophen vielleicht erwarten möchten, sondern das Gebet. Das Gebet, als letzte Hingabe gefaßt, macht still, macht kindlich, macht objektiv... Gebet kennzeichnet alle letzte ›humilitas‹ des Geistes. Die großen Dinge des Daseins werden nur betenden Geistern geschenkt.»

An einem Mittwoch gegen halb ein Uhr mittags starb Peter Wust in seiner Wohnung am münsterischen Straßburger Weg 99. Als eines der letzten niedergeschriebenen Worte buchstabierte er den Vornamen seiner Frau. Er starb nach Ängsten und Qualen, jedoch mit sokratischer Tapferkeit und als katholischer Christ.

Die wohl herznächsten Worte des Philosophen ließen sich so zusammenfassen: «Wieder, Heim, Sorge, Ungewißheit, Wagnis, Ruhe, Not, Hunger, Durst, einfach». Wust hat also philosophiert, wie einer, den Hunger und Durst quälen; wie jemand, der leibhaftig erfuhr, daß es mit der Welt nicht stimmt. Wust hat seine Philosophie der Existenz mit bohrendem, durchdringendem Verstand zur Sprache gebracht; Leib und Seele waren stets an ihr beteiligt und alles andere als nur eine Angelegenheit des Kopfes. Bei ihm ist, wie Karl Pflieger es ausgedrückt hat, «das Denken ein kontinuierliches, unaufhaltsames Herausstellen, ja, Herausstoßen dessen, was seinen Seinsgrund erfüllte – die Sehnsucht nach integraler Menschwerdung». Wie ein verlorener Sohn macht sich der Philosoph auf, um das Haus des Vaters zu suchen. Sein Denken hat ihm entdeckt, daß er nicht zu Hause ist, aber nach Hause will – in die ewige Ruhe. Die zeitweilige Verlorenheit gehört zum Menschen so wie seine Heimkehr. Immer wollte Peter Wust nach Hause, und so trägt seine Philosophie das christliche Stigma des Weges an sich.

Dabei war Wust alles andere als ein Erbaulichkeitsphilosoph. Lange bevor der Existenzialismus zu einer Sache der Pariser Cafés und literarischer Strömungen wurde, die Denker wie Gabriel Marcel und Peter Wust als eine Art christliches Zweigunternehmen abzustempeln suchten, hatten beide mit Werken wie «Sein und Haben», «Naivität und Pietät» (Wust 1925) und «Ungewißheit und Wagnis» (Wust 1936/1937) die Spur der Existenzphilosophie vorgegeben. Natürlich haben Denker wie Blaise Pascal und Sören Kierkegaard Pate gestanden; nur: ihr Denken wurde vollkommen selbständig und kritisch verarbeitet. Wust war auch für seine Studenten stets gesprächsbereit; er ging keinem Einwand aus dem Weg. Dogmatisch abschließendes Denken empörte ihn. Alle Bücher Wusts haben keinen anderen Sinn, als sich über die Existenz des Menschen klar zu werden. Zehn Jahre lang arbeitete der Grübler und Denker Wust an einem Buch, das sein Hauptwerk werden sollte: «Ungewißheit und Wagnis». Als streng philosophische Arbeit stellt es die dialektische Spannung menschlicher Existenz zwischen Gesicherheit und Ungesicherheit, die notwendige und nothafte Suche nach philosophischer, nach Heils- und Offenbarungsgewißheit dar. Eine absolute Heils-, Erlösungs- und Liebesgewißheit kann es jedoch nicht geben. Immer bleibt ein alogischer Rest, und auch Mensch und Schicksal liegen gewissermaßen voreinander auf der Lauer. Wust ist der Denker, der sich in sich in Ungewißheit wissenden und wagenden Existenz. Wie Wust in diesem Werk den steilen und gefährlichen Weg zu einer

Dialektik der Gewißheit in der Ungewißheit, der Geborgenheit in der Ungeborgenheit findet, das ist bis auf den heutigen Tag atemberaubend zu verfolgen.

Wissensnöte sind auch Heilsnöte, und das heutige Kreisen um Sicherheit einer «Lifestyle»-Generation, die sich als Leistungs- und Spaßgesellschaft zu etablieren sucht, könnte – falls sie überhaupt noch an geistiger Orientierung interessiert sein sollte – in diesem schon prophetischen Werk Antworten für ihr Leben finden, und dies nicht weniger als diejenigen, die 1935 bis 1940 vor dem Katheder seines Autors saßen. Es waren junge Menschen, die in solchen Stunden unter dem atmosphärischen Druck nationalsozialistischer Diktatur die Luft freiheitlichen Denkens atmen durften.

Dabei wurde Wusts Philosophieren von den meisten Universitätskollegen in Münster als «unzünftig» empfunden. Der Kastengeist mancher Kathedergrößen wollte sich nicht damit abfinden, daß der preußische Kultusminister 1930 den mit Max Scheler befreundeten Kölner Studienrat Peter Wust ohne Habilitation zum «ordentlichen Professor» an der münsterischen Universität berufen hatte. Bei anderen hingegen hatte sich der Rissenthaler Bauernjunge aus einer abgelegenen Landschaft des Saarlandes längst Achtung und Zuwendung erkämpft. Denn Bücher wie «Die Auferstehung der Metaphysik» (1920), «Naivität und Pietät» (1925) und «Dialektik des Geistes» (1928) waren in der philosophischen Öffentlichkeit nicht ohne Wirkung geblieben. Robert Spaemann hat betont, daß «Peter Wust keinen Plato gefunden hat, in den seine Philosophie eingegangen wäre. Wust war auch nicht Sokrates – er war aber einer der überzeugendsten Bekenntnisphilosophen, die wir im vergangenen Jahrhundert gehabt haben, und vielleicht war er der einzige unter den Existenzphilosophen, der mit seiner ganzen Existenz für seine Philosophie eingestanden ist.»

Wusts Grab befindet sich auf dem Friedhof in Mecklenbeck bei Münster. Der flache, weißgraue Stein unter dem Kreuz in der Achse des Friedhofs ist von dunkelgrünem Efeu und zwei Tannen umhütet. Jahrelang suchte Wust in dem seit langem eingemeindeten Dorf das Bild und die Wirklichkeit seiner ländlichen Herkunft wiederzufinden. Im bäuerlichen Münsterland traten sie ihm entgegen, und so praktizierte der saarländische Peripathetiker mit Schülern und Doktoranden (Höchstzahl: fünfzehn) lange Spaziergänge in Richtung Mecklenbeck. Die inzwischen verschwundene Dorfkirche hat den zurückgezogenen, betenden Philosophen von Münster erlebt, nicht weniger die Kirche zum Heiligen Geist im münsterischen Südviertel, wo Wust am Straßburger Weg seine Wohnung hatte.

Doch es wäre falsch, sich die münsterischen Jahre als eine Art Idylle vorzustellen. Sie waren es nicht. Abgesehen von den Anforderungen des Vorlesungs- und Seminarbetriebs und den Vorboten seiner Krankheit, hat Peter Wust mit schier unglaublicher Tapferkeit gegen diejenigen gekämpft, die auch Münster «zu einer nationalsozialistischen Stadt» zu machen suchten. Reinhold Pabel und Waldemar Gurian haben seine leidenschaftlichen Kathederanklagen gegen «die Versklaver des Geistes» schriftlich bezeugt. Wenn er auch zeitweise «mit verdecktem Visier» kämpfte, so wurde er doch bespitzelt und angeschwärzt. Stellte man ihn zur Rede, so verwies er einige Male auf sein Amt als Philosoph und den immer bedrohlicher werdenden Krebsstod: «Ich bin Philosoph, und Philosophen dürfen sich nicht fürchten, wenn es um die Wahrheit geht.» Noch bis in seine

letzten Lebenstage beschäftigte ihn die Bösartigkeit der braunen Diktatur: «Wenn diese Leute siegen, dann kennen sie keine Grenzen mehr.» (Aufzeichnungen von Benne Wust). Nein, Münster war keine Idylle und Peter Wust nicht der Mann, der sich mit Spaziergängen nach Mecklenbeck oder auf dem sogenannten «Philosophenweg» am Ufer der Aa begnügt hätte.

Knapp drei Monate vor Wusts Tod besuchte ihn der münsterische Bischof (der einmal zugab, von seiner Philosophie nicht allzuviel zu verstehen) Clemens August Graf von Galen auf seinem Krankenlager. Das war fast genau ein Jahr, nachdem der «Reichsleiter und Beauftragte für die nationalsozialistische Erziehung der Partei» Alfred Rosenberg zum Ehrenbürger der Stadt Münster ernannt worden war, und eineinhalb Jahre, bevor Clemens August seine erste umfassende Predigt gegen die Rechts- und Menschenverachtung der nationalsozialistischen Machthaber hielt. Und so führen vom Bekenntnis des Philosophen zum Bekenntnis des Bischofs, dem eine breite Resonanz in Deutschland und im Ausland zuteil wurde, unverkennbare Spuren.

In einem kleinen elsässischen Dorf saß unterdessen ein katholischer Pfarrer, der die «Kölnische Volkszeitung» nur abonnierte, «damit mir keiner der Wust'schen Aufsätze verlorenging.» Und derweilen las er, ohne mich persönlich zu kennen, mein Buch «im Schatten des Kirchturms», weil er in ihm die Seinsgeborgenheit wiederfand, die er in seiner frühen Glaubenskrise verloren hatte.» Karl Pflieger erhielt den ersten, am 28. Juli 1935 geschriebenen Brief von Peter Wust in den letzten Julitagen. Ein Satz dieses Briefes lautete: «Als Philosoph wollte ich leben und starb darüber als Mensch, und nun lerne ich, daß man als Philosoph zuerst sterben muß, sterben muß zu Füßen des Heilandes am Kreuze, um so erst, in der Gnade, als Mensch wieder auferstehen zu können.» Wusts Adressat erhielt im Laufe der Jahre zahllose Briefe und Karten, und manchmal lagen in den Umschlägen an «Seiner Hochwürden Herrn Pfarrer Karl Pflieger, Bilwisheim (später Behlenheim) Post Wiwersheim bei Straßburg im Elsaß/Frankreich» Postkarten des münsterischen Rathauses, der Heiliggeistkirche und des Domes bei. Pflieger hat später geäußert: «Für mich und viele andere ist Peter Wust zu einem kostbaren Glaubenshelfer geworden, und das gerade deshalb, weil er nicht bloß ein Erkennen, sondern auch ein Bekennen ist – aber ein Erkennen, der aus der Tiefe seiner Erkenntnisleidenschaft den Mut und das Recht zum Bekennen schöpft. Im übrigen hat sich dies Bekennen nicht erst nach seiner schmerzlich errungenen Rückkehr zum Glauben eingestellt. Es ist bei ihm – als einem primären und typischen Erkenntnisdenker – aus seinem Denken herausgewachsen. Sein Erkennen ging bei ihm notwendig in die Richtung des objektiven und absoluten Seins; dies Sein wahrzunehmen und philosophisch nicht zu verfehlen, darum ging es ihm. Ein konsequenter Denker, wie er es zweifelsohne war, kann dies Sein sich zuletzt nur als Geist von personaler Struktur vorstellen. Ist ein Denker aber erst einmal dort angekommen, so wird ihm die Offenbarung Gottes als eine bis zur Inkarnation sich steigernde Selbsterschließung erscheinen. Ein Philosoph, der nur Erkennen und nicht auch Bekennen ist, treibt nach Wusts Ansicht keine authentische Philosophie. Der wahre Philosoph legt deshalb sein Bekenntnis «vom geheimen Beben der Ewigkeitsunruhe in der Tiefe menschlicher Natur ab, insofern der Mensch Geist ist und nicht Tier.»

Peter Wust begann, wie Walter Rest es berichtet hat, in der Zeit seiner Lehrtätigkeit an der Universität in Münster seine Vorlesungen fast regelmäßig mit dem Besuch der Heiligen Messe im Dom. Wegen des damals geltenden Nüchternheitsgebotes (vor der Kommunion) trank er aus einer Thermosflasche vor der Vorlesung um 7.00 Uhr oder 8.15 Uhr einen Schluck Kaffee. Denn nach der auch körperlich anstrengenden Vorlesung folgten Sprechstunden mit Examenkandidaten und Studenten, die sich vorstellen wollten. Und als Wust einmal im Salzburger Mozarteum eine Rede zu halten hatte (1930), vertraute er Paschalis Neyer an, er habe noch kein Abendbrot zu sich genommen, sondern nur eine Tasse Kaffee getrunken. Nach seiner Erfahrung, so sagte er, könne er nüchtern besser reden.

Wust war dabei alles andere als selbstsicher. Von seiner wiederholten Angst, auf dem Katheder zu stehen und nicht zu wissen, was er sagen solle, sprach er auch öfters mit Edith Stein, anderen «Einkleidung» bei den Kölner Karmalittinnen am 14. April 1934 er teilgenommen hat. Edith Stein, selber Philosophin und begabte Rednerin, wies ihn einige Male liebenswürdig zurecht. Sie könne das bei einem Denker von Format wie Wust nicht begreifen. Eine Art «armseliges Auto-didaktenbewußtsein – von Hause aus Neuphilologe» brach bei Wust immer wieder durch. «Ab und zu überkommt mich ein entsetzliches Kathederekel. Dann ist mir, als sei alles dummes Zeug, was ich sage, ja, als hätte ich meinen Beruf vollkommen verfehlt... Auf dem Katheder spreche ich wie in einem Trancezustand. Es ist ein meist entsetzliches Unwirklichkeitsbewußtsein da...» Das war wirklich mehr als eine bestimmte Art von Koketterie. Denn die ordinierten Kollegen an der Universität ließen ihn deutlich spüren, daß er im Grunde nicht dazugehöre. Eine Ausnahme bildete Heinrich Scholz. «Scholz und Wust sind zwei typische, entgegengesetzte Vertreter der Philosophie. Scholz kam von der Religionsphilosophie her, war evangelischer Theologe gewesen und ist dann den Weg zur Mathematik gegangen, zur Logik, mit einem Wort: zu dem, was man – mit Wittgenstein zu sprechen – klar sagen kann. Sein Vorwurf gegen Wust war, daß Wust Dinge sagte, die man eigentlich nicht sagen kann; daß Wust appelliere, wo man zu argumentieren habe. Doch Scholz war es dann, der einen Nachruf auf Wust verfaßte, den man heute nur mit Ergriffenheit lesen kann. Sinngemäß äußerte Scholz darin: «Er hat in mir eine Spur hinterlassen, die viel tiefer und nachhaltiger ist als diejenige, die ich jemals in ihm habe hinterlassen können.» (Mitteilung von Robert Spaemann).

In seiner geistigen Entwicklung ist Wust durch die Philosophie der Aufklärung gegangen; der Neukantianismus und dessen Erkenntnistheorie war eine der Stationen. Die religiöse Krise in Wusts erster Lebenshälfte war vorausgegangen. Wust wollte erst Priester werden; dann studierte er Anglistik und Germanistik; doch er kam von der Philosophie nicht mehr los, seit «Friedrich Paulsen den Blitz der großen Verwunderung in seine Seele hatte fallen lassen». Ernst Troeltsch belehrte ihn darüber, «zum Väterglauben an die souveräne Macht des Geistes zurückzukehren und sich in der Philosophie für die Wiederkehr der Metaphysik gegen alle Skepsis einer in sich unfruchtbaren Erkenntnistheorie einzusetzen». (Wilhelm Vernekohl) In Köln begegnete Wust Max Scheler. Dieser Philosoph hat entscheidenden Anteil an seiner geistigen Entwicklung. Bei einem Besuch der

Pariser Freunde von Peter Wust Jacques Maritain, Robert d'Harcourt, Charles du Bos, Abbé Henri Brémond, Paul Valéry und Paul Claudel im Mai 1928 erfuhr Wust vom plötzlichen Tod Max Schelers. Nach seiner Rückkehr besuchte Wust Schelers Grab auf dem Kölner Südfriedhof: «Zu beten war mir fast unmöglich. So sehr bestürmten mich die Gedanken bei diesem erschreckenden Wiedersehen..., als ich an diesem Grab stand, zitternd in dem Gedanken an das, was ich seit September 1921 an der Seite dieses Mannes erlebt hatte, zitternd und fröstelnd in dem Gefühl der Einsamkeit.» (8. Juni 1928).

Noch immer spürt man in den Werken Peter Wusts den Impuls des gesprochenen Wortes. Hier redet einer, der nachgedacht hat, was es mit dem Menschen ist – auch dem Zeitgenossen unserer Lebensjahre –, nicht aus übermütiger Indifferenz und hybrider Selbstsicherheit, sondern aus der Not des Nachsinnens. Der Mensch unserer Zeit könnte – selbst wenn er eine andere Sprache als die der Dreißiger und Vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts spricht – hier Orientierung finden – dieser Zeitgenosse des Jahrtausendwechsels, ein Objekt der Geschichte und ein Gegenstand der Propaganda vielfältigster Art, ein von Politikern gegängelt Individuum, nicht selten auch ein Massenteilchen im Funktionssystem der Ideologien. Bei Wust findet er etwas anderes als den resignierten Relativismus oder urbanisierten Stoizismus, der verzweifelt Sinn – Suche und Sinn – Bekenntnis als eine Art Betrug zu empfinden sich gewöhnt hat, der Zeitgenosse: ein Laiendarsteller im immer verwirrender agierendes Welt-Theater... Die Enzyklika des gegenwärtigen Papstes «Fides et ratio» bedauert zu Recht den heutzutage mangelnden Mut zu philosophische Reflexion, doch leider nennt sie bei der Aufzählung entsprechender Gegen-Beispiele nicht die Namen von Josef Pieper und Peter Wust. Sie hätten genau hier ihren Platz gehabt.

«Die Philosophie und der Tod haben immer miteinander zu tun gehabt – der Tod nämlich bestimmt den Menschen, das Ganze seiner Existenz dort zu bedenken, wo ihm dies Ganze entrissen wird.» So hat der sterbende Philosoph Peter Wust in heftiger Auseinandersetzung mit der ihm eigenen Todesfurcht Schrecken in Hoffnung zu verwandeln gewußt. Deshalb stammt das vielleicht kennzeichnendste Wort über ihn von Karl Pfleger, der über Wust schrieb: «Das ist sein einziger Ehrgeiz, hoffen zu dürfen.» Doch noch ein Schlüsselwort des Philosophen ist hier zu nennen: das Wort «Durst». Es steht wohl für jede Philosophie, die ernsthaft vom Menschen redet, denn es spricht von seinem Mangel. Die menschliche Kreatur dürstet, und das auch nach jenem lebendigen Wasser, von dem Jesus am Jakobsbrunnen gesprochen hat. Auf diese Weise bleibt sie auch jenem anderen Wort verbunden, das vom Kreuz herab zu den Menschen kam: SITIO. Mich dürstet.

WERNER LÖSER SJ · FRANKFURT AM MAIN

HEINRICH SCHLIER

Zum 100. Geburtstag · 31.3.1900 - 26.12.1978

Am 31. März dieses Jahres jährte sich zum 100. Mal der Geburtstag von Heinrich Schlier, der zu den bedeutendsten Gestalten der evangelischen und der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts gezählt hat. Wer ihm noch begegnet ist, wird sich dran erinnern, daß er ein Mensch von vornehmer und unaufdringlicher Art war. Er war ein stiller Mensch. Und es ist um ihn auch immer still geblieben. Das trifft bis heute zu. Die Kreise, in denen man seines 100. Geburtstags gedachte, die Zeitungen, die einen Artikel zu seinem Gedächtnis veröffentlichten, waren wahrlich nicht zahlreich.

Übertritt zur katholischen Kirche

Die Kirche und ihre Einheit waren ein Heinrich Schlier existentiell tief bewegendes Thema, das sich schließlich in der Form seines Übertritts in die katholische Kirche folgenreich in seine Lebensbahn einschrieb. Sein gesamtes theologisches Denken ist von dieser Lebenswende mitbestimmt worden. In der Mitte der 50er Jahre hat Heinrich Schlier in seiner «Kurzen Rechenschaft» dargestellt, wie er in seinem Leben und in seinem Denken auf den Schritt der Konversion zur katholischen Kirche hingeführt wurde. Für eine Biographie Heinrich Schliers ist dieser Text die wichtigste Quelle, die durch die von Reinhard von Bendemann¹ vor wenigen Jahren sorgfältig zusammengetragenen weiteren Informationen ergänzt werden kann. Etwa 10 Jahre später, am 10. März 1967, hat Heinrich Schlier den dann lebhaft diskutierten Vortrag «Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen» gehalten und dabei das, was ihn erstlich und letztlich in seinem Christenleben und in seinem Theologendenken erfüllt und bewegt hat, auf den Punkt gebracht.² Der wichtigste Satz lautete: «Der Glaube weiß, daß der ewige und allmächtige Gott sich für die Welt, die seine Schöpfung ist, was sie freilich in ihrer Geschichte bestreitet, endgültig entschieden hat in Jesus Christus, und daß in ihm und seiner Geschichte alles ein für allemal konkret entschieden ist».³ Aus diesem Kernsatz ergibt sich für die Theologie, daß sie nicht dialektische

WERNER LÖSER SJ, Jahrgang 1949, ist Direktor der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt; er lehrt daselbst Dogmatische Theologie.

Theologie sein kann, sondern dogmatische Theologie zu sein hat. Und nur als sakramentale Kirche entspricht die Gemeinde der Glaubenden der entschiedenen Entscheidung Gottes. Die Kirche «in ihrer Leibhaftigkeit als Leib Christi ist durch ihre konstitutiven Elemente und durch alles, was diese aufgreifen und gestalten, die Exposition der gefallenen Entscheidung Gottes, der Erweis und Ausweis ihrer äußersten und konkreten Entschiedenheit».⁴ Solche Aussagen erinnern an die fundamentaltheologischen und ekklesiologischen Auffassungen, zu denen sich Erik Peterson im Disput mit Karl Barth und Rudolf Bultmann und anderen in den 20er Jahren durchgerungen hatte.⁵ Gerade dessen Ausführungen zu Grundfragen der Liturgie hatte der Student Heinrich Schlier in dem ersten in seiner Bibliographie aufgeführten Aufsatz aus dem Jahre 1925 noch entschieden abgelehnt: «Eine Bemerkung zum Verhältnis von Glauben und Mystik».⁶ Und doch wird wohl auch bei Heinrich Schlier schon in diesen frühen Jahren das Ringen um eine Abkehr von der dialektischen Theologie und das heißt: um ein persönliches Ja zu der im Glauben erkannten entschiedenen Entscheidung Gottes zu seiner Welt und damit zu der Kirche, die ihr zu entsprechen da ist, begonnen haben. Dieses Ringen währte dann lange und reichte wohl auch über den Vollzug des Übertritts zur katholischen Kirche im Jahre 1953 hinaus.⁷ Am Ende seines Lebens hat Heinrich Schlier in dieses Ringen und in den Frieden, den ihm das von Gott geschenkte Ja zu seinem Evangelium und zu seiner Kirche schließlich gewährte, Einblick nehmen lassen; denn daß er über sich selbst sprach, als er das Abendlied John Henry Newmans niederschrieb⁸, ist unverkennbar:

Getrost Abschied nehmen
Abendlied John Henry Newmans

*Nun wird es Abend, nun ist es genug,
O Herr, nun birg mich mild in Deine Hände.
Es war so schwer, als ich mich selber trug,
Nun trägst Du mich, trag mich doch bis ans Ende.*

*Der Tag war lang, der Weg war weit,
Von Ferne nur erglühte ein verhülltes Licht.
In Angst und Trübsal dieser Einsamkeit
Verlor ich's nie. Nein: Du verlorst mich nicht.*

*Du locktest mich, ich tat nur zögernd Schritte.
Wie hängt das Herz an allen Dingen.
Doch nah umfleht von Deiner treuen Bitte
Bin ich entflohen meinen eigenen Schlingen.*

*Des Geistes Hochmut neigt gehorsam sich.
Geschlagen sind des Zwiespalts schwache Zungen.
Der eitle Kranz auf meiner Stirn verblich,
Der Schwermut Lied ist tröstlich ausgeklungen.*

Studieren und Dozieren in Marburg

Es gäbe aus Heinrich Schliers Leben vieles zu berichten. Zwei Lebens- und Erlebnisfelder, die Schliers Denken und Wirken stark beeinflusst haben, seien exemplarisch herausgegriffen. Das eine ist mit dem Namen Marburg verbunden, das andere mit dem Namen Wuppertal. Marburg läßt an Schliers Studieren, Dozieren, Diskutieren an der theologischen Fakultät im Kreis um Heidegger und Bultmann und zusammen mit Gadamer, Krüger und anderen denken. Das spielte sich einerseits in den Vorlesungen und Seminaren, andererseits in allerlei Zirkeln ab. Schlier selbst hat darüber verschiedentlich berichtet.⁹ Hier sei jetzt ein Stück aus Hans Georg Gadamer's «Philosophische Lehrjahre» zitiert, das einen Eindruck von der Lebendigkeit des geistigen Lebens in den Marburger Philosophen- und Theologenkreisen vermittelt: «Bultmann war nicht nur ein scharfer Theologe, sondern auch ein leidenschaftlicher Humanist, und das führte uns schon früh in anderer Weise zusammen. Es ist die berühmte Bultmannsche Graeca, ... Sie fand jeden Donnerstag, wenn ich mich nicht irre, in Bultmanns Wohnung statt. Heinrich Schlier, Gerhard Krüger, ich selber, später Günter Bornkamm und Erich Dinkler bildeten die kleine Gruppe, die mit Rudolf Bultmann die Klassiker der griechischen Literatur las. Es war keine gelehrte Arbeit. Einer wurde verurteilt, eine deutsche Übersetzung vorzulesen, und die anderen folgten am griechischen Text. Tausende von Seiten haben wir auf diese Weise gelesen. Manchmal entwickelte sich eine Diskussion, die weitere Ausblicke ergab. Aber Bultmann rief uns immer wieder zur Ordnung und zum Fortfahren in der Lektüre. Ob es nun die griechische Tragödie oder die Komödie war, ob ein Kirchenvater oder Homer, ob ein Historiker oder ein Redner, wir durcheilten die ganze antike Welt, 15 Jahre lang wöchentlich einen Abend. Das wurde von Bultmann mit Strenge und mit Beharrlichkeit festgehalten, Woche für Woche. Pünktlich um 8.15 Uhr begannen wir und lasen bis Schlag elf Uhr. Bultmann war ein strenger Mann. Dann erst begann die Nachsitzung. Rauchen durfte man vorher, nur daß Bultmann keine Zigaretten liebte, sondern schwarze Brasil oder Pfeife, und nur für Schlier hatte er aus besonderer Nachsicht die sogenannten Schwächlingszigarren, die mit einem blonden Deckblatt versehen warn. Aber, wie gesagt, um 11 Uhr gab es etwas zu trinken, meist Wein. Man vergaß nie, daß man in einem sparsamen Hause war: wenn die Flasche rundherum ausgeschenkt war, legte sie Bultmann noch einmal hin und goß sich nach einige Minuten nachträglich noch die wenigen Tropfen ein, die sich dann in der Beuge der Flasche gesammelt hatten...»¹⁰ Schlier hat dieser Bultmannschen Graeca von 1930 bis 1935 angehört, war aber den meisten, die dabei mitmachten, schon viele Jahre zuvor bekannt und blieb ihnen auch noch verbunden, als er längst in Wuppertal lebte – und später in Bonn.

Zeugnis und Bekenntnis in Wuppertal

Wuppertal – diese Stadt war der für Heinrich Schlier wichtigste Platz und Ausgangspunkt seiner Aktivitäten in der Bekennenden Kirche. Schon vorher, noch in Marburg, hatte sich Heinrich Schlier mit Rudolf Bultmann, Hans Freiherr von

Soden und einigen anderen öffentlich und unzweideutig gegen die Entwicklungen in der Deutschen Evangelischen Kirche gewandt. Sein Name steht unter dem Marburger «Gutachten zum Arierparagrafen in der Kirche» (1933) und unter der Erklärung «Neues Testament und Rassenfrage» (1933). Sein offenkundiger Widerstand gegen das nationalsozialistische Reich und gegen die kirchlichen Tendenzen, sich ihm zu überlassen, führten dazu, daß er aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche weder in Marburg noch in Königsberg noch in Halle einen Ruf auf einen theologischen Lehrstuhl erhielt. Daraufhin zog er im Herbst 1935 nach Wuppertal, wo er die Leitung der neu gegründeten «Kirchlichen Hochschule» übernehmen sollte und wollte. Die Eröffnung der Hochschule war für den 1. November 1935 vorgesehen, kam aber infolge eines polizeilichen Verbots nicht zustande. Die bereits bestehende reformierte «Theologische Schule» in Elberfeld konnte jedoch einstweilen ihre Arbeit fortsetzen und übernahm einige Aufgaben der nicht zustande gekommenen Kirchlichen Hochschule. Heinrich Schlier trat als Dozent für neutestamentliche Exegese in ihren Lehrkörper ein. 1936 kam Peter Brunner hinzu, mit dem er eine enge Freundschaft schloß. Am 14. Dezember 1936 wurde auch diese Einrichtung durch die Gestapo geschlossen. Fortan wurde der theologische Unterricht illegal im Untergrund «in Form von Freizeiten an verschiedenen Orten, im Barmer neuen Missionshaus, im Neandertal, in Bethel – oder auch in Sakristeien, Privatwohnungen und Dachstuben, unter ständiger Bedrohung ...».¹¹ und für eine nur kleine Studentengruppe weitergeführt. Hartmut Aschermann und Wolfgang Schneider haben all dies und darin auch die Rolle Heinrich Schliers dargestellt: «Studium im Auftrag der Kirche».¹²

In diesen Jahren betätigte sich Heinrich Schlier energisch und wirksam für die Bekennende Kirche – und zwar auf den verschiedensten Ebenen und in den verschiedensten Formen. Gutachten und Stellungnahmen, die er verfaßte und uns noch heute bekannt sind, beweisen dies ebenso wie Mitgliedschaften in den unterschiedlichsten Gremien der Bekennenden Kirche. Seine Position im Widerstand gegen den nationalsozialistischen Staat und gegen die kirchlichen Trends, sich ihm anzuschließen, war immer klar und eindeutig. Seine Absicht ging stets dahin, das bekenntnisbestimmte lutherische Verständnis der Kirche und ihrer Lehre und ihres Handelns zur Geltung zu bringen.

Heinrich Schlier wurde am 1. Februar 1940 zusammen mit Peter Brunner Pfarrer der lutherischen Bekenntnisgemeinde in Elberfeld. Die Erfahrungen, die er dann machte, müssen etwas für ihn ganz und gar Zermürbendes gehabt haben. In einem Brief an Rudolf Bultmann vom 23. Juni 1940 berichtete Schlier, er habe «mit P. Brunner zusammen die hiesige luther. Bekenntnisgemeinde übernehmen» müssen. Dann fuhr er fort: «Das ist, wenn man von der regelmäßigen Predigt, Bibelstunde und den Sitzungen, die ich allerdings als Präses sehr beschränkt habe, absieht, ja nicht viel Arbeit. Aber alles in allem habe ich in der Woche kaum mehr als 3-4 Halbtage für die theol. Wissenschaft frei. Doch ist das an anderen gemessen noch sehr viel, u. so bin ich froh, einstweilen eine solche Stelle bekommen zu haben. Sie ist in vieler Beziehung «vorläufig», aber in der ev. Kirche und in der Kirche überhaupt ist ja alles in einem ungunsten Sinn vorläufig geworden. Doch was sollte ich tun? Nachdem die Ausbildungsarbeit zu einem Ende kam, blieb nur noch die vage Möglichkeit, mich in ein legales Pfarramt zu retten. Aber abgesehen

davon, daß es sich um eine sehr allgemeine Möglichkeit handelt, – denn der Krieg erschwert auch die Stellenbesetzung – bringe ich es nur schwer über mich, bei dieser absoluten Diktatur einer mittelmäßigen, ungeistlichen und jedes Haltes entbehrenden Bürokratie in der Kirche ein Pfarramt anzunehmen. Man muß erst auf dem Standpunkt angelangt sein, daß das Kirchenregiment völlig gleichgültig ist für eine Kirche – den ich damals in Thüringen naiv praktizierte, der aber heute nur einem Akte tiefer Resignation entspreche –, um in irgendeinem Kirchengebiet unterzukommen. ... Ich wünschte daher, es böte sich noch einmal die Gelegenheit, zur Dozentur zurückzukehren. Denn der ‹Staat› ist für einen Theologen immer noch eher ein Adiphoron als die Kirche. Aber dazu wird es ja nun nicht mehr kommen ...»¹³ Die Erfahrungen, die hier zum Ausdruck kommen und in Schliers eigener Sicht nicht den Charakter des situationsbedingt Zufälligen hatten, wurden später unter den Gründen für die Konversion erwähnt. Es mag noch von Interesse sein, zu erwähnen und zu würdigen, daß Schlier sich in diesen Jahren bei allen täglichen Anforderungen noch zurückziehen konnte, um an seinem Galaterbriefkommentar zu arbeiten.

Das Erbe und die Erben

Heinrich Schliers schriftliche Hinterlassenschaft weist Texte unterschiedlicher Art auf: Schriftkommentare – darunter der Epheserbriefkommentar, der Römerbriefkommentar, der schon erwähnte Galaterbriefkommentar –, Aufsatzsammlungen, Lexikonartikel, Predigten und Meditationen, kleinere und größere Monographien. Bei allen Unterschieden in Anlaß und Art und Umfang kommen sie darin überein, daß sie Auslegungen neutestamentlicher Texte sind. Viele der Texte sind Beiträge zur exegetischen Forschung, andere dienen der geistlichen Erbauung. Stets hat H. Schlier an sich selbst die höchsten wissenschaftlichen Ansprüche gestellt. In Gehalt und Gestalt sind alle seine Texte von hoher Qualität. Und doch ist es – jedenfalls in der Welt der theologischen Wissenschaft – um H. Schlier immer recht still geblieben. In den 50er Jahren waren einige Stimmen aus dem Bereich der evangelischen Theologie zu vernehmen, die ihr Befremden über den Übertritt H. Schliers zur katholischen Kirche zum Ausdruck brachten. Vor fünf Jahren erschien eine große Monographie von Reinhard von Bendemann über Schliers Paulusexegese.¹⁴ Sie ist eine Fundgrube für alle biographischen Fragen und bietet eine Analyse vieler Texte Heinrich Schliers.¹⁵ Dazu kommt noch der eine oder andere Aufsatz, in dem Themen der Schlierschen Theologie erörtert werden. In der Summe besagt dies: die Beachtung, die Schliers theologisches Werk gefunden hat, ist sehr gering geblieben.

Wie läßt sich dieser angesichts der unbestreitbar hohen Qualität von Schliers Werk auffallende Sachverhalt erklären? Vielleicht dadurch, daß Heinrich Schlier einen recht eigenen Weg gegangen ist und nicht leicht in eingespielten Kategorien erfäßbar ist. Er hat die evangelische Kirche verlassen und wurde daraufhin seitens der ehemaligen evangelischen Theologenkollegen gemieden. Er ist in die katholische Kirche eingetreten, hat aber keinen Lehrstuhl an einer theologischen Fakultät erhalten. Man wußte nicht recht, wie man mit diesem ehemaligen Bult-

mannschüler umgehen sollte. In wichtigen Zügen ist Schliers Theologie ja auch von Optionen geprägt geblieben, die er sich als evangelischer Theologe angeeignet hatte. Dabei ist zum Beispiel daran zu denken, daß sich sein ganzes Denken auch nach der Konversion im Schema Gesetz und Evangelium, bzw. Sünde und Rechtfertigung bewegte, während katholisches Denken gewöhnlich innerhalb des Schemas Natur und Gnade verläuft. Dies gibt allen Äußerungen Schliers eine für den katholischen Theologen ungewohnte Färbung. Schlier ist aus Überzeugung katholischer Christ und Theologe geworden, aber er hat sein evangelisches Denken nicht in der evangelischen Kirche zurückgelassen, sondern in wesentlichen Bereichen in die katholische Kirche mit hinübergenommen. So war er – mehr als das gewöhnlich gesehen und gesagt wird – ein Grenzgänger zwischen den Kirchen und ihren Theologen. Den Grenzgänger meinten offenbar beide etablierten Seiten ignorieren zu können.

Grenzgänger war er auch in einer anderen Hinsicht: er war ein Exeget, der die modernen Methoden handzuhaben wußte und gehandhabt hat. Aber er war auch ein Dogmatiker, der den heutigen Wahrheitsanspruch des biblischen Zeugnisses und seiner Auslegung in der Lehre der Kirche zur Sprache zu bringen trachtete. Die Brücke zwischen beidem trägt den Namen Hermeneutik, die er in der Gestalt, die sie in der Philosophie von Martin Heidegger und Hans Georg Gadamer und in der Theologie von Rudolf Bultmann gefunden hatte, kennengelernt und weitgehend übernommen hatte. In dieser Schule hat Heinrich Schlier wesentliche Züge seines Denkens und auch seines Sprechens gelernt. All dies hat nun Schlier auch für viele heutige Theologen fremd bleiben lassen – sie denken nicht in den Bahnen der hermeneutischen Philosophie und Theologie, und für die Dogmatiker ist Schlier allzu sehr doch nur ein Exeget und für die Exegeten ist er doch allzu sehr nur ein Dogmatiker. Und so gilt auch hier: Den Wanderer zwischen den Welten lassen die in ihren Welten wohnenden und bleibenden außer Acht.

Ein einzelner Gesichtspunkt mag noch hinzukommen: Heinrich Schlier stammte aus der frühen «Religionsgeschichtlichen Schule» um Bousset, Reitzenstein, Bultmann und ging mit diesen und anderen lange davon aus, daß der gnostische Mythos vom Urmenschen-Erlöser von den Verfassern der neutestamentlichen Schriften kritisch rezipiert worden sei. Diese Annahme wurde in Schliers unbestreitbar meisterhaftem Epheserbriefkommentar¹⁶ leitend für die Interpretationsperspektive. Inzwischen geht die neutestamentliche Exegese davon aus, daß dieser Ansatz nicht tragfähig ist und also preiszugeben ist. Schlier selbst hat diese Einsicht schon in den 60er Jahren durch ein faktisch anderes Vorgehen in seinen exegetischen Arbeiten übernommen. Dies ist aber von seinen Kritikern nicht oder zu wenig gewürdigt worden, und so wird die Kritik, die dem Epheserbriefkommentar gegenüber heute mit Recht erhoben wird, zu Unrecht auch weiterhin auf Schliers ganzes Denken ausgedehnt. Und so meinen solche Kritiker, Schliers Denken dann auch auf sich beruhen lassen zu können. Aus alledem erklärt sich, daß Schliers exegetisches und theologisches Werk weitgehend unbeachtet geblieben und im Ausland bis heute überhaupt unbekannt ist. Ob es noch einmal ein Wendepunkt seiner Einschätzung geben kann, ist schwer zu sagen. Zu wünschen wäre es auch heute noch.

Charisma der geistlichen und kirchlichen Schriftauslegung

Heinrich Schlier hat sich immerzu intensiv mit der Frage befaßt, wie die Heilige Schrift sachgemäß ausgelegt werden müsse. Er war der Überzeugung, daß die Bibel selbst vorgebe, wie sie zu interpretieren ist. Deshalb müsse alle Mühe darauf verwandt werden, ihre Eigenart zu erfassen. Mehr und mehr wurde Heinrich Schlier zu der Überzeugung geführt, die Bibel lege ihrem Interpreten auf, daß er sie gleicherweise geistlich und kirchlich auslege. Diese Auffassung wuchs einerseits in Schliers eigener bibelexegetischer Arbeit, die sein unbestreitbar bestes Charisma war, und andererseits in seiner jahrzehntelangen Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Rudolf Bultmann, dem er einen erheblichen Teil der Themen seines Arbeitens und der Prinzipien seines Vollzugs verdankte. So setzte sich Heinrich Schlier von der existentialen Interpretation der biblischen Texte, für die der Name Bultmann steht, ab und vertrat stattdessen das Programm einer am Dogma der Kirche orientierten Bibelauslegung. Er beanspruchte, daß gerade diese Weise des Umgangs mit der Heiligen Schrift von dieser selbst ermöglicht und gefordert werde. Die Einsicht in solche Zusammenhänge gehört zu den wichtigsten Gründen, die Heinrich Schlier schließlich den Schritt in die katholische Kirche setzen ließen; denn in ihr werde solch ein Umgang mit der Bibel selbstverständlicher und unbefangener geübt. 1964 gab Heinrich Schlier von seinen bibelhermeneutischen Überzeugungen ausführlich Rechenschaft in einem seiner bedeutendsten Aufsätze. Er wurde 1964 veröffentlicht und war Rudolf Bultmann zu dessen 80. Geburtstag gewidmet. Er trägt die Überschrift «Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?»¹⁷ Die Kernaussagen dieses Aufsatzes sagen, was die Bibel selbst ist und was dies für die Weise ihrer Auslegung nach sich zieht. Es sind drei deutlich voneinander unterschiedene Aussagen, die aber miteinander ein komplexes Ganzes ausmachen. Die drei Aussagen lassen sich so zusammenfassen: *Erstens*: Die Bibel ist als ein Buch auszulegen, das in einer bestimmten geschichtlichen Situation abgefaßt wurde und geschichtliche Ereignisse bezeugt, in denen Gott sich der Welt geoffenbart hat. Diesem Tatbestand trägt der Ausleger dadurch Rechnung, daß er die Methoden der historisch-kritischen Philologie anwendet. *Zweitens*: Die Bibel ist als ein Buch auszulegen, das auf seine gegenwärtig beanspruchende Wahrheit hin befragt werden und Glauben wecken will. Das heißt: die Bibel will nicht letztlich als Quelle historischen Wissens verstanden werden, sondern als Zeugnis der je jetzt und je hier Glauben weckenden und heischenden Offenbarung Gottes. *Drittens*: Die Bibel ist als ein Buch auszulegen, das sich die Kirche als seinen Verstehensraum einräumt und sich nur im Mitleben mit der Kirche und im Dialog mit ihrer Geschichte erschließt. Der im Dialog mit der Geschichte der Kirche, die eine Geschichte der Auslegung der Bibel ist, stehende Interpret stößt ebendort auf die Größe Dogma, das nach Schlier das «bleibend Denkwürdige» birgt.¹⁸ Daß Heinrich Schliers Auslegungen biblischer Bücher und biblischer Texte immer geistlich und kirchlich fruchtbar sind, rührt daher, daß er seine Arbeit durch die genannten drei Prinzipien gelenkt sein ließ. Das ließe sich für die großen Bibelkommentare ebenso nachweisen wie für die theologischen Aufsätze - von ihm oft «Besinnungen» genannt -, und schließlich auch für die vielen Anregungen für die Predigt und die persönliche Betrachtung.

Wir schulden es Heinrich Schlier, daß wir aus Anlaß seines 100. Geburtstags noch einmal an ihn erinnern. Wir haben allen Anlaß, für ihn, der uns als Forscher und Lehrer in der Theologie und mehr noch als ein Bruder im Glauben und in der Kirche nahe war und noch ist, Gott zu danken.

ANMERKUNGEN

¹ Reinhard von Bendemann, Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie, Gütersloh 1995; vgl. auch die biographische Zeittafel und die Bibliographie in H. Schlier: *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*, Freiburg: Herder 1980, 290-306

² in: *Catholica* 24, 1970, 1-21; wiederabgedruckt in: H. Schl., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg: Herder 1971, 297-320

³ ebd. (*Das Ende der Zeit*) 300

⁴ ebd. 302

⁵ Über Erik Peterson und seine Beziehungen zu ihm hat H. Schl. nach dessen Tod berichtet: Erik Peterson, in: *Der Geist und die Kirche*, a.a.O. 265-269

⁶ in: *Zwischen den Zeiten* 3, 1925, 410-414

⁷ Über die Gründe für den Übertritt hat H. Schlier berichtet in «Kurze Rechenschaft», in: *Der Geist und die Kirche*, a.a.O. 270-289

⁸ veröffentlicht in: K. Rahner/B. Welte (hrsg.), *Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit menschlicher zu leben*, Freiburg: Herder ¹1979, 212

⁹ z.B. in: Martin Heidegger: *Denken im Nachdenken*, in: *Der Geist und die Kirche*, a.a.O. 202-206

¹⁰ H.G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt: Klostermann 1977, 37 f.

¹¹ H. Vorländer, *Kirchenkampf in Elberfeld 1933-1945*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1968, 351

¹² Köln: Rheinland Verlag 1985

¹³ Zitiert bei von Bendemann, a.a.O. 49, Anm.118

¹⁴ vgl. Anm. 1

¹⁵ Bei aller Wissenschaftlichkeit ist die große Arbeit von Bendemanns doch leider von einem gewissen antikatholischen Affekt bestimmt. Vgl. die Rez. des Vf. zu dieser Arbeit in: *ThPh* 74, 1999, 283-286

¹⁶ Düsseldorf: Patmos Verlag 1957, danach viele weitere Auflagen.

¹⁷ In: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II*, Freiburg: Herder 1964, 35-62

¹⁸ Hier findet sich auch die berühmt gewordene Bestimmung dessen, was ein Dogma ist: «Die denkend-fragende Durchleuchtung des theologischen Sachverhaltes, die durch die Biblische Theologie als dem Ziel der Exegese inauguriert ist, muß sich fortsetzen. Sie muß nun aus dem dargebotenen Sachverhalt selbst, d.h. aus einer eigenen Besinnung aus ihm und auf ihn, gewonnen werden. Das geschieht in der dogmatischen Besinnung. Diese muß dabei, ständig provoziert durch die Exegese, vor allem auch in das Gespräch mit dem immer schon in der Kirche auf Grund der Schrift Gedachten eintreten und dem Gedachten nachdenken, damit es Ungedachtes herbeigebe und das Geheimnis des Sachverhaltes weiter preisgebe. In solchem Hinausdenken auf die Sache selbst entfernt sich die Glaubensbesinnung der Kirche nicht von den Offenbarungswahrheiten, sondern kommt ihnen, die Reflexe der einen Wahrheit des Offenbarungereignisses sind, näher. Was die Exegese im methodischen Verfahren unter hörendem Verstehen als das von der Heiligen Schrift zu denken Aufgegebene erarbeitet hat, übergibt sie dem Glaubensdenken der Kirche, damit dieses dem zu Denkenden nachdenke und den Sachverhalt durchdenke. Vielleicht,

daß es dabei an diesem oder jenem Punkt auch zu einem Zu-Ende-Denken kommt. Solches Zu-Ende-Denken, welches sich im Glaubenskonsensus der Kirche anzeigt, kann, sofern es die Stunde fordert und erlaubt, zur Fixierung im Dogma führen. Dieses bedeutet aber nicht das Ende des Bedenkens, sondern die Erhebung des Gedachten, Nachgedachten, Durchgedachten und jetzt und hier Zu-Ende-Gedachten in das unbestreitbar und unverlierbar Denkwürdige. Für die Exegese bedeutet das nicht die Suspendierung des Vollzuges im Umkreis dieses oder jenes Textes, sondern die Anweisung des entschiedenen Denkens an seinen Beginn zu neuem Überdenken». (60f.)

EDITORIAL

In die Globalisierungsdebatte ist eine gewisse Versachlichung eingekehrt. Statt fürchteinflößender Warnungen geht es inzwischen mehr um die unaufgeregte Auslotung eines vielschichtigen und höchst ambivalenten Prozesses. Da sich die Einsicht durchgesetzt hat, dass eine Unterbindung der Globalisierung weder machbar noch wünschenswert ist, geht es vor allem um deren Gestaltung. Die in diesem Heft der COMMUNIO versammelten Beiträge bringen diese Diskussionslage deutlich zum Ausdruck. Alle sind darum bemüht, die an die Globalisierung geknüpften Chancen auf eine bessere Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens, wie auch die damit verbundenen Risiken in einer je eigenen Fragestellung herauszuarbeiten. Als Hinführung zu diesem komplexen Thema sollen hier einleitend einige Aspekte beleuchtet werden: Globalisierung als ökonomisch-ökologischer, politischer, sozialer und kultureller Prozess.

I

Es ist schon oft betont worden, dass die Integration der Weltwirtschaft vor dem Ersten Weltkrieg ein Niveau erreicht hat, an das erst seit den siebziger Jahren wieder angeknüpft werden konnte, es sich hier also um kein neues Phänomen handelt. Gleichwohl ist damit zu rechnen, dass diese Entwicklung jetzt doch weniger von Rückfällen bedroht ist und sich breiter, tiefergehend und nachhaltiger durchsetzen wird, wir es also dennoch mit einer neuen Qualität zu tun haben. Ebenso einschränkend wird immer wieder darauf hingewiesen, dass die unterschiedlichen Weltregionen höchst ungleich in die Weltwirtschaft integriert sind, der ganze Vorgang auf die OECD-Welt konzentriert ist und sich eine Differenzierung in hoch entwickelte, stark nachwachsende und deutlich abgehängte Regionen (Schwarzafrika) herausbildet. Aus ökonomischer Sicht handelt es sich bei der Globalisierung trotz aller Ungleichheiten der Einbeziehung um einen Prozess, der das weltwirtschaftliche Wachstum fördert und dementsprechend den Verteilungsspielraum weltweit vergrößert, wie immer die Verteilung

gestaltet sein mag. Die Erklärung wird durch den von Adam Smith nachgewiesenen Nutzen der Arbeitsteilung und die nach Ricardo damit verbundene Nutzung der komparativen Kostenvorteile gegeben. Alles wird dort produziert, wo dies zu den geringsten Kosten und/oder in der besten Qualität möglich ist. Die Voraussetzung für die volle Entfaltung dieser Vorteile ist die Beseitigung von Hindernissen des weltweiten wirtschaftlichen Austauschs durch die Entwicklung von Verkehrswegen, Transportmitteln und Kommunikationstechnologien und durch den Abbau von Zollschranken, wie dies in der Uruguay-Runde der GATT-Verhandlungen und ihrer Konsolidierung in der neu geschaffenen Welthandelsorganisation geschehen ist.

Der aus der weltweit immer umfassenderen und engeren wirtschaftlichen Verflechtung resultierende potentielle Nutzen bietet für alle ein Motiv, den Prozess zu unterstützen. Allerdings entstehen daraus auch Kosten, die viele vor der vorbehaltlosen Unterstützung zurückschrecken lassen. Zuvor geschützte Wirtschaftsräume werden einer härteren Konkurrenz ausgesetzt. Es wächst der Druck, durch Spezialisierung, Innovation und deren schnelle Umsetzung in Produkte, durch eine optimale Ressourcennutzung und Leistungsstruktur wettbewerbsfähig zu bleiben. Der von Leistungen unabhängigen Sicherung des Lebensstandards werden dadurch engere Grenzen gesetzt, wodurch die Spreizung der Einkommen zunimmt. Die von der gesteigerten Konkurrenz herausgeforderte Steigerung des wirtschaftlichen Wachstums vergrößert zwar den Verteilungsspielraum und mildert dadurch Verteilungskonflikte, verstärkt jedoch zugleich die ökologischen Belastungen. Auf weltweites Wirtschaftswachstum kann nicht verzichtet werden, weil sonst sowohl die innergesellschaftlichen als auch die zwischengesellschaftlichen Verteilungskonflikte nicht mehr zu bewältigen wären, zugleich müssen die dadurch erzeugten ökologischen Belastungen in tragbaren Grenzen gehalten werden. Umso größer ist der Bedarf, durch technologische Innovationen den Ressourcenverbrauch ständig abzusenken sowie durch die Verschiebung des Konsums von materiellen zu immateriellen Gütern die Nachhaltigkeit des Wirtschaftswachstums zu verbessern.

II

Mit der Herausbildung des Wohlfahrtsstaates, der in Institutionen der internationalen Zusammenarbeit eingebettet ist, hat die Politik eine Form gefunden, durch die es gelungen ist, die Wirtschaftsdynamik so institutionell einzubetten, dass das Wachstum in soziale Integration umgesetzt werden konnte. Die Konflikte um eine neue ökologische Politik haben zum ersten Mal die Grenzen dieser Strategie aufgezeigt. Wirtschaftswachstum ohne

Umpolung auf Nachhaltigkeit gefährdet das ökologische Gleichgewicht. Zugleich ist deutlich geworden, dass durch nationale Politik allein weder das Wirtschaftswachstum gefördert noch dessen Nachhaltigkeit gesichert werden kann. Beides verlangt transnationale Politik. Die Forcierung der europäischen Integration war insofern nicht einfach der Sieg einer allein auf die Gewinnchancen des Kapitals setzenden Politik des Abbaus von nationalen Barrieren für wirtschaftliche Transaktionen, sondern eine unvermeidliche Maßnahme, um die zu eng gewordenen Wachstums- und damit verbundenen Verteilungsspielräume zu erweitern und die daran geknüpften ökologischen Belastungen auf zwischenstaatlicher Ebene durch entsprechende gemeinsame Regelungen in Grenzen zu halten. Dasselbe gilt für den Abbau von Handelsschranken durch GATT und WTO sowie die parallel gewachsenen Aktivitäten zur Vereinbarung internationaler Umweltregime, wie das Ozon-Regime und die Ansätze zu einer Klimakonvention, beginnend mit dem Klimagipfel in Rio de Janeiro 1992.

So bescheiden die neue transnationale Politik im Verhältnis zur alten nationalen Politik der Wohlfahrtsstaaten aussehen mag, so sicher ist es, dass an ihr kein Weg vorbeiführt und dass sie viel mehr auf Verhandlung und Interessenausgleich angelegt sein muss als die dagegen relativ einfach aussehende, auf Mehrheitsbeschaffung beruhende nationale Politik der Wohlfahrtsstaaten. Nationalstaatliche Politik muss sich nicht nur auf langwierige internationale Verhandlungen zwecks Interessenausgleich einlassen, sondern auch den Spielraum für subnationale Gestaltung auf regionaler und lokaler Ebene erweitern. Der Nationalstaat ist nicht mehr die umfassende Steuerungsinstanz, sondern nur noch eine Ebene in einem komplexen Geflecht der Verhandlungen auf und zwischen mehreren Ebenen. Politik vollzieht sich nicht mehr vorrangig in Gestalt einer zentralen öffentlichen Meinungs- und Willensbildung, sondern in vielen verschiedenen, miteinander konkurrierenden Teilöffentlichkeiten und Arenen. An die Stelle der Bestimmung eines Gemeinwohls für alle tritt die Koordination einer viel größer gewordenen Zahl unterschiedlicher Interessen und unterschiedlicher Definitionen des Gemeinwohls.

Um dieser Vielschichtigkeit von Interessen und Wertorientierungen gerecht zu werden, muss der Nationalstaat zwangsläufig an Gestaltungsmacht verlieren, um dem Aufbau eines komplexeren Gefüges von Verhandlungen Platz zu machen. Dessen „demokratische“ Qualität äußert sich nicht mehr in der repräsentativen Definition und konsequenten Verwirklichung eines Gemeinwohls, sondern in der Offenheit für ein größeres Spektrum von Interessen und Gemeinwohlverständnissen, in der Korrekturfähigkeit von Entscheidungen und in der Einigung auf gemeinsame Rahmenbedingungen für sonst unterschiedlich gestaltbares Zusammenleben.

III

Wie sich die Orte politischer Verhandlungen ausdifferenzieren, so vervielfältigen sich auch die Solidaritäten. Die Gestaltungskraft des Nationalstaats war an die kollektive Solidarität einer relativ geschlossenen Nation gebunden, die interne Gegensätze überwunden hat. Innere Inklusion war auf externe Exklusion aufgebaut. Mit der nationalen Staatsbürgerschaft verband sich die gleichberechtigte Teilhabe an zivilen, politischen und sozialen Rechten. Das hohe Maß der nationalen Solidarität drückte sich in den Wohlfahrtsstaaten, insbesondere in dem immer größer gewordenen Anteil der Sozialausgaben am Bruttoinlandsprodukt, insgesamt in der umfassenden Garantie eines vom individuellen Markterfolg des einzelnen unabhängigen Lebensstandards aus. Diese innere Solidarität war jedoch gepaart mit einer wesentlich geringer ausgeprägten transnationalen Solidarität. Träger dieser nationalen Solidarität waren die nationalen Großorganisationen, Verbände, Vereinigungen und Kirchen. Die enorm gewachsene Zahl internationaler Vereinigungen zu Zwecken von humanitärer Hilfe, Umweltschutz, Entwicklung und Friedenssicherung wie auch die innergesellschaftliche Proliferation neuer Vereinigungen sowie die parallel dazu sinkende Mitgliederzahl der nationalen Großorganisationen haben eine erhebliche Umgestaltung des Solidaritätsgefüges bewirkt. Es entfernt sich von nationaler Geschlossenheit und nähert sich einer Struktur transnationaler Vernetzung und innergesellschaftlicher Pluralisierung.

Diese Entwicklung bringt Solidaritätskonflikte mit sich. Während die Elite der mobilen Intelligenz zum Träger transnationaler Vergemeinschaftung und Solidarität wird, verlieren die großen Volksparteien, Verbände und Kirchen an nationaler Integrationskraft. Sie können die von der gewachsenen Konkurrenz gefährdeten Schichten nicht mehr genügend einbinden, so dass neue rechtspopulistische Parteien und Bewegungen mit Parolen der nationalen Gegenreaktion gegen die Öffnungsbewegung der Globalisierung aus der daraus resultierenden Verunsicherung Kapital schlagen können. Die Herausbildung einer transnationalen Zivilgesellschaft verändert die nationalen Zivilgesellschaften. Deren innerer Zusammenhalt kann sich nicht mehr aus der Abschließung nach außen speisen, sondern nur noch aus der Pluralisierung von Netzwerken der gegenseitigen Unterstützung. Nicht die Versorgung durch Großorganisationen hilft dem Einzelnen, sondern der Zugang zu Netzwerken, insbesondere Selbsthilfegruppen verschiedenster Art. Es handelt sich dabei um einen langwierigen und konfliktreichen Lernprozess, an dessen Ende eine neue Ausbalancierung von externer und interner Solidarität stehen könnte. Innere Inklusion stützt sich dann weniger auf äußere Exklusion, sondern auf innere Vielfalt bei gleichzeitiger äußerer Vernetzung.

IV

Auch die Kultur in Gestalt unserer Weltansichten, Wertvorstellungen, Normen und alltäglichen Lebensweisen verändert sich nachhaltig. Sie löst sich von konkreten Orten, emanzipiert sich von ihrer historischen Verankerung und ihren Trägern, sie wird universeller und pluralistischer. Es gelingt zunehmend, den aus der westlichen Kultur geborenen Menschenrechten weltweit immer breitere Geltung zu verschaffen und ihre Verwirklichung durchzusetzen. Wenn es auch noch ein weiter Weg ist, bis ihre Achtung und wirksame Durchsetzung überall in der Welt dasselbe Niveau wie in den hochentwickelten demokratischen Rechtsstaaten erreicht hat, sind die Fortschritte auf diesem Weg dennoch unverkennbar. Der damit einhergehende Konflikt zwischen der westlichen Kultur und den nicht-westlichen Kulturen wird sich umso weniger zu einem tödlichen Kampf der Kulturen im Sinne von Samuel P. Huntington zuspitzen, je mehr der Globalisierungsprozess transnationale und transkulturelle Netzwerke bildet. Der Konflikt findet dadurch weniger zwischen kollektiven Bündnissen als Träger von Kulturen als geschlossenen Einheiten statt und stattdessen mehr innerhalb von Gesellschaften zwischen den Modernisierungseliten und den Kräften der Beharrung, die gegen die Modernisierung mobil machen. Der Kern des kulturellen Konflikts spielt sich z.B. nicht zwischen dem Iran als Repräsentanten der islamischen Zivilisation und den USA als Repräsentanten der westlichen Zivilisation ab, sondern zwischen den säkularen und islamischen Modernisierern im Iran auf der einen Seite und den islamischen Fundamentalisten auf der anderen Seite. So langwierig dieser Prozess auch sein mag und so oft Traditionalismus und Fundamentalismus dabei immer wieder die Oberhand gewinnen mögen, so unterstützen globale Netzwerke doch nachhaltig die Bewegung der Modernisierung. Je mehr dies der Fall ist, umso mehr verliert die Kultur der Menschenrechte den Geruch, ein bloßes Herrschaftsinstrument des Westens zu sein.

Die andere Seite dieser Medaille ist die Tatsache, dass alle Werthaltungen und Lebensformen unterhalb des abstrakten Niveaus der Menschenrechte an Selbstverständlichkeit und bindender Kraft verlieren. Sie werden eine Sache der individuellen Wahl, sofern sie der Achtung der Menschenrechte nicht im Wege stehen. Kulturelle Praktiken lösen sich aus ihrer regionalen Verankerung und können überall in der Welt aufgegriffen werden. Dieser Prozess der Enträumlichung kultureller Praktiken hat jetzt z.B. dazu geführt, dass sich nicht mehr nur das Christentum außerhalb seines Ursprungscontextes ausbreitet, sondern z.B. auch der Buddhismus im Westen über eine wachsende Anhängerschaft verfügt. Dem einzelnen Menschen wird eine Vielzahl von kulturellen Praktiken zugänglich, die

Kultur pluralisiert sich. Je mehr die Menschen durch starke Rechtsinstanzen auf nationaler und transnationaler Ebene zur gegenseitigen Respektierung ihrer Rechte gebracht werden, umso mehr gelingt es, Kulturkonflikte in Grenzen zu halten, Universalismus und Pluralismus in ein gegenseitiges Ergänzungsverhältnis zu bringen.

In diesem Prozess spielen die christlichen Kirchen eine wichtige Rolle. Als Mitträger des Universalismus der Menschenrechte arbeiten sie mit an dessen weiterer Verwirklichung, als Repräsentanten der westlichen Kultur tragen sie maßgebliche Verantwortung für den Dialog mit den Repräsentanten der nicht-westlichen Kulturen, als religiöse Gemeinschaften binden sie ihre Mitglieder in diesem Prozess ein und müssen zugleich eine vorbildliche Praxis der Toleranz gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften im Rahmen der gegenseitigen Respektierung und gemeinsamen Achtung der Menschenrechte üben. Religiöse Gemeinschaften, die sich nicht in eine solche Kultur der Achtung der Menschenrechte einfügen, können nur in einem langwierigen Prozess der Geltendmachung der Menschenrechte auf diesen Weg gebracht werden. Für die christlichen Kirchen ist dies selbst ein permanenter Lernprozess, in dem sie immer wieder beweisen müssen, dass die Verpflichtung auf den Universalismus der Menschenrechte mehr ist als die Erhebung eines Universalitätsanspruchs unverrückbarer Glaubensdogmen. An der Gestaltung der Globalisierung müssen alle gesellschaftlichen Kräfte mitwirken, auch und gerade das Denken aus einer konsequent universalistischen Perspektive des Christentums. Die in diesem Heft der COMMUNIO versammelten Beiträge bieten dazu facettenreiche und bedenkenswerte Ansätze.

Richard Münch
Professor für Soziologie in Bamberg

JOSEPH JOBLIN · VATIKAN

AKTUALITÄT DES CHRISTENTUMS IM GLOBALISIERUNGSPROZESS

Ein Wandel politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art kennzeichnet die gegenwärtige Welt. Er scheint dazu bestimmt zu sein, die kulturellen und nationalen Unterschiede zwischen den Völkern aufzuheben. So ist denn allenthalben die Rede von weltweiter Expansion und Verflechtung oder von Globalisierung, wobei diese letztere Bezeichnung meistens vorgezogen wird, da sie die dynamische Bewegung, in die alle Ressourcen des Planeten mit einbezogen werden, hervorhebt. Eine solche Entwicklung könnte den Gedanken aufkommen lassen, dass die Religionen der Vergangenheit angehören und ihr Einfluss in der gegenwärtigen Welt zu schwinden bestimmt sei. Stellt ihre Verschiedenheit – so hört man sagen – nicht ein Hindernis dar für die Herbeiführung eines Konsensus zwischen den Zivilisationen im Hinblick auf die Errichtung der gemeinsamen Grundlagen ihres Zusammenlebens? Wie könnten da die monotheistischen Religionen, deren Geschichte mit der eines bestimmten Kulturraumes eng verknüpft ist, noch eine bedeutsame Rolle spielen in einer Welt, die die internationalen Beziehungen auf Prinzipien zu gründen sucht, die allen Nationen und Kulturen gemeinsam sind? Wie könnte da insbesondere der Katholizismus, dessen Lehren im Rahmen des abendländischen Denksystems formuliert sind, zu einer Vision von der Menschheitsentwicklung inspirieren, die wirklich universal wäre?¹

Die Bedeutung, die die ökonomischen oder finanziellen Kräfte auf internationaler Ebene gewonnen haben, und die Entwicklung der Kommunikationen und des Kulturaustausches vermitteln Werte, die den Gedanken glaubwürdig erscheinen lassen, dass der der Globalisierung zuzuschreibende Fortschritt der Menschheit sich um keine andere moralische Orientierung als die nach dem Erfolg zu kümmern brauche. Eine solche

JOSEPH JOBLIN SJ. 1956-1981 Berater am Internationalen Büro für Arbeit für die religiösen Beziehungen. Professor für Sozialwissenschaft an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Sachverständiger im Staatssekretariat des Hl. Stuhls. – Der Text wurde übersetzt von Dr. Carl-Franz Müller.

Auffassung hat für einen Teil der öffentlichen Meinung etwas Bestechendes, schockiert jedoch einen andern Teil, der sich sträubt, das von den Traditionen empfangene Erbe aufzugeben. Gerade über diesen Punkt ist eine Diskussion in Gang gekommen, deren Ausgang die Zukunft der Gesellschaften bestimmen wird, und die Kirche muss sich daran beteiligen. Sie ist nämlich überzeugt, dass ihr Diskurs von universaler Bedeutung ist und sich an die Menschen ihrer Zeit richtet. Die Aktualität ihres Wortes ergibt sich nicht aus dem philosophischen oder technischen Stellenwert ihrer Äußerungen; sie besteht darin, dass sie an das Gewissen jedes Menschen Fragen richtet, denen er sich nicht entziehen kann: Fragen über den Sinn des Daseins und seines Schicksals wie auch über seine Verantwortung gegenüber den sozialen Phänomenen. Die Stellung, die die Kirche gegenüber dem Globalisierungsprozess bezieht, findet ihre Begründung in der Auffassung ihrer Sendung, die sie als «Dienst an den Gewissen»² in der Welt dieser Zeit versteht.

I. Die Herausforderungen der Globalisierung: ein weltweites Phänomen

1. Die Neuartigkeit der Globalisierung

Die Globalisierung führt ein neues Modell des Kapitalismus ein, das sich von dem des 19. Jahrhunderts unterscheidet; da dieses die Stellung des Staates in der Gesellschaft modifiziert, ist es unerlässlich, dass man die schon von Papst Pius XI. in seiner Enzyklika *Quadragesimo anno* empfohlene moralische Ausrichtung der wirtschaftlichen Kräfte unter einem neuen Gesichtswinkel zur Sprache bringt.

Als gebieterisches Phänomen mobilisiert die Globalisierung die vitalen Kräfte jedes Landes in einem solchen Masse, dass kein lokales oder nationales Unternehmen sich weigern kann, sich der Bewegung anzuschliessen, da es sonst an den Rand gedrückt würde, ja oft gar nicht überleben könnte. Die Wachstumsmöglichkeiten, die sie in Aussicht stellt, sind jenen Individuen, Unternehmen und Staaten vorbehalten, die sich auf ihre Logik einlassen.

Als ein in einer historischen Kontinuität stehendes Phänomen wurde die Globalisierung durch die Fortschritte ermöglicht, die auf dem Gebiet der Kommunikation auf weltweiter Ebene erzielt worden sind. Jedes Mal, wenn sich der politische, kulturelle und ökonomische Austausch zwischen den Völkern intensiviert, ist die Menschheit in eine neue Phase der Bewusstwerdung ihrer Einheit eingetreten. Das zeigt die Erfahrung des kaiserlichen Chinas mit den Völkern Asiens, später diejenige Roms mit den Völkern der mediterranen Welt sowie auch die Europas nach der «Entdeckung» Nord- und Lateinamerikas und nach seiner weltweiten Expansion. In der neuesten Epoche sind solche Fortschritte nicht aus der

Entdeckung neuer Territorien hervorgegangen, sondern aus dem Zusammenwirken der «Idealkräfte»³, die in die Welt ausstrahlen, um deren Einheit und Verschiedenheit in Einklang zu bringen. Dieses Phänomen hat sich seit zwei Jahrhunderten unter dem Einfluss der Ideale der Gerechtigkeit und der universalen Brüderlichkeit beschleunigt und hat seinen Niederschlag gefunden in den internationalen Institutionen (Völkerbund, UN), die einen Komplex von Werten sanktionieren, die von der Gesamtheit der Völker gleichsam als Leuchttürme angesehen werden, die allen ein und dieselbe Richtung weisen. Mit der Annahme der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) hat sich dieser Impuls fortgepflanzt. Die grossen Weltkonferenzen der UN, die in den letzten fünfzehn Jahren stattfanden, haben dann dessen Stosskräfte präzisiert: die Umwelt (Rio), die Sozialpolitik (Kopenhagen), das Habitat (Istanbul), die Bevölkerung (Kairo), die Frauen (Peking). In jedem dieser Fälle geht es um globale Probleme, die nur durch eine konzertierte Aktion der internationalen Gemeinschaft gelöst werden können. Die Globalisierung ist ein Vorgang, bei dem das gesellschaftliche Gefüge der Menschheit sich zu einem immer komplexer werdenden Netz verdichtet, das sich auf der Grundlage von gemeinsamen Werten zu strukturieren sucht.

Als irreversibles Phänomen bringt die Globalisierung zahlreiche Vorteile mit sich, auf welche die Menschen, wenn sie diese einmal wahrgenommen haben, nicht mehr verzichten wollen; sie ermöglicht zu geringeren Kosten die Produktion einer Fülle von Gütern, die den Zeitpunkt erahnen lassen, wo alle Menschen keine Not mehr leiden; sie eröffnet ihnen Perspektiven von «materieller Entwicklung und geistigem Fortschritt»⁴, indem sie das Feld des Wissens und der Reflexion erweitert.

Schliesslich ist die Globalisierung ein zweideutiges Phänomen. Die Geschichte lehrt, dass viele verheißungsvolle Neuerungen ungünstige Rückwirkungen auf den Menschen gehabt haben. So ist es mit dem Liberalismus gewesen, der zur Entstehung des Proletariates und der Totalitarismen führte, die sich als Systeme der Zerstörung herausstellten. Keines von diesen hat die auf sie gesetzten Hoffnungen erfüllt, denn man hatte sie – ausgehend von einer teilweise falschen Einschätzung der menschlichen Realitäten – eingeführt. Ebenso könnte es der Globalisierung ergehen: Die beinahe ausschliessliche Bedeutung, die man den Sachzwängen des Marktes und dem technischen und finanziellen Wettbewerb beimisst, gefährdet den Prozess der Universalisierung der Gesellschaft zumindest in den drei Bereichen der Politik, der Wirtschaft und des Sozialen. Es ist daher notwendig, dass die Christen sich mit dem Gedanken vertraut machen, die neuen Realitäten der Globalisierung mit dem geschichtlichen Gesetz des Wandels der Gesellschaften, das sie von der Natur und vom Glauben her kennen⁵, zu konfrontieren.

2. Herausforderungen des christlichen Gewissens durch die Globalisierung

Jeder wache Geist, der um die Entwicklung der Gesellschaften weiß, wird sich gewiss freuen, wenn er sieht, wie die Menschheit eine neue Etappe auf ihrem Gang zur Einheit durchläuft; nichtsdestoweniger wird er entdecken, dass er sich mehreren Herausforderungen stellen muss, weil diese Bewegung nicht in allen Punkten den Werten des Evangeliums entspricht.

Auf der politischen Ebene «nimmt jedes soziale Handeln eine Doktrin in Dienst»⁶. Diese Grundwahrheit veranlasst den Christen, sich zu fragen, welche Gültigkeit die Philosophie hat, in deren Namen die Globalisierung vollzogen wird. Die christliche Sozialanthropologie dient ihm dabei als Kriterium, um den Wert der Gesellschaftsstrukturen daraufhin zu beurteilen, ob sie geeignet sind, die materielle und geistige Entwicklung jedes Menschen zu fördern oder nicht. So ist es – um nur ein Beispiel zu nennen – durch die mit der Globalisierung einhergehende Konzentration der ökonomischen und finanziellen Kräfte den übernationalen Mächten ohne demokratisches Gepräge vorbehalten, über die Zukunft der Gesellschaften zu entscheiden, wohingegen heutzutage die «organische Teilhabe»⁷ der Vertreter verschiedener gesellschaftlicher Kräfte an den sie betreffenden Entscheidungen als eine Gewähr dafür angesehen wird, dass sie ihr Geschick selbst in die Hand nehmen⁸. Die christliche Soziallehre setzt sich zum Ziel, jedem den Zusammenhang zwischen den Entscheidungen, die er in seinem Leben treffen muss, und den höheren Gesichtspunkten des Gemeinwohles begreiflich zu machen; sie macht den Menschen verantwortungsbewusst gegenüber den gesellschaftlichen Strukturen.

Die Akteure des Wirtschaftslebens glauben, die unbegrenzte Zunahme der materiellen Reichtümer werde schliesslich die Befriedigung der wesentlichen Bedürfnisse aller Menschen ermöglichen und Gewähr für den Frieden bieten.⁹ Dass die Globalisierung eine Hebung des Lebensstandards möglich macht, ist eine erfreuliche positive Tatsache, doch die fast ausschliessliche Priorität, die sie der Steigerung der ökonomischen Kräfte einräumt, ist in sich selbst Quelle von Zwietracht und Unsicherheit. Denn die materiellen Güter sind nicht unendlich vermehrbar und der gegenwärtige Überfluss kann nicht für immer die drohende Gefahr einer Knappheit ausschliessen. Eine Einigung des Menschengeschlechtes, die keine andere Perspektive als die des Besitzes materieller Güter anbietet, wird zum Kampf für deren Erwerb führen. Die geistigen Kräfte müssen daher den Menschen unterschiedlicher Kulturen einleuchtende Gründe vermitteln, die sie dazu bewegen, die aus ihrem wirtschaftlichen Wettbewerb sich ergebenden Konflikte zu überwinden. Dieser neuen Herausforderung muss sich das Christentum stellen.

Die heutige Welt ist gekennzeichnet von einer grossen sozialen Sorge; sie zeigt sich namentlich in der Hochherzigkeit, mit der unsere Zeit-

genossen den Opfern der grossen Katastrophen zu Hilfe kommen; sie sind sich bewusst geworden, dass das Leiden, wo immer es in Erscheinung tritt, einen Appell an die Hochherzigkeit aller darstellt. Dieses altruistische Gefühl behebt aber nicht das soziale Defizit einer Globalisierung, die zu viele Bevölkerungen marginalisiert. Es ist daher notwendig, dass die Ursachen dieses Phänomens erkannt und ausgeschaltet werden. Das von der Kirche verkündete christliche Leben muss daher, will es aktuell sein, in den Augen aller als eine Quelle der Versöhnung und der Gerechtigkeit erscheinen und zwar dank einem wirklichkeitsnahen Engagement der Gläubigen in den politischen und wirtschaftlichen Strukturen der Gesellschaft, in der sie leben. Die Überlegungen Papst Pius' XI. über die «*caritas politica*» sind immer noch gültig¹⁰. Sich an katholische Studenten wendend, forderte er diese auf, «die Grundlagen für die wahre, gute, grosse Politik zu schaffen, für jene Politik, die auf das grösste Gut hinzielt, auf das Gemeinwohl, das Wohl der polis, das Wohl der civitas, um das sich alle sozialen Tätigkeiten drehen. Damit erfassen und erfüllen die Katholiken eine der grössten christlichen Aufgaben, denn je grösser und umfassender das Gebiet ist, auf dem man arbeiten kann, desto grösser ist die Verpflichtung. Von solcher Art ist das Feld der Politik, das die Anliegen der ganzen Gesellschaft wahrnimmt und unter diesem Aspekt das Feld der umfassendsten Caritas, der *caritas politica* ist; sie wird von nichts übertroffen außer der Religion». Pius XI. fügte in seiner Stellungnahme abschliessend hinzu: «In diesem Geiste müssen die Katholiken und die Kirche die Politik betrachten». Heute könnte man dies hinsichtlich der Globalisierung sagen.

II. Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der Globalisierung

Der Globalisierungsprozess ist kein Zufallsgeschehen; der Mensch wird unerbittlich getrieben, den Zusammenschluss des Menschengeschlechtes in der Wahrheit zu gestalten. Doch zahlreiche soziale und philosophische Systeme führen zu ebenso zahlreichen Entwicklungsmodellen. Die Kirche begibt sich nicht auf dieses Terrain, denn ihre Sendung besteht nicht darin, das irdische Reich aufzubauen. Sie ruft die grundlegenden Punkte in Erinnerung, zu denen solche Einigungsbemühungen nicht in Widerspruch stehen dürfen, will man die eigentlichen Anliegen des Menschen nicht vernachlässigen. Was man ihre Soziallehre nennt, ist eine «Anwendung des Wortes Gottes auf das Leben der Menschen und auf die damit zusammenhängenden irdischen Realitäten, wobei sie grundsätzliche Überlegungen, Urteilkriterien und Handlungsdirektiven anbietet»¹¹. Sie schlägt den im politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben engagierten Christen einen Komplex von Wahrheiten vor, die ihnen helfen können, die Probleme, vor denen sie stehen, zu lösen. «Die Kirche ... hat die Sendung,

die Gewissen derjenigen zu bilden, die berufen sind, Lösungen für die vom gesellschaftlichen Leben bedingten Probleme und Aufgaben zu finden»¹². Sie schaltet sich also indirekt in den Globalisierungsprozess ein mittels der Entscheidungen jener, die sich von ihren Lehren inspirieren lassen, und auch auf die spezifische Weise, wie sie ihre Sendung der Universalisierung versteht. Für sie ist der Mensch die «Route»¹³, die jene einschlagen müssen, die das irdische Reich aufbauen, d.h. dass die Christen die mit der Globalisierung zusammenhängenden Programme und Maßnahmen wirtschaftlicher Natur im Lichte des christlichen Menschenbildes prüfen müssen. Vor neue gesellschaftliche Phänomene gestellt, muss sich der Christ fragen, ob die vorgeschlagenen Lösungen so geartet sind, dass sie eine grössere Einigung zwischen den Menschen begünstigen und ob die Vorteile dieser Einigung der grössten Zahl zugute kommen.

1. Das Prinzip einer integralen Entwicklung der Menschheit

In der Debatte über die Ausrichtung der Gesellschaften nimmt die christliche Anthropologie den Menschen zum Maßstab: einerseits erinnert sie daran, dass der Mensch Grund und Zweck jeglicher gesellschaftlichen Organisation ist; andererseits macht sie kund, dass die treibende Kraft ihres materiellen Fortschrittes und ihrer geistigen Entwicklung in einer persönlichen, ein höheres Ergebnis anstrebenden Askese liegt. Das Prinzip hierfür lässt sich an der Beziehung Mann-Frau und am Entwicklungsgesetz jener Grundzelle, wie es die Familie ist, ablesen: die einen existieren durch die andern und für die andern, und umgekehrt, und bilden so das Modell einer «Zivilisation der Liebe»¹⁴ unter den Einzelpersonen wie auch unter den Nationen.

In den ersten Kapiteln der Genesis wird der Mensch als ein soziales Lebewesen dargestellt. Darin unterscheidet sich die biblische Anthropologie nicht von der anderer Zivilisationen. Ihre Originalität ergibt sich vielmehr daraus, dass sie aus dem Menschen ein verantwortliches Wesen macht; der Mensch erhält den Auftrag, die Ressourcen der Erde zu erschliessen und zu entwickeln; er erfasst die tiefe Solidarität, die ihn mit den andern verbindet; er entdeckt das Wachstumsgesetz der Gesellschaften, das der menschlichen Natur eingezeichnet ist. Adam und Eva sind im Garten Eden nicht nebeneinander gestellt, wie es die leblosen Objekte sein können. Sie sind füreinander geschaffen, für die gegenseitige Liebe, da die beiden ein Fleisch bilden und so die Vermehrung des Menschengeschlechts sichern. Diese Beziehung Mann-Frau ist aber nicht nur eine solche gegenseitiger Liebe und körperlicher Hingabe. Da sie sich in jenem höheren Gut, nämlich dem Kind, erst voll entfaltet, enthält sie das Prinzip der geistigen Entwicklung der Menschheit trotz aller Uneinigkeiten, die diese zerreißen.

Der Verzicht auf Eigennutz, wodurch der Zugang zu höheren Gütern eröffnet und die Gemeinschaft mit den andern Menschen erweitert wird, ermöglicht jedem, seine Menschlichkeit zu entfalten.¹⁵

Jedes Mal, wenn die Führungskräfte des politischen oder wirtschaftlichen Lebens die Einigung der Welt anstreben, ohne das Wachstumsgesetz, dessen Urbild in der Beziehung Mann-Frau liegt, zu respektieren, gelangen sie früher oder später zur Durchsetzung der ausschliesslichen Herrschaft eines Staates oder einer wirtschaftlichen, kulturellen oder ideologischen Gruppe. Das ist der Grund, warum die Kirche und die Christen sich jenen politischen Mächten widersetzen, die die Einheit des Menschengeschlechtes auf Grund der Rasse, des Proletariates, des Imperialismus oder eines zum höchsten Wert erhobenen partikularen Wertes verwirklichen möchten. Angesichts solcher voraussehbaren Fehlschläge nehmen die Christen eine kritische Haltung ein gegenüber einer Globalisierung, die nur auf Grund rein wirtschaftlicher Maßstäbe betrieben würde. Sie beteuern, die Menschenwürde erlaube nicht, das universale Gemeingut mit dem partikularen Gut eines nationalen oder internationalen Gebildes zu verwechseln; sie sehen darin Strukturen der Sünde, welche die Gemeinschaft der Menschen wegen der Ungleichheiten, die dadurch sanktioniert und vertieft werden, verhindern.

Der geistige Wachstumsvorgang der Menschheit, dessen Urbild die Beziehung Mann-Frau ist, bestätigt sich sowohl auf der Ebene der Einzelpersonen wie auch auf der der Gemeinschaften.¹⁶ Er bietet eine geschichtliche Sinnggebung der zunehmenden Globalisierung der menschlichen Beziehungen, die die kulturelle und religiöse Vielfalt der Menschheit respektiert. Man kann nicht zugleich von der auf dem Weg zu ihrer Einheit befindlichen Menschheit sprechen und die Gegenwart eines immanenten Prinzips ausschliessen, das dieser Bewegung Sinn verleiht. Die Behauptung, alle Zivilisationen seien an Würde gleich, da sie nun einmal die Weise ausdrücken, wie eine menschliche Gemeinschaft aus einer Lebensauffassung ihr moralisches Prinzip für die Unterscheidung von Gut und Böses abgeleitet hat, hebt die Tatsache nicht auf, dass nicht alle das Geheimnis des Menschen in seiner ganzen Tiefe ergründen. Die Lebensauffassung, die jede Zivilisation vorweist, muss sich ständig verfeinern und vertiefen. Gerade die Bibel bietet das Beispiel eines menschlichen Wachstums des jüdischen Volkes im Verlauf seiner Geschichte dank der Vertiefung seiner Beziehung zu Gott; sie gibt zu verstehen, dass alle Zivilisationen sich als geschichtlich betrachten müssen, d.h. als dazu bestimmt, von einer primitiven Religiosität (wie etwa jene, die Menschenopfer darbrachte) zu geläuterteren Formen überzugehen. Es ist nicht ganz richtig, wenn man meint, die fundamentale Gleichheit der Zivilisationen erlaube einer jeden von ihnen, gegen andere abgeschirmt fortzubestehen.

Es finden ständig Wechselwirkungen statt, denn jede findet in der Erfahrung, die die andern von der *conditio humana* gewonnen haben, Elemente, um einen kritischen Blick auf die eigenen Überzeugungen zu werfen und so «von weniger menschlichen zu menschlicheren Verhältnissen»¹⁷ überzugehen. Der Kontakt mit den andern ermöglicht ihnen, in ihrer Kultur zu unterscheiden zwischen den von der Geschichte sanktionierten Formen der Soziabilität und jenen, die ihren Ursprung in besonderen Umständen¹⁸ haben. Der Schutz der Kulturen autochtoner Bevölkerungen darf kein folkloristischer sein, noch als Vorwand dienen für die Weigerung, ein Gesetz der geistigen Entwicklung der Menschheit anzuerkennen. So verhält es sich auch mit der Globalisierung: sie wirkt sich vorteilhaft aus, soweit sie sich im Kontext des Universalisierungsprozesses der Zivilisationen vollzieht, um die Erde durch die Arbeit umzugestalten, doch darf sie nicht das geistige Ziel des Menschen dem Taumel opfern, den das Gefühl der Beherrschung der Welt erzeugen kann.

Schliesslich lässt sich von der christlichen Anthropologie her sagen, dass die Zukunft der Menschheit nicht allein der politischen Macht – und ebenso wenig der ökonomischen – überlassen werden darf, denn diese ist immer versucht, die Einigung des Menschengeschlechtes dadurch verwirklichen zu wollen, dass sie ihm eine Ideologie aufzwingt. Die Völker dürfen sich nicht durch den «Konsumismus»¹⁹ einschläfern lassen, sondern müssen die Energie aufbringen, ein Gegengewicht zu schaffen zur Versuchung, ihr Schicksal nicht mehr selbst in die Hand zu nehmen. Die christliche Anthropologie erklärt, warum sie den politischen und wirtschaftlichen Logiken widerstehen müssen, die die geistige Entwicklung der Menschheit auf den irdischen Horizont beschränken oder sie in eine ungewisse Zukunft verlegen zugunsten eines Machtkampfes der grossen übernationalen Unternehmen, die sich wie neue Feudalsysteme konstituieren und ihre Macht den traditionellen Strukturen der Staaten aufzwingen.

2. Christus als Prinzip der geistigen Wiedergeburt der Menschheit

Die Lebensauffassung, das das Christentum anbietet, ist von den Kulturen unabhängig; sie beruht nicht auf der Annahme einer Doktrin, die Jesus offenbart hätte; sie besteht in einer Glaubenszustimmung zu seiner Person, die als göttliche Mensch geworden ist, um durch sein Opfer den Zugang aller zum Vater zu eröffnen; Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass die Menschheit wie ein zerbrochener Spiegel ist, denn sie findet die Mittel für eine dauerhafte und tiefgreifende Versöhnung nicht in sich selbst. Diese wird von Gott selbst herbeigeführt, der durch seine Menschwerdung und

sein Sterben am Kreuz der Menschheit ihre wahre Gestalt zurückgegeben und ihrer ganzen Geschichte einen Sinn gegeben hat, wobei er einen jeden auffordert, daran mitzuwirken. Wenn wir auch durch philosophische Analyse das natürliche Wachstumsgesetz der Menschheit verstehen können, so bleibt doch wahr, dass die Menschen, getrieben von den Leidenschaften wie Stolz, Neid, Begehrlichkeit oder Egoismus, auf Abwege geraten.²⁰ Mit dieser Situation konfrontiert, verkündet die Kirche, dass Christus der Angelpunkt der Geschichte ist, dass sich alles durch Ihn erhellt und dass die täglichen Verhaltensweisen eines jeden der Welt die Versöhnung bekunden müssen, deren Quelle Er ist; denn Christ ist derjenige, der sich bekehrt hat und sich deshalb jede Anwendung von Gewalt und Lüge verbietet.

Alle Religionen, wird man nun sagen, bieten doch eine Lebensauffassung an, die sich auf Wirklichkeiten beruft, die nicht von dieser irdischen Welt sind; sie appellieren an höhere Mächte, die sie oft auf eine anthropomorphe Weise personifizieren, wie dies bei den Römern und in den meisten heidnischen Religionen der Fall war. Es besteht jedoch ein radikaler Unterschied zwischen diesen und den biblischen Monotheismen. Im ersten Fall befindet sich der Mensch vor geheimnisvollen Mächten, um deren Gunst er sich bemüht, im zweiten geht die Initiative von Gott aus: er selber erscheint, aus freien Stücken, aus Liebe, um die Menschheit und die Welt zu retten. Diese gnädige Zuwendung Gottes nimmt im Christentum eine besondere und einzigartige Form an. Gott beschliesst nicht nur, das Menschengeschlecht zu retten, indem es ihm einen zu beschreitenden Weg aufzeigt, sondern er schafft sein Geschöpf neu: er stellt seine sündige Natur wieder her; er lädt jeden ein, sich auf die Bewegung der Menschwerdung einzulassen und von neuem geboren zu werden, kurz: eine neue Kreatur zu werden.

Der Christ analysiert die Ereignisse mit einer anderen Logik als der der Welt. Für ihn besteht das «Gerüst»²¹ ihrer Geschichte aus den Wechselwirkungen zwischen den Bemühungen der Menschen bei der Gestaltung der Gesellschaft (bis auf internationale Ebene), der Rolle des moralischen Gewissens, die die Kirche gegenüber der Welt spielt und der unsichtbaren Genese des Mystischen Leibes Christi durch die Mitarbeit aller Menschen guten Willens. Eine solche Hoffnung wird ermöglicht durch die Bedeutung, die das Christentum den moralischen Entscheidungen der Einzelpersonen bemisst. Während in den andern Denksystemen der Einzelne insofern moralisch handelt, als er die von der Gemeinschaft erlassenen Gesetze anerkennt oder sich dem natürlichen Determinismus, in den er durch seine Geburt eingebunden ist, unterwirft, ist für das Christentum jeder Mensch Herr seines Schicksals in dem Sinne, dass er die letzte Verantwortung bei der Bestimmung dessen trägt, was für ihn in einer bestimmten

Situation gut oder böse ist.²² Für seine Entscheidung wird er von der Offenbarung Christi her verantwortlich gemacht. Das Evangelium pflanzt seinem Gewissen einen Stachel ein, der ihn zu einer immer anspruchsvolleren Treue hinsichtlich seiner Person anspricht, indem er sich von der Sünde löst.²³ Hier macht der Mensch die Erfahrung seiner Freiheit und des geistigen Fortschrittes, den zu erzielen ihm diese ermöglicht.

Der Kernpunkt der christlichen Wiedergeburt setzt die aus diesem Zentrum Lebenden instand, über die Grenzen hinauszugehen, die ihnen von ihrer kreatürlichen Verfassung her gesetzt sind – als Geschöpf weiß sich der Mensch hineingeboren in eine der zahllosen Zivilisationen, die die Geschichte ausmachen. Wer die christliche Offenbarung annimmt, wirft einen neuen Blick auf die Vielfalt der geschichtlichen Situationen. Er betrachtet die vorübergehenden Bündnisse oder Feindschaften zwischen Völkern und Nationen nicht mehr als einen Kampf um die Herrschaft; für ihn sind diese Konflikte zum Untergang bestimmt, denn Christus, Mensch und Gott, ruft alle Menschen auf, sich in Einheit zusammenzuschließen. Die Verheißung der allgemeinen Versöhnung der uneinigen Menschen erfüllt sich durch Einzelpersonen, die das neue Leben empfangen haben und an der erhaltenen Gnade mitwirken. Jeder von ihnen ist aufgefordert, in seinem Alltagsleben diese Versöhnung Tag für Tag herbeizuführen. Während die Völker, die Christus nicht kennen, glauben, sie würden sich zu mehr Humanität hin entwickeln, wenn sie sich gegen andere stellen und sie beherrschen, weiß der Christ, dass er durch das Opfer seiner persönlichen Ansprüche zugunsten der Verwirklichung eines höheren Gutes an Menschlichkeit gewinnt.

Die Aktualität des Christentums ergibt sich aus der Tatsache, dass es sich auf eine Transzendenz beruft, eine befreiende Transzendenz, da diese ja durch keine Kultur gebunden ist. Die Theologie der sozialen Wirklichkeiten ist eine Theologie der Erneuerung, nicht etwa dass sie ein Projekt von bereitzustellenden sozialen Institutionen vorschlägt, sondern eine Spiritualität, welche die Grenzen überschreitet, die das Handeln des Menschen einengen« und die sich einer vollkommeneren Kommunikation untereinander widersetzen. Diese Lehre kann man nicht wie eine philosophische Lehrmeinung aufgreifen; sie gehört nicht der natürlichen Ordnung an, sondern der Gnade; sie beleuchtet die Rolle Christi, des Fleisch gewordenen Wortes, unter vier Aspekten:

a) Christus ist der Versöhner. Zwischen der Tendenz, die die Welt durch die politische Herrschaft einer Nation einigen möchte, und jener Richtung, die glaubt, dass dieses Ziel durch die ökonomischen Kräfte erreicht werden könne, erscheint die Person Christi als der alle Kräfte der Welt verbindende Faktor, denn er bietet jedem, einzeln und allen zusammen,

ein Licht an, um die den Menschen beherrschenden herrschsüchtigen Neigungen zu verwerfen, sowie auch die Kraft, diesem Lichte zu entsprechen, indem der Einzelne zustimmt, in Vereinigung mit Seinem Tod und Seiner Auferstehung wieder geboren zu werden.

b) Der Christ erkennt in den Anstrengungen, die die Völkergemeinschaft unternimmt, um sich auf internationaler Ebene zusammenzuschliessen, ein «Zeichen der Zeit». Die Entwicklung der Kommunikationsmittel hat die Schranken durchbrochen, die die verschiedenen Gesellschaften isolierten. Die Kontakte, die sie unter sich herstellen, bieten ihnen neue Möglichkeiten materiellen Fortschrittes und geistiger Entfaltung. Die aufeinander folgenden Projekte der politischen Gestaltung der Weltgemeinschaft haben die Vorstellung, die jede Epoche sich von der Völkergemeinschaft machte, in der jeweiligen Epoche angepasste gesetzliche Regelungen übersetzt. Diese noch unvollkommenen Verwirklichungen (Völkerbund, UN) sind jeweilige Versuche, um das an Einheit Erreichte zu bewahren und auf diesem Wege beharrlich fortzuschreiten. Das über die politischen Institutionen Gesagte gilt auch für jene wirtschaftlicher (IWF, Weltbank, OECD u.a.) und sozialer Art (IAO). Die Christen beteiligen sich an jeder dieser Institutionen, weil sie darin die erste Schritte sehen auf dem Wege zur Einführung von gerechten Strukturen in der Welt; sie sehen darin ein Gegengewicht zur Macht, die von den ökonomischen Kräften der Globalisierung ausgeübt werden kann.

c) Die Zustimmung zu Christus dem Retter und Versöhner erfolgt in der Kirche. Die Rolle des moralischen Gewissens der Menschheit, die die Kirche spielt, ist kein Zufall. Wenn Christus nicht einem sichtbaren, geschichtlichen Leib innewohnte oder der Ort ist, wo Männer, Frauen, Kinder, Jung und Alt das Beispiel tätiger Nächstenliebe geben, würde ein sichtbarer Bezugspunkt fehlen, um jene umsonst geschenkte Liebe Gottes gerade zu den von schwerem Leid geprüften Menschen zu veranschaulichen. Davon geben Zeugnis zahlreiche christliche Familien wie auch die vielen Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen, die sich von den Bindungen an die Welt lösten, um anderen Menschen, welcher Religion, Rasse oder Geschlecht diese auch immer angehören, besser dienen zu können. In einer Welt, die auf eine Welteinigung zuzugehen scheint, bemühen sich die christlichen Gemeinschaften, lebendige Gemeinschaften zu sein, die auf jenen Sinn hinweisen, die diese Bewegung haben muss, damit sie nicht zu einer die Menschen erdrückenden Gewalt führt.

d) Als ein Zeichen, das keinen gleichgültig lässt, der es einmal wahrgenommen hat, erfüllt die Kirche eine universalisierende Sendung. Schon

Isaias sprach vom neuen Israel als «einem unter den Nationen aufgerichteten Zeichen». Eines der erstaunlichsten Anzeichen der Präsenz der Kirche in der Welt von heute geht aus der Rolle hervor, die sie de facto in der Weltgemeinschaft spielt. Sie weckt und fördert die persönliche Verantwortlichkeit des Einzelnen; sie lässt ihn entdecken, dass sein Wert sich aus seiner Fähigkeit ergibt, die Gesellschaft dort, wo er lebt, menschlicher und brüderlicher zu machen, indem er mehr Güte und Liebe in das soziale Gefüge einfließen lässt; sie lässt ihn erkennen, dass ihm aufgrund seiner Würde die Freiheit zuerkannt werden muss, über seine Wahl ohne äußeren Zwang zu entscheiden, was das Zweite Vatikanische Konzil in der Erklärung «*Dignitatis Humanae*» die Religionsfreiheit genannt hat. Je zahlreicher die Menschen sich um die Kirche scharen, desto mehr wird diese Botschaft von einer grösseren Anzahl wahrgenommen werden und die Tage einer engeren geistigen Verbundenheit der Völker werden näher rücken. Doch hier ist die Zahl nicht das Wesentliche. Dadurch dass die Kirche in der Welt Zeuge dieses Anspruchs ist, macht sie die Menschen offen für das Universale. Daher unterstützt sie die Prozesse der politischen und wirtschaftlichen Globalisierung oder erhebt gegen sie Einspruch je nachdem, ob sie dieses Bewusstsein fördern oder nicht.

Die Globalisierung stellt die Kirche in einen neuen Kontext, um ihre Sendung der Universalisierung gegenüber der Welt auszuüben. Die Chancen, sie zu erfüllen, haben sich vermehrt; doch hängt es von den einzelnen Christen ab, sie in die Wirklichkeit umzusetzen. Alles beruht auf der Bezeugung der geistigen Dimension des Menschen, die sie durch ihre Zustimmung zu Christus entdeckt haben. Ihre Teilnahme am ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Leben ist einer der Orte, wo sie das Evangelium bekannt machen, denn ihre Unterscheidungsgabe und ihre Entscheidungen sind geprägt von einer echten Sorge um das Universale und sind Quelle eines tiefen inneren Friedens. Der Unterschied zwischen dem Gläubigen, der aus seinem Glauben lebt und jenem, der nicht daraus lebt, liegt darin, dass das Leben mit Christus zu einer Sicherheit im Entscheiden führt, die ihm ein verstärktes Verantwortungsgefühl gibt. Die Aktualität des Christentums in der sich formierenden multikulturellen Welt rührt daher, dass es ein Ort ist, wo man eine Kompetenz in Fragen des Humanen wahrnimmt, das die ideologischen Differenzen übersteigt und dazu motiviert, die Maßlosigkeiten, die aus der Globalisierung hervorgehen können, zu bekämpfen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Laborem exercens, 1 III
- ² Johannes Paul II., Angelus vom 10. Mai 1981
- ³ Dieser Ausdruck findet sich bei Don Sturzo, «Leone XIII e la civiltà moderna» in L. Sturzo, *Sintesi sociali*, Società italiana di cultura, Rom 1906, S.96
- ⁴ Erklärung von Philadelphia, die von der Internationalen Konferenz über die Arbeit angenommen wurde; diese fand im Jahre 1944 in Philadelphia statt und brachte die verfassungsmässigen Grundsätze der Internationalen Arbeitsorganisation auf den neuesten Stand
- ⁵ Pius XII., Weihnachtsbotschaft 1956; G. Fessard, *Libre meditation sur un message de Pie XII*, Noël 1956, Plon 1957, S. 230
- ⁶ *Populorum Progressio*, § 39
- Paul VI., Ansprache anlässlich der internationalen Konferenz über die Arbeit, 10. Juni 1969
- ⁸ *Populorum Progressio*, § 15
- ⁹ Schon Roosevelt meinte in seiner Rede vom 6. Januar 1941 voll Zuversicht, dass der Wohlstand, der nach der Wiederherstellung des Friedens folgen werde, allen die Ausübung der grundlegenden Freiheiten (Meinungs- und Religionsfreiheit) und die Befriedigung ihrer wesentlichen Bedürfnisse erlauben werde
- ¹⁰ Pius XI., Ansprache an den italienischen katholischen Studentenbund (FUCI), 18. Dezember 1927, zitiert in: A. Luciani, *La Carità politica*, San Paolo Cinisello, Mailand 1994. S.354-355
- ¹¹ *Sollicitudo Rei socialis* § 8
- ¹² Pius XII., Botschaft zum fünfzigjährigen Jubiläum von Rerum Novarum, 1. Juni 1941
- ¹³ *Centesimus Annus*, Überschrift des Kapitels VI
- ¹⁴ Paul VI., Ansprache anlässlich der Mitternachtsmesse, Weihnachten 1975
- ¹⁵ Mit diesem Aspekt befasste sich eingehend G. Fessard, *Le Mystère de la Société*, Recherches sur le sens de l'histoire, Culture et Verité, Brüssel, Paris 1997, S. 656; eine Zusammenfassung seiner Gedanken findet sich in: M. Sales, *Gaston Fessard (1897-1978)*, Genèse d'une pensée, Culture et Vérité, Brüssel, Paris 1997, S. 120
- ¹⁶ G. Fessard, *Autorité et Bien commun*, Aubier 1944, S. 85-87
- ¹⁷ *Populorum Progressio*, § 20
- ¹⁸ Pius XII., Botschaft. Weihnacht 1956
- ¹⁹ *Centesimus Annus*, §§ 19, 36
- ²⁰ *Praeclara Gratulationis*. Apostolisches Schreiben an die Fürsten und Völker der Welt, 20. Juni 1894
- ²¹ M. Sales, *Gaston Fessard...*, a.a.O. S. 69
- ²² C. Pairault, *Retour au pays d'Iro*. Chronique d'un village du Tchad, Karthala, Paris 1994, S. 294
- ²³ Ein zeitgenössischer (kontinental-)chinesischer Philosoph hebt den Einfluss des Christentums auf die das Abendland kennzeichnende Mentalität der Grenzüberschreitung hervor (Vgl. Liu Xiaobo, «The Inspiration of New York: Meditations of an Iconoclast», in: *Problems of Communism* (Washington), Januar-April, 1991, S. 113-118)
- ²⁴ Paul IV., Rede an die Vereinten Nationen, 4. Okt. 1965

JOACHIM WIEMEYER · BOCHUM

GLOBALISIERUNG DER WIRTSCHAFT ALS SOZIALETHISCHE HERAUSFORDERUNG

Einleitung

Die Globalisierung der Wirtschaft ruft einerseits Bedrohungsgefühle¹ hervor und zwar gleichermaßen in Industrie- und Entwicklungsländern. In Industrieländern wird der Verlust von Arbeitsplätzen durch die Verlagerung von Unternehmensstandorten und den zunehmenden Import ausländischer Billigprodukte sowie der Abbau des Sozialstaates und von Umweltstandards durch den verschärften internationalen Wettbewerb befürchtet. In Entwicklungsländern wird im technologischen Vorsprung westlicher Industrieländer und in der Macht und dem sozio-organisatorischen Know how der transnationalen Konzerne ein nicht mehr für sie einholbarer Vorsprung gesehen, so dass die weltweiten Abstände zwischen reichen und armen Ländern immer weiter zunehmen. Andererseits sehen vor allem marktwirtschaftlich ausgerichtete Ökonomen², die auch im Internationalen Währungsfonds (IWF), der Weltbank und der Welthandelsorganisation (WTO) großen Einfluss haben, in der Globalisierung eine große Hoffnung für die Zukunft der Menschheit, weil das immer schnellere Zusammenwachsen der Märkte den Wohlstand fördert, eine deutliche und schnelle Verminderung der Anzahl von weltweit rd. 1,5 Mrd. in Armut lebenden Menschen ermöglicht und den Frieden durch gegenseitige ökonomische Abhängigkeit stärken kann. Um diese gegenteiligen Einschätzungen klären zu können, ist die Globalisierung näher zu analysieren.

1. Kennzeichen und Voraussetzungen der Globalisierung

Die Globalisierung der Wirtschaft äußert sich erstens in einem zunehmenden internationalen Austausch von Gütern und Dienstleistungen, der ge-

JOACHIM WIEMEYER, geb. 1954. Studium der Volkswirtschaftslehre und der Politikwissenschaft. Dr. rer. pol. Studium der Kath. Theologie in Münster. Habilitation in Christl. Gesellschaftslehre. Seit 1998 Prof. für Christl. Gesellschaftslehre an der Ruhr-Universität Bochum.

messen in Anteilen an der gesamten Wirtschaftsleistung der einzelnen Länder fortlaufend wächst. Es gibt eine zunehmende Auslandsabhängigkeit der Produktion und des Konsums. Zweitens sind die Kapitalmärkte weltweit intensiv verflochten, indem Devisen und Wertpapiere heute rund um die Uhr gehandelt werden können und Investoren Anlagemöglichkeiten in einer Vielzahl von Ländern offenstehen. Internationale Großkonzerne spielen in dem Globalisierungsprozess eine zentrale Rolle, da allein rd. 30% der Welthandels innerhalb transnationaler Konzerne stattfinden. Deren Anzahl nimmt immer weiter zu und wird auf 45 000 mit mehr als 250 000 Tochterunternehmen geschätzt³. Zudem gründen auch mittelständische Unternehmen verstärkt Auslandsniederlassungen. Ebenso große Bedeutung haben internationale Banken, die zunehmend ausländische Tochtergesellschaften betreiben und/oder ausländische Banken aufkaufen. Der – auch kartellrechtlich bei der Fusionskontrolle von Unternehmen – relevante Markt ist nicht mehr der nationale oder der EU-, sondern zunehmend der Weltmarkt. Manche dieser transnationalen Unternehmen sind in fast allen Ländern der Erde vertreten, so dass sie weltweit in den Medien präselektierte Ereignisse, wie beispielsweise die Olympischen Spiele, für ihre eigenen Werbekampagnen nutzen. Bei den meisten transnationalen Konzernen ist aber durch den Stammsitz ihres Unternehmens, die Zusammensetzung des Aktionärskreises und des Managements eine eindeutige nationale Identität noch immer erkennbar, selbst wenn die Mehrzahl ihrer Produktionsstätten und Beschäftigten sich bereits außerhalb ihres Stammlandes befindet.⁴

Der internationale ökonomische Austausch konzentriert sich bisher auf die Wirtschaftszentren USA, Japan und die EU, sowie eine Reihe vor allem asiatischer Schwellenländer, so dass von einer umfassenden Globalisierung (Integration der ärmeren Entwicklungsländer und der früheren Staatshandelsländer des Ostblocks in die Weltwirtschaft) noch nicht gesprochen werden kann. So sinkt z. B. der Welthandelsanteil Subsahara-Afrikas fortlaufend. Auch finden hier praktisch keine Direktinvestitionen statt.

Die intensivere Verflechtung der Weltwirtschaft ist kein naturwüchsiger Prozess, der durch private Akteure allein vorangetrieben wird, sondern er beruht auf politischen Entwicklungen und Entscheidungen. Dabei war im Handelsbereich die 1986 begonnene Uruguay-Runde des GATT wesentlich, die 1994 in der Gründung der WTO mündete. Weitere Liberalisierungen geschahen auf regionaler Ebene (EU-Binnenmarkt, die Errichtung der Nordamerikanischen Freihandelszone: NAFTA, Mercosur etc.). In westlichen Industrieländern wurden im Finanzsektor Kapitalverkehrskontrollen aufgehoben und Anlagevorschriften für Banken, Versicherungen u.a. gelockert, so dass wirtschaftliche Optionen im Ausland rechtlich erst-

mals eröffnet oder wesentlich erleichtert wurden. Diese Liberalisierungen mit dem Ziel engerer ökonomischer Verflechtungen innerhalb der ökonomisch wichtigsten westlichen Industrieländer (OECD-Staaten) zielten auf eine Wachstumsbeschleunigung ab. Sie wurden verbunden mit einer zunehmenden Privatisierung staatlicher Unternehmen (Luftfahrtgesellschaften, Telekommunikation, Bahn, Post etc.) und einer Verminderung von Marktregulierungen im Innern.

Innerhalb der Dritten Welt waren für die Öffnung von Güter- und Kapitalmärkten, Privatisierung und Deregulierung und damit die Hinwendung zu einer marktorientierten Wirtschaftspolitik vor allem die Auflagen von IWF und Weltbank gegenüber hochverschuldeten Entwicklungsländern verantwortlich.⁵ Der «Washingtoner Consensus» der genannten Institutionen forderte marktorientierte Strukturanpassungen als Voraussetzung für neue Kredite von Entwicklungsländern ein. Seit 1989 wird die Globalisierung noch dadurch verstärkt, dass sich auch die früheren Staatshandelsländer des Ostblocks nun der Marktwirtschaft und einer Weltmarktöffnung zugewandt haben. Die globale Anerkennung der Marktwirtschaft in Verbindung mit Investitionsschutzabkommen hat die Rechtssicherheit von Auslandsinvestitionen deutlich erhöht, während in den 70er-Jahren viele Länder entweder keine Auslandsinvestitionen (z. B. China) akzeptierten oder sie strikt regulierten und/oder mit Verstaatlichungen bedrohten.

Diese politischen Vorgaben ermöglichten und förderten die Entwicklung und Anwendung neuer Technologien im Transport- und im Kommunikationsbereich. So haben sich die Transportkosten (besonders gering wegen fehlender Berücksichtigung von Umwelteffekten, weil im grenzüberschreitenden Verkehr keine Besteuerung von Flugbenzin oder Schiffsdiesel erfolgt) in den letzten Jahrzehnten dramatisch reduziert (größere Schiffe bei geringerer Besatzung, schnellerer Hafenumschlag durch Container, Sinken der Flugpreise etc.). Neue Technologien (Glasfaserkabel, Satellitenübertragungen, Internet etc.) verringerten die Kommunikationskosten dramatisch, was z. B. erst den weltweit ununterbrochenen Devisen- und Wertpapierhandel möglich macht. Unternehmen können so besser Aufgaben auslagern (EDV-Bearbeitung in Indien), ausländische Produktionsstätten ohne Unterschied zu inländischen direkt steuern, weil es technisch keinen Unterschied mehr macht, ob ein Auftrag an eine Abteilung auf dem eigenen Fabrikgelände oder an einen im Ausland befindlichen Zulieferer vergeben wird etc.

Hinzu kommen noch gesellschaftlich-kulturelle Ursachen der Globalisierung: Durch die Medien, Fernreisen, die Bildung etc. wächst die gesellschaftliche Akzeptanz des «Fremden», seien es fremder Menschen, fremder Produkte, fremder Unternehmen etc. Dies wird durch die zuneh-

mende Verbreitung von Fremdsprachenkenntnissen, Schul- und Studienaufenthalten im Ausland bestärkt.

2. Mögliche Folgen der Globalisierung

Durch den effizienteren Einsatz wirtschaftlicher Ressourcen, die verbesserten Möglichkeiten der Massenproduktion für globale Märkte und den verstärkten Wettbewerb wird sich das wirtschaftliche Wachstum weltweit beschleunigen. Dies kann aber innerhalb von Ländergruppen sowie einzelner Länder unterschiedliche Auswirkungen haben. Für Industrieländer lassen sich die Folgen dergestalt kennzeichnen: Von der Globalisierung profitieren in Industrieländern alle Unternehmen bzw. Wirtschaftssektoren, die international wettbewerbsfähig sind. Unternehmen, die technologisch weltweit in ihrem Bereich an der Spitze liegen, können durch die Liberalisierung der Märkte ihre führende Position in ausländischen Märkten ausbauen, indem sie leistungsschwächere ausländische Konkurrenten verdrängen oder aufkaufen. Da nicht mehr ein nationaler oder regionaler Markt der relevante Markt ist, sondern der Weltmarkt, kommt es zur Herausbildung weniger hochleistungsfähiger Unternehmen, von denen wie in der Flugzeugherstellung (Boeing, Airbus) oder in der Softwareentwicklung (Microsoft) nur wenige weltweit marktbeherrschend werden. Die Welle von Unternehmensübernahmen und Fusionen großer Konzerne (Daimler/Chrysler) ist Ausdruck dieser Tendenz. Aktionäre und Mitarbeiter dieser Unternehmen sowie die Regionen, in denen diese ihre Produktionsstätten haben, profitieren massiv von der Globalisierung.

Bedroht werden in Industrieländern alle Unternehmen, deren Arbeitnehmer und die Regionen, in denen solche Unternehmen konzentriert sind, die durch preisgünstigere ausländische Konkurrenz verdrängt werden können, indem sich Entwicklungsländer die technologische Fähigkeit aneignen, diese Produktion zu übernehmen bzw. die aus Kostengründen aus Industrieländern ins Ausland verlagert werden. Negativ betroffen sind vor allem un- oder wenig qualifizierte Arbeitnehmer in Industrieländern, deren Arbeitsplätze zuerst von Rationalisierung oder von Auslandskonkurrenz betroffen sind, wenn Gewerkschaften trotz verstärkter Lohnkostenkonkurrenz keine Lohnsenkung zulassen. Dies bedeutet auf dem Arbeitsmarkt also, dass hochqualifizierte Arbeitskräfte profitieren, hingegen nicht- oder wenig qualifizierte Arbeitskräfte verlieren.⁶

Für Industrieländer ergibt sich ein verschärfter Wettbewerb, um einheimisches Kapital im Inland zu halten und ausländisches Kapital anzulocken. In diesem Wettbewerb der Wirtschaftsstandorte können Regierungen von Industrieländern auch versuchen, mit einer Senkung der Unternehmensbesteuerung (Verlagerung der Steuerlast auf Arbeitnehmer

und Konsumenten und/oder Abbau von Staatsleistungen), dem Abbau sozialer Leistungen und arbeitsrechtlicher sowie umweltbezogener Standards zu reagieren, um gegenüber der verstärkten Konkurrenz von Entwicklungsländern und anderen Industrieländern wettbewerbsfähig zu bleiben. Dies wird insbesondere für Industrieländer gelten, die den Anschluss an die technologische Weltspitze verloren haben und sich dann einem zunehmenden Wettbewerb nachstoßender Schwellenländer ausgesetzt sehen. Es wird befürchtet, dass hier zwischen solchen alten Industrieländern eine Negativ-Spirale, etwa ein Steuersenkungswettbewerb, einsetzt.

Die Schaffung eines gemeinsamen Europäischen Binnenmarktes mit einer gemeinsamen europäischen Währung von 11 EU-Ländern, in dem für alle gleiche Regeln in der Wirtschaftspolitik gelten und sich die EU-Länder untereinander abstimmen, mindert diesen externen Druck, weil die ökonomischen Verflechtungen der einzelnen EU-Länder sich auf den EU-Markt konzentrieren, außerhalb des EU-Raumes aber geringer sind. Von der Globalisierung können Entwicklungsländer dadurch profitieren, dass sie einen größeren Schutz vor dem Protektionismus der Industrie- und anderer Entwicklungsländer haben, ihnen daher Exportmärkte verstärkt offenstehen. Investitionen in den Aufbau einer Exportwirtschaft können sich daher eher rentieren. Weiterhin können sie sich auch leichter durch Direktinvestitionen Technologie aus westlichen Industrieländern aneignen⁷, der Kapitalzufluss kann steigen. Insgesamt ist damit ein schneller und nachhaltiger Wachstumsprozess möglich, dessen Wirkungen auch zu den ärmsten Bevölkerungsgruppen durchsickern und so die absolute Armut reduzieren. Das Wirtschaftswachstum kann das Bevölkerungswachstum deutlich übertreffen, so dass bei steigendem Pro-Kopf-Einkommen die Geburtenraten, auch infolge von verlängerter Schulbildung junger Frauen, abnehmen. Mehrere asiatische Länder liefern dafür in den letzten Jahren eindrucksvolle Beispiele.

Probleme in einem solchen Wachstumsprozess treten auf, wenn nicht alle Bereiche der Gesellschaft kongruent der ökonomischen Entwicklung angepasst werden. So kann ein Prozess ins Stocken geraten, wenn z. B. das Bildungswesen nicht rechtzeitig ausgebaut wurde, sodass das Fehlen qualifizierter Arbeitskräfte ein Engpass für weiteres Wachstum darstellt. Weiterhin können Umweltmaßnahmen so lange vernachlässigt werden, dass es zu enormen volkswirtschaftlichen Schäden (z. B. hoher Krankheitsstand der Arbeitskräfte, sinkender Bodenertrag durch Erosionsschäden) kommt. Eine Vernachlässigung des sozialen Ausgleichs verschärft soziale Konflikte, die ökonomische und politische Instabilitäten auslösen können. Die 1997 eingetretene asiatische Krise ist Ausdruck solcher Fehlentwicklungen, weil u.a. kein dem ökonomischen Entwicklungsstand angepasstes Bankwesen und entsprechend qualifizierte staatliche Aufsichtsbehörden

vorhanden waren. Die internationalen Finanzmärkte sanktionieren wirtschaftspolitische Fehler schnell und unbarmherzig. Regierungen sehen sich gezwungen, diesen äußeren Bedingungen zu folgen. Das Ausmaß der Krisen und ihre Dauer hängt davon ab, ob die Mängel schnell angegangen werden oder ob z.B. auch interne Machtstrukturen autoritärer Regime notwendige Reformen blockieren.

Probleme bereitet die Globalisierung der Wirtschaft in denjenigen Entwicklungsländern, in denen wegen der Schwäche und wirtschaftspolitischen Fehler der Regierungen und eines wenig entwickelten heimischen privaten Wirtschaftssektors Chancen nicht genutzt werden oder aber die Voraussetzungen für eine weltmarktfähige Produktion aufgrund des Fehlens elementarer gesellschaftlicher Institutionen (Bildung, Infrastruktur, Rechtsstaatlichkeit) zu gering sind. Solche Chancen liegen für ärmere Entwicklungsländer z. B. darin, dass aus neuindustrialisierten Ländern (Südkorea, Taiwan) arbeitsintensive Wirtschaftszweige (Textil- und Bekleidungsindustrie) in wenig entwickelte Länder (etwa Bangladesch) verlagert werden. Wenn Länder nicht dem verstärkten Wettbewerbsdruck folgen oder bestimmte Gruppen oder Regionen in Entwicklungsländern sich nicht anpassen wollen oder können, weil ihnen die Informationen über Ursachen der ökonomischen Veränderungen und über Handlungsmöglichkeiten fehlen und die materiellen Ressourcen für Anpassungsstrategien unzureichend sind, werden sie negativ betroffen. Gerade die ärmsten Länder drohen noch weiter zurückzufallen, was bisher vor allem auf die meisten afrikanischen Länder südlich der Sahara zutrifft.

Diese ökonomischen Globalisierungsprozesse haben auch politische Konsequenzen, von denen einige hier benannt werden sollen: So können Diktaturen immer weniger stabilisiert werden, weil die neuen Technologien (Satellitenfernsehen, Internet) eine totale Informationskontrolle unmöglich machen. Nur um den Preis des absoluten Niedergangs (Nordkorea) kann auf die Nutzung politisch destabilisierender Technologien (PC's, Fotokopierer) und auf die Öffnung nach außen verzichtet werden. Sinkende Transport- und Kommunikationskosten ermöglichen auch Nicht-Regierungs-Organisationen aus Industrie- und Entwicklungsländern, miteinander stärker zu kommunizieren. Ebenso wird deren Fähigkeit erhöht, auch auf wichtigen globalen Konferenzen (Rio-Konferenz, Welthandelskonferenz etc.) präsent zu sein und Einfluss zu nehmen. Damit entsteht auch eine internationale Zivilgesellschaft, die wiederum auf die Herausbildung der Zivilgesellschaft in Entwicklungsländern zurückwirkt. Indem sich solche Gruppen für die Einhaltung von internationalen Vereinbarungen (z. B. Menschenrechtspakte) einsetzen, wird deren Umsetzung verbessert.

Gefahren erwachsen vor allem daraus, dass es Diktatoren und terroristischen Gruppen leichter fällt, sich hochmoderne Waffen zu verschaffen

und Konflikte somit immer schwerer lokal begrenzt sind. Außerdem fördern verbesserte Kommunikations- und verbilligte Transportmöglichkeiten nicht nur die Einkommenserzielung durch Ferntourismus, sondern auch unerwünschte Migrationsbewegungen sowie die rasche Verbreitung von ansteckenden Krankheiten, Sextourismus, Drogenhandel und anderen Formen organisierter Kriminalität.

Auf weltweiter Ebene ergeben sich eine Reihe zentraler Problemfelder: Erstens können Fehlentwicklungen und Störungen, die von einem Land ausgelöst werden, weltweite Kettenreaktionen nach sich ziehen: Dies gilt vor allem für die international verflochtenen Finanzmärkte. Die Krise einer großen Bank oder eines Landes schlägt sich weltweit nieder, wobei die Märkte zu starken Übertreibungen neigen. Zweitens bilden sich im globalen Wettbewerb mächtige, weltweit agierende Großkonzerne heraus, die an ökonomischer Macht die Regierungen vieler kleiner Länder übertreffen. Es stellt sich daher die Frage, ob die nationale Politik noch hinreichend in der Lage ist, die politischen Rahmenbedingungen für die Wirtschaft wirksam zu gestalten. Drittens würde bei den heutigen Methoden der Produktion und des Konsums der westlichen Industrieländer ihre weltweite Ausbreitung zum ökologischen Kollaps durch die Überlastung zentraler Umweltmedien und zum Zusammenbruch des wirtschaftlichen Wachstums durch den Raubbau an Ressourcen führen.

Diese Ambivalenz der Globalisierungsprozesse⁸, nämlich einerseits Chancen für eine friedliche Zukunft der Menschheit und die Verbreitung weltweiten Wohlstandes zu eröffnen, andererseits aber auch erhebliche Risiken und Probleme mit sich zu bringen, legt eine aktive Gestaltung nahe, um die positiven Chancen und Möglichkeiten zu nutzen, aber auch die Probleme zu bewältigen und die Risiken zu mindern. Eine solche aktive Gestaltung bedarf einer sozialetischen Grundlegung, denn weltweite Regeln und Organisationen (Institutionen) müssen auf international weit akzeptierten Wertvorstellungen beruhen, zugleich aber auch funktionsfähig sein.

3. Sozialetische Überlegungen zur Globalisierung

Nach dem Bild des Alten Testaments stammen alle Menschen von einem Paar ab, was eine fundamentale Einheit des ganzen Menschengeschlechts symbolisiert und zum Ausdruck bringt, dass alle Menschen einer menschenweiten Familie (*Gaudium et spes* Nr. 2 u. 3) angehören. In dem prinzipiell unbeschränkten Liebesgebot, das auch Fremde und Feinde umfasst, ist in christlicher Sicht eigentlich immer schon eine universalistische, d.h. die gesamte Erde und alle Menschen umfassende Perspektive angelegt. Allen Völkern ist die Botschaft vom Reich Gottes zu verkünden. Damit

weist die biblische Botschaft in Richtung einer Anerkennung der fundamentalen gleichen Würde aller Menschen im weltweiten Horizont, die alle «Ebenbilder Gottes» (Gen 1,26f.) sind. Diese Einsicht wurde in der Geschichte des Christentums verdunkelt, vielfach durch die Missachtung fremder Religionen und Kulturen außereuropäischer Völker. Die Realisierung der Menschenwürde durch die Garantie konkreter Menschenrechte steht erst seit 50 Jahren (UN-Menschenrechtserklärung von 1948) auf der Tagesordnung der internationalen Politik. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert wächst bei Christen das Bewusstsein der Verantwortung für globale Strukturen. Im Protestantismus äußert sich dies im Weltkirchenrat, in der katholischen Kirche vor allem im Zweiten Vatikanum und den Enzykliken Pauls VI. «*Populorum progressio*» 1967 und «*Sollicitudo rei socialis*» Johannes Pauls II. 1987. Fortlaufend werden diese Fragen vom Päpstlichen Rat «*Justitia et pax*» behandelt. Gemeinsam haben Christen diese Anliegen im konziliaren Prozess «Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung» thematisiert. Kirchliche Hilfswerke wie Brot für die Welt, Misereor etc. sind Ausdruck dieses weltweiten Engagements.

Der christliche Glaube ermuntert nicht nur zu den in solchen Werken ihren Ausdruck findenden Liebestaten, sondern gibt auch eine Hoffnungsperspektive für die Zukunft der Menschheit. Für Christen sind dabei grundlegende Ziele, dass für alle Menschen auf der Erde die Menschenrechte als individuelle Freiheitsrechte gesichert, alle Menschen an den sie betreffenden politischen Entscheidungen (Partizipationsrechte) teilhaben können, allen Menschen die materiellen Grundlagen menschenwürdigen Lebens garantiert sind und ihnen Entfaltungschancen (soziale und kulturelle Rechte) geboten werden. Die politischen Beziehungen zwischen Staaten müssen so gestaltet sein, dass Konflikte gewaltfrei ausgetragen werden. Die ökonomischen Beziehungen sollten dazu führen, dass sie allen, vor allem den ärmsten Ländern, Perspektiven für einen Aufstieg durch eigene Anstrengungen ermöglichen. Insgesamt muss das Wirtschaften global so eingerichtet sein, dass auch zukünftigen Generationen ausreichend Ressourcen für menschenwürdige Lebensbedingungen zur Verfügung stehen. Diese sind als zentrale Anforderungen an das weltweite Gemeinwohl zu bezeichnen.

Ökonomie spielt für das Weltgemeinwohl⁹ zwar eine wichtige Rolle, aber eine umfassende menschliche Entwicklung geht über ökonomische Aspekte hinaus. Deshalb sind für die Ökonomie internationale Regelsysteme und globale Organisationen zu errichten, um den globalen Gemeinwohlerfordernissen mit der Schaffung und Verbesserung von Institutionen zu entsprechen. Aus der Sicht der Christlichen Sozialethik müssten die internationalen Strukturen sich als ein «Weltgesellschaftsvertrag»¹⁰ rekonstruieren lassen, der – etwa analog der Vorstellung von John

Rawls – aus einer Situation der Unparteilichkeit modelliert wird und daher die Gleichberechtigung aller Staaten mit einer besonderen Rücksichtnahme für die Schwächeren (vorrangige Option für die Armen) beinhaltet.¹¹

4. *Sozialethische Beurteilung der heutigen globalen Institutionen*

Wenn man die gegenwärtige Struktur internationaler Beziehungen an diesen Anforderungen misst, ist Folgendes festzuhalten: Erstens üben die westlichen Industrieländer einen dominierenden Einfluss in der Formulierung globaler Regelwerke sowie internationaler Organisationen (UN-Sicherheitsrat, Internationaler Währungsfonds, Weltbank) aus, weil diese in der Nachkriegszeit ohne oder nur mit unzureichender Beteiligung der Dritt-Welt-Länder geschaffen wurden. Zweitens ist das globale Regelsystem von seinem Umfang her unzureichend, weil viele akute Probleme nicht oder nur höchst unvollkommen reguliert werden, z. B. indem es für private Akteure auf dem Weltmarkt keine Wettbewerbsgesetzgebung gibt. Ähnliche Regeldefizite gibt es im Umweltbereich (Klimaschutz). Drittens ist für geltende Regeln bei den vorhandenen Regelsystemen und in internationalen Organisationen eine unparteiische Regelauslegung nicht gewährleistet, weil verbindliche internationale Gerichtshöfe (z.B. beim weltweiten Menschenrechtsschutz, im Welthandelsrecht) fehlen. Viertens ist die Durchsetzung globaler Regeln gegenüber Einzelstaaten nur asymmetrisch möglich, im ökonomischen Bereich nur gegenüber hoch verschuldeten Entwicklungsländern, nicht aber gegenüber starken Industrieländern. Viele internationale Regeln (Menschenrechte, Umweltvereinbarungen, Sozialrechte der Internationalen Arbeitsorganisation: ILO) sind auch gegenüber Entwicklungsländern nicht durchsetzbar. Fünftens sind die Vielzahl internationaler Regelsysteme und internationaler Organisationen untereinander nicht abgestimmt, obwohl es aus normativer Perspektive eine Interdependenz verschiedener Ordnungssysteme gibt, weil diese alle identischen sozialethischen Grundprinzipien gehorchen müssen und die Erreichung des Weltgemeinwohls deren Kohärenz erfordert.

Diese Defizite geben Anhaltspunkte für die Weiterentwicklung internationaler Institutionen. Diese sind aber gemäß dem Subsidiaritätsprinzip immer nachrangig gegenüber nationalen Strukturen anzusetzen.¹² Nur wenn durch Einzelaktivitäten der Staaten sowie kontinentale Staatensammenschlüsse (EU) wesentliche Elemente des Weltgemeinwohls nicht hergestellt werden können, haben globale Institutionen zum Zuge zu kommen. Der europäische Einigungsprozess in der EU ist eine wichtige Antwort auf die Globalisierung¹³, der entsprechend dieser normativen Überlegungen für die Globalisierungsproblematik weltweite Institutionenbildung folgen muss.

5. Weltweite Strukturgestaltung

Aus der normativen Sicht der Christlichen Sozialethik sind die globalen Wettbewerbsprozesse durch parallele globale Regeln und Institutionen zu gestalten, um die ökonomischen Prozesse mittels politischer Gestaltung an den Erfordernissen des Weltgemeinwohls zu orientieren.¹⁴ Die Regeln für die globale Wirtschaft müssen so gesetzt werden, dass der Wettbewerb allen Ländern Vorteile erbringt, aber auch der Wettbewerb dort ergänzt oder ersetzt wird, wo Märkte nicht funktionieren oder zu normativ unerwünschten Ergebnissen führen. Die globalen Regeln müssen zunächst die Politik der einzelnen Länder binden und so verhindern, dass sich einzelne Länder im Wettbewerb ungerechtfertigte Vorteile verschaffen. Dafür können hier nur einige zentrale Elemente angedeutet werden: Erstens haben die einzelnen Länder die in den internationalen Organisationen vereinbarten Regeln des globalen Handels- und Dienstleistungsverkehrs einzuhalten. Dies verlangt vor allem von den USA und der EU den Verzicht darauf, ihre wirtschaftspolitische Macht gegen schwächere Länder in Handelskonflikten einzusetzen.¹⁵ Bei der WTO ist eine Wettbewerbsbehörde einzurichten, die die Bildung und den Missbrauch privater Wirtschaftsmacht transnationaler Konzerne überwacht. Zweitens muss im umweltpolitischen Bereich durch gemeinsame Vereinbarung der Länder erreicht werden, dass die grenzüberschreitenden Verkehrsströme nicht länger durch Steuerfreiheit von Flugbenzin, Dieselöl etc. begünstigt, sondern entsprechend ihrer Umwelteffekte auch finanziell belastet werden. Auch für die Produktion besonders umweltbelastender Güter sind bestimmte Mindestproduktionsstandards zu sichern. Der Schadstoffausstoß aller Länder muss bei zentralen Belastungsfaktoren (CO₂-Ausstoß) verbindlich reduziert werden. Drittens ist im sozialen Bereich zu gewährleisten, dass entsprechend der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit und der Produktivitätsentwicklung der einzelnen Entwicklungsländer Arbeitsbedingungen (Arbeitszeiten, Gesundheitsschutz), Entlohnung und soziale Sicherheit verbessert werden. Eine Interessenvertretung der Arbeitnehmer ist über betriebliche Mitwirkungsrechte und Gewerkschaften zuzulassen. Viertens sind die internationalen Finanzmärkte einer stärkeren Regulierung zu unterziehen, um Störungen der realen Wirtschaft, vor allem das Interesse der Arbeitsplatzsicherheit, durch Schwankungen des Finanzsektors und durch Zusammenbrüche von Banken etc. zu vermeiden. Fünftens haben die Industrieländer vor allem den ärmeren Entwicklungsländern für längere Zeiträume garantierte Mittel zuzusagen, die ihnen ermöglichen, in ihren Ländern die materiellen Voraussetzungen einer Teilhabe am Weltmarkt zu schaffen, Umweltschutzinvestitionen zu tätigen sowie ihr Sozialsystem zu verbessern.

Es gilt also, solche interdependenten globalen Regelungen zu finden, die sowohl für eine große Zahl von Industrie- wie für Entwicklungsländer akzeptabel sind: Industrieländer haben ein Interesse daran, dass nicht das Fehlen minimalster Sozial- und Umweltstandards in Entwicklungsländern zu einem problematischen Wettbewerbsprozess führt. Hingegen haben Entwicklungsländer ein Interesse daran, dass die Industrieländer ihre Märkte für Produkte aus Entwicklungsländern weiter öffnen und sie durch Kapitalzuflüsse, Technologiehilfe etc. wirksam die Voraussetzungen für eine profitable Teilhabe am Weltmarkt schaffen. Regelungen der Finanzmärkte und des privaten Wettbewerbs liegen im Interesse aller, um eine monetäre Stabilität und die Funktionsfähigkeit des Wettbewerbs zu sichern. Daher kann schon ein wohlverstandenes, langfristig orientiertes Eigeninteresse aller Beteiligten in die sozialetisch gewünschte Richtung führen. Solche Konzepte umfassender Regelungen müssten detaillierter ausgearbeitet und in internationalen Organisationen institutionalisiert werden. Dies setzt partielle Souveränitätsverzichte von Staaten voraus, die die Christliche Sozialethik einfordert.¹⁶ Die dafür notwendige Bewusstseinsbildung ist in der Bevölkerung der Industrie- sowie der Entwicklungsländer durch die kirchliche Sozialverkündigung zu fördern.

Schlußbemerkung

Die Interdependenzen zwischen den verschiedenen Nationen werden auch in Zukunft weiter zunehmen. Der Globalisierungsprozess ist unausweichlich geworden und dürfte allein aus technologischen Gründen irreversibel sein. Es kommt daher sozialetisch darauf an, diesen Globalisierungsprozess durch Institutionen normativ zu gestalten. Da die katholische Kirche einerseits durch den Staatencharakter des Vatikans auf der Staatenebene Mitwirkungsrechte hat, andererseits als Weltkirche die umfassendste globale nichtstaatliche Organisation ist, mit wohl einer einmaligen Verankerung in der Bevölkerung einer Vielzahl von Ländern, hat sie eine Chance, auf der Basis christlich-sozialetischer Wertpositionen auf den Globalisierungsprozess einzuwirken. Dazu müsste das unter Katholiken in einer Vielzahl von Ländern vorhandene Wissen zusammengeführt und gebündelt werden, um die erforderlichen globalen Ordnungskonzepte zu entwerfen.

Andererseits haben aber auch die einzelnen Ortskirchen die Aufgabe, vor nationalen Verengungen zu warnen und deutlich zu machen, dass das Zusammenwachsen der Weltwirtschaft prinzipiell aus der Perspektive des Evangeliums erwünscht ist und daher nicht dämonisiert werden darf. Kirchliche Sozialverkündigung hat daher nicht einen naiven «Mut zur Zukunft» zu vermitteln, sondern realistische Schritte zur Gestaltung der

Globalisierungsprozesse aufzuzeigen. Innerhalb der Industrie- wie Entwicklungsländer kommt es darauf an, dass durch politische Maßnahmen tatsächlich Chancen geschaffen werden, damit alle Bevölkerungsgruppen von den Vorteilen der Globalisierung profitieren können. Weiterhin kommt es darauf an, die durch den Globalisierungsprozess ausgelösten ökonomischen, regionalen und sozialen Strukturänderungen so zu gestalten, dass negativ Betroffenen kompensiert, die Anpassung an neue Marktgegebenheiten erleichtert und ihnen neue Perspektiven geboten werden.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu: Hans-Peter Martin/Harald Schumann, *Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*, Hamburg 1998.

² Vgl. etwa: C. Ch. v. Weizsäcker, *Logik der Globalisierung*, Göttingen 1999.

³ Vgl. Michael Windfuhr, *Die globale Wirtschaft braucht eine rechtliche Rahmenordnung*, in: Rolf Eschenburg/Martin Drabrowski (Hg.), *Konsequenzen der Globalisierung*, Münster 1998, S. 89-137, hier S. 95.

⁴ Vgl. Friedhelm Hengsbach, «Globalisierung» aus wirtschaftsethischer Sicht, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 21/97*, S. 3-12, hier S. 7.

⁵ Vgl. Manfred Kulesa (Hg.), *100 Jahre Bretton Woods? Beiträge zum Gespräch über Weltwirtschaft, Weltbank und Kirche*, Bonn 1997, S. 42.

⁶ Vgl. Klaus Gottwald/Hans-Rimbert Hemmer, *Entwicklungsländer im Zeitalter der Globalisierung: Regionale Trends und wirtschaftspolitische Empfehlungen*, *Entwicklungsökonomische Diskussionsbeiträge Nr. 26*, Gießen 1998, S. 22f.

⁷ Vgl. Gottwald/Hemmer, a. a. O., S. 17f.

⁸ Vgl. Sachverständigengruppe «Weltwirtschaft und Sozialethik» in Verbindung mit den kirchlichen Werken Adveniat, Caritas, Misereor, missio Aachen, missio München und Renovabis, *Die vielen Gesichter der Globalisierung. Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung*, Bonn 1999.

⁹ Vgl. Reinhard Marx, *Weltgemeinwohl als sozialethische Kategorie*, in: *Stimmen der Zeit 212* (1994), S. 37-48.

¹⁰ Vgl. Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999.

¹¹ Vgl. Joachim Wiemeyer, *Europäische Union und weltwirtschaftliche Gerechtigkeit*, Münster 1998, bes. Kap. 3.

¹² Vgl. Höffe, a. a. O., S. 126ff.

¹³ Vgl. Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt a. M. 1997., S. 259ff.

¹⁴ Vgl. Reinhard Marx, a. a. O., S. 44f.

¹⁵ Zur Kritik der EU-Politik vgl. Wiemeyer, a. a. O., Kap. 4 u. 6.

¹⁶ Vgl. Franz Furger, *Politik oder Moral?*, Solothurn/Düsseldorf 1994, S. 336ff.

HANS J. MÜNK · LUZERN

NACHHALTIGE ENTWICKLUNG IN EINER GLOBALISIERTEN WIRTSCHAFT

1. Hinführung zur Thematik

Die Titelformulierung setzt voraus, dass zwischen Nachhaltiger Entwicklung (sustainable development) und den vielbeschworenen ökonomischen Globalisierungsprozessen Zusammenhänge bestehen, für deren Thematisierung eine Theologische Ethik kompetent ist. Wer sich indes mit der näheren Charakterisierung der wechselseitigen Beziehungen befasst, wird bald bemerken, dass er sich auf eine reichlich unübersichtliche, spannungsreiche, ja teilweise widersprüchliche Problematik eingelassen hat. Während von den einen – um nur die Extreme in der gegenwärtigen Diskussion anzusprechen – die ökonomische Globalisierung als Königsweg zu neuen höheren Wohlstandsniveaus gepriesen wird, stellt sie für andere eine «Falle», ja eine Art strukturelle Globalsünde dar, der gegenüber eine theologische Disziplin eine Kampfstellung beziehen muss¹. Über den Ausdruck «Nachhaltige Entwicklung» wird eine kaum weniger diffuse Debatte geführt². Um herauszufinden, welche Zusammenhänge zwischen beiden Themenkreisen bestehen, ist eine begriffliche Ausgangsverständigung unerlässlich. Erst dann besteht Aussicht, auch die theologisch-ethisch interessierenden Gesichtspunkte zu identifizieren. Dazu ist selbstverständlich eine Bezugnahme auf die entsprechenden theologisch-ethischen Grundlagen unabdingbar. Im Rahmen dieses Beitrags wird sich diese Aufgabenstellung in Anbetracht der involvierten, immensen Problemkomplexe nur um den Preis skizzenhafter Kürze durchhalten lassen. Eine weitere Reduktion der thematischen Perspektivenfülle ergibt sich durch die Konzentration auf die ökologische Grundkomponente des Sustainability-Leitbildes (ökologische Nachhaltigkeit). Einige Schlussfolgerungen zur politischen Umsetzungspraxis auf Weltebene sollen diesen Beitrag abrunden.

HANS J. MÜNK, Jg. 1944, studierte Theologie in Freiburg i.Br. und Rom. Priesterweihe 1973. 1977-83 Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Freiburg i.Br., 1983 Dr. theol., 1986 Habilitation. Seit 1987 o. Prof. für Theol. und Phil. Ethik an der Universität Luzern.

2. Begriffliche Erläuterungen

2.1 Globalisierung

Sowohl die gegenwärtigen ökonomischen, politik- und sozialwissenschaftlichen wie auch die philosophischen Globalisierungsdiskussionen sind durch ausgeprägte Kontroversen gekennzeichnet; die Auffassungen reichen von der Infragestellung der Neuheit der mit Globalisierung assoziierten Phänomene bis hin zur scharf prononcierten historischen Beispiellosigkeit und zur umfassenden Transformation der wichtigsten ökonomischen, politischen und sozialen Prozesse³.

Folgende Differenzierungen erscheinen zur Abgrenzung und Charakterisierung hilfreich:

- *Weltweite Gleichzeitigkeit*: Durch neue, schnellere und billigere Kommunikations-, Informations- und Transporttechnologien kommt es zu einer bislang beispiellosen Relativierung raum-zeitlicher Distanzen. Dadurch lassen sich weltweit annähernd zeitgleich Partizipationsmöglichkeiten realisieren. Der Globus wird – etwas vereinfacht gesprochen – gleichsam zum «mitlaufenden Horizont» vieler alltäglicher Ereignisse.

- *Internationalisierung*: Die ökonomischen Austauschprozesse (z.B. in Bezug auf Rohstoffe, Halbfertigwaren, Endprodukte, Dienstleistungen, Geld-, Devisen- und Kapitalmärkte, Investitionen, Wissen und Technologie) zwischen zwei und/oder mehreren nationalen Wirtschaftsräumen nehmen – zum erheblichen Teil als Folge von Handelsliberalisierungen (WTO) – stark zu. Die in nationalstaatliche Rechts- und Verwaltungsordnungen eingebetteten Volkswirtschaften sind als Bezugsgrößen hingegen relativiert worden.

- *Multi-/Transnationalisierung*: Zu dem heute erreichten Durchdringungsgrad der Groß-Wirtschaftsräume (Nordamerika bzw. NAFTA, EU, Japan = sog. Triade) haben die multi- oder transnationalen Unternehmen in entscheidendem Maß beigetragen. Durch zahlreiche Firmenfusionen und -allianzen erweitern sie ihre Rolle als «global players». Damit geht eine Lockerung nationaler Standortbindungen in dem Sinn einher, dass diese nach den Kriterien des internationalen Wettbewerbs bzw. des ökonomischen Vorteils beurteilt werden.

- *Globalisierung*: Dieser Begriff umfasst die zuvor genannten Dimensionen und bündelt die involvierten, vielfältigen Prozesse der weltumspannenden Vernetzung nationaler Finanzmärkte, der Beschleunigung von monetären, realwirtschaftlichen und sozialen Vorgänge, der grenzüberschreitenden Unternehmensstrategien, der Diffusion von Wissenschaft und Technologien, der Ausbildung von Konsummustern und weltweiten Konsumgütermärkten usf. Eine wichtige Rolle spielt dabei der heute erreichte Wettbewerb von Standorten (im Sinn nationaler Wirtschaftsräume ver-

standen) in Bezug auf deren unterschiedliche ökonomische, politische, soziale und ökologische Ausstattung. Im Folgenden wird Globalisierung im Sinn solcher sozio-ökonomischer Prozesse verstanden, die ökologisch bedeutsame Auswirkungen haben und grundsätzlich einer Steuerung zugänglich sind⁴.

2.2 Nachhaltige Entwicklung

Die im Gefolge des «Erdgipfels» von Rio de Janeiro (1992) weltweit als politisch-ethischer und rechtlicher Ausdruck rezipierte Begriffsbildung «sustainable development» (Nachhaltige Entwicklung) wurde stark geprägt durch die im Abschlussbericht der Brundtland-Kommission enthaltene Charakterisierung, die sie als eine Entwicklung definiert, «welche die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können»⁵. In den vorliegenden Interpretationen dieses Leitbilds werden folgende Schwerpunkte erkennbar:

- a) Eine weltweit ausgelegte, länderübergreifende Entwicklungsvorstellung, die die relevanten gesellschaftlichen Systeme miteinander vernetzt.
- b) Die Rückkoppelung der Entwicklungsprozesse (besonders des ökonomischen Systems) an die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen.
- c) Sicherung der Grundversorgung und – darüber hinaus – der angemessenen Teilhabe aller heute lebenden Menschen – gerade auch der Armen – an den Gütern der Erde (Verteilungsgerechtigkeit zwischen Nord und Süd: *intra*-generationelle Gerechtigkeit).
- d) Sicherung menschenwürdiger Existenzvoraussetzungen für künftige Generationen (*inter*-generationelle Gerechtigkeit).

Diese Komponenten werden allerdings in den vorliegenden Sustainability-Interpretationen unterschiedlich gewichtet:

Ein *erster* Auslegungstyp interpretiert Nachhaltige Entwicklung in bruchloser Kontinuität mit dem bisherigen Modernisierungsprozess. Für die ökologische Dimension entscheidend ist hier ein dezidiert anthropozentrisches Naturverständnis, in dem die produktive Funktion (Natur als Ressource, «natürliches Kapital») dominiert. Natürliche Ressourcen gelten in dieser auch als «weak sustainability» bezeichneten Strömung als – wenigstens sehr weitgehend – substituierbar durch andere Kapitalarten (Geld, Technologien).

Ein *zweites* Verständnismodell geht von einem moderaten, «ökologisch aufgeklärten», anthropozentrischen Naturverständnis aus, das der Natur auch eine kulturell-symbolische Wertigkeit zuerkennt. Dementsprechend nehmen Themen wie die Erhaltung der Funktionstüchtigkeit und Tragkapazität ökologischer Systeme, Artenschutz, stoffliche und energetische

Kreisläufe, Erholungsfunktion und ästhetische Bedeutung der Natur einen wichtigen Platz neben der intra-generationalen Gerechtigkeitsperspektive ein.

Eine *dritte* idealtypische Position orientiert sich an einem bio- oder ökozentrischen Naturverständnis. In radikaleren Varianten wird damit die Konsequenz einer Anerkennung gleicher Rechte aller Lebewesen auf Entfaltung bzw. aller Naturentitäten auf Existenz verbunden. Die nachhaltige Nutzung der Natur wird hier der Forderung nach einer möglichst störungsfreien Einordnung des Menschen in natürliche Kreisläufe untergeordnet. Wirtschaftliche Aktivitäten sind dementsprechend auf eine Suffizienz-Strategie zu begrenzen. Die Verteilungsgerechtigkeit wird im Sinn global gleicher Lebenschancen unterstrichen (strong sustainability)⁶.

Während der erstere Ansatz keine grundsätzlichen Veränderungen anstrebt, tendiert der letztere zu einer einschneidenden zivilisatorischen Transformation. Der zweite Ansatz hingegen kann als vermittelndes ökologisches Reformmodell gelten. Welche der drei Grundoptionen eine christliche Ethik akzeptieren kann und soll, entscheidet sich an der entsprechenden theologisch-ethischen Urteilsbasis, deren Grundzüge hier nur benannt, nicht aber ausgeführt werden können⁷.

3. Zur theologisch-ethischen Urteilsbasis im Blick auf eine Umsetzung des Leitbilds einer Nachhaltigen Entwicklung

Der Kern der politischen Nachhaltigkeitsproblematik liegt in der angemessenen Zuordnung und wechselseitigen Integration der ökonomischen, sozialen und ökologischen Entwicklung. Angemessenheit bezieht sich sowohl auf die vorausschauende, vorsorgende (inter-generationale) Perspektive als auch auf die weltweite soziale Frage (intra-generationale Gerechtigkeit) und die ökologische Verträglichkeit. Dieser denkbar komplexen, häufig unter den Stichworten Vernetzung bzw. Retinität⁸ verhandelten Aufgabenstellung korrespondieren auf der ethischen Grundlegungsebene die «klassischen» Prinzipien und normativen Grundmaßstäbe der Katholischen Soziallehre. Allerdings gilt diese Aussage nur bei einer weiten und vertieften Interpretation; hinzu kommt das Postulat einer Ergänzung, zu der gleich noch Näheres auszuführen ist. Die normativen Leitbegriffe der kirchlichen Soziallehre wurzeln im theologisch vertieften Verständnis der menschlichen Personalität im Rahmen des gesamten Schöpfungskontextes und in einer entsprechend dimensionierten Leitvorstellung vom gegenwärtigen und künftigen Wohl des Ganzen. Insofern dieses nicht ohne die Wahrnehmung der angesprochenen Gesamtvernetzungs Aufgabe erreicht werden kann, ist auch der Retinitätsgedanke bereits implizit in dieser Prinzipienlehre verankert. Was hingegen dort noch nicht genügend ge-

klärt, für die Nachhaltige Entwicklung als verantwortlichen Umgang mit der Natur jedoch von entscheidendem Gewicht ist, ist der normative Gedanke einer (gestuften) Eigenwertigkeit der außerhumanen Natur. Diese Grundkomponente muss aus christlich-theologischer Sicht unter dem Vorzeichen schöpfungstheologischer Aussagen zu den außerhumanen Lebewesen und Bereichen näher bestimmt werden.

Der Retinitätsgedanke ist geeignet, als Brücke zwischen «klassischen» Grundlagen der Sozialethik und den schöpfungstheologisch ausgewiesenen Konsequenzen für die außerhumane Natur zu dienen. Gemäß dem biblischen Schöpfungsauftrag hat der gottebenbildlich erschaffene Mensch die Aufgabe zur kreativen Weltgestaltung durch Arbeit (vgl. Gen 1,26.28). Diese muss jedoch stets dem theozentrischen Sinn der Schöpfung und damit dem von Gott gesetzten Maß verpflichtet bleiben. Der Gedanke einer dem Menschen als Mandatar des Schöpfers übertragenen Treuhänderschaft führt zur Einsicht in die Pflicht, Gottes Schöpfung in ungeschmälerter Güte, in lebensdienlichem, zukunftsfähigem Zustand zu erhalten und so den nachfolgenden Generationen zu tradieren⁹.

Diese theologische Grundorientierung ist mit keinem der drei idealtypischen Nachhaltigkeitsmodelle ganz problemlos vereinbar. Während beim ersten Typus schon das Naturverständnis theologisch inakzeptabel ist, bleibt beim dritten Typus die Sonderstellung des Menschen unterbewertet. Bei der zweiten Position hingegen erreicht das implizierte Verständnis der außerhumanen Natur nicht ganz das schöpfungstheologisch geforderte Niveau. Einem christlich-umweltethisch ausgewiesenen Ansatz kommt eine Mischform aus zweitem und drittem Modell am nächsten; dies bedeutet, dass die Reformperspektive des zweiten Typus mit dem Eigenwertigkeitsgedanken – und darüber hinaus mit dem von der sozialetischen Basis geforderten Spektrum von Gerechtigkeitskriterien – zu verknüpfen ist. Damit gehe ich allerdings über den Rahmen der zitierten Nachhaltigkeitsdefinition hinaus. Mein Vorschlag läuft auf ein festes, wechselseitiges Zuordnungsverhältnis zwischen den Prinzipien der Soziallehre unter Betonung einer «vorrangigen Option für die Armen» einerseits und der nichtmenschlichen Schöpfung in ihrer Eigenbedeutung unter dem Vorzeichen von Mitgeschöpflichkeit und Treuhänderschaft andererseits hinaus.

Konkrete Handlungsanweisungen zur Umsetzung des Nachhaltigkeits-Leitbildes stehen damit jedoch noch nicht zur Verfügung. Dazu bedarf es weiterer Zwischenschritte: Auf der nächsten Ebene sind zuerst die Grundkriterien Humanverträglichkeit (als Kombination aus Individual- und Sozialverträglichkeit) und Ökologieverträglichkeit zu bestimmen. Der aus der Grundpflicht zur Nachhaltigen Entwicklung folgende Gesamtvernetzungs-auftrag der gesellschaftlichen Teilsysteme ist an dem Grundkriterium Retinität festzumachen. Diese Trias lässt sich weiter aufschlüsseln:

Humanverträglichkeit wird durch Einzelkriterien (insbesondere Gerechtigkeit in ihren verschiedenen Dimensionen als Maßstab der Sozialgestaltung sowie Demokratie- und Marktwirtschaftsverträglichkeit, Sicherheit u.a.) näher ausgelegt. Das Grundkriterium «Ökologieverträglichkeit» ist gemäß den bekannten Ressourcen- und Tragekapazitäts-Regeln, ergänzt um eine Biodiversitäts-Schutzregel und eine Zeit-Rhythmus-Maxime für anthropogene Natureingriffe, auszulegen¹⁰.

Die Definition solcher Kriterien, Regeln und Maximen erfolgt im Blick auf eine progressive Konkretion, die man sich freilich nicht als einfache Umsetzung vorgegebener wissenschaftlicher Erkenntnisse vorstellen darf. Ein normatives Leitbild vom Format der Nachhaltigen Entwicklung verlangt vielmehr, hochgradig disparate Handlungskomplexe auf einen relativ anschaulichen Begriff zu bringen, der für die Vielfalt von Beteiligten ausreichend nachvollziehbar und in die eigene Handlungswelt übersetzbar ist. Das Leitbild erfüllt eine Art «Kompass-Funktion» auf dem Weg in die Zukunft. Es hilft, innovative Such-, Ziel- und Lösungsfindungsprozesse in Gang zu setzen. Um in einzelnen Sachproblembereichen zu leitbildgemäßen Lösungen zu kommen, ist dann der Schritt in die Empirie, d.h. die Verknüpfung von Werturteilen mit den jeweiligen natur- bzw. technikwissenschaftlichen Tatbeständen, entscheidend (z.B. bei politischen Entscheidungen zum Schutz der stratosphärischen Ozonschicht oder beim Artenschutz). Im Übrigen behalten Leitbilder dieser Art eine gewisse Korrekturoffenheit und Entwicklungsfähigkeit, wie Vergleiche mit anderen normativen Leitbegriffen (z.B. Demokratie) belegen. Nachhaltige Entwicklung verstehe ich demzufolge als eine nicht abschließend definierbare Größe, die über gerichtete, methodisch geleitete, vermittelnde Zwischenschritte zu optimalen Handlungsstrategien in den empirischen Handlungsfeldern zu kommen sucht.

4. Globalisierung und Nachhaltige Entwicklung (ökologische Nachhaltigkeit)

So unbestreitbar wir heute mit globalen Umweltproblemen¹¹ konfrontiert sind, zu deren Bewältigung weltweite, politisch-rechtlich gestützte, technische Maßnahmen erforderlich sind, so unangemessen wäre es, die empirische Thematik nach dem Schema einer simplen dualistischen Gegenüberstellung von Einzelstaat und globaler Gemeinschaft anzugehen. Einschlägige neue Studien belegen übereinstimmend die zentrale Bedeutung verschiedener Differenzierungen, von denen jene nach der Zugehörigkeit zur OECD-Staatenwelt oder zu den verschiedenen Kategorien der Entwicklungsländer die wichtigste sein dürfte¹².

Dementsprechend werden im Folgenden beide Kategorien gesondert behandelt.

4.1 Beispiel für westliche Industrieländer: Bundesrepublik Deutschland

Auf der Ebene empirischer Sachverhalte ist zunächst hervorzuheben, dass die (teilweise umstrittene) These von einer globalisierungsbedingten Schwächung nationalstaatlicher Steuerungsfähigkeit dann jedenfalls unzulässig vereinfacht, wenn sie als pauschaler Machtverlust interpretiert wird. Zwar haben die Veränderungen in den globalen Institutionen der Weltökonomie und die veränderte internationale Arbeitsteilung zu einem verstärkten Druck auf nationale Wirtschaftsräume geführt. Damit ist aber bei weitem noch nicht das relevante Einflusspektrum für unsere Thematik adäquat erfasst. Für ein EU-Land wie die Bundesrepublik Deutschland wiegen im ökonomischen Bereich die Europäisierung bzw. Kontinentalisierung entschieden mehr¹³. Zudem unterschätzt eine globalisierungsfixierte Sicht leicht die gewachsene Dynamik von Regionen (als subnationale territoriale Größe verstanden) und von lokalen Einheiten. Gerade für wirtschaftlich sehr dynamische Regionen sind ökologisch produktive Handlungsspielräume nachgewiesen. Auf verschiedenen Ebenen – z.B. im Rahmen des 5. Umweltaktionsprogramms – bietet die EU ihren Mitgliedsländern bedeutende Chancen zur Umsetzung von internationalen Kooperationslösungen. Im Blick auf die ökonomische Logik bleibt zudem daran zu erinnern, dass die bisherigen Erfahrungen von ökologisch besonders aktiven und produktiven Staaten zu keiner negativen wirtschaftlichen Bilanz führten. Die europäische Staatengemeinschaft hat auch immer wieder erfolgreiche Innovationen im Umweltschutz durchsetzen können¹⁴.

Für die ethische Perspektive aussagekräftig ist eine stattliche Reihe von Aufgabenkomplexen, für deren nationalstaatliche und regionale/lokale politische Realisierung in den vorliegenden Fachstudien ausreichende Chancen belegt werden; dazu gehören:

- Die verursachergerechte Internalisierung negativer externer Effekte und der Abbau von ökologisch kontraproduktiven Subventionen.
- Die angemessene Honorierung der Landwirtschaft für ökologische Leistungen, d.h. für die Sicherstellung wichtiger öffentlicher Güter.
- Die umfassendere Förderung des ökologischen Landbaus, z.B. durch Ausbau des Marketings und durch Informationsverbesserung.

Für diese – und eine ansehnliche Reihe weiterer – Aufgaben einer ökologischen Nachhaltigkeitspolitik stossen die nationalen Gestaltungsmöglichkeiten noch keineswegs auf globalisierungs- oder europäisierungsbedingte Blockaden. Im Gegenteil: Die bestehenden Handlungsspielräume werden durchaus noch nicht voll ausgeschöpft¹⁵. Zudem eröffnen sich auf der regionalen und lokalen Ebene beträchtliche Gestaltungschancen, für die sich Nationalstaaten im Sinne des Subsidiaritätsprinzips als Mittler und

Förderer engagieren können. Es versteht sich, dass theologische Ethik hier die Ausschöpfung bestehender Handlungsmöglichkeiten anzumahnen hat.

4.2 Zur Lage der Entwicklungsländer (EL)¹⁶

Die Umweltprobleme der sog. Dritten Welt gehen teils auf das Konto der durch die Globalisierungsdynamik verschärften ökonomischen Wachstumsprozesse, teils hängen sie eng mit der Massenarmut zusammen. Im Allgemeinen sind die wirtschaftlich besser entwickelten und weltwirtschaftlich stärker integrierten «Schwellenländer» nicht nur eher in der Lage, sich wirtschaftlich zu behaupten, sondern auch die wachstumsbedingten und teilweise lange vernachlässigten ökologischen Schäden regionaler und lokaler Art zu sanieren. Die Bereitschaft zum sog. Umweltdumping im Interesse einer Steigerung der internationalen Konkurrenzfähigkeit, insbesondere durch höhere Exporteinnahmen, dürfte inzwischen in diesen Ländern selbstkritischer betrachtet werden. Im Unterschied zur ersten Dekade nach der ersten UNO-Umweltkonferenz in Stockholm (1972) hat die Kooperationsbereitschaft des «Südens» im Umweltschutz- bzw. ökologischen Nachhaltigkeitsbereich im vergangenen Jahrzehnt deutlich zugenommen. Dies ist hoch bedeutsam im Blick auf globale Umweltprobleme (Klimafrage, Ozonabbau, Artenverluste usw.), zu denen die Schwellenländer durch ihre zum Zweck der wirtschaftlich-industriellen Aufholjagd forcierten Modernisierungsprozesse einiges beigetragen haben. Die zur Genüge bekannten Sachzwänge, die sich u.a. im Stichwort «Schuldenkrise» verdichten, lassen die Suche nach Alternativen freilich zu einer Art Gratwanderung werden¹⁷.

In Bezug auf die *armutsbedingten* ökologischen Schäden wirken sich die veränderten weltwirtschaftlichen Rahmenbedingungen in bestimmten Regionen durch sozio-ökonomische Verwerfungen und Marginalisierungsprozesse teilweise verheerend aus. Das Phänomen der «Umweltflüchtlinge», deren Gesamtzahl schon vor Jahren auf rund 500 Mio. geschätzt wurde, führt eindringlich die sozialen und wirtschaftlichen Ursachen eines ökologisch nicht-nachhaltigen Umgangs mit der Natur vor Augen. Armut provoziert ein Verhalten, das bereits mittelfristig die zum Überleben notwendigen Ressourcen weiter zerstört. Die Reichweite solcher Umweltdegradierungen erstreckt sich weit über die betreffenden Regionen hinaus. Die Zerstörung tropischer und subtropischer (höchst artenreicher) Regenwälder vernichtet nicht nur unwiederbringliche genetische Ressourcen, Tier- und Pflanzenarten in beängstigendem Tempo; ihr werden auch – von einem bestimmten kritischen Schwellenwert ab – weltweit spürbare, irreversible klimaverändernde Auswirkungen zugeschrieben¹⁸.

Unter ethischem Gesichtspunkt wiegt die aus der Problemanalyse zu Tage tretende Einsicht schwer, dass das westliche Industrialisierungsvorbild nicht weltweit verallgemeinerungsfähig und in diesem Sinne nicht «globalisierungsfähig» ist. Es muss demnach nach Alternativen zu einer schlicht nachholenden Modernisierung westlichen Stils gesucht werden. Eine ethische Reflexion, die – wie es in der Katholischen Soziallehre inzwischen zum Argumentationsstandard gehört¹⁹ – mit einem umfassenden normativen Gesamtkonzept von Entwicklung – unter dem Vorzeichen einer integral transzendenzbezogenen Deutung und einer «vorrangigen Option für die Armen» – arbeitet, kann tendentiell sehr gut auf die Drei-Säulen-Grundstruktur (ökonomisch, sozial, ökologisch) des Sustainability-Leitbildes eingehen. Konkrete ethische Orientierungsansätze müssen diese Trias auf den Zusammenhang von Umwelt- und Armutskrise beziehen. Ohne die Notwendigkeit unmittelbarer Hilfeleistungen zur Linderung armutsbedingten Leidens schmälern zu wollen, muss das Hauptgewicht nachhaltiger Strategien auf die mittel- und langfristig perspektivierte, strukturell-institutionelle Gestaltungsebene gelegt werden. Im Einzelnen geht es um eine die Eigenkräfte der Entwicklungsländer stärkende Handelsförderung, um den Auf- und Ausbau einer leistungsfähigen Wirtschaftsordnung und funktionierender Finanzmärkte, die Förderung demokratischer Partizipationsmöglichkeiten, die Entwicklung administrativer Strukturen bei gleichzeitiger Sicherung ausreichender individueller, die Privatinitiative begünstigenden Freiräume und die Förderung des Bildungswesens. Als unumgänglich erweisen sich auch interne Reformen, insbesondere Bodenreformen in den Regionen mit extremer Landverteilung. Schliesslich bedarf es auch ethisch legitimer Hilfestellungen zur Stabilisierung des Bevölkerungswachstums²⁰. Diese Ziele sind freilich nicht ohne ein gewisses Maß an ökonomischem Wachstum erreichbar. Damit stellt sich die Frage nach den Kriterien eines «Nachhaltigen Wachstums» (sustained economic growth). Im Blick auf diese Frage wird – wie wohl an keiner anderen Stelle – die tendentielle Gegenläufigkeit und Kompromisshaftigkeit der im Sustainability-Leitbild implizierten Zielsysteme deutlich spürbar. Die Industrieländer als Profiteure langanhaltender Wachstumsraten in der Vergangenheit (und teilweise in der Gegenwart) werden keine «Wachstumsabstinenz» der EL verlangen können. Die aus der Soziallehre abzuleitende Mitverantwortung für globale öffentliche Güter und die intra-generationelle Gerechtigkeit verlangen ein breitgespanntes Engagement, außer in den schon im Zusammenhang mit der Armutüberwindung genannten Reformbereichen, vor allem in folgenden Problemfeldern:

- Sanierung bereits eingetretener ökologischer Schäden
- Kooperationsbereitschaft zur Überwindung der teilweise horrenden Verschuldung

- Mithilfe bei der ökologischen Regulierung der Volkswirtschaften
- Wissens- und Technologietransfer zur optimalen umweltgerechten Modernisierung der Energiegewinnung und effizienteren Ressourcenbewirtschaftung
- Unterstützung beim Ausbau eines effizienten Naturgüterschutzes²¹.

5. Schlussfolgerungen für das politische Handeln auf Weltebene

Christliche Weltverantwortung kann nicht auf der Ebene der Identifizierung sozialetischer Postulate stehen bleiben. Sie muss sich für die Bedingungen der praktischen Umsetzung interessieren. Dies ist eine Dimension des ethischen Auftrags selbst.

Wie der über wichtige Etappen hinweg eher mühsam verlaufende Rio-Nachfolgeprozess erkennen lässt, sind die etablierten politisch-institutionellen Strukturen und der gegenwärtig erreichte Stand der internationalen Arbeitsteilung für eine Bewältigung der globalisierungsbedingt verschärften weltweiten Umweltprobleme nicht ausreichend. In Bezug auf die ökologische Nachhaltigkeit wird es für die nähere Zukunft primär darauf ankommen, die bereits bestehenden internationalen Umweltinstitutionen weiter zu entwickeln und mit innovativen Elementen zu stärken bzw. zu erweitern und zu ergänzen. Die Globalisierung setzt tendentiell die Umwelt-Regulierungssysteme unter Wettbewerbsdruck. Soll der Deregulierungswettlauf nicht in Unterbietungsstrategien mit verheerenden Umweltfolgen für gegenwärtige und künftige Generationen enden, wird kein Weg um die herausforderungsgerechte Stärkung der institutionellen Einbettung herumführen²². In Anbetracht einer fehlenden und wohl auf absehbare Zeit nicht ernsthaft erwartbaren Weltinstanz mit Regierungskompetenz («Weltregierung») können solche globalen Institutionen ökologischer Nachhaltigkeitspolitik vorrangig nur im Sinne von horizontalen, nationalstaatlichen Selbstkoordinationen – im Zusammenwirken von Industrie- und Entwicklungsländern – konzipiert werden. Die staatlichen Hauptakteure werden sich im Interesse ökologischer Nachhaltigkeit genauer über akzeptable Grenzen des ökonomischen Wettbewerbs und über eine Stärkung ihrer Steuerungskompetenz verständigen müssen. Dabei fällt den «Triade»-Staaten wegen ihrer Machtposition eine besondere Verantwortung zu. Unerlässlich ist aber auch eine – teilweise schon begonnene – stärkere Öffnung für weitere Akteure nichtstaatlicher Art (z.B. transnationale Konzerne, internationale NGO's). Damit bewegen wir uns in Richtung dessen, was seit einigen Jahren als «global governance» bezeichnet zu werden pflegt. Ein solches globales Vernetzungssystem baut nicht auf den Strukturen einer Weltregierung, sondern auf der Kooperation von (national-)staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren aller betei-

lichten Ebenen auf²³. Eine globale Nachhaltigkeitspolitik wird auf Dauer nicht ohne einen adäquaten Weltordnungsrahmen auskommen. Zu einem solchen umfassenden Regelwerk zählen ausreichende internationale Wettbewerbs-, Finanz- und Währungsregelungsstandards, Elemente einer Weltsozialordnung, eine ökologische Reform der Welthandelsordnung und darüber hinaus eine globale Umweltordnung²⁴.

Eine Theologie und eine Kirche, die sich in der durch die Pastoral-konstitution «Gaudium et Spes» gewiesene Richtung weiter zu bewegen verpflichtet wissen, werden nicht zögern, die Menschheit auf diesem mühsamen und langwierigen Weg konstruktiv zu begleiten²⁵.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. z.B. H.-P. Martin/ H. Schumann, Die Globalisierungsfalle, Reinbek b. Hamburg 1996; J. Fonseca, The Globalization of Business. An ethical inquiry with special reference to India: *Stmor* 35 (1997) 345-374, bes. 367; C. Rademacher/M. Schroer/P. Wiechens (Hg.), Spiel ohne Grenzen? Ambivalenzen der Globalisierung, Opladen 1999.

² Vgl. K.-W. Brand (Hg.), Nachhaltige Entwicklung. Eine Herausforderung an die Soziologie. Opladen 1997.

³ Diese bereits ausufernde Debatte kann hier nicht nachgezeichnet werden; vgl. U. Beck, Was ist Globalisierung? Frankfurt/M. 1997; ders. (Hg.), Politik der Globalisierung, Frankfurt/M. 1998.

⁴ Vgl. Bericht über die menschliche Entwicklung 1999. Veröffentlicht für das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP). *Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V.*, Bonn 1999, 29-54, bes. 34.

⁵ V. Hauff (Hg.), Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Greven 1987, 46. Zur Intensität und Bandbreite der Rezeption des Sustainability-Leitbildes vgl. R. Bartolomäi, Sustainable Development und Völkerrecht. Nachhaltige Entwicklung und intergenerative Gerechtigkeit in der Staatenpraxis, Baden-Baden 1997. Zur Begriffsgeschichte von Nachhaltigkeit vgl. H.J. Münk, Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre: *StdZ* 216 (1998) 232-234.

⁶ Vgl. K.-W. Brand, Probleme und Potentiale einer Neubestimmung des Projekts der Moderne unter dem Leitbild «Nachhaltige Entwicklung», in: Ders. (Hg.), Nachhaltige Entwicklung. Eine Herausforderung an die Soziologie, Opladen 1997, 9-34. J.R. Engel, Sustainable Development, in: W.T. Reich (Ed.), *Encyclopedia of Bioethics*. Rev. Edition, Vol. 5, New York u.a. 1995, 2456-2461.

⁷ Eine detailliertere Darstellung findet sich bei H.J. Münk, Nachhaltige Entwicklung, a.a.O. (wie Anm. 5), 237-244.

⁸ Vgl. *Der Rat von Sachverständigen für Umweltfragen*, Umweltgutachten 1994: Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung, Stuttgart 1994, 46. Der Rat griff damit eine Neubildung des Münchener Sozialethikers W. Korff auf. vgl. H.J. Münk, Retinität als neues Sozialprinzip?, in: W. Schreier/G. Steins (Hg.), Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen (FS f. Bischof Dr. J. Homeyer), München 1999, 540-550.

⁹ Zu einer ausführlichen Darstellung vgl. W. Lochbühler, Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen, philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft, Frankfurt/M. 1996, 79-200.

¹⁰ Vgl. *Umweltbundesamt*, Nachhaltiges Deutschland. Wege zu einer dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung, Berlin 1997, 12. H.J. Münk, «Starke» oder «Schwache» Nachhaltigkeit?: *ZEE* 43 (1999) 277-293.

¹¹ 3 Kategorien von Umweltproblemen stehen in einem klaren Bezug zur Globalisierung: 1) Globale Umweltprobleme im unmittelbaren Sinn (z.B. Ozonabbau in der Stratosphäre, Treibhausgase, Verlust an Artenvielfalt, Übernutzung der Ozeane); 2) Umweltbelastende Folgen der Globalisierung (z.B. verstärkter internationaler Transport und Verkehr); 3) Fehlen und Verlust an umweltgerechter Regelung infolge des globalen Wettbewerbsdrucks: z.B. «Umweltdumping»; vgl. U.E. *Simonis*, Elemente einer globalen Umweltpolitik – eine institutionell-ökonomische Perspektive, in: H.G. *Kastenholz* u.a. (Hg.), Nachhaltige Entwicklung. Zukunftschancen für Mensch und Umwelt, Berlin u.a. 1996, 173–186.

¹² Vgl. U. *Petschow*/K. *Hübner*/S. *Dröge*/J. *Meyerhoff*: Nachhaltigkeit und Globalisierung. Herausforderungen und Handlungsansätze, Berlin u.a. 1998. C. *Hey*/R. *Schleicher-Tappeser*: Nachhaltigkeit trotz Globalisierung. Handlungsspielräume auf regionaler, nationaler und europäischer Ebene, Berlin u.a. 1998. W. *Hein*, Globalisierung und Nachhaltige Entwicklung in den Ländern des Südens, in: K. *Rennings*/O. *Hohmeyer* (Hg.), Nachhaltigkeit, Baden-Baden 1997, 165–218.

¹³ Vgl. C. *Hey*/R. *Schleicher-Tappeser*, a.a.O. (wie Anm. 12), 23–29.

¹⁴ Vgl. *ebd.* 91–95.

¹⁵ Vgl. *ebd.* 63–67; U. *Petschow* et al., a.a.O. (wie Anm. 12) 236–289, bes. 273. Allerdings bringt die EU-Integration auch Schattenseiten mit sich, die indes nicht einfach der Globalisierung anzulasten sind; vgl. U. *Petschow* et al., a.a.O. 120–123.

¹⁶ Der Begriff «Entwicklungsländer» wäre differenzierungsbedürftig, kann aber hier aus Raumgründen nicht weiter expliziert werden; vgl. J. *Müller*, Entwicklungsländer/Entwicklungspolitik, in: Lexikon der Bioethik Bd. 1 (hg. i.A. der Görres-Gesellschaft von W. *Korff*/L. *Beck*/P. *Mikat*) Gütersloh 1998, 617–625.

¹⁷ Vgl. H. *Sangmeister*, Verschuldung, in: D. *Nohlen* (Hg.), Lexikon der Politik, Bd. 4: Die östlichen und südlichen Länder, München 1997, 620–627. E.U. *von Weizsäcker*, Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, 3. aktual. Aufl., Darmstadt 1997, 117, 204.

¹⁸ Vgl. K. G. *Bernhardt*, Regenwald, in: Lexikon der Bioethik (wie Anm. 16) Bd. 3, 175f. W. *Hein*, a.a.O. (wie Anm. 12), 196–199; E.U. *von Weizsäcker*, a.a.O. (wie Anm. 17) 119, 127–133. Die Hauptverantwortung für die Klimaproblematik fällt allerdings auf die Industrieländer zurück.

¹⁹ Vgl. P. *Langhorst*, Kirche und Entwicklungsproblematik: Von der Hilfe zur Zusammenarbeit, Paderborn u.a. 1996.

²⁰ Vgl. D. *Nohlen*, Entwicklung (Entwicklungstheorien), in: *Ders.* (Hg.), Lexikon der Politik, Bd. 7, Politische Begriffe, München 1998, 149f; S. A. *Schirm*, Globalisierung – eine Chance für Entwicklungsländer?, in: Informationen zur politischen Bildung, Nr. 263/ 1999, 26–31.

²¹ Vgl. E.U. *von Weizsäcker*, a.a.O. (wie Anm. 17) 113–128. Im übrigen stellt die «Agenda 21» eine Art Leitfaden und Handbuch für diese Thematik dar.

²² Vgl. U.E. *Simonis*, Institutionen der künftigen Weltumweltpolitik, in: D. *Messner* (Hg.), Die Zukunft des Staates und der Politik: Möglichkeiten und Grenzen politischer Steuerung in der Weltgesellschaft, Bonn 1998, 300–322.

²³ Vgl. D. *Messner*, Die Transformation von Staat und Politik im Globalisierungsprozess, in: *Ders.* (Hg.), Die Zukunft des Staates (wie Anm. 22) 22–40. A. *Foitzik*, Entwicklung: Die UNO fordert eine neue Weltordnungspolitik: HerKorr 53 (1999) 495–497.

²⁴ Vgl. U. *Petschow* et al., a.a.O. (wie Anm. 12) 290–292.

²⁵ Die Katholische Kirche in Deutschland hat in diese Richtung bereits klare Signale gesetzt; vgl. insbes.: Die Deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, 19: Handeln für die Zukunft der Schöpfung (22.10.1998), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1998.

BERTRAM STUBENRAUCH · WIEN

DAS WELTDORF UND DIE WELTKIRCHE

Vernetzung aus theologischer Perspektive

Trifft das Christentum im Globalisierungsprozess der Gegenwart auf die profane Neuaufgabe der eigenen Vergangenheit? Wenn ja, müsste es die Gelegenheit nutzen, zunächst sich selbst und dann sein Umfeld besser zu verstehen, wenn nicht, tut es Not, auf die Entwicklungen Acht zu geben, ohne sie zu vergöttern oder zu verdammern. Was die theologische Literatur zum Thema angeht, so finden sich beide Positionen ineinander verzahnt¹, und die Komplexität der Lage gibt dem sicher Recht; je nach Standort präsentieren sich die «vielen Gesichter der Globalisierung» anders². Jedoch zielen sowohl die neuen Möglichkeiten als auch das Selbstverständnis des Christentums per definitionem auf die eine Welt. Das berechtigt dazu, großflächig zu denken und erlaubt es, bei aller Vorsicht, Gemeinsamkeiten wie Unterschiede einigermaßen deutlich zu erfassen.

Globalisierung, Katholizität und die Folgen

In zentralen Punkten kommt die Tendenz zur Vernetzung öffentlicher oder privater Lebensbereiche der Geschichte und dem Selbstverständnis des Christentums erstaunlich nahe: Ein weltweit transportiertes und rezipiertes Verständigungssystem entsteht, Kulturen wirken dementsprechend aufeinander ein und die Oberhoheit des Territorialstaates – in der frühen Kirche mit Argwohn bedacht, bis man sich seit dem vierten Jahrhundert eines anderen besann, um spätestens im Zeitalter des Absolutismus auch dafür zu bezahlen – zerschlägt oder relativiert sich zumindest. Aber noch vieles mehr, das die digitale Revolution nach sich zieht, war bereits im Zeitalter der ausgehenden Antike aktuell. Seit der offiziellen Anerkennung

BERTRAM STUBENRAUCH, geb. 1961. Studium der Theologie in Regensburg und Rom. Priesterweihe 1986, Promotion 1991, Habilitation 1995. Von 1996-2000 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theol. Fakultät Trier. Seit März 2000 Professor für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien.

der paulinischen Heidenmission brachten globale Interessen dem Christentum Erfolg, weil sich unter dem Zeichen des Kreuzes ein überregionales Wir-Bewusstsein etablierte, das gleichwohl vor Ort geerdet blieb. Die Ausbreitung des Glaubens hatte in verschiedenen Zivilisationen zu einer «kulturellen» wie «strukturellen Moderne» geführt³: Neue Inhalte gewannen dank neuer Kommunikationsformen Plausibilität und Bestand. Mit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts etwa wurde der Aufruf, durch Umkehr und Taufe den Horizont zu weiten, an die Autorität lokaler Bezugspersonen, an die Bischöfe, gebunden, die sich ihrerseits miteinander vernetzt wussten und damit ihre Gemeinden vor chronischem Provinzialismus schützten. Auf dem Konsens der Bischöfe wiederum beruhten Entscheidungen über den biblischen Kanon: Der in seinem Kern übereinstimmend anerkannte Katalog maßgeblicher Schriften – Einzelheiten im verwickelten Verständigungsprozess können hier außer Acht bleiben – gab dem Episkopat die Möglichkeit, den eigenen Status theologisch zu legitimieren und zugleich der öffentlichen Kontrolle zu unterstellen. So blieb das Wort nicht ohne Stimme, aber wer für das Wort einzustehen hatte, musste sich auch an ihm messen lassen. Im Lauf der Jahrhunderte hatte die Verschwisterung von Bibel und Amt der christlichen Religion eine derart beeindruckende interterritoriale und interkulturelle Relevanz verliehen, dass ein Denker wie John Henry Newman das ihr inhärierende Prinzip des Katholischen nachgerade im Blick auf seine Assimilationsfähigkeit beschrieb⁴. Erst mit der Erfindung des Buchdrucks vermochte der Reformator Martin Luther, jedenfalls im Westen, eine mit den Anfängen des Christentums vergleichbare Breitenwirkung zu erzielen – mit der Konsequenz freilich, dass die kirchliche Einheit zerbrach. Doch auch mit dieser Wendung ereignete sich vorweg, was den Verlauf der zeitgenössischen Globalisierung kennzeichnet: Es kam zur *Regionalisierung*, zur Ausbildung konfessionell gefärbter Machtblöcke, die sich zwar gegenseitig im Auge behielten und aufgrund verwickelter politischer Koalitionen aufeinander bezogen blieben, aber binnenstrukturelle Schwerpunkte ausbildeten und das westliche Europa in zwei Teile zerlegten. Trägt man in dieses Bild noch die Ostkirchen ein, die lange vor Luther ihrer Wege gegangen waren, so lässt sich von einer konfessionellen Tripolarität sprechen, wie sie, ökonomisch gewendet, ebenfalls die gegenwärtige Weltlage ausweist. Seit dem Ende des kalten Krieges und dem ungehinderten Ausbau erdumspannender Kontakte stehen sich drei große Wirtschaftszentren gegenüber: die westeuropäische Region, der nordatlantische Bereich einschließlich Mexiko und der pazifisch-asiatische Raum⁵.

Parallelen zwischen dem Schicksal des Christentums und der Allianz transnationaler Interessen bestehen aber auch bezüglich der Ergebnisse globaler Unternehmungen. Das Wort «Schicksal» steht hier mit Bedacht;

denn ins Auge fällt, dass, wie gesagt, die polyglotte Verkündigung des Gottes Jesu Christi ihre kommunikative Basis nicht bewahren konnte, und dass die fortschreitende Globalisierung auf vielen Ebenen neue Gräben reißt.

Christinnen und Christen, in eine Vielzahl von Denominationen zerstreut, suchen bislang vergeblich nach Unionsgrundlagen, um der zerstörten Vernetzung Herr zu werden. Sollte dies eines Tages gelingen, steht sofort die Religionenfrage an, die in das Ideal und die Praxis einer panchristlichen Katholizität zu integrieren ist⁶. Trotz seines Zuspruchs lässt sich der «Projekt Weltethos» genannte Versuch, den Einfluss der Glaubensrichtungen auf moralischer Basis für die globale Situation fruchtbar zu machen, als verschwiegenes Geständnis deuten, dass eine theonome Grundlage für das Zusammenwachsen der Menschheit illusorisch bleibt. Ähnliche Ausfallerscheinungen bilanziert der politisch-ökonomische Befund: Mit der Fusion bislang getrennter Handlungsgefüge, durch die zwar Geld und Macht weiträumig umverteilt werden, aber nur zu Gunsten bestimmter Kreise, entsteht bitteres Elend ohne die Aussicht auf Abhilfe in absehbarer Zeit. Die Verschuldung der so genannten Entwicklungsländer war gewiss durch die westliche Wirtschaftspolitik in den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts bedingt, ist aber mit den neuen Errungenschaften nicht gemildert, sondern verschärft worden⁷.

Globalisierung und Regionalisierung im kirchlichen Verständnis

Jede Anstrengung, der Weltbevölkerung ein gemeinsames Dach zu geben, folgt der gleichen Regel, nämlich: «Mit der Globalisierung ist eine regionale Differenzierung verbunden, ja, der Globalisierung ist die Regionalisierungstendenz immanent»⁸. Wie sich diese Gegenläufigkeit auswirkt, hängt davon ab, ob sie antagonistische Züge trägt oder nicht. Beide Tendenzen sind zu beobachten: Mit dem Vernetzungsschub, wie er sich momentan präsentiert, geht der weltanschauliche Hegemonieanspruch des westeuropäisch-amerikanischen Konsumismus einher. Er ruft die Regionalisierung als Gegenbewegung hervor, weil anders der Monokultur einer drohenden Überfremdung nicht zu wehren ist. Es kommt zum *Antiglobalismus*, zu Rückzugsbewegungen, die bewusst gegen die Vereinnahmung gerichtet sind. Jonathan Friedman spricht von «kulturellen Logiken», von Substrukturen des Widerstandes mit einer ausdrücklich standortzentrierten Ausrichtung⁹. Weniger feindlich, eher systemerhaltend und systemsteigernd sind Substrukturen im wirtschaftlichen Bereich. Sie übertragen die Stoßkraft der übergreifenden Ebene auf den Einzugsbereich verhältnismäßig begrenzter Großräume, machen auf diese Weise die Globalisierung vor Ort effektiv und ziehen umgekehrt großen Nutzen aus ihr. Denn der

«ökonomische Regionalisierungstrend stärkt die Globalisierungsprozesse so lange, wie in seinem Rahmen die Wettbewerbskräfte innerhalb einer *Region* gestärkt werden sollen»¹⁰.

Wie gestaltet sich im kirchlichen Bereich der Zusammenhang von Globalität und Regionalität? Um diese Frage zu beantworten, sei zunächst einmal vorausgeschickt, dass im Vergleich zum profanen Gebrauch der christliche Universalismus in erster Linie inhaltlich, dann erst formal bestimmt ist; zur Globalisierung führt das Bekenntnis, nicht der technologische Kairos. Doch mehr dazu später. Für den Augenblick bedeutet dies: Die Stiftung, das missionarische Mandat des Erhöhten (vgl. Mt 28,19), hat Priorität vor dem Entwurf, und der Entwurf, die Realisierung des Auftrags, folgt dem durch die Stiftung vorgegebenen Programm. Aus diesem Grund bleiben alle Glaubensgemeinschaften, die sich auf das Christusereignis berufen, einem ermächtigenden Impuls verpflichtet, der ihnen gegenüber eine zweifache Funktion erfüllt: Er bindet die Kirchen an ihren gemeinsamen historischen Ursprung, und er macht sichtbar, dass die Botschaft von ihrem Wesen her einen universalen Anspruch hat. Durch die *regula fidei*, dem Taufbekenntnis, das im Rahmen der großkirchlichen Vernetzung und der frühen Symbola bestätigt worden ist und das nunmehr, darin aufgehoben und kontextualisiert, den Angelpunkt kirchlicher Katholizität bildet, bleibt der ermächtigende Impuls seiner kulturbedingten Umsetzung vorgeordnet. Regionale Logiken, die sich von ihm lossagen wollten, beschwörten unweigerlich einen religiösen Antiglobalismus herauf und zerstörten damit das Katholische.

Dasselbe geschieht – die wohl größere Versuchung –, wenn der globale Anspruch des Verkündigten bestehen bleiben soll, aber von einem neuen, eigenwilligen Stiftungsakt abhängig gemacht wird, der den gemeinsamen verdeckt. Solche Bestrebungen gab es immer wieder; ich denke beispielsweise an den donatistischen Protest des vierten und fünften Jahrhunderts. Das Prekäre dieser Bewegung lag nicht darin, dass ein Gebetskreis aus der Provinz nicht mehr katholisch sein wollte; die Donatisten suchten durchaus nach der globalen Attitüde und wählten zu diesem Zweck eigens einen Bischof auch in Rom. Aber das Katholische war unter den Maßstab des Provinziellen geraten. Mit der Auffassung einer Minderheit bezüglich der Effizienz kirchlicher Heilsvermittlung verlagerte sich gleichsam der Geburtsort des Glaubens von Palästina in den Norden Afrikas, und hatte man sich des Ursprungs erst einmal bemächtigt, so war es nur noch eine Frage der Macht, ob man Erfolg haben würde¹¹. Bekanntlich führten die historischen Umstände zu einem ganz anderen Ende; aber es geht hier um das Prinzip, und zwar: Der globale Ausgriff wird in dem Moment zu einem reinen Muskelspiel, wenn regionale Logiken sich selbst multiplizieren wollen und damit die Akzeptanz eines vorgegebenen Leitbildes verweigern, das *nicht*

durch partielle Eigenwilligkeiten verstellt ist. Christlich motivierte Globalität kann auf ein solches Leitbild nur um den Preis der Selbstaufgabe verzichten. Politische oder ökonomische Allianzen mögen, wie die Erfahrung lehrt, durchaus wirksam sein, wenn sie das tun, aber dass es hier zuallererst um Macht geht, liegt auf der Hand, und über kurz oder lang wird auch ihnen die Auskunft abverlangt, unter welchem Stern das ganze Unternehmen sonst noch stehen soll. Doch auch davon wird später die Rede sein.

So gefährdet das Christentum immer gewesen ist, wenn sich regionale Logiken zum Sprachrohr für alle machten, so fatal wäre es, würde sich die Rolle der Regionen darin erschöpfen, die Glaubensregel in ihrer programmatischen Verbreiterung durch die frühkirchliche Artikulation lediglich zu spiegeln. Es macht die Stärke der gegenwärtigen Globalisierung aus, mit dem Transfer von Informationen zwischen sehr vielen Menschen die Vielfalt des Lebens und die Bandbreite zu dokumentieren, innerhalb der auf vergleichbare Probleme reagiert wird. Diese Erfahrung könnte sich für die Kirchen noch als sehr hilfreich erweisen. Zweifellos hat das Christentum trotz mancher Rückschläge und ohne technischen Aufwand Großes darin geleistet, die Grundzüge seiner Lehre über die Regionen hinweg verstehbar zu machen. Nachholbedarf besteht eher in umgekehrter Hinsicht; nicht nur über die Regionen hinweg, sondern *durch* sie will sich das Kerygma aussprechen. Jedes Wort braucht eine Antwort, um seinen Sinn zu erfüllen, andernfalls bleibt es abstrakt und ohne Konsequenzen. Infolgedessen stehen sich das Universale und das Regionale, oder besser: stehen sich die Botschaft und ihre Empfänger dialogisch gegenüber. Die Glaubensregel ist kein axiomatischer Homunkulus, der im Schoß der Kulturen lediglich verwahrt, aber nicht von ihm genährt werden dürfte. Mit der Verpflanzung im Erdreich der Kontinente erwirbt sie sich Heimatrecht, und durch ihre Inkulturation, ein Vorgang, der zu Recht als legitimes Kind der christlichen Globalisierung gilt¹², etablieren sich das Wort und die Antwort im gegenseitigen Herkunftsbereich.

Das Christentum kann vom Internet lernen, dass es so etwas wie eine *responsorische Katholizität* geben muss: Ein genialer Gedanke eilt durch Raum und Zeit, gewinnt aber insofern seine Kontur, als ihm ein millionenfacher Zuspruch zuteil wird, durch den sich seine Tiefendimension für alle aufschließt. Würde das Allgemeine auf seine Übersetzung ins Konkrete verzichten, wäre das Ende der Globalisierung erreicht. Dann stünde das Eine anstelle aller, während es darauf ankommt, das Eine mit dem Genius vieler für seine globale Kompetenz tauglich zu machen. Im Blick auf diesen Sachverhalt fordert Robert Schreiter eine «neue Katholizität»: Die modernen technischen Errungenschaften, die unter anderem aus dem Grund regen Zuspruch erfahren, weil sich regionales Selbstbewusstsein

nicht länger zu bescheiden braucht, werden auch den Christinnen und Christen helfen, dass sie «ihre wahre Stimme finden»¹³.

Globalisierung und Mentalität

Das Christentum, so wurde eingangs gesagt, wusste sich von früher Stunde an universal orientiert. Diese Einschätzung beruhte nicht auf Statistiken, sondern sie verdankte sich dem Bewusstsein, dass der Ecclesia auch bei geringer Ausdehnung globale Bedeutung zukommt: «als Versammlung, die Gott selbst geschaffen hat, die das Ganze betrifft und «öffentlich» ist»¹⁴. Erklärtermaßen hängt das Katholische nicht vom Grad seiner organisatorischen Verwirklichung ab. Das Weltumspannende gehört vielmehr zur Botschaft selbst, und dann, von ihr ausgehend, zum Charakter derer, die die Botschaft hören.» «Katholisch» ist eine Qualität. Es ist Allheit, Universalität, und setzt, um verstanden zu werden, eine bestimmte menschliche Geisteshaltung voraus»¹⁵.

Hingegen werden durch den modernen Globalisierungsschub Mentalitäten überrumpelt. Viele Zeitgenossen sehen sich dem Ansturm der Möglichkeiten ausgesetzt, ohne dass sie auf diesen Zustand vorbereitet wären oder auch nur das Bedürfnis hätten, sich darauf einzustellen. Die Welt klopft an die Türen der Wohnzimmer und wird auch eingelassen, aber sie trifft auf viele kleine Geister und prallt an ihnen ab. Vermutlich wird die Diskrepanz zwischen Erlebnis und Gesinnung den Aufbau einer neuen Weltzivilisation noch lange verzögern; dafür sorgen schon die zahlreichen Ressentiments, die der Entstehung des Weltdorfes entgegenschlagen. Eine der verhängnisvollsten Reaktionen wurde bereits angedeutet: Das Beharren auf der Selbstständigkeit der Region, im günstigen Fall ein organisches Pendant zur wirtschaftlichen und kulturellen Horizonterweiterung, mutiert zur Protestbewegung, wird zum trotzigem Nein gegen den Rest der Welt. «Fundamentalismen verschiedenster Couleur schaffen bewusst Gegenwelten und blockieren damit das Gespräch und die Kooperation über alle Unterschiede hinweg. Gemeinsam ist ihnen, das eigene Lebensprogramm absolut zu setzen, Menschenrechte, Pluralismus, Toleranz, Recht und demokratische Mehrheitsregeln zu missachten und jede Kommunikation unter gleichberechtigten Dialogpartnern zu verneinen»¹⁶. Wie sinnlos solche Blockaden freilich sind, erhellt schon aus der Tatsache, dass durch das technologisch forcierte Wirtschaftswachstum der vergangenen Jahrzehnte die Umwelt zu leiden hatte und nun zurückzuschlagen droht – mit globalen Folgen, wie jeder weiß. Wieder kommen auf Gemüter, die gar nicht dafür disponiert sind, Probleme zu, die sich, wenn überhaupt, nur durch harschen Verzicht meistern ließen, während weithin dumpfes Desinteresse herrscht. Zugegeben: Auch die gesellschaftliche Globalisierung

reklamiert ein ihr gemäÙes Denken, auch sie setzt bestimmte Geisteshaltungen voraus; aber sie wirkt *via facti* auf die Gemüter und hätte alle Not, ihre Adressaten auf die Höhe des notwendigen Verantwortungsbewusstseins zu hieven. Die Vernetzung samt ihren positiven wie negativen Konsequenzen stellt Mentalitäten vor vollendete Tatsachen. Das *Strukturelle* bestimmt den Weg in die Zukunft, aber wegen der Eigendynamik, die ihm innewohnt, koppelt es sich mehr und mehr vom Habitus ihrer Urheber ab.

Strukturen erfüllen im religiösen Bereich die Funktion von Indikatoren. Sie veranschaulichen in erster Linie, sie bilden ab, was jenseits von ihnen existiert und was sie nicht selbst hervorbringen; darin liegt ihre Stärke, hier finden sie ihre Grenzen. Ohne den Ausbau einer kulturübergreifenden, aber identitätsbewussten Körperschaft wäre die neue Religion im römischen Reich oder bei den Germanen belanglos geblieben. Um zu demonstrieren, was der Gott Jesu Christi mit der Hilfe weniger für die ganze Menschheit zu tun gedachte, bedurfte es sehr wohl des organisatorischen Engagements, mit anderen Worten: Es bedurfte der *Geschichte*. Ostern hatte aus Männern und Frauen Palästinas Weltbürger gemacht, aber erst im Lauf der Zeit trat ans Licht, was ihr Kosmopolitismus tatsächlich bedeutete. Ab dem fünften Jahrhundert etwa konnte die christliche Gemeinde auf eine Gliederzahl verweisen, die mit den wichtigsten Gebieten der für sie maßgeblichen Welt kongruierte. Sie sprach von der Ökumene im antiken Sinn des Wortes und versah den Begriff mit ungewohnten Konnotationen: Er meinte ursprünglich das kultivierte, bewohnbare Stück Erde im Gegensatz zur unwirtlichen Steppe; nach dem Siegeszug der neuen Religion sah sich mit einem Mal die Welt der Heiden zur Steppe degradiert, denn die Ökumene, den *orbis terrarum*, bevölkerten im Normalfall nur noch die Getauften¹⁷. Nachdem ganze Imperien für den christlichen Glauben gewonnen waren, rückte das quantitative Element des Katholischen in den Vordergrund. Doch obwohl es damit auch eine theologische Valenz erhielt, blieb es dem Qualitativen nachgeordnet.

Wie sich Anspruch und Quote zueinander verhalten, sei noch einmal am Donatismusproblem gezeigt. Um die Spaltung zu stigmatisieren, hatte Augustinus, der Oberhirte einer Stadt, in der wie in vielen anderen Altar gegen Altar stand, die weltweite Streuung der Großkirche gegen den Provinzionalismus der Schismatiker ins Feld geführt. Für den Kirchenlehrer besaÙ die bereits erfolgte Globalisierung der christlichen Religion den Rang eines theologischen Arguments. Aber er wusste sehr genau, dass das Phänomen der weltweiten *Catholica* Qualitäten indizierte, die man nicht sehen, zählen und vorrechnen konnte. Die Selbstverständlichkeit, mit der Augustinus von der einen Ebene auf die andere schloss, lag darin begründet, dass es im fünften Jahrhundert einfach wirklichkeitsfremd ge-

wesen wäre, die Idee von ihrer Erscheinung zu trennen. Auf der Basis einer ungeteilten Hierarchie war der christliche Missionserfolg zum *locus theologicus* geworden, der die Donatisten ins Unrecht setzte. Jeder starrköpfige Provinzialismus musste nun als Verrat am Erbe Jesu erscheinen. Denn selbst kurzsichtige, in der Glaubenswissenschaft unerfahrene Geister hätten am Faktum erkennen müssen, worauf das Ideal hinauswollte¹⁸.

An der Reaktion Augustins auf die große ekklesiologische Herausforderung seiner Zeit lässt sich ablesen, wie verfehlt es jeweils wäre, Mentalitäten mit Strukturen gleichzusetzen oder Mentalitäten von Strukturen zu trennen. Die Globalisierung der Gegenwart neigt der einen wie der anderen Seite zu. Sie erschafft eine neue Welt und suggeriert, der neue Mensch werde im selben Augenblick miterschaffen; aber auch: Sie erschafft eine neue Welt – und der Mensch wird darüber vergessen.

Globalisierung und Sünde

Da sich die zunehmende Vernetzung einer kreatürlichen Intelligenz verdankt, die nach wie vor unter dem Einfluss des Bösen steht, ist damit zu rechnen, dass raffiniertere Methoden, Informationen, Geld und Macht anzuhäufen, den Keil zwischen Gott und Mensch wie zwischen den Menschen untereinander womöglich noch tiefer treiben. Je mehr *Global Players* sich beispielsweise dazu hinreißen lassen, überkommene Kontrollmechanismen vorsätzlich zu unterlaufen, desto größeres Unrecht entsteht. Grundsätzlich wird beklagt, dass «sogar in den reichen Nationen in der Globalisierung eine Ursache für Arbeitslosigkeit und Sozialabbau liegt. Erst recht sind die armen Länder in Gefahr, im rasanten Globalisierungsprozess den Anschluss zu verlieren und noch ärmer zu werden»¹⁹. Unter dem Mantel dieser Entwicklung, die natürlich auch weitgehend sachlich bedingt ist, bieten sich Gelegenheiten genug, Raffgier und Eigensinn auf Kosten anderer ins Unermessliche zu steigern. Die altgewohnten Beichtspiegel müssten gründlich überarbeitet werden, wollte man ins Detail gehen; doch Kasuistik allein hilft nicht weiter. Wie sehen die Hintergründe aus? Wenigstens zwei Aspekte möchte ich andeuten.

Zunächst: Es war schon immer so, dass Starke auf Schwächere einschlugen und darüber ihre Herrschaft aufrichteten. Aber das unbehagliche Gefühl, Unrecht zu tun, hat der Computer einmal mehr betäubt. Die Konsequenzen digitaler Machenschaften bleiben für die Verantwortlichen unsichtbar. «Der Gewinner braucht die Opfer seines Erfolgs nicht wahrzunehmen. Er muss sogar ständig versuchen, die Opfer zu verdrängen»²⁰. Ein Lebensgefühl, das vordem nur wenige kannten, hat sich popularisiert: Winkelzüge zu Gunsten des eigenen Geldbeutels verlaufen bequem und ohne persönliches Risiko, weil alles sauber am Bildschirm geschieht und

in den eigenen vier Wänden Schuldgefühle erst gar nicht aufkommen. Außerdem ist da noch jene neue Art der anonymen Komplizenschaft, die sich schützend vor die Täter und Täterinnen stellt. Man fühlt sich geborgen im Wir-Gefühl der scheinbar Unbedarften und hat doch genug Freiheit, den Egoismus auf die Spitze zu treiben.

Alles Wiegen in Unschuld hilft freilich wenig, wenn es um die Umwelt geht. In diesem Punkt trägt die Verfehlung das Gericht in sich. Der Konnex zwischen Tun und Ergehen mag theologisch hinfällig sein, im Zeitalter ökologischer Krisen feiert er Triumphe. Bekanntlich ist das Umweltproblem «das Ergebnis einer globalen Fehlentwicklung, die darin besteht, dass sich die Menschen demographisch und ökonomisch so verhalten, als wäre die Ressourcenverfügbarkeit und ökologische Belastbarkeit unseres Planeten unendlich»²¹. Die Folge sind Konflikte um vitale Grundbedürfnisse, Weltkriege um Wasser, Acker- und Weideland oder um die Fischbestände in den Weltmeeren. Was im Kalkül der Bildschirme noch weit entfernt scheint, ist in den armen Regionen der Erde bereits grausame Realität. Das Fehlverhalten der Besitzenden wird durch die Globalisierung tausendfach potenziert; es ist, als würde die Sünde mit dem Megaphon ihre Herrschaft proklamieren, aber die wenigsten stören sich daran.

Theologisch betrachtet bedeutet Sünde Entfremdung: «Ubi peccata, ibi multitudo»²² – Sünde zieht Zersplitterung nach sich, Sünde hackt auseinander, was zusammengehört und niemals hätte auseinander fallen dürfen. Aus gutem Grund wurde vom Verfasser der Apostelgeschichte das Sprachenwunder am Pfingsttag als die Umkehrung der Wirrungen zu Babel verstanden. Und auch den Vätern erschien die Sammlung der Menschheit durch den Geist des Auferstandenen wie ein groß angelegter Gegenstoß wider die zersetzende Kraft des Bösen. Für christliches Empfinden stand das Globale immer auch im Dienst der Schuldbewältigung; Partikularismen hätten sie desavouiert. Versäumnisse, die es natürlich gab, in der Praxis wie im Denken, wurden zumindest als solche gebrandmarkt; das offene Wort förderte die Bereitschaft, sich aufgrund der Verheißung in die Pflicht nehmen und korrigieren zu lassen.

Damit kommt etwas sehr Wesentliches zum Vorschein: Weil der biblisch motivierte Universalismus einen weltanschaulichen Rahmen besitzt, der dessen Sinn, dessen innere Ausrichtung freilegt, lassen sich Fortschritte, Risiken und Fehlschläge beim Namen nennen. Religiöse Menschen beurteilen globale Angelegenheiten sozusagen von einem archimedischen Standpunkt aus, der ihnen zu einem geschichtsphilosophischen Weitblick verhilft. Der zivile Globalismus weist hingegen eine weltanschauliche und anthropologische Unentschiedenheit auf, die ihn für Ambivalenzen anfällig macht. Sein Erfolg wehrt der Zersplitterung und beschleunigt sie

zugleich; doch das Erste wird nicht eindeutig für erstrebenswert, das Zweite nicht als besonderer Makel empfunden. Auch von daher ist es fraglich, ob die sensationellen Veränderungen im Kommunikationsgeschehen den Grundstein für eine humane Weltzivilisation legen. Ohne den Zuspriech eines Ideals, das außerhalb faktischer Dynamiken steht und deshalb eine kritische Funktion wahrnimmt, sind sie jedenfalls nicht dazu in der Lage. «Werte des globalen Systems wie Fortschritt, Gleichheit und Partizipation können dämonisch werden, wenn sie nicht von einem bestimmten *telos* geleitet sind»²³. Erweiterte Fähigkeiten erfordern ein geschärftes Sinnbewusstsein: In der Hand von Menschen, die mit verfeinerten Methoden tun, was sie immer schon getan haben, aber nicht daran denken, ihr Verhalten zu hinterfragen, wirken sich neue Technologien geradezu verheerend aus. Einmal mehr steht zu befürchten, dass der notwendige charakterliche Reifeprozess, sofern er überhaupt in Gang gekommen ist, nicht mit dem technologischen Wachstum Schritt halten wird.

Den Kirchen und der Theologie, denen eine Allianz mit allen Kräften guten Willens dringend zu empfehlen ist, kommt in dieser Situation die prophetische Aufgabe zu, wach zu bleiben und die Stimme zu erheben. Es gilt kenntlich zu machen, was verdrängt wird, und unbeirrt daran zu erinnern, dass die neuesten Errungenschaften nur dann ein Segen sein können, wenn sich die zu ändern bereit sind, die sich ihrer bedienen. Als einsame Rufer in der Wüste brauchen sich die Kirchen deswegen nicht zu fühlen. Denn auch viele andere äußern diesbezügliche Einsichten und Appelle. Vor allem wird die Forderung laut, geeignete Kontrollinstanzen zu etablieren, um die Vorgänge im digitalen Kosmos zu überwachen. Dabei gehört die Aufmerksamkeit den Strukturen; neue Formen von «Governance» stehen zur Diskussion, und zwar im Blick auf eine leistungsfähige Analytik wie auf schlagkräftige Steuerungspotentiale²⁴.

Reicht es theologischerseits aus, bei Strukturdebatten einer *Struktur-ethik* das Wort zu reden? Mit diesem Stichwort ergeht der Hinweis, dass der gute Wille einzelner Personen nicht mehr genügen kann: «Es ist ja gerade das spezifische Kennzeichen der Globalisierung, dass sie zu einer zunehmenden Vernetzung führt. Entsprechend muss auch das Handeln vernetzt erfolgen und müssen die Initiativen koordiniert werden, und zwar nach einem gemeinsamen Konzept»²⁵. Dagegen lässt sich nichts einwenden – sofern bestehen bleibt, dass es zum prophetischen Auftrag, wie er sich von der christlichen Anthropologie und ihrem teleologischen Charakter her nahe legt, unabdingbar gehört, das Augenmerk niemals vom *Individuum* abzuwenden. Noch sind es Menschen, die den Globalisierungsprozess vorantreiben, und es sind Menschen, die in ihren Bann geraten. Verantwortung lässt sich nicht auf Strukturreformen abschieben, und da die neu geschaffenen Mechanismen an prägender Kraft zunehmen

und möglicherweise diktatorisch werden, bedarf es der Selbstbehauptung des Individuums umso dringender.

Dass tyrannische Systeme erst dann zu verändern sind, wenn die Lüge entlarvt ist, der Einzelne bedeute nichts im Vergleich zum Kollektiv, hat sich im Kampf um die Menschenrechte gezeigt. Als es schien, strukturelle Zwangsjacken hätten die Gestaltungskraft des Individuums lahm gelegt, zerrissen Querdenker mit genügend Mut das Netz obrigkeitlicher Vereinnahmung. Gegen faschistische, marxistische oder kapitalistische Regressionen, die allesamt so systemversessen wie systemhörig waren, richtete sich der Widerstand Einzelner für Einzelne, um Geist gegen Struktur und Freiheit gegen den Sachzwang zu verteidigen. Dann freilich kam die konzentrierte Aktion dem Individuellen wieder zustatten; das neu erfochtene Ideal suchte nach einer organisatorischen Bleibe und nach dem feierlichen Schwur und stärkte die Freiheit gegen die Ideologie. Ein Meilenstein wurde bekanntlich im Jahr 1948 gesetzt: die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte unter der Ägide der Vereinten Nationen.

Indes darf sich der christlich motivierte Einsatz für die geistbegabte Kreatur nicht scheuen, mit der Würde der Person auch deren Schattenseiten anzusprechen. Darum behält, bei aller Kritik an den Strukturen, der Umkehrruf an das Individuum sein volles Recht. Auch die Sünde dessen, der sich der neuen Möglichkeiten bedient, braucht den konkreten Gegenstoß, der ihn ganz persönlich meint. Kommt es dann zu einer Vernetzung der *Bekehrten*, formiert sich der globale Protest für eine Kultur des Lebens, damit nicht am Ende die Maschine triumphiert. Hier hat die Strukturethik ihren angestammten Platz.

Das Internet und die Ortskirche

Die stupenden Möglichkeiten, rund um den Erdball zu kommunizieren und sich eine Welt zu schaffen, die den eigenen Bedürfnissen entgegenkommt, tragen als Kehrseite die Versuchung in sich, Bindungen vor Ort zu vernachlässigen oder gar aufzugeben. Für das Glaubensleben liegt darin ein Problem: Nationalstaatliche Rücksichten verlieren sich in dem Maß, in dem durch den Zusammenschluss privatwirtschaftlicher Interessen ein unabhängiges Terrain entsteht, das allein den Gesetzen des Marktes gehorcht; davon war bereits die Rede. Vergleichbare Effekte drohen auch im innerkirchlichen Bereich. Denn im Weltdorf ist es ein Leichtes, spirituelle Vorlieben mit Gleichgesinnten zu vernetzen und sich zu Gunsten multiregionaler Aktionsverbände aus der angestammten Gemeinschaft auszuklinken. Da bereits seit Jahrzehnten bezüglich Religion und Glaube ein Privatisierungs- und Deinstitutionalisierungsprozess im Gange ist, erscheint die Suche nach einer virtuellen Gemeinde der angemessene Schritt

zu sein. Aber nach christlichem Verständnis hat das kirchliche Leben vor Ort theologisches Gewicht. Es besteht die Gefahr, dass durch die Entstehung medialer Bündnisse der *holistische* Charakter des Katholischen verloren geht. In welchem Sinn?

Niemand wird die Vorteile leugnen, die sich ergeben, wenn Gläubige über den eigenen Kirchturm hinaus zu denken lernen und auf diese Weise Weltkirche erfahren. Und ebenso wenig lässt sich bestreiten, dass beispielsweise sozialkritische Bewegungen den Bezug zur eigenen Lebenswelt verlieren, wenn sie ihr Engagement auf eine überregionale Basis stellen. In der Regel trifft sogar das Gegenteil zu. Globale Strömungen innerhalb der Konfessionen oder jenseits von ihnen «sprechen aus der Realität religiösen Glaubens und einer entsprechenden Praxis heraus» und sind «wegen ihrer Verbundenheit mit spezifisch kulturellen und sozialen Situationen weder uniform noch systemisch. Sie können sich jedoch mit Diskursen verständigen, die den gleichen Fehler dieser Systeme erkennen und die gleiche Art von Protest aufbringen, auch wenn sie in ganz anderen kulturellen und sozialen Umständen beheimatet sind»²⁶. Aber in der Stärke liegt, wie so oft, auch die Schwäche: Mit dem Schulterchluss von Interessen, die auf spezifische Probleme oder bevorzugte Formen religiöser Empfindung reagieren und sich dann darin erschöpfen, schränkt sich die Wahrnehmung glaubenserschließender Prinzipien empfindlich ein. Zwar erhebt in solchen Fällen nicht eine regionale Logik Anspruch auf Katholizität, aber die Logik der bevorzugten Idee tut es. Damit erübrigt sich der heilsame Zwang, die eigene Vision mit berechtigten Alternativen in unmittelbarer Nähe abzustimmen. Die fehlende Kontextualität des eigenen Standorts verschleiert die Kontextualität des Glaubens überhaupt. Denn was sich im Internet trifft und gegenseitig bestätigt, sind eben doch nur Destillate, weil sich die Probleme und Erfahrungen aus den verschiedenen Kulturen im Interesse der Vergleichbarkeit chemisch rein präsentieren. Die antisystemische oder systemkritische Stoßkraft lokal unabhängiger Allianzen droht sich unter Umständen in einen sektiererischen Enthusiasmus zu verlieren. Hingegen verpflichtet der Holismus des christlichen Glaubens auch dazu, die kleine Welt vor Ort wahrzunehmen, den Mikrokosmos des Alltags mit dem Schönen und Hässlichen, das er bietet und der durch die Menschwerdung des Wortes zu einem *locus theologicus* ersten Ranges geworden ist. Es wäre höchst befremdlich, würden sich beispielsweise charismatische Bewegungen aus den Gemeinden verabschieden, um via Internet nur noch mit ihresgleichen zu kommunizieren. Das Charismatische braucht das Korrektiv der Institution mit ihrer vielleicht anstößigen Nüchternheit, und genauso tut es Not, dass sozial Engagierte auf stille Beterinnen und Beter stoßen oder Theologen von schlichten Trostworten in den Krankenstuben zehren. An erster Stelle bewähren sich die klassischen Tugenden der Hoffnung und der

Liebe dort, wo sich Wirklichkeiten nicht nach Belieben einklinken oder ausblenden lassen. Je mehr der mediale Fortschritt dazu neigt, Nächstenliebe durch Fernstenliebe zu ersetzen, sind Christinnen und Christen aufgerufen, globale Egoismen zu entlarven.

Kirche soll sich im Internet äußern und dort auswirken, aber sie wohnt nicht darin. Sie ereignet sich, wo das Leben spielt, und vieles an ihm weiß von Globalisierung und Internet herzlich wenig. Trotz virtueller Verlockungen ist niemand dazu berechtigt, die Kirche aus Fleisch und Blut mit einer Scheinkirche der eigenen Träume zu vertauschen. Die zahlenmäßig beeindruckendste Interessengemeinschaft in vernetzten Arrealen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Familie der Glaubenden durch Sakrament und Bekenntnis miteinander verbunden ist und dass sich vor Ort bewährt, was die Welt verändern soll. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Austausch zwischen Nah und Fern, vielleicht stellvertretend für alle Konfessionen, ausdrücklich mit der Kompetenz überschaubarer, aber bunt schillernder Gruppen verknüpft: Die Weltkirche, so erklärt es, «ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Gemeinschaften der Gläubigen anwesend», ja die Pfarrgemeinden selbst «stellen auf eine gewisse Weise die über den Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar»²⁷. Christliche und profane Globalität versöhnen sich an diesem Punkt: Das Ganze erschließt sich im Fragment.

ANMERKUNGEN

¹ Vor allem englischsprachige Autoren sind mit dem Thema befasst. Als Klassiker in ekklesiologischer Hinsicht gelten Avery Dulles und Francis Sullivan; soziologisch, bzw. religionssoziologisch orientiert sind die Arbeiten von Peter Beyer und Roland Robertson; vgl. dazu Richard Marzheuser, *Globalisation and Catholicity: Two Expressions of one Ecclesiology?*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 32 (1995) 179-193; ferner Eymard de Silva Wijeraine, *Christian Contribution to Globalisation and its Role in Constraining the Negative Impact of Globalisation*, in: *Dialogue (NS)* Vol. XIV, Colombo 1997, 77-100.

² Vgl. den Titel einer ausführlichen Studie, die im Auftrag der deutschen Bischöfe sowie bedeutender kirchlicher Hilfswerke von der Sachverständigengruppe «Weltwirtschaft und Sozialethik» im Dezember 1999 veröffentlicht worden ist: «Die vielen Gesichter der Globalisierung – Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung», hg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1999, 71 S.; zum Inhalt siehe die Übersicht bei Johannes Müller, *Die vielen Gesichter der Globalisierung*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 73f.

³ Zur Terminologie vgl. Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley 1998, 24.

⁴ Vgl. Über die Entwicklung der Glaubenslehre 8,12 (Laros – Becker – Artz Bd. 8, 328-330).

⁵ Vgl. Werner Link, *Die Neuordnung der Weltpolitik. Grundprobleme globaler Politik an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, München 1998, 70-74.

⁶ Vgl. Marzheuser, *Globalisation and Catholicity*, 188-190; zum ökumenischen Problem Mark S. Burrows, *Globalization, Pluralism, and Ecumenics: The Old Question of Catholicity in a New Cultural Horizon*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 29 (1992) 346-367.

⁷ Vgl. Gerhard Fels, *Krisenpunkte des Weltwirtschaftssystems*, in: Karl Kaiser, Hans-Peter Schwarz (Hg.), *Weltpolitik. Strukturen – Akteure – Perspektiven*, Stuttgart ²1986, 169-183, bes. 170-172.

⁸ Link, *Neuordnung der Weltpolitik*, 99.

⁹ *Cultural Identity and Global Process*, London 1994, 43.

¹⁰ Michael Windfuhr, *Globalisierung: Lexikon der Politik* 4, hg. von Dieter Nohlen, München 1997, 234 (eigene Hervorhebung).

¹¹ Vgl. Bernhard Kriegbaum, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer. Die Vorgeschichte des Donatismus* (Innsbrucker theologische Studien; 16), Innsbruck – Wien 1986, 44-58. 96-127.

¹² Vgl. Josef Sayer, *Kirche und Globalisierung. Das Zweite Vatikanum und die Kirche der Dritten Welt*, in: Stephan Pauly (Hg.), *Kirche in unserer Zeit*, Stuttgart u.a. 1999, 125-141, bes. 133, mit dem Hinweis auf AG 10.

¹³ Robert Schreiter, *Globale Kommunikation und neue Katholizität*, in: Edmund Arens, Helmut Hoving (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* (QD 183), Freiburg u.a. 2000, 112. Ausführlicher, ders., *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie* (Theologie Interkulturell; 9), Frankfurt 1997, bes. 203-226.

¹⁴ Gerhard Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg u.a. 1998, 270.

¹⁵ Hans Urs von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums* (Kriterien; 36), Freiburg ³1993, 7; aus aktueller Sicht: Burrows, *Globalization, Pluralism and Ecumenics*, 365 f.

¹⁶ Simone Rappel, *«Schöne neue Welt». Globalisierung und fundamentalistische Gegenwelten: Missio Konkret* 1 (2000) 4.

¹⁷ Zur Begriffsgeschichte: Peter Neuner, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt 1997, 1-5.

¹⁸ Schlaglicht auf die Zusammenhänge wirft Augustinus, ep. 49 (PL 33, 189 f).

¹⁹ Alexander Saberschinsky, *Warum die Guten nicht die Dummen sind. Katholische Soziallehre heute*, Trier 1999, 143.

²⁰ Geiko Müller-Fahrenholz, *Theologische Aspekte der Globalisierungsproblematik*, in: *Standort Eine Welt. Die Globalisierung als Herausforderung für die christlichen Kirchen* (Eine Tagungsdokumentation des Bildungshauses St. Virgil), Salzburg 1997, 76.

²¹ Manfred Wöhlcke, *Konsequenzen des globalen Bevölkerungswachstums für die internationale Politik*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 10 (1999) 21-30. 26.

²² Origenes, In Ezech. hom. 9 (GCS Orig. 8, 406).

²³ Schreiter, *Globale Kommunikation*, 111 (Hervorhebung im Original).

²⁴ Vgl. Windfuhr, *Globalisierung*, 234 f.

²⁵ Saberschinsky, *Warum die Guten nicht die Dummen sind*, 152.

²⁶ Schreiter, *Die neue Katholizität*, 36.

²⁷ LG 26; SC 42.

PAUL JOSEF CORDES · VATIKAN

INKULTURATION –
EINE «ÜBERRAGENDE HERAUSFORDERUNG»

1979 legte Peter Berger, der weltbekannte Soziologe aus den USA, eine Studie zur Religion in einer pluralistischen Gesellschaft vor. Ihr Titel lautet: «The Heretical Imperative – Der Zwang zur Häresie»¹. Sie stellt sich der Frage nach Transzendenz und Kultur im Weltmaßstab, wobei Berger als Christ und Amerikaner seinen Standpunkt in der westlichen Hemisphäre nimmt. Das Schlusskapitel seiner Studie verzeichnet die vielen kulturellen Veränderungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Die Herausforderung der Religionen durch die so genannte Globalisierung und die ununterbrochene Begegnung der allermeisten Menschen mit unterschiedlichsten Lebensmodellen und Weltanschauungen. Das Kapitel trägt einen provozierenden Titel: «Zwischen Jerusalem und Benares. Der heraufkommende Wettstreit der Religionen». Es führt uns in die Mitte einer interessanten Fragestellung, auf die jeder gestoßen wird, der von Rom nach Taipeh reist.

Christianisierung Asiens

Berger beschreibt als Christ sehr selbstkritisch, ja manchmal einseitig die Mängel, die die Ausbreitung des Glaubens nach Asien miteinschloss. Er spricht von «aggressiver missionarischer Invasion». Wohl verkennt er die positiven Kräfte nicht, die der neue Glaube im Orient weckt: wenn er etwa auf Gandhi und die Industrialisierung Japans verweist. Doch beachtet er in seiner Kritik keineswegs ausreichend die Motivationen der missionarischen Protagonisten. Missionierung kann nämlich nur der als barbarische Unterjochung deuten, der das Selbstverständnis der Evangelisatoren ausklammert.

PAUL JOSEF CORDES, Erzbischof, geb. 1934 in Kirchhunden bei Paderborn, Priester 1961, Bischof 1976, ist Präsident des Päpstlichen Rates «Cor unum». Der hier wiedergegebene Vortrag wurde an der katholischen Fu Jen Universität in Taipei/Taiwan gehalten.

Da sind etwa die Zeugnisse des hl. Franz Xaver S.J. Seine Hirtensorge und sein missionarischer Eifer können uns heute noch bewegen; sein Heroismus als Apostel und seine Menschenliebe bleiben vorbildlich. Männer wie er haben ihr Leben nicht als Kolonisatoren gelebt. Sie haben sich aufreiben lassen, um den Menschen in Christus das Heil zu bringen. Und sie taten es mit brennendem Herzen.

Der Heilige schreibt einen Brief aus Macao und bekundet darin seinen sehnsüchtigen Wunsch, bis nach China vorzudringen. Er hat einem Kaufmann schon die zweihundert Cruzeiros für die Überfahrt bezahlt. Doch befürchtet er, dieser könnte ihn nicht auf dem Festland absetzen, sondern auf einer einsamen Insel. Oder er werde in Kanton gleich dem Statthalter ausgeliefert und so der Misshandlung oder Gefangenschaft ausgesetzt. Doch diese beiden Gefahren erscheinen ihm schließlich eher geringer gegenüber einer größeren Gefahr, die nur aus seiner Gottverbundenheit und aus seinem Glauben verständlich werden kann – eine Tatsache, die wiederum beweist, dass nicht kultureller Imperialismus oder Nationalismus ihn treiben. Er schreibt: «Die erste Gefahr ist, dass wir aufhören, in Gottes Erbarmen Vertrauen und Hoffnung zu haben. Gott weiß wohl: aus Liebe zu ihm und um seines Dienstes willen eilen wir, das Gesetz Jesu Christi, unseres Herrn und Erlösers, zu verkünden; er selbst in seinem heiligen Erbarmen hat uns diesen Wunsch zum Befehl gegeben»². So schreibt kein *Conquistador* oder Welteroberer.

Der Soziologe Peter Berger sieht in unserer Zeit einen Gegenschlag zu dem Vordringen des Christentums nach Asien. Er hält dafür, dass der Osten gegenwärtig den missionarischen Ausgriff des Westens beantwortet. Seine Kapitelüberschrift lautet: «Benares nimmt Rache». Die Phänomene, die er beschreibt, sind zutreffend: buddhistische und hinduistische Mönche überfluten die Straßen des Okzidents. In den USA stehen heute zwischen New York und San Francisco eine Menge von Gebetszentren, die Politikern, Managern und Schauspielern als Zufluchtsstätte dienen. Der weltberühmte Fußballstar Roberto Baggio bekennt sich im christlichen Italien zum Buddhismus und steht für diesen. Nach Giuseppe Bertoluccis Film «Little Buddha» setzt Hollywood geschäftstüchtig auf die Anziehungskraft dieser Religion: Martin Scorsese etwa füllt mit einem anderen Film «Kundum» die westlichen Kinos. In Deutschland fühlen sich nach jüngsten Umfragen gegen eine halbe Million Bewohner dem Buddhismus verbunden. Zu ihnen kommen ungefähr 120 000 asiatische Anhänger dieser Religion³. Zu dieser Verbreitung des Buddhismus kommen vielfache Formen von Meditationspraktiken; der Dalai-Lama hat eine zahlreiche Schar von Anhängern; indische Gurus sind beliebte Sujets und Interviewpartner in Zeitungen. Doch muss man denn gleich von Rache sprechen? Gewiss ist Peter Bergers martialisches Vokabular wenig angebracht. Den-

noch behaupten Buddhisten wohl zu Recht: «Das Dharma geht westwärts».

1979 hat der amerikanische Soziologe erstmals den Einfluss der Globalisierung auf Kultur und Religion angesprochen. Knapp zwanzig Jahre später behandelt Samuel Huntington die gleiche Thematik. Autorität mangelt ihm nicht: Er ist Berater des US-Außenministeriums und Leiter des Instituts für strategische Studien an der Harvard-University. Schon der Titel seiner voluminösen Publikation ist ein Paukenschlag: «The Clash of Civilizations – Kampf der Kulturen»⁴. Er entwirft seine Perspektive für das 21. Jahrhundert – nicht als Soziologe, sondern als Vertreter der wissenschaftlichen Politik. Mit einer Fülle von unterschiedlichem Material beeindruckt er die Leser: Bevölkerungsstatistiken, Angaben zum Militärbudget der Regierungen; Beobachtungen zum Wortgebrauch in den großen Zeitungen etc. Er fand die beabsichtigte Aufmerksamkeit: Allein in Deutschland brachte er es im Erscheinungsjahr des Buches (1996) zu fünf Auflagen.

Kultur – ein Kriegsferment?

Bei diesem Autor kreist die Analyse der Zukunft um die Frage: Wie lässt sich nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Kommunismus der Krieg vermeiden? Er versucht, die neuen Auslöser von Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen Mächten und Völkern auszumachen, und findet sie – wie der Titel seines Buches ausdrückt – in den Kulturen. Mit dieser Einordnung der Kultur unter die Zeitzündler für Waffengänge hofft er, dem Frieden zu dienen.

Zum Beleg seiner These nimmt er etwa den Golfkrieg, in dem israelische und arabische Kultur aufeinander stießen; er verweist auf den Kampf der Russen gegen die mohammedanischen Tschetschenen, der orthodoxen Serben gegen die lateinischen Kroaten. All das bringt er auf einen Nenner: In der Kultur steckt der Zündstoff, der die Zukunft bedroht. – Dabei versteht Huntington unter Kultur die gesamte «Lebensweise eines Volkes». Sie impliziert «Werte, Normen, Institutionen und Denkweisen, denen die aufeinander folgenden Generationen einer gegebenen Gesellschaft primäre Bedeutung beimessen» (51).

So richtet sich der Warnruf des Autors gegen die Unterschiedlichkeit von Lebensorientierung und –form. Kultur zu profilieren, ins Bewusstsein zu heben und es zum Anker für das eigene Selbstverständnis zu machen, ist verderblich. «Das Kulturbewusstsein steigert sich im Verhältnis zu anderen Identitäten. Es entsteht eine «Hassdynamik», dem Sicherheitsdilemma in den internationalen Beziehungen vergleichbar, bei dem Ängste, Misstrauen und Hass beider Seiten einander verstärken» (434). Huntington

gibt dann seinen Überlegungen noch dadurch Nachdruck, dass er ein detailliertes Horror-Drehbuch über die Schritte konzipiert, die zu einem Krieg zwischen China und den USA führen könnten (515-522).

Schon bald lässt der Autor erkennen, dass sein eher vager Kulturbegriff einen festen Kern hat: die Religion. Aus der Religion zieht die Kultur ihre Kräfte; von der Religion wird sie angetrieben und beflügelt. Religion ist das «elementare Merkmal» (61) der Kultur. «Von allen objektiven Elementen, die eine Kultur definieren, ist jedoch das wichtigste für gewöhnlich die Religion ... und Menschen sind fähig ... einander abzuschlachten, weil sie an verschiedene Götter glauben» (52).

Es ist hier nicht der Ort, die vom Autor vorgelegte Interpretation der jeweiligen Fakten und so die Stichhaltigkeit seiner Argumentation im Einzelnen zu prüfen. Doch mancherlei beeindruckt lediglich auf den ersten Blick und überzeugt später nicht mehr. Die Aussagen über die Explosionskraft von Kultur und Religion leuchten zunächst deshalb ein, weil die geschilderten Belege fast ausschließlich den Islam heranziehen. Andere Religionen bleiben unbedacht. Manche gegenwärtige Spannungsgebiete werden übergangen – etwa Ruanda, Burundi und das Gebiet der Großen Seen. Auch die Kriegsgrenze zwischen Nord- und Südkorea und die Probleme zwischen dem Mainland China und Taiwan tauchen nicht auf, weil sie diese Grundthese nicht belegen – sie höchstens ins Wanken bringen könnten. Ja selbst die Verteufelung des Islam wird unberechtigterweise überzogen: Bei einem Besuch in Albanien / Tirana 1998 versicherte der moslemische Staatspräsident Prof. Dr. Rexhep Meidani, er hätte viele Jahre in bestem Einvernehmen mit den Christen in Prizren im Kosovo gelebt. Erst nach dem Beginn der Agitation durch den serbischen Diktator Milosevic gegen die Nicht-Serben wäre der Friede dahingewesen.

Freilich ist auch bei Huntington die Wirkung seiner These nicht nur von ihrem Wahrheitsgehalt abhängig, sondern von ihrem publizistischen Echo; die Bedrohung des Friedens, die von der Kultur ausgeht, ist in vieler Munde. Besonders weil die Religion darin als der treibende Faktor gesehen wird, findet die Behauptung in den säkularisierten Medien viel Applaus. Eine undifferenzierte Aufklärung setzt einen verspäteten Repräsentanten in die Welt. Darum verkünden die heutigen Retter der Menschheit, man müsse die Religion zähmen; ihr unterschiedliches Profil beschneiden und auf diese Weise die allen gemeinsamen Grundideen herausstellen. Statt bunter Vielfalt und lebendiger Tradition sei der gemeinsame Nenner festzustellen und zu verbreiten. Huntington schreibt: «In allen Kulturen (sind) universale Dispositionen anzutreffen». Die Reduktion kultureller Elemente auf sie ermögliche eine «kulturelle Koexistenz». Er verweist auf einen Versuch, der Anfang der 90er-Jahre in Singapur gemacht worden sei. Dort hätte man die verschiedenen Kulturen – Chinesen,

Malayen, Moslime, indische Hindus und Sikhs – zu den «konfuzianischen Werten» gebündelt (524ff.), die der Nation, der Familie, dem Individuum, der Gemeinschaft und der Harmonie gelten. Solche Wege seien viel versprechend.

Huntingtons Friedensstrategie stützt die Intuition mancher westlicher Intellektueller, die dem Greif- und Machbaren ausgeliefert sind und denen der Zugang zu Tradition und Transzendenz verschlossen ist. Dennoch zielt sie zu kurz. Die Lunte, die Explosion und Krieg auslöst, ist nicht die Kultur. Weder die Form, in der ein Volk seinem Leben Farbigkeit gibt, noch die Praktiken des Alltagsvollzugs – Religionsvorstellungen, Frömmigkeitsformen, Tänze und Gesänge – bedrohen das Miteinander der Menschen. Vielmehr ist es die stammesbezogene, völkische und nationale Überheblichkeit, die heute wie gestern Unheil anrichtet. Diese gründet nicht in Religion und Kultur, vielmehr in wirtschaftlicher oder militärischer Macht, im Stolz auf die siegreiche Geschichte oder auf die große Bevölkerungszahl. Daraus erwächst ein Überlegenheitsbewusstsein, das dominieren will und gnadenlosen Imperialismus hervorbringt.

Überheblichkeit als Friedensgefährdung

Kardinal Ratzinger hat nach dem Fall der Berliner Mauer 1990 Überlegungen über die Zukunft Europas vorgetragen⁵. Er blickt zurück auf die zwei Weltkriege, die das vergangene Jahrhundert in diesem Kontinent zu beklagen hat. Für ihn liegt die Wurzel des Elends im Überhandnehmen des Nationalismus, der seit der Französischen Revolution das brüderliche Miteinander der Bewohner Europas verdrängte.

Zunehmend wurden die europäischen Völker von einer mythischen Überhöhung der eigenen Nation erfasst. Eine jede davon empfand sich nun als maßstäblich für die Verwirklichung des eigentlich Humanen und erhob darum den Anspruch, ihre eigene Lebensform und damit ihre Macht in der ganzen übrigen Welt zur Geltung zu bringen. Man könnte von einer eigentümlichen Verbindung zwischen Nationalismus und Universalismus sprechen: Die Einheit der Welt sollte im Zeichen der eigenen Nation vollziehen, sie beruhte auf dem Vorrang des Eigenen und nicht auf dem Ausgleich des Ganzen. Das «Gott mit uns», das die deutschen Soldaten auf dem Koppelschloss trugen, war Ausdruck einer Vereinnahmung des Heiligen, in der man die Kräfte des Christlichen für das Nationale zu mobilisieren versuchte. Das je eigene Christentum galt als das reinere. Dies hat z. B. der deutsche Theologe Adolf von Harnack, Protestant und vom damaligen deutschen Kaiser stark gefördert, in seiner Gegenüberstellung der drei Grundgestalten des Christlichen – der römischen, der germanischen und der byzantinisch-slawischen – geradezu klassisch dargestellt.

Ratzingers Ausführungen belegen und erläutern, dass der Kriegsteufel nicht mit der Kultur gleichzusetzen ist. Wer ihr verbunden ist, braucht sich kein schlechtes Gewissen einreden zu lassen. Einsicht und Erfahrung belegen vielmehr, dass Glaube und Religion in der Kultur eine starke, ja unersetzliche Stütze haben. Die Kultur ist die Dimension menschlichen Daseins, in die hinein sich der Glaube inkarniert. Ohne vom Glauben geprägte Lebensformen bleibt die Transzendenz-Beziehung des Menschen eine abstrakte Idee. Kultur ist das Mittel, ja die Bedingung dafür, dass die Glaubensinhalte Lebenskräfte in sich haben und weitergegeben werden können.

Kultur und Glaubenskraft

Weltweites Echo fand in unseren Tagen die unleugbare Verschränkung der Kultur mit den Problemen menschlicher Existenz durch Papst Johannes Paul II. Immer wieder wies er bei seinen Reisen und in Rom auf die gegenseitige Verschränkung von Lebensart und Weltanschauung. Schon zu Beginn seines Pontifikats, bei seinem Besuch der UNESCO in Paris am 2. Juni 1980, widmete er sich dieser Thematik. Mit einem Verweis auf den hl. Thomas von Aquin nannte er die Kultur ein Wesensmerkmal menschlichen Lebens. «Der Mensch lebt nur dank der Kultur ein wahrhaft menschliches Leben ... er kann auf Kultur nicht verzichten» (6). Weil sich der Mensch in der Kultur und durch die Kultur ausdrückt, ist er «Subjekt und Baumeister der Kultur in einem» – also nicht allein ihr Produkt, sondern auch ihr Gestalter. In der Kultur materialisieren sich also die großen geistigen Orientierungen des Menschen; Kultur ist deren Inkarnation. Gleichzeitig lenken diese materiellen Werke der Kultur den Menschen auf die in ihnen ausgedrückten Ziele hin (7).

Darum sind denn auch Religion und Glaube auf Kultur angewiesen. Diese Verwiesenheit ist so stark, dass sich – wie kommunistische Länder belegen – ein erstaunliches Phänomen ergibt: Wenn der christlichen Inspiration vom Staat die Inkarnation in das Leben der Menschen verwehrt wird, bilden sich oft pseudo-religiöse Formen, die die christlichen Bräuche und Praktiken kopieren (Jugendweihe, sozialistische Eheschließung, Beredigungsriten).

Fraglos war es unser heutiger Papst, der dem Nachdenken über die Kultur einen kraftvollen Anstoß gegeben hat. Zumindest für kirchliche Theologie und Anthropologie ist er zum Schrittmacher geworden. Vor dem II. Vaticanum war «Kultur» höchstens ein Randthema. Bezeichnend ist, dass dieses Stichwort in einem großen deutschen Pastoralhandbuch, das mehr als 2500 Seiten umfasst und ab 1964 von K. Rahner herausgegeben wurde, nicht reflektiert wird. – Dennoch ist der Beitrag der Kultur für

Leben und Orientierung des Menschen fundamental. Und Samuel Huntingtons Attacke gegen sie und gegen die kulturelle Identität soll uns nicht verleiten, Kultur zu diskreditieren. Wir würden uns damit einer wichtigen Stütze zur Bewältigung unseres Alltags berauben. Denn man wird den Alltag nicht aus dem Glauben bestehen können, wenn man sich nur auf abstrakte Wertsysteme verlässt.

Unter den Dokumenten des Vaticanum II wird etwa das Missionsdekret *Ad gentes* diesen Zusammenhängen gerecht. Es fordert die Offenheit der Kirchenglieder für die «nationalen und religiösen Traditionen» der Völker und das «Aufspüren der Saatkörner des Wortes», die in der Kultur der Menschen verborgen sind (Nr. 11). In seiner ersten Enzyklika *Redemptor hominis* (1979) spricht der Heilige Vater der Christenheit als ganzer die Fähigkeit zu, sich dem Erbe des menschlichen Geistes, das sich in allen Religionen kundtue, nähern zu können, «dank dieser Einheit (sc. die wir als Christen bilden) nähern wir uns gleichzeitig allen Kulturen, allen Weltanschauungen und allen Menschen guten Willens ... mit jenem Respekt und jenem Geist der Unterscheidung», wie er zum Erbe der Kirche gehört (12). Papst Johannes Paul II. kennt keine Berührungsangst gegenüber fremden Kulturen. Allerdings bindet er die Begegnung mit nichtchristlichen Religionen gleichzeitig an die Gemeinschaft der Christen untereinander und an deren geistliches Unterscheidungsvermögen zurück. Er lehrt also weder Synkretismus unterschiedlicher Weltanschauungen noch die Substitution genuin christlicher Inhalte durch heidnische Überzeugungen.

Fraglos kann sich christliche Kultur neuen Lebensformen öffnen; das ist die eine Seite, wenn der Rang der Kultur für die Verkündigung bedacht wird. Evangelisierung gelingt ja nur, weil sich das Evangelium in der jeweiligen Ortskirche verwurzelt. Die asiatische Bischofssynode 1998 hatte in dieser Auffassung eine klar artikulierte Vorstellung. So greift denn auch die Postsynodale Apostolische Exhortation *Ecclesia in Asia* die Thematik auf. Wenigstens kurz muss bei ihr verweilt werden.

Ecclesia in Asia

In Asien spitze sich die Frage nach der Kultur schon deshalb zu, weil es dort eine Vielzahl alter und ehrwürdiger Traditionen gibt. Darum seien die Bewohner dieses Kontinents zu Recht stolz auf ihre Religionen und kulturellen Werte. Diese blieben eine Herausforderung für die moderne Gesellschaft, und es gelte, sie zu verkündigen (Nr. 6).

Es gäbe andererseits freilich gegenwärtig eine große Schwierigkeit, Christus als einzigen Retter der Menschen zu verkünden. Andere Religionen beanspruchten auch, definitive Heilswahrheit für den Menschen zu

sein. Auch sei die Westlichkeit des Christentums oftmals ein Grund für seine Ablehnung durch Asiaten. Dennoch könnten keine Abstriche gemacht werden an dem Auftrag des Evangeliums, Christus in Asien zu verkünden. Die Eindeutigkeit des christlichen Kerygmas dürfe nicht durch die Einbeziehung vorgefundener Kulturen leiden. Respekt vor anderen Religionen meine nicht die Verkürzung der Botschaft.

Wörtlich heißt es: «So ist die Aufgabe, Jesus auf eine Weise zu verkünden, die den Völkern Asiens Identifikation mit ihm ermöglicht, und gleichzeitig sowohl der theologischen Lehre der Kirche wie ihren eigenen Wurzeln treu zu sein, eine überragende Herausforderung» (Nr. 20).

Hellenisierung des Evangeliums

Mit der Inkulturation in Asien steht die Kirche nicht zum ersten Mal vor der Aufgabe, die aus einer Begegnung mit einer neuen Kultur erwächst. Schon beim Aufeinandertreffen der jüdisch-christlichen Botschaft mit dem Hellenismus ergab sich diese Herausforderung. Und das schmerzliche Ringen, das ihr folgte, ist beispielhaft für jeden Prozess der Inkarnation des Glaubens in eine bestimmte Lebens- und Denkart. Darum soll hier – der Kürze der Zeit entsprechend – von der Begegnung des Evangeliums mit der Welt der Griechen die Rede sein. Sie vollzog sich im frühen Christentum bis zur Entscheidung durch das Konzil von Nizäa (325).

Bekanntlich werfen die Protestanten seit der Reformation der katholischen Kirche die Verfälschung des Evangeliums durch «Hellenisierung» vor. Altkirchliches und katholisches Dogma seien der Heiligen Schrift fremd und das «Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums» (A. von Harnack). In der Tat ereignete sich «Hellenisierung des Evangeliums», als das Kerygma auf das Griechentum stieß; ja, diese Hellenisierung musste stattfinden, damit die christliche Botschaft von den Griechen innerlich aufgenommen werden konnte⁶.

Die Hellenisierung beinhaltete zunächst eine Annäherung zwischen biblischer Botschaft und hellenistischer Volksreligion. Diese suchte nach einem «nahen Gott»; denn die großen Götter der Polis thronten weit entfernt über dem gemeinen Volk. So verehrten die so genannten kleinen Leute nach der Apostelgeschichte in Lystra und Derbe Paulus und Barnabas nach der Heilung des Gelähmten und wollten ihnen Opfer darbringen (14,10ff.). Vor diesem Hintergrund war ein vulgär-christliches Bild von Christus als Gottessohn leicht zu vermitteln. Anders stellte sich die Begegnung mit der heidnisch-hellenistischen Theologie dar. Hier schienen die Gegensätze unüberbrückbar: Auch wenn die Logos-Religion der mittleren Platoniker einen Begriff der Anknüpfung bereit zu halten schien, so musste die christliche Verkündigung von einem menschgewordenen und

gekreuzigten Gott dieser Religion unannehmbar bleiben. Der Irrlehrer Arius versuchte den Brückenschlag durch Inkulturation. Er übernahm bewusst das griechische Welt- und Gottesbild, leugnete die ewige Gottheit Christi und machte aus dem eingeborenen Sohn das Fleisch gewordene höchste Engelwesen, den ersterschaffenen Logos. Er verrät damit das Gott-Vater-Bild der Evangelien und rückt Gott in unendliche Ferne. Für die göttlichen Personen entstehen unterschiedliche Grade im Gottsein. Ein Gott nicht wesensgleicher Sohn aber kann auch kein Garant für unsere Erlösung sein.

Das Konzil von Nizäa stellte sich dieser Verfälschung der Botschaft. Es nahm griechische Begriffe auf und erläuterte mit ihrer Hilfe die Heilsgeschichte. So drang zwar die hellenistische Kultur in das Offenbarungsgut ein. Doch wurde sie ausgeschieden, wenn sie den Inhalt der Botschaft zu verfälschen drohte. Mochte die Vulgärreligion den «Heilsbringer von Nazareth» auch leichthin als «Gott» und «Kyrios» titulieren, so blieb das Evangelium vom Gekreuzigten und Auferweckten eine der griechischen Intelligenz und ihrem Selbstbewusstsein unvermittelbare Zumutung; der ihnen geläufige Logos-Begriff musste einen völlig anderen Inhalt annehmen. Das Christentum war also eher eine Provokation der griechischen Kultur gegenüber. Doch das hatte auch sein Gutes: Die Eigenbewegung christlichen Glaubensgutes und die griechische Weltdeutung wurden auseinander gehalten; das Problem von Welttranszendenz und Weltimmanenz wurde gelöst, und Gottes Selbstmitteilung adelte Schöpfung und Geschichte. Griechische Terminologie darf also nicht als blinde Übernahme der heidnisch-griechischen Kultur verstanden werden. Statt von umfassender Inkulturation des Christlichen ins Hellenistische zu reden, wäre es auch berechtigt, von einer Christianisierung des Hellenischen zu reden.

Evangelisierung tut Not

Doch wir dürfen wohl beim differenzierten Nachdenken über Hindernisse und Hilfen der Missionierung nicht die Dringlichkeit der Sache selbst vergessen. Apostolat und «Neuevangelisierung» sind von unserem Papst so häufig angemahnt worden, dass man sie mit seinem Pontifikat gleichsetzen möchte. Wer nicht als Einzelner oder als Gemeinschaft, als Priester oder Laie zur Tat schreitet, den möge der Notschrei des hl. Franz Xaver treffen. Dieser richtete schon vor mehr als 400 Jahren einen Brief an den hl. Ignatius von Loyola. Als spanischer Edelmann hatte er die gesicherte Existenz in einem Schloss des Baskenlands aufgegeben, um Christus in Asien zu verkündigen. Er erlebte den Mangel an Arbeitern im Weinberg der Mission. Die Dringlichkeit der Evangelisierung ließ den Apostel der Inder heftig werden, wenn er klagt: «Oft dachte ich an die Akademien in Europa,

vor allem an die von Paris, als sollte ich wie ein Irrer durch ihre Räume rennen, und sie, die mehr Gelehrsamkeit als Liebe haben, antreiben mit den Worten: «Weh, Welch eine riesige Zahl von Seelen ist durch eure Schuld vom Himmel ausgeschlossen»⁷.

Der Evangelisierungsausschrei des Heiligen ist nicht verjährt. Er richtet sich an alle Getauften, ob geweiht oder nicht. Jeder hat an seinem Ort und auf seine Art Christus als den alleinigen Retter von dir und mir zu verkündigen. Die Gründe und Grenzen der unterschiedlichen Kulturen für die Weitergabe der Botschaft brauchen ihm nicht geläufig zu sein. Eines nur ist wichtig: dass er vor Eifer für Christus und für sein Evangelium brennt. Wie ein Apostel Paulus. So sei ihm das letzte Wort überlassen:

«Was ergibt sich nun, wenn wir das alles bedenken? Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? Wer kann die Auserwählten Gottes anklagen? Gott ist es, der gerecht macht. Wer kann sie verurteilen? Christus Jesus, der gestorben ist, mehr noch: der auferweckt worden ist, sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein. Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? In der Schrift steht: *Um deinetwillen sind wir den ganzen Tag dem Tod ausgesetzt; wir werden behandelt wie Schafe, die man zum Schlachten bestimmt hat.* Denn ich bin gewiss: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn» (Röm 8,31–39).

ANMERKUNGEN

¹ *The Heretical Imperative*, New York 1979; deutsch: *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt 1980.

² E. Gräfin Vitzthum, *Die Briefe des Francisco de Xavier, 1542–1552*, München ³1950, 252.

³ *Der Spiegel*, 13.4.1998.

⁴ New York 1996; deutsch: München 1996.

⁵ Vgl. zum folgenden Kardinal Ratzingers Vortrag vom 3. 6. 1990 in Speyer. In: Joseph Cardinal Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*. Freiburg ²1992, 81–104.

⁶ Vgl. zum folgenden A. Grillmeier, «Christus licet vobis invitis deus», in: ders., *Fragmente zu Christologie-Studien zum altchristlichen Christusbild*, Freiburg 1997, 81–111.

⁷ aaO. (Anm. 2) 49.

perspektiven

EVA-MARIA FABER · FREIBURG

UNIVERSALE CONCRETUM
BEI HANS URS VON BALTHASAR

In Beiträgen zum christologischen Denken Hans Urs von Balthasars wird gern der *Begriff* «universale concretum» als Schlüsselmotiv genannt, meist jedoch ohne weiter erläutert, in seiner Struktur beleuchtet und in seiner Verwendung bei Balthasar genauer analysiert zu werden¹. Der Begriff selbst fällt bei ihm indes weniger oft, als es die zahlreichen Bezugnahmen darauf in der Sekundärliteratur erwarten lassen. Wohl allerdings sind verschiedene Aspekte, die mit dem *Motiv* zusammenhängen, präsent. In diesem Beitrag geht es primär um eine Sichtung dieser im Gesamtwerk Hans Urs von Balthasars verstreuten Komponenten. Um den jeweiligen Kontexten besser gerecht zu werden, ist eine werkimmanent fortschreitende Vorgehensweise gewählt worden (2.). Lediglich die Frage nach der letzten Begründung des christologischen universale concretum wird ein beschließender Abschnitt (3.) systematisch aufgreifen. Zum besseren Verständnis des Durchblicks sei jedoch eine kurze Skizze des bei Balthasar mit universale concretum Gemeinten vorausgeschickt.

1. Balthasars Theologie des universale concretum: eine Skizze

Der Begriff universale meint von seiner philosophischen Herkunft her den Allgemeinbegriff, die Idee, welche den konkreten und besonderen Individuen zugrundeliegt. In der Philosophiegeschichte gibt es unterschiedliche Auffassungen

EVA-MARIA FABER, geb. 1964, 1983-89 Studium der Theologie in Münster, Toulouse und Freiburg, 1992 Promotion, 1998 Habilitation. Bis 1999 Assistentin am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg. Ab Herbst 2000 Professorin an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuren.

darüber, ob und in welcher Weise einer solchen Idee Realitätsgehalt, *konkrete* Verwirklichung, zukommt. Für das christliche Denken verdichtet sich, wie gerade Hans Urs von Balthasar herausstellt, das universale als Vorbild alles Seienden in der konkreten Gestalt Jesu Christi.

Balthasar spürt das universale concretum zunächst im natürlichen Bereich auf. Jedes Seiende ist in seiner unverwechselbaren Individualität und Konkretheit doch zugleich für das Ganze, und zwar für das Ganze der eigenen Gattung wie für das Sein überhaupt, transparent. Beim Durchblick durch Balthasars Werk gilt es also, auf diese natürliche Basis des universale concretum zu achten. Denn sie bereitet das Denken auf die christologische Erfüllung vor, in der Christus als endlicher Mensch die Fülle des Ganzen darstellt und so als einzelner Mensch für das Ganze bedeutsam wird.

Durch die horizontale Verwobenheit aller Seienden ist die universale Bedeutung Jesu Christi zwar vorbereitet, dadurch aber nicht erklärbar. Daß er unmittelbar alle Menschen angeht, ist auf die *Selbstausslegung Gottes* in ihm und auf seine *Sendung* zurückzuführen. Mit dieser letzten doppelten Formulierung ist schon angedeutet, daß Balthasar das Motiv des universale concretum in zwei Richtungen entfaltet.

Eher auf der Linie des Gestaltdenkens versteht er Jesus Christus als Erschließung des Unendlichen im Endlichen: In Christus wird die göttliche Fülle in einer endlichen Gestalt greifbar, damit aber werden zugleich die dem Logos innewohnenden Urbilder alles Geschöpflichen gegenwärtig. Die natürliche Seinsstruktur, in der das Einzelne transparent ist für das Ganze, spitzt sich also dahingehend zu, daß Gott selbst und damit auch die Urbilder alles Geschöpflichen in einem einzelnen Menschen, Jesus Christus, präsent sind: Hier realisiert sich die unendliche Fülle im Endlichen.

Eher auf der Linie des Dramatischen folgt aus dem Motiv des universale concretum eine Theologie der Stellvertretung. Christus verwirklicht in urbildlicher Weise die menschliche Situation vor Gott; er trägt als einzelner die Weltsünde aller. Natürliche Basis hierfür ist die zwischenmenschliche Solidarität, die aber zur Begründung der unmittelbaren Betroffenheit der ganzen Menschheit vom Christusereignis nicht hinreicht. Balthasar rekurriert hier auf die göttliche Sendung.

So sehr die Theologie des universale concretum christologisch ausgerichtet ist, so wenig läßt Hans Urs von Balthasar doch die pneumatologische Perspektive außer acht, wodurch eine fruchtbare Spannung entsteht. Einerseits akzentuiert Balthasar nachdrücklich die universale Reichweite des Christusereignisses selbst, andererseits lenkt sein Gespür für das Dramatische in der Christus folgenden Geschichte den Blick auf die Bedeutung des Geistes, der Kirche und der je persönlichen Aneignung des mit Christus Gegebenen, also auf einen noch ausstehenden Universalisierungsprozeß. Balthasars Bemühen ist es dabei, Grundlegung und Entfaltung auf engste zusammenzuhalten.

2. Überblick über das Vorkommen des Motivs im Werk Balthasars

Sehr früh erscheint der Begriff universale concretum 1942 in Balthasars Schrift über Gregor von Nyssa (*PRÉSENCE ET PENSÉE*). Balthasar fragt dort nach den philosophischen Wurzeln des Motivs bei Gregor. Er konzidiert einen Einfluß der

platonischen Ideenlehre, insofern Gregor das Konzept, also die Idee, als eine reale, existierende Größe verstehe. Doch anders als Platon und mehr auf der Linie des Aristoteles lehne Gregor den Chorismos, die Trennung von Ideenwelt und sichtbarer Wirklichkeit, ab, und begreife die Ideen vielmehr als Kräfte und Entelechien des Seienden. Darum schreibt Balthasar die Konkretheit des *universale concretum*, welches zunächst sowohl als universale (als Idee) wie als *concretum* (als existierende Idee) ganz auf den Platonismus zurückgeführt erschien, schließlich doch eher dem aristotelischen Einfluß zu. Als entscheidendes Merkmal des *universale concretum* kristallisiert sich so die Verbindung zwischen universaler Idee und konkreter Immanenz im Seienden heraus: «Das Konzept kann zugleich universal als Gedanke und konkret als Kraft sein»². Wichtig ist Balthasar die von Gregor vorgenommene Anwendung dieser Struktur auf die Menschheit, die eine konkrete Einheit bildet, welche sich in Individuen ausdifferenziert. Dies ermöglicht es Gregor, die Menschwerdung in ihrer Auswirkung auf alle Menschen zu beschreiben: Alle Individuen partizipieren an der einen Menschheit, welche Christus wie das verlorene Schaf auf seine Schultern nimmt³. Balthasars eigene Theologie des *universale concretum* wird der Versuch sein, die in diesem patristischen Motiv gedachte universale Relevanz der Menschheit Jesu Christi zur Geltung zu bringen.

Balthasar kommt auf die Verschränkung von *universale* und *concretum* zurück im Kontext der Frage nach der *WAHRHEIT DER WELT* (1947), die später den ersten Band der Theologik bilden wird⁴. Hier erarbeitet Balthasar eine natürliche Voraussetzung dafür, das christologische *universale concretum* denken zu können: die Spannung von Allgemeinem und Besonderem in der endlichen Wirklichkeit. Jedes Seiende ist zunächst als Besonderes, Individuelles und Partikuläres gegeben, weist aber über sich selbst hinaus auf ein «Mehr-als-es-selbst, das doch wiederum nicht außerhalb seiner selbst liegt»: das Wesen, sofern es allgemein ist⁵. Für den Menschen bedeutet dies, daß seine Einmaligkeit nicht außerhalb dessen realisiert wird, was die allgemeine Menschennatur als Rahmen vorgibt, während umgekehrt die allgemeine Menschennatur nicht anders verwirklicht ist als in einer individuellen Person. «Wie die Menschheit nur als Mensch vorkommt, so der Mensch nur als Menschheit»⁶. Universale Allgemeinheit und singuläre Partikularität sind gegenseitig aufeinander verwiesen, schließen einander gegenseitig ein. «Das Universale existiert als solches nie außerhalb des Partikulären, was das Partikuläre nicht daran hindert, die jeweilige Darstellung eines Universalen zu sein. Alles, was ein einzelner Mensch ist und tut, das ist und tut er in Ausprägung einer Möglichkeit des Wesens Mensch, das er mit allen andern Menschen identisch teilt; und dennoch ist alles, was er ist und tut, nie ein Abstraktes, sondern immer Ausdruck seines konkreten, persönlichen, unwiederholbaren Wesens»⁷. Dabei hält Balthasar das Allgemeine entschieden für mehr als eine bloße Abstraktion. Zwar existiert dieses Allgemeine *nicht außerhalb* der Individuen, entspricht aber einer *Realität*, die sich als solche in jedem Individuum identisch findet. Darum gibt es eine reale Kommunikation aller Individuen im gemeinsamen Wesen, eine ontische Solidarität, die sie auf Grund des einzigen Wesens verbindet⁸.

In der Erkenntnis, daß jedes Seiende – in unterschiedlicher Weise – eine auf keine Allgemeinheit reduzierbare Innerlichkeit besitzt und insofern *individuum ineffabile* ist, zeigt sich andererseits, daß das Einzelne nie restlos vom Allgemeinen

ableitbar ist. Gleichwohl ist es in dieser einmaligen Personalität erkennbar, hat seine Rationalität universale Geltung. «Die so beschaffene Geltung kann im Gegensatz zur abstrakten Universalität der allgemeinen Gesetze und Strukturen als konkrete Universalität bezeichnet werden, sofern hier das Einmalige als solches allgemeine Gültigkeit hat»⁹. Darum stellt der Situationscharakter der Wahrheit, ihre perspektivische Gegebenheit, keinen Widerspruch gegen ihre allgemeine Gültigkeit dar.

Den Gegenpol zu solchen natürlichen Anwegen zum Phänomen des universale concretum zeigt ein Aufsatz, der 1949 unter dem Titel *«MERKMALE DES CHRISTLICHEN»* erschien¹⁰. Hier bezeichnet Balthasar die Polarität von Allgemeinem und Besonderem als eine spezifisch geschöpfliche Spannung, in der sich die göttliche Einheit widerspiegelt. Gott, selbst die Identität schlechthin, kann sich im Geschöpflichen nicht anders widerspiegeln. In der Menschwerdung aber bringt er sich als dieser Identische mit. Während im Geschöpflichen gilt: «Kein Einzelnes kann als solches das Allgemeine sein, kein Allgemeines das Einzelne», gilt von Christus, daß er als Norm doch Einzelner und als Einzelner Norm ist, und zwar aufgrund seiner Gottheit. «Er ist, weil er Gott ist, ein Universale concretum, ein Concretum universale»¹¹. Er ist der Phönix, der als Individuum die Gattung erschöpft: «der als dieser Einzelne das Allgemeine, weil schlechthin Regelgebende ist»¹². Diese letzte Begründung des universale concretum in der Verbindung Gottes selbst mit dem Menschen, die alle Ableitung aus natürlichen Voraussetzungen verbietet, ist für Balthasar charakteristisch (s.u. 3. Abschnitt).

Grundlinien der balthasarschen Auslegung des universale concretum zeichnen sich in der *«THEOLOGIE DER GESCHICHTE»* (1950; Neue Fassung 1959) ab. Sie hat zum Anliegen, das Verhältnis der christologischen Zeitlichkeit zur allgemeinen Zeit menschlicher Geschichte zu bedenken¹³. Grundthese dieser Verhältnisbestimmung ist die urbildliche und normierende Bedeutung der Existenz Christi für die Gesamtgeschichte, so daß hier vor allem die mit dem Motiv des universale concretum aufgeworfene Problematik von Grundlegung und Entfaltung angerissen ist. Balthasar wahrt die Spannung durch die Ineinanderbindung von christologischer und pneumatologischer Perspektive. Das Ereignis der Universalisierung ist Tat des Heiligen Geistes¹⁴, der die Zeit der Kirche zur geschichtlichen Vermittlung der urbildlichen Existenz Christi macht. Balthasar betont jedoch, daß der Geist eine beständige *conversio ad phantasma*, eine Hinkehr zur sinnlichen Realität des Evangeliums erwirkt. Gemeint ist somit nicht eine nur nachträgliche Verallgemeinerung der konkreten Existenz Christi. Die Universalisierung im Sinne der Einbeziehung aller menschlichen Situationen in die Existenz Jesu Christi ist deswegen möglich, weil diese christologische Situation von vornherein universale Dimension hat. Dies zeigt Balthasar in den ersten Abschnitten der Studie, welche die Aussage vorbereiten, daß Christus die «konkrete, persönliche und historische Idee, universale concretum et personale» ist. Er ist, so präzisiert Balthasar, «universale in re, Überzeit in der Zeit, allgemeine Geltung im Augenblick, Notwendigkeit in der Faktizität»¹⁵. Die Universalisierung durch den Geist setzt also die universalen Maße der Gestalt Christi voraus; «er erschließt nur die ganze Tiefe der in Fülle ergangenen [Offenbarung] und gibt ihr eine für die Welt neue Dimension: vollkommene Aktualität für jeden Augenblick der Geschichte»¹⁶.

In der 1959 erweiterten Fassung von *«Theologie der Geschichte»* skizziert eine Hinführung den Rahmen, in dem dieses Motiv des *universale concretum* zu denken ist: die Spannung menschlichen Denkens zwischen dem Bezug auf Faktisches und dem Bezug auf Allgemein-Notwendiges¹⁷. Hier arbeitet Balthasar unmißverständlich heraus, daß eine normativ zu wertende universale Bedeutung eines einzelnen Menschen für die gesamte Menschheit natürlicher Vernunft nicht erschließbar ist. «Philosophisch läßt sich allenfalls feststellen, daß der Einzelne in seiner persönlichen Vernunft und Freiheit in einer Solidarität mit allen Menschen stehen muß, daß seine Entscheidungen somit für die Gesamtheit nicht ohne Wiederhall sind, daß aber kein Einzelner sich über die andern beherrschend erheben könnte, ohne deren Menschsein metaphysisch zu gefährden und seiner Würde zu entthronen. ... Es ist aber philosophisch unmöglich, daß *eine* menschliche Person, die als solche nichts anderes ist als ein Exemplar der menschlichen Gattung oder Art ... zum schlechthin beherrschenden, und damit grundsätzlich überragenden Zentrum aller Personen und ihrer Geschichte erhoben zu werden und gar sich selber dazu zu erheben vermag»¹⁸. Um der Würde des Menschen willen ist damit die Vorstellung, die konkrete Einheit des Menschengeschlechtes als solche genüge, um eine normative Universalität eines einzelnen Menschen zu begründen, abgewiesen. Für Balthasar kann eine Einmaligkeit, die universale Relevanz hat, allein in der seinshafte Verbindung mit Gott begründet sein. «Diese [von der Philosophie aufgewiesene] Schranke zu sprengen vermöchte nur ein dem philosophischen Denken un-erfindliches und unvermutbares Wunder: die seinshafte Verbindung Gottes und des Menschen in einem Subjekt, das als solches nur ein absolut einmaliges sein könnte, weil seine menschliche Personalität, ohne gebrochen oder überspannt zu werden, emporgenommen wäre in die sich in ihr inkarnierende oder offenbarende göttliche Person»¹⁹.

Warum hat dies zugleich die Einmaligkeit Jesu Christi und seine universale Bedeutung zur Folge? Kommt Einmaligkeit prinzipiell jedem Menschen zu²⁰, so liegt die besondere, universal bedeutsame Einmaligkeit Jesu darin, daß in ihm die relative Einmaligkeit seines Menschseins von der Einmaligkeit Gottes in Dienst genommen ist. «Es ist evident, daß wenn «einer von uns» seinshafte eins ist mit Gottes Wort und Gottes erlösender Tat, er ebendadurch als dieser Einmalige erhöht ist zur Norm unseres Wesens wie unserer konkreten Geschichte, der aller Individuen wie der des Geschlechts»²¹.

Um die universale Reichweite dieses Geschehens zu erklären, greift Balthasar nicht ausdrücklich auf die Vorstellung einer realen Existenz der allgemeinen Menschennatur, wohl aber auf die Vorstellung vorgegebener allgemeiner Wesensgesetze zurück. Diese normativen Gesetze haben, «sofern Jesus Christus wahrer Mensch ist, *in ihm* die Assumptio in die Einigung mit der Person des göttlichen Wortes mitvollzogen»²². Präzise und im Sinne des *universale concretum* formuliert geht es Balthasar nicht darum, daß die allgemeinen menschlichen Normen durch Christus von außen her modifiziert werden, sondern daß er in seiner Einmaligkeit zur Norm wird. Jesus Christus ist *«als der Einmalige* zugleich der Herr aller geschöpflichen Normen im Wesenreich und in der Geschichte ... Es gibt also, wo es darum geht, ihn zu erfassen, gar keine Möglichkeit der Abstraktion, des Absehens vom Einzelfall, des Einklammerns unwesentlicher Zufälligkeiten der

historischen Darlegung, weil gerade in der Einmaligkeit das Wesentliche und Normative liegt»²³. Dies ist deswegen möglich, weil der Gottmensch in seiner Existenz die Maße des Menschen dehnt und aufsprengt: Er gebraucht «sein Menschsein, Leib und Seele, als Maßeinheit ..., die er solange im Willen des Vaters verwendet, ausweitet, geschmeidig macht, bis jedes Maß dieser Welt damit gemessen ist»²⁴. Deswegen eignet der christologischen Situation schon vor aller pneumatologischen und ekklesialen Vermittlung universale Weite. «Jede Situation gottmenschlichen Lebens ist innerlich so reich und unendlich, so nach allen Seiten beziehungsweise und bedeutend, daß sie eine nicht auszuschöpfende Fülle an christlichen Situationen aus sich freigibt ... Sie ist durch ihr Überhöhtsein vor jeder Erschöpfung gefeit, sie ist Quelle nicht auszulotender geschichtlicher Fülle und Tiefe ... Die Dimension dieser Situation bleibt, da sie ja Darstellung des göttlichen, ewigen Lebens in die Welt hinein ist, nach oben offen. Ihr Sinngehalt, ihre Beziehungsfülle ist schon in ihrer eigenen Geschichtlichkeit eine unendliche, noch ganz abgesehen von den ... Formen ihrer Universalisierung im Hinblick auf die Kirche und den Einzelnen»²⁵. In dieser Betonung der in Christus gegebenen Fülle ist die Antwort auf die Frage vorbereitet, die Balthasar später ausdrücklicher stellen wird (s. unten S. 266): Wie kann ein Einzelner Norm für alle sein, ohne einengend zu wirken und Freiheit zu beschneiden?

Im ersten Teil der großen Trilogie, der *«HERRLICHKEIT»*, sind für das Verständnis des *universale concretum* bei Balthasar einige Aspekte wichtig, die mit dem Motiv der Gestalt verbunden sind. In der christologischen Grundaussage, daß sich in Jesus Christus Gott (Vater) offenbart, unterstreicht Balthasar die paradoxe Struktur der Offenbarungsgestalt, in der sich das Unendliche im Endlichen erschließt. «In der Endlichkeit Jesu und all dessen, was mit seiner Gestalt gegeben ist und zusammenhängt, halten wir das Unendliche; durch Jesu Endlichkeit hindurch und in ihre Tiefe hinein begegnen und finden wir es oder werden vielmehr von ihm fortgerissen und gefunden»²⁶. Darum ist Offenbarung zugleich und zunächst «Verhüllung, weil die Übersetzung des absolut einmaligen, absoluten und unendlichen Seins Gottes in das je-unähnlichere Allmalige und damit fast Beliebige, hoffnungslos Relativierte eines einzelnen Menschen unter der Masse von vornherein ein scheiterndes Unternehmen zu sein scheint ...; er wird Mensch wie jedermann, weil für jedermann sein müssen und sich gerade in seiner Unauffälligkeit als der Einzige auszeichnen ... [Gerade die Verborgenheit des Fleisches] soll die Sprache sein, in der Gott sich unmissverständlich, unverwechselbar mit irgendeinem anderen menschlichen Wort, endgültig und unüberholbar selbst kundgeben will»²⁷. Darum aber ist der Mensch zur Begegnung mit Gott auf diese Gestalt und damit auf das Sichtbare, auf ein Concretum in der Geschichte bleibend verwiesen – wider alle Tendenz des Philosophischen, «die mythische (relative) Einmaligkeit zu relativieren, das göttliche Sein durch alles Seiende gleichmässig zu erspüren. Die Theologie hemmt diese Tendenz, indem sie die mythische Tendenz verabsolutiert, und der Einheit, Einzigkeit und Einmaligkeit Gottes in seiner personalen Innen-Erschließung die Einzigkeit und Einmaligkeit einer (Heils-)Geschichte, schliesslich einer einzigen Person innerhalb dieser Geschichte zuordnet»²⁸.

Balthasar greift hier auch auf das schöpfungstheologische Motiv der göttlichen Ideen zurück, um damit festzuhalten, daß in der Offenbarungsgestalt nicht nur das

Göttliche als solches offenbar wird, sondern eben auch der Inbegriff des Kosmos und der Menschheit²⁹. Gleichwohl geht es ihm nicht lediglich um konkrete Vergegenwärtigung der immer schon im Logos gegenwärtigen Urbilder, sondern primär um eine neue Konkretisierung des Verhältnisses von Gott und Mensch, die in Christus realisiert wird und von ihm her urbildlichen und normativen Charakter hat. «Dass es bei Jesus nicht bloss faktisch zwischen Existenz und göttlicher Sendung «stimmt», sondern dass er dieses Stimmen de jure selber ist und deshalb für alle repräsentiert, lässt ihn zur wesenhaften «Richtigkeit» zwischen Gott und Mensch werden»³⁰.

Die Offenbarungsgestalt ist in diesem Sinne ein universale concretum: eine Konkretisierung des Göttlichen im Menschlichen, und eben so auch die Vollen- dung des Menschen, wie sie sich nur in der Einwohnung Gottes ereignen kann³¹. In dieser Vollendung wird den Menschen nicht ein äußerer, fremder Maßstab angelegt. «Gott, Mensch werdend, redet nicht zu sich selbst: er redet die Welt an. Christus ist diese uns alle angehende Rede Gottes. Wir sind nicht nur von aussen angesprochen, sondern in uns selber, in unserer eigensten Natur betroffen und haben, insofern Christus unser Bruder ist und in unserer Natur Gott geantwortet hat, selbst schon in ihm geantwortet»³². Daß dieses Maß Christi als Maß der Gnade bereitliegt, «als ein geschenktes Mass, das sich keiner selbst nehmen kann, das aber so gegeben wird, dass jeder es nehmen kann, der will»³³, ist Werk des Geistes. Aufgrund der unlöslichen Verbindung von Christus und Geist liegt alles daran, daß der Christ «jenes Universale Concretum vor Augen behält, das der im Heiligen Geist universalisierte Christus im Schriftzeugnis selber ist»³⁴.

Sowohl weil in der Offenbarungsgestalt Gott selbst begegnet, als auch weil hier der Sinn des Kosmos und der Geschichte sich konkret verwirklicht, bringt die Gestalt Jesu einen absoluten Anspruch mit sich³⁵. Er ist der Eine, der alles in sich birgt und der darum als die Perle gelten muß, von der im Gleichnis die Rede ist: jenes Konkrete, Einzelne, welches dennoch den absoluten Einsatz erfordert³⁶. Das menschlich Unvereinbare fällt hier zusammen: «die Liebe zu einem Seienden mit der Liebe zum Sein»³⁷.

Es ist hier nicht möglich, auf die vielen Anklänge an das Thema universale concretum in den weiteren Bänden der Herrlichkeit einzugehen³⁸. Hervorgehoben seien nur zwei Aspekte. In seinen Ausführungen zur Zeit Jesu ist Balthasar bestrebt, die Begrenztheit der Zeit Jesu («Jesu Zeit ist die Zeit eines einzelnen sterblichen Menschen»³⁹) mit aller Zeit in Beziehung zu setzen. Jesus hat sozusagen einen doppelten Zeithorizont, «weil er doch in der eigenen Zeit seines endlichen Daseins mit der «Welt» im ganzen (auch mit ihrer zeitlichen Zukunft) sendungs- gemäß fertig werden soll ..., während er ebenso wahrheitsgemäß für die andern, die Jünger und deren Auftrag ein Fortdauern der chronologischen Zeit und auch der ... Heilszeit voraussehen kann». Balthasar will darauf hinaus, daß «Jesu eigene Zeit ... qualitativ die «Zeit der andern», die irdisch fort dauern wird, einbergend in sich faßt»⁴⁰. So wird das unwiederholbar Einmalige, Ereignishafte des Lebens Jesu doch zum Maß der Zeit der Kirche, in der sich nur das entfaltet, was in Christus grundgelegt ist⁴¹.

Zur Frage nach diesem Verhältnis von Grundlegung und Entfaltung sind einige Reflexionen Balthasars im Kontext des Themas Auferstehung klärend. Balthasar

expliziert aus 1 Kor 15,43f das Motiv des Auferweckung Jesu zum geisthaften Leib: «einem Leib also, der an die irdischen Abgrenzungen zwischen Leib und Leib, Ich und Du nicht mehr gebunden ist, und deshalb kraft des Pneuma, dessen Herr er (geworden) ist, das er «ausstrahlt», in dessen entgrenzter Sphäre er waltet, auch unsere Geister und Leiber einbeziehen kann»⁴². Diese universalisierende Pneumatisierung läßt aber das concretum nicht hinter sich. «Wichtig ist ..., daß die Aufhebung der Grenzen, die Gott sich in der Fleischwerdung seines all-erfüllenden Wortes setzt, von innen her, aus der Logik der Menschwerdung und Kreuz erfolgen muß, aber so, daß die Verendlichkeit ... nicht verneint, sondern in Gott erfüllt, nicht desinkarniert, sondern in der Auferstehung pneumatisiert wird»⁴³. In der Entfaltung hat die freie Einstimmung des Glaubenden eine für Balthasar konstitutive Bedeutung, ohne daß damit die schon in Christus selbst grundgelegte Universalität geschmälert würde. «Das Jawort des Glaubens, in seiner Freiheit auf nichts reduzierbar, ist trotzdem nicht Erschaffung von Wahrheit, sondern Wahrseinlassen der den Glaubenden immer schon meinenden, ihm immer schon zgedachten Wahrheit, die grundsätzlich auch schon immer mit seiner Verweigerung aufgeräumt hat. Denn Christus hat für alle Sünden gelitten»⁴⁴.

Dasselbe Thema von Grundlegung und Entfaltung wird in der <THEODRAMATIK>⁴⁵ relevant, wo Balthasar nach dem Sinn des endlichen Spiels angesichts des Absoluten fragt. In diesem Zusammenhang entdeckt er in der griechischen Tragödie dem Christlichen Verwandtes, insofern ihre großen Gestalten mit der unverkürzten Dramatik ihres Schicksals an das Göttliche heranrühren. In ihnen sieht Balthasar in gewissem Sinne *Universalia concreta*, weil sie als je einmalige Personen, die keine Verallgemeinerungen und Typisierungen zulassen, doch einen universal-katholischen Anspruch stellen⁴⁶. Eben dies erfüllt sich im Christlichen, wo das Kreuz die Tragik der persönlichen Existenz ins Äußerste zuspitzt, zugleich aber ins Katholische aufsprengt, «weil sie als einzelne personale – nicht als typische oder symbolische! – die Bedeutung und die Sinn-wende aller innerweltlichen Tragik ans Licht bringt»⁴⁷.

Auch die Kategorie des Dramatischen führt somit auf die Frage nach natürlichen Voraussetzungen für das universale concretum zurück, die nun aber ein wenig anders expliziert werden. In der Theodramatik rekurriert Balthasar auf die Spannung von Individuum und Gemeinschaft, deren Zueinander nun weniger über ein gemeinsames Wesen als vielmehr durch die gegenseitige Verwiesenheit von Subjekten gedacht wird, so daß auch die Bedeutung der Freiheit thematisch wird⁴⁸. Jeder Mensch ist vollkommenes Glied der Gattung Mensch, ein Individuum, welches für sich das Menschsein verwirklicht, das sich aber doch als Für-sich-mit-Andern erkennen muß. Es geht um die paradoxe Struktur des «Für-einander-Sein[s] von Für-sich-Seienden»⁴⁹. Balthasar nennt dies die «Apriorität des Wir im menschlichen Ich»: «Aufgrund des Habens von Mitwelt gibt es in jedem menschlichen Subjekt eine formale Inklusion aller übrigen Subjekte, die materiell durch ihr Je-für-sich-Sein daraus exkludiert sind. Diese Apriorität des Wir ist der anthropologische Anknüpfungspunkt für die christologische Stellvertretung, die freilich ihr gegenüber etwas völlig Neues und qualitativ Verschiedenes ist»⁵⁰. Wiederum stoßen wir auf die Spannung, daß es zwar aus dem Anthropologischen Anwege zum christologischen universale concretum gibt, ohne daß dieses aber ableitbar

würde. Denn Christus steht nicht nur aufgrund der gegenseitigen Inklusion aller Menschen in Verbindung mit der gesamten Menschheit, sondern «von oben her» aufgrund der göttlichen Personalität des Sohnes⁵¹ und aufgrund seiner Schöpfungsmittlerschaft, derzufolge der Logos alle Vernunftwesen geschaffen hat und an dem alle schon von Natur teilhaben⁵². Gegenüber der Neigung, die Verbundenheit Christi mit allen Menschen über das Fleisch vermittelt zu sehen oder dem Logos die Annahme der gesamten Menschennatur zuzuschreiben, insistiert Balthasar darauf, daß Jesus ein bestimmter einzelner Mensch ist, dessen Wirken aufgrund der *göttlichen Sohnschaft* bzw. (trinitarisch gedacht) der *Sendung* alle Menschen betrifft⁵³. Die universale Reichweite seines dramatischen Geschicks verdankt sich dem Sachverhalt, daß «nicht irgend ein Mensch für einen andern leidet, sondern wahrhaft *«unus ex Trinitate passus est*, in seiner Menschennatur, die den Platztausch ermöglicht, aber in seiner Gottperson, die allein gestattet, in die äußerste Situation eines freien Menschen Gott gegenüber einzutreten»⁵⁴.

Auch in diesem Zusammenhang geht der Nachdruck, daß allein die göttliche Personalität dem konkreten Menschsein Jesu universale Relevanz gibt, einher mit dem Anliegen, die Würde, speziell die Freiheit des Menschen zu wahren. Denn im Zusammenhang der dramatischen Entfaltung der Heilsgeschichte ist ja zu fragen, ob mit der der freien Zustimmung des Menschen vorausgehenden «Inklusion» in Christus dem Menschlichen nicht Gewalt angetan wird. «Besagt nun aber nicht das endgültige Sich-Konkretisieren des unendlichen göttlichen Willens in der einmaligen menschlichen Gestalt Jesu Christi eine für die Menschheit unerträgliche Festlegung auf diese Gestalt als die absolute Norm und damit als etwas die Unendlichkeit Gottes Kompromittierendes und die menschliche Freiheit Verdemütigendes, ja sie geradezu Negierendes? Legt sich doch Gott selbst von vornherein (sofern Christus Alpha der Schöpfung ist), auf eine einzelne normative Gestalt fest, so wie er auch die Menschen an diese bindet und das Handeln ihrer Freiheit nach ihrem (bewußten oder unbewußten) Verhältnis zu ihr richtet, was jede Freizügigkeit für ein dramatisches Geschehen von vornherein zu verunmöglichen scheint»⁵⁵. Mit anderen Worten: Sind durch das eine Drama die übrigen ersetzt?

Balthasar verfolgt zur Entkräftung dieser Befürchtung drei Gedankengänge. Zunächst finden sich zahlreiche Versuche zu zeigen, daß der Mensch selbst hingeordnet ist auf die Gestalt des universale concretum. Daß der Mensch von außen nicht «feststellbar» ist, bezeugt die Unabgeschlossenheit des Menschen: Der Mensch ist «ausgerichtet auf das positive uneinholbar Je-Größere Gottes, so daß sich auch in dessen «Bild und Gleichnis» anstelle der bloßen Ratlosigkeit des Nichtbestimmenkönnens das komparative Moment anzeigt: der Mensch ist *mehr*, als was in eine begrifflich eindeutige Aussage eingehen kann»⁵⁶. Darum aber ist der Mensch auch offen für die Sprengung der eigenen Maße: «Die Maße des Menschen werden verändert, und zwar nicht nur partiell – für die begrenzte Welt der biblisch Glaubenden –, sondern progressiv total»⁵⁷. Die Anthropologie kommt erst in der Christologie zur Vollgestalt⁵⁸. In Christus offenbart sich die wahre Humanität⁵⁹. Da er der Schöpfungsmittler ist, kommt durch ihn aber nicht eine äußerliche Bestimmung auf den Menschen zu, sondern die Vollendung dessen, was in der Schöpfung grundgelegt ist⁶⁰.

Eine zweite Gedankenlinie, die bereits in der Theologie der Geschichte erarbeitet wurde, ist noch wichtiger. Der Mensch wird von der Norm Jesu Christi deswegen nicht eingeeengt, weil dem Voraus Christi eine äußerste Weite eignet. Indem er die Fülle repräsentiert und die Tiefe des Menschseins auslotet, vermag er alles zu umgreifen: «Die Gesamtidee Gottes ist derart umfassend und in diesem Sinne ‹katholisch›, daß sie alles Besondere integriert, ohne seiner Freiheit zu nahe zu treten. Auf welchen Wegen dieses Besondere auch wandeln mag, es werden Wege innerhalb der Gesamtidee Gottes sein, die ja im Kreuz des Sohnes die äußersten möglichen Wege der Kreatur eingeholt und untergriffen hat»⁶¹.

Dieses Umfaßtsein ist nicht nur auf die inhaltliche Fülle menschlicher Möglichkeiten zu beziehen, sondern auch auf die Freiheit selbst: «Die persönliche Idee jeder einzelnen endlichen Freiheit liegt derart im menschengewordenen Sohn, daß diese Idee eine einmalige Anteilgabe an der Einmaligkeit des Sohnes besagt. Seine Gottheit und deren unendliche Freiheit erlaubt diese unerschöpfliche Vervielfachung des Je-Einmaligen, erlaubt damit auch jeder einzelnen Freiheit, sich auf unverwechselbare Art innerhalb des Raumes der unendlichen Freiheit zu vollenden»⁶².

Eine Vergewaltigung des Menschen liegt schließlich auch deswegen nicht vor, weil das Drama mit Christus keineswegs schon beendet ist⁶³. Vielmehr ist die Universalpersönlichkeit Christus als freigebende zu verstehen⁶⁴. Immer wieder thematisiert Balthasar die Öffnung des Raumes Christi auf die Vielheit seiner Glieder hin: seine Rolle ist «das Prinzip der Rollenverteilung für alle übrigen Spieler, sofern sie wirklich einen theodramatisch erheblichen Part zugewiesen erhalten»⁶⁵. Wohl steht das eine Drama durch alle Zeiten unvermindert aktuell in der Mitte, und Balthasar verweist auf Sakramente und Kirche als Medien der Repräsentation dieses Heilsdramas⁶⁶. Seinen universalen und katholischen Anspruch aber stellt das Drama Christi so, daß es Raum hat, die übrigen Dramen in sich aufzunehmen, und ihnen umgekehrt von seiner eigenen katholischen und konkreten Universalität mitteilt. «Damit ist die unübersehbare Pluralität menschlicher Geschicke nicht nur in einem konkret-universalen Einheitspunkt zusammengefaßt, sondern behält gleichsam innerhalb der Einheit ihre Vielfalt, aber in Funktion dieser Einheit. Es ist die zu bildende organische Integration aller Einzelgeschicke in Christus (Eph 1,3-10), die zugleich die Entlassung der organischen Fülle der Sendungen und Gliedaufträge aus der disponierenden Mitte ist (Eph 4,7-16)»⁶⁷. Dies bedeutet zugleich, daß es keinen Standort außerhalb des Heilsdramas gibt. Es ist ein Drama, «das bereits alle Wahrheit und alle Objektivität in sich einbezogen hat. Es gibt in diesem Stück keine Zuschauer, die nicht, ob sie wollen oder nicht, irgendeinmal zu Mitspielern werden müssen»⁶⁸.

Der Prozeß der Universalisierung wird noch einmal ausdrücklich Thema im dritten Band der ‹THEOLOGIK›. Die Frage, wie eine geschichtliche Person universale Geltung beanspruchen kann, beantwortet Balthasar hier streng trinitarisch. Die Universalität des Anspruchs Jesu birgt sich doch innerhalb der zeitlichen Grenzen eines Menschenlebens, welches zwar das Universale in sich schloß, es aber nicht selbst zur Auswirkung bringen konnte. Die Entfaltung ist dem Geist überlassen, welcher «die in Christus gesamthaft ‹verborgenen Schätze› Gottes mit der ihm eigenen Freiheit und Macht, nach seinem und keines Menschen Plan und Gutdünken durch die Jahrhunderte der Welt» entfaltet⁶⁹.

3. Die Begründung des *universale concretum* im *Gottsein Jesu Christi*

Hans Urs von Balthasar bindet in seiner Theologie des *universale concretum* verschiedene Möglichkeiten, dieses christologische Motiv zu begründen, ineinander. Auf einer ersten Ebene läßt sich zeigen, daß bereits die Schöpfungswirklichkeit Ansätze für eine universale Bedeutung des Konkreten bietet. Balthasar verfolgt hier zwei Spuren: im Rahmen eines mehr ontologischen Denkens die Annahme eines gemeinsamen Wesens, aufgrund dessen Individuum und Menschheit wechselseitig aufeinander bezogen sind; mehr bei der Freiheit der Subjekte ansetzend die Annahme einer gegenseitigen Inklusion der Subjekte.

Die singuläre Stellung des christologischen *Concretum* mit seinem normativen Anspruch läßt sich von der natürlichen Basis her jedoch nicht einholen. Mehr noch: wie Balthasar betont, käme dieser Anspruch ohne weitere Begründung einer unangemessenen Festlegung gleich.

Dem normativen Anspruch der Christusgestalt muß ein Vorrang gegenüber den anderen Menschen entsprechen. Diesen findet Balthasar zunächst darin, daß der Inkarnierte der Logos und Schöpfungsmittler ist, der als Träger der Urbilder alles Geschöpflichen dieses normiert und regiert⁷⁰. Damit ist nicht nur ein Rekurs auf den begründenden Ursprung vollzogen, insofern der Schöpfungsmittler nicht nur am Beginn der Schöpfung steht. Als Inkarnierter stellt Christus das Ziel der Schöpfung vor Augen.

Die Befürchtung, das Menschsein könne durch den Verweis auf eine maßgebende einzelne Gestalt eingeengt und beschränkt werden, weist Balthasar insbesondere durch die Begründung des *universale concretum* in der Gottheit Jesu Christi zurück. Es ist die Verbindung von menschlicher und göttlicher Natur in der göttlichen Person, die ihn zur normativen Gestalt macht. Die Bezogenheit auf dieses normierende Maß Jesu Christi ist aber deswegen keine Verengung, weil der Inkarnierte das Menschsein auf seine größtmöglichen Dimensionen weitet; und dies wiederum vermag er, weil er Gott ist⁷¹. Die Christusgestalt ist das unüberholbare Maß des Menschseins, «weil in dieser Gestalt das absolute Sein selber erscheint»⁷². Die Allgemeingültigkeit gründet letztendlich in der göttlichen Unendlichkeit, die sich in Jesus Christus inkarniert. Sie weitet das konkrete Menschsein Jesu Christi in der Weise, daß darin alles Menschliche Raum findet, ohne beschnitten und beengt zu werden. In Freiheitskategorien formuliert: Weil dem Inkarnierten als göttlicher Person eine unendliche Freiheit eignet, vermag er, endlichen Freiheiten in sich Raum zu geben und sie in sich erfüllen zu lassen. Wengleich Christus die Stellvertretung in seiner Menschennatur vollzieht, so doch als göttliche Person, «die allein gestattet, in die äußerste Situation eines freien Menschen Gott gegenüber einzutreten»⁷³. Insofern hängen bei Balthasar die Anwesenheit des Göttlichen in Christus und seine universale Bedeutsamkeit unmittelbar zusammen. Darum kann Balthasar mit solchem Nachdruck formulieren: «Er ist, weil er Gott ist, ein *Universale concretum*, ein *Concretum universale*»⁷⁴.

Zugleich gilt andererseits, daß die Integration aller Menschen in dieses *universale concretum* die konkrete Menschlichkeit und Leiblichkeit nicht zurückläßt. So sei als Ausblick die Bedeutung unterstrichen, welche in Balthasars Theologie der Eucharistie zukommt. In ihr geschieht die Realisierung dessen, was im *universale*

concretum angelegt ist: Als *Leiblicher* bezieht Christus die Menschen in die Sphäre seiner Wesenheit ein⁷⁵. Dies aber hat Rückwirkungen auf das, was als natürliche Basis des universale concretum zu thematisieren war: die gegenseitige Verwiesenheit der Menschen aufeinander gewinnt eine neue Dimension durch die gemeinsame Gliedschaft am eucharistischen Leib. «Unser Austausch erfolgt nicht nur von Geist zu Geist, während unsere Körper unübersteigbar getrennt sind, sondern es gibt eine Sphäre, in der auch unsere Leiber ... miteinander kommunizieren. Nicht in einer biologischen Körperschaft, sondern in einer pneumatischen, die in der Auferstehung des Herrn und in seinem eucharistischen Zustand begründet ist. ... Die für den Gottmenschen existierende Permeabilität der Mitwelt von innen her und ohne der Freiheit der Einzelnen zu nahe zu treten (denn er ist Gottes leibhaftiges Wort, und Gott kann niemandem zu nahe treten, da er jedem innerlicher ist als er sich selbst), diese Permeabilität behält der Gottmensch nicht für sich, sondern gibt in seiner Eucharistie daran Anteil»⁷⁶.

ANMERKUNGEN

¹ Trotz des Titels leistet der Aufsatz von P. Escobar, *Das Universale Concretum Jesu Christi* und die «eschatologische Reduktion» bei Hans Urs von Balthasar. In: ZKTh 100 (1978) 560-595, keine Analyse dessen, was Balthasar unter *Universale concretum* – ein Begriff, der im Aufsatz im übrigen kaum einmal fällt (siehe lediglich 561 sowie Anm. [!] 6) – versteht. H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*. Frankfurt/M.: Lang, 1975 (*Disputationes Theologicae* 3), 85-87, führt den Begriff nur knapp an.

² «De Platon, elle [die Philosophie Grégors] emprunte l'universel concret, mais en rejetant la «séparation», le *cwrismov~*: il n'existe d'autres idées que ces êtres concrets qui sont en même temps des forces, des entéléchis. D'Aristote elle tient cet immanentisme résolu de l'idée corporée ..., mais sans lâcher pour autant l'universalité et la spiritualité non seulement abstractive, mais existante du concept. ... Le concept peut être à la fois universel comme pensée et concret comme force»: *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne, 1988 (1942), 22f. Es bleibt hier letztlich offen, wo Balthasar die Konkretheit ansetzt: schon platonisch darin, daß die Idee real existiert, oder erst aristotelisch darin, daß sie im konkreten Seienden wirksam wird. Siehe dazu auch in: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. 2., völlig veränderte Auflage. Einsiedeln: Johannes, 1961, 227.

³ Vgl. *Présence et pensée*, 25. Balthasar hält sich ebd. 103 an die Deutung von P.L. Malevez. Diese Auslegung ist von Reinhard M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der «physischen» Erlösungslehre*. Leiden: Brill, 1974 (*Philosophia Patrum* 2), kritisiert worden. Siehe aber auch R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur «physischen» Erlösungslehre Gregors von Nyssa*. In: ders., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*. München: Kösel, 1986, 77-100; F. Dünzl, *Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa*. In: ThPh 69 (1994) 161-181.

⁴ *Theologik*. Bd. 1: *Wahrheit der Welt*. Einsiedeln: Johannes, 1985; basiert auf: *Wahrheit der Welt*, 1947.

⁵ *Theologik* 1, 169f.

⁶ *Theologik* 1, 170.

⁷ Theologik 1, 186. Vgl. ebd. 171: «Was Mensch im Wesen ist ..., das kann allein der Einzelne zeigen. Und so enthält er jeweils das Ganze in sich (denn es fehlt ihm nichts an der Menschenatur, obwohl das Ganze ihn unendlich übersteigt), da es sich in einer unendlichen Anzahl anderer Erscheinungen manifestiert».

⁸ Vgl. Theologik 1, 171f. Ebd. 187 spricht Balthasar von einer innigen Wesens- und Schicksalsgemeinschaft, von einer realen Immanenz der übrigen Subjekte in der Erkenntnis des Menschen. Diese Verschränkung von Individuum und Gemeinschaft nimmt Balthasar in der Theodramatik auf, wo der Gedanke der gemeinsamen Wesensnatur zurücktritt.

⁹ Theologik 1, 204. – Solche konkrete Universalität zu erkennen ist an Bedingungen geknüpft, die faktisch eine Schwelle bedeuten, so daß konkrete Universalität im menschlichen Bereich ein nie ganz erreichbares Ideal bleibt, während es – nach thomanischer Erkenntnislehre – durch die Engel verwirklicht ist, die das jeweils Einzelne und Konkrete auch in seiner Partikularität erkennen: vgl. ebd. 203f., 210.

¹⁰ Ursprünglich veröffentlicht in *Wort und Wahrheit* 4 (1949) 401–415, in erweiterter Fassung in: *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie 1. Einsiedeln: Johannes, ³1990, 172–194.

¹¹ *Verbum Caro* 183.

¹² *Verbum Caro* 183.

¹³ So im Vorwort zur neuen Fassung: *Theologie der Geschichte*. Ein Grundriss. Neue Fassung. Einsiedeln: Johannes, ⁵1979 (*Christ heute* 1,8), 7.

¹⁴ Vgl. *Theologie der Geschichte* 61.69.

¹⁵ Vgl. *Theologie der Geschichte* 69.

¹⁶ *Theologie der Geschichte* 62. – Damit ist der Geist nicht zum bloßen Erfüllungsgehilfen degradiert, weil er nach Balthasar vielmehr bereits bei der Konstitution der Gestalt Christi beteiligt ist.

¹⁷ Vgl. *Theologie der Geschichte* 9–11.

¹⁸ *Theologie der Geschichte* 12f.

¹⁹ *Theologie der Geschichte* 13f.

²⁰ Vgl. *Theologie der Geschichte* 13.

²¹ *Theologie der Geschichte* 15.

²² *Theologie der Geschichte* 16.

²³ *Theologie der Geschichte* 18f; vgl. ebd. 20f: «In Jesus Christus ist der Logos nicht mehr das die Geschichte regierende und ihren Sinn stiftende Reich der Ideen, Geltungen und Gesetze, er ist selber Geschichte. Im Leben Christi fällt das Faktische mit dem Normativen nicht nur «faktisch, sondern «notwendig» zusammen, weil das Faktum zugleich Auslegung Gottes und gottmenschliches Urbild alles echten Menschentums für Gott ist. ... Das geschichtliche Leben des Logos ... ist als solches die eigentliche Ideenwelt, die alle Geschichte normiert, unmittelbar oder reduktiv, aber nicht aus einer ungeschichtlichen Höhe, sondern aus der lebendigen Mitte der Geschichte selbst».

²⁴ *Theologie der Geschichte* 52f.

²⁵ *Theologie der Geschichte* 55.

²⁶ *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. 1: *Schau der Gestalt*. Einsiedeln: Johannes, ³1988 (¹1961), 147; vgl. ebd. 290.

²⁷ *Herrlichkeit* 1, 440.

²⁸ *Herrlichkeit* 1, 139. Gerade so kommt das Phänomen des Ästhetischen zur Erfüllung: «Die ästhetische Erfahrung ist die Einheit einer grösstmöglichen Konkretheit der Einzelgestalt mit der grösstmöglichen Allgemeinheit ihrer Bedeutung oder die Epiphanie des Seinsgeheimnisses in ihr. Die dichteste ausserchristliche Erfahrung bindet diese Epiphanie zudem an Ort und Zeit, an einen Kairos, ein Ereignis: da im erscheinenden Gott das Göttliche auf die Menschen zutrat und ihnen offenbar wurde»: ebd. 225.

²⁹ *Herrlichkeit* 1, 213 formuliert, daß «das Reich der Urbilder – die Ideenwelt, die der Logos Gottes ist – Mensch wird und mit dem Urbild des Menschen auch das des Gesamtkosmos darstellt».

³⁰ *Herrlichkeit* 1, 454.

³¹ Denn es gilt, daß Gott «Mensch werdend den Menschen nicht vergewaltigt, sondern ihn gerade

in seinem Menschlichsten vollendet ... Und doch kann ein so rundes und vollendetes Menschliches sich nur in der Einwohnung Gottes ereignen: in der Einigung des Grösst-Unendlichen und Kleinst-Unendlichen»: Herrlichkeit 1,458f.

³² Herrlichkeit 1, 459f.

³³ Herrlichkeit 1, 460.

³⁴ Herrlichkeit 1, 529.

³⁵ «Johannes ... schildert in immer neuem Ansatz, wie in der Begegnung, im Gespräch die Gestalt Jesu sich abhebt, die Umrisse seiner Einmaligkeit hervortreten, und plötzlich unsäglich der Strahl des Unbedingten hindurchstösst und den Menschen in die Anbetung niederwirft und zum Glaubenden und Folgenden umschafft»: Herrlichkeit 1, 30.

³⁶ «Man sieht von vornherein, wie Evangelium und Gestalt auf Grund dieses kurzen Gleichnisses vernählt sind: denn wo auf der Welt ist etwas so kostbar, dass man bedenkenlos alles übrige fahren lassen dürfte, und das Eine wäre dennoch nicht das Gestaltlose, Absolute, das folgerichtig zuletzt die Gestalt des geistigen Ich von innen her auflöst»: Herrlichkeit 1, 24.

³⁷ Herrlichkeit 1, 186.

³⁸ So in Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 2: Fächer der Stile. Teil 1: Klerikale Stile. Einsiedeln: Johannes, ³1984, 328.331f; Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 2: Fächer der Stile. Teil 2: Laikale Stile. Einsiedeln: Johannes, ³1984, 578-580.750-752.876f.

³⁹ Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 3,2: Theologie. Teil 2: Neuer Bund. Einsiedeln: Johannes, ²1988, 153; vgl. ebd. 167 zur Teilnahme Jesu an der allgemeinen Menschenzeit.

⁴⁰ Herrlichkeit 3,2/2, 158f.

⁴¹ Siehe auch Herrlichkeit 3,2/2, 92 zum Christusprinzip der Kirche und ebd. 369 zum Voraus Christi.

⁴² Herrlichkeit 3,2/2, 376f.

⁴³ Herrlichkeit 3,2/2, 377.

⁴⁴ Herrlichkeit 3,2/2, 378. - Die Bedeutung der freien Einstimmung hebt Balthasar auch im Blick auf Röm 5 hervor: wie Adam zugleich Einlaßgewährer für die alle Menschen überherrschende Wirklichkeit Sünde und erster Sünder einer alle Menschen umfassenden Reihe persönlicher Sünder ist, somit eine Gleichzeitigkeit von Sozialität und Personalität vorliegt, so bleibt bei Christus formal das Verhältnis zwischen dem übergreifenden Wesensgesetz und dem Gesetz freien Wählens und Entscheidens konstant: vgl. ebd. 439.

⁴⁵ Im ersten Band Theodramatik. Bd. 1: Prolegomena. Einsiedeln: Johannes, 1973, finden sich Andeutungen zur Problematik: Die Einsicht, daß im Drama der ablaufenden Weltgeschichte für uns geschieht, was an sich und für sich immer schon entschieden sein kann (19); das Phänomen des Ephapax (30f); die Reflexion auf den universalen Gehalt der je partikulären christlichen Sendung (63); die Differenz zwischen Endlichkeit und unendlicher Bedeutsamkeit (232); die soziale Verwiesenheit der Rollen aufeinander (234); die spezifische Rolle des Autors als des einen Ursprungs des Dramas (248); die Spannung, daß das Spiel einzigartiges Geschehen und doch Offenbarung von zeitlos Gültigem sein kann (327).

⁴⁶ Vgl. Theodramatik. Bd. 2: Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott. Einsiedeln: Johannes, 1976, 42-44.

⁴⁷ Theodramatik 2/1, 45.

⁴⁸ Vgl. Theodramatik 2/1, 350-361.

⁴⁹ Theodramatik 2/1, 356 sowie ebd. 186-192 und Theodramatik. Bd. 2: Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus. Einsiedeln: Johannes, 1978, 214.

⁵⁰ Theodramatik 2/1, 374; vgl. ebd. 355-358.

⁵¹ Vgl. Theodramatik 2/1, 373f: «Im Sohn tritt das Wort Gottes als ein Wort in Menschengestalt zum Heil und zur Rettung in die menschliche Gemeinschaft ein; zugleich als ein Einzelner, der das Schicksal aller mitträgt (wie ein Individuum das Schicksal der Gattung), und als der absolut Einzige, der als das leibhaftige Wort des Vaters befugt ist, dieses Schicksal aller in sich selbst - stellvertretend und damit sühnend - zu tragen».

⁵² Vgl. Theodramatik 2/2, 214f. Damit konkretisiert sich der Bezug auf den Schöpfungsmittler: «Gewiß kann man in einer abstrakten Betrachtung die Urbilder all dieser weltlichen Abbil-

der im göttlichen Logos finden; aber konkret wird der Bezug doch erst, wenn wir, wie Maximus Confessor, das wahre Urbild oder die Idee jedes Menschen im menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Sohn finden, der als solcher die alle Schöpfung vermittelnde Uridee Gottes ist»: Theodramatik 2/2, 237.

⁵³ Vgl. Theodramatik 2/1, 374f; 2/2, 217f; Theodramatik. Bd. 3: Die Handlung. Einsiedeln: Johannes, 1980, 311. Balthasar kommt auf den Einschluß aller Menschen in Christus im zweiten Band der Theologik in der Entfaltung des *Verbum Caro Factum est* zurück. Balthasar zeichnet hier noch einmal theologiegeschichtliche Linien nach: die Betonung der Vermittlung über das Fleisch etwa bei Athanasius, die Präzisierungen durch Hilarius, Gregor von Nyssa und Cyrill von Alexandrien, welche das Bindeglied der Eucharistie, die geschichtliche Erstreckung der Aneignung des Erlösungsgeschehens und das paulinische Motiv des zweiten Adam herausarbeiten: vgl. Theologik. Bd. 2: Wahrheit Gottes. Einsiedeln: Johannes, 1985, 274–280.

⁵⁴ Theodramatik 2/2, 220. – In bezug auf Theodramatik 3, 224–294 schreibt K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Einsiedeln: Johannes, 1991 (Horizonte. NF 29), 290: «Im Abschreiten der Theologiegeschichte expliziert Balthasar die für seine «dramatische» Soteriologie fundamentale Einsicht, daß Jesus nur dann, wenn er als Mensch zugleich Gott *ist*, Stellvertreter im Sinne eines «Trägers der Weltstunde» sein kann». Zur weiteren Entfaltung des Themas der Stellvertretung siehe Menke, Stellvertretung 266–310.

⁵⁵ Theodramatik 2/2, 16f. – Siehe auch Theodramatik 2/1, 374: «Im stellvertretenden Tragen ihrer Schuld vor Gott wird etwas in ihnen – und ohne ihr Wissen – verändert, was anscheinend nur sie selbst in ihrem freien Entscheid Gott gegenüber zu ändern befugt wären».

⁵⁶ Theodramatik 2/1, 316.

⁵⁷ Theodramatik 2/1, 362.

⁵⁸ Theodramatik 2/1, 182. – Vgl. Theodramatik 2/2, 33: Vom Omega her tritt der Alpha-Charakter Christi hinter dem Adamsalpha hervor. «Was in Gott ewig aktuell wahr ist, daß er alles von jeher auf Christus hin und damit schon in Christus geschaffen hat, das ist in der Schöpfung erst am Werden».

⁵⁹ «In ihm ist die wahre Humanität offenbart, die nicht nur die Humanität des Menschen, sondern auch die Gottes ist»: Theodramatik 2/1, 372.

⁶⁰ Vgl. Theodramatik 2/2, 236f.

⁶¹ Theodramatik 2/1, 253. Wichtig ist hierfür das Motiv der Unterfassung in Theodramatik. Bd. 4: Das Endspiel. Einsiedeln: Johannes, 1983, v.a. 253–258; siehe auch Theologie der drei Tage. Einsiedeln: Johannes, 1990, 18: Gott wird «aufgrund seiner Welterfahrung von innen, als Menschgewordener, der alle Dimensionen des Weltseins (bis zum Abgrund der Hölle) experimentell kennt, zum Richtmaß für den Menschen».

⁶² Theodramatik 2/1, 245 sowie ebd. 235 zur Möglichkeit, daß endliche Freiheit sich in der unendlichen Freiheit erfüllt.

⁶³ Vgl. Theodramatik 1, 108f sowie Theodramatik 2/2, 34f: «Wenn diese Fleischwerdung des Wortes sich für die Person Jesu mit seiner verherrlichten Rückkehr zum Vater vollendet, so steht deren Durchführung für die Menschheit im ganzen noch immer aus. ... Weil dies der Einzelne in Freiheit an sich geschehen lassen, aber auch verweigern kann ..., beginnt mit diesem Sieg die am ausgesprochensten dramatische Periode der Weltgeschichte. ... Es ist vor Christus, im Christusdrama selbst und in der Weltgeschichte nach Christus etwas, das mitten im unumkehrbaren Ein-für-allemal doch immerfort in jedem Einzelnen und in der Gesamtmenschheit bestritten, abgelehnt und ignoriert werden kann. ... Die Inklusion der dramatischen Personen in Christus besagt zunächst nicht mehr als dies: daß in Christus jener personale Freiheitsraum von Gott her eröffnet ist, innerhalb dessen die einzelnen (individuellen oder kollektiven) Personen ihr letztes menschliches Gesicht, ihre Sendung oder «Rolle» erhalten, die gemäß oder ungemäß zu spielen ihnen überlassen bleibt».

⁶⁴ Theodramatik 2/2, 228.

⁶⁵ Theodramatik 2/2, 237.

⁶⁶ Balthasar betont dabei, daß diese Universalisierung des Christusdramas und seine Öffnung für alle Einzelgeschicke nicht auf die Weise einer Verallgemeinerung zu einem Weltgesetz erfolgt.

Einmaligkeit und Ereignishaftigkeit der Geschichte Jesu würden dann aufgelöst: «Man könnte sich vorstellen, die Geschichte Jesu von Nazaret - zu der immer sein Tod und seine Auferstehung hinzugehören, damit seine Gestalt erfüllt und verständlich wird - würde sich durch die Extrapolation der Struktur in eine Art durchgehendes Gesetz der Weltgeschichte, ja alles weltlichen Seins überhaupt ... verwandeln, so ähnlich wie man den gleichen Stempel auf verschiedenste Papierbogen prägen kann. ... Jesu Geschichte wird dann zur Weltformel ... Solches «Weitergehen» ist die Verwandlung des historisch einmaligen Ereignisses in ein Gesetz der Dialektik; anscheinend wird uns das Ereignis dadurch nähergebracht, in Wirklichkeit aber wird nicht mehr das Einmalige vergegenwärtigt, sondern nur das, was ohnehin überall schon da ist. ... Aber kraft der Stiftung Jesu bleibt die von ihm gesetzte Struktur unablösbar vom vertikal einfallenden Heilsereignis, und beides, das Ereignishafte und das Strukturelle werden gemeinsam in die Gesamtgeschichte extrapoliert»: Theodramatik 2/1, 60.

⁶⁷ Theodramatik 2/1, 46.

⁶⁸ Theodramatik 2/1, 52.

⁶⁹ Theologik. Bd. 3: Der Geist der Wahrheit. Einsiedeln: Johannes, 1987, 182; vgl. zum Ganzen 180-188.

⁷⁰ Siehe oben Anm. 29 sowie auch Anm. 23.

⁷¹ Vgl. Herrlichkeit 1, 458f (siehe Anm. 31).

⁷² Herrlichkeit 1, 225.

⁷³ Theodramatik 2/2, 220 (s.o. Anm. 54).

⁷⁴ Verbum Caro 183.

⁷⁵ Vgl. Theodramatik 2/1,375f sowie Theodramatik 2/2, 223: In der Eucharistie vollzieht sich der Tausch, in dem Christus den Menschen zurückgibt, was er von ihnen genommen und in sich verwandelt hat.

⁷⁶ Theodramatik 2/1, 375f.

HEINRICH BECK · BAMBERG

ZEIT ALS ‹ABBILD› DER EWIGKEIT

*Eine philosophische Betrachtung*1. *Widerstreit der Meinungen*

Ist ‹Zeit› die absolut letzte Grunddimension menschlicher Existenz – oder ist sie letztlich auf dem Hintergrund von ‹Ewigkeit› zu verstehen: als ihr ‹Abbild› und als ‹Weg› zu ihr? Diese Frage ist von entscheidender Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen und gehört zu den ältesten Themen der Religion wie auch der Philosophie.

In ihrer Beantwortung scheinen sich die Kultursphären der Welt nach ihrer Tendenz in typischer Weise zu unterscheiden. In der europäisch-okzidentalen Zivilisation geht man in der Regel davon aus, dass jedenfalls die Realität der Zeit aufgrund der sinnlichen Erfahrung feststeht, während die Annahme einer ‹Ewigkeit› erst durch philosophische Argumente bewiesen werden müsse oder Sache einer reinen Glaubensentscheidung sei. Im Gegensatz dazu neigt man in östlich-asiatischer Kulturtradition von jeher zu einer stärkeren Gewichtung der Ewigkeit, für die man sich auf unmittelbare geistige Erfahrung beruft, während die Zeit vielfach zu einer subjektiven Erscheinungsweise der Ewigkeit verblasst oder gar als eine bloße Sinnestäuschung bezeichnet wird; man denke etwa an die Rede vom ‹Schleier der Maja› in indischen Erlösungslehren.

Diese unterschiedliche Wertung von Zeit und Ewigkeit in der Erkenntnisgewissheit hat auch Auswirkung für die Lebenseinstellung und Ethik. Entsprechend wird das Leben in der westlichen Welt immer ausschließlicher in den Dienst vergänglicher Werte gestellt und das Daseinsinteresse schrumpft zusammen auf die Hebung des materiellen Lebensstandards. Solcher einseitigen ‹Diesseitsmoral› stehen ebenso einseitige Formen östlicher ‹Jenseitsmoral› gegenüber, bei denen der Mensch sich seiner vorgegebenen ‹ewigen Bestimmung›, die nach einem unpersönlichen ‹Weltgesetz› festliege, mehr oder weniger passiv überlässt und sich z.B. mit seinem ‹Kismet› und seinen Leiden, die als vorbestimmt verstanden

HEINRICH BECK, geb. 1929, Studium der Philosophie, Psychologie, Kath. Theologie u.a., promovierte 1954 in Philosophie an der Universität München, 1962 Habilitation, bis 1997 o. Professor für Philosophie an der Universität Bamberg. 1994 Dr. h.c. der Universidad del Salvador in Buenos Aires.

werden, arrangiert. Sicher gibt es auf beiden Seiten auch Gegenbeispiele. Aber dies ändert nichts an der Unterschiedlichkeit der grundsätzlichen Tendenz der Kulturen – wobei die Menschen hüben und drüben natürlich nicht nur verschieden sind und immer auch schon gegenseitige Beeinflussungen stattgefunden haben.

Eine spezifische Vermittlung der Zeitkomponente und der Ewigkeitsdimension des menschlichen Daseins begegnet uns in der christlichen Anthropologie. Demnach ist der Mensch einerseits durch seinen materiellen Leib in den Zusammenhang der Welt von Raum und Zeit einbezogen, andererseits aber hat er durch seine unsterbliche geistige Seele am Ewigen und Göttlichen teil. So gehört er gleich wesentlich beiden Sphären an. Das irdische Leben gewinnt den Charakter eines Kampf- und Entscheidungsfeldes, auf dem er durch freie Tat und Bewährung über sein ihm von Gott zugedachtes ewiges Schicksal selbst bestimmt. An die Stelle eines anonymen ewigen Gesetzes tritt der persönliche Dialog mit dem persönlichen Gott. Am Ende seines zeitlichen Lebens hat der Mensch dann das Gesamtverhältnis zum Göttlichen und Ewigen, das er sich im Laufe dieses Lebens durch alle seine freien Entscheidungen selbst gegeben hat. Das Profil seiner «Ewigkeit» wächst so zuinnerst aus seinem zeitlichen Dasein heraus und beginnt fortwährend in ihm. Unsere geistig-unvergängliche Existenzweise ist nicht ein äußeres Anhängsel, das auf unser leiblich-sterbliches Dasein folgt, sondern sie ist gewissermaßen der un-vergänglichliche Grund, in den wir unser vergängliches Dasein einzeichnen.¹

Diese Sicht wurde in der Geschichte vorbereitet vor allem durch den spätantiken griechischen Philosophen *Plotin* (203–269), der ebenso eine große geistige Verwandtschaft mit asiatischen Strömungen zeigte und der sich noch nicht zum Christentum bekannte. Sie erreichte dann eine erste spezifisch christliche Formulierung in der Philosophie und Theologie des in Italien beheimateten *Augustinus* (354–430), bei dem aber auch afrikanische Einflüsse hereinwirkten.

Plotin leitet sich zusammen mit Origenes von Ammonius Saccas her, der als Begründer des Neu-Platonismus gilt. Nach ihm ist das Sein in seinem Grunde eine all-umfassende Einheit; er nennt sie das Ur-Eine. Dieses ist jedoch nicht in sich verschlossen, sondern Wirk-lichkeit. Das heißt: Das Ur-Eine wirkt aus sich heraus, tritt aus sich hervor und tritt sich selbst gegenüber. So beugt es sich auf sich selbst zurück, es re-flektiert sich – und das bedeutet: Es entspringt der sich selbst erkennende Geist. Indem jedoch auch dieser wirkende Wirk-lichkeit ist, strömt auch er über sich hinaus und bringt so die materielle Welt hervor. Sie dehnt sich aus in Raum und Zeit und wird dabei von einer aus dem Geist ausfließenden Weltseele durchwirkt und zu einem «kosmischen Organismus» gestaltet. Die eine Weltseele verzweigt sich dabei in eine Vielfalt von Teilsoulen, welche die einzelnen Glieder des Weltorganismus wie Organe und Zellen ausformen. Indem somit aber das Sein in der Materie ein «Aus-ein-ander-Sein», ein Zerteiltsein in Raum und Zeit darstellt, gerät es in Widerspruch zu seiner ursprünglichen wesenhaften Einheit, was ein Leiden bedeutet. Daraus erwächst die Sehnsucht nach Rückkehr in die Einheit und die Kraft zur überwindenden Liebe.

In dieser Weise versteht *Plotin* das Sein als Wirk-lichkeit, d.h. als ein Wirken, ein Über-sich-Hinausströmen, Sich-Verströmen und Sich-Mitteilen. Darin be-

steht aber das Wesen des Guten. So ist das Sein von seiner Ur-Einheit her auch das Gute. Es durchläuft dabei wesenhaft drei Stadien, die er als «Hypo-stasen» oder «Selb-stände» beschreibt, nämlich: 1. das Stadium der «Moné», des ursprünglichen In-sich-selber-Stehens in unbegrenzter Einheit; 2. das Stadium der «Pró-odos», das heißt des Aus-sich-Hervortretens und Sich-gegenüber-Stehens in geistiger Selbsterkenntnis; und 3. das Stadium der «Epi-strophé», des Zu-sich-Zurückkehrens und «voll-endet» In-sich-Stehens, das die beseelte materielle Raum-Zeit-Welt durch die läuternde Liebe erreicht.

Dabei ist besonders zu beachten, dass dieses «Hervorströmen in der Erkenntnis» und das «Zurückströmen in der Liebe» als eine unbegrenzte und ewige Bewegung des Seins aufgefasst wird; die zeitliche Begrenzung kommt erst mit dem 3. Stadium ins Spiel, mit der materiellen Welt, und bedeutet eine Teilhabe an der unbegrenzten Fülle der Ewigkeit. Dabei scheint es, dass die zeitliche Welt eine innerlich notwendige Durchgangsstufe und ein konstitutiver und wesentlicher Bestandteil des ewigen Geschehens selbst ist, weshalb sie auch ihr Ziel, die Erlösung von Materie und Leid, mit absoluter Notwendigkeit eines Tages erreicht.

So erscheint die Wertung der Materie und der Zeit bei *Plotin* letztlich zwiespältig. Denn einerseits bedeutet sie das aus dem Ur-Einen und Ur-Guten und aus dem geistigen Licht herausgetretene Nicht-Eine und Nicht-Gute, Finstere und Ungeistige und somit das Böse und der Grund allen Übels und Leidens. Andererseits aber ist sie ein notwendiges Produkt des Einen, Guten und Geistigen. Denn dieses strömt, weil es ja Selbstmitteilung und Liebe ist, notwendig über sich hinaus und geht ins Andere seiner selbst, ins Nicht-Eine und Böse, über – um es mit derselben Notwendigkeit am Ende wieder zu sich zurückzuholen. Wo bleibt da aber noch ein Raum für Freiheit?²

Hier setzt *Augustinus* ein. Als Angehöriger der europäischen Kultursphäre betont er die Eigenständigkeit des Zeitlichen und der menschlichen Freiheit und Selbstverantwortung. Ihr widerspräche es, nur konstitutives Glied und Funktion eines notwendigen und ewigen göttlichen Prozesses zu sein; dies würde sie in ihrer Begrenztheit auch überfordern. Ebenso wäre aber auch die Unabhängigkeit und Freiheit des Schöpfers gefährdet, wenn er zu seiner Selbstverwirklichung auf den Menschen angewiesen und aus sich selbst heraus gewissermaßen gezwungen wäre, ihn hervorzubringen.

So legte es sich für *Augustinus* nahe anzunehmen, dass die unbegrenzte und ewige göttliche Wirklichkeit ein personales Urgeschehen darstellt, das vor aller Welt immer schon in sich selbst vollendet ist. Im Lichte der christlichen Offenbarung versteht er das erste Glied der 3 Hypostasen oder Selbstände der göttlichen Wirklichkeit, welches *Plotin* das Ur-Eine und den Ur-Grund von allem nennt, als die Person «Gottes des Vaters». Ebenso bezeichnet er die 2. Hypostase, die aus der ersten auf die Weise der Selbst-Reflexion hervorgeht, als den ewigen Logos, das heißt das innere Wort, in dem Gott den Inhalt seiner Selbsterkenntnis adäquat ausspricht, oder auch als seinen ihm wesensgleichen «ewigen Sohn», den er geistig gezeugt hat, «noch ehe die Welt war».

In diesen wesenhaften Hervorgang des Wortes bzw. des Sohnes ist nun die Schöpfung der Welt als zusätzliche und freie Tat Gottes gleichsam «eingebettet». In dieser spricht sich sein unbegrenztes Sein aber nur begrenzt aus; sie ist ledig-

lich sein schwaches Abbild, das am Logos, Gottes unbegrenztem Ebenbild, in nur sehr unvollkommener Weise teilhat und sich zu ihm wie zu seinem Urbild verhält, dem es nachgeordnet und nachgebildet ist. Die materielle Welt und ihre immanente Weltseele machen also nach *Augustinus* nicht etwa einen Bestandteil Gottes und so auch nicht seine 3. Hypostase aus. Diese ist vielmehr die Person des Hl. Geistes, die aus der Liebesvereinigung der beiden ersten göttlichen Personen erfließt.

Somit stellt sich die eine, unbegrenzte und ewige göttliche Wirklichkeit, der eine Gott, als ein 3-personales Geschehen dar, indem Gott in der 1. Person als Ur-Einheit in sich selber steht, in der 2. Person als Ausdruck seiner Selbsterkenntnis sich selbst gegenübertritt und in der 3. Person als Ergebnis der Liebesvereinigung beider sich erfüllt. Das göttliche Leben beschreibt in sich selbst gleichsam eine Kreisbewegung des Aus-sich-Hervorgehens und In-sich-Hineingehens von unbegrenzter Fülle, in der die begrenzte Welt mitschwingt.

Das Übel und das Böse in der Welt ist nach *Augustinus* nicht ein Attribut der Materie und auch nicht ein notwendiger Ausfluss des Guten und Geistigen, sondern Folge eines Missbrauchs geschöpflicher Freiheit. Ebenso wenig ist die Erlösung und Rückkehr in die beseligende Einheit mit dem göttlichen Ursprung eine zwangsläufige Etappe in einem ewigen Prozess, sondern sie wird nur möglich aufgrund eines freien Angebotes des Vaters, indem dieser durch seinen Sohn in die materielle Welt heraustritt und die überwindende Kraft seines Liebesgeistes ausgießt, und durch das freie Ja des Geschöpfes. Hierbei ergibt sich allerdings das Problem, ob der allmächtige und allweise Gott nicht mit seinem Liebeswillen zu einem endgültigen Scheitern verurteilt wäre, wenn das Geschöpf sich ihm definitiv verweigerte.

Damit haben wir zu unserem Thema: «Zeit als Abbild der Ewigkeit» zwei historische Entwürfe skizziert, die gegenüber einer einseitigen Überbewertung der Zeit in der westlichen Kultursphäre und einer vielleicht ebenso einseitigen Überbetonung der Ewigkeitsdimension der Wirklichkeit in der östlichen Kulturtradition eine Synthese beider Komponenten unseres Daseins versucht haben, wobei *Plotin* in seinem Denken stärker östliche Anklänge und *Augustin* deutlicher westliche Akzente zeigt. Wir wollen nun im 2. Teil unserer Betrachtungen versuchen, in systematischer philosophischer Argumentation einige grundsätzliche Gesichtspunkte zur weiteren Klärung der Begriffe und zum sachlichen Aufweis der These zu erarbeiten.

2. Philosophischer Aufweis

Um zunächst einen Begriff der «Zeit» zu gewinnen, geht man sinnvollerweise von entsprechenden Phänomenen der äußeren und inneren Erfahrung aus. Dabei bezeichnet man etwas als «zeitlich», wenn man feststellt, dass es entsteht und vergeht, das heißt vom Nichtsein zum Sein und vom Sein zum Nichtsein übergeht, also – in diesem doppelten Sinne! – sein Sein nur im Übergang hat; es ist ein bloß vorübergehendes Seiendes. Dies gilt für alles Seiende in der materiellen Welt. Beim Organismus z.B. ereignet sich Entstehen und Vergehen *schlechthin* durch Zeugung und Tod, *in gewisser Hinsicht* aber auch schon durch Wachstum und

Altern. Wenn das Entstehen einer Seinsweise mit dem Vergehen einer anderen verbunden ist, dann spricht man von bloßer «Veränderung» bei Fortbestehen des Ganzen; so bin ich als Kind, Jugendlicher, Erwachsener und im Seniorenalter zwar jeweils in meiner Lebensstruktur anders, aber niemals ein anderer, sondern immer dieselbe Person.

Für sich genommen ist die «Zeit als solche» gewiss ein abstrakter Begriff – aber dieser ist in der Wirklichkeit selbst fundiert. Denn wir erfahren Seiendes im Entstehen und Vergehen, wir erfahren die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit als reale Verfassung der Wirklichkeit. Dies geschieht wohl am deutlichsten bei den geistigen Akten des Erkennens und des Wollens, etwa bei einer bewussten persönlichen Entscheidung, für die wir selbst die Verantwortung tragen. Hier erfassen wir den Übergang unserer Akte vom Nichtsein zum Sein als unbezweifelbar real, denn wir bewirken ihn selbst. Die Evidenz ist in diesem Falle eine unmittelbare, weil wir in unserem Bewusstsein nicht eine bloße Vorstellung von dem Ereignis haben, die ja immerhin eine Täuschung sein könnte, sondern vielmehr das Ereignis selbst in unserem Bewusstsein stattfindet. Dies ist gegenüber manchen extremen asiatischen Ideologien, welche das zeitliche Geschehen lediglich als subjektiven Schein eines ewigen Seins betrachten, unbedingt festzuhalten.

Doch nun erhebt sich die Frage: Woher kommt das Zeitliche, wenn es entsteht, und wohin geht es, indem es vergeht? Diese Frage weist uns hin auf ein ewiges Sein, das als wirkender Grund hinter dem Zeitlichen steht und als sein «Hinter-Grund» durchleuchtet. Dies erschließt sich dem Denken im Ausgang von der Erfahrung.

Denn in der Sicht der Naturwissenschaften stellt sich die räumlich-zeitliche Welt als ein all-umfassender Evolutionszusammenhang dar: Nach dem sogenannten «Ur-knall» entwickeln sich Energiefelder und korpuskuläre Strukturen der Materie, in denen später Leben auftritt, das dann zu sinnlichem und schließlich geistigem Bewusstsein gelangt und in der Menschheitsgeschichte zu höchst komplexen Kulturen führt. So folgen auf anfänglich sehr einfache Gebilde immer höhere und differenzierte Formen und der Informationsgehalt der Materie steigt. Von woher?

Aus dem jeweils vorangegangenen Zustand der Materie können die neu entstehenden Formen jedenfalls nicht ihre hinreichende Erklärung finden, denn in ihm waren sie als wirkliche Strukturen noch nicht vorhanden, und etwas kann ja nicht von dorthier kommen, wo es gar nicht ist. Insbesondere jede menschliche Person besagt etwas ontisch Neues, das vorher noch da nicht war. So sind meine Eltern gewiss die kausale Grundlage meiner Existenz; allein sie kommen nicht als *hinreichender* Grund in Betracht, da ich genauer besehen nicht nur die Fortsetzung ihres Seins bin, nicht lediglich eine weitere Variation ihrer schon vorhandenen Identitäten, sondern ein anderes und neues «Ich». Unter diesem Aspekt führt die Frage nach meiner Herkunft über meine Eltern und über die Reihe meiner Vorfahren hinaus.

Der Gedanke lässt sich noch grundsätzlicher fassen. Das Sein, das ich morgen haben werde, habe ich heute noch nicht; sonst wäre es nicht Zu-kunft und müsste nicht erst noch auf mich zu-kommen. Die Gegenwart bedeutet also insofern im Hinblick auf die Zukunft ein Noch-nicht-sein. Ein Sein kann aber nicht aus seinem eigenen Nicht-Sein erfließen, weil es in ihm eben noch nicht ist. Somit kann

die Zukunft nicht einfachhin aus der Gegenwart herkommen. Konkreter gesprochen: Ich werde vermutlich auch morgen noch existieren – aber nicht allein aus dem Grund, weil ich schon heute existiere. Die Gegenwart gibt niemals eine hinreichende Erklärung für die Zukunft, und ebensowenig die Vergangenheit für die Gegenwart. Das heißt: Das Zeitliche begründet und trägt sich nicht selbst.

Es legt sich daher philosophisch nahe, ein Seiendes jenseits und über der Zeit anzunehmen, aus dem her das Sein fortwährend in die Zeitlichkeit hereinströmt. «Bestehen in der Zeit» bedeutet ein laufendes «Entstehen in die Zeit» – aus einem Grund her, der von der Zeit verschieden ist und der alles Zeitliche in nicht-zeitlicher Weise «vorausenthält». Es verhält sich vielleicht ähnlich, um es in einem naheliegenden Vergleich zu sagen, wie beim Licht, wenn es durch ein Prisma strömt: Der gesamte Lichtgehalt, der nach Austritt aus dem Prisma in einen Fächer von Farben aufgeteilt und so vielfältig begrenzt vorliegt, ist vor Eintritt in das Prisma noch ungeteilt und unbegrenzt in sich selbst; die in der Vielfalt der Farben ausgedrückte Lichtfülle ist in ihrem Ursprung, im «reinen Licht», in einfacher Einheit vorausgehalten. So könnte man entsprechend sagen: Im Ausgang von dem in der Zeit sich ausbreitenden vielfältigen Seienden, das in der Erfahrung gegeben ist, lässt sich im denkenden Rück-schluss auf die einfache Fülle eines ewigen Seienden hinblicken, das in ihm permanent wirkend gegenwärtig ist, dessen Wirklichkeit selbst aber den Zusammenhang der Erfahrung transzendiert.³

Nun aber weiter: Ebenso wie die Frage nach der *Herkunft* des Zeitlichen auf ein Seiendes hinausführt, das *vor* aller Zeit liegt, so lenkt die Frage nach der *Zukunft* den Blick auf ein Seiendes, das *nach* aller Zeit ist; das von der Zeit als solcher verschiedene Seiende wird unter beiden Aspekten «an-gedacht». Es ist klar, dass hier die Bezeichnungen «vor» und «nach» nicht ein Verhältnis der Zeit, sondern des Ursprungs bzw. des Zieles meinen. Das Nicht-Zeitliche geht dem Zeitlichen nicht zeitlich voraus – sonst wäre es ja selbst in der Zeit –, sondern das Zeitliche entspringt fortwährend aus ihm; es ist dem Zeitlichen als bewirkender Ursprung und tragender Grund immanent.

Ich möchte also die Frage stellen: Wohin geht das Zeitliche, wenn es ver-geht? Was ist sein Ende und Ziel? Bei einem Körper, der sich durch Zerstörung in seine Bestandteile auflöst, werden diese in anderer Form fortbestehen, beziehungsweise die zugrunde liegende materielle Energie wird in gewandelter Form in Erscheinung treten – nach dem physikalischen Satz von der «Erhaltung der Energie». Beim belebten Körper erhebt sich die Frage nach einem immanenten Lebensprinzip, einer immateriellen Seele, die nicht aus Teilen besteht und daher beim Tode sich auch nicht in solche auflösen kann. Den zerstörbaren Körpern scheint ein nicht zerstörbares allgemeines Energieprinzip zugrundezuliegen, den sterblichen Lebewesen ein unsterbliches seelisches Lebensprinzip. Könnte dies ein Hinweis auf ein letztzugrundeliegendes, schlechthin Unbegrenztes, Ewiges und Göttliches sein – wenn nicht schon ein direktes «Abbild», so doch wenigstens sein Schatten und eine irgendwie geartete Teilhabe an ihm? Ihre höchste Brisanz gewinnt diese Frage im Hinblick auf die geistige Seele des Menschen.

Denn es scheint, dass der Mensch durch seine spezifisch menschlichen seelisch-geistigen Akte, durch die er sich von allen anderen Wesen abhebt, immer schon über das Zeitliche und Begrenzte ausdrücklich hinauszielt. Sein Erleben und

Fühlen geht von Natur aus auf das Schöne und Erfüllende, in den Akten des Erkennens und Urteilens strebt er nach Wahrheit, und im Wollen und Handeln bemüht er sich um das Gute – und selbst wenn er sich in freier Entscheidung entgegengesetzt und böse verhält, so tut er es wohl unter dem Aspekt, als auch darin für ihn – wenigstens partiell – etwas Befriedigendes und scheinbar Gutes liegt, obgleich es schlechthin und in bezug auf das Ganze durchaus un-gut und widersinnig ist. Damit erhebt sich die Frage, ob nicht die genannten grundlegenden geistigen Werte zumindest unbewusst in allem gesucht werden und ihrer Natur nach überhaupt un-begrenzt sind. Meint etwa Gerechtigkeit aus ihrem Wesen heraus ein nur begrenztes Maß an Gerechtigkeit, oder besagen mitmenschliche Akzeptanz und verstehende Liebe ihrem Sinn nach etwas Begrenztes? Warum empfinden wir uns unbefriedigt, wo immer sie uns nur begrenzt begegnen, und warum fragen wir dann über die Grenzen hinaus? Es handelt sich hier offenbar um Sinngehalte, die als solche nicht irgendeine Begrenzung besagen. Daher lassen uns ihre begrenzten Erscheinungen letztlich unerfüllt und tendieren wir bei aller Erfahrung des Endlichen und Vergänglichen immer schon durch dieses hindurch auf das Unvergängliche und Ewige. Und darum entspricht es wohl auch unserer innersten Anlage und Wesensausrichtung, wenn wir uns am Ende unseres zeitlichen Daseins der Hoffnung hingeben, jenseits der Grenze einem bergenden und befreienden Du zu begegnen, das uns unbegrenzt versteht und akzeptiert und dem wir uns ohne Vorbehalt überlassen können.

Handelt es sich hier um einen bloß subjektiven Wunsch – oder um eine Reaktion auf das Berührt- und Betroffensein von Realität? Könnten wir überhaupt dergestalt mit unserer ganzen Existenz fragen, wenn das Erfragte nicht als ansprechende und bewegende Wirklichkeit bereits in uns wäre? So lässt sich unsere Hingabe im Letzten verstehen als eine Antwort auf die An-frage und den Rückruf des Schöpfers.⁴

In unserer philosophischen Reflexion wurde deutlich: Auf dem Hintergrund der Zeit scheint die Ewigkeit auf: als ihr umfassender schöpferischer Ursprung, ihr tragender Grund und ihr letzterfüllendes Ziel. Freilich lässt sich daraus noch kein unmittelbarer Begriff des Ewigen gewinnen; es handelt sich nicht um ein wirkliches Begreifen, sondern eher um ein Erahnen aus dem Zeitlichen oder, wie Nikolaus v. Kues sagt, um ein «Wissen wie durch Nicht-Wissen».

Aber immerhin deutet sich aus dem Zusammenhang schon eine gewisse innere Struktur des Ewigen an. Denn wenn im Ewigen das Zeitliche hervorgeht, wie wir erkennen konnten, so heißt dies doch, dass in ihm die Bewegung des Hervorgehens ist. Da das Ewige aber nicht aus Zeitlichem zusammengesetzt ist, sondern vielmehr ihm voraus- und zugrundeliegt, so kann die Bewegung des Hervorgehens im Ewigen kein bloß zeitliches Geschehen bedeuten. Damit legt sich die Vermutung nahe, dass das Ewige in sich selbst eine unbegrenzte Bewegung des Hervorgehens darstellt, in die das Zeitliche eingebettet ist und an der es teilhat.

Sofern aber das Ewige nicht nur der Ursprung, sondern ebenso auch das Ziel des Zeitlichen ist, so lässt sich weiter vermuten: Wie könnte es das Zeitliche in sich hinein aufnehmen, wenn es nicht in seinem Wesen ein in sich Hineingehendes wäre?

So heben sich die Konturen einer inneren Bewegtheit und Lebendigkeit des Ewigen heraus, die in die Richtung der von Plotin und Augustinus beschriebenen

trinitarischen Struktur weisen. Demnach bedeutet das Ewige in sich selbst eine Kreisbewegung des Aus-sich-Hervorgehens und In-sich-Hineingehens von unbegrenzter Fülle, in der die begrenzte Welt mitschwingt und deren Abbild sie ist.

Es sei nun in einem abschließenden dritten Teil unserer Betrachtung versucht, diese entfernte begriffliche Annäherung noch mit einer gewissen Anschauung zu füllen.

3. Konkrete Beispiele⁵

Das Abbild-Verhältnis besagt eine anschauliche Darstellung des ewigen Geschehens im Zeitlichen aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit. Dabei handelt es sich nicht um eine starre Widerspiegelung, sondern um den begrenzten Nach-Vollzug eines in sich unbegrenzten Grund-Vollzugs. Das Begrenzte ist dem Unbegrenzten begrenzt ähnlich, dieses übersteigt jenes aber zugleich unbegrenzt.

Eine erste Spur des unbegrenzten göttlichen Hintergrundes zeigt sich bereits beim Anblick des Universums im Ganzen. Im Ausgang von Ergebnissen der modernen Physik lässt sich zunächst aussagen: Seit dem so genannten «Urknall» befindet sich die materielle Energie in beschleunigter Expansion und der Welt-radius wächst. Dem Gesamtvolumen des Weltraums entspricht aber eine bestimmte Gesamtmasse der Weltmaterie; beide stehen in einem konstanten Verhältnis. Folglich muss mit einer Ausdehnung des Weltraums auch eine Vermehrung der Materiemasse verbunden sein. Damit korrespondiert die Feststellung, dass die Massebildungen im Kosmos verschiedenen Alters sind und wiederholt gleichsam eine «Geburt» von neuen Gestirnen stattgefunden hat.

Philosophisch verstehen lässt sich dieser Zusammenhang nun in der Weise, dass sich mit der Raumbildung die reale Seinsmöglichkeit der Materie herausprägt, in welche sie sich mit der Massebildung hineinverwirklicht. Damit stellt sich die materielle Energie des Universums wie ein pulsierender Rhythmus dar, indem sie neuen Raum bildend immer weiter aus sich herausgeht und neue Masse bildend diesen Raum erfüllt und so immer tiefer in sich hineingeht. Vor dem Hintergrund des oben begründeten Zusammenhangs drängt sich die Deutung auf, dass hier ein erster abbildlicher oder wenigstens spurenhafter Hinweis auf eine unbegrenzte Urbewegung der Wirklichkeit vorliegt.

Dieser Hinweis gewinnt an Klarheit, wenn wir auf die weitere Evolution der Materie blicken. Denn mit dem Fortgang der Formstufen: Kristall – Pflanze – Tier – Mensch prägen sich in Gestalt von energetischen bzw. «morphogenetischen» Feldern laufend neue und differenziertere Möglichkeiten des materiellen Seins aus, in die es sich schrittweise hineinbewegt und weiter verwirklicht.

Bei den höheren Formen des Lebens geschieht dies durch die Vermittlung der Sexualität. In den beiden Geschlechtern tritt das Leben in entgegengesetzte Formen heraus und gewissermaßen sich selbst gegenüber. Aus ihrer Begegnung und Vereinigung geht es im Kinde tiefer in sich hinein. Das Kind stellt einen substantiellen Zusammenfluss des Wesens von Vater und Mutter dar, der mehr ist als ihre bloße Vermischung, nämlich eine neue Person. So stellt sich die Generationenfolge als eine kreisende Bewegung des Lebens dar, in der es laufend neue Möglichkeiten entwirft und heraussetzt, in die es sich hineinverwirklicht. Vor dem Hintergrund

des oben Gesagten erklärt sie sich letztlich als ein begrenzter abbildlicher Nachvollzug des göttlichen Urgeschehens, zu dem sie einen weiteren spezifischen Zugang erschließt.

Dies gilt ebenso wie für die Fortpflanzung der Art – und vielleicht mehr noch – auch für die biologische Entwicklung des Einzelindividuums, die demselben rhythmischen Prinzip folgt. Von seinem anfänglichen Status her, als befruchtete Eizelle, teilt und differenziert es sich und bildet verschiedene Organe aus; sein Leben strömt gewissermaßen aus sich heraus, drückt sich aus und stellt sich dar. Indem seine Gliedteile nicht auseinanderfallen, sondern sich zum lebendigen Ganzen ergänzen und integrieren, erfüllt und verwirklicht sich seine Einheit und gewinnt es immer mehr Stand in sich selbst und gegenüber seiner Umwelt; es strömt gleichsam in sich selbst, in seine eigene Seinsmöglichkeit hinein – wobei die beiden Bewegungsrichtungen des Geschehens, das «Aus-sich-Herausströmen» und das «In-sich-Hineinströmen», gleichzeitig und ineins stattfinden.

Diese Bewegungs- und Verwirklichungsstruktur des «Immer-weiter-Heraus» und «Immer-tiefer-Hinein» bestimmt wie die räumliche so auch die zeitliche Durchgestaltung des Lebens in den Tages- und den Jahresrhythmus und in die Lebensalter. Jeden Morgen öffnet sich das Leben neu und es schließt sich am Abend. Entsprechend gilt: In der Blüte des Frühlings bricht es aus sich auf, um in der Frucht des Herbstes in sich zurückzukehren und so bereichert im nächsten Jahr wieder neu aus sich hervorzukommen. In einer gewissen Analogie hierzu lässt sich beim Menschen von der Zeit der Entfaltung in Kindheit und Jugend sagen, sie sei der «Morgen» oder der «Frühling» des Lebens, und von der Zeit einer letzten Reifung und Verinnerlichung, die dem Seniorenalter aufgegeben ist, sie sei der «Herbst» oder der «Abend» des Lebens. Hierbei stellen die Lebensphasen der Kindheit, der Jugend, der Erwachsenenzeit und des Höheren und Hohen Alters jeweils in sich relativ geschlossene, ganzheitliche Lebensstrukturen dar, zwischen denen die Übergänge eine «Krise des Umbruchs», ein «Stirb und Werde» bedeuten können. Die darin aufscheinende Möglichkeit des Gelingens wie des Scheiterns zeigt, dass das Leben von seiner Struktur her ein Wagnis bedeutet. Es erscheint in seiner Gesamtgestalt wie ein in zahlreiche Ober- und Unterschwingungen gegliederter Bogen der «Ausfaltung» und «Rück-einfaltung» angelegt, der mit der Geburt einsetzt und sich mit dem Tode vollenden will.⁶

Dies ist zutiefst in der Konstitution der menschlichen Person fundiert – mit deren Aufweis wir uns an das Geheimnis des trinitarischen Gottesgeschehens weiter annähern. Denn der Mensch zeichnet sich durch das Bestreben aus, sich eine Vorstellung von sich selbst zu bilden, gewissermaßen sich geistig vor sich hinzustellen und sich zum Gegenstand seines Bewusstseins zu machen; damit schafft er sich die Möglichkeit, sich mit sich selbst auseinanderzusetzen und stets neu wieder zu identifizieren und tiefer in sich hineinzugehen. Die 3 Stadien: (1.) «Anfängliches In-sich-Sein», (2.) «Aus-sich-Hervorgetretensein» und «Sich-Gegenübergetreten-sein» und (3.) «Tiefer In-sich-Hineingegangensein» markieren somit die Bewegungsstruktur des menschlichen Seins, in der es sich wagt und verwirklicht.

Diese dynamische Struktur setzt sich im spezifisch menschlichen Leib-Seele-Verhältnis fort. Denn das seelisch-geistige Innere geht aus sich heraus, drückt sich im materiellen Leib aus und setzt sich der Welt aus, um durch die Auseinander-

setzung zu reifen und sich zu verwirklichen und so erfüllter zu sich zurückzukehren. Dabei wird Welt verinnerlicht. Das menschliche Sein besteht so im Zusammenspiel von Selbst-Ausdruck in die Welt und von Eindruck aus der Welt, gewissermaßen in einem Schwingen von innen nach außen und von außen nach Innen – wobei die innere Einheit des menschlichen Bewusstseins im Durchgang durch die Verschiedenheit und Vielfalt der Außeneindrücke erarbeitet werden muss.

Ja, es scheint, dass diese Anlagestruktur und Aufgabe nicht nur die Natur der individuellen Person, sondern auch die Menschheit im Ganzen und in ihrer Kultur und Geschichte kennzeichnet. Denn, wie wir schon am Anfang gesehen haben, der Mensch in der afro-asiatischen Kultursphäre hebt offenbar mehr auf die Erfahrung des Zusammenhangs und der Einheit der Wirklichkeit ab und entwickelt eher ein inneres Bewusstsein ihrer Ewigkeitsdimension, während der europäisch-okzidentale Mensch in erster Linie auf die rationale Unterscheidung, Abgrenzung und Beherrschung der Außenwelt ausgerichtet ist und die Zeitlichkeit des Daseins betont. So scheinen die Völker gerade in ihrer kulturen- und anthropologischen Verschiedenheit aufeinander verwiesen und aneinander eine menschliche Aufgabe zu haben.⁷

Nicht zuletzt darin zeigt sich auch die eminent praktische Bedeutung einer Auffassung der Zeit als Abbild der Ewigkeit, in der beide Aspekte, sowohl die Realität der Zeit und der zeitlichen Dinge, als auch ihre Tiefenverankerung in der Ewigkeit, in angemessener Weise zum Tragen kommen. Vielleicht ist es dabei besonders für den westlichen Menschen gesagt, wenn Goethe am Ende seines Lebenswerkes, in den letzten Versen von Faust II zu dem Ergebnis kommt: «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis...», und wenn Nietzsche in: «Also sprach Zarathustra»/«Das Trunkene Lied» über alles Leid und Weh' der vergänglichen Welt ausruft:

*«Weh' spricht: vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit -
will tiefe, tiefe Ewigkeit!»*

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. vom Vf.: Der Mensch besitzt ein ewiges Schicksal, über das er in seinem sterblichen Dasein entscheidet. In: Walter Kern, Günter Stachel (Hsgg.), Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in einundvierzig Thesen, Würzburg 3. Aufl. 1967.

² Vgl. Kyu-Hong Cho, Zeit als Abbild der Ewigkeit. Historische und systematische Erläuterungen zu Plotins Enneade III 7 (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 16) Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1999. – Dort auch ein Exkurs über den spezifischen Unterschied zwischen Plotin und Augustinus, wobei insbesondere das 11. Buch von Augustins «Confessiones» herangezogen wurde. Hierzu auch: Rudolph Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt/M. 1962 (dort bes. S. 42 ff.). – Unter den späteren Autoren, die mit Be-

zunahme auf Plotin und Augustinus die Sachproblematik reflektierten und sich um eine triadische Wirklichkeitsauffassung bemühten, sei hier besonders *Johann Amos Comenius* (1592-1670) hervorgehoben (vgl. seine «Pansophie»).

³ Da es sich bei diesen und den folgenden Ausführungen zum Teil um ein Resumé extensiver Arbeiten des Vf. handelt, werden hier vorwiegend die entsprechenden Stellen zitiert. Dort auch viele weitere Literaturhinweise. – So vgl. zum obigen Zusammenhang vom Vf.: *Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis*, München-Salzburg 2. Aufl. 1988, dort: *Vom Bewegten zum absoluten Beweger* 120-133, sowie den Kontext 211-215 (bes. 213).

⁴ Vgl. vom Vf.: *Natürliche Theologie*, a.a.O., dort: *Vom Menschen zum absoluten Du*, 147-164 und: *Die Frage nach dem Menschen als Ansatz für die Frage nach Gott*, 280-293.

⁵ Vgl. vom Vf.: *Analogia Trinitatis – ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt*, in: *Salzb. Jahrb. für Philos.* XXV (1980) 87-99; ferner vom Vf.: *Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie. Einführung in die Dynamik existentiellen Denkens* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd.2), a.a.O. 1989, dort: *Die (triadische) ek-insistente Bewegungsstruktur der Wirklichkeit*, 147-169; und vom Vf.: *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, 2. Aufl. in: *Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, Bd. 19, a.a.O. 2000, dort: *Die Welt: Die finale Grundstruktur und der Akt-Rhythmus der Seinsordnung in transzendental-kategorialer Betrachtung*, 305-354.

⁶ Vgl. vom Vf.: *Die Lebensstappen Kindheit – Jugend – Erwachsenenzeit – Alter. Die Frage nach ihrem Sinn und nach Hilfen zur Sinnverwirklichung*. In: *Via Mundi. Schriftenreihe für transzendenzoffene Wissenschaft und christliche Spiritualität*, H. 90, Pittenhard 1994.

⁷ Vgl. vom Vf.: *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 9), a.a.O. 1995, dort: *Weltfriede als dynamische Einheit kultureller Gegensätze. Onto-hermeneutische Grundlagen zum Strukturverständnis der Kultur der Menschheit – als Perspektive eines «dialektisch-triadischen» Wirklichkeitsverständnisses*, 17-69.

EDITORIAL

Die Beziehung von Musik und Religion lässt sich aus der Beziehung von Sprache und Religion verstehen. Wie das Wort aus dem schweigenden Anfang mitgeteilt ist (Joh 1) und eine überbordende Vielfalt von Geschöpfen durch das Wort gestaltet wird, so entlässt ein schweigender, aber nicht stummer Ursprung den Klang in der unabsehbaren Vielfalt natürlicher Stimmen oder musikalischer Formen (ohne selbst darin zu verschwinden) aus sich heraus hin zum menschlichen Ohr; ja, er breitet und sagt sich als deren eigentlichstes geistiges Geheimnis aus, im leiblichen Gewebe der Töne, das – den Herzen der Menschen anheimgegeben – in seinen Ursprung verklingend zurückkehrt. Was von dieser Mit-Teilung in uns bleibt, nennen wir den «Geist» einer Musik und wir denken dabei an diesen schweigenden Ort aller musikalischen Fülle und Möglichkeit.

So betrachtete der große Dirigent Sergiu Celibidache eine musikalische Aufführung als geglückt, wenn es ihm und dem Orchester gelang, die Einheit von Anfang und Ende eines Werkes hörbar zu machen; und eine Partitur nannte er erst dann verinnerlicht, wenn in ihm deren «Anfang und Ende eins sind». Aber was ist das anderes als die Berührung und Einheit von schweigendem Ursprung und Klang und daraus geschenktes, fruchtbares Erkennen als und im Geist?

Die Anfänge von (dichterischer) Sprache und Musik liegen nicht von ungefähr im sakralen Leben der Menschen: eine religiöse, ja trinitarische Struktur liegt bereits in ihrer Natur. Diesem Geheimnis gehen die kleinen, aber abgründigen *Mozart-Bekenntnisse* der beiden großen Theologen KARL BARTH und HANS URS VON BALTHASAR etwas nach, und MANFRED LOCHBRUNNER schildert deren interessante Begegnung in Basel und den musikalischen Weg des Letzteren in «*Hans Urs von Balthasar und die Musik*». – Mit den ersten drei Aufsätzen soll die Bedeutung der Musik im sakralen Leben beleuchtet werden. Dem klassischen, historischen Überblick von ADOLF ADAM über «*Die Musik im Gottesdienst*» folgt ADALBERT REBIĆs genaue Untersuchung über die «*Musik im alten Testament*». Schliesslich geht KARL-FRANZ PRAßL der aktuellen Frage nach der Bedeutung von «*Orchestermessen in der heutigen Liturgie*» nach.

Zu Nietzsches 100. Todesjahr bietet der Perspektiven-Teil zwei sich ergänzenden Deutungen des Denkers. ALEXANDER LOHNERS fundamentale Kritik deutet «*Nietzsches Philosophie als radikale(n) Nihilismus und Gegenentwurf zur christlichen Ethik*», während HENRI DE LUBAC mehr der innersten Herzensstimme eines Verzweifelten lauscht und «*Nietzsche als Mystiker*» zu enthüllen sucht.

ADOLF ADAM · MAINZ

DIE MUSIK IM GOTTESDIENST

Um bei dieser vielschichtigen Thematik Mehrdeutigkeiten und Mißverständnissen vorzubeugen, ist es hilfreich, sich auf eine klare *Terminologie* zu einigen. Der von römischen Dokumenten gebrauchte Ausdruck «*musica sacra*» wird zumeist in einem umfassenden Sinn gebraucht, der sowohl die vokale wie instrumentale Musik einschließt und in deutschen Übersetzungen meist mit «Kirchenmusik» wiedergegeben wird. So heißt es in der «Instruktion über die Musik in der Liturgie», die der römische Liturgierat («*consilium*») zusammen mit der Ritenkongregation am 5. März 1967 veröffentlicht hat: «Unter dem Ausdruck Kirchenmusik wird im folgenden verstanden: der Gregorianische Gesang, die verschiedenen Arten alter und neuer mehrstimmiger Kirchenmusik, die Kirchenmusik für die Orgel und für andere zulässige Instrumente, der Kirchengesang oder liturgische Gesang des Volkes und der religiöse Volksgesang.»¹

Demgegenüber bevorzugt der «Internationale Studienkreis für den Gesang und die Musik in der Liturgie», der sich unter dem Namen «*Universa Laus*» 1966 konstituierte, in seinem «*Universa-Laus-Dokument '80*» (deutsche Textfassung vom 23. Juni 1980) den Ausdruck «Musik des Gottesdienstes» und versteht darunter «alle Formen vokalen und instrumentalen Musizierens im Gottesdienst»². Dieser Begriff wird in den folgenden Ausführungen benutzt, wobei wir in seinem Rahmen Gesang in den verschiedenen Formen und instrumentale Musik unterscheiden.

1. *Geschichtlicher Überblick*

Die aus dem Judentum hervorgegangene Urgemeinde von Jerusalem war mit dem Gesang und der Instrumentalmusik des Tempelgottesdienstes wohl vertraut. In den Synagogen allerdings fehlten höchstwahrscheinlich Musikinstrumente. Es gab dort einen kantillationsähnlichen Vortrag der

ADOLF ADAM, geb. 1912, Dr. theol., bis 1960 in der Pfarrseelsorge und als Religionslehrer tätig. 1960-1970 Professor für Praktische Theologie an der Universität Mainz. 1970-1977 für Liturgiewissenschaft und Homiletik.

Lesungen und Gebete und den Gesang der Psalmen. In den Berichten vom Letzten Abendmahl Jesu heißt es: «Nach dem Lobgesang gingen sie zum Ölberg hinaus» (Mt 26,30; Mk 14, 26), d.h., die Jünger sangen mit Jesus das «große Hallel» (Ps 112-117), das zum Ritual des Pascha-Mahles gehörte.

Die paulinischen Briefe fordern ihre Gemeinden auf, «Psalmen, Hymnen und Lieder» in ihrer Mitte erklingen zu lassen und aus vollem Herzen zum Lob des Herrn zu singen und zu jubeln (Eph 5,19; Kol 3,16). Darüber hinaus finden sich im NT zahlreiche hymnische Texte, vor allem Christus-hymnen wie z.B. Joh 1, 1-18; Eph 1,4-14; 5,14; Phil 2,6-11; Kol 1,15-20; Hebr 1,3; 1 Tim 3,16. Von Gesängen zu Ehren Gottes und des «Lammes» ist auch in der «himmlischen Liturgie» der Geheimen Offenbarung des öfteren die Rede, etwa 1,4-7; 4,8.11; 5,9f; 7,10.12; 11.15.17f; 12,10-12; 14,3; 15,3f; 19,1-8; 21,3f). So ist die Schlußfolgerung erlaubt: «Die urchristlichen Gemeinden kennen und üben das Singen als ein Element ihres gottesdienstlichen Lebens ... Mit ziemlicher Bestimmtheit darf angenommen werden, daß neben den spontanen geistgewirkten Gesängen einzelner Pneumatiker feste liturgische Stücke der Gemeinde in Gebrauch waren. Das Verhältnis beider Formen der gottesdienstlichen Musik hat sich dann im Lauf der Entwicklung immer stärker zugunsten des Gemeindeganges verschoben.»³ Insbesondere waren die Psalmen das «Liederbuch» der jungen Christengemeinden⁴. Daneben gab es zahlreiche, aus christlichem Glauben gewachsene Hymnen («psalmi idiotici», d.h. selbstgemachte Psalmen), von denen uns das «Gloria» und der ältere Teil des «Te Deum» noch heute Zeugnis geben. Hingegen konnte sich das frühe Christentum mit der instrumentalen Musik im Gottesdienst nicht anfreunden.

Es ist verständlich, daß bei fehlender Zentralisation des Gottesdienstes auch regionale Elemente in die Musik des Gottesdienstes einfließen. Im folgenden soll lediglich die Entwicklung im Westen berücksichtigt werden, und auch dies nur in sehr knappem Überblick⁵.

Mit der konstantinischen Wende und dem Bau der prächtigen Basiliken verstärkte sich die Tendenz zu größerer Feierlichkeit in den Gottesdiensten. Sie zeigt sich schon in der Gestaltung des Psalmengesangs, der zunächst responsorisch war, d.h., nur ein Chor oder ein Kantor sang den fortlaufenden Text, die Gemeinde aber beteiligte sich mit einem gleichbleibenden und öfter wiederholten Responsorium (Kehr- oder Rahmenverse), wozu im Anfang auch die Kurzformeln des Amen, Halleluja und Gloria Patri dienten. Später entwickelte sich die antiphonische Psalmodie (zwei einander abwechselnde Chöre).

Zentren des antiphonischen Psalmengesangs waren im 4. Jahrhundert Antiochien und Mailand (*Ambrosius*). Zum Gesangsrepertoire gehört seit dem 4. Jahrhundert auch der «*Jubilus*», eine textlose Melodie als Ausdruck

einer tiefen Gefühlsbewegung, eine Melodie, «bei der das Herz zum Ausdruck bringt, was es nicht sagen kann»⁶. Der Jubilus siedelte sich besonders beim Kyrie und beim Halleluja an (hier Weiterführung der letzten Silbe). Hieraus entstanden im frühen Mittelalter durch Textunterlegung die Tropen (besonders beim Kyrie) und die Sequenzen im Anschluß an das Halleluja. Allein dem Mönch *Notker Balbulus* von St. Gallen (840–912) verdanken wir 40 Sequenzen. Die zahlreichen Sequenzen des Mittelalters wurden durch die tridentinische Reform auf vier reduziert.

Auch die *Hymnen*, die in der Frühzeit des Christentums textlich und melodisch meist schmucklos waren, gewinnen seit dem 4. Jahrhundert an textlicher Qualität und musikalischem Reichtum. Im Abendland wurden sie vor allem durch *Ambrosius* volkstümlich, nachdem *Hilarius von Poitiers* zahlreiche östliche Hymnen aus Kleinasien mitgebracht hatte. Ihr wesentliches Gestaltungsmerkmal ist der gleiche Bau der Strophen mit gleicher Silbenzahl und gleichbleibender Melodie (Isostrophismus und Isosyllabismus). Man schätzt die Zahl aller Hymnen auf ca. 35'000⁷.

Besondere Bedeutung erlangte der *Gregorianische Choral*. Nach einer bis ins 8. Jahrhundert zurückreichenden Überlieferung soll Papst *Gregor I.* (590–604) die am päpstlichen Hof gesungenen Melodien der Messe und des Stundengebetes gesammelt und neu geordnet haben. Auf ihn soll auch die römische *schola cantorum* zurückgehen, die das Singen im Abendland wesentlich beeinflußt hat. Mit der Ausbreitung der römischen Liturgie wird auch dieser römische Choral weithin übernommen. Dies gilt besonders für das Frankenreich unter König *Pippin* und *Karl dem Grossen*. Dort hatten sich nicht nur regional geprägte Liturgien entwickelt, sondern es gab auch viele gesangliche Varianten. Nicht ohne politische Nebenabsichten drängten sowohl Pippin wie Karl auf die genaue Übernahme der römischen Singweise. Dabei leistete die unter Pippin gegründete *Metzer Sängerschule* besondere Hilfe. Trotzdem hielten sich noch Jahrhunderte hindurch germanische Choralfassungen, von denen eine noch heute in der Pfarrkirche von Kiedrich bei Mainz gepflegt wird.

Seit der Mitte des 9. Jahrhunderts entwickelt sich nördlich der Alpen der *mehrstimmige Kirchengesang* (Diaphonie, ursprünglich auch Organum genannt), eng verbunden mit der sich entfaltenden Notenschrift, den Neumen. Weil hiermit aber die Tonhöhe nicht eindeutig gegeben war, kommt es um das Jahr 1000 (*Guido von Arezzo*) zum «Linien-system mit Terzabstand der Notenlinien und vorgezeichneten Tonbuchstaben, die später zu Notenschlüsseln werden. Seit dem 12. Jahrhundert bilden sich die zuletzt verbleibenden Typen heraus, die deutsche Hufnagelschrift und die Quadratnotenschrift, die in ihrer spätmittelalterlichen Ausprägung für die Notation des Gregorianischen Chorals bis heute erhalten blieb.»⁸ Eine weitere Verfeinerung des mehrstimmigen Gesangs, «verbunden mit

harmonischer und melodischer Süße»⁹, vollzieht sich im 14. Jahrhundert. Man spricht von der «Ars nova» (neue Kunst) und bezeichnet die bisherige Gesangsweise als «Ars antiqua». Weil die Verbindung mit dem Gregorianischen Choral und der liturgischen Ordnung dabei immer mehr gelockert wird und diese «neue Kunst» sich zunehmend weltlichen Festlichkeiten zuwendet, veröffentlicht Papst *Johannes XXII.* 1324 im Exil von Avignon die Konstitution «Docta Sanctorum Patrum», in der er Auswüchse verurteilt und den engeren Wiederanschluß an die ursprüngliche gottesdienstliche Musik fordert.

Während im 13. und 14. Jahrhundert Frankreich im musikalischen Bereich führend ist, verlagert sich vom 15. Jahrhundert an das Schwergewicht nach England und in die Niederlande. Unter dem Einfluß der franko-flämischen Musiker kommt es im 16. Jahrhundert an den bedeutenden Fürstenhöfen und schließlich auch am päpstlichen Hof zur «klassischen Vokalpolyphonie», als deren Hauptvertreter *Philipp de Monte*, *Orlando di Lasso* und *Giovanni Pierluigi da Palestrina* (kurz Palestrina genannt) anzusehen sind.

Das Konzil von Trient (1545–1563) war in seinen kirchenmusikalischen Beschlüssen vor allem auf Abstellung von Mißbräuchen bedacht, ohne jedoch stilistische Wegweisungen zu geben¹⁰. In seiner 22. Sitzung (17. September 1562) ermahnt es im «Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae» die Bischöfe, aus den Kirchen jene Musikarten fernzuhalten, die dem Orgelspiel oder dem Gesang «etwas Zügelloses oder Unreines» (*lascivum aut impurum*) beimischen. In der 24. Sitzung (22. März 1563) wird noch zusätzlich die «weichliche Musik» in dieses Verbot aufgenommen. Die mit der Durchführung der tridentinischen Beschlüsse beauftragte Kardinalskommission stellt besonders die Ausgeglichenheit und Textverständlichkeit in den Vordergrund.

Diesen Forderungen sucht besonders die «Römische Schule» unter *Palestrina* gerecht zu werden. «Zu Anfang des 17. Jh. wird der Stil der Römischen Schule, der durch die folgenden Jahrhunderte sich fortpflanzende «strenge Stil» (*stylus gravis*), oft mit den neuen Elementen der textdeutenden Affektdarstellung, der Monodie und des Konzertstils durchsetzt und vor allem durch die Mehrchörigkeit zum «römischen Kolossalbarock» erweitert.»¹² Die Stilwende im Barock kann man als konzertierende Kirchenmusik bezeichnen, die schon durch die «Venezianische Schule» vorbereitet wird: Mehrchörigkeit, Abwechslung zwischen Chor und Solisten und Einbeziehung von Instrumentalstimmen. Die Rücksichtnahme auf die Struktur des Gottesdienstes wird immer geringer, aus der dienenden Magd ist die Kirchenmusik zur Herrin im Gotteshaus geworden, geprägt vom Geist des Triumphalismus. Die Messe wird zum musikalischen Kunstwerk, das man mit Ergriffenheit «hört». Dies gilt besonders für die

Gottesdienste an den Kathedralen der (fürstlichen) Bischöfe und den Hofkirchen der großen Fürstenhäuser. Die «Messen» der großen Klassiker *W.A. Mozart*, *J. Haydn* und *L. van Beethoven* haben hier ihren «Sitz im Leben».

Der barocke Überschwang kommt in der durch die Französische Revolution und durch die Säkularisation (1803) verarmten Kirche des 19. Jahrhunderts zum Erliegen. Es regen sich zaghafte Versuche zur Reform der Kirchenmusik im Sinn einer größeren Nähe zur Liturgie, die in der zweiten Jahrhunderthälfte durch die Bemühungen des Abtes *Guéranger* (Gregorianischer Choral) unterstützt werden. Hier ist die cäcilianische Bewegung unter *F.X. Witt* zu erwähnen, die «neue Formen in der Nachahmung der altklassischen Polyphonie» sucht, «aber meist in unkünstlerischer Veräußerlichung stehenbleibt»¹³. Große Bedeutung erlangt das Motuproprio «*Tra le solle citadini*» Papst *Pius' X.* (1903), das sich selbst als neues Gesetzbuch der Kirchenmusik bezeichnet und auf das sich die folgenden päpstlichen Weisungen immer wieder berufen. Hier wird die Kirchenmusik als «notwendiger Teil der feierlichen Liturgie» bezeichnet, wenn auch ihre dienende Rolle stark betont und sie «schlichte Dienerin der Liturgie» (Nr. 23) genannt wird. Als unabdingbare Eigenschaften der Kirchenmusik werden gefordert ihre Heiligkeit, die alles «Weltliche» ausschließe, und ihre künstlerische Qualität (2). Höchstes Vorbild sei der Gregorianische Gesang (3), dem die klassische Polyphonie der «Römischen Schule» unter Palestrina besonders verbunden sei. Grundsätzlich wird auch die neuere Musik zugelassen, «denn sie vermag Werke von solcher Qualität, solchem Ernst und solcher Erhabenheit aufzuweisen, daß sie der liturgischen Handlungen keineswegs unwürdig sind.»¹⁴

Zum Abschluß dieses kurzen Überblicks seien noch einige Feststellungen zum *deutschen Kirchenlied* gemacht. Schon für das frühe Mittelalter lassen sich Rufe und «Leisen», die von der gottesdienstlichen Gemeinde gesungen wurden, belegen¹⁵. Im Hoch- und Spätmittelalter mehren sich die Zeugnisse. Viele dieser deutschen Kirchenlieder sind Nachdichtungen von lateinischen Texten, wobei sich auch lateinisch-deutsche Mischpoesie feststellen läßt. «Die meisten Hinweise auf deutsche Gesänge finden sich für die reichentfalteten Gottesdienste der höchsten Feste ..., für die Prozessionen ... und in den Predigten ... Für das 15. und das beginnende 16. Jahrhundert dürfen wir aufgrund der Quellen weiteste Verbreitung und begeisterte Verwendung deutscher Kirchenlieder im Gemeindeleben annehmen. Im Predigtritus, in den Segnungen der Hochfeste und Wallfahrten gehören ganz bestimmte Kirchenlieder zum festgelegten liturgischen Verlauf ...»¹⁶

Die Bedeutung des Kirchenliedes bei den reformatorischen Gemeinden umreißt *Ph. Harnoncourt* in folgenden Stichworten: «Verbreitung und

Festigung des Glaubens»; «Verwendung im Gottesdienst an Stelle der lateinischen Meßgesänge»; «die Entwicklung des Psalmenliedes»; «die Einführung von Gesangbüchern»¹⁷. Als erstes protestantisches Gesangbuch erscheint 1524 das «Achtliederbuch», als erstes katholisches das von Michael Vehe in Leipzig 1537. Die Zahl der Gesangbücher und Liederdrucke nimmt gegen Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts mehr und mehr zu. Noch im 16. Jahrhundert werden die ersten Diözesangesangbücher eingeführt¹⁸. Wenn auch die eigentlichen Meßgesänge im 17. und 18. Jahrhundert in der Form des Gregorianischen Chorals vorgeschrieben sind, so erobert sich das deutsche Kirchenlied allmählich auch diese bislang verschlossene Domäne, besonders dort, wo es an entsprechenden Sängern bzw. Schulen mangelt. So bilden sich die Anfänge der deutschen Singmesse heraus. In der Zeit der Aufklärung verstärkt sich diese Tendenz zum «deutschen Hochamt». «Fast in allen Diözesen erschienen jetzt Diözesan-Gesang- und -gebetbücher, mit vielen «Meßliedern» ... Neu war dabei nicht die Form, wohl aber der Liedertyp, denn an die Stelle von alten Ordinariums-Paraphrasen und Festliedern zum Proprium traten jetzt in der Singmesse die gereimte Unterweisung und die gesungene Meßandacht.»¹⁹ Außerhalb des deutschen Sprachraums war dieser Buchtyp kaum bekannt.

Gegen eine Meßfeier mit deutschen Liedern wandte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Cacilianismus, der die damals anwachsenden zentralistischen Tendenzen Roms in allen liturgischen Fragen kräftig unterstützte. Im 20. Jahrhundert kam es, vor allem im Zusammenhang mit der Liturgischen Bewegung, zu heftigen Auseinandersetzungen um den Gebrauch deutscher Kirchenlieder im Rahmen des «deutschen Hochamtes» und der Singmessen verschiedener Prägung²⁰. Von Bedeutung für die Entwicklung des deutschen katholischen Kirchenliedes wurde nach dem II. Vatikanum das Katholische Kirchengesangbuch der Schweiz 1966 und das katholische Gebet- und Gesangbuch «Gotteslob», herausgegeben von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich (für ihren deutschsprachigen Bevölkerungsteil) mit einem «Österreichanhang» und Anhängen der deutschen Diözesen, erschienen 1975²¹.

2. Die gottesdienstliche Musik nach dem II. Vatikanum

Das II. Vatikanum hat der «musica sacra» in der LK ein eigenes Kapitel (VI) gewidmet. Der römische Liturgierat (Consilium) hat zusammen mit der Ritenkongregation am 5. März 1967 die «Instruktion über die Musik in der Liturgie» (IML) veröffentlicht²², die es sich zur Aufgabe macht, die Ausführungen der LK zu konkretisieren und Zweifelsfragen zu klären. Die

AEM wendet diese Grundsätze auf die Meßfeier an (passim). Auf der Grundlage dieser Dokumente werden im folgenden die wichtigsten Aussagen zur Musik im Gottesdienst zusammengefaßt.

Das II. Vatikanum sieht im genannten Kapitel in der gottesdienstlichen Musik, näherhin in dem «mit dem Wort verbundenen gottesdienstlichen Gesang», «einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie» (LK 112). Diese Aussage bedeutet, daß Musik im Gottesdienst nicht nur der ausschmückende Rahmen, «nicht bloß der Lorbeerbaum, der als Dekoration bei feierlichen Gelegenheiten aufgestellt wird»²³, sondern selbst Liturgie ist. «In den Antwortgesängen zur Lesung, im Sanctus, im Gloria wird Musik selbst zur liturgischen Handlung, selbst Liturgie, die die Gemeinde singend oder hörend nicht nur in äußerer, sondern in innerer Teilnahme vollzieht.»²⁴ Darüber hinaus vermag die Musik im Gottesdienst aufgrund ihres Zeichencharakters die tätige Teilnahme der Gläubigen zu steigern und jene seelische Verfaßtheit zu fördern, die den Menschen aufnahmefähig macht für Gottes Wort und die sakramentale Gnade. Sie verdeutlicht das Christusmysterium, fördert Gemeinschaftsbewußtsein und Kommunikation der Gläubigen und verleiht dem Gottesdienst die ihm angemessene Feierlichkeit. Auch die «Instrumentalmusik und die Orgelmusik führen gleichsam die wortlose Musik des frühchristlichen Alleluja-Jubilus fort. Denn es gibt Wirklichkeiten, die nur mit den Mitteln der Kunst erfahren und ausgedrückt werden können.»²⁵

Die Musik im Gottesdienst hat *dienenden Charakter*. Sie muß sich der Liturgie ein- und unterordnen und nicht umgekehrt. Es darf nicht dazu kommen, daß um der musikalischen Prachtentfaltung willen wichtige Teile der Liturgie überdeckt und die einzelnen Dienstämter in ihrem liturgischen Tun behindert werden. Weder darf die tätige Teilnahme der Gemeinde unmöglich gemacht, noch darf die Gesamtfeier durch musikalische Vorträge ungebührlich in die Länge gezogen werden (IML 11). So ist es, um ein vorkonziliares Beispiel zu nennen, nicht mehr erlaubt, durch den polyphonen Vortrag des Sanctus vor den Einsetzungsworten und des erst nach der Konsekration gesungenen Benedictus Struktur und Vortrag des eucharistischen Hochgebetes zu verdecken.

Besonders bei der *Feier der Eucharistie* muß der Grundsatz gelten, daß «diejenigen Teile, die an sich zum Singen bestimmt sind, auch wirklich gesungen werden, und zwar in der von ihrem Wesen verlangten Form» (IML 6). Eine herausragende Bedeutung hat dabei die *Kantillation*, «das ist der gesungene Vortrag der Amtsgebete des Zelebranten, einschließlich des Vaterunsers und der Fürbitten, der Akklamationen des Volkes und der Lesungen»²⁶. Sie ist geeignet, Lesungen, Gebete und Antworten des Volkes so zum Ausdruck zu bringen, daß Wort und Text wesentliches Element bleiben, aber durch den rhythmisch-melodischen Vortrag an Intensität

und Feierlichkeit gewinnen²⁷. Im Gegensatz zu dem vor wenigen Jahrzehnten bei den «Gemeinschaftsmessen» üblichen *tonus rectus*, der den Rhythmus und die Melodik des natürlichen Sprechens völlig einebnete und darum «unnatürlich» wirkte, verstärkt die Kantillation beides zugunsten des Textes.

Weil nicht in jeder Gemeinde die Voraussetzungen für die Hochform der gesungenen Messe vorliegen, sind nach der IML «verschiedene Zwischenstufen möglich ... Bei der Auswahl der Teile, die gesungen werden, soll mit den wichtigeren begonnen werden, vor allem mit jenen, die vom Priester oder den Ministri zu singen sind und bei denen das Volk antwortet, sowie mit jenen, die vom Priester und vom Volk zusammen zu singen sind; die übrigen, nur vom Volk oder nur vom Sängerkhor zu singenden Teile sollen stufenweise hinzugefügt werden» (IML 7). Hervorgehoben wird insbesondere der Gesang des Antwortpsalmes und das gemeinsam gesungene Vaterunser.

Dem *Gregorianischen Choral* wird für die liturgische Feier in lateinischer Sprache der erste Rang zuerkannt. Das Konzil betrachtet ihn «als den der römischen Liturgie eigenen Gesang» (LK 116). «Andere Arten der Kirchenmusik, besonders die Mehrstimmigkeit, werden für die Feier der Liturgie keineswegs ausgeschlossen, wenn sie dem Geist der Liturgie ... entsprechen» (LK 116). Das bezieht sich vor allem auch auf den religiösen Volksgesang, also die volkssprachlichen Kirchenlieder und andere Gesänge (LK 118).

Auch die den einzelnen Völkern *eigene Musiküberlieferung* soll hochgeschätzt und gefördert werden (LK 119; vgl. 123). «Die christliche Tradition hat zeitweise und mancherorts Musikinstrumente von der Liturgie ausgeschlossen. Noch heute gibt es Vorbehalte gegenüber bestimmten Instrumenten, weil sie als Inbegriff einer mit dem Gottesdienst unvereinbaren Musikkultur betrachtet werden. Andererseits stellt die mit dem Gebrauch von Instrumenten ... verknüpfte Musik in vielen Kulturen einen humanen und spirituellen Wert dar, dessen Einbeziehung in die Musik des christlichen Gottesdienstes ein Gewinn sein kann.»²⁸ Insofern können auch manche (rhythmische) Gesänge und Musikinstrumente nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, sofern sie nur ihrer dienenden Funktion gerecht werden.

Die Zulassung der Volkssprache in der Liturgie leitete einen schwierigen Prozeß kirchenmusikalischer Umstellung und Anpassung ein, besonders schwierig für die Länder, die seither neben dem Gregorianischen Choral nur polyphone lateinische Gesänge des Chores kannten. Mit einer Übertragung lateinischer Melodien auf volkssprachliche Texte ist im allgemeinen nicht geholfen, wenn auch da und dort ein guter Wurf gelingen mag. Sinngemäß gilt auch hier die Feststellung der Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte, daß Neuschöpfungen notwendig sind²⁹.

Dies aber erfordert Zeit und viel Geduld seitens der Gläubigen. «Kompositionen lassen sich nicht aus dem Boden stampfen, gute schon gar nicht, und begeistertes Singen läßt sich nicht kommandieren. Gebe Gott, daß uns bald jene Werke geschaffen und geschenkt werden, in denen sich das gläubige Volk in zeitgemäßer, lebendiger und begeisternder Weise angesprochen fühlt und sich selbst ausdrücken kann, damit die Stimmen der Gläubigen nicht verstummen, sondern im Gottesdienst auf Erden schon etwas aufklingen lassen von jenem himmlischen Jubel, zu dem wir pilgernd unterwegs sind und den wir uns ohne Musik und Gesang nicht vorstellen können.»³⁰

ANMERKUNGEN

¹ IML 4b = *Renning's* I, 405, Nr. 736. Lateinischer Text bei *Kaczynski* 276, Nr. 7362. Erschienen u.a. als Beilage von Gd 14 (1980) H. 15; allerdings sollte auch der Studienkreis seinen eigenen Namen in diesem Sinn korrigieren.

³ O. Söhngen, *Theologische Grundlagen der Kirchenmusik*, in: *Leiturgia* IV, 12.

⁴ Vgl. *B. Fischer*, *Die Psalmen als Stimme der Kirche*, hg. von *A. Heinz* (Trier 1982).

⁵ Der Verfasser weiß sich dabei dem Beitrag von *H. Musch*, *Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik des Abendlandes*, in: *ders.* (Hg.), *Musik im Gottesdienst*, Bd. I (Regensburg ²1983) 9–107, besonders verpflichtet. Eine ausführliche Darstellung auch bei *K. G. Fellerer* (Hg.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, 2 Bde. (Kassel 1972/76).

⁶ *Augustinus*, Enarr. in Ps. 32 I 8: CCL 38, 254.

⁷ Wichtige Hymnensammlung durch *G. M. Dreves*, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung*, 2 Bde. (Leipzig 1909); *ders.* – *C. Blume* (Hg.), *Analecta hymnica medii aevi*, 55 Bde. (Leipzig 1886–1922).

⁸ *H. Musch*, a.a.O. (Anm. 5) 25f.

⁹ Ebd. 30.

¹⁰ Vgl. *K. G. Fellerer*, *Das Tridentinum und die Kirchenmusik*, in: *G. Schreiber* (Hg.), *Das Weltkonzil von Trient, sein Werden und Wirken*, Bd. I (Freiburg i. Br. 1951) 447.

¹¹ Ebd. 449.

¹² *H. Musch*, a.a.O. (Anm. 5) 43.

¹³ *K. G. Fellerer*, *Art. Kirchenmusik II.* in: *LThK²* VI, 236.

¹⁴ Nr. 5 nach der Ausgabe von *H. B. Meyer-R. Pacik*, *Dokumente zur Kirchenmusik* (Regensburg 1981) 28.

¹⁵ *J. Janota*, *Studien zu Funktion und Typen des geistlichen Liedes im Mittelalter* (Münch. Texte u. Untersuch. zur dt. Literatur des MA, Bd. 23) (München 1968) *W. Lipphardt*, *Das Kirchenlied im Mittelalter*, in: *MGG* VIII, 783–796; *Ph. Hamoncourt*, *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst...* (Freiburg i.Br. u.a. 1974) 294–446.

¹⁶ *Ph. Hamoncourt*, a.a.O. (Anm. 15) 299.

¹⁷ Ebd. 306.

¹⁸ Das erste deutsche Diözesangesangbuch erschien 1576 in Dillingen für Bamberg: vgl. *B. Schmid*, *Deutscher Liturgiegesang*, in: *H. Musch*, a.a.O. (Anm. 5) 395f.

¹⁹ *Ph. Hamoncourt*, a.a.O. (Anm. 15) 358. Vgl. auch *J. Hacker*, *Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und -Gebetbüchern von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (München 1951); *M. Hofer*, *Die Gesang- und Gebetbücher der schweizerischen Diözesen* (Freiburg i.Ü. 1965).

²⁰ Eine ausführliche Dokumentation dieser umfangreichen und differenzierten Kontroverse bei *Ph. Hamoncourt*, a.a.O. (Anm. 15) 358-366.

²¹ Nähere Angaben mit Hinweisen auf Hilfsmittel und Literatur im PLHL, Art. Gotteslob. Zur heutigen Bedeutung des Kirchenliedes: *Ph. Hamoncourt*, Das Bleibende in Form, Inhalt und Funktion des deutschen Kirchenliedes, in: *ZkTh* 107 (1985) 52-63.

²² Text u.a. bei *Rennings* I, 404ff.

²³ *H. Rennings*, Musikalische Elemente als Teil des gottesdienstlichen Handelns, in: *Musik in der feiernden Gemeinde*, hg. von *H. Hucke* u.a. (Einsiedeln-Freiburg 1974) 55.

²⁴ *H. Musch*, a. a. O. (Anm. 5), in der 1. Auflage (1975) 10.

²⁵ Ebd.

²⁶ *Ph. Hamoncourt*, Erneuerte Kirchenmusik, in: *E. Hesse-H. Erharter* (Hg.), *Liturgie in der Gemeinde* (Wien 1966) 121.

²⁷ Näheres bei *K. Amon*, Kleine Schönheiten, in: *Gd14* (1980) 113f.

²⁸ *Universa-Laus-Dokument-’80*, 6,2.

²⁹ Nr. 43: *Rennings* I, 605, Nr. 1242.

³⁰ *Ph. Hamoncourt*, a.a.O. (Anm. 26) 145.

Der Text ist entnommen aus: Adolf Adam, Grundriss Liturgie. Freiburg 1998, 82-90. Mit freundlicher Genehmigung des Herder Verlags Freiburg.

ADALBERT REBIĆ · ZAGREB

MUSIK IM ALTEN TESTAMENT

Musik und Religion sind eng miteinander verbunden. Den frommen Menschen in den alten Religionen galt die Musik als Götterstimme. Die religiösen Texte wurden öfter gesungen als vorgelesen. Die Priester verschiedener Religionen waren auch «Sänger» und «Tänzer». Als Vermittler zwischen Göttern und Menschen kommunizierten sie mit den Göttern durch die Musik als ihrem primären Medium. So geschah es im Judentum, im Christentum und in allen anderen Religionen: Die Priester und Leviten sangen im Tempel, die Priester und Ordensleute singen noch heute in der christlichen Liturgie. Weil man überall glaubte, dass die geistige Welt die Musik bevorzuge, versuchte man durch Musik mit der geistigen Welt in Verbindung zu treten: Man sang und tanzte in persönlichen Riten und im Gottesdienst.¹

Besonders hoch entwickelt war die religiöse Musik in Mesopotamien und Ägypten, den Nachbarländern Israels, wo sie eng mit dem Gottesdienst verbunden war. Mit der Musik ehrte man die Götter im täglichen Gottesdienst in Tempeln und an heiligen Stätten. Die Jahresfeste wurden mit der religiösen Musik fröhlich gefeiert. Aufgrund archäologischer Funde darf man auf eine sehr reiche Hymnodie, zahlreiche (in Ägypten und Mesopotamien gefundene) Musikinstrumente und auf eine entwickelte Musik schließen. Auf ägyptischen Gräbern befinden sich sehr oft musikalische Szenen. Man glaubte, solche Szenen würden den Toten, die nach ihrem Tode in der göttlichen Welt weiterleben, das Dasein angenehmer machen.

Kult und Musik gehörten auch im Alten Testament eng zusammen. Der Gottesdienst kennt ein singendes Beten. Über die Musik Israels haben viele geschrieben.² Die wichtigste und erheblichste Quelle der Informationen über die Musik und musikalische Tätigkeit im alten Israel ist vor allem die Bibel, wobei wir in Bezug auf die Musikgeschichte sehr vor-

ADALBERT REBIĆ, geb. 1937 in Hum na Sutli (Kroatien), studierte Philosophie, Theologie in Zagreb und Rom (Gregoriana, Institut Biblique). Er unterrichtet Exegese an der Theol. Fakultät der Universität Zagreb. 1991-95 Minister der kroatischen Regierung für humanitäre Angelegenheiten im Flüchtlingswesen.

sichtig deuten müssen. Außerbiblische Quellen über die Musik im Alten Testament sind der Talmud, die Apokryphen, Qumran und die Archäologie.

Die Musik nahm im Leben des Alten Testament einen sehr wichtigen Platz ein und half zur Rhythmisierung von Gruppenaktivitäten, zur angenehmeren Gestaltung von Gemeinschaftsarbeiten, und sie ertönte bei allen bedeutsamen Ereignissen im Leben des Einzelnen wie der Nation.

1. Musik im vorköniglichen Israel (1250 bis 1050 v. Chr.)

Aus der Zeit vor der Landnahme- und Richterzeit (vor der Gründung der Monarchie um 1030 v. Chr.) finden wir im Alten Testament keine Zeugnisse über Musik. Für diesen Zeitabschnitt greifen die Forscher gewöhnlich nach den archäologischen Überresten in Mesopotamien³ und Ägypten. Die Musik der hebräischen Nomaden – dem Ursprung und Charakter nach Hirtenmusik – kann nur schwer mit der städtischen Musikkultur in den Palästen und Tempeln Mesopotamiens und Ägyptens verglichen werden. Trotzdem gibt es, besonders in Bezug auf die Musikinstrumente, einige Parallelen.

Auf einer ägyptischen Abbildung aus der Zeit Amenemhets II. (1938–1904 v. Chr.) ist ein Beispiel der nomadisch-israelitischen Musik dargestellt. «Die Männer, die dieses Instrument mit sich führen, sind auf Grund ihrer Haar- und Bartracht deutlich als Asiaten oder Beduinen der asiatischen Wüstengegenden gekennzeichnet, als Mitglieder eines Stammes, die sich dem Pharao oder seinem Statthalter vorstellen und offenbar um Überlassung von Weideland für ihre Herden bitten.»⁴ Forscher meinen, hier handle es sich um den legendären Einzug der Israeliten (der Jakobssöhne?) in Ägypten. Die Lyra, die auf diesem Relief zu sehen ist, entspricht sehr wahrscheinlich dem kultischen und profanen Musikinstrument, das im Alten Testament als «kynnor» erwähnt ist.

In Mesopotamien fand man ein Bild dreier Israeliten, die in der Hand eine Harfe halten.⁵ Es illustriert den Gesang der Söhne Israels im babylonischen Exil: «An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten. Wir hängten unsere Harfen an die Weiden in jenem Land. Da verlangten von uns die Zwingherren Lieder, unsere Peiniger forderten Jubel: «Sing uns Lieder vom Zion!»» (Ps 137,1–2).

Eine gewisse Vorstellung von der Musik im vorköniglichen Israel können wir uns aufgrund archäologischer Überreste von Harfen in Mesopotamien, der Rollsiegel-Bilder aus der sumerischen Kultur und der Leierabbildungen aus Megiddo erhalten. Zwischen den syrisch-kananäischen Nomaden und den Musizierenden in Mesopotamien bestand eine enge Beziehung.⁶

In Gen 4,21 (jahwistische Tradition aus dem 10. Jh. v. Chr.) werden drei soziale Schichten im Volke erwähnt: die Hirten, die Zitherspieler (hebr. «kinnor») bzw. Flötenspieler (hebr. «‘ugab») und die Erz- bzw. Eisenhandwerker. Obwohl dies keine wissenschaftliche Geschichtsschreibung ist, verweist die Stelle dennoch auf die Existenz von Berufsmusikern im alten Israel. Der Jahwist schildert nämlich die Urgeschichte theologisch: Er projiziert die zeitgenössischen Zustände in die Urgeschichte zurück. Bei den Beduinen Arabiens gibt es heute noch solche sozialen Gliederungen: Metallhandwerker und Sänger sind nach Stämmen organisiert wie die viehzüchtenden Beduinen und ziehen von Zeltdorf zu Zeltdorf, um ihre Dienste anzubieten.⁷ Demnach kannten die Söhne Israels schon vor der Landnahme Musik und Musikinstrumente. Der «kinnor» ist wahrscheinlich mit der Lyra, der Zither oder Gitarre identisch; welches Instrument aber mit «‘ugab» gemeint ist, bleibt unsicher.⁸

Auch der Verfasser von 1 Sam 10,5 erwähnt die Berufsmusiker: «Wenn du dich der Stadt (Gibeat-Elohim) näherst, wirst du einer Schar von Propheten begegnen, die mit Harfen (nebel), Handpauken (tôph), Flöten (halil) und Zithern (kinôr) den Berg herabkommen und in Ekstase sind» (1 Sam 10,5). Der ekstatische Zustand verweist auf die Fröhlichkeit der Gesellschaft, die gerade von der Opferfeier kommt, die man auf dem Berge vollzogen hat. Auf jenem Berg in der Nähe von Gibeat-Elohim nämlich stand ein Altar, worauf die Brand- und Heilsopfer mit dem erwähnten Gesang dargebracht wurden. Es kann sich aber in diesem Fall auch um eine jener fröhlichen Gruppen der Volksänger handeln, die von Dorf zu Dorf ziehen, um zu singen und die Leute zu erheitern.

Eine bemerkenswerte Angabe finden wir in Ex 15,20-21: das Mirjamlied. In diesem Text aus der elohistischen Tradition (8. Jh. v. Chr.) wird Moses' und Aarons Schwester Mirjam als Sängerin dargestellt. Sie sang und sie tanzte. Sie «nahm die Pauke (tôph) in die Hand, und alle Frauen zogen mit Paukenschlag und Tanz hinter ihr her (ubimhólôth). Mirjam sang ihnen vor: «Singt dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch erhaben!» Diese biblische Szene illustriert uns eine Abbildung, die bei Ausgrabungen in Ägypten gefunden wurde; darin sind die Frauen mit Handpauke im Tanz abgebildet.⁹

Der Tanz war im Alten Testament ein Zeichen der Freude und der Danksagung. Es war üblich, dass die Frauen den aus dem Kampf zurückkehrenden Siegern entgegentanzten, mit den Handpauken spielten und Dankeslieder sangen. Der Verfasser des Samuelbuches erzählt über den siegreichen David folgende Geschichte: «David war bei allen Leuten und auch beim Gefolge Sauls sehr beliebt. Als sie nach dem Sieg Davids über den Philister in die Stadt zurückkehrten, kamen die Frauen aus allen Städten Israels König Saul mit Handpauken und Harfen entgegen, sie

sangen Freudenlieder und tanzten. Sie tanzten und sangen immer wieder: «Saul hat Tausend erschlagen und David Zehntausend!» (1 Sam 18,5-7).

Diese Angaben bezeugen, dass das von Musikinstrumenten begleitete Singen im alten Israel üblich war. Es gab Frauen und Männer, die mit Musikinstrumenten in Händen durch die Dörfer zogen, Lieder sangen, tanzten und zur Freude der Dorfbewohner spielten: an festlichen Zusammenkünften, während der Hochzeit, bei der gemeinsamen Arbeit. Sie musizierten dabei mit der Flöte (ugab), der Oboe (halil), der Leier (kinnôr) und mit Trompeten (tôf). Wir dürfen voraussetzen, dass Israels Söhne den Brauch des Singens und Tanzens von den Kanaanitern übernommen haben, so wie sie von ihnen auch die kananäische Sprache, die Landwirtschaft oder die Bekleidung übernommen haben.¹⁰

2. Die Musik während der Königszeit (997-587 v. Chr.)

Wie die Musik in der Königszeit aussah, erfahren wir aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk (Jos, Ri, 1-2 Sam und 1-2 Kön), den vor-exilischen Psalmen und von den Propheten.

Die Einnahme Jerusalems bereicherte die israelitische Kulturgeschichte entscheidend. David eroberte ja nicht nur die Stadt, sondern mit ihr auch die städtischen Institutionen: Kult, Hofstaat und Verwaltung. Eine bemerkenswerte Inkulturation begann sich zu verwirklichen. Dies war von großer Bedeutung für die spätere Entwicklung der israelitischen Kultur und Religion.

David wollte Jerusalem zur Hauptstadt aller israelitischen Stämme und zum zentralen Kultort machen. Zu diesem Zwecke wurde die Bundeslade nach Jerusalem überführt. Die Überführung der Bundeslade aus dem Haus Obed-Edom in die Stadt Davids wird in 2 Sam 6,12.19 geschildert. David holte, in einer feierlichen Prozession voller Freude tanzend, die Bundeslade aus dem Haus Obed-Edoms in die Stadt Jerusalem. «So brachten David und das ganze Haus Israel die Lade des Herrn unter großem Jubelgeschrei und unter dem Klang des Widderhorns zur Stadt hinauf» (2 Sam 6,15). Das ganze Geschehen trägt die Züge frühen kananäischen Musizierens wie auch der späteren Musik des Jerusalemer Tempels; Prozessionsritus mit Tanz und Jubelgeschrei (teruah) unter dem Klang des Widderhorns (sofar)¹¹ wurden im späteren Tempelkult geübt (vgl. Jos 6).

Durch die Überführung der Bundeslade in die Stadt Jerusalem wurde Jerusalem zum religiösen Zentrum ganz Israels. König Salomon baute den Tempel in Jerusalem und organisierte die religiöse Musik. Er ließ Zithern und Harfen für die Sänger im Tempel anfertigen (vgl. 1 Kön 10,12). Auch aus den nichtjüdischen Völkern Phöniziens, Ägyptens und Kanaans holte er sich ausgebildete Musiker und Sänger. Die Inkulturation Israels ging

sehr schnell voran. Obwohl wir im Alten Testament nicht viele Belegstellen für die Musik des Tempels haben, können wir uns trotzdem aufgrund paralleler Angaben aus der Umgebung Israels und aufgrund der wenigen Bibelstellen eine reich entwickelte Kultmusik vorstellen. Im Tempel gab es Berufsmusiker und Vorsänger, welche die religiösen Lieder vortrugen und bei den festlichen Aufzügen, an denen viele Menschen – Männer und Frauen – teilnahmen, sangen, jubelten, tanzten und sich freuten. Der Priester liess als Zeichen für den Beginn des Feiertages das Widderhorn blasen (šofar), die Leviten und viele andere Mitglieder der Tempelgemeinde spielten auf den verschiedenen Musikinstrumenten, von denen einige erwähnt sind: Handpauken, Oboe, Flöte, Rasseln, Leier, usw.

Nachweise für «singen und spielen» in der königlichen Zeit Israels geben uns auch die Psalmen (Ps 21,14; 27,6; 57,7ff.). In den vielen vorexilischen Psalmen sind die Chöre, die Chormeister und die Musikinstrumente (Laier und Harfe) erwähnt. Die Psalmen wurden im Tempelgottesdienst gebetet und gesungen. Das hebräische Wort für die Psalmen «mizmor» stammt vom Stammverb «zamar»: d.h. mit Freude «singen und spielen».

Auch König Hiskias tat sehr viel für die Musik im Tempel. Im Bericht über die Reinigung des Tempels gibt uns der Verfasser eine ausführliche Beschreibung der musikalischen Tätigkeit der Leviten: «Er (der König) stellte auch die Leviten mit Zimbeln, Harfen und Zithern im Haus des Herrn auf, wie es der Anordnung Davids, des königlichen Sehers Gad und des Propheten Natan entsprach. Diese Weisungen waren vom Herrn durch seine Propheten ergangen. Die Leviten traten mit den Instrumenten Davids und die Priester mit ihren Trompeten an. Als Hiskija das Opfer auf dem Altar darbringen ließ, setzten gleichzeitig mit dem Brandopfer auch der Gesang zur Ehre des Herrn und die Trompeten ein, begleitet von den Instrumenten Davids, des Königs von Israel. Alle Versammelten warfen sich nieder, während der Gesang ertönte und die Trompeten schmetterten.» (2 Chr 29,25–30). Obwohl diese Angaben aus der nachexilischen Zeit stammen und viel eher die Kultmusik des zweiten Tempels widerspiegeln, ist einiges davon auch auf die Zeit des Königs Hiskia anzuwenden.

Während der königlichen Zeit (1030–587 v. Chr.) pflegte man auch die profane Musik, wie es das Hohelied erhellt. Auf die Lieder der Winzer und Kelterer wird auch in Jesajas Klage um Moab Bezug genommen (Js 16,10). Viel musiziert wurde natürlich bei Hochzeiten. «Das Hohelied dürfte viele dieser Lieder enthalten, und sie waren zum Singen bestimmt: Lied 2,8 ist ein Ständchen zur Frühlingszeit; 7,12 wurde bei der Obsternte gesungen; 4,4 und 5,10 ist ein Schwertertanz; 5,12–16 wurde bei Hochzeiten mit Instrumentalbegleitung gesungen ... Musik vermochte zu erheitern; sie konnte auch trösten. Davids Spiel beruhigte Saul, als der böse

Geist über ihn kam (1 Sam 16,23). Die emotionelle und psychische Wirkung der Musik ist ein hervorstechendes Thema in der antiken Literatur (z. B. die orphischen Mythen), das in späteren Legenden über David nachklingt und noch von arabischen Autoren des Mittelalters viel erörtert wird.»¹²

Musik zur Begleitung eines luxuriösen und müßigen Leben wurde von den Propheten kritisiert und verdammt. Amos (6,4-5) tadelt diejenigen, die auf Betten aus Elfenbein liegen, auf ihren Polstern faulenzten und auf ihrer Harfe klimpern. Er verspottet auch diejenigen, die das Darbringen von Brandopfern profanieren: «Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören!» (Am 5,23). Jesaja sagte den Untergang derjenigen voraus, deren einzige Beschäftigung darin bestand, «dem Rauschtrank (Bier und Wein) nachzujagen» und sich von «Zither und Harfe, Pauken und Flöten unterhalten zu lassen» (5,11).

3. Musik in nachexilischer Zeit (538 und später)

Im Jahre 515 v. Chr. wurde der zweite Tempel aufgebaut und eingeweiht. Aus der Verbannung kamen die Juden mit neuen musikalischen Erfahrungen und Erkenntnissen (vgl. Esr 2,41), die sie in Babylonien in den vierzig Jahren gesammelt hatten, zurück. In der Tempelmusik führten sie nun auch einige neue Musikinstrumente ein, wie z.B. die Metalltrompete anstelle des bis dahin gebräuchlichen Widderhorns (šofar), andere wie z.B. Reigen und Rasseln aber verschwanden. Aus dem chronistischen Geschichtswerk erfahren wir, wie die zurückgekehrten Juden den Tempeldienst organisiert hatten. Die Sänger wurden in das Kultpersonal eingeordnet, und ein genauer Dienstplan, wer welche Instrumente in welcher Weise zu spielen hatte, wurde festgelegt. Die Sänger schlugen die ehernen Zimbeln, die Musiker spielten nach elamitischer Weise auf Harfen und auf Zittern (vgl. 1 Chr 15,19-21; 2 Chr 7,6-8). Obwohl dieser Text über den Tempeldienst aus der Zeit Davids berichten möchte, ist er in Wortwahl und Vorstellungsgehalt ohne Zweifel von Priestern des 5. und 4. Jahrhunderts formuliert und redigiert.

4. Musik und Tanz in den Psalmen

Die Psalmen, von denen viele sowohl vor als auch nach dem Exil in der Tempelliturgie verwendet wurden, geben einige Aufschlüsse über die Musik im Alten Testament. Die Psalmen, šîrim und mizmôrîm, wurden von den Frommen gesungen, begleitet von den Spielern auf den Musikinstrumenten (Ps 30,1; 48,1; 66,1; 68,1; 75,1; 76,1; 83,1; 87,1; 92,1; 108,1; vgl. auch Am 6,5; 1 Chr 15,16; 16,42; 2 Chr 5,13; 23,13.18; 34,12).

Zur Illustration der gottesdienstlichen Tempelmusik sei Ps 150 erwähnt; er ist wie eine Zusammenfassung einer solchen Tempelmusik. In ihm sind verschiedene Musikinstrumente erwähnt: Widderhorn, Harfe, Zither, Pauken, Flöten, Zimbeln. Aufgrund dieses Psalms können wir uns die Musik des Tempelkults einigermaßen vorstellen. Wir haben hier ein sehr farbiges und gut gegliedertes Bild der gottesdienstlichen Musik vor uns. Das Volk hat feierlich der Tempelliturgie beigewohnt. Besonders beliebt waren die Umzüge, an welchen die Priester, die Leviten und das Volk zusammen teilnahmen. Die Umzugspitze führte der Hohe Priester an, ihm folgten die Priester und Leviten, danach die Berufsmusiker, die Chöre und das übrige Volk. Die Musiker spielten an den Instrumenten und begleiteten das Singen des Volkes. Das Volk tanzte, jauchzte und jubelte...

Aufgrund der Überschriften der Psalmen, in welchen dem Chor- und Musikmeister und dem Vorsänger Anweisungen gegeben wurden, erfahren wir ihren Charakter, ob es sich z.B. um ein Lied (*mizmor*), ein Kult- oder Tempellied (*šîr*), einen Sühnepсалm (*miktam*), ein Wallfahrtslied (*šir hamma'lot*) oder ein Klagelied handelt. Wir können daraus auch ersehen, mit welchen Instrumenten man den Psalm begleitete und mit welcher Melodie man ihn sang. Das Wort «Sela» im Psalm bedeutete einen Wechsel in der Musik, eine Pause oder das Heben der Stimme. Der Vorsänger sang als Erster einen Vers und das Volk wiederholte es wechselweise. Häufige Wechselverse waren «denn seine Huld währt auf ewig!» (hebr. *hasdo le'olam*, Ps 136), «Halleluja» oder «Amen». Dabei klatschte das Volk in die Hände und jauchzte.

Wie die Musik in alttestamentlicher Zeit geklungen hat, ist sehr schwer herauszufinden. «Gleichwohl hat sich die Musikforschung einigen Aufschluss über den Rhythmus, die Notation und die akustischen Eigenschaften zu verschaffen vermocht, besonders der liturgischen Musik aus der Zeit des zweiten Tempels. Sie hat beispielsweise bestimmte musikalische Figuren vorläufig klassifiziert, die sich später zu traditionellen Kirchenmusik weiterentwickelten, z.B. zum gregorianischen Gesang.»¹³ Einige Musikforscher sehen auch in den masoretischen Zeichen, die aber erst im 8. Jh. n. Chr. dem hebräischen Text beigefügt wurden, Anweisungen zum Singen der alttestamentlichen Texte.

5. *Ausblick ins Neue Testament*

Im Neuen Testament ermutigt Paulus die Christen zu singen: «Singt Gott in eurem Herzen Psalmen, Hymnen und Lieder, wie sie der Geist eingibt, denn ihr seid in Gottes Gnade!» (Kol 3,16; vgl. Eph 5,19). Aus dieser Stelle dürfen wir schließen, dass die Christen in der Zeit des Apostels Paulus verschiedene Lieder gekannt haben: die Lieder, die Psalmen, die Cantica,

die uns leider nicht aufbewahrt sind. Schon die erste Eucharistiefeier im Coenaculum war vom Hallel-Psaln (vgl. Mk 14,26) begleitet. Plinius berichtet, wie sich die Christen an bestimmten Tagen versammeln und Christus «wie einem Gott» (Christo quasi Deo) wechselweise Lieder singen. Das Singen ist den Christen Vorwegnahme der ewigen Gemeinschaft im himmlischen Leben mit Gott. Es ist Ausdruck der Liebe, und so wie die Liebe nie aufhört, so ist auch das Singen ohne Ende. «Cantare amantis est», das Singen ist die Auszeichnung des Liebenden, sagte der hl. Augustinus. Die ersten Christen haben gerne und spontan gesungen (vgl. Apg 2,46; 4,24ff). Von den Juden haben sie die Psalmen übernommen. Anhand der Psalmen haben sie die Cantica, Wechselgesänge und Lieder weiter entwickelt (vgl. Magnificat: Lk 1,46-55; Benedictus: Lk 1,68-79 und Nunc dimittis: Lk 2,29-32). In der geheimen Offenbarung schliesslich wird das himmlische Leben als ewig gesungene Liturgie dargestellt (Offb 15,3; 19,1-10).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. PORTE, Jacques (Hrsg), *Encyclopédie des musiques sacrées*, Paris, 1968; ELIADE, Mircea (Hrsg), *The Encyclopedia of Religion*, vol. X, Macmillan Library, New York, 1993, Seite 163-172.

² SEIDEL, M., *Der Beitrag des Alten Testaments zu einer Musikgeschichte Altisraels*, Habilitationsschrift, Leipzig 1969; GESE, H., *Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel*, Festschrift f. O. Nichel, Köln, 1963; VANTOURA, S. H., *La musique de la Bible révélée*, Paris, 1976; SENDREY, A., *Music in ancient Israel*, New York, 1969; CASETTI, P., LARRICK, G., *Musical References and Song Texts in the Bible*, Lewiston, 1991; MATTHEUS, F., *Singt dem Herrn ein neues Lied*, SBS 141, Stuttgart, 1990.

³ In der assyrischen Stadt Suzi haben die Archäologen ein Bild gefunden, auf dem die assyrische Musikinstrumente aus der Zeit Assubanipals, abgebildet wurden. Das Bild stellt einen feierlichen Umzug der Menschen mit den Harfen, Flöten und anderen Musikinstrumenten dar.

⁴ HICKMANN, H., *Ägypten. Musikgeschichte in Bildern II*, 1, Leipzig, 1961, str. 28.

⁵ Das Bild befindet sich heute im Britischen Museum in London.

⁶ STAUDER, W., *Die Harfen und Leiern Vorderasiens in babylonischer und assyrischer Zeit*, Frankfurt, 1961.

⁷ SCHARBERT, J., *Genesis 1-11. Kommentar zum AT*, Die Neue Echter Bibel, Würzburg, 1985, S. 72.

⁸ SEIDEL, M., *Der Beitrag des Alten Testaments zu einer Musikgeschichte Altisraels*, S. 4.

⁹ HICKMANN, H., *Ägypten. Musikgeschichte in Bildern* S. 28ff.

¹⁰ Die archäologischen Ausgrabungen in Palästina (Beth Semes, Bet Sean, Bethel, Hazor, Megiddo und andere Ausgrabungsstätten) illustrieren die musikalische Tätigkeit der vorisraelischen Einwohner Kanaans. Man fand in vielen archäologischen Ausgrabungen die Zimbeln (in Beth Semes, in Hazor), Klappern (in Bet Sean) und ein 60 cm langes, verziertes Horn aus Elfenbein (Ugarit, 14. Jh.), die zum Musizieren dienten. Die städtische Kultur Kanaans, in der die Religion eine wichtige Rolle spielte, war schon vor der Landnahme Israels hoch entwickelt. Vgl. SEIDEL, *Beitrag des Alten Testaments zu einer Musikgeschichte Altisraels*, Habilitationsschrift, Leipzig 1969, Seite 31ff.

¹¹ Der Klang des Widderhorns (schofar) war den Israeliten in alten Perioden ihrer Geschichte vertraut. Es rief das Volk zur feierlichen Versammlung, sein lauter Schall forderte Aufmerksamkeit für Kundgebungen, kündete Feiertage, öffentliche Veranstaltungen und Krönungen an und diente als Waffensignal oder Alarm. Vgl. G. CORNFELD - G. J. BOTTERWECK, *Die Bibel und ihre Welt*, Band 4, DTV, München, 1972, Seite 1025.

¹² G. CORNFELD - G. J. BOTTERWECK, *Die Bibel und ihre Welt*, S. 1025.

¹³ ebd. S. 1026.

FRANZ KARL PRAßL · GRAZ

ORCHESTERMESSEN
IN DER HEUTIGEN LITURGIE

Anachronismus oder willkommene Bereicherung?

Ein widersprüchlicher Befund

Eine große Zahl an Liturgiefachleuten aus aller Herren Länder vertritt die Meinung: vollständig gesungene Ordinariusvertonungen seien aus einer Vielzahl von Gründen nicht mehr kompatibel mit der heutigen Messliturgie. Die daraus gezogenen Konsequenzen reichen von schroffer Ablehnung bis hin zu mehr oder minder wohl wollender Duldung. Pars pro toto seien einige Stimmen genannt. Im Anschluss an Emil Josef Lengeling, der in der Ausführung des Sanktus «Exklusiven für die meisten späten gregorianischen und für alle polyphonen Vertonungen¹» postulierte, benennt August Jilek in seiner Messerklärung «Mängel in Verständnis und (musikalischer) Praxis²», die es nach wie vor ermöglichen, dass der Chor ein Sanktus singt. Michael Kunzler klagt in seinem liturgiewissenschaftlichen Lehrbuch: «Nach wie vor sehen Kirchenchöre ihre Ehre darin, an den großen Festtagen eine Messe – meist aus der Wiener Klassik – «aufzuführen» und gegen die eindeutigen Konzilsbestimmungen die Gemeinde zu «entmündigen».³» 1988/1989 tobte in der Zeitschrift *Musica Sacra* ein heftiger Streit um die Legitimität der Orchestermesse⁴, der auch mit Begriffen wie «Konzertmesse»⁵ geführt worden ist. Für Jan Michael Joncas, den nordamerikanischen Vordenker einer «ritual music», hat klassische Kirchenmusik – bei unvollständiger Zitation von *Musicam sacram* – ebenfalls keinen Platz in einer heutigen Konzeption liturgischer Musik⁶.

Diese breite Ablehnungsfront resultiert aus Vorgaben nachkonziliarer liturgischer Dokumente und Bücher, die – bei oberflächlicher, bzw. nicht

FRANZ KARL PRAßL, geb. 1954 in Feldbach/Steiermark, studierte Musik und Theologie in Graz und gregorianische Semiologie in Essen. 1982-92 Domorganist in Klagenfurt, seit 1989 Professor für Gregorianik und kirchenmusikalische Werkkunde an der Universität für Musik und darstellende Kunst Graz, 1995-2000 Leiter der Abteilung Kirchenmusik, gegenwärtig Studiendekan. Er leitet die Grazer Chorschola.

genügend differenzierter Betrachtung der Materie – tatsächlich den Anschein erwecken, vollständig gesungene Ordinariumsvertonungen widersprechen der heute gültigen liturgischen Ordnung. Dabei ist es egal, ob dies eine a cappella Messe ist (z.B. von Palestrina), eine Orchestermesse, oder auch ein Choralordinarium. Es geht hier immer um *vollständig* gesungene Messen, einzelne, nach dem Pasticcio-Prinzip ausgewählte Messsätze werden ja nicht in Frage gestellt. Hauptkriterien für die Ablehnung sind die Neubewertung der Messgesänge, der Primat der *actuosa participatio* der Gläubigen und die damit geforderte Gemeindebeteiligung bei bestimmten zentralen Gesängen, sowie grundsätzliche Strukturfragen, die kaum zu vereinbarende Dramaturgien der Messliturgie vor und nach der Reform offen legen. Die Sprachenfrage ist dabei nebensächlich.

Die Kategorisierung der Messgesänge in *Proprium* und *Ordinarium* wird mit der Musikinstruktion *Musicam sacram* 1967 aufgegeben, diese Begriffe erscheinen dort als historische Tatsache unter Anführungszeichen und werden in Dokumenten danach auch nicht mehr verwendet.⁷ Die heute gültige Kategorisierung der Messgesänge sieht Gesänge in selbständiger liturgischer Funktion (z.B. Gloria, Antwortpsalm, Sanktus) und Begleitgesänge (z.B. Einzugsbesung, Gesang zur Gabenbereitung, Agnus Dei) vor. Diese Sicht zielt primär auf die Funktion eines Gesanges und nicht auf die Frage, ob dessen Text gleich bleibend ist oder sich ändert. Diese Sichtweise, die sich um eine theologisch richtige Dramaturgie der Feier bemüht, hängt auf das Engste mit der Frage zusammen, *wer* welche Gesänge auszuführen hat. Die aktive Beteiligung der gesamten Gemeinde an der Feier, vor allem an den Gesängen, ist und bleibt zentrales Postulat der liturgischen Erneuerung, vorbereitet bereits in den Kirchenmusikdokumenten seit Pius X. Der *Ordo Missae* sieht z.B. vor, dass Credo und Sanktus *von allen* gesungen werden sollen (AEM 43, 55b), während das Gloria auch vom Chor allein gesungen werden kann (AEM 31). Die polyphonen Vertonungen von Sanktus-Benediktus gehen davon aus, dass sie den bis zur Liturgiereform still zu betenden Kanon als eine Art «Begleitgesang» überlagern. Das eucharistische Hochgebet ist heute als Kernstück der Feier laut vorzutragen, was objektiv Probleme mit der Integration längerer Kompositionen bedeutet, welche die strukturellen Gleichgewichte des Hochgebets durcheinander bringen.

Die hier skizzenhaft angedeuteten und wiederholt ausführlich traktierten Probleme mit dem zyklischen Ordinarium in der erneuerten Messfeier sind also keineswegs herbeigeredete Lieblingsideen einzelner Autoren, sondern haben ein solides *fundamentum in re*.

Diesem Befund steht freilich eine Praxis gegenüber, die eine andere Sprache spricht. Das mehrstimmige Ordinarium hat nach wie vor und erneut eine weitgehende Akzeptanz in Österreich und vielen Teilen

Deutschlands, es ist aus der Feierkultur kirchlicher Hochfeste kaum wegzudenken. Die Zustimmung der Gemeinden in Form eines gesteigerten Kirchenbesuchs ist unübersehbar, und man täte den Leuten sehr unrecht, wollte man ihnen unterstellen, «nur» ein «Konzert mit Liturgiebegleitung» anhören zu wollen. Kirchenchöre in Tourismusregionen können auch an heißen Sommersonntagen mit Klassikermessen Kirchen zur Gänze füllen, wie etwa das Beispiel der Klagenfurter Domkirche alljährlich zeigt. Die Reaktionen der auswärtigen Gottesdienstteilnehmer lassen sich vielfach auf eine Formel bringen: hier finden sie etwas, was ihnen zu Hause abgeht oder auch weggenommen worden ist.⁸ In der Münchener St. Michaelkirche wird man zum sonntäglichen «Hochamt» immer eine volle Kirche finden, desgleichen an vergleichbaren Orten in Wien. Musikverlage, die in den letzten Jahrzehnten Messkompositionen wieder oder neu herausgegeben haben, waren damit durchaus erfolgreich, die Werke wurden jedoch nur zum geringen Teil in Konzertsälen aufgeführt, sondern hauptsächlich im Gottesdienst musiziert. Auch dort, wo man schon von der Ausbildung her anderes vermuten würde, gibt es Überraschungen: die Neupriester des Weihejahrganges 2000 in Graz haben sich als Musik in der Ordinationsliturgie ausdrücklich eine Mozartmesse gewünscht. Es sind also keineswegs übersehbare Bedürfnisse nach dieser Art von Messliturgie vorhanden, Bedürfnisse, die nichts mit traditionalistischen Liturgienostalgie zu tun haben.

Die hier skizzierte Praxis versteht sich bei den meisten Ausführenden zwar nicht als Opposition zur heutigen liturgischen Norm, steht aber in größerer Spannung zu dieser. Muss daraus zwingend geschlossen werden, dass Messkompositionen ins Kirchenkonzert oder in den Konzertsaal zu verbannen sind? Hat der kirchliche Gesetzgeber dies gewollt oder zumindest in Kauf genommen? Die vielfache Problematisierung des zyklischen Ordinarius lässt zuerst einmal fragen, ob und unter welchen Bedingungen eine vollständige Messkomposition einen erlaubten und legitimen Platz in der heutigen Messordnung hat. Nach diesem formalen Aspekt werden Gründe aufzuzeigen sein, die aus heutiger Sicht eine Kirchenmusik von gestern liturgietheologisch legitimieren können. In einem letzten Schritt sind relevante pastoralliturgische Überlegungen zu einem sinnvollen Einsatz von (Orchester)Messen in der erneuerten Liturgie anzustellen.

Die Musikinstruktion Musicam sacram 1967⁹ und die herkömmliche Kirchenmusik

Es gibt wohl wenige liturgische Dokumente, bei denen die Versuchung zur Zitation in verkürzten, aber genehmen Ausschnitten so groß ist, wie bei jener Instruktion, die bis heute als spezielle liturgische Gesetzgebung

einige wichtige Fragen – nicht alle – der nachkonziliaren Kirchenmusikpraxis regelt¹⁰. Gegner wie Befürworter des zyklischen Messordinariums berufen sich auf das gleiche Dokument, das als erwiesene Kompromissregelung möglichst vielen Seiten gerecht werden wollte. Die Instruktion wiederholt zentrale Kernaussagen der Liturgiekonstitution zur Kirchenmusik und weist einige Wege, die konziliaren Anliegen in die Praxis umzusetzen. Wichtig erscheint dabei das Wollen, bei Einzelfragen den großen Kontext der liturgischen Neuorientierung niemals zu verlieren. Die Formulierungen des Dokuments, das in vielen Teilen noch heute eine uneingeschränkte Gültigkeit hat, lassen die Tendenz zu einem weisen Kompromiss erkennen, der kein grundlegendes Reformprinzip negiert, wohl aber erkannte Werte bisheriger Kirchenmusikpraxis im Rahmen des Möglichen zu wahren versucht. Die Grundintentionen der Reform sollen ohne Wenn und Aber in der Praxis erfüllt sein, aber in Hinblick auf die Musiktradition nicht jede Einzelrubrik um jeden Preis. Die Abkehr von einer bisherigen rubrizistischen Enge ist auch eine Absage an einen starren Neorubrizismus, der den Teufel mit Beelzebub vertreiben will.

Zuerst ist an einschlägige Kernaussagen der Liturgiekonstitution, die in diesem Kontext von Belang sind und in der Instruktion zitiert werden, zu erinnern. Ein Herzstück, der Artikel 14 über die volle, bewusste und tätige Teilnahme aller Gläubigen an der liturgischen Feier als eine zum Wesen der Liturgie gehörige Pflicht aller Getauften wird im Artikel 30 entfaltet, der ausführt, dass Akklamationen, Antworten, Psalmengesang, Antiphonen und Lieder zu jenen Wort-, bzw. Musikgestalten gehören, welche primär der Gemeinde zukommen. Dies ist der im Artikel 114 zitierte grundsätzliche Rahmen, innerhalb dessen herkömmliche chorische Kirchenmusik zu behandeln ist: «Der Schatz der Kirchenmusik möge mit größter Sorge bewahrt und gepflegt werden. Die Sängerchöre sollen nachdrücklich gefördert werden, besonders an den Kathedraalkirchen.» Hier ist bereits deutlich zu erkennen, dass die Kirchenmusik der Zukunft einem Integrationsmodell folgt, in dem Gemeinde und Chor (als ihr Teil und Stellvertreter) rituskonform zusammenwirken. Artikel 116 bestimmt, dass neben dem gregorianischen Choral «andere Arten der Kirchenmusik, besonders der Mehrstimmigkeit, ... keineswegs ausgeschlossen [werden], wenn sie dem Geist der Liturgie im Sinne von Art. 30 entsprechen.» Das heißt, herkömmliche Kirchenmusik, welche die Gemeinde nicht grundsätzlich vom Singen ausschließt, ist nach wie vor förderungswürdig. Diese sehr allgemein gehaltene Bestimmung ist in ihrer ganzen Tragweite für die Praxis in Wirklichkeit eine Rehabilitierung all jener Musik, die rubrizistisch enge Sichtweisen von liturgischer Musik vor und nach dem Konzil einzuschränken versuchen. Sie ist ein Ausbruch aus einer formalistischen Sichtweise von Kirchenmusik und ihrer letztlich theologisch nicht be-

gründbaren Bevorzugung bestimmter Stilarten durch die einschlägigen Dokumente der Pius-Päpste von 1903 bis 1958. Der Verzicht auf eine normative Fixierung auf Choral und Palestrinastil samt den dazugehörigen epigonalen Ablegern ist eine zentrale Perspektive für weltkirchliche Aspekte liturgischer Musik im Kontext notwendiger Inkulturation. Diese ist jedoch nicht nur eine Forderung zugunsten der Dritten Welt, sondern auch ein Anliegen der Ersten, sollen die dort lebenden Menschen mit ihrem kulturellen Kontext ernst genommen werden. Der Verzicht auf die Definition eines Sakralstils ist auch der endgültige Durchbruch für die uneingeschränkte Legitimität der Orchestermesse. Diese – im 18. Jahrhundert in weiten Gebieten Europas die Normalform der feierlichen Liturgie, im 19. Jahrhundert von den Cäcilianern heftig bekämpft, von Pius X. unter starken Einschränkungen gerade noch geduldet, von Pius XII. wiederum, wenngleich nicht als Stilideal, sanktioniert – steht nun endgültig als legitime Form liturgischer Musik außer Streit. Sie ist eine von vielen möglichen Formen liturgischer Mehrstimmigkeit, die neben dem Gemeindegesang und mit ihm zusammen in der Messfeier ihren Platz haben. In diesen Kontext gehört auch der Artikel 120, der Regelungen über den Gebrauch von Instrumenten in die Hände der territorialen Autorität legt und dieser zutraut zu entscheiden, was an Instrumentalmusik kontextuell dem Gottesdienst angemessen und förderlich ist. Dies bedeutet nicht nur für das Klavier in zahlreichen Pfarren der USA, sondern auch für die Pauken und Trompeten der orchesterbegleiteten Kirchenmusik des Barock, der Klassik und Romantik im alten Europa die endgültige Befreiung aus kleinlichen Gängeleien. Herkömmliche Kirchenmusik soll also in der Liturgie gepflegt werden, und nicht nur außerhalb im geistlichen Konzert. Dieser generelle Wunsch ist wohl nicht vereinbar mit jener Interpretation des Ordo Missae, die für ein vom Chor vollständig gesungenes Ordinarium keinen Platz mehr sieht und die eben erst gewonnene freie Entfaltungsmöglichkeit wieder in Frage stellt.

Auf dem hier skizzierten Hintergrund einiger Aussagen der Liturgiekonstitution konkretisiert die Musikinstruktion 1967, wie nun beide Anliegen – der Primat des Gemeindegesangs und eine angemessene Pflege der kirchenmusikalischen Tradition – miteinander harmonisiert werden können, indem sie verschiedene Möglichkeiten und Modelle aufzeigt. Als Erstes sind hier die heute selbstverständlichen Regelungen zur Liturgiesprache zu nennen, die den Gebrauch des Lateins und der Muttersprache im Prinzip den örtlichen Festlegungen anheim stellen. Lateinische Messfeiern – vor allem gesungene – sollen nach Einführung der Landessprachen in Großstadtkirchen für polyglotte Gemeinden vorgesehen werden (Nr. 48). Bei lateinischen Messen soll neben der Gregorianik – ohne einschränkende Definition – alte und neue mehrstimmige Musik «geachtet, gefördert

und bei entsprechender Gelegenheit gebraucht werden» (Nr. 50). Die Nr. 51 der Instruktion zeigt den heute häufigsten Fall der Praxis polyphoner Messen auf: «Darüber hinaus mögen die Seelsorger unter Berücksichtigung der örtlichen Verhältnisse, des seelsorgerlichen Nutzens für die Gläubigen und der Eigenart der jeweiligen Sprache prüfen, ob es tunlich erscheint, Werke aus dem Schatz der Kirchenmusik, die in früheren Jahrhunderten mit lateinischem Text komponiert wurden, außer bei liturgischen Feiern in lateinischer Sprache auch in solchen zu verwenden, die in der Muttersprache gehalten werden. Es steht nämlich nichts im Wege, in derselben Feier einzelne Teile in einer anderen Sprache zu singen.» Mit dieser Regelung hat man einer breiten Rezeption traditioneller Kirchenmusik die Türe geöffnet, gleichzeitig aber auch für Sprachformen im Gottesdienst neue Möglichkeiten geschaffen, die uns heute selbstverständlich sind. Man denke an die mehrsprachigen Liturgien am Petersplatz in Rom oder bei Papstbesuchen in Ländern mit ethnischen Minderheiten, bei denen Lesungen oft in drei Sprachen vorgetragen werden und Gesänge bei gleicher Melodie in vielen Sprachen gleichzeitig gesungen werden können.

Gemäß Nr. 53 soll aus dem herkömmlichen Kirchenmusikrepertoire alles hervorgeholt werden, was leicht in die Ordnung der erneuerten Liturgie integrierbar ist. Weitere Teile des Thesaurus sollen an die neuen Strukturen angepasst werden. Dies ist eine Forderung, die z.B. konkret auf das Problem eines längeren Benediktus in einer Klassikermesse anzuwenden ist. Eine solche Anpassung ist auch leicht möglich bei Werken, wie sie Mozarts Kirchensonaten darstellen. Ursprünglich als Ersatz des Graduale/Alleluia geschrieben, haben sie an dieser Stelle heute absolut keinen Platz. Wohl aber sind Kirchensonaten etwa bei der Gabenbereitung, wo zur Begleitung des Ritus Instrumentalmusik vorgesehen ist, eine willkommene Bereicherung der Feier, die auch von der Spielzeit her ideal paßt. Schließlich soll jenes Repertoire, «das mit dem Wesen und der angemessenen seelsorglichen Ausrichtung der liturgischen Feier nicht in Einklang gebracht werden kann,» bei Wortgottesdiensten und Andachten – dazu ist auch das geistliche Konzert zu zählen – eine neue Heimat finden. Was ist jedoch inkompatibel? Nimmt man eine Vesperkomposition des 18. Jahrhunderts, liegt das Problem auf der Hand: dem Zyklus von 5 Psalmen steht die heutige Ordnung mit zwei Psalmen und einem Canticum entgegen, Gemeindebeteiligung ist – im Unterschied zu einer Messkomposition – völlig ausgeschlossen. Im Falle des Ordinariums hat jedoch die Instruktion selber durch ihre Regelungen in Nr. 34 (siehe unten) die Kompatibilität eindeutig als Voraussetzung für den heute gültigen Rahmen angesehen. Neben dieser formalen Feststellung ist die Frage auch pastoral-liturgisch zu stellen (s.u.)

Bis jetzt haben wir Argumente der Musikinstruktionen vorgebracht, die zugunsten des Weiterlebens zyklischer Ordinarien in der heutigen Messliturgie sprechen können, aber nicht müssen. Die Pflege des Thesaurus der Kirchenmusik umfasst ja ein wesentlich größeres Repertoire, die Erschließung der Proprien oder die selbständige Instrumentalmusik bietet noch ein weites Feld an Entdeckungen, wenn entsprechende Editionen einmal vorliegen werden. Hier sind sicher reibungsfreiere Einpassungen in den Messordo möglich, als dies beim klassischen Ordinarium der Fall ist. Viele Messerklärer (siehe oben), gehen ja davon aus, dass die (Orchester)Messe mit dem heutigen Ordo *nicht* kompatibel ist. Diese Frage hat jedoch die Instruktion in der Nr. 34 eindeutig geregelt. Dort finden wir klare Aussagen, die in der Diskussion nicht immer korrekt wiedergegeben werden. Öfters liest man auch manches Bedauern, dass die Instruktion ein solches Schlupfloch für eine ungeliebte «vorkonziliare» Praxis enthält. Ob der Wichtigkeit des Textes wird dieser auch in der Originalsprache vorgelegt, da auch amtliche Übersetzungen Schattierungen aufweisen können, die möglicherweise nicht gemeinte Auslegungen zulassen.

Nr. 34: Cantus, qui «Ordinarium Missae» dicuntur, si modis musicis pluribus vocibus conscriptis canuntur, a schola cantorum suetis normis persolvi possunt, vel «a cappella» vel instrumentis comitantibus, dummodo populus a participatione in cantu omnino non excludatur.

In aliis casibus cantus «Ordinarium Missae» distribui possunt inter schola cantorum et populum aut etiam inter duas ipsius populi partes, ita ut exsecutio fiat versibus alternis, aut alia congruente ratione, quae partes ampliores totius textus complectatur. In his casibus prae oculis tamen habeatur: Symbolum, sum sit forma professionis fidei, praestat ab omnibus cantari, aut tali modo, qui fidelium congruam participationem permittat; Sanctus, utpote acclamationem conclusivam praefationis, praestat ab universo coetu, una cum sacerdote, de more cantari; Agnus Dei, toties repeti potest quoties necessarium est, praesertim in concelebratione, cum fractionem comitatur; expedit ut populus hunc cantum saltem per invocationem finalem, participet.

Nr. 34: Wenn die Gesänge des so genannten «Ordinarium Missae» mehrstimmig gesungen werden, können sie vom Sängerkhor in der gewohnten Weise mit oder ohne Instrumentalbegleitung vorgetragen werden unter der Voraussetzung, dass das Volk nicht gänzlich von der Teilnahme am Gesang ausgeschlossen wird. Sonst aber können die Teile des «Ordinarium Missae» im fortlaufenden Wechsel oder in sinnvoller Zusammenfassung größerer Textteile zwischen Sängerkhor und Volk oder auch innerhalb des Volkes aufgeteilt werden. In diesen Fällen möge man beachten: Das Symbolum als eine Form, den Glauben zu bekennen, soll nach Möglichkeit von allen gesungen werden, oder in seiner solchen Form, die eine entsprechende Teilnahme der Gläubigen gestattet. Das Sanktus als ab-

schließende Akklamation zur Präfation soll regelmäßig von der ganzen Versammlung, gemeinsam mit dem Priester, gesungen werden. Das Agnus Dei kann so oft als nötig gesungen werden, insbesondere bei der Konzelebration, da es die Brotbrechung begleitet. Es ist zu wünschen, dass das Volk wenigstens in die Schlussbitten einstimmt.

Dieser Artikel steht im Kontext der Aufzählung aller möglichen Gesangsteile der Messe und ihrer Ausführungsmöglichkeiten. Die Nr. 33 spricht von Möglichkeiten der Gemeindebeteiligung am «Proprium». Daran schließen nahtlos die Aussagen über das Ordinarium an, die mit dem Obersatz beginnen, dass der Chor nach «den gewohnten Regeln»¹¹ (suetis normis) dieses singen kann unter der Bedingung, dass der Gemeindegesang an den anderen Stellen zum Zug kommt. Stellt man die 5 Sätze des Ordinariums 7 weiteren Gesangsteilen der Messe – abgesehen von Akklamationen und Responsorien – gegenüber, so wird man keine *prinzipielle* Ungleichgewichtigkeit zuungunsten des Gemeindegesangs feststellen können. Wenn der Chor eine Messkomposition singt, muss diese nicht zerstückelt werden. *In [allen] anderen Fällen*¹² (in aliis casibus), also wenn der Chor kein Ordinarium singt, gilt die Regel, dass das Credo «nach Möglichkeit» von allen gesungen werden soll, das Sanktus jedoch *de more* (der Regel gemäß) von Gemeinde und Vorsteher gemeinsam.

Diese Aussagen sind eindeutig und eigentlich nicht uminterpretierbar. Es ist einerseits verwunderlich, dass sie im großen Strom der neueren Liturgieerklärungen in dieser Form nicht zur Kenntnis genommen werden, andererseits aber auch verständlich, wenn man den steinigen Weg bis zur Endfassung der Instruktion kennt, die es ermöglicht, auch unterschiedliche Konzepte von Musik im Gottesdienst miteinander zu harmonisieren. Eckhard Jaschinski hat diesen Prozess ausführlich dargestellt¹³. In der Endphase der Redaktion war es Papst Paul VI. persönlich, der nach genauem Aktenstudium manch gordischen Knoten löste und die ausgleichenden Formulierungen für den heutigen status quo entwickelte¹⁴. So kam es gerade bei der Nr. 34 zu jener Umarbeitung aller Vorentwürfe, die den Grundsatz, der Chor singe in Stellvertretung der Gemeinde, auf das mehrstimmig gesungene Ordinarium konkret anwendet und eine apodiktische Rollenverteilung der Gesänge vermeidet. Die Formulierung «in aliis casibus», die durchaus den statistischen «Normalfall» bedeutet, ist eine gewaltige Entschärfung der Vorentwürfe, die sicher nicht im Sinne jener musikalischen Berater (z.B. Joseph Gelineau, Helmut Hucke) um Annibale Bugnini war, die das Konzept dessen, was unter dem Schlagwort «ritual music» gemeint ist, mit größter Konsequenz und unter Preisgabe zahlreicher Traditionen durchziehen wollten. Der Papst selbst hat in der Auseinandersetzung mit den kirchenmusikalischen Interessenskonflikten auf den Ausgleich des «sowohl – als auch» gesetzt und mit «weichen

Formulierungen» aus seiner Feder für Leitlinien und Richtvorstellungen, nicht aber für exklusive Vorschriften im Stile der alten Rubriken gesorgt. Dies dispensiert freilich nicht von der generellen Sorge um die Umsetzung und Realisierung einer auch funktional orientierten ritusbezogenen Musik im Gottesdienst, wohl aber lassen die Richtlinien schon von ihrer Formulierung her begründete Ausnahmen zu, ohne Grundprinzipien zu korrumpieren oder gar außer Kraft zu setzen. Die Begründung einer solchen Ausnahmesituation ist wohl nur in der Pflege und Förderung des Thesaurus der Kirchenmusik zu suchen.

Diese Harmonisierung von einander in nicht unwesentlichen Details widersprechenden Liturgiekonzeptionen ist ein tragfähiger Kompromiss, der in sehr weitsichtiger Weise zu erkennen gibt, dass mit dem Tun des einen das Unterlassen des anderen noch nicht zwangsläufig verbunden ist. Der Kompromiss entspricht letztlich der inhaltlichen Weite und Tiefe nachkonziliarer Liturgiekonzeption, in der innerhalb des vorgegebenen Rahmens eine Fülle von Gestaltungsmöglichkeiten Platz hat, darunter legitimerweise auch *adaptierte* traditionellere. Das Konzil wollte schließlich eine Liturgieerneuerung und keinen bilderstürmenden Kulturkampf. Das *Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des Deutschen Sprachgebietes* 1998 hat als Musterbuch für die bischöfliche Liturgie, die immer auch Vorbild pfarrlicher Liturgie sein soll, die oben beschriebenen speziellen Regelungen, welche in den Rubriken des Missale bedauerlicherweise nicht aufscheinen, als eine der Möglichkeiten für die Feiergestaltung festgehalten. In der Beschreibung der feierlichen Bischofsmesse ist darüber hinaus vorgesehen, dass alle sich setzen, wenn der Chor eine längere Vertonung des Gloria oder Credo singt (Nr. 135, 143). In der Nr. 154 heißt es: «Wenn der Chor in der gewohnten Weise ein vollständiges «Ordinarium Missae» singt, dann kann er ausnahmsweise das «Heilig, heilig, heilig ...» singen. «Sanctus» und «Benedictus» sollen nicht voneinander getrennt werden.» Diese Beschreibungen zeigen, dass im *Zeremoniale* die musikalische Gestaltung der Bischofsmesse mit einem zyklischen Ordinarium nach wie vor als eine legitime liturgische Realität anerkannt und sanktioniert ist.

Die Orchestermesse: Dienst am Wort oder bloß Decorum?

Als wesentliche liturgische Eigenschaften der Kirchenmusik definierte Pius X. die Heiligkeit, die Güte der Form und die Allgemeinheit. Diese Schlagworte ziehen wie ein roter Faden durch die Diskussionen um die «*musica sacra*» im 20. Jahrhundert. Einen Teil dieser Begriffe nimmt die Liturgiekonstitution auf – nicht ohne sie gründlich umzudeuten und in einer wesentlich weiteren Perspektive zu sehen als die Piuspäpste. «Heilig-

keit» wird als «Liturgiegemäßheit» definiert: «So wird denn die Kirchenmusik umso heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist, sei es, dass sie das Gebet inniger zum Ausdruck bringt oder die Einmütigkeit fördert, sei es, dass sie die heiligen Riten mit größerer Feierlichkeit umgibt. Dabei billigt die Kirche alle Formen wahrer Kunst, welche die erforderlichen Eigenschaften besitzen, und lässt sie zur Liturgie zu» (Artikel 114). In diesem Sinne bildet «der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie» (ebd.). Jedwede Art von Musik – ohne stilistische Präferenz – kann liturgiefähig sein, wenn sie sich in den Dienst des Wortes zu stellen vermag. An diesem Kriterium ist Singen und Musizieren im Gottesdienst zu messen. Es ist zu fragen, ob eine bestimmte Musik den Teilnehmern am Gottesdienst hilft, tiefer sich dem Mysterium zu nähern, oder ob sie an der Oberfläche bleibt oder der Zerstreuung dient und somit das Gegenteil dessen ist, was sie sein sollte. Diese Diskussion ist so alt wie die Reflexion über Liturgie selbst. Die eigentlichen Probleme sind sicher nicht leicht zu verbalisieren. Erlebtes ist dabei oftmals einleuchtender als Definitionen, die dem vielschichtigen Charakter von Musik niemals gerecht werden können. Es ist keine Frage: es gibt den Typus von Musik, der zerstreut (Unterhaltung), und den Typus von Musik, der sammelt («Meditation», Logos-gemäße Musik). Das ist keine Frage des Stils, sondern eine der Machart, des «musikalischen Satzes». Der sensible Hörer wird bemerken, dass Monteverdis amouröse Madrigale «anders» klingen als seine Marienvesper, und Mozarts Figaro «anders» als sein Requiem. Dem Bach-Exegeten wird nicht verborgen bleiben, dass die weltlichen Vorlagen zum Weihnachtssoratorium niemals 1:1 in die Kirchenmusik übernommen werden. Die Analyse von großen Werken der Kirchenmusik zeigt deutlich, dass es den kleinen, aber unüberhörbaren Unterschied zwischen liturgischer und profaner Musik gab und gibt. Dies gilt auch für die Bewertung neuer geistlicher Lieder, deren Stil an Formen der Populärmusik orientiert ist, deren Machart aber deswegen nicht «weltlich» sein muss. Kirchliche Dokumente haben sich seit der Bulle *Docta Sanctorum Patrum* 1324 von Johannes XXII. bis zum heutigen Tag mit der Ausformulierung dieses Unterschieds nicht leicht getan. Schlagworte wie «theatralisch» oder «opernhaf» stehen dafür, wenn Musik abgelehnt wird, die man als ungeeignet für den Gottesdienst betrachtet. Der Liste der Vorwürfe gegen die Orchestermessen vor allem des Spätbarock und der (Wiener) Klassik sind lang. Von den Cäcilianern wurden sie als weltlich-opernhaf verdammt. Manche Liturgiewissenschaftler sehen sie als eine Parallelveranstaltung zur Liturgie, welche mit Letzterer nichts zu tun hat, eine Musik «nicht als *Teil* der Messliturgie, sondern lediglich *anlässlich* derselben.»¹⁵ Dies ist jedoch im Lichte der liturgiehistorischen Fakten ein krasses Fehlurteil. Die Messen

wurden nicht für die *missa lecta* – die «stille Messe» – geschrieben, bei der *anlässlich* der Liturgie musiziert, Rosenkranz gebetet oder sonst etwas getan wurde, sondern für die *missa in cantu* – das «Amt» –, bei dem die bis zur Liturgiereform geltenden Rubriken sehr wohl zeigen, dass die Musik *pars integralis* (Pius X.) der feierlichen Liturgie, also des gesungenen (Hoch)Amtes ist und daher der strengen liturgischen Normierung unterworfen sein muss. Die Eigendynamik der Kirchenmusik in der nachtridentinischen Liturgieentwicklung ist ja nicht zu bestreiten, auch nicht ein manchmal korrekturbedürftiges Auseinanderleben von Altar und Westchor. Die Gesetzgebung von Benedikt XIV. bis Pius XII. zeigt jedoch deutlich, dass man verloren geglaubte Bindungen der Musik an die Liturgie immer wieder versucht hat, neu zu knüpfen. Der schönen, aber schwer erziehbaren Tochter der Liturgie sollte der Drang zu Eigenwilligkeit und Emanzipation eingebremst werden.

Die Frage ist nun: haben Komponisten ihre Werke als «*pars integralis*» der Liturgie, als Dienst am Wort, als musikalischen Ausdruck liturgischer Theologie verstanden? Wie weit ist dies in Kompositionen nachvollziehbar? An diesem Kriterium ist heute gemäß der Liturgiekonstitution die Angemessenheit von Musik im Gottesdienst zu prüfen.

Von den Kompositionen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist generell zu sagen, dass sie einer quasi normierten Ausdrucksästhetik folgten, die wie ein ungeschriebenes Gesetz auf der Basis von langsam entwickelter Konvention mit bestimmten Topoi z.T. standardisierte Textdeutung bot. Im Gloria z.B. kann dies eine Pianopassage bei *pax hominibus bonae voluntatis* sein, der ein kräftiges *Laudamus te* folgt. Die Christuslitanei im Gloria ist ob ihres Bittcharakters meist ein langsamer Satz oder Teil usw. Im Credo werden Auferstehung und Himmelfahrt meist mit aufsteigenden Tonfiguren gestaltet, die *resurrectio mortuorum* bringt einen Stillstand der Bewegung usw. Mit Einstimmigkeit im Chorsatz deutet Haydn die *unam sanctam ... ecclesiam*. Darüber hinaus ist jedoch bedeutungsvoller, dass kaum eine seriöse Analyse etwa der Werke von Haydn und Mozart auf den Hinweis vergisst, dass beide Meister im Laufe ihres Lebens zu einer perfekten Textdeklamation in ihrer Kirchenmusik gefunden haben. Gerade die sechs großen Messen von Haydn – ein wichtiger Bestandteil seines Alterswerkes – zeugen von einem permanenten Ringen mit den rhetorischen und musikalisch-symbolischen Ausdrucksmöglichkeiten des Ordinariumstextes. Es geht den Komponisten zutiefst um theologische Deutung mit den Stilmitteln ihrer Musik. Nikolaus Harnoncourt bemerkt dazu: «Ich finde zwar, dass bei Haydn und mehr noch bei Mozart die barocke Tradition fortgeführt wird, dass aber (besonders bei Haydn) völlig neue Subtexte den Messtext in oft radikaler Weise auslegen – das gab es früher nicht.»¹⁶ Er führt dies an einigen Beispielen aus: «Oder das <Agnus

Dei ... dona ...), das reicht von Kriegsschrecken («Es kann so nicht weitergehen») bis zu Glückszuständen in einem friedlichen Jenseits.»

In besonderer Weise kämpft Beethoven mit den Ausdrucksmöglichkeiten des liturgischen Textes¹⁷. Über seine Messe in C-Dur op. 86 schreibt er an den Verlag Breitkopf & Härtel: «Von meiner Meße wie überhaupt von mir selbst sage ich nicht gerne etwas, jedoch glaube ich, daß ich den *text* behandelt habe, wie er noch wenig behandelt worden ...»¹⁸ Der Komponist spielt dabei auf seine Mühe um eine rhetorisch ausgefeilte «sprechende» Deklamation in seiner Komposition an, die dem liturgischen Wort bis ins Detail folgt und dessen Aussageabsichten musikalisch wie mit einem Tageslichtprojektor vergrößert. Seine Motive stellt Beethoven in einem Brief an Andreas Streicher am 16.9.1824 dar: «Ihrem Wunsche, mein werther Freund! die Singstimmen meiner letzten großen *Messe* mit einem Auszuge für die *Orgel* oder *Piano* an die verschiedenen Gesang-Vereine abzulassen, gebe ich hauptsächlich darum gerne nach, weil diese Vereine bey öffentlichen, besonders aber Gottesdienstlichen Feyerlichkeiten, ausserordentlich viel auf die Menge wirken können, und es bey Bearbeitung dieser großen *Messe* meine Hauptabsicht war, sowohl bey den Singenden wie bey den Zuhörenden, Religiöse Gefühle zu erwecken und dauernd zu machen.»¹⁹ In der Sprache seiner Zeit und auch in einem pädagogisierend aufklärerischen Duktus drückt hier Beethoven etwas als seine Intention aus, was Artikel 112 der Liturgiekonstitution als wesentlich für heutige Kirchenmusik ansieht: sie bringt das Gebet inniger zum Ausdruck und dient der Ehre Gottes und der Heiligung der Gläubigen. Auch Anton Bruckner wird in der zeitgenössischen Kritik zur f-moll Messe bescheinigt, «Mit poetischem Verständniß hat er sich in die vom Meßtexte geschaffenen Situationen vertieft, ... Uebrigens konnte der treffliche Tonkünstler dem Reize nicht widerstehen, dem Texte bis in die kleinsten Details zu folgen...»²⁰ Diese und andere, hier nicht genannte Äußerungen zeigen, dass zumindest die großen Meister keineswegs Kirchenmusik an der Liturgie vorbei oder neben ihr her komponiert, sondern vielmehr ihr Wirken als musikalischen Ausdruck (liturgischer) Theologie in Entsprechung mit dem damaligen Ritus verstanden haben und sich somit in den Dienst des Wortes gestellt haben. Sie betrieben auf ihre Weise eine «Predigt in Tönen» und schufen somit Werke, die auch auf theologischer Ebene zentrale Forderungen an Musik im Gottesdienst erfüllen.

Der sinnvolle Einsatz einer (Orchester)Messe in der heutigen Liturgie

Geht man dem Vorwurf, eine Orchestermesse sei ein «Konzert mit Messbegleitung» genauer nach, verbirgt sich dahinter die leider oft völlig

richtige Beobachtung, dass sich neben einer ausladenden Musik andere wesentliche Elemente der Liturgie wie Wortverkündigung usw. nicht in gleicher Weise entfalten. Diese Disproportion ist freilich nicht ein Problem, das durch Musik verursacht wird, sondern eines der Konzeption und konkreten Gestaltung solcher Gottesdienste. Anhand der Musik fallen Defizite der anderen liturgischen Gestalten erst recht auf, das darf jedoch nicht der Musik angelastet werden, vielmehr ist auf eine ausgewogene Gestaltung aller liturgischen Elemente zu achten, denn jede Feier braucht ihre richtigen Proportionen. Das Verhältnis von Wort – Musik – ritueller Entfaltung – Raumgestalt – Stille usw. muss in sich stimmig und richtig gewichtet sein. Wird nun einem reichen musikalischen Geschehen am Chor ein kärgliches Tun an Ambo und Altar und womöglich nichts in der Gemeinde gegenübergestellt, so ist Kritik angebracht.

Dem Gewicht von Kyrie und Gloria im Eröffnungsteil der Messe muss ein entsprechend bedeutender Eröffnungsgesang, etwa in einem vieltrophigen, gut aufbereiteten Kirchenlied, entgegenstehen, mit dem sich die Gemeinde auf breiterem Raum artikulieren kann.

Im Wortgottesdienst können Antwortpsalm und Evangelienruf gar nicht akustisch ihrer theologischen Bedeutung entsprechen, wenn die nackte Dürftigkeit mancher Verslein aus dem Kantorenbuch mit dem Credo einer Klassikermesse konfrontiert wird. Die zentralen Gesänge des Wortgottesdienstes gehören musikalisch aufgewertet, nicht das Credo gestrichen. Dieses auch ohne Orchestermesse wichtige Postulat heutiger und zukünftiger Musik im Gottesdienst ist vielfach erst ansatzweise verwirklicht. In diesem Zusammenhang ist auch zu hinterfragen, ob eine unbegleitete Ausführung der Kantorengesänge, auf die im deutschen Sprachraum sehr gedrängt wird, der Weisheit letzter Schluss ist. Vielfach empfinden Ausführende und Mitfeiernde, dass der akustische Abfall eines unbegleiteten Antwortpsalms im Kontext sonstiger instrumental begleiteter Musik eine Signalwirkung in die falsche Richtung hat.

Die Integration von Sanktus und Benediktus aus einer polyphonen Vertonung in eines der eucharistischen Hochgebete bringt objektiv strukturelle Probleme, vor allem solche der Proportion der Einzelelemente, da ja diese Teile in ihrer Länge so konzipiert waren, dass sie die Kanonstille akustisch zugedeckt haben. An diesem Punkt wird deutlich, dass der Einsatz einer Orchestermesse einen gewollten Kompromiss des liturgischen Gesetzgebers mit der Idealkonzeption darstellt. Dieser Kompromiss muss auch von den Feiernden vor Ort gewollt und sinnvoll ausgestaltet sein. Sanktus und Benediktus sollten prinzipiell aufeinander folgen und nicht getrennt werden. Eine gewisse Balance zu den übrigen Elementen des Hochgebetes wird eher erreicht, wenn nicht das kürzeste gewählt wird, sondern ein längeres. Dabei sollte auf Kantillation nicht verzichtet werden,

welche dem Vortrag mehr Gewicht verleiht. Die intensivere Beteiligung der Gemeinde durch Akklamationen im Hochgebet ist in diesem Kontext ein sinnvolles Postulat²¹.

Bei der Diskussion um richtige Proportionen ist auch die Kantillation der Lesungen in Betracht ziehen, deren Zahl bei so festlichen Messfeiern nicht nach dem Sonderrecht des deutschen Messbuchs auf zwei reduziert werden soll. Die Kantillation der Orationen vermag den Stellenwert dieser Amtsgebete im Kontext reicher Musik verdeutlichen. Fürbitten werden nach einem Credo des Chors gewichtiger, wenn die Gemeinde den Ruf mehrstimmig singt. Der Prediger könnte ein Wort zur Musik sagen und deutende Bezüge zu Schrifttexten oder zum liturgischen Geschehen herstellen, auch in der Einführung.

Reiche Musik zeigt bei einer rituellen Gestalt ohne Ministri mit Kerzen und Weihrauch deutlicher als sonst auf, dass Elemente, die der Messordo vorsieht, einfach fehlen...

All diese Überlegungen sind kein Plädoyer für kurze Messen. Eine solch entfaltete Liturgie ist auch nicht der sonntägliche Normalfall, sondern der abgehobene Brauch des großen Festes. Messordinarien mit und ohne Instrumente sind heute dort, wo sie beheimatet sind, Ausdruck von Festliturgie. Natürlich kann Festliturgie auch anders aussehen, diese Form ist jedoch für viele Gemeinden Bestandteil ihrer liturgischen Identität. (Orchester)Messen haben ihren Platz «zu allen heiligen Zeiten», wie es eine Redewendung treffsicher ausdrückt. Dann wird den Teilnehmern auch eine Feier von 90 Minuten nicht zu lang oder gar zu langweilig. Eine gute Gestaltung wird übrigens selten als zu lang empfunden; werden die Erwartungen der Teilnehmer durch das Vernachlässigen der *ars celebrandi* enttäuscht, sind auch schon 30 Minuten zu viel. Der seltene oder seltenere Fall eine Orchestermesse zeigt auch ihren Ausnahmecharakter in mehrfacher Hinsicht an.

Es mag eine Ironie des Schicksals sein, dass die geringe Spieldauer der meisten Mozartmessen (um die 20–25 Minuten) in der heutigen liturgischen Situation eine Chance für eine gut proportionierte Einfügung in die Messfeier bietet. Mozart hatte mit den Gegebenheiten im Salzburger Dom – das Hochamt durfte nicht länger als 45 Minuten dauern – als Komponist formal zu kämpfen. Sein Problem von gestern, die Knappheit der Vertonung, kann durchaus ein Vorteil für die Einpassung in die Liturgie heute sein, gerade auch in Hinblick auf das Sanktus-Benediktus.

Epilog – Vom Schönen in der Liturgie

Schönheit ist ein wesentlicher Ausdruck der eschatologischen Dimension von Liturgie. «Schönheit des Gottesdienstes ist also nicht Luxus, sondern

Hinweis auf die Schönheit Gottes und Teilhabe an ihr; ist als Musik «*praeludium vitae aeternae*» und als Gestalt «*praefiguratio vitae aeternae*» – Vorgriff auf das himmlische Jerusalem, das wiedergewonnene Paradies, das nicht Wiederholung, sondern Überbietung des ersten, verlorenen Paradieses ist.»²² Die Musikinstruktion unterstreicht, dass erst gesungene Liturgie «klarer zum Vorausbild der himmlischen Liturgie der heiligen Stadt Jerusalem» wird (Nr.5). Für diese theologische Aussage besitzt im Bereich der Musik gerade Chormusik einen großen Symbolcharakter. In der Konzeption einer nachkonziliaren «rituellen Musik» spielten ästhetische Dimensionen kaum eine Rolle, wenn sie nicht überhaupt ausgeklammert worden sind²³. Das *Universa Laus-Dokument* 1992 zur Musik in der Liturgie steht der Einbeziehung solcher Positionen skeptisch gegenüber, der *Milwaukee-Bericht* 1992²⁴ behandelt sie kaum. Erst in jüngerer Zeit sind in den USA, wo das Konzept der *ritual music* am weitesten vorangetrieben worden ist, Diskussionen um eine Annäherung von Funktionalität und Ästhetik bei der Musik im Gottesdienst voll aufgebrochen. Kristallisiert wird der Widerstand gegen einen qualitätsunabhängig argumentierenden Funktionalismus im *Snowbird Statement zur Katholischen Kirchenmusik* 1995²⁵. Dort ist zu lesen: «Dem Volk Gottes wird unrecht getan, wenn Formen des Gottesdienstes und der liturgischen Künste gefördert werden, denen die ästhetische Schönheit fehlt. ... Ohne Ästhetizismus befürworten zu wollen, ermutigen wir zu einer neuen Aufmerksamkeit gegenüber der Theologie und Praxis des Schönen im katholischen Gottesdienst, besonders im Bereich der liturgischen Musik. (Nr.3) Wir wollen Kompositions- und Aufführungsmaßstäbe von hohem Niveau für alle musikalischen Gattungen in der Liturgie der Kirche bejahen: für die Gemeinde, für den Chor, Kantor, Diakon, Vorsteher und für die Instrumentalmusik. Zwischen den traditionellen Maßstäben auf hohem Niveau und den pastoralen Grundsätzen der erneuerten Liturgie gibt es keinen Widerspruch an sich; ja, die Theologie der Liturgie legt keine solche Diskrepanz nahe. (Nr.4). Wir begrüßen die Entwicklung des Begriffs «rituelle Musik» (*ritual music*) unter den Liturgiewissenschaftlern und Musikern. ... Theorie und Praxis der rituellen Musik schenken jedoch dem Schönen und Künstlerischen oft zu wenig Aufmerksamkeit. Es scheint allzu oft nicht bemerkt zu werden, dass Musik von hoher ästhetischer Qualität die Fähigkeit hat, Riten kraftvoller und mitreißender zu machen. (Nr.5)» Daher wird im Statement auch die Rolle des Chores neu bedacht und zu einer *relecture* der Musikinstruktion aufgerufen (Nr. 18), um aus einseitigen Entwicklungen herauszufinden. Anthony Ruff fordert in diesem Zusammenhang die «Ausbildung ästhetischer Empfindsamkeit»²⁶ zur Entwicklung einer Urteilsbildung zur Mitteilung «über die Schönheit Gottes aus der Erfahrung liturgischer Musik.»²⁷ Auch wenn das Snowbird-Statement kein Plädoyer für die (Orche-

ster)Messe ist, werden hier zentrale Dimensionen angesprochen, welche diese klassische Form der Kirchenmusik immer vermittelt hat und nach wie vor vermitteln kann. Joseph Kardinal Ratzinger verweist auf diese immer wieder neue Erfahrung: «Ob wir Bach oder Mozart in der Kirche hören – beide Male spüren wir auf wunderbare Weise, was gloria Dei, Herrlichkeit Gottes – heißt: Das Mysterium der unendlichen Schönheit ist da und lässt uns Gottes Gegenwart lebendiger und wahrer erfahren, als es durch viele Predigten geschehen könnte.»²⁸ Damit ist gesagt, was den «Wert» einer Kirchenmusikpraxis ausmacht, die mit Adaptionen und einem langem Ringen um Kompromisse in die heutige Gestalt der Liturgie fortgeschrieben worden ist.

Erfahrungen in süddeutschen und österreichischen Kathedralen, sowie in anderen Kirchen mit großer Kirchenmusik belegen, dass viele Menschen diese Messgestaltung suchen, lieben und in ihr eine spirituelle Heimat finden. Auch in kleineren Gemeinden gehört die Orchestermesse zum selbstverständlichen Ausdruck von Festliturgie. Diese Praxis ist nach den gültigen Normen und nach wesentlichen theologischen Argumenten *prinzipiell* nicht kritisierbar. Sie ist freilich ein spezieller Typus von Feierkultur im weiten Feld heutiger liturgischer Möglichkeiten und es wird gerne konzidiert, dass es viele andere Möglichkeiten des Festes auch gibt. Die Vielfalt der Ausdrucksformen des gefeierten Glaubens gilt es zu wahren und zu fördern, denn – so sagte es Hans Urs von Balthasar in einem Buchtitel – die Wahrheit ist symphonisch.

ANMERKUNGEN

¹ Zitiert nach Jilek, wie Anm. 2, 68.

² August Jilek, *Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier*. Regensburg 1994, 66.

³ Michael Kunzler, *Die Liturgie der Kirche*. Paderborn 1995, 198.

⁴ Begonnen mit dem Aufsatz von Stefan Rau, *Die Eucharistie als Konzertmesse?*, in: MS 108: 1988, 404–409.

⁵ Dies stellt eine völlig irreführende Verwendung des Terminus *missa concertata* dar (der nur besagt: *Messe mit Instrumenten*) und ist im heutigen Kontext des Begriffes Konzert eine auch untergriffig verstehbare Verdrehung all dessen, was mit diesen Werken eigentlich gewollt worden ist.

⁶ Jan Michael Joncas, *From Sacred Song to Ritual Music*. Collegeville 1997, 85, 113.

⁷ Mit einer Unschärfe: der *Ordo Cantus Missae* 1972, welcher die Revision des *Graduale Romanum* regelte, gebraucht den Begriff *Proprium*, nicht aber den Begriff *Ordinarium*, der jedoch im (offiziösen) *Graduale Romanum* 1974 wieder auftaucht.

⁸ Dabei ist auch zu bedenken, daß die heute ca. 40jährigen kaum mehr bewußte Erfahrungen mit der «tridentinischen» Liturgie haben können.

⁹ *Sacra Congregatio Rituum, Instructio de musica in sacra Liturgia «Musicam sacram» (=MS)* vom 5.3.1967, lateinisch in: AAS 59:1967, 300–320; Reiner Kaczynski, *Enchiridion Documentorum*

Instaurationis Liturgicae 1, 275-291 (Nr. 733-801); deutsch in: NKD 1, Hans Bernhard Meyer/Rudolf Pacik, Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes, Regensburg 1981, 154-177.

¹⁰ MS Nr.3.

¹¹ NKD 1 übersetzt: in der gewohnten Weise.

¹² NKD 1 übersetzt: Sonst aber.

¹³ Eckhard Jaschinski, *Musica sacra oder Musik im Gottesdienst?* Regensburg 1990, hier 241-294.

¹⁴ Jaschinski, ebd. 249f.

¹⁵ Jilek, a.a.O., 69.

¹⁶ Texte und Subtexte. Randbemerkungen von Nikolaus Harnoncourt, in: *Styriarte. Die steirischen Festspiele. Programmheft für das Kirchenkonzert in der Pfarrkirche Stainz am 8. Juli 2000.*

¹⁷ Vgl. dazu: Andreas Friesenhagen, *Die Messen Ludwig van Beethovens. Studien zur Vertonung des liturgischen Textes zwischen Rhetorik und Dramatisierung.* Köln 1996.

¹⁸ Zitiert nach Friesenhagen, a.a.O. 27.

¹⁹ Zitiert nach Friesenhagen, a.a.O. 224.

²⁰ Zitiert aus: Manfred Wagner, *Bruckner. Leben – Werke – Dokumente,* Mainz 1989, 79.

²¹ Jilek, a.a.O. 68.

²² Egon Kapellari, *Und haben fast die Sprache verloren. Fragen zwischen Kirche und Kunst.* Graz 1995, 106.

²³ Vgl. dazu: Anthony Ruff OSB, *De gustibus ...? Zum ästhetischen Charakter liturgischer Musik,* in: *Heiliger Dienst* 54:2000, 83-91, hier 84.

²⁴ Deutsch in: *Singende Kirche* 44:1997, 28-35, 114-120, 179-182.

²⁵ Deutsch in: *Singende Kirche* 43:1996, 233-239.

²⁶ Ruff, a.a.O. 89.

²⁷ Ruff, a.a.O. 91.

²⁸ Joseph Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung.* Freiburg 2000, 126.

MANFRED LOCHBRUNNER · BONSTETTEN

HANS URS VON BALTHASAR UND DIE MUSIK

Hans Urs von Balthasar ist als Theologe und (ernannter) Kardinal in die Geschichte eingegangen. Dass er um der Theologie willen auch in der Philosophie Bedeutendes geleistet hat, wird von den Philosophen allmählich zur Kenntnis genommen. Dass er von Haus aus aber Germanist war, der vor seiner philosophisch-theologischen Ausbildung bei den Jesuiten (1931–1933 Philosophie in Pullach, 1933–1937 Theologie in Lyon-Fourvière) ein komplettes Germanistikstudium¹ einschließlich Promotion absolviert und sich in seinen ersten Publikationen und Übersetzungen als Germanist bzw. Romanist ausgewiesen hat, findet in der Literaturwissenschaft noch kaum die seiner Leistung angemessene Beachtung. Doch vor aller Theologie, Philosophie und Literaturwissenschaft galt Balthasars erste Liebe eindeutig der Musik. Über diese Liebe soll hier gehandelt werden. Dabei ist eine Unterscheidung zu beachten, die gleichzeitig die Gliederung anzeigt.

Musik

Wir müssen nämlich zwischen Musik und Musikalität deutlich unterscheiden. Musikalität meint die Anlage, die Begabung, die Fähigkeit zur Musik, welche dann entsteht, wenn Begabung und Können sich verwirklichen, sei es im schöpferischen Akt des Komponierens oder im nachschöpferischen, interpretierenden Akt der Aufführung. Scholastisch gesprochen verhalten sich Musik und Musikalität wie Akt und Potenz.

1. Balthasars Selbstaussagen über sein Verhältnis zur Musik

Beginnen wir mit ein paar Aussagen, in denen der Theologe selbst seine Beziehung zur Musik thematisiert. In einem seiner späten Altersrückblicke

MANFRED LOCHBRUNNER (Jahrgang 1945), philosophisches und theologisches Lizentiat an der Universität Gregoriana Rom, Gesangsunterricht an der Accademia Nazionale di Sa. Cecilia Rom, 1972 Priesterweihe, 1979 Promotion in Freiburg i.B., 1993 Habilitation im Fach Kath. Dogmatik in Augsburg. Zahlreiche Veröffentlichungen über Hans Urs von Balthasar.

lesen wir: «Der Hauptinhalt meiner Jahre vor dem Gymnasium war Musik; seit den ersten umwerfenden musikalischen Eindrücken: der Es-Dur-Messe von Schubert (etwa fünfjährig) und der Pathétique von Tschai-kowsky (etwa achtjährig) verbrachte ich endlose Stunden am Klavier; im Kolleg Engelberg kam das Mitwirken in Orchestermessen und Opern hinzu, aber als ich mit Freunden für die letzten zweieinhalb Gymnasialjahre nach Feldkirch hinüberwechselte, war die dortige «Musikabteilung» so lärmig, dass einem die Lust am Spielen verging. Die Universitätssemester in dem armen, beinah hungernden Nachkriegs-Wien entschädigten durch eine Überfülle an Konzerten, Opern, Orchestermessen, und seitdem ich bei Rudolf Allers – Arzt, Philosoph, Theologe, Übersetzer von Anselm und Thomas – wohnen durfte, spielten wir abends meist eine ganze Mahler-symphonie vierhändig durch»². Demnach gehören Schuberts letzte Messe Nr. 6 (Deutsch-Verzeichnis Nr. 950), die im Juni 1828 ein halbes Jahr vor dem Tod des Komponisten entstanden ist, und Tschai-kowskys Symphonie Nr. 6 «Pathétique» op. 74 aus dem Jahr 1893 – zehn Tage vor seinem Tod leitete der Komponist ihre Uraufführung in St. Petersburg – zu den musi-kalischen Urerlebnissen des Kindes. In der Dankesrede anlässlich der Verleihung des «Wolfgang Amadeus Mozart- Preises» gedenkt Balthasar seiner Klavierlehrerin: «Ich hatte als Klavierlehrerin eine alte Dame, die Schülerin von Clara Schumann gewesen war, die mich in die Romantik einführte, deren letzte Ausläufer ich als Student in Wien auskostete: Wagner, Strauss und besonders Mahler»³. Die Symphonien Gustav Mahlers – es sind 10 Symphonien, von denen die letzte unvollendet geblieben ist – wurden dann (wohl in der Fassung des Klavierauszuges) zum abend-füllenden Vergnügen im Hause Rudolf Allers, bei dem der Student mehr als nur ein Dach über dem Kopf gefunden hatte⁴. In einem Gespräch mit Erwin Koller schildert Balthasar mit ähnlichen Worten die Wiener Zeit: «Wir feierten Orgien von Musik, von Konzerten, von Orchestermessen, von Opern, von ich weiß nicht allem. An einem Sonntag konnte ich in Wien von morgens bis abends Musik hören. Ich hatte damals einen sehr guten Freund, einen sehr wichtigen Mann, Rudolf Allers. Er war Medizi-ner, er war Psychologe, er leitete das psychologische Institut. Er war Philosoph. Er war schließlich christlicher Theologe. Er ist ein konvertierter Jude gewesen, hat Thomas von Aquin übersetzt, hat Anselm über-setzt, hat mich in seinem Haus aufgenommen und wir hatten eine sehr schöne Zeit dort. Und jeden Abend haben wir vierhändig eine Mahler-Symphonie gespielt, das war unsere Art von Erholung»⁵.

Dass Balthasar nicht nur ein eifriger Klavierspieler und leidenschaftlicher Konzertbesucher war, sondern auch auf dem Feld des Komponierens ein paar Versuche unternommen hat, erfahren wir in einem Brief, den er aus dem Jesuitennoviziat Ende Juni 1930 an seinen Vater geschrieben hat:

«Ich hoffe, meine vor längerer Zeit begonnene kleine Messe fertig komponieren zu können, Kyrie und Gloria sind schon da, Credo mache ich keins. Benedictus und Sanctus habe ich schon im Kopf ... Das *«Tantum ergo»* wurde zwar so falsch gesungen, dass es nicht mehr aufgeführt wird»⁶. Was von der musikalischen Qualität dieser kompositorischen Versuche zu halten sein wird, an welcher Stilrichtung sie sich eventuell orientiert haben, darüber wird man erst ein Urteil fällen können, wenn ein professionelles Auge einen kritischen Blick auf die Autographen geworfen haben wird, die im Balthasar-Archiv erhalten sind. Der Komponist selbst scheint in seinen späten Jahren nicht mehr viel von seinen Versuchen gehalten zu haben⁷. Doch relativiert dieses Briefzeugnis aus dem Noviziat seine im Altersrückblick formulierte Aussage: «mit dem Eintritt in den Orden war es automatisch aus mit der Musik»⁸, auch wenn der Grundtenor der Aussage stimmen wird, verglichen mit den musikalischen Aktivitäten seiner vor- jesuitischen Zeit.

2. Im Spiegel des Zeugnisses von Zuhörern

Mit ein paar Erinnerungen von Augenzeugen soll das gezeichnete Bild noch ergänzt werden. Dass es sich dabei um eher zufällig Aufgelesenes handelt, liegt an der Sache selbst. Denn wer nimmt schon von dem musischen Zeitvertreib eines zweifellos begabten Amateurs große Notiz und vor allem, wer hält seine Eindrücke schriftlich fest und veröffentlicht sie dann sogar? Deshalb ist es ein Glücksfall, wenn wir bei Josef Pieper lesen können: «In Basel gab es, nach mehr als zwanzig Jahren, ein Wiedersehen mit einem inzwischen berühmt gewordenen Bekannten, der gleichfalls ... zu dem Kreis um Erich Przywara gestoßen war; ich hatte damals, zugleich fasziniert und ein wenig ärgerlich, den Klavierspieler begrüßt, der mich, auf höchst sinnlich-raffinierte Weise einen Wiener Walzer intonierend, daran hinderte, ein hochphilosophisches Gespräch zu Ende zu bringen, und der sich dann als Hans Urs von Balthasar vorstellte»⁹. Pieper, den im Frühjahr 1948 seine erste Auslandsreise nach dem Zusammenbruch des Nazi-Deutschlands in die Schweiz geführt hatte, traf am 19. März 1948 in Basel mit Balthasar zusammen. Bei dieser Gelegenheit erinnert er sich an die erste Begegnung im Sommer 1927, wo sich beide in Wyhlen während der von Erich Przywara (1889–1972) und Georg Schmitt (1902–1967) organisierten Kurse des St. Michael-Instituts kennengelernt hatten¹⁰.

Ein anderes Zeugnis bezieht sich auf Balthasars Tätigkeit in der «Studentischen Schulungsgemeinschaft», die er 1941 zusammen mit Robert Rast (1920–1946) gegründet hat. Im Kreis dieser Gemeinschaft, die dem Modell der Kurse des genannten St. Michael-Instituts nachgebildet war, wurde

nicht nur doziert und diskutiert, sondern offensichtlich hatten auch die Musen dort einen Platz. Ein Augenzeuge berichtet: «Unvergesslich bleiben ausführliche, oft lebensentscheidende Gespräche mit ihm (gemeint ist Balthasar), für die er mit Vorliebe zu einem Spaziergang einlud; unvergesslich nächtelanges Debattieren im kleinen Freundeskreis, unvergesslich die Abende in den Schulungskursen, wenn er sich ans Klavier setzte und – auswendig – Mozarts Don Giovanni vorspielte»¹¹.

Über den passionierten Schallplattenhörer liegen mehrere Zeugnisse vor, von denen ich zwei auswählen möchte¹². Der Schriftsteller Kuno Räber (1922–1992) erzählt in seinem Nachruf: «Am Tag, an dem drei seiner Schüler in das Noviziat des Jesuitenordens eintraten, hörte er vorher mit ihnen von Schallplatten den ganzen *«Don Giovanni»* und deutete ihnen die Oper als Initiationsritual, als Gleichnis für die Nachtfahrt der Seele durch die Wirren der Leidenschaft und der Sünde»¹³. Von einem anderen extravaganten Vergnügen beim Schallplattenhören erfahren wir durch Werner Kaegi (1901–1979), einem authentischen Augenzeugen. In seiner in Briefform abgefassten Hommage schreibt er: «Zu den unbeschwertesten und freudigsten Augenblicken Ihres Lebens gehören vielleicht ... die stillen Augenblicke, in denen Sie im Gespräch mit der ebenso ehrwürdigen wie munteren Annette Kolb das Rätselspiel trieben, welche Nummer im Köchel-Verzeichnis das Werk Mozarts, das Sie gerade hörten, besitzen müsse»¹⁴.

3. *«Die Entwicklung der musikalischen Idee»* – Balthasars Erstling aus dem Jahr 1925

Wer nach einem Beweis für die außerordentliche Begabung Balthasars sucht, kann ihn bereits in seinem Erstling finden. Das Opusculum *«Die Entwicklung der musikalischen Idee»*¹⁵ ist ein früher Geniebeweis¹⁶. Es wird sich wohl nicht mehr rekonstruieren lassen, wie der zwanzigjährige Wiener Germanistikstudent dazu kommt, in der *«Sammlung Bartels»* des Braunschweiger Musikverlages Fritz Bartels seinen Essay zu veröffentlichen. Zwei Teile gliedern das Opusculum. Im ersten behandelt er die drei Konstituenten der Musik: den Rhythmus, die Melodie und die Harmonie. Er entwickelt gleichsam eine Theorie der Musik in nuce. Im zweiten Teil betreibt der jugendliche Autor eine Philosophie der Musik. *«Struktur»*, *«Grenzen»*, *«Werte»* sind die Stichworte, entlang denen sich der Diskurs entfaltet. Die Struktur wird als organisch und polar beschrieben: *«zwischen rein melodischer und rein harmonischer Musik liegt die ganze Kunst»*¹⁷. So steht Verdi dem melodischen Pol näher, während Wagner dem harmonischen Pol zuneigt. Der Abschnitt über die *«Grenzen»* der Musik führt zu einer Reflexion über die Programm-Musik und zu einer Kritik an

Richard Wagner, dessen Beziehung zum Philosophen Friedrich Nietzsche bekanntlich in die unüberbrückbare Distanz einer «Sternenfreundschaft» umgeschlagen hat¹⁸. Deziert wird eine Grenzlinie markiert. «Mehr wird nie gelingen: ein Inhalt, ein Gedanke, selbst ein Gefühl sind durch rein musikalische Mittel nicht festzuhalten ... Richard Wagner hatte das stolze Programm, Philosophie in Musik umzusetzen. Er konnte es erfüllen, soweit Philosophie Gefühl ist, und soweit dieses Gefühl durch Assoziation wieder in Musik umgedeutet werden kann. Dadurch wird aber nur die kleinste Seite der Philosophie erfasst, der größere und tiefere Teil, der gedankliche, bleibt ausgeschlossen»¹⁹. Der letzte Abschnitt thematisiert unter dem Stichwort «Werte» die Frage nach dem Fortschritt in der Kunst²⁰. «Weil der Wert eine Art der Vollendung ist, so kann er höchstens gesteigert, aber nicht überholt werden»²¹. Den Fortschritt begreift der Autor als Überhöhung und nennt als Beispiel die Entwicklung, die von Donizetti zu Verdi bzw. von Haydn zu Mozart führt. Seine Meinung jedoch, dass es in der großen Entfaltung der Kunst keine Fehlentwicklungen gebe²², ist eine apriorische Behauptung, die durch die Musikgeschichte – gerade in ihrer jüngsten Entwicklung – widerlegt wird.

Seinen Versuch über die Synthese der Musik beschließt Balthasar mit einer Ortsanweisung, die eine erstaunliche Sicherheit verrät: «Musik ist jene Form, die uns dem Geiste am nächsten bringt, sie ist der dünnste Schleier, der uns von ihm trennt. Aber sie teilt das tragische Los aller Kunst: Sehnsucht bleiben zu müssen, und daher ein Vorläufiges ... Sie ist ein Grenzpunkt des Menschlichen, und an dieser Grenze beginnt das Göttliche. Sie ist ein ewiges Denkmal dafür, dass die Menschen es ahnen konnten, was Gott ist, ewig-einfach, mannigfach und dynamisch fließend in sich selbst und in der Welt als Logos»²³. In dieser Schlusssatzung ist m.E. über die sachliche Positionierung hinaus auch ein biographischer Hinweis enthalten. Wenn man diese Zeilen biographisch liest, drücken sie bereits das Streben des jungen Autors aus, der seinen Weg dann tatsächlich über die Musik und Philosophie hinaus zur Theologie und zur Verfügbarkeit für Gott eingeschlagen hat.

Das Opusculum vermittelt eine Ahnung von der breiten Bildung und Belesenheit des Zwanzigjährigen. Ihm sind scholastische Termini (z.B. *materia prima*, *materia signata*, *eductio formarum*) genauso geläufig wie musiktheoretische Begriffe. Ihn interessieren die ethnographischen Aspekte der Musik (z.B. der «Seewogentanz» der Fidschi-Indianer, von dem James Cooper berichtet²⁴, in gleicher Weise wie die Untersuchungen von Bernhard Hoffmann (geb. 1860) über den Vogelgesang²⁵. Er kennt bereits den Musiktraktat in Ernst Blochs (1885–1977) «Geist der Utopie» (1918; ²1923)²⁶ wie auch die Studie «Rhythmus und Arbeit» von Karl Bücher (1847–1930)²⁷. Er zitiert aus Romain Rollands (1866–1944) «Musikalische

Reise ins Land der Vergangenheit» eine amüsante Beschreibung des Publikumsverhaltens in den italienischen Opernhäusern des 18. Jahrhunderts, um den gegenwärtigen Kunstbetrieb – damit dürfte er vorzugsweise das Wien der zwanziger Jahre anvisieren – als allzu individualistisch zu kritisieren²⁸, und schlägt im selben Atemzug die Brücke zu einem (leider nicht ausgewiesenen) Zitat des Jesuiten Josef Kreitmaier (1874–1946), der als Komponist und Kunstkenner die Ausnahme vom Topos des «Jesuita non cantat»²⁹ verkörpert und der ein gutes Jahrzehnt später in München zu den älteren Kollegen Balthasars bei den «Stimmen der Zeit» gehören wird. Das zitierende Bewusstsein, das auch den Stil in den späteren Werken des Theologen prägen wird, ist bereits in seiner ersten Publikation zu beobachten.

War Balthasars genialem Erstling überhaupt eine Rezeption beschieden? Ich meine, man würde nicht viel riskieren, wenn man eine hohe Prämie ausloben würde für jeden Zitationsbeleg, der in der Musik- oder sonstigen Literatur gefunden wird. Nach meiner Recherche in den an der Universitätsbibliothek Augsburg konsultierbaren Katalogen der großen Bibliotheken ist die Ausgabe von 1925 nur bei der «Deutschen Bücherei Leipzig» nachgewiesen.³⁰ Balthasar war m.E. schlecht beraten, sein Opusculum mit Hilfe der «Sammlung Bartels» lancieren zu wollen. Der Verlag stellte seine Sammlung mit folgenden Worten vor: «Musikalisches Wissen in kurzen, allgemein-verständlichen Einzeldarstellungen auf streng pädagogisch-wissenschaftlicher Grundlage für Unterricht und Repetition»³¹. D.h. es handelte sich um eine Reihe für interessierte Anfänger und Laien. Für eine solche Zielgruppe aber war das Opusculum wohl zu anspruchsvoll, während diejenigen, die damit etwas hätten anfangen können, sich kaum für die «Sammlung Bartels» interessiert haben dürften. So ist Balthasars «Geniestreich» wie ein Feuerwerk versprüht, zu dem jedoch kaum Zuschauer gekommen sind. Für den jungen Autor war die fehlende Reaktion wohl eine bittere Enttäuschung. Man kann nur Vermutungen anstellen über den Zeitpunkt, an dem Balthasar, der das Zeug für eine Musikerlaufbahn gehabt hätte – wobei für eine erfolgreiche Karriere nicht nur musikalische Qualitäten erforderlich gewesen wären –, sich definitiv gegen den Beruf des Musikers und Künstlers entschieden hat. Falls die Entscheidung nicht schon vor der Abfassung des Opusculums gefallen war, was ich für sehr wahrscheinlich halte, denn er hatte sich ja bereits in der Germanistik immatrikuliert, so musste ihn das fehlende Echo nach dem Erscheinen des Opusculums in seiner Entscheidung bestärken. Aus der Rückschau von heute erscheint die Schrift wie der Aufgang eines neuen Sterns am Himmel der Musik, der im Augenblick seines Erscheinens verglüht ist³². Balthasar ist kein professioneller Musiker geworden, aber geliebt ist ihm seine Musikalität.

Musikalität

Was es im Folgenden noch zu berichten und zu bedenken gilt, ist die Integration seiner hohen Musikalität in die umfassendere Lebensgestaltung, vor allem in sein Werk. Die biblische Mahnung aus dem «Liber Ecclesiasticus» mag ihm dabei wie ein Leitmotiv erschienen sein: «et non impedias musicam»³³. Wenn wir zunächst das Augenmerk auf das Werk richten, dann dürfte die generelle Behauptung nicht fehlgehen, dass sein ganzes Oeuvre von einem musikalischen Fluidum eingehüllt ist. In diesem penetrierenden Fluidum lassen sich verschiedene Schichten unterscheiden.

4. Die Musikalität seiner Übersetzungen und seiner Sprache

Es bedarf m.E. keiner langen Abhandlung, um den ursächlichen Zusammenhang der allseits gelobten, ja gerühmten Qualität seiner Übersetzungen mit seiner Musikalität zu erkennen. Balthasars Übersetzungen sind nicht nur das Ergebnis einer Beherrschung des philologischen Instrumentars, sondern ebenso Ausdruck seines musikalischen Empfindens, und das meint Sinn für Proportion, für den Klang der Worte, den rhythmischen Fluss der Sätze. Im höchsten Maß äußert sich solche Meisterschaft bei der schwierigen Übertragung von Lyrik. Balthasars Übertragung der Lyrik Claudels bietet genug Proben seines Könnens³⁴. Seine bühngerechte Übertragung des «Seidenen Schuh» kann als Beispiel für die Prosa des Dramas gelten³⁵.

5. Musikalische Formen im Gewand der Theologie

Dass in der Sprache Balthasars musikalische Bilder und Metaphern eine Rolle spielen und sehr häufig begegnen, bezeugt eine noch relativ äußerliche Schicht der Penetration des musikalischen Fluidums. So würde sich z.B. seine Aphorismensammlung «Das Weizenkorn» für eine kleine Spezialuntersuchung unter diesem stilistischen Formalaspekt eignen³⁶. Auch darf an den explizit musikalischen Buchtitel «Die Wahrheit ist symphonisch»³⁷ erinnert werden.

Auf eine bereits tiefere Schicht der Anverwandlung des Musikalischen stoßen wir im Werk Balthasars, wenn wir die musikalische Formenlehre heranziehen. Dann lässt sich die Frage stellen, ob nicht musikalische Formen – bewusst oder wohl eher unbewusst und spontan – die Ausarbeitung seiner Bücher beeinflusst haben. Mir erscheinen die 12 kleinen Monographien, die er im «Fächer der Stile» des zweiten Bandes der «Herrlichkeit» zusammengestellt hat, wie 12 Etüden, mit denen er nach der Ouvertüre des ersten Bandes «Schau der Gestalt» die Methode seiner

theologischen Ästhetik an 12 exemplarischen Gestalten nochmals durch-exerziert, bevor er die gewaltige Symphonie des dritten Bandes «Im Raum der Metaphysik» (mit den drei Kopffthemen: Mythos, Religion, Philosophie) in Angriff nimmt, die dann in den beiden Bänden «Alter Bund» und «Neuer Bund» fortgespielt wird, wobei ihm der Schluss von «Im Raum der Metaphysik» und noch mehr von «Neuer Bund» zu einem mit-reißenden Finalsatz geraten³⁸.

In einem Gespräch mit Michael Albus hat der Theologe das Wort von der «kulturell-geschichtlichen Orchestrierung» gerne aufgegriffen, um damit die Methode seiner großen Werke zu veranschaulichen: «In den größeren Büchern habe ich sie (die Orchestrierung) vorgenommen, um zu zeigen, dass nun aber so vieles schon da ist, so vieles gedacht worden ist, was man aus der Tradition schöpfen kann, wenn man es einigermaßen für die Gegenwart transponiert»³⁹.

6. Die Kunst der Transposition

Die tiefste Schicht der Durchdringung lässt sich mit dem Stichwort «Transposition» benennen. Das Transponieren von einer Tonart in eine andere ist ein Grundvollzug der musikalischen Komposition wie auch der Aufführung. Da Balthasar das absolute Gehör besessen hat, d.h. beim Erkennen der Tonstufe war in seinem inneren Ohr der Ton präsent, ist ihm – zwar nicht unbedingt im technischen Vollzug z.B. am Klavier, aber im inneren Mithören – das musikalische Transponieren zweifellos schwer gefallen. Um so leichter ist ihm dagegen das «Transponieren» von Denkinhalten gelungen. Weite Passagen seines Werkes bestehen aus solchen Transpositionen eines Gedankens auf die Ebene anderer geistiger Koordinatensysteme. Besonders in den philosophischen Partien bedient er sich gern der Kunst des Transponierens und stellt in philosophiegeschichtlichen Kontexten eine Gedankenfigur auf den Ebenen verschiedener Denksysteme dar. Den innersten Kern aber berühren wir, wenn wir auf die Struktur oder das Baugesetz seiner Trilogie «Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik» schauen. In dieser Struktur, die bekanntlich die philosophische Lehre der Transzendentalien (pulchrum/unum – bonum – verum) zur Voraussetzung hat, geschieht m. E. die tiefste Vermählung, oder dynamischer formuliert: Verwandlung seiner Musikalität in Theologie. Pointiert gesagt: Nur ein musikalischer Geist konnte die Trilogie konzipieren und komponieren. Denn von den Künsten ist keine andere in so hohem Maße erkoren, den Raum der Transzendentalien zu durchdringen und zu umspielen wie die Musik. In all ihren wahren Schöpfungen ist sie Verherrlichung und Erklängen des Schönen, in der Oper wird sie zum Medium dramatischer Handlung, und als «musica arithmetica» reicht sie an die Logik heran⁴⁰.

Balthasar konnte sich als Theologe an den Paradigmenwechsel der Ästhetik, Dramatik und Logik heranwagen, weil sein musikalischer Geist damit bereits vertraut war. In der Struktur der Trilogie, die zweifellos sein Hauptwerk ist, erkenne ich die sublimste Umsetzung seines musikalischen Ingeniums in Theologie⁴¹.

7. Freundschaften im Zeichen der Musik

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die biographische Linie, indem wir sie unter das Motto «ne impediās musicam» rücken. Was am Lebensweg Balthasars neben anderem hervorsticht, ist die Rolle, die die Musik bei den für sein Leben wichtigen Begegnungen gespielt hat. Ich muss mich darauf beschränken, ohne jedwede Absicht der Vollständigkeit nur ein paar Namen aufzureihen. Von der Begegnung mit Rudolf Allers war bereits die Rede. Balthasars nächster Mentor Erich Przywara war nicht nur Philosoph, sondern auch eine Zeit lang Musikpräfekt in Feldkirch (1913–1917) und auf jeden Fall ein musischer Mensch. Von Friedrich Kronseder SJ (1879–1957), bei dem Balthasar im Sommer 1927 die entscheidenden dreißigtägigen Exerzitien gemacht hat, wird berichtet, dass er ein guter Geiger gewesen sein soll. Adrienne von Speyr (1902–1967) nahm als Gymnasiastin Klavierstunden beim späteren Basler Dirigenten und Leiter des Konservatoriums Hans Münch (1893–1983) und stand bei ihrer Berufswahl vor der Alternative Musik oder Medizin⁴². Die theologisch so fruchtbare Begegnung mit Karl Barth (1886–1967) ereignet sich unter dem Stern Mozarts⁴³. Die Vorliebe für Mozart ist in gleicher Weise das Bindeglied in der Freundschaft mit Joseph Fraefel (1902–1978), dem Mitbegründer des Johannesverlags⁴⁴. Die Liste ließe sich fortsetzen. Die Namen mögen genügen, um zu ermesen, wie auf dem Lebensweg Balthasars die Musik sich als Stifterin der Freundschaft erwiesen hat. Die «holde Kunst» ist nicht nur die entrückende Trösterin des Individuums in vielen grauen Stunden, sondern sie schafft ein kommunikatives Netz edler Freundschaften. Bei dem eher scheuen, vielleicht sogar kontaktarmen Theologen wirkte die Musik wie ein Magnet, der ihm gute Freunde anzog.

Musik und Theologie

Die Überschrift des abschließenden Abschnittes will keinesfalls suggerieren, dass ein Musiker auch Theologe sein müsste oder umgekehrt. Musik und Theologie sind selbstverständlich autarke Bereiche mit ihren fachlichen Eigengesetzlichkeiten und unterschiedlichen Methoden. Doch ist das «und» nicht rein additiv, sondern in ihm artikuliert sich eine innere Nähe, ja ein Wesenszusammenhang. Um die ganze Tragweite dieses

«und» zu erhellen, müsste man die Umrisse einer Musiktheologie skizzieren, was hier freilich nicht geboten werden kann⁴⁵. Aber auf ein Beispiel darf noch hingewiesen werden, an dem sich das Konzept der Musiktheologie exemplifizieren lässt⁴⁶.

8. Auge in Auge mit Mozart

Nicht von der Bewunderung und Verehrung, die Balthasar gegenüber der Musik Mozarts empfunden hat und die – abgesehen von zahlreichen im Werk verstreuten «Liebeserklärungen» – wenigstens zweimal in einer literarischen Form sich artikuliert hat, nämlich im Aufsatz «Das Abschieds-Terzett»⁴⁷ und im Zeitungsartikel «Bekenntnis zu Mozart»⁴⁸, nicht von diesen beiden präziösen Miniaturen der Kunstbetrachtung soll noch eigens die Rede sein, sondern ganz grundsätzlich und knapp das Vis-à-vis von Mozart und Balthasar bedacht werden.

Mozart steht für große Kunst, Balthasar für nicht minder große Theologie. Beide Werke stehen sich jedoch nicht beziehungslos gegenüber. Wo aber liegt das Verbindende? Wie lässt sich das «und» zwischen Musik und Theologie bestimmen? Musik und Theologie gehen insofern ein Wegstück gemeinsam, wenn man ihren Weg als einen Weg zu Gott versteht. Der Weg zu Gott aber ist der Weg der Religion. Das Bindeglied zwischen Musik und Theologie ist also die Religion. Das musikalische Werk Mozarts und das theologische Werk Balthasars berühren sich im Raum des Religiösen. Die Interaktion zwischen Musik und Theologie ereignet sich deshalb im Bereich der religiösen Musik⁴⁹. Während das Begriffliche die Prärogative der Theologie ist, ist die Musik Herrscherin im Bereich der Emotionen und Empfindungen. Da aber der Mensch mit Verstand und Herz den Weg der Religion, den Weg zu Gott beschreitet, dienen ihm sowohl Theologie wie auch Musik als Wegweiser und Wegbegleiter zu Gott.

Der Ansatz «von unten» muss ergänzt werden durch die Bewegung «von oben». Denn allem Suchen des Verstandes und aller Sehnsucht des Herzens liegt die Selbstoffenbarung Gottes voraus. Der menschliche Weg der Religion wird eingeholt vom göttlichen Weg der Offenbarung. Im Raum der christlichen Religion erreicht die Selbstoffenbarung Gottes ihren unüberholbaren Höhepunkt in der Menschwerdung Jesu Christi. Das Christentum ist die Religion der Inkarnation. In einer Religion der Fleischwerdung Gottes tritt das Miteinander von Musik und Theologie in ein neues Koordinatensystem ein.

Denn die Bewegung der Musik von den Sinnen zum Geist wird nun vom freien Schritt Gottes ins Fleisch, also letztlich von der Gegenbewegung göttlicher Geist in leibliche Sinnhaftigkeit umfassen. Das bedeutet eine

Aufwertung des Leibes durch die Menschwerdung Gottes. Mit der Aufwertung des Leibes wird auch die Musik geadelt. In diesem neuen, durch die Inkarnation bestimmten Koordinatensystem ereignet sich die «Begegnung» von Mozart und Balthasar.

Mozart hat im Medium der Musik, d.h. der Töne und Klänge das ausgedrückt, was Balthasar in seiner Trilogie im Medium der Sprache, d.h. der Begriffe und Worte erfasst hat. Beide weisen auf das inkarnatorische Mysterium des Christentums hin. «Was überall sonst als ein eitles Wahngebilde oder gar eine Lästerung erscheinen müsste, die endgültige, allen Abschied überholende Offenbarung der ewigen Schönheit in einem echten irdischen Leibe, das durfte hier, im katholischen Menschwerdungsraum, einmal beglückende Wirklichkeit werden»⁵⁰.

Hans Urs von Balthasar hat das musikalische Talent, das Gott ihm in die Wiege gelegt hat, nicht vergraben, sondern mit ihm gearbeitet, so dass er es seinem Schöpfer in der Fülle seines theologischen Werkes zurückgeben konnte. Viele Leser aber, die die musikalische Atmosphäre seines Werkes wahrgenommen haben, sind ihm dankbar, dass es neben einer Theologie, die die Bedürfnisse des Unterrichts und der Schule befriedigt, seine Trilogie gibt, die ebenbürtig neben den großen Schöpfungen des abendländischen Kulturschaffens steht.

ANMERKUNGEN

¹ Die neun Germanistiksemester verteilen sich auf folgende Orte: SS 1924 Zürich, WS 1924/25 Wien, SS 1925 Wien, WS 1925/26 Wien, SS 1926 Wien, WS 1926/27 Berlin, SS 1927 Wien, WS 1927/28 Zürich, SS 1928 Zürich; 27. Oktober 1928 Doktorexamen.

² H.U. v. Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, 31. Die Stiftsschule der Benediktiner in Engelberg besuchte Balthasar vom Oktober 1917 bis Juli 1921, danach wechselte er ins Gymnasium der Jesuiten in Feldkirch (1921–1924). Im März 1924 machte er das sog. «Fremdenabitur» in Zürich.

³ H.U. v. Balthasar, Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck, in: E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Freiburg 1993, 419–424; Zitat S. 420.

⁴ Rudolf Allers (1883–1963) studierte Medizin in Wien, wo er noch Sigmund Freud hörte, 1906 Promotion, 1908 Heirat mit Carola Meitner, von 1908 an arbeitet er als Assistent an der Deutschen Universität Prag und spezialisierte sich in Psychiatrie, 1913 Dozent für Psychiatrie an der Univ. München, 1914–1918 im Kriegsdienst bei der österreichischen Armee, 1918–1938 Mitarbeiter in der Mediz. Fakultät der Univ. Wien und private psychotherapeutische Praxis. Sein Freund Agostino Gemelli OFM (1878–1959) ermutigt ihn zu einem Philosophiestudium an der Kath. Univ. Mailand, das er 1934 mit einer Promotion abschließt. Rechtzeitig konnte er 1938 mit seiner Familie aus Österreich emigrieren und in den USA seine akademische Tätigkeit fortsetzen: von 1938 bis 1948 als Prof. der Psychologie an der Catholic University of America/Washington, von 1948 bis 1957 als Prof. der Philosophie an der Georgetown University, gest. am 18. Dezember 1963 in Hyattsville.

⁵ Zeugen des Jahrhunderts. H.U. v. Balthasar im Gespräch mit E. Koller. Unveröffentlichte und von Balthasar nicht mehr autorisierte Transkription der Sendung des Schweizer Fernsehens, Zürich März 1984, S. 11.

⁶ Brief an den Vater, gegen Ende Juni 1930, zitiert in: E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Freiburg 1993, 44. Der Mitnovize Alois Grillmeier (1910-1998), den ich in einem Gespräch am 24. März 1996 befragt habe, konnte sich an die Episode mit dem «Tantum ergo» zwar nicht erinnern, berichtete aber, dass Balthasar im Noviziatschor mitgesungen und gelegentlich beim Gottesdienst die Orgel gespielt habe.

⁷ Vgl. Th. Krenski, Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama, Mainz 1995, 18.

⁸ H.U. v. Balthasar, Unser Auftrag (vgl. Anm 2), 31.

⁹ J. Pieper, Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964, München 1979, 50.

¹⁰ Einige Informationen über das St. Michael-Institut findet man bei M. Müller, Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie, hrsg. v. W. Vossenkuhl, Berlin 1994, 35-38.

¹¹ P. Henrici, Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar, in: K. Lehmann/W. Kasper (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 29.

¹² Dass Balthasar nach dem Tod Adriennes von Speyr die Stereoanlage weggegeben hat, erfährt man ebenfalls bei P. Henrici: «Er verfügte über das absolute Musikgehör und konnte nach dem Tod Adrienne von Speyrs seine Stereoanlage weggeben, mit dem Hinweis, er brauche sie nicht mehr; er kenne Mozarts gesamtes Werk auswendig, sehe im Geist die Partitur vor sich und höre die Musik» (Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar, in: a.a.O., 20).

¹³ K. Räber, Sehnsucht nach Führung, Zwang zur Revolte, in: Basler Zeitung, Samstag, 13. August 1988, Nr. 189, S. 41.

¹⁴ W. Kaegi, Hans Urs von Balthasar zum 60. Geburtstag, in: Basler Nachrichten, Mittwoch, 11. August 1965, Nr. 336.

¹⁵ H.U. v. Balthasar, Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik (Sammlung Bartels, 2), Braunschweig 1925. Neuausgabe beim Johannesverlag: H.U. v. Balthasar, Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik (1925). Bekenntnis zu Mozart (1955) (Studienausgabe, 1), Freiburg 1998. Ich zitiere nach der Neuausgabe von 1998. Auf die italienische Übersetzung muss eigens hingewiesen werden, da ihr der Herausgeber Pier Angelo Sequeri einen höchst instruktiven und substantiellen Anmerkungsteil beigefügt hat: H.U. v. Balthasar, Lo sviluppo dell'idea musicale. Testimonianza per Mozart/P.A. Sequeri, Antiprometeo. Il musicale nell'estetica teologica di H.U. v. Balthasar (Quodlibet, 3), Milano 1995. Siehe meine Rezension in: Musica Sacra 116 (1996) 329-330.

¹⁶ Den Erstling von Balthasars Aufsätzen, der im selben Jahr 1925 erschienen ist, habe ich in einer gründlichen Untersuchung behandelt: M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasars Bericht von der Innsbrucker Herbsttagung 1925 des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker, in: Geist und Leben 71 (1998) 460-472.

¹⁷ Die Entwicklung der musikalischen Idee, 40.

¹⁸ Siehe D. Fischer-Dieskau, Wagner und Nietzsche. Der Mystagoge und sein Abtrünniger, Stuttgart 1974. Balthasar hat unter weltanschaulicher Hinsicht seine Kritik an R. Wagner vertieft in: Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, Bd. I: Der deutsche Idealismus (Studienausgabe, 3/I), Freiburg 1998, 682-691.

¹⁹ Die Entwicklung der musikalischen Idee, 45.

²⁰ In dieser Frage scheint mir Balthasar dem idealistischen Denken einen zu großen Tribut zu zollen, wenn er schreibt: «Denn nicht auf den Künstler, allein auf die Leistung kommt es an. Er ist nur das zufälligerweise persönliche Medium der großen Evolution des weltimmanenten Sinnes» (a.a.O., 53). Hier vermisst man die fehlende Immunisierung durch ein christliches Person- und Geschichtsverständnis, das sich dem Traumgespinnst «der großen Evolution des weltimmanenten Sinnes» versagt.

²¹ A.a.O., 54.

²² A.a.O., 55: «In der großen, allgemeinen Entfaltung der Kunst gibt es keine Fehlentwicklungen».

²³ A.a.O., 57.

²⁴ A.a.O., 16.

²⁵ Hoffmann, Kunst und Vogelgesang in ihren wechselseitigen Beziehungen vom naturwissenschaftlich-musikalischen Standpunkt beleuchtet, Leipzig 1908. Siehe MGG XVI (1979), 1912.

²⁶ Siehe dazu die Ausführungen bei P.A. Sequeri, l.c. (wie oben bei Anm. 15), 50–51.

²⁷ K. Bücher, Rhythmus und Arbeit, Leipzig 1897, ⁶1924.

²⁸ Die Entwicklung der musikalischen Idee, 52–53. R. Rolland, Voyage musical aux pays du passé, Paris 1919; dt.(L. Andro) Musikalische Reise ins Land der Vergangenheit, Frankfurt a.M. 1922.

²⁹ Dieser Topos trifft aber nicht auf den hl. Ordensgründer zu und erst recht nicht auf die Jesuiten der Barockzeit, die die Kultur dieser Epoche wesentlich geprägt und mitgetragen haben.

³⁰ Die «Deutsche Bücherei Leipzig» fungierte damals (und auch heute wieder) als Nationalbibliothek. Kein Nachweis dagegen im «Bayerischen Zentralkatalog» sowie in den Katalogen der «Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen», der «Deutschen Staatsbibliothek Berlin, DDR», der «Österreichischen Nationalbibliothek Wien». In der Musikabteilung der «Bayerischen Staatsbibliothek München» sind nur zwei Titel aus der «Sammlung Bartels» vorhanden: F. Meyer, Die schönsten Sonaten alter Meister im Violinunterricht (Sammlung Bartels, 1); W. Guericke, Die Orgel und ihre Meister (Sammlung Bartels, 10) (Schriftliche Mitteilung der Bibliothek an den Vf. vom 05.01.2000).

³¹ Dieser Text leitet das Verzeichnis von 16 Titeln der «Sammlung Bartels» ein und steht auf der letzten Seite der Originalausgabe von 1925. – Im «Braunschweiger Stadtlexikon», hrsg. v. L. Camerer u.a., Braunschweig 1992, S. 29 findet sich folgender Eintrag zu Bartels Fritz: «1891 gründet der Buchhändler Fritz Bartels eine Kunst-, Buch- u. Musikalienhandlung. 1904 wird die Buch- u. Kunsthandlung an Emil Simon verkauft ... Die Musikalienhandlung, die F. Bartels, der auch selbst komponierte, mit einer Konzertagentur verband, blieb bis 1979 im Besitz der Familie Bartels. Heutige Inhaber sind Karin u. Gerd Voigt.» Laut Mitteilung vom 22.03.2000 des Herrn Voigt an den Verfasser befinden sich im Firmenarchiv keine Unterlagen, die Aufschluss über das Zustandekommen des Bändchens geben könnten.

³² In seinem ersten Werküberblick schildert Balthasar seinen Weg mit der Musik und mit der Literatur als Vorstufen für seine Sendung. «Wie man den Knaben dazu verurteilte, durch das ganze Unterholz romantischer Musik von Mendelsohn über Strauss zu Mahler und Schönberg sich durchzuschlagen, um endlich dahinter die ewigen Sterne Bachs und Mozarts aufgehen zu sehen ..., so musste ich auch die Dschungel der neueren Literatur durchstreifen, in Wien, Berlin, Zürich und anderswo, immer enttäuscht und mit immer leererem Magen, bis mich endlich die gütige Hand Gottes wie weiland Habakuk mitsamt seinem Korb ergriff und zu einem wahren Leben ausersah» (Es stellt sich vor – 1945, in: Mein Werk. Durchblicke Freiburg, 1990, 9/10). Das Zitat spielt an eine Szene mit dem Propheten Habakuk im Buch Daniel 14, 31–39 an, die von L. Bernini in seiner Marmorskulptur in der Cappella Chigi von Sa. Maria del Popolo, Rom, festgehalten wird.

³³ Eccli 32,5 b; in der LXX, die der Einheitsübersetzung zugrunde liegt, zählt der Vers 5 als Vers 3: «Ergreife das Wort, alter Mann, denn dir steht es an. Doch schränke die Belehrung ein, und halte den Gesang nicht auf» (Sir 32,3). Als Motto wird das Wort meistens in der Formulierung: «ne impediatis musicam» zitiert.

³⁴ P. Claudel, Gedichte. Mit einem Nachwort von H.U. v. Balthasar (Gesammelte Werke, 1), Heidelberg/Einsiedeln 1963.

³⁵ P. Claudel, Der seidene Schuh oder Das Schlimmste trifft nicht immer zu. Dt. Übersetzung und Nachwort von H. U. v. Balthasar, Salzburg 1939.

³⁶ H.U. v. Balthasar, Das Weizenkorn. Aphorismen, Einsiedeln/Trier ³1989.

³⁷ H.U. v. Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus (Kriterien, 29), Einsiedeln 1972.

³⁸ H.U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, 943–983; Bd. III/2–2: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 495–511.

³⁹ H.U. v. Balthasar, Geist und Feuer. Interview mit M. Albus, in: Herder-Korrespondenz 30 (1976)

⁴⁰ Bei der Zuordnung der Musik zu den Transzendentalien ist ein «Gefälle» zu beachten, denn wie jede Kunst ist die Musik dem pulchrum am nächsten. Doch sollte nicht übersehen werden, dass an dem «Punkt», an dem die Wahrheit ins Geheimnis transzendiert oder anders gesagt die Immanenz des Geheimnisses in der Wahrheit hervorbricht, die Musik das Geheimnis hörbar zu machen vermag, während die Logik schweigen muss.

⁴¹ Vgl. M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburger theologische Studien, 120), Freiburg 1981, 133-146, 318-319.

⁴² A. v. Speyr, *Aus meinem Leben. Fragmente einer Selbstbiographie*, Einsiedeln 1968, 206, 223.

⁴³ So konnte Karl Barth in einem (maschinengeschriebenen) Brief vom 17. April 1956 an Prof. Paul Althaus nach Erlangen berichten: «Die ökumenische Kraft Mozarts ist außerordentlich. Sie können kaum wissen, dass ich eben ihm meine Beziehung zu H. U. von Balthasar verdanke, die dann viel später in seinem meisterlichen Buch über mich ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht hat.» In demselben Brief erzählt Barth auch von dem positiven Echo, das sein damals gerade erschienenen Opusculum «Wolfgang Amadeus Mozart 1756/1956» (Zürich 1956) ausgelöst hat. «Merkwürdig: seit dem ersten Heft der <Theol. Existenz heute> von 1933 hat kaum eine meiner Produktionen so viel – und nach ihrem Ursprung so vielfältige – Zustimmung gefunden wie dieses Büchlein, in dem ich mich nun doch notorisch etwas weit von meinem Leisten entfernt habe.» Das Original des Briefes befindet sich im Karl Barth-Archiv in Basel. Siehe auch den Exkurs über Mozart in: K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III/3: Die Lehre von der Schöpfung* (Studienausgabe, 18), Zürich 1992, 337-339.

⁴⁴ Der Sohn von Herrn Dr. Fraefel hat mir mitgeteilt: «Immer wenn Dr. von Balthasar zu Besuch weilte, war der Plattenspieler am Abend in Dauerbetrieb. Nach meiner Erinnerung wurde fast ausschließlich Mozart gespielt ... Ungefähr auf gleicher Höhe stand Bach, wurde aber nicht so oft gehört. Gustav Mahler stand Dr. von Balthasar auch sehr nahe ... Seine Besuche waren immer mit einem Plattengeschenk verbunden» (Brief vom 10.12.1997 an den Verfasser).

⁴⁵ Ich verweise nur auf zwei klassische Werke: aus der Sicht der evangelischen Theologie vgl. O. Söhngen, *Theologie der Musik*, Kassel 1967; aus der Sicht der katholischen Theologie (mit ökumenischer Perspektive) vgl. W. Kurzschinkel, *Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben*, Trier 1971.

⁴⁶ Unter den neueren Werken der «theologischen» Mozart-Literatur, die auf dem weiten Feld der musikwissenschaftlichen Arbeiten nur ein schmales Segment beansprucht, siehe: H. Küng, *Mozart. Spuren der Transzendenz*, München 1991; A. Torno/P.A. Sequeri, *Divertimenti per Dio. Mozart e i teologi*, Casale Monferrato 1991; F. Ortega, *Beauté et Révélation en Mozart*, Saint-Maur 1998. Zu F. Ortega vgl. meine Besprechung in: *Die Tagespost* Nr. 153/154, 23. Dezember 1999, S. 14. – Das Bändchen von Hans Küng vereinigt zwei Essays. Im ersten loziert der Verfasser seine Münchener Gedenkrede zum 200. Todesjahr des Komponisten zwischen Karl Barth und Wolfgang Hildesheimer. Der zweite Essay bietet Gedanken zu Mozarts «Krönungsmesse» KV 317.

⁴⁷ H.U. v. Balthasar, *Das Abschieds-Terzett*, in: ders., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 462-471. Das Abschieds-Terzett zwischen Pamina, Tamino und Sarastro ist die Nr. 19 im 2. Akt der «Zauberflöte».

⁴⁸ H.U. v. Balthasar, *Bekenntnis zu Mozart*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, Sonntag, 13. Februar 1955, Nr. 381; aufgenommen in: ders., *Die Entwicklung der musikalischen Idee. Bekenntnis zu Mozart* (Studienausgabe, 1), Freiburg 1998, 61-63.

⁴⁹ Der Begriff «religiöse Musik» deckt einen weit umfassenderen Bereich ab als die Begriffe «Kirchenmusik» oder «liturgische Musik», die den direkten Bezug zum Gottesdienst der Kirche beinhalten. Über den liturgischen Gesang par excellence, den gregorianischen Choral (vgl. Vaticanum II, Liturgiekonstitution SC 116); siehe meinen Beitrag «Kleines Plädoyer für den Cantus Romanus», in: K. Hillenbrand/B. Nichtweiß (Hrsg.), *Aus der Hitze des Tages*, Würzburg 1996, 136-145.

⁵⁰ H.U. v. Balthasar, *Das Abschieds-Terzett*, in: ders., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 471.

KARL BARTH · BASEL

BEKENNTNIS ZU MOZART

Ein kurzes «Bekenntnis zu Mozart» soll ich ablegen? Ein «Bekenntnis» zu einem Menschen und seinem Werk ist eine persönliche Sache. So bin ich froh, persönlich reden zu dürfen. Musiker oder Musikwissenschaftler bin ich ja nicht. Aber zu Mozart bekennen kann und muss ich mich wohl. Meine erste Begegnung mit großer Musik – ich muss damals etwa fünf oder sechs Jahre alt gewesen sein – war meine Begegnung mit Mozart. Es handelte sich – ich sehe die Situation noch vor mir – um ein paar Takte aus der «Zauberflöte» («Tamino mein, o Welch ein Glück...!»), von meinem Vater auf dem Klavier angeschlagen. Sie gingen mir «durch und durch». Ich bin dann älter und schließlich alt geworden. Ich habe noch viel mehr und ganz anderes von Mozart gehört. Er wurde mir je länger je mehr zu einer Konstante meines Daseins. Man hat mich schon gefragt, ob ich nicht von meiner theologischen Richtung her auf dem Feld der Musik ganz andere Meister entdeckt haben müsste. Ich habe zu bekennen (wie jene Indianer am Orinoco, von deren erster Begegnung mit europäischer Musik man neulich las): Nein, es handelt sich um diesen und keinen anderen. Ich habe zu bekennen, dass ich (dank der nicht genug zu preisenden Erfindung des Grammophons) seit Jahren und Jahren jeden Morgen zunächst Mozart höre und mich dann erst (von der Tageszeitung nicht zu reden) der Dogmatik zuwende. Ich habe sogar zu bekennen, dass ich, wenn ich je in den Himmel kommen sollte, mich dort zunächst nach Mozart und dann erst nach Augustin und Thomas, nach Luther, Calvin und Schleiermacher erkundigen würde. Aber wie soll ich mich darüber erklären? In ein paar Worten vielleicht so: Zum täglichen Brot gehört auch das Spielen. Ich höre Mozart – den jüngeren und den älteren Mozart, und so nur ihn – spielen. Spielen ist aber ein Ding, das gekonnt sein will, und insofern eine hohe und strenge Sache. Ich höre in Mozart eine Kunst des Spielens, die ich so bei keinem anderen wahrnehme. Schönes Spielen

KARL BARTH, reformierter Theologe, geb. 1886 in Basel, studierte in Bern, Berlin, Tübingen und Marburg. Professor in Göttingen, Münster, Bonn und Basel. Begründer der Dialektischen Theologie. Barth gilt als einer der bedeutendsten reformierten Theologen. Verfasser einer vielbändigen kirchlichen Dogmatik. Er verstarb 1968.

setzt voraus: ein kindliches Wissen um die Mitte – weil um den Anfang und um das Ende – aller Dinge. Ich höre Mozart aus dieser Mitte heraus, von diesem Anfang und Ende her musizieren. Ich höre die Begrenzung, die er sich auferlegte, weil gerade sie ihn erfreute. Sie erfreut, sie ermutigt, sie tröstet auch mich, wenn ich ihn höre. Gegen keinen von den anderen soll damit auch nur ein Wort gesagt sein. Nur eben dies: dass ich mich in diesem Sinn nur zu Mozart bekennen kann.

In: Neue Zürcher Zeitung 176, Nr. 381, 13. Februar 1955 & Karl Barth, Wolfgang Amadeus Mozart. Theologischer Verlag Zürich. Zürich ¹³1996, 7-8

HANS URS VON BALTHASAR · BASEL

BEKENNTNIS ZU MOZART

Während wir an der Stirn aller Beethovenschen Musik immer die Schweißtropfen spüren, die sie ihren Erfinder gekostet hat, und an der Bachschen wenigstens die Arbeit, die hinter so viel Tektonik, so viel Zyklopengemäuer stehen muss, scheint das ungeheure Werk Mozarts ohne jede Anstrengung entstanden, schon als ein vollkommenes Kind auf die Welt gebracht und ohne jede Störung zur Reife herangewachsen zu sein. Eine Phantasmagorie aus der paradiesischen Urzeit – bevor der Mensch dem Fluch verfiel, «im Schweiß seines Angesichts sein Brot zu essen und in Mühsal den Dornboden zu ackern und in Schmerzen zu gebären»? Und soll dieses Ausnahmewesen gar noch mit Christentum zu tun haben, worin sich der Fluch des Leidens doch nur auflöst durch das tiefere Segensleid Gottes? Aber sind wir, christlich wie weltlich betrachtet, nicht unterwegs zwischen «Paradies» und «Himmel», stammen wir nicht aus Gott und gehen zu Gott, durch alle Wasser und Feuer von Zeit, Schmerz und Tod hindurch? Und warum sollen wir uns nicht mit der «Zauberflöte» einer ungeheuren Ahnung von Liebe, Licht und Herrlichkeit, von ewiger Wahrheit und Harmonie durch alle Dissonanzen des Daseins leiten lassen? Gibt es eine bessere, ja überhaupt eine andere Art, den Adel unserer Gotteskindschaft zu bekunden als diese stete Vergewärtigung, woher wir sind und wohin wir streben? Alle, die der Menschheit als Vorbild galten, haben es so zu halten versucht, und zunächst Derjenige, der sich als Sohn des Vaters wusste, der allzeit dessen Antlitz vor Augen hatte und dessen Willen vollbrachte. Mozart will schaffend und lebend sein Jünger sein, und er dient damit, dass er den Triumphgesang der ungefallenen und wiederauferstandenen Schöpfung hörbar macht, in dem (wie die Christen es vom Himmel glauben) Leid und Schuld nicht als ferne Erinnerung, als «Vergangenheit» vertreten sind, sondern als – überwundene, verziehene, durchklärte Gegenwart. Niemand kann deshalb

HANS URS VON BALTHASAR, 1905 in Luzern geboren, gestorben 1988 in Basel. Priester 1936. Ernannter Kardinal 1988. Mitbegründer der Internationalen Katholischen Zeitschrift «Communio». Verfasser eines der bedeutendsten theologischen Werke unserer Zeit. 1987 Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises in Innsbruck.

– es sei Kierkegaard zum Trotz gesagt – bei Mozart das Fluidum eines süßen, unendlich jugendlichen Eros verkennen, durch alles hindurch ergossen wie ein starker, betörender Duft: das Cherubinhafte und, erwachsener, der federnde Gang des weißen Helden Don Giovanni und schließlich, überschweres Gewicht von Lust, der Klang zerbrechender Herzen in «*Così fan tutte*» und die langen kühlen Schatten der «Zauberflöte»: liegt nicht alles das auch und genau so in einem Wurf wie dem großen «*Regina coeli*» (KV 276), in den beiden Vespern, den Litaneien und Messen, in denen Mozart es nicht für nötig befand, seine Stimme zu verstellen und einen eigenen geistlichen Stil und Ton anzuschlagen; denn was soll verklärt werden, wenn nicht die Schöpfung, was erlöst werden und beten, wenn nicht die Natur, das Kind Gottes? Das ist nicht «barock», sondern einfach christlich. Aber wo bleibt das Sündenbekenntnis? Man wird wohl sagen müssen: für diesmal liegt es im Bekenntnis der Gnade. Und wo bleibt die Furcht vor dem Gericht? Für diesmal geborgen in der Hoffnung und Zuversicht auf Erlösung. Immerhin endet alles in die Schauer des Requiems: geheimnisvolles Fragment, mit dem die Stimme, die so viel jubelt, zerbricht. Aber je weiter die Zeit geht, umso eindeutiger schwingt sie obenauf, über anderen Stimmen, die ebenbürtig schienen, aber nun zurückbleiben, verblassen, veralten, vielleicht als unecht hinsinken. Auf Mozart ist noch kein Stäubchen gefallen ...

In: Neue Zürcher Zeitung 176, Nr. 381, 13. Februar 1955 & Hans Urs von Balthasar, Die Entwicklung der musikalischen Idee. Freiburg 1998, 61-63

perspektiven

ALEXANDER LOHNER · BERLIN

DER EKEL, DER TOD, DIE EWIGE WIEDERKEHR
UND DIE ABSURDITÄT DES DASEINS

*Nietzsches Philosophie als radikaler Nihilismus
und Gegenentwurf zur christlichen Ethik*

1. *Nietzsches Erkenntnislehre*

Nietzsches erkenntnistheoretische Grundüberzeugung – wie er sie vor allem in *Götzen-Dämmerung* dargestellt hat – ist die von der Perspektivität aller Wahrheit und Wirklichkeitswahrnehmung. Wahrheit ist keine Korrespondenzbeziehung zwischen dem erkennenden Geist und ontischen Soseinssachverhalten, wie es beispielsweise die Scholastik mit ihrer Wahrheitsdefinition von der «adaequatio rei et intellectus» gedeutet hatte, sondern eine lebensdienliche *Interpretation*, die auf stammesgeschichtlichen Fixierungen und gesellschaftlich gewachsenen Konventionen beruht. Wir sehen die Dinge «sub specie vitalitatis», unsere phänomenale Welt ist eine nützliche, sich bewährt habende *Fiktion*, die unter den unendlich vielen möglichen Interpretationen an sich nicht mehr «Wahrheit» oder theoretische «Vernunft» für sich in Anspruch nehmen kann als jede andere. Der Lebenskampf hat es für den Menschen notwendig gemacht, «das Feste dem Chaotischen entgegenzusetzen und Natur zu beherrschen»¹ – um es mit Theodor W. Adorno zu sagen. Nietzsche hat hier – auf Locke und Hume aufbauend – Erkenntnisse über die sprachimmanenten Einflüsse auf unsere Wahrnehmung vorweggenommen, die später zum Teil vom Logischen Empirismus und der Analytischen Philosophie

ALEXANDER LOHNER, geb. 1961, studierte in München Theologie, Philosophie und Psychologie und promovierte 1989 in Philosophie, 1995 in Theologie. Habilitation in Moralthologie 1999. Er ist Dozent am Kath. Seminar der Freien Universität Berlin und an der Universität München. Wissenschaftlicher Referent der Missionszentrale der Franziskaner in Berlin.

wieder aufgegriffen wurden.² Dass wir beispielsweise dem Geflecht der Bilder unserer phänomenalen Welt substantielle Entitäten, welche «Träger» akzidenteller «Eigenschaften» sein sollen, supponieren, beruht nach Nietzsche auf unserer historisch gewachsenen Sprachkonvention, Sätze zu bilden, die aus Subjekt und Prädikat zusammengesetzt sind. Keinesfalls folgt diese grammatikalische und logische Ordnung dabei ontologischen Strukturen, wie es Überzeugung der traditionellen Metaphysik und Sprachphilosophie gewesen war. Hinter dieser Konvention, unsere Sätze nach dem Subjekt-Prädikat-Schema zu strukturieren, steht die Vorstellung, das Seiende in seinen Eigenschaften und Attributen erfassen zu können, letztlich die scholastische Überzeugung von der Intelligibilität des Seins. Allgemein sah Nietzsche in den Philosophien und Weltanschauungen, auch den dezidiert atheistischen, die noch an einer – wie auch immer interpretierten – «Wahrheit» und der Möglichkeit ihrer Erkenntnis festhalten, die Schatten der alten Metaphysik (*Götzen-Dämmerung. Die Vernunft in der Philosophie* § 5). Der Irrtum «hat ... unsre Sprache zum beständigen Anwalt». Die Sprache «gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein großes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf Deutsch: der Vernunft, zum Bewusstsein bringen.»³ Überall dort, wo nach einem Sinn, nach Wahrheit und Präsenz, nach dem «eigentlichen» Sein gefragt wird, lagern noch latent metaphysisch-theologische Relikte.

«Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben»⁴, lautet Nietzsches berühmtes Diktum. Nietzsches Konventionalismus und erkenntnistheoretischer Relativismus wirkt sich – wie wir noch genauer sehen werden – vor allem in der Ethik aus. Nietzsche betont immer wieder, dass es keine objektive moralische Weltordnung gibt. Er fordert die Philosophen auf, die Illusion ethischer Normen zu destruieren und die Welt «jenseits von gut und böse» zu betrachten. Nietzsche empfiehlt, sich allein auf das zu verlassen, was uns die Sinne liefern, denn diese «lügen überhaupt nicht»⁵. «Was wir aus ihrem Zeugnis machen, das legt erst die Lüge hinein, zum Beispiel die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer...»⁶.

Betrachtet man die Vorstellung von Ursache und Wirkung, so bietet Nietzsche hier eine Analyse, die der des Empiristen Hume nahe kommt. Unser Begriff von Ursache und Wirkung ist auf Wahrnehmungen von regelmäßig gemeinsam auftretenden Ereignissen gegründet:

«Auf diesem Spiegel – und unser Intellect ist ein Spiegel – geht Etwas vor, das Regelmäßigkeit zeigt, ein bestimmtes Ding folgt jedes Mal wieder auf ein anderes bestimmtes Ding – das *nennen* wir, wenn wir es wahrnehmen und nennen wollen, Ursache und Wirkung, wir Thoren! Als ob wir da irgendetwas begriffen hätten und begreifen könnten! Wir haben ja Nichts gesehen als die *Bilder* von «Ursachen und Wirkungen»! Und eben diese *Bildlichkeit* macht ja die Einsicht in eine wesentlichere Verbindung, als die der Aufeinanderfolge ist, unmöglich!»⁷

Tatsächlich erklärt unsere modellhafte Rede von «Wirkung und Ursache» nichts, sie beschreibt nur:

«*Irrthum der Verwechslung von Ursache und Folge*. Es giebt keinen gefährlicheren Irrthum als die *Folge mit der Ursache zu verwechseln*: ich heiße ihn die eigentliche Verderbniss der Vernunft.»⁸

Aber schon wenn wir davon sprechen, dass ein bestimmtes «Ding» dem Anderen folgt, sprechen wir von einer «Zweiheit» bzw. von zwei Entitäten, die es wahrscheinlich nie gab. In Wahrheit steht ein buntfließendes Kontinuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isolieren: Entitäten, die wir eigentlich nicht sehen, sondern erschließen.⁹ In diesem Sinne verneigt sich Nietzsche vor dem Namen Heraklits:

«Wenn das andre Philosophen-Volk das Zeugniß der Sinne verwarf, weil dieselben Vielheit und Veränderung zeigten, verwarf er deren Zeugniß, weil sie die Dinge zeigten, als ob sie Dauer und Einheit hätten.»¹⁰

Die «Vernunft» projiziert in die phänomenale Welt eine Ordnung, Struktur und Zweckhaftigkeit, obgleich gilt: «Die scheinbare Welt ist die Einzige: die «wahre Welt» ist nur *hinzugelogen*...»¹¹ Wenn Nietzsche also betont, dass «die Frage der Erkenntnis nicht ohne Bezug zum Sprachverständnis gelöst werden kann» – wie Johann Figl es kurz und bündig formuliert¹² –, bedarf diese Analyse in einer Hinsicht einer weiter gefassten Entfaltung. Josef Simon interpretiert Nietzsches Position so:

«Das Denken in den traditionellen Kategorien, wie z.B. den Kategorien der Substantialität und der Kausalität, resultiert also nicht direkt aus der Sprache, sondern aus einer bestimmten Interpretation von Sprache, an deren Berechtigung wir glauben. Das ist der «Glaube an die Grammatik», mit dem Nietzsche bekanntlich den Glauben an Gott verbindet. Wer an die ontologische Relevanz der Kategorien der Substantialität und der Kausalität «glaubt», der wird auch an eine oberste Substanz aller Substanzen und an eine Ursache aller Ursachen «glauben» müssen.»¹³

2. Die Psychologie und Anthropologie

Nietzsches asubstantialistischer Ansatz wirkt sich vor allem in seiner Anthropologie und Psychologie aus: Diese ist rein aktualistisch konzipiert. So wie wir den Phänomenen unberechtigter- und unbegründeterweise Substanz und Entität unterschieben, deuten wir unsere psychischen Prozesse fälschlicherweise als Aktivitäten einer besonderen, autonomen Selbstheit. Genauer gesagt übertragen wir den Irrtum, die seelischen Akte (des Fühlens und Denkens) entspringen einer substantiellen Ichheit, auf die Welt und das Sein insgesamt. So wird unsere Vorstellung von der Welt durch die unerlaubte Übertragung eines Modells geprägt, das noch nicht einmal die psychischen Prozesse angemessen darstellt. Die Vernunft «sieht überall Thäter und Thun: ... glaubt an Willen als Ursache überhaupt; ... glaubt an's «Ich», an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und projiziert den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es schafft erst damit den Begriff «Ding» ... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, *untergeschoben*; aus der Conception «Ich» folgt erst, als abgeleitet der Begriff «Sein» ... Am Anfang steht das grosse Verhängnis von Irrthum, dass der Wille Etwas ist, das *wirkt* – dass Wille ein *Vermögen* ist...»¹⁴ In Wirklichkeit liegt dem seelischen Geschehen kein bleibendes substantielles Subjekt, kein «Ich», zugrunde. Es gibt kein reales, von seinen wechselnden Erscheinungen verschiedenes, selbständiges und einheitliches Seelenwesen. Was wir Seele, Ich oder Selbst nennen, ist nichts anderes als die Gesamtwirklichkeit der psychischen Vorgänge, ein Bündel von Perzeptionen, die ständig im Fluss und

in Bewegung sind, eine bloße Summe, ein bloßes Mit- und Nebeneinander von Empfindungen, Vorstellungen, Emotionen, von Bewusstseinsvorgängen überhaupt. Nietzsches Psychologie ist eine «Psychologie ohne Seele». Die Annahme einer seelischen Selbstheit ist nichts als eine Fiktion. Unsere Seele ist nichts anderes als der Gesamthalt unserer inneren Erlebnisse selbst, der Akte des Fühlens, Denkens und Strebens, wie es sich im Bewusstsein zu einer Einheit zusammenfügt und im evolutionären Prozess schließlich zum selbstbewussten Denken und Wollen herauskristallisiert hat. Doch sehen wir genauer: Die Vorstellung einer autonomen denkenden Seele ist – wie Nietzsche gegen Descartes betont – keinesfalls das Unbezweifelbarste und Evidenteste, oder gar «unmittelbare Gewissheit». «Es gibt immer noch harmlose Selbst-Beobachter», spöttelt Nietzsche, «welche glauben, dass es «unmittelbare Gewissheiten» gebe, zum Beispiel «ich denke»: ... gleichsam als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als «Ding an sich», und weder vonseiten des Subjekts, noch vonseiten des Objekts eine Fälschung stattfände.»¹⁵ Das «Cogito ergo sum» (oder wie Nietzsche übersetzt: das «ich denke und weiß, dass dies wenigstens wahr, wirklich, gewiss ist»¹⁶) «beruht auf einer Reihe von «verwegenen Behauptungen», deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, – zum Beispiel, dass *ich* es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein «Ich» gibt»¹⁷. Der Denker erliegt hier dem Irrtum einer falschen Kausalität:

«Ein Gedanke kommt, wenn «er» will, und nicht wenn «ich» will; so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt «ich» ist die Bedingung des Prädikats «denke». Es denkt: aber dass dies «es» gerade jenes alte berühmte «Ich» sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine «unmittelbare Gewissheit.»¹⁸

So wenig, wie wir einen Reflex, ein unerwartetes Zucken u. Ä. als freien Akt des autonomen Ich definieren würden, so wenig ist dies bei Gedanken und so genannten Willensakten begründet. Der Unterschied zwischen diesen beiden Aktgruppen besteht lediglich darin, dass wir die letzteren Akte voraussehen gelernt haben, während wir dies bei ersteren nicht vermögen. Der Umstand der Voraussehbarkeit gewisser Akte verleitet uns zu der irrigen Meinung, diese Akte seien von uns frei und willentlich gesetzt, sie entsprängen einer eigenen substantiellen Ich- oder Selbstheit. Nietzsche vergleicht unsere Situation mit der eines Schlafenden, dem die Füße gefesselt wurden, und der nun träumt, Schlangen windeten sich um seine Beine.¹⁹ Ein anderer Vergleich findet sich in der *Götzen-Dämmerung*: Im Schlaf dringt ein ferner Kanonenschuss an unser Ohr; im Traum verbinden wir ihn mit einer Geschichte, die uns *a posteriori* als dessen Ursache und Erklärung erscheint. Der Wille, das Bewusstsein, das Ich als Ursache oder Subjekt all dessen, was an Tun oder Leiden auf uns zukommt, sind «bloss nachgeboren, nachdem vom Willen die Ursächlichkeit als gegeben feststand, als *Empirie*»²⁰. «Das Subjekt ist keine *causa prima*», kommentiert Gianni Vattimo, «auf die man in dialektischer Weise zurückgehen könnte; es ist ein Oberflächenphänomen.»²¹

Nietzsche vermutet, so wie heute noch der Mensch im Traume schließt, «so schloss die Menschheit *auch im Wachen* viele Jahrtausende hindurch: die erste *causa*, die dem Geiste einfiel, um irgendetwas, das der Erklärung bedurfte, zu

erklären, genügte ihm und galt als Wahrheit.»²² Unser Glaube an die Wirklichkeit des Willens und unserer Ichheit ist ein Relikt dieses archaischen Irrtums, ein Rest primitiver Denkweisen. «Der Traum bringt uns in ferne Zustände der menschlichen Cultur wieder zurück und giebt ein Mittel an die Hand, sie besser zu verstehen.»²³ Eindrücke und Empfindungen affizieren unseren archaischen «Ursachentrieb»²⁴ und lassen uns zur Erklärung nach imaginären Ursachen suchen. «Ein Motiv», kommentiert Arthur C. Danto Nietzsche, «ist bloß die Interpretation eines Eindrucks.»²⁵ Nietzsche führt aus:

«Es genügt uns niemals, einfach bloß die Thatsache, dass wir uns so und so befinden, festzustellen: wir lassen diese Thatsache erst zu, – werden ihrer bewusst –, wenn wir ihr eine Art Motivierung gegeben haben.»²⁶

Die Erinnerung, die in solchem Falle, ohne unser Wissen, in Tätigkeit tritt, führt frühere Zustände gleicher Art und die damit verbundenen Kausal-Interpretationen herauf – nicht deren Ursächlichkeit. Der Glaube aber, oder die Annahme, dass die Vorstellungen, die begleitenden Bewusstseinsvorgänge die Ursachen gewesen seien, wird durch die Erinnerung mit hervorgebracht. «So entsteht eine *Gewöhnung* an eine bestimmte Ursachen-Interpretation, die in Wahrheit eine *Erforschung* der Ursache hemmt und selbst ausschliesst.»²⁷

Wenn es für Nietzsche keine Seelensubstanz gibt, weil «Seele» nur der Sammelbegriff für durch neuro-physiologische Prozesse erzeugte Epiphänomene ist, kommt eine Unsterblichkeit der Seele im Sinne einer *anima separata* für Nietzsche natürlich nicht in Frage: «Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber»²⁸, lässt Nietzsche Zarathustra sprechen. Aber auch über die jüdisch-christliche Vorstellung einer *leiblichen* Auferstehung, die mit jeder Leib-Seele-Theorie vereinbar wäre²⁹, macht sich Nietzsche in *Ecce homo* lustig.³⁰ Vom Unsterblichkeitsglauben lässt sich ein *Sinn* der menschlichen Existenz nach Nietzsche also nicht ableiten.

3. *Jenseits von Gut und Böse. Nietzsches Destruktion der christlichen Ethik*

Wir sahen, dass es nach Nietzsche keine «Wahrheit» gibt, auch alle ethische Erkenntnis ist für ihn relativ. Während von Platon und Aristoteles her durch die ganze Scholastik der Gedanke vorherrschend war, dass die Normen des Ethischen etwas Objektives und Vorgegebenes sind – und jede objektive Werteethik und Naturrechtsethik hat an diesem Gedanken festgehalten, – widerspricht Nietzsche der Vorstellung, die moralischen Normen hätten in der vom Menschen vorgefundenen Ordnung der Wirklichkeit ihr Fundament: Die ethischen Normen sind für ihn vom Menschen konstruiert. In seiner *Genealogie der Moral* ging es Nietzsche um die Erhellung jenes Prozesses, der zur Entstehung unserer Wertvorstellungen geführt hat. Nach Nietzsche gibt es zwei Gruppen von Menschen – Sklaven oder Herdenmenschen und Herrenmenschen. Dabei finden sich Sklaven und Herrenmenschen in allen Rassen, Völkern, Kulturen und Epochen (wenn Nietzsche auch bei gewissen «vornehmen Rassen»³¹, zu denen er römischen, arabischen, germanischen, japanischen Adel, aber auch die skandinavischen Wikinger zählt³², einen überproportionalen Anteil an Herrenmenschen vermutet), und alle Völker und Zeiten kennen eine Mehrzahl von Herdenmenschen. Der Unterschied zwischen Sklave und Herr ist biologisch determiniert: Der Herrenmensch ist dem

Sklassen von Natur aus (physisch, psychisch und geistig) überlegen. Jede der beiden Gruppen von Menschentypen ordnet dem Begriff «gut» eine andere Bedeutung zu. Für die Herren bezeichnet er einfach die Qualitäten, die ihnen zukommen, und denen sie ihre Vorrangstellung verdanken: Kraft, Durchsetzungsvermögen usw.

«Die ritterlich-aristokratischen Werthurtheile haben zu ihrer Voraussetzung eine mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, sammt dem, was deren Erhaltung bedingt, Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele und Alles überhaupt, was starkes, freies, froh gemuthes Handeln in sich schliesst.»³³

Schlecht sind in dieser originären Werteordnung des Herrenmenschen Eigenschaften wie Schwäche, Vorsicht, Sanfttheit usw. Gerade diese Qualitäten zeichnen aber den Sklassen aus – er ist von Natur aus schwach, feige, hilfsbedürftig, demütig etc. – und so erklärt er diese Eigenschaften als «gut», wohingegen die Qualitäten des Herren für ihn gefährlich und daher «schlecht» bzw. «böse» sind. Die «Genealogie der Moral» bestand nun darin, dass die Qualitäten der natürlichen Schwäche, Kraftlosigkeit und Subordination – Friedensliebe, Demut, Gehorsam, Rücksichtnahme, deren allgemeine Beachtung für den Herdenmenschen lebensnotwendig sind – als gut und moralisch wertvoll akzeptiert und anerkannt wurden, während die Eigenschaften der Herren zum Bösen und Unmoralischen degradiert wurden: Aber nicht ein Akt der Vernunft oder eine moralische Naturordnung an sich hat die Werte der Herren zu dieser Dämonisierung und Subordination verurteilt, diese ist nach Nietzsche vielmehr das Ergebnis eines historischen Prozesses, in dem der Sklave dem Herren ein bestimmtes Moralverständnis zudiktiert hat. In dieser Welt, in der die Herdenmenschen gegenüber den «Vornehmen» an sich keine Chance hätten, musste es den Sklassen gelingen, die Herren unter Kontrolle und in einem Zustand der Ungefährlichkeit zu halten. Folglich oktroyierten die Sklassen aus der Gesinnung des Ressentiments heraus den Herren eine bestimmte Ethik auf, deren Werte durch Eigenschaften wie z.B. Rücksicht auf Schwache, Milde, Barmherzigkeit u. Ä. zu qualifizieren sind. Dies gelang über die Religion. Da die «Vornehmen» von Natur aus nach Vollkommenheit und Veredelung streben, mussten die mit der Autorität einer angeblichen göttlichen Instanz und Macht verkündeten, von den Priestern – gewissermaßen den Anwälten und Sprechern der Sklassen – über die Jahrhunderte hinweg tradieren und verfestigten ethischen Normen und Verhaltensvorschriften in der Vergangenheit die meisten Herrenmenschen dazu bringen, diese Normvorschriften zu internalisieren. Religion – zunächst jede Religion – dient also zur Etablierung und Sicherung der Sklassen- oder Herdenmoral. Vor allem aber war es die jüdisch-christliche Religion, die den Sieg der Schwächsten, den «Sklassenaufrüstung der Moral»³⁴ vollbrachte. In der *Genealogie der Moral* bricht sich Nietzsches widerlicher Antisemitismus vollends Bahn³⁵:

«Alles, was auf Erden gegen «die Vornehmen», «die Gewaltigen», «die Herren», «die Machthaber» gethan worden ist, ist nicht der Rede werth im Vergleich mit dem, was *die Juden* gegen sie gethan haben, die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwerthung von deren Werthen, also durch einen Akt der *geistigen Rache*

Genugthuung zu schaffen wusste. So allein war es eben einem priesterlichen Volk gemäß, dem Volke der zurückgetretensten priesterlichen Rachsucht. Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflössenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit, – dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!»³⁶

Sogar die Kreuzigung Jesu Christi war – so expliziert Nietzsche – eine historische Finte der Juden, um den Völkern den «gefährlichen Köder»³⁷ seiner Botschaft von Barmherzigkeit und Liebe zu allen Schwachen und Kranken zuzuwerfen. Lou Andreas-Salomé kann sagen, dass Nietzsche das Christentum als «Racheakt des Judentums an der selbstherrlichen antiken Welt auffasst. Dass die Juden den Stifter des Christentums gekreuzigt und seine Religion verleugnet haben, soll die eigentliche Feinheit dieses Racheplanes gewesen sein.»³⁸ Dass das Christentum sich dann ausbreitete und geschichtsmächtig wurde, dies war v.a. das Werk des Juden Paulus, dessen lebensfeindliche Theologie von Schuld, Vergebung, Gnade und «Jenseits» zum Charakteristikum des Christentums wurde.³⁹

«Gewiss ist ..., dass sub hoc signo Israel mit seiner Rache und Umwerthung aller Werthe ... über alle ... *vornehmeren* Ideale ... triumphirt hat.»⁴⁰

Religion dient also zunächst und vor allem zur Etablierung der Sklavenmoral, denn nun werden die moralischen Normen als Gebote eines allmächtigen Gesetzgebers gedeutet. Mit diesem Irrtum einer Verobjektivierung der moralischen «Wahrheit» wird zugleich der Aberglaube an die objektive Geltung von Wahrheit überhaupt gestützt, denn alle (ethische, logische etc.) Wahrheit wird nun als Ideenwelt und Expression eines allwissenden absoluten Geistes fundiert. In diesem Sinne kann Nietzsche feststellen:

«Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christenthume mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit. Lauter imaginäre *Ursachen* («Gott», «Seele», «Ich» «Geist», «der freie Wille» – oder auch «der unfreie»); lauter imaginäre *Wirkungen* («Sünde», «Erlösung», «Gnade», «Strafe», «Vergebung der Sünde»). Ein Verkehr zwischen imaginären *Wesen* («Gott», «Geister», «Seelen»); eine imaginäre *Naturwissenschaft* (anthropocentrisch; völliger Mangel des Begriffs der natürlichen Ursachen) eine imaginäre *Psychologie* (lauter Selbst-Missverständnisse, Interpretationen angenehmer oder unangenehmer Allgemeingefühle, zum Beispiel der Zustände des nervus sympathicus mit Hülfe der Zeichensprache religiös-moralischer Idiosynkrasie, – «Reue», «Gewissensbiss», «Versuchung des Teufels», «die Nähe Gottes»); eine imaginäre *Teleologie* («das Reich Gottes», «das jüngste Gericht», «das ewige Leben»).»⁴¹

Die Religion ist aber auch Ausdruck der feigen Angst der Herdenwesen vor den Rätseln des Lebens – und vor allem des Todes.⁴² Während sich die Sklaven in ihrer Todesangst in ein fingiertes Jenseits, in einen «Wahn jenseits des Men-

schen»⁴³ flüchten müssen, schleudert der Herrenmensch der Tatsache seiner Auslöschung – wie wir sehen werden – sein heroisch-trotziges *amor fati* entgegen.

Der Herrenmensch liegt also in den von den Herdenmenschen geknüpften Fesseln einer christlichen Moral. Doch seine Rettung naht.

Denn in *Also sprach Zarathustra* entwirft Nietzsche die Vision einer zukünftigen Welt: der Welt des Übermenschen, dessen baldiges Erscheinen Zarathustra verkündet. Der historische Zarathustra oder Zoroaster, der Erneuerer der iranischen Religion und Begründer des Mazdaismus, glaubte, dass die Welt der Schauplatz eines dramatischen Kampfes zwischen Gut und Böse sei, wobei er Gut und Böse als objektive metaphysische Mächte verstand. Das glaubt Nietzsches Zarathustra natürlich nicht mehr. Aber da Zarathustra als Erster diesen folgenschweren Irrtum beging, sollte er in Nietzsches Augen auch der Erste sein, der ihn berichtigt. Nietzsches Zarathustra verkündet die Relativität aller Werte und Normen und den Tod Gottes. Beide Botschaften geben dem Herrenmenschen seine ihm vom Herdenmenschen geraubte und einem erfundenen Gott zugeschriebene Würde sowie seine physisch-psychische Kraft zurück. Dieser Prozess der Befreiung wird den Herrenmenschen zum Übermenschen wandeln. Aber noch eines wichtigen Ferments bedarf es zur Metamorphose zum Übermenschen: Was dem (gewöhnlichen) Menschen, der nur wie ein Seil ist – «ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch»⁴⁴ – die größte Furcht bereitet, der Gedanke an den Tod, das wird dem Übermenschen zur endgültigen Befreiung. Das wird verständlich werden, wenn wir uns nun Nietzsches Behandlung des Todesproblematik zuwenden.

4. Der Tod in der Philosophie Nietzsches

Verschiedene Denker, wie z.B. der christliche Existenzphilosoph Gabriel Marcel⁴⁵, haben darauf hingewiesen, dass dem Menschen der Gedanke an die eigene Sterblichkeit vielleicht noch ertragbar erscheinen mag, auf gar keinen Fall aber der Gedanke an den Tod des geliebten Anderen. Aus dieser Überlegung, die Marcel in die bekannte Formel: «Einen Menschen lieben, heißt ihm sagen, du wirst nicht sterben!»⁴⁶ fasst, hat vor allem die christliche Philosophie und Theologie immer wieder Argumente für ein Leben nach dem Tode zu gewinnen gesucht. Nietzsche aber führt solche aus existentieller Liebe und der Trauer der Überlebenden geborenen Reflexionen a priori ad absurdum. «Bei einem Todesfall braucht man zumeist Trostgründe, nicht sowohl um die Gewalt des Schmerzes zu lindern, als um zu entschuldigen, dass man sich so leicht getröstet fühlt»⁴⁷, spottet er in *Menschliches, Allzumenschliches*.

Auch die Überzeugung, dass die Art und Weise, wie ein Mensch stirbt, etwas über sein Leben aussagt (ein Gedanke, der zum Beispiel bei Martin Heidegger von zentraler Bedeutung ist⁴⁸), weist Nietzsche spöttisch zurück. Wie man stirbt, ist nach ihm gleichgültig. Er schreibt:

«Die ganze Art, wie ein Mensch während seines vollen Lebens, seiner blühenden Kraft an den Tod denkt, ist freilich sehr sprechend und zeugnissgebend für Das, was man seinen Charakter nennt.»⁴⁹

Es dürfte in der Zwischenzeit klar sein, was Nietzsche meint: Wer dem Todesgedanken gleichmütig begegnet, charakterisiert sich als Herrenmensch, wer vor

ihm zittert, Angst hat, in Religion flüchtet oder den Gedanken an das Sterben verdrängt, kennzeichnet sich als «zur Herde gehörend». «Aber die Stunde des Sterbens selber», so Nietzsche weiter, «seine Haltung auf dem Todtenbette ist fast gleichgültig dafür. Die Erschöpfung des ablaufenden Daseins, namentlich wenn alte Menschen sterben, die unregelmäßige oder unzureichende Ernährung des Gehirns während dieser letzten Zeit, das gelegentlich sehr Gewaltsame des Schmerzes, das Unerprobte und Neue des ganzen Zustandes und gar zu häufig der An- und Rückfall von abergläubischen Eindrücken und Beängstigungen, als ob am Sterben viel gelegen sei und hier Brücken schauerlichster Art überschritten würden, – diess Alles *erlaubt* es nicht, das Sterben als Zeugnis über den Lebenden zu benützen. Auch ist es nicht wahr, dass der Sterbende im Allgemeinen *ehrlicher* wäre als der Lebende: vielmehr wird fast Jeder durch die feierliche Haltung der Umgebenden, die zurückgehaltenen oder fließenden Thränen- und Gefühlsbäche zu einer bald bewussten bald unbewussten Komödie der Eitelkeit verführt. Der Ernst, mit dem jeder Sterbende behandelt wird, ist gewiss gar manchem armen verachteten Teufel der feinste Genuss seines ganzen Lebens und eine Art Schadenersatz und Abschlagszahlung für viele Entbehrungen gewesen.»⁵⁰

Dem Tod kommt also keinerlei existentielle Bedeutung zu. Nietzsche hätte Heidegger hier wohl latente Reste religiöser Überzeugungen («An- und Rückfall von abergläubischen Eindrücken») unterstellt. Angesichts der existentiellen Bedeutungslosigkeit des Todes gibt es denn für Friedrich Nietzsche auch keine philosophisch stichhaltigen oder ethischen Gründe, dem Leben nicht durch Suizid ein Ende zu setzen. Die Selbsttötung ist in gewissen Fällen «eine ganz natürliche nahe liegende Handlung, welche als ein Sieg der Vernunft billigerweise Ehrfurcht erwecken sollte»⁵¹, etwa bei Alten und Kranken.

Überhaupt kann der Herrenmensch dem Tode etwas Tröstliches und Heiteres abgewinnen: Der Tod konstituiert nämlich auch individuelle Freiheit. Das Wissen darum, dass er sterben muss, befreit den Herrenmenschen (allerdings nur ihn allein) von allen allgemeinen Geboten, Gesetzen und Regeln, die der Herdenmensch ihm aufnötigt, und die er selbst internalisiert hat. Das Faktum, dass ich sterben muss, konstituiert und enthüllt, dass die Welt in alle Ewigkeit Chaos ist. Durch den Tod relativiert sich die Bedeutung alles dessen, was ich plane und beabsichtige. Indem der Herrenmensch kraft seiner natürlichen und kühnen Stärke den Tod illusionslos als den seine Existenz zeitlich begrenzenden Faktor akzeptiert, verfestigt er seine spezifische Art von Freiheit gegenüber den religiösen, gesellschaftlichen, philosophischen und sonstigen Illusionen, mit denen die Herdenmenschen Leben und Tod umgeben. (Diesen Freiheitsgedanken angesichts des Todes greift später Albert Camus – er ist unter den Existentialisten am stärksten von Nietzsche geprägt – wieder auf!⁵²) Der Tod hat also – für den Herrenmenschen – etwas Befreiendes und Positives. So wundert es nicht, dass die Religion (als Weltanschauung der Herdenmenschen) – vor allem die jüdisch-christliche – den Tod mit bittersaurem Ernst umkleidet hat. «Durch die sichere Aussicht auf den Tod könnte jedem Leben ein köstlicher, wohlriechender Tropfen von Leichtsinne beigemischt sein –», stellt Nietzsche fest, «und nun habt ihr wunderlichen Apotheker-Seelen aus ihm einen übel riechenden Gift-Tropfen gemacht, durch den das ganze Leben widerlich wird!»⁵³

Es sind wieder einmal die Herdenmenschen und vor allem ihre Sprecher, Ideologen und Propheten – Nietzsche, bzw. sein Sprachrohr Zarathustra, nennen sie schlicht die «Prediger des Todes» –, die Leben und Tod mit einem metaphysischen und religiösen Sinn umgeben. Sie müssen dies tun, weil ihnen – aufgrund ihrer natürlichen Schwäche und Armseligkeit – das Wissen um die Sinnlosigkeit und Absurdität des menschlichen Daseins und alles Seins unerträglich wäre. Es sind nicht nur die jüdischen Lehrer und christlichen Priester (die «Schwarzen» – wie Nietzsche sagt), die solche für das Leben der «Viel-zu-Vielen» notwendigen Mythen erzählen, auch die Buddhisten (die «Gelben»⁵⁴) verbreiten Lebenslügen. Während aber Judentum und Kirche die Person und Individualität ungehörlich verherrlichen und die Realität des Todes mit der Idee der Unsterblichkeit der Seele verbergen, sucht der Buddhist (scheinbar im Gegensatz dazu) sein Heil im Nirwana, d.h. in der Auslöschung der Ichheit und Individualität. Beiden ist gemeinsam, dass sie Abkehr predigen von dieser empirisch-realen, materiellen Welt.⁵⁵ Die Juden und Christen wollen die «Überflüssigen» mit dem «ewigen Leben» aus diesem Leben weglocken⁵⁶, dem Buddhisten «begegnet ein Kranker oder ein Greis oder ein Leichnam»⁵⁷ – man beachte die überdeutliche Anspielung auf das Leben des Siddharta Gautama –, und er sagt: «Das Leben ist widerlegt!»⁵⁸ und «Das Leben ist nur Leiden»⁵⁹, und sehnt sich «nach Lehren der Müdigkeit und Entsagung»⁶⁰. Auch die Asketen der verschiedenen Religionen gehören zu den «Schwindsüchtigen der Seele»⁶¹. Sie verweigern aus Lebensfeigkeit die Zeugung und das Gebären.⁶²

Man sieht hier sehr deutlich, dass für Nietzsche letztlich nicht die gewaltsame Beendigung oder metaphysische Auslöschung des individuellen und kollektiven Lebens die logische Konsequenz aus der Faktizität der allgemeinen Sinnlosigkeit und aus dem Chaoscharakter des Seins darstellen (insofern gilt die oben zitierte Suizid-Erlaubnis sicher nur den «Vielzuvielen»), dass vielmehr das heroische «Trotzdem» angesichts der erkannten Sinnlosigkeit, der dionysische Tanz mit dem allgemeinen Chaos, die angemessene Reaktion ist. (Nicht unähnlich argumentiert später wiederum Camus.) Freilich kann eine solche nihilistisch-trotzige Lebenshaltung – nach Friedrich Nietzsche – nur der Herren- oder Übermensch leisten.

5. Die «ewige Wiederkehr» als radikaler Nihilismus

Eng mit dem Tod ist Nietzsches Lehre von der «ewigen Wiederkehr» verbunden. Diese besagt, in kurze Worte gefasst, dass jedes Ereignis schon unzählig oft eingetreten sei, und zwar in allen Details und in genau der gleichen Weise, und dass es ebenso noch unzählige Male eintreten wird. Zarathustra, «*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*»⁶³, formuliert die Doktrin von der ewigen Wiederkehr so:

«Nun sterbe und schwinde ich, würdest du sprechen, und im Nu bin ich ein Nichts. Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin – der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkehr. Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit diese Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange – *nicht* zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: – ich komme

wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkehr lehre.»⁶⁴

Zarathustra lehrt also nicht die Reinkarnation im Sinne der hinduistischen oder buddhistischen Seelenwanderungslehre. Die Seele kommt nicht wieder in ein neues Leben, in einem neuen Leib. Vielmehr wiederholt das Sein, das Leben sich in Äonen wieder in *allen* Details und Kleinigkeiten. Zarathustra lehrt, «dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dass wir schon ewige Male da gewesen sind, und alle Dinge mit uns.»⁶⁵ Er lehrt, «dass es ein grosses Jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von grossem Jahre: das muss sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von Neuem umdrehn, damit es von Neuem ablaufe und auslaufe: – so dass alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten, – so dass wir selber in jedem großen Jahr uns selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten.»⁶⁶

Nach einigen Interpreten hielt Nietzsche diese Lehre für die wissenschaftlichste aller Hypothesen, ja sogar für «beweisbar».⁶⁷ Ich bezweifle, dass Nietzsche seine «Theorie» so verstanden hat. In den zu Nietzsches Lebzeiten publizierten Werken wird die Hypothese von der ewigen Wiederkehr nämlich meist nur kurz gestreift, oft programmatisch eingeführt und als bekannt vorausgesetzt. Nur in Nietzsches Nachlass finden sich einige physikalische Argumente zu ihrer Untermauerung, die er wohl um 1881, also etwa gleichzeitig mit *Die fröhliche Wissenschaft* niederschrieb.

«Wenn die Welt als bestimmte Grösse von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftzentren gedacht werden darf – und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich *unbrauchbar* –, so folgt daraus, dass sie eine berechenbare Zahl von Kombinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Kombination irgendwann einmal erreicht sein, mehr noch: sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder Kombination und ihrer nächsten Wiederkehr alle überhaupt noch möglichen Kombinationen abgelaufen sein müssten, und jede dieser Kombinationen die ganze Folge der Kombinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel *in infinitum* spielt.»⁶⁸

Beispielhaft hat Arthur Danto Nietzsches Argument rekonstruiert. Er nennt zunächst drei physikalische Sätze, die Nietzsche für wahr und miteinander verbunden hielt: «(1) Die Gesamtsumme der Energie im Universum ist endlich. (2) Die Anzahl der Kombinationen von Energie ist endlich. (3) Die Energiemenge bleibt erhalten.»⁶⁹

Aus diesen drei Sätzen soll Nietzsche – so Danto – die Lehre von der «ewigen Wiederkehr» habe «beweisen» wollen. Danto zeigt nun selbst, dass Nietzsches (angeblicher) «Beweis» natürlich scheitern muss, da Nietzsche Satz (2) als logische Folgerung von Satz (1) angesehen hat. Natürlich folgt aus Satz (1) aber keinesfalls Satz (2). Danto schreibt:

«Es gibt jedoch eine durchaus nahe liegende Deutung des Begriffs, nach der (1) und (3) wahr sind; (2) jedoch falsch ist. Stellen wir uns ein energieerhaltendes System vor, in dem eine endliche Gesamtenergie von, sagen wir, sechs Einheiten vorhanden ist, wobei ein Teil dieser Energie kinetisch ist. Nehmen wir weiter an, dass die kinetische Energie zunimmt, so dass die potentielle Energie abnimmt, und

zwar in einem Verhältnis, das die Erstere gegen sechs und die Letztere gegen null streben lässt. Dieser Prozess könnte unendlich lange währen, ohne dass die Grenzwerte erreicht werden. Und es könnte im Prinzip eine unendliche Anzahl von «Kombinationen» kinetischer Energie von einer jeweils unterschiedlichen Größenordnung geben, ohne dass sich eine einzige dieser Kombinationen wiederholte.»⁷⁰

Von anderen physikalischen Argumenten, die gegen Nietzsches Lehre entwickelt worden sind⁷¹, einmal ganz abgesehen, glaube ich nicht, dass Nietzsche die Vorstellung von der ewigen Wiederkehr wirklich als wissenschaftliche Theorie verstanden wissen wollte. Dagegen spricht schon Nietzsches Ablehnung jeglichen «Wahrheits»anspruchs, seine Attacken gegen jede Wissenschaft, wobei – wie Rudolf Kreis herausgearbeitet hat – auch der Physik «sein umfassendes Zertrümmerungswerk gilt»⁷². Ich vermute, dass man in Nietzsches spielerischen «physikalischen» Argumenten eher den Ausdruck seines Sarkasmus⁷ und Spottes sehen sollte⁷³, mit denen er die Physik seiner Zeit karikieren wollte. Mit anderen Worten: Die Lehre von der ewigen Wiederkehr ist für Nietzsche wohl in der Tat ein Mythos, ein Gedankenspiel. Dass er eine Hypothese oder wissenschaftliche Theorie aufstellen wollte, ist schon wegen des von Nietzsche vertretenen radikalen Konventionalismus unwahrscheinlich. Wie kann man eine Hypothese für «beweisbar» halten, überhaupt eine Hypothese aufstellen wollen, wenn es keine «Wahrheit» gibt? Und wie können «Knoten von Ursachen» wirksam werden, wenn Nietzsche das Kausalitätsprinzip überhaupt in Frage stellt? Wohl kommt Josef Barwirsch dem Sachverhalt näher, wenn er schreibt: «Die «Ewige Wiederkehr» wird von Nietzsche gelegentlich wie ein Gedankenspiel behandelt, das sich selbst nicht ernst nimmt.»⁷⁴

Auf die sehr komplexe – durch Heideggers und Löwiths bekannte Auslegungsversuche «belastete» – Deutungsgeschichte der Wiederkehridee Nietzsches kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Interpretationen reichen von Eugen Fink⁷⁵, der in ihr ein «postmodernes» Konstrukt sieht, über Pautrat⁷⁶, der sie als «Satori»-Erlebnis deutet, Ursula Schneider⁷⁷, die sie ähnlich als Mystik und «Gesicht» interpretiert, Reinhard Knodt⁷⁸, der sie als «Wiederkehr des Leidens» sieht, bis zu Abel⁷⁹ und Danto⁸⁰, die sie physikalisch zu rekonstruieren suchen.

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass der historische Zarathustra ebenfalls die Lehre von immer wiederkehrenden Weltaltern und der «Andauernden Zeit» (zervan akarnan) kannte, Nietzsche also seine Idee in etwa von dem historischen Gründer des Mazdaismus genommen haben dürfte. Wenn man nun bedenkt, dass Nietzsches Zarathustra stets das Gegenteil von dem lehrt, was der historische Zoroaster lehrte, erkennt man, dass Nietzsche seine Lehre von der ewigen Wiederkehr nicht wirklich und buchstäblich für «wahr» gehalten haben kann. Man nähert sich der Bedeutung dieses Mythos wohl am ehesten, wenn man sich die Gestalt ihres Verkünders – des Zarathustras Nietzsches – vergegenwärtigt. «Singe und brause über, oh Zarathustra», sagen die Tiere zu ihm, «heile mit neuen Liedern deine Seele: dass du dein grosses Schicksal tragest, das noch keines Menschen Schicksal war! Denn deine Thiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden musst: siehe, *du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft* –, das ist nun *dein* Schicksal! Dass du als der Erste diese Lehre lehren musst – wie sollte diess grosse Schicksal nicht auch deine grösste Gefahr und Krankheit sein!»⁸¹

Zarathustra ist Nietzsches Sprachrohr, oder – so darf man wohl vermuten – Nietzsche selbst. Nietzsche, der wie Zarathustra den Tod Gottes verkündet, ist ohne Zweifel auch «der Erste», der «diese Lehre», also die Lehre von der ewigen Wiederkunft, verkünden muss. Sie ist offensichtlich für Nietzsche ein Bildwort für die Absurdität des Daseins schlechthin. Nietzsche-Zarathustra sagt es selbst: «Und ewige Wiederkehr auch des Kleinsten! – Das war mein Überdruß an allem Dasein!»⁸²

Das Bild des ewigen Kreislaufs ist zunächst eine Metapher für das Leben des einzelnen Menschen: Trotz aller erlittenen Niederlagen und Enttäuschungen steht er immer wieder auf, hofft weiter, kämpft weiter, obgleich dieser Lebenskampf letztlich sinnlos und absurd ist, denn er endet in der Vernichtung durch den Tod. Aber auch die Geschichte der Menschheit folgt diesem Rhythmus «des Kreises»: Immer wieder werden – in mehr oder weniger friedlichen und kulturschaffenden Epochen – neue Menschen und neue Generationen geboren, deren Streben, Wirken und Hoffen durch den Tod letztlich ad absurdum geführt wird.⁸³

«Mein Seufzen sass auf allen Menschen-Gräbern», sagt Zarathustra, «und konnte nicht mehr aufstehn; mein Seufzen und Fragen unkte und würgte und nagte und klagte bei Tag und Nacht: – «ach der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!» – »⁸⁴

Nietzsches Bild des ewigen Kreislaufs repräsentiert den Gedanken an die Absurdität alles menschlichen Daseins, radikalisiert Nietzsches Nihilismus. Viele Menschen und Weltanschauungen, die nicht an ein Leben nach dem Tode glauben, sehen den Sinn ihres Daseins und ihres Wirkens in einer besseren Zukunft für ihre Kinder oder allgemein der kommenden Generationen. Der Sozialismus beispielsweise (nach Nietzsche eine der schlimmsten Ideologien der Herdenmenschen⁸⁵) deutet von dieser Idee einer besseren Zukunft des Kollektivs den Sinn der Einzelexistenz. Nietzsche räumt durch sein Bild der ewigen Wiederkehr mit solchen säkularisierten Sinngebungs-ideologien rest- und schonungslos auf. Welchen Sinn sollte das Leben des Individuums oder auch die Vielzahl der Leben aller Menschen haben, wenn die Menschheitsgeschichte nicht ein letztes Ziel, eine letzte Sinngebung – ein leidloses Dasein – besitzt? Das menschliche Leben wird in Nietzsches Kreislaufmetapher zu einem wertlosen Faktum, zu einer Gegebenheit ohne innere Rechtfertigung und Begründung. So ist die Metapher der sinnlos-ewigen Wiederkehr der «abgründlichste Gedanke» – wie Zarathustra röchelnd ruft, als ihn die Erkenntnis des Überflüssigseins aller Dinge überfällt: «Mein Abgrund *redet*, meine letzte Tiefe habe ich ans Licht gestülpt! ... Ekel, Ekel, Ekel, – weh mir!»⁸⁶

Albert Camus, der große Nihilist des zwanzigsten Jahrhunderts, hat das Bild des sich ewig drehenden Kreises, die Metapher der ewigen Wiederkehr, in seinem *Mythos des Sisyphos* aufgegriffen: Sisyphos wälzt in alle Ewigkeit immer wieder seinen Felsen den Berg hinauf, und während er hinabsteigt, den heruntergerollten Felsen wiederzuholen, denkt er über sein Elend – die Absurdität der menschlichen Existenz – nach.

Das Wort vom Ekel, das Zarathustra ausruft, greift Jean-Paul Sartre, der andere große Nihilist des zwanzigsten Jahrhunderts, in seinem Roman *Der Ekel* auf. Auch Antoine Roquentin, die Hauptperson in Sartres Roman, überfällt eines Tages, unter einem Kastanienbaum, in einer Art Delirium oder Ekstase, die Erkenntnis von der Überflüssigkeit, Absurdität und Sinnlosigkeit alles Seins:

«Die Existenz überall, bis ins Unendliche, zu viel, immer und überall; die Existenz – die immer nur durch die Existenz begrenzt ist. Ich ließ mich auf die Bank sinken, benommen, betäubt von dieser verschwenderischen Fülle von Seiendem ohne Anfang: überall Aufbrechen, Aufblühen, meine Ohren dröhnten von Existenz ... «Aber warum», dachte ich, «warum so viele Existenzen, wo sie doch alle gleich aussehen?» ... So viele verfehlte und hartnäckig neubegonnene und wiederum verfehlte Existenzen ...? Dieser Überfluss wirkte nicht wie Großzügigkeit, im Gegenteil. Er war trübselig, kränklich, von sich selbst behindert.»⁸⁷

Sartre dachte bei dieser Szene ohne Zweifel an Nietzsche, denn sofort anschließend an das eben angeführte Zitat heißt es: «Es gab Idioten, die einem etwas vom Willen zur Macht ... erzählten.»⁸⁸

Doch hier irrt Sartre gewaltig: Nietzsches Nihilismus ist nicht weniger radikal als der seine. Denn offensichtlich ist keine Interpretation weniger zutreffend als die, die in Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr eine Überwindung des Nihilismus sehen will. Sie ist schon gar nicht ein säkularisierter Rest religiöser *Jenseitshoffnungen* – wie einige christliche Denker meinten.⁸⁹

Das Bild von der unaufhörlichen Wiederkehr ist zunächst einmal schonungsloser Nihilismus und Pessimismus: So wie bisher alle Menschen und Kreaturen gelitten haben, so werden auch in Zukunft Wesen leiden. Sicher sind noch nicht alle Fragen geklärt, die mit Nietzsches Kreislauf- und Wiederkehrmetapher verknüpft sind.⁹⁰ Der Deutung des Kreislaufsymbols als soziologisch-anthropologischer Aussage stimmen aber heute wohl die meisten Interpreten zu. So schreibt Wiebrecht Ries: «Ist aber die Frage nach dem «warum» und «wozu» des Daseins «eine Frage ohne Antwort», verhallt der Schrei ... in der Leere einer gleichsam blind sich fortzeugenden Welt.»⁹¹

Für Mihailo Djuritt leitet Nietzsche weniger ein kosmologisches Interesse als ein «existentiell-ontologisches»⁹².

Weil die Kreislaufmetapher den Nihilismus symbolisiert, ist diese Lehre auch Nietzsche-Zarathustras «größte Gefahr und Krankheit»! Denn sie führt letztlich auch seine Philosophie selbst ad absurdum: Was nützt letztlich das Auftreten des erwarteten «Übermenschen», wenn Leid, Elend und Sinnlosigkeit dadurch nicht von der Erde verschwinden werden? Denn auch der Übermensch muss sterben – und leiden. Seine illusionslose Sicht der Welt und des Menschen, die Leben und Tod nicht mit metaphysischem und religiösem Blendwerk verschönt, beraubt ihn auch jeden Trostes. In diesem Sinne sagt Zarathustra:

«Der grosse Überdruß am Menschen, *der* würgt mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager wahrsagte: «Alles ist gleich, es lohnt sich nichts, Wissen würgt.»⁹³

Der einzige, verbleibende Optimismus Nietzsches stützt sich auf das Faktum, dass der Übermensch die seelische Stärke besitzt, diesem illusionslosen Wissen standzuhalten. Ja, die Lehre von der absoluten Sinnlosigkeit alles Seins ermöglicht geradezu erst das Auftreten des Übermenschen. Sie selektiert nicht nur die kommenden Übermenschen aus der Masse, die diese Erkenntnis nicht ertragen kann, heraus, der mit ihr verbundene Seelenschmerz – Zarathustra nennt ihn geheimnisvoll «Krankheit»⁹⁴ – lässt gleichsam den Übermenschen heranreifen und hervortreten. Die klare Einsicht in die Sinnlosigkeit allen Lebens, die seine

«Krankheit» ausmacht, vollendet zugleich seinen Sieg. Denn die schonungslose Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit und sinnlosen Existenzsituation bedingt die Möglichkeit der eigenen, uneingeschränkten Freiheit – wie wir gesehen haben. Nietzsche spricht davon, dass diese Erkenntnis der Sinnlosigkeit und das daraus resultierende heroisch-nihilistische «Trotzdem!» den besonderen «Willen zur Macht» weckt und dieser wesensmäßig *ist*. Nietzsche favorisiert das dionysische Leben, welches den Tod zelebrierend integriert, ihn im *amor fati* verklärt. Dem Großen genügt dieses von allen Zielvorstellungen befreite Weitermachen um seiner selbst willen. Dieses trotzige Weitermachen ist der einzige – rein immanente – Lebenssinn, der dem Dasein abgerungen werden kann. Auch dieses trotzig-heroische Weitermachen gegen alle erkannte Sinnlosigkeit wird durch das Kreislaufsymbol repräsentiert. In diesem Sinne kann Martin Havenstein das Kreislaufsymbol «eine Schöpfung des Moralisten Nietzsche»⁹⁵ nennen. Auch nach Friedrich Kaulbach hat Nietzsche seine Wiederkehrmetapher «nicht als Leitfaden für objektive Welterkenntnis und als ‚Wahrheit‘, sondern als Sinnorientierung verstanden»⁹⁶.

In *Ecce homo* heißt es: «Ich empöre durch mein blosses Dasein Alles, was schlechtes Blut im Leibe hat... Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anderes haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, nicht weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es lieben...»⁹⁷

In *Ecce homo* spricht Nietzsche über sich selbst, und es wird nun deutlich, dass er und Zarathustra, «der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises»⁹⁸, identisch sind.

Nietzsches Philosophie ist ein konsequenter und radikaler Gegenentwurf zum Christentum. Mag Friedrich Nietzsche auch hin und wieder ein – wie immer zu deutendes – Interesse an der Gestalt Jesu Christi gehabt haben⁹⁹, sein misanthropisches Menschenbild, seine Religionstheorie, seine nihilistische Gott-ist-tot-Ideologie und nicht zuletzt sein ethischer Relativismus bzw. seine «Umwertung aller (christlichen und humanen) Werte» demonstrieren, dass bei Nietzsche nichts «zu taufen» ist. Allenfalls *ex negativo* mag seine Philosophie für die christliche Theologie und Pastoral wert haben. Insofern Nietzsche rein weltimmanente Sinndeutungen bei gleichzeitiger Leugnung eines postmortalen Lebens (etwa: der Sinn des Lebens bestünde in den Leistungen für kommende Generationen) zu Recht als oberflächliche Täuschungen zurückweist und konsequent ad absurdum führt, könnte er den einen oder anderen seiner heutigen Leser der weit verbreiteten Todesverdrängung des «Man» (um es mit Heidegger zu sagen) entreißen. Hier könnte die christliche Verkündigung mit ihrem, Nietzsche diametral entgegengesetzten, hoffnungsvollen Welt- und Menschenbild ansetzen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Adorno, T.W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Stuttgart 1965. S. 28
- ² Dass hier bei Nietzsche natürlich auch Einflüsse des Nominalismus vorliegen, sei nur nebenbei erwähnt. Dazu: Abel, G.: Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches. In: Nietzsche und die philosophische Tradition. Würzburg 1985. S. 35-89
- ³ Nietzsche, F.: Götzen-Dämmerung. Wie man mit dem Hammer philosophirt. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1969. Sechste Abteilung. Dritter Band. S. 49-154; S. 71
- ⁴ Ders. ebda. S. 72
- ⁵ Ders. ebda. S. 69
- ⁶ Ders. ebda.
- ⁷ Ders.: Morgenröthe. Gedanken über die menschlichen Vorurtheile. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1971. Fünfte Abteilung. Erster Band. S. 113
- ⁸ Ders.: Götzen-Dämmerung. a.a.O. S. 82
- ⁹ Vgl. ders. ebda. S. 70ff.
- ¹⁰ Ders. ebda. S. 69
- ¹¹ Ders. ebda.
- ¹² Figl, J.: Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte. Düsseldorf 1984. S. 147
- ¹³ Simon, J.: Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche. In: Lutz-Bachmann, M.: Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie. Frankfurt a.M. 1985. S. 63-97; S. 67f.
- ¹⁴ Nietzsche, F.: Götzen-Dämmerung. a.a.O. S. 71
- ¹⁵ Ders.: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1968. Sechste Abteilung. Zweiter Band. S. 1-255; S. 23
- ¹⁶ Ders. ebda. S. 24
- ¹⁷ Ders. ebda. S. 24
- ¹⁸ Ders. ebda. S. 25
- ¹⁹ Vgl. ders.: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Band I. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1967. Vierte Abteilung. Zweiter Band. S. 29
- ²⁰ Ders.: Götzen-Dämmerung. a.a.O. S. 84
- ²¹ Vattimo, G.: Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik. Graz/Wien 1986. S. 42
- ²² Nietzsche, F.: Menschliches, Allzumenschliches. Band I. a.a.O. S. 29
- ²³ Ders. ebda.
- ²⁴ Ders.: Götzen-Dämmerung. a.a.O. S. 86.
- ²⁵ Danto, A. C.: Friedrich Nietzsche. In: Hoerster, N. (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens. Bd. II. München 1993. S. 230-273; S. 250
- ²⁶ Nietzsche, F.: Götzen-Dämmerung. a.a.O. S. 86
- ²⁷ Ders. ebda.
- ²⁸ Ders.: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1968. Sechste Abteilung. Erster Band. S. 272
- ²⁹ Vgl. Lohner, A.: Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen. Paderborn u.a. 1997, v.a. S. 268-291
- ³⁰ Vgl. Nietzsche, F.: Ecce homo. Wie man wird, was man ist. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1969. Sechste Abteilung. Dritter Band. S. 255-319; S. 270ff.
- ³¹ Ders.: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1968. Sechste Abteilung. Zweiter Band. S. 257-430; S. 289
- ³² Vgl. ders. ebda.
- ³³ Ders. ebda. S. 280
- ³⁴ Ders. ebda. S. 282

³⁵ In diesem Zusammenhang kann man Richard Roos im wesentlichen zustimmen, wenn er feststellt: «Ich will zwar nicht die Anklage wiederholen, wonach Nietzsche der Vater des Nationalsozialismus wäre, man muß aber endlich zugeben, daß der Philosoph ganz genau wußte, was er hervorrufen wollte, als er es für notwendig erklärte, den Menschen böser zu machen, ihn zu einer neuen Barbarei zu führen, mörderische Kriege entstehen zu lassen. Wir sollen endlich aufhören, die blonde Bestie und die Apologie des Krieges, den Willen zur Macht und die Rassenlehre einfach ins Ästhetische oder Metaphysische zurückzuwerfen. Durch seinen Aristokratismus und seine Verachtung der Vielzuvielen, durch den Kult der Hierarchie und der Herrenmoral konnte Nietzsche sicher sein, begeisterte Leser zu finden – und das wußte er.» (Ross, R.: Regeln zu einer philologischen Lesung Nietzsches. In: Berlinger, R. u. Schrader, W.: Nietzsche kontrovers VI. Würzburg 1987. S. 14f. Dazu u.a.: Oduév, S.F.: Auf den Spuren Zarathustras. Der Einfluß Nietzsches auf die bürgerliche deutsche Philosophie. Köln 1977)

³⁶ Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral. a.a.O. S. 281

³⁷ Vgl. ders. ebda. S. 283

³⁸ Andreas-Salomé, L.: Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Mit Anmerkungen von Thomas Pfeiffer. Hrsg. von Ernst Pfeiffer. Frankfurt a.M. 1983. S. 224

³⁹ Siehe zu Nietzsches Paulus-Interpretation: Bucher, R.: Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm. Frankfurt a.M. 1986. S. 136ff.

⁴⁰ Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral. a.a.O. S. 283

⁴¹ Nietzsche, F.: Der Antichrist. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1969. Sechste Abteilung. Dritter Band. S. 165-251; S. 179

⁴² Vgl. hierzu: Henke, D.: Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion. Pfullingen 1981. S. 36ff.

⁴³ Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra. a.a.O. S. 31

⁴⁴ Ders. ebda. S. 10

⁴⁵ Siehe: Lohner, A.: Tod und Unsterblichkeit bei Gabriel Marcel. In: Münchner Theologische Zeitschrift. Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie. 48 Jg. H 2/97. S. 139-154

⁴⁶ Marcel, G.: Geheimnis des Seins. Wien 1952. S. 472

⁴⁷ Nietzsche, F.: Menschliches, Allzumenschliches. Band I. a.a.O. S. 334

⁴⁸ Vgl. Lohner, A.: Der Tod im Existentialismus. a.a.O. S. 119-160

⁴⁹ Nietzsche, F.: Menschliches, Allzumenschliches. Band II. In: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari. Berlin 1967. Vierte Abteilung. Dritter Band. S. 47

⁵⁰ Ders. ebda.

⁵¹ Ders.: Menschliches, Allzumenschliches. Band I. a.a.O. S. 83

⁵² Dazu: Lohner, A.: Der Tod und das Absurde bei Albert Camus. Zum 80. Geburtstag des Philosophen am 7. November 1993. In: Internationale katholische Zeitschrift «Communio». 22. Jg. H 5/93. S. 463-474

⁵³ Nietzsche, F.: Menschliches, Allzumenschliches. Band II. a.a.O. S. 333

⁵⁴ Ders.: Also sprach Zarathustra. a.a.O. S. 51

⁵⁵ Vgl. ders. ebda.

⁵⁶ Ders. ebda.

⁵⁷ Ders. ebda.

⁵⁸ Ders. ebda.

⁵⁹ Ders. ebda. S. 52

⁶⁰ Ders. ebda. S. 51

⁶¹ Ders. ebda.

⁶² Vgl. ders. ebda. S. 52

⁶³ Ders. ebda. S. 271

⁶⁴ Ders. ebda. S. 272

⁶⁵ Ders. ebda.

⁶⁶ Ders. ebda.

⁶⁷ Vgl. Danto, A.C.: a.a.O. S. 267

- ⁶⁸ Nietzsche, F.: *Umwertung aller Werte*. Aus dem Nachlaß zusammengestellt und hrsg. von Fr. Würzbach. München 1977. S. 344f.
- ⁶⁹ Danto, A.C.: a.a.O. S. 269
- ⁷⁰ Ders. ebda.
- ⁷¹ Vgl. ders. ebda. S. 269f.
- ⁷² Kreis, R.: *Der gekreuzigte Dionysos*. Würzburg 1986. S. 109
- ⁷³ Dazu: Kunnas, T.: *Nietzsches Lachen. Eine Studie über das Komische in Nietzsches Werken*. München 1982
- ⁷⁴ Barwirsch, J.: *Von Marx über Nietzsche zu Othmar Spann. Zur 15. Wiederkehr des Todestages von Ohmar Spann*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. XIX. 1965. S. 692-702; S. 694
- ⁷⁵ Fink, E.: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart 1960
- ⁷⁶ Pautrat, B.: *Brief an den Narren. Über einen ungeheuren Augenblick*. In: Guzzoni, A. (Hrsg.): *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*. Hain 1979. S. 167ff.
- ⁷⁷ Schneider, U.: *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*. Berlin 1983
- ⁷⁸ Knodt, R.: *Friedrich Nietzsche. Die ewige Wiederkehr des Leidens. Selbstverwirklichung und Freiheit als Problem einer Ästhetik und Metaphysik*. Bonn 1987
- ⁷⁹ Abel, G.: *Nietzsche – Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin 1984
- ⁸⁰ Danto, A.: a.a.O.
- ⁸¹ Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra*. a.a.O. S. 271f.
- ⁸² Ders. ebda. S. 270
- ⁸³ Vgl. Vetter, A.: *Nietzsche*. München 1926. S. 285f.
- ⁸⁴ Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra*. a.a.O. S. 270
- ⁸⁵ Dazu: Brose, K.: *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*. Bonn 1990
- ⁸⁶ Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra*. a.a.O. S. 267
- ⁸⁷ Sartre, J.-P.: *Der Ekel*. Reinbek b. Hamburg 1982. S. 151
- ⁸⁸ Ders. ebda.
- ⁸⁹ Vgl. etwa Huonder, Q.: *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*. Stuttgart u.a. 1970. S. 102 f.
- ⁹⁰ Wohl ist richtig, was Theobald Ziegler schon im Jahre 1900 schrieb: «Diese Lehre steht ... doch fast wie ein Rätsel, als ein Unbegreifliches und Staunenerregendes wie die Porta Nigra in Trier da.» (aus: Ziegler, T.: *Friedrich Nietzsche*. Berlin 1900. S. 129)
- ⁹¹ Ries, W.: *Friedrich Nietzsche. Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde*. Hannover 1977. S. 94
- ⁹² Vgl. Djuritt, M.: *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin/New York 1985. S. 144f.
- ⁹³ Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra*. a.a.O. S. 270
- ⁹⁴ Ders. ebda. S. 271
- ⁹⁵ Havenstein, M.: *Nietzsche als Erzieher*. Berlin 1922. S. 89
- ⁹⁶ Kaulbach, F.: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln/Wien 1980. S. 129
- ⁹⁷ Nietzsche, F.: *Ecce homo*. a.a.O. S. 295
- ⁹⁸ Ders.: *Also sprach Zarathustra*. a.a.O. S. 267
- ⁹⁹ Siehe dazu etwa: Biser, E.: *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*. Salzburg 1982

HENRI DE LUBAC

NIETZSCHE ALS MYSTIKER

In ihren Erinnerungen an Nietzsche erzählt Lou Andreas-Salomé: «Als Nietzsche im Jahre 1882 seine ›Fröhliche Wissenschaft‹ vollendete, da war ihm sein Indien bereits zur Gewißheit geworden: er glaubte gelandet zu sein an den Küsten einer fremden, noch namenlosen, ungeheuren Welt, von der nichts anderes bekannt sei, als dass sie jenseits alles dessen liegen müsse, was von Gedanken angefochten, von Gedanken zerstört werden kann. Ein weites, scheinbar uferloses Meer zwischen ihm und jeder Möglichkeit einer erneuten begrifflichen Kritik, – jenseits aller Kritik meinte er festen Boden gefasst zu haben.»¹ Diese Haltung war damals nicht völlig neu. Sie war schon einige Monate alt. Seit einer bestimmten Zeit hatte Nietzsche das Gefühl, fortan ein neuer Mensch zu sein. Er hatte eine andere Welt betreten. Er hat alle Bande mit den lebenden Menschen zerrissen. «Aber lassen wir Herrn Nietzsche...»² Er ist nicht mehr der in Erholung weilende Professor voller origineller Ideen, die die Gefährten seiner zahlreichen Ferienaufenthalte zu hören bekamen. Nicht mehr der Schüler der französischen Moralisten oder irgendwelcher anderer Meister. Das Romantische seiner frühen Basler Jahre und der nachfolgende Positivismus sind nicht bloß überholt, verwandelt, wie es jeder geistigen Entwicklung zustößt. Eine Persönlichkeit, die mit alledem kein gemeinsames Maß mehr hat, hat in ihm Platz gegriffen und ihn zum «Einsamsten unter Einsamen»³ gemacht. Ein bisher unbekannter Ernst hat von ihm Besitz genommen. Er versteht sich als der Träger einer umstürzenden Wahrheit, mit einer einzigartigen Sendung beauftragt. «Meine Stunde ist da –», schreibt er feierlich seiner Schwester, «... bei mir ist jetzt die Spitze alles moralischen Nachdenkens und Arbeitens in Europa und noch von manchem anderen. Es wird vielleicht einmal noch die Zeit kommen, wo auch die Adler scheu zu mir aufblicken müssen».⁴ Und an Peter Gast, um die gleiche Zeit, ergeht dieser nicht weniger erstaunliche Brief: «... Die Augustsonne ist über uns, das Jahr läuft davon, es wird stiller und friedlicher auf Bergen und in den Wäldern. An meinem Horizont sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe ... ich werde wohl einige Jahre noch leben müssen! Ach, Freund, mitunter läuft mir die Ahnung durch den Kopf, dass ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den

HENRI DE LUBAC, geb. 1896 in Cambrai, trat 1923 in die Gesellschaft Jesu ein und wurde 1927 zum Priester geweiht. Ab 1929 Dozent und Professor für Dogmatik, Fundamentaltheologie und Religionsgeschichte in Frankreich. De Lubac gilt als ein geistiger Wegbereiter des II. Vatikanischen Konzils und als einer der bedeutendsten Theologen dieses Jahrhunderts. 1983 Ernennung zum Kardinal. Henri de Lubac starb 1991.

Maschinen, welche zerspringen können! Die Intensitäten meines Gefühls machen mich schauern und lachen, – schon ein paar Mal konnte ich das Zimmer nicht verlassen, aus dem lächerlichen Grunde, dass meine Augen entzündet waren – wodurch? Ich hatte jedes Mal den Tag vorher auf meinen Wanderungen zu viel geweint, und zwar nicht sentimentale Tränen, sondern Tränen des Jauchzens; wobei ich sang und Unsinn redete, erfüllt von einem neuen Blick, den ich vor allen Menschen voraus habe.»⁵

Was hat sich denn ereignet? Beachten wir im letzten Satz die Wendung: «ein neuer Blick». Es geht in der Tat um eine Schau, eine Vision oder etwas mehr noch, etwas Ursprünglicheres: eine Ekstase, eine Erleuchtung, eine niederschmetternde Intuition. Etwas ist ihm offenbart worden, und es ist ein Blick, «den ich vor allen Menschen voraus habe». Dies ereignete sich in den ersten Tagen des Monats August 1881. Ende Juli hat Nietzsche Rocoaro verlassen, ein kleines Dorf im Venezianischen, wo er mit seinem geliebten Peter Gast gehaust hatte. Die Morgenröte war eben erschienen. Zum dritten Mal war er ins hohe Engadin emporgestiegen, nach Sils-Maria. Er liebte «diese Landschaft mit ihrem kristallinen Licht und ihrem Schnee, dem blauen Wasser und den schwarzen Tannen und blühenden Wiesen, wo Erhabenheit und Anmut sich vermählten».⁶ Er nahm seine einsamen Spaziergänge wieder auf. Damals, als er eines Tages, den Wäldern des Silvaplanasees entlang wanderte und beim Felsen von Surlej innehielt, geschah das Ereignis. Kein Begleiter wurde sein Zeuge. Kein unmittelbares Dokument erzählt es uns. Aber dass der Schock ein plötzlicher und tiefer war, das verbürgt uns eine bebende Seite im *Ecce Homo*. Oft zitiert, müssen wir sie uns dennoch einmal mehr vor Augen führen: «... dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern – ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein unvollkommenes Außer-sich-sein mit dem distinktesten Bewusstsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine notwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit ... Dies ist meine Erfahrung von Inspiration.»⁷

Charles Andler, Daniel Halévy, A. Quinot beziehen diese Stelle auf die spätere Ekstase in Rapallo, von der wir noch zu reden haben werden, während Geneviève Bianquis sie auf diejenige am Surlej-Felsen bezieht. Darin liegt kein Widerspruch, sofern Nietzsche offensichtlich auf kein einmaliges, datierbares Ereignis anspielt, sondern eine Erlebnisform beschreibt, die sich mit Varianten mehr als einmal ereignet haben kann. Nicht jeder einzelne Zug der Schilderung braucht demnach einer jeden der erinnerten Szenen zu entsprechen. Im Ganzen scheint die Schilderung indes besser auf Sils-Maria als auf Rapallo zu passen.⁸ Übrigens hält sich Nietzsche an den psychologischen Aspekt der Inspiration, er verrät uns nichts, was

uns über den Inhalt seiner Ekstase erhellen könnte. Und dies ebenso wenig in den damaligen Briefen an Peter Gast als in denen an seine Schwester. In den folgenden Monaten schweigt er sich über die empfangene Botschaft aus. «An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe; davon will ich nichts verlauten lassen ...» schreibt er an Peter Gast. Später wird er sogar sagen, er habe, freilich vergeblich, Menschen mit hinreichend tiefer Seele gesucht, um ihnen seinen Gedanken mitzuteilen, ohne dass sie daran stürben. Es scheint aber, dass er zunächst sein eigenes Erstaunen verwinden und nach einem neuen innern Gleichgewicht suchen musste. Die Offenbarung, die in ihm haust, braucht, wie er sagt, «Jahrtausende, um etwas zu werden!»⁹ Zumindest braucht er selber die Zeit, sie sich einzuverleiben, sie zu überlegen und ihr eine Formel zu finden.

Es gibt aber noch einen andern Grund für sein Schweigen. Der Mut fehlt ihm. In der *Fröhlichen Wissenschaft*, der schlichten Fortsetzung der *Morgenröte*, die er zwischen Oktober 1881 und April 1882 in Genua, dann in Messina vollendet, fügt er gegen Ende eine verstohlene Andeutung an, die im Ungewissen bleibt, als wage er nicht weiterzugehen. Der Leser würde deren Tragweite nicht bemerken. Im August 1882, ein Jahr somit nach dem Ereignis, eröffnet er sich Lou Salomé gegenüber, aber nicht ohne Mühe und Verhüllung. Er vertraute ihr seine Gedanken an, als wären sie ein unsäglich mühsam auszusagendes Geheimnis: Er redete davon nur in verdeckten Worten und mit leiser Stimme, mit den Zeichen tiefsten Entsetzens. Weshalb das? Wir werden es bald verstehen. Der Gedanke, der «wie ein Sternbild» zu ihm hinabgesunken war, ist nicht einfach. Er ist Gegenstand des Entsetzens wie auch des Jubels, oder vielmehr von beidem, je nachdem, wie man ihn auffasst. Er ist aufgeleuchtet wie «ein Blitz»:¹⁰ aber war's, um ihn zu erleuchten oder um zu versengen? Abwechselnd lacht er darüber und schaudert. Diese erschreckende und wunderbare Offenbarung, dieser doppelsinnige Gedanke ist in zwei Worten enthalten: die ewige Wiederkunft.

«Anfang August 1881 in Sils-Maria: 6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen! – Die Sonne der Erkenntnis steht wieder einmal im Mittag: und geringelt liegt die Schlange der Ewigkeit in ihrem Lichte ...»¹¹

Im Herbst 1882 war Nietzsche, wund von seinem sentimentaln Abenteuer mit Lou Salomé, nach Leipzig zurückgekehrt. Mehrere seiner Freunde bemerkten damals, «er komme ihnen wie ein Verstörter vor, auftauchend aus einer unbewohnten Gegend, in der man ihn nicht mehr einholen konnte».¹² Im November schlägt er erneut den Weg nach dem Süden ein. Nach einem Besuch bei Overbeck in Basel gelangt er nach Rapallo an der ligurischen Küste, um dort den Winter zu verbringen. Der Einsiedler lebte zusammen mit seinen Heften, in denen die ersten Umrisse seiner Lehre von der ewigen Wiederkunft Gestalt annehmen. In langen Spaziergängen der Bucht von Rapallo entlang gelangte er bis zum Vorgebirge von Portofino. In diesem Rahmen geschieht ein neues geheimnisvolles Ereignis: «Hier saß ich, wartend, wartend, – doch auf nichts, / Jenseits von gut und böse, bald des Lichts / Genießend, bald des Schattens, ganz nur Spiel, / Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel. / Da, plötzlich, Freundin! wurde eins zu zwei – / Und Zarathustra ging an mir vorbei ...»¹³

Im Unterschied zu dem, was sich in Sils-Maria zugetragen hatte, ging es hier um eine Vision. Eine genaue und plötzliche Vision: «Ich könnte den Tag und die Stunde angeben.» «Zarathustra selber», sagt er ferner, «überfiel mich.» Dennoch: es ist etwas weniger Absolutes als in Sils-Maria; etwas weniger Überraschendes, besser Vorbereitetes. So ist Nietzsche nicht bis in seine Tiefen durch entgegengesetzte Eindrücke erschüttert. In Freude aufjubelnd empfindet er keinerlei Erschrecken. Ja, man wird sagen müssen: Eben diese Vision, diese strahlende Erscheinung Zarathustras vertreibt deutlich alle Schrecken und bettet ihn in die Freude. Sie erhebt und beruhigt ihn gleichzeitig. Er steht «zitternd von bunter Seligkeit». Zarathustra ist sein lichter Doppelgänger, ist er selber: «eins ward zu zwei» – und beide sind nur einer. Er hatte dessen Gestalt schon umrissen, aber als eine literarische Fiktion; er selber fühlte in seinen Stunden der Depression eher ihren Gegensatz als ihre Bruderschaft. Er fragte sich, ob die Verkündigungen seines Helden ihn selber nicht erdrücken würden. Er zweifelte nicht an der empfangenen Idee, aber zuweilen zweifelte er noch an sich. Und nach dem Maß dieses Zweifels wurde ihm die Idee, die sich ihm trotz allem aufdrängt, grässlich und unerträglich: sollte er den Gott, der ihn erfüllt hatte, besingen, oder unter «Zähneknirschen den ihn quälenden Dämon verfluchen?»¹⁴ Jetzt aber schwand sein letztes Zögern dahin wie auch seine wiederkehrenden Ängste. Ohne ihm eine völlig neue Botschaft zu bringen, kommt Zarathustra, um ihn in der empfangenen zu bestärken. Nietzsche weiß fortan mit Sicherheit, wie er die Offenbarung von Sils-Maria für sich selber zu deuten hat.

Daher diese plötzliche Fruchtbarkeit, dieses unvorhergesehene Tempo. Zehn Tage, vom Ende dieses gleichen Januar an, werden für Nietzsche genügen, den ganzen ersten Teil seiner Prophetie zu vollenden. Denn es handelt sich nicht mehr um kritische Analysen und Beobachtungen wie in den vorausgehenden Schriften. Und die Form ist nicht mehr, wie noch in der *Fröhlichen Wissenschaft* eine aphoristische;¹⁵ sie ist jetzt ein lyrischer Erguss. Die Inspiration überwallt wie ein Strom. «Es ist eine Dichtung und ein fünftes Evangelium», schreibt er seinem Verleger, «etwas, wofür es keinen Namen gibt». Und an Peter Gast: «Es handelt sich um ein ganz kleines Buch ... Aber es ist mein Bestes, und ich habe mir einen schweren Stein damit vom Herzen gewälzt. Es gibt nichts Ernsteres von mir und auch nichts Heitereres.»¹⁶ Das geschriebene Werk erscheint ihm wie sein Testament. Von Genua aus wird er an Overbeck schreiben: «... es scheint mir mitunter, als ob ich gelebt, gearbeitet und gelitten hätte, um dies kleine Buch von 7 Bogen machen zu können! ja, als ob mein Leben damit eine nachträgliche Rechtfertigung erhalte.»¹⁷

Man ist versucht, dem krankhaften Hochgefühl, das seinem Zusammenbruch vorausging, das Urteil zuzuschreiben, das er im *Ecce Homo* über den Zarathustra abgibt: «Dieses Buch steht durchaus für sich. An ihr (der höchsten Tat) gemessen erscheint der ganze Rest von menschlichem Tun als arm und bedingt. Dass ein Goethe, ein Shakespeare nicht einen Augenblick in dieser ungeheuren Leidenschaft und Höhe zu atmen wissen würden, dass Dante, gegen Zarathustra gehalten, bloß ein Gläubiger ist und nicht einer, der die Wahrheit erst schafft, ein weltregierender Geist, ein Schicksal –, dass die Dichter des Veda Priester sind und nicht einmal würdig, die Schuhsohlen eines Zarathustra zu lösen, das ist alles das wenigste und gibt keinen Begriff von Distanz, von der *azurnen* Einsamkeit, in der

dies Werk lebt.»¹⁸ Gewiss liegt in diesem Ton eine ungeheuerliche Überheblichkeit, die den Sturz in den Abgrund ankündigt. Aber letztlich war es die gleiche Hochgemutheit, die Nietzsche schon damals empfunden hatte, als er einen andern seiner Korrespondenten aufforderte, eines Tages als Pilger nach Rapallo zu wallen, «wo das Buch der Bücher, *Zarathustra*, geboren wurde». Was er seinem Verleger als das «fünfte Evangelium» angepriesen hatte, das soll durchaus ernst genommen werden. Kein Zweifel ferner, dass in Nietzsches Gesinnung dieses fünfte Evangelium die vorausgehenden, die vier christlichen Evangelien, überflüssig macht. Das bestätigt eine Briefstelle an Malvida von Meysenbug vom April 1883: «Es ist eine wunderschöne Geschichte: ich habe alle Religionen herausgefordert und ein neues ›heiliges Buch‹ gemacht.» Von diesem Zeitpunkt an betrachtet sich Nietzsche, der inspirierte Prophet – und mehr als das –, nicht nur als der Kritiker und Gegner des Christentums, sondern als der Nebenbuhler und Nachfolger Jesu. Er ist sich bewusst, «das entscheidende und geheimnisvolle Band» zu sein, «das zwei Jahrtausende aneinander knüpft». Schon weiß er sich als den, auf den er mit klarer Absicht wird weisen können im *Ecce Homo*.

Durch die Vision von Rapallo hat Nietzsche sich des Geheimnisses seines Wesens versichert und dabei endgültig von seinem Gedanken der ewigen Wiederkehr Besitz ergriffen.

Hier stellen sich nun eine ganze Reihe von Fragen, die sei einem halben Jahrhundert die Ausleger beschäftigt haben. Wie hat Nietzsche an die Neuheit seiner Entdeckung glauben können? Wie konnte ihm ein Gedanke als Quell der Begeisterung erscheinen, der doch eher niederdrückend wirkt? Und wie konnte er, der so Hellsichtige, dessen innere Widersprüche nicht wahrnehmen? Und wie hat er nicht wenigstens erkannt, dass sein Ideal des Übermenschen, wie Zarathustra es verkörpert, in offenem Gegensatz steht zu seinem Glauben an die ewige Wiederkehr?

Wenn eine Vorstellung abgebraucht war, dann gewiss diese. Sie «trieb sich überall um».¹⁹ Nietzsche hatte nicht umhin können, ihr bei den alten Griechen zu begegnen, denen er seine erste Verehrung entgegengebracht hatte, bei einem Anaximander, einem Heraklit, auch bei einem Pythagoras. Lukrez hatte sie besungen, sie war sogar an der Basis der stoischen Kosmologie. In Indien war sie allgegenwärtig, der Leser Deussens und Oldenburgs musste das sehr wohl wissen. Hat er sie nicht auch bei Goethe lesen können? Er hatte sie bei Guyau angetroffen. Sie hatte jüngst sogar eine Art wissenschaftliche Rechtfertigung in der neuen Dynamik von Vogt erhalten, worin das Weltall als unendlich sich wiederholender Wechsel von Auflösung und Kondensierung erklärt wurde; Nietzsche, der damals eine wissenschaftliche Phase durchlief, hatte das Buch gelesen, und seine Kühnheit hatte ihm gefallen.²⁰ Er hatte mehrere Stellen herausgeschrieben. Soll man deshalb angesichts des zwischen 1881 und 1883 durchgemachten Enthusiasmus mit Henri Bois von einem Phänomen der Paramnesie oder, mit Flourny, der Kryptomnesie sprechen?²¹ Wie sollte man nicht P. Sertillanges beipflichten, wenn er sagt: «Dieses Feuerhirn verbrennt die Erinnerungen, sobald ein neues Auflodern seiner innern Flamme es überrascht»?²²

Ob neu oder nicht, ist der Gedanke nicht auf jeden Fall dazu angetan, menschliches Wirken zu lähmen? Er überzeugt mich nicht bloß davon, dass alles, was ich tue, unendliche Male von mir wieder getan werden muss, sondern belehrt mich

zugleich, dass ich es schon in der Vergangenheit unabsehbar viele Male getan habe. Auf keinen Fall kann ich mich in irgendeiner Hinsicht schaffen oder ändern, die geringste Initiative unternehmen, den geringsten Fortschritt erwirken. Weder Freiheit noch Neuheit ist in dieser Welt vorstellbar. Ich bin für eine ewig sich wiederholende Zukunft der Sklave einer ebenso unabsehbaren Vergangenheit. Jedem in diesem höllischen Kreislauf, der alles in sich einbegreift, eingeschlossenen Wesen kann man bloß sagen: «Lass alle Hoffnung fahren» ... – kann man aber nicht auch, Gott sei's gedankt, ohne viel Mühe zeigen, dass ein solcher Kreislauf reine Einbildung ist? Man kann es wissenschaftlich beweisen, ob man nun den Gedanken einer unendlichen Zahl annimmt oder verwirft, und wie wären identische Welten überhaupt unterscheidbar? Nietzsche legt großen Wert auf das Prinzip der Erhaltung der Energie; wie würde er sich heute mit dem komplementären Prinzip der Entropie abfinden? Man kann es auch psychologisch beweisen, denn Bewusstseinszustände können dieselben nur sein, wenn sie sich auf dasselbe Bewusstsein beziehen: Nun aber ist es nicht das gleiche Bewusstsein, das von einer Weltperiode zur andern wiedererscheint, da zwischen beiden keinerlei Erinnerungsband besteht; ein paar «déjà-vu»-Erlebnisse, wie sie Nietzsche vielleicht erlebt hat, bilden keine hinreichende Grundlage für das ernsthafte Erwägen einer solchen Hypothese.²³

Und mehr noch: hat Nietzsche diese verschiedenen Widersprüche nicht noch gesteigert, indem er den Gedanken der ewigen Wiederkehr mit seinem Traum vom Übermenschen versöhnen wollte? Auch dieser Traum ist nicht gar so neu. Herder und Goethe unter anderen hatten ihn schon geträumt.²⁴ Ist aber nicht in jedem Fall klar, dass man zwischen zwei Dingen zu wählen hat: entweder die resignierte Annahme einer Zyklik, die ewig die gleichen Elemente wiederbringt, den gleichen Fortschritten die gleichen Zerfallszeiten folgen lässt, oder aber die Anstrengung zum Wachstum, zum Erfinden neuer Werte, zum dauernden Selbstüberstieg und zur Auferlegung seines Gesetzes? Man könnte gewiss mit Ernst Horneffer entgegnen, dass ein großes, starkes, glückliches Wesen vom Gesetz der ewigen Wiederkehr nichts zu fürchten hat, da es sich nichts Besseres wünschen kann, als ein so erfüllendes Leben wieder zu finden; in dem Maße als es ihm gelingt, sich zu diesem Ideal zu erheben, müsste der Mensch es nicht bedrückend, sondern erhebend finden, unendliche Male wieder geboren zu werden. Aber diese Versöhnung ist vollkommen oberflächlich, sie bedenkt nicht, dass wir unsere Vergangenheit nicht verändern können und setzt übrigens eine verzerrte und unrichtige Auffassung vom nietzsche'schen Übermenschideal voraus. Nietzsche hatte für allen Eudämonismus nur Verachtung übrig; sein Übermensch ist kein Genüssler, selbst wenn man diesem Wort den edelsten, verfeinertsten Sinn gäbe. «Es ist ein Zeichen von *Rückgang*», sagte er, «wenn eudämonistische Wertmaße als oberste zu gelten anfangen.»²⁵ Deshalb schrieb Daniel Halévy in seiner ersten Nietzsche-Biographie: «Die ewige Wiederkehr ist eine herbe Wahrheit, die jede Hoffnung ausschließt. Der Übermensch ist eine Hoffnung – eine Illusion. Vom einen zum andern gibt es keinen Übergang; der Widerspruch ist vollkommen. Wenn Zarathustra uns die ewige Wiederkehr predigt, kann er bei niemandem einen leidenschaftlichen Glauben an eine Übermenschheit erwecken. Verkündet er den Übermenschen, kann er den moralischen Terrorismus der ewigen Wiederkehr nicht verbreiten.»²⁶ Dies war es sogar, was nach Halévy die Unsicherheiten,

die Veränderungen im Plan der Dichtung erklärt. Schließlich ist nach Halévy nach einigen vergeblichen Versuchen rationaler Rechtfertigung die ewige Wiederkehr aufgegeben worden, außer an den Stellen, wo sie als bloßes lyrisches Moment wiedererscheint. Tatsächlich kommt dieses im ersten *Zarathustra* nicht vor. Das im Januar 1883 promulgierte neue Evangelium hätte demnach sowohl die falsche christliche Hoffnung wie den alten lähmenden Mythos ersetzt. Eine nachfolgende Erfahrung aber hätte die Erste nicht bestärkt, sondern ausgetrieben. Der Übermensch wäre erschienen «als Symbol eines wahren Fortschritts, der die Dinge verändert, als Verheißung einer möglichen Evasion aus Zufall und Schicksal hinaus.»²⁷

Diese Fragen, Kritiken, Analysen sind alle zu kaltblütig. Hat uns Lou Salomé nicht wissen lassen, dass ihr Gesprächspartner «einen unübersteigbaren Ozean zwischen sich und jeden geistigen Widerlegungsversuch» gelegt zu haben meinte? Hatte er nicht das Gefühl, Neuland zu betreten, jenseits jeder Kritik? Darauf kann man zwar erwidern, dies sei ein ganz subjektives Gefühl, an das die objektive Forschung sich nicht zu halten brauche. Nietzsches Überzeugung entzieht ihn sowenig wie jeden andern Sterblichen der Kritik. Aber ist sie nicht zumindest ein Zeichen, dass er nicht immer richtig verstanden wurde? Vielleicht sollte man einen weiteren Anlauf nehmen, damit diese Kritik nicht über ein Phantom ergeht, während sie Nietzsches wahren Gedanken zu greifen meint. Dieser ist bei ihm nicht das Ergebnis einer wissenschaftlichen Erarbeitung. Mit Recht sagt A德勒: «Wie bei Spinoza der pantheistische Gemütszustand vor dem System und seiner geometrischen Gestalt existierte, so geht bei Nietzsche die mystische Ekstase der wissenschaftlichen Überlegung voraus.»²⁸ Nachträglich sucht er für sie, wenigstens eine Zeit lang, Rechtfertigendes, Erläuterndes in der Wissenschaft. In sich selbst aber liegt sein Gedanke – wie immer er sich insgeheim schon vor den Visionen in Sils-Maria und Rapallo eingeschlichen haben mag – auf einer andern Ebene. Die Art von veredelter Wissenschaftlichkeit, die eine Zeit lang Nietzsches ganzen Gedankengang stützen zu können schien, ist heute reichlich überholt. Aber wenn die Wissenschaft ihm keine Bestätigung bringt, dann lässt sie Nietzsche links liegen, oder er befragt sie unter einem andern Gesichtspunkt.²⁹ Nicht anders lässt ein Glaubender bedenkenlos eine äußerlich apologetische Methode fahren, wenn sie sich als unwirksam oder überholt erweist; sein Glaube hängt nicht von ihr ab, hat mit ihr kein gemeinsames Maß. Was fechten somit Nietzsche die ihm von der Wissenschaft bereiteten Enttäuschungen an? Sein Gedanke wird davon nicht berührt. Gleichet dieser doch in seiner stolzen Größe keinem andern³⁰ und setzt keinen andern voraus. Was ist dann aber sein genauer Gehalt?

In einem Passus seines neuen *Nietzsche*, der in etwa sein erstes Buch überholt, versucht Daniel Halévy darauf zu antworten. Er entdeckt, verbunden mit einem antiken Mythos, eine Metaphysik, die ihm neu erscheint: Alles kehrt wieder, sagten die Alten, denen der Gedanke der Ewigkeit fremd war. Alles kehrt immer wieder, schreibt Nietzsche, nämlich ewig. Es gibt Wiederkehr, aber gleichzeitig wird sie als ewig gezeichnet. So redet er immer, und in der Formel liegt der Nachdruck auf *Ewig*. Die Verwendung des hebräischen, den Griechen unbekanntes Wortes gibt dem ursprünglichen Mythos neuen Sinn. Von einem Zeitalter zum andern, verkündeten die Alten, wird die Menschheit Zeiten der Wiederkehr erfahren. Nietzsche ganz anders: Jeder der Augenblicke, die wir durchleben, ist nach

ihm bestimmt, unendliche Male wiederzukehren, er trägt das Mal der Ewigkeit an sich, er ist selber das Ewige.³¹

Falls man sie nicht allzu wörtlich nimmt, scheint uns diese Deutung richtig, aber noch unzureichend. Sicherlich hat Nietzsche eine Vorstellung der Ewigkeit, die als solche bei den Alten noch nicht bestand. Richtig ist auch, dass er in seiner Einigung von Werden und Ewigkeit den Akzent auf den zweiten Begriff legt:

«Alles glänzt mir neu und neuer / Mittag schläft auf Raum und Zeit –: / Nur dein Auge – ungeheuer / Blickt mich's an, Unendlichkeit!»³²

Wahr ist auch, dass dieser Nachdruck einem tiefen Empfinden entspricht: «Ewig bin ich dein Ja: denn ich liebe dich, o Ewigkeit.»³³ Dennoch lassen diese Feststellungen den Hauptpunkt im Ungewissen: Wie sieht Nietzsche den Bezug der beiden ihm verbunden scheinenden Elemente? Wie trägt für ihn die Ewigkeit den Sieg über das Werden davon? Wie kann jeder einzelne Augenblick, den das Rad des kosmischen Werdens unendliche Male wiederbringt, in seinen Augen wahrhaft «ein ewiger» sein?

Hier, glauben wir, rührt man an das Wesentliche der nietzsche'schen Intuition. Hier werden sich auch ewige Wiederkehr und Übermensch als solidarisch erweisen, wie «zwei Geheimnisse, ineinander verflochten».³⁴

Nietzsche war unzweifelhaft längst über den Optimismus einer naiven Menschheit hinaus, die in einer unendlichen Wiederkehr der Zeitalter einen Weg sehen konnte, immer von neuem eine animalische Existenz zu leben, in der für sie alles Gute sich zusammenfasste, einer Menschheit, die nur eine Angst kannte: dass die kosmische Kraft der Erneuerung erlahme, und nur eine Sorge, durch ihre Riten diese ewige Erneuerung sicherzustellen. Nietzsche weiß, dass es sich um eine zweideutige Wirklichkeit handelt. Er vergisst nicht, dass, je nach der Art, wie man sie betrachtet, die ewige Wiederkehr das eine Mal als die beseligendste, das andere Mal als die bedrückendste Wahrheit erscheinen kann. Diese Wiederkehr ist in der Tat ein Kreislauf; wer ihn wahrnimmt, kann selber in seinen Mittelpunkt oder aber an seine Peripherie gestellt sein. Er kann passiv von einem ungeheuren und verzweiflungsvollen Umschwung fortgerissen werden, oder aber an der beherrschenden Kraft teilnehmen, die den ganzen Kosmos bewegt. Er kann in der Zerstückelung einer endlosen, immer neu anfangenden Dauer zerdehnt werden, oder im Gegenteil sich in dem Augenblick gesammelt finden, der der ganzen Dauer befehligt. Er kann dem ehernen Gesetz des universalen Determinismus unterliegen, er kann aber auch ganz anders, nämlich in Freiheit, dieses Gesetz selber sein. Im ersten Fall wird er erdrückt, im zweiten triumphiert er.³⁵ Keine Leere ist grauvoller, aber auch keine Fülle überströmender. Für den, der keine Hoffnung hat, der Fatalität zu entinnen, kann diese nur ein unnützer Notbehelf sein; seine Resignation ist etwas Mittelmäßiges, Unaufrichtiges. Für den dagegen, der sich so hoch erhebt, dass er mit ihr ineinsfällt, der mit ihr identisch wird, ist es wirklich die Liebe zur höchsten Freiheit: «Wenn er als ein einzigartiges und vollkommenes Geschenk alles empfängt, was das Leben ihm zuträgt ..., so weil er selber zum Mittelpunkt und zur Quelle des Lebens geworden ist. Er braucht sich vor dem Schicksal nicht mehr zu beugen, denn er hat sein eigenes Standbild bis zu dessen Höhe errichtet ... Er erschafft und erhält mit dem gleichen Hauch: in ihm fällt, wie in Gott, Notwendigkeit mit Freiheit zusammen».³⁶ Für ein solches

Wesen wird der erzene Kreis zu einem goldenen Ring. «Fatum ist ein erhebender Gedanke für den, welcher begreift, dass er *dazu* gehört».³⁷ «*Amor Fati. Ego Fatum*».

Dies genau ist Nietzsches Erfahrung. (Was von ihrer Echtheit zu halten ist, werden wir später sehen.) Und diese Erfahrung ist eine mystische. «Die Mystik», sagte Henri Delacroix, «wohnt dem Entstehen der Dinge selbst ein, sie versetzt sich ins Herz der Ursache und lässt sich davon tragen, so durchläuft sie alle Gestalten des Seins, ohne das Sein zu verlassen.»³⁸ Einwohnen, Sich-tragen-Lassen sind Worte, die im vorliegenden Fall nicht einmal genug sagen. Nietzsche fühlt in sich die Grundkraft, die alles hervorbringt und sich in jedem Augenblick des universalen Werdens intakt, unverändert, frei und souverän wiederfindet. Für ihn ist das Dasein ein Kreis, dessen Mittelpunkt wirklich «überall ist». Nichts auf ihm ist lastend: «In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall».³⁹ In diesem Sinne muss man den treffenden Ausdruck von Marie-Anne Cochet verstehen: «Im Monat August 1881 erhält Nietzsche beim Surlej-Felsen die Taufe seiner Ewigkeit.» Nur hält sich die Deutung der Autorin wenigstens hier noch zusehr in der Linie des klassischen Intellektualismus. Für sie «kreist der Gedanke um sich selbst, während er geradlinig fortzuschreiten meint, wie früher geblendete Pferde im Göpelwerk kreisten. Frei und Herr seiner selbst wird er erst, wenn er sein eigenes Wesen erkennt».⁴⁰ Aber ein solches Erkennen bleibt, wie eben ersichtlich wurde, zweisinnig. «Höchste Annäherung der Werdewelt an die Seinswelt»,⁴¹ gewiss; aber ist man aufseiten des Werdens, so ist (wir wiederholen es) nichts grauenvoller als die nietzsche'sche Weltvision, und Nietzsche ist der Erste, das zu erfahren und anzuerkennen. Ist man aber auf der Seite des Seins, dann ist sie göttliche Seligkeit.⁴² *Lux mea crux – crux mea lux*.

Nun hatte die erste Erfahrung Nietzsches noch etwas Unsicheres an sich. Zumindest hatte seine Ekstase nicht genügt, die angsthaften Zweifel, seine eigene Lage betreffend, zu zerstreuen. Die Rolle der Rapallo-Vision wird es sein, diese Zweifel aufzuheben. Nietzsche erhält die bis dahin nicht endgültige Zusicherung, dass er sich wirklich auf der Seite des Seins befindet. Er nimmt aktiv, frei am *Fatum* teil. Er gehört sogar dazu. Seine Einsicht überlässt ihn also nicht als ein zerbrechliches Individuum einer Knechtschaft, die durch sein Bewußtsein davon noch drückender geworden wäre. Er weiß, er ist der Übermensch, dessen gesetzloser Wille die Welten erzeugt. Was er wahrnahm, das ist er. Sein Gedanke hat seit Sils-Maria nicht nur «Gestalt gewonnen», er hat jetzt seine endgültige Bedeutung erhalten. Jede Zweideutigkeit ist überwunden, jeder Zweifel, jede Angst ist verschwunden. Fortan kann er, ohne zu lügen, *amor Fati* sagen, weil er zuvor ohne Zögern, *ego Fatum* sagen kann. Der neue Prophet hat somit seine feierliche Beilehnung erhalten. Er kann sich erheben, sein neues Evangelium proklamieren,⁴³ zu einer neuen *Metanoia* aufrufen, um in sein neues Reich einzutreten.⁴⁴ Wie der Andere, ja wahrhaftiger als der Andere, ist er zugleich der Offenbarer und das Offenbarte, der Held und der Gott. «Mittag. Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; *incipit Zarathustra*».⁴⁵ Als Leibniz die spinozistische Auffassung des Weisen und seiner Seligkeit widerlegen wollte, schrieb er Folgendes: «Spinoza bildet sich ein, dass wenn der Mensch die Ereignisse als Produkte der Notwendigkeit erkennt, sein Geist dadurch erheblich gefestigt wird; aber durch diesen Zwang verhilft er dem Herzen des Leidenden

zu keiner tieferen Zufriedenheit, dieser fühlt sein Leiden nicht weniger tief.» Damit drang Leibniz freilich nicht bis auf den Grund der Idee seines Gegners, und es kostete wenig Mühe zu zeigen, dass seine Widerlegung oberflächlich blieb.⁴⁶ Denn wenn der Weise Spinozas sich bis zur Betrachtung der allgemeinen Notwendigkeit erhebt, so nicht aufgrund einer gewöhnlichen Wissenschaft, die ihn andererseits in seinem elenden Zustand beliebe, vielmehr aufgrund einer bestimmten Art von Intuition, dank welcher er schon nicht mehr der Leidende ist, von dem Leibniz spricht. Das Wesen, das die Erkenntnis dritten Grades erhält – falls diese nicht ein Irrlicht ist – gehört nicht mehr zu den zahllosen Elementen, aus denen sich die *natura naturata* zusammensetzt, er nimmt teil an der *natura naturans*.

Der Gedanke ist sichtlich demjenigen Nietzsches verwandt. Dennoch gibt es zwischen beiden einen Unterschied, aufgrund dessen der Zweite noch gründlicher als der Erste der leibnizschen Widerlegung entrinnt. Wir spielen nicht auf dessen leidenschaftlichen Charakter an, der sich so stark von der unpersönlichen Gemütsruhe, ja Kälte des *more geometrico* verfahrenen Denkens abhebt. Unter der scheinbaren Kälte könnte ja ein Feuer verborgen glimmen, man hat das Wort gewagt, Spinoza sei «trunken von Gott» gewesen.⁴⁷ Aber bei Nietzsche gibt es keine *natura naturans*, keine Gottheit, keine objektiven Wesenheiten oder ewige Ideen. Nichts, was einer platonischen Welt gliche. Somit keine Ontologie. So streng die Notwendigkeit für jene, die sie erleiden, sein mag, das *Fatum* ist reine Kontingenz, weil es reine Erfindung ist: Würfelspiel, göttliche Phantasie, Tanz inmitten eines leeren Himmels ... Und wenn Zarathustra entdeckt, dass er mit einem solchen Prinzip ineinsfällt, dann entdeckt er imgrunde, dass es ein höheres Prinzip überhaupt nicht gab, keines, woran er sich zu knüpfen bräuchte; das Weltgesetz ist als ganzes, in jedem Augenblick, seiner eigene Willkür entlossen. Er hat jeden «Geist der Schwere» besiegt. Er ist in sich selber ewig, nicht durch Teilnahme. Mehr noch: er verewigt sich selbst. Jeder Wert entstammt seinem Wollen. All sein Erkennen ist schöpferisch: «Höchstes Gestirn des Seins! / Ewiger Bildwerke Tafel!»⁴⁸

Stärker als mit dem Spinozismus ist Nietzsches Idee mit dem Buddhismus vergleichbar. Er selbst hat einen «europäischen Buddhismus» begründen wollen. Gewiss verherrlicht er das Leben, statt es als unfruchtbar zu erklären. Er sucht nach dem zentralen Punkt, dem alles Leben entquillt, und nicht nach dem, wo alles Leben erlischt.⁴⁹ Nicht den Zusammenbruch will er feiern, sondern den Aufbau: «Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins.»⁵⁰

Seine Auffassung des Übermenschen bietet trotzdem große Ähnlichkeit mit der des *Buddha*, des erweckten Menschen, der eben dadurch mehr ist als ein Mensch, einer, der durch eine geheimnisvolle umfassende Erleuchtung nicht das Mysterium eines Seins, das nicht ist, erkennt, sondern das des ewigen Werdens. «Ich bin kein Mensch, ich bin kein Gott: wisse, dass ich ein Buddha bin», so könnte Zarathustra sprechen. Wie Sakyamuni, der Anführer einer Mystik ohne Gott. Und gedenkt Nietzsche nicht auch wie Sakyamuni seinen Rang in der kosmischen Reihe der großen Erleuchteten einzunehmen?⁵¹ Dieser Gedanke kann ganz buddhistische Gestalt annehmen: «Und in jedem Ring des Menschen-Daseins überhaupt gibt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtige Gedanke auftaucht, der von der Wiederkehr aller Dinge: – es ist jedes Mal für die Menschheit die Stunde des Mittags.»⁵²

Aber die Analogie geht noch weiter. Sie verstärkt sich in eben dem, worin einige, wie Lou Salomé, nur einen Gegensatz wahrnehmen konnten. Für Nietzsche, sagt Lou Salomé, «ist nicht Nirvana, sondern Samsara der Name für das höchste Ideal ... Nicht Befreiung von dem Wiederkehrszwange, sondern freudige Bekehrung zu ihm ist das Ziel des höchsten sittlichen Strebens ...».⁵³ Das ist richtig. Die Ewigkeit Nietzsches, auf die er das Schwergewicht verlegt, liegt trotzdem ganz im Werden, so sehr, dass es nichts anderes gibt als dieses Werden. Sie trägt über das Werden den Sieg davon, hat sich aber allen Inhalts entleert und ist als ganze in ihr Gegenteil übergegangen.⁵⁴ Das erlaubt den Ausspruch Nietzsches, dass auch im Bereich des Geistes wir nur an das Werden glauben. – Man vergesse aber nicht, dass es auch für den Buddhismus keine unabhängige Ewigkeit gibt. Das buddhistische Nirvana ist keine ewige Wesenheit. Das buddhistische Heil ist reine Befreiung, es besteht nicht darin, aus dem Bereich des Samsara in einen andern überzugehen. Das hat sich zuletzt in einer Lehre ausgedrückt, die Nietzsche begeistert hätte, wenn er sie gekannt haben könnte: die mahayanische Lehre (die der Madhyamika-Schule und derjenigen der Vijnanavadin gemeinsam ist): vom «Nirvana-das-kein-Halt-ist».

Nach dem Großen Fahrzeug verzögert der Bodhisattva, aufgrund eines Mitleidsgelübdes, unabsehbar lang seinen Eintritt ins Nirvana, obschon er schon alle Bedingungen, es zu betreten, erfüllt hat. Aber indem wir so reden, sprechen wir innerhalb des Scheins. Wenn jedes Hindernis verschwand, ist die «Buddheität» erreicht. Der Weise mag wohl kommen und gehen, denken und handeln, predigen und sich einsetzen, geboren werden und sterben, «solange die Welt existiert, das heißt unabsehbar»,⁵⁵ er ist trotzdem in Wahrheit von ihr befreit. Er weilt in keinem getrennten Nirvana, aber auch nicht mehr im Kerker des Samsara. Denn er hat den Untergrund der Dinge erkannt: «Das Nirvana ist das Samsara, und das Samsara ist das Nirvana, zwischen beiden ist keinerlei Unterschied».⁵⁶ Er hat nicht eine Illusion durch eine andere ersetzt. Er hat «den Sinn für das Universale gewonnen, für den Nirvana und Samsara den gleichen Geschmack haben». Sein Nirvana ist jenes, das «kein Halt ist», das einzige wahre. Und nicht anders die nietzsche'sche Ewigkeit: *annulus aeternitatis*.⁵⁷ Sie ist vom Werden nicht abgetrennt. Sie ist nicht *etwas anderes* als die ewige Wiederkehr, dieser andere Name für das allgemeine Samsara. So wären denn beide Lehren eine solche der Ewigkeit im Augenblick? Nicht in einem Augenblick, der sich im Hinschwinden öffnet, um sozusagen eine außer ihm fertige Ewigkeit erscheinen zu lassen, nicht in einem privilegierten Nu, in das hinein die Ewigkeit sich ergösse, sondern in einem Augenblick, so wie er ist, aber gefüllt von einem Geschmack der Ewigkeit.⁵⁸

Die Analogie ist bestechend, sie zeigt uns einmal mehr, dass der menschliche Geist nie völlig Neues erfindet. Der «europäische Buddhismus» Nietzsches ist trotzdem vom Buddhismus Buddhas oder Asangas tief verschieden. Was die beiden Lehren letztlich beseelt, ist sogar irgendwie entgegengesetzt. Zudem hat die nietzsche'sche Mystik Nebenklänge, die den großen Yogacara fremd sind. Nie verleugnet sie «den Schauer der Vermischung von Freude und Tränen»,⁵⁹ der ihr eignet. Suchte man nach einer andern, ergänzenden indischen Analogie, so fände man sie im Tanz der Shiva.⁶⁰ Damit wäre das pathetische Element wieder eingeführt, freilich zum Vorteil eines summarischen Vitalismus und mit der Gefahr, die

anfängliche Zweideutigkeit wieder einzuführen. Kein Symbol ist völlig zutreffend; die Figur Zarathustras, wie Nietzsche sie hingestellt hat, drückt seine Erfahrung nicht bis zum Grund aus. Er enthält nicht die ganze «Tragödie», die er ankündigt.⁶¹ So wird Nietzsche denn auch bald wieder – seit 1885 – auf das Symbol seiner Jugend zurückgreifen, auf Dionysos. «Jener große Zweideutige» wird ihm wieder auf all seinen Wegen begegnen. Er wird davon träumen, eine Synthese seines Denkens zu bieten, indem er die Philosophie dieses Gottes darlegt.⁶² Und der Gott der Ekstase und des orgiastischen Lebens wird ihm passender erscheinen, seinen frenetischen Widerspruch gegen Jenen auszudrücken, dessen Bild ihn bis zuletzt verfolgen wird. Zarathustra hatte sich vor allem dem galiläischen Propheten widersetzt, Dionysos in seiner mystischen Passion steht gegen den auf Golgotha Gekreuzigten.⁶³

«Dieser Denker braucht niemanden, der ihn widerlegt; er genügt sich dazu selber.»⁶⁴ Und wirklich, ohne es zu wollen, zeigt uns Nietzsche auf hundert Arten den illusorischen Charakter seiner Ekstase an.⁶⁵ Armer Nietzsche! Armer großer Mann! so abgründig menschlich, so hingerissen von Reinheit – und Opfer soviel verlogenen Rauches! Was er erstrebte, war das vollkommene Ja. Er wollte sich davon überzeugen, es endlich gesprochen zu haben, in der Schlichtheit einer wiedergefundenen Kindeseinfalt. «*Amor fati*, das sei von nun an meine Liebe!... Ich will irgendwann einmal nur noch ein Jasagender sein.»⁶⁶ «Ein Neubeginn, ... ein heiliges Ja-sagen.»⁶⁷ Aber wie fern war er von alledem! Ohne uns auf eine psychiatrische Untersuchung einzulassen,⁶⁸ wird es genügen, ein paar klare Fakten ins Auge zu fassen. Damit soll nicht das «Privatleben» in den Vordergrund gerückt werden, «um von dieser Oberfläche her die Tiefen einer genialen Seele zu deuten»; Friedrich Würzbach verwirft eine solche Methode mit Recht.⁶⁹ Aber wir können nicht übersehen, dass die Ansprüche Nietzsches viel weiter gehen als die eines Denkers. Er ruft uns zu einer erneuerten Existenz auf, deren Kündler und Vorbild er zu sein vorgibt. Um ihn in der Tiefe zu erfassen, wie er selbst erfasst sein will, muss man ihn in seiner Existenz erfassen, anders gesagt: Der Denker Nietzsche in seinen letzten Jahren steht in enger Abhängigkeit vom Mystiker Nietzsche. An der Echtheit des Letztern hängt der Wert des Ersten.

Dass seine bewusste Aufrichtigkeit ebenso wenig in Frage gestellt werden soll, versteht sich von selbst. Der Einsiedler von Sils-Maria ist voll überzeugt, dass die gemüthafte Erschütterung, die ihm zuteil wurde, durch die Fühlungnahme mit einer wundersamen Wirklichkeit erfolgt war, und dass dieser Kontakt ihm eine neue, wie eine Gnade sich anbietende Welt eröffnete. Was er dabei tat, war das Auffüll einer grauvollen Leere, die vor ihm aufgähnte, durch eine angebliche Mystik. Seine wirkliche Erfahrung, die die eben von uns analysiert bedingt, war ganz anderer Natur. Es ist jene, die er selbst im Wort vom «Tod Gottes» zusammengefasst hat. In den paar Stellen der *Fröhlichen Wissenschaft*, die darauf Bezug haben,⁷⁰ besitzen wir die Urzelle seines Denkens, den Schlüssel für alles Folgende. Nun war dies eine ganz negative Erfahrung – das genaue Gegenteil des reinen Anhangens, das er nachher um jeden Preis wieder zu finden suchte, weil kein Mensch ohne ein solches Anhängen leben kann. Um der Verzweiflung zu entrinnen, die das entscheidende Nein erzeugt hat, und an diesem Nein unverbrüchlich festhaltend, erfindet er die ewige Wiederkehr. «Aber dass ich euch ganz mein Herz offenbare,

ihr Freunde: *wenn* es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!» Geben wir diesen Worten keinen vulgären Sinn, aber nehmen wir dennoch das Geständnis hin. Gott muss sterben, damit der Mensch von einer unerträglichen Unterworfenheit befreit sei und man sich in einen Übermenschen verwandeln kann. Für ein entschlossenes Bewusstsein ist das eine gemachte Sache. «Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure größte Gefahr. Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden.»⁷¹

Diesen befreien, auferstandenen, sein immer höheres Geschick voll meisternden Menschen versucht Nietzsche zunächst ohne irgendein positives Substrat zu verstehen. In seiner Tiefe ist er, wie Karl Jaspers bemerkt hat, «in seiner Negativität schlechthin *universell* ... Bei Nietzsche ist der Antrieb des Verneinens aus dem Ungenügen heraus von einer Leidenschaft und einer Opferwilligkeit, dass sie aus demselben Ursprung herzukommen scheinen, der die großen Religiösen und Propheten antrieb.»⁷² Das ist es, was ihn von allen Formen von Naturalismus und Positivismus unterscheidet. Als «Genuesergeist»⁷³ liebt er es, sich mit dem «glückseligen Columbus» zu vergleichen, aber das «unbekannte Indien», nach dem er ausfährt, wird seine eigene Schöpfung sein, und immer wieder danach wird noch ein anderes ferneres Indien zu entdecken, zu erschaffen sein ...: «der ungeheure Übermut dieser ganzen Seefahrgeschichte, welche so lange dauert als du mich kennst, 1870», sagt er.⁷⁴ Ausfahrt, «grandioser und heroischer als Expeditionen zum Nord- oder Südpol»⁷⁵ – ewiger Aufbruch, ohne Aussicht auf einen wirklichen Pol ... Das war der ständige Ehrgeiz Nietzsches, der die tiefe Kontinuität der beiden von der Ekstase von 1881 getrennten Perioden bildet. Nur hat er in diesem Sommer 1881, entgegen seiner Erwartung und seiner früheren Hoffnung «ein neues Land» entdeckt.⁷⁶ Sein «unbekanntes Indien» ist für ihn Wirklichkeit geworden, an seinem Ufer hat er angelegt. Die reine Negativität hatte sich als ein unmöglicher Traum erwiesen. Der Übermensch war in der Leere nicht wirklich erreichbar. Nietzsche hat das schließlich eingesehen, und wie der Seefahrer fieberhaft ein Leck in seinem gefährdeten Schiff stopft, so füllt er die Leere, durch welche der vertriebene Gott in seine alte Wohnstatt wieder einzubrechen droht. «Wollen wir nicht in den alten Schöpferbegriff zurückfallen»,⁷⁷ müssen wir dessen Platz mit etwas anderem besetzen – und dieses Andere wird die ewige Wiederkehr sein.

Um jeden Preis muss dieses Paradox aufrechterhalten werden, denn «wer nicht an einen Kreisprozess des Alls glaubt, muss an den willkürlichen Gott glauben».⁷⁸ So drängt sich die ewige Wiederkehr als der unumgängliche Ersatz für den toten Gott auf. Nur sie kann den Stein seines Grabes versiegeln.

Im Innersten dieser neuen Erfahrung und dieses beibehaltenen, immer neu befestigten «großen Entschlusses» ist somit die Haltung Nietzsches viel weniger eine positive, «bejahende» Haltung⁷⁹ als eine solche des Widerstands, ja, das Wort ist unvermeidbar: des Ressentiments. Zudem wird sich Nietzsche bis zum letzten Tag von der Gestalt Jesu verfolgt fühlen. Er wechselt ihm gegenüber von der Bewunderung zur Anschwärzung, von der Zärtlichkeit zum Sarkasmus, was alles eine geheime Eifersucht verrät.⁸⁰ Auch hier ist es nicht die Entdeckung eines neuen Reiches und die unzählbare Nötigung, neue Werte zu künden, was ihn zu Verneinungen und Kritiken bestimmt; an erster Stelle steht die Sucht nach

Antagonismus selbst noch in der Nachahmung, aus dem Bedürfnis eine ähnliche, aber überlegene Rolle zu spielen. Es genügt Nietzsche nicht, sich als der Verkünder eines neuen Evangeliums auszugeben, er strebt nach dem Titel eines Erlösers.⁸¹ Er kann nicht anders, als sein Maß an Jesus zu nehmen, und lässt nie ab, gleichsam nach ihm hinzuschielern. Der ganze Zarathustra zeugt von diesem Willen zum Plagiat. Was aber ist dem, was er zu sein vorgibt, entgegengesetzter? Andler konnte nicht umhin, es zu bemerken. «Vielleicht», schreibt er, «hätte er die Angstgefühle und Gefahren der Rachsucht nicht so gut analysiert, wenn er sie nicht aus unmittelbarer Erfahrung gekannt hätte.»⁸² Der Rachsucht und einer ganzen Tonleiter gleichartiger Haltungen. Ist auch nur der Schatten eines ähnlichen Gefühls an der Basis der Verkündigung Jesu zu vermuten? In ihm ist «alles Ja».⁸³ Nietzsche aber ist leider «der Mensch des Ressentiment.»⁸⁴

Er ist es auf eine noch allgemeinere Weise. Er war «der machtloseste der Menschen».⁸⁵ Ein paar psychologische Bemerkungen drängen sich hier auf. Wir entlehnen sie Henri-L. Miéville: «Man wagt sich nicht zu weit vor, wenn man einen beträchtlichen Anteil des nietzsche'schen Denkens dem unterirdischen Wirken (nicht bereinigter) affektiver Komplexe zuschreibt, um mit den Psychoanalytikern zu reden. Diese durch die Krankheit verstärkten Komplexe waren solche eines Minderwertigkeitsgefühls angesichts des Lebens. Zur Zeit seiner Beziehungen zu Wagner konnten die erdrückende Freundschaft des tyrannischsten aller Genies und die Gefühlsniederlage aufgrund seiner uneingestanden und unerwiderten Liebe zu Cosima diese krankhaften Züge nur vermehren. Hinzu kommt der geringe Erfolg seiner Professorentätigkeit in Basel und später die brennende Demütigung, die ihm die völlige Gleichgültigkeit seines Leserpublikums verursachte. Außer ein paar wenigen Freunden wird ihn niemand einer Aufmerksamkeit würdigen. Dass diese Komplexe in seinem Unterbewusstsein lebendig waren und auf sein Denken einwirkten, bezeugt die ganze spätere Entwicklung des Zarathustradichters und vorab die pathetische Gewalttätigkeit – anfänglich verhalten, dann immer entfesselter – seiner von Bitterkeit gesättigten Seele. Solange aber unser Denken mehr oder weniger von Reflexen der Verteidigung, vom Wunsch nach kompensierenden Befriedigungen und dem Aufstand gegen alte Zwänge beherrscht wird, ist es nicht frei, selbst wenn es die überlegenste oder die kühnst-revolutionäre Sprache führte. Sein Weg ist ihm im Voraus gewiesen durch die Einflüsse, gegen die es reagiert.»⁸⁶

Diese Beobachtungen begegnen sich mit dem Urteil von Miguel de Unamuno und verstärken es noch: «... verzweifelt und wahnsinnig geworden, verfluchte er, um sich vor sich selbst zu schützen, das was er im Tiefsten liebte. Weil er nicht Christus werden konnte, redete er übel von Christus. Aufgeblasen, wollte auch er ohne Ende sein; so träumte er von der ewigen Wiederkehr, jenem schwächlichen Ersatz für die Unsterblichkeit, und voller Mitleid mit sich selbst, verdammt er alles Mitleid. – ... Nur die Schwachen ergeben sich dem endgültigen Ende, nur sie ersetzen den Wunsch nach persönlicher Unsterblichkeit durch irgendein Auskunftsmittel.»⁸⁷ – Was mochte seine Erfahrung sein, die in ihrer Quelle schon so herausgefordert und verfälscht war? Die Intensität, mit der sie gelebt wurde, darf bei einem solchen Genie nicht verwundern. Dennoch ist sie nur die Intensität einer Illusion, das Prachtgewand, einem sich selbst verleugnenden

Elend übergeworfen. Die ewige Wiederkehr war (nochmals nach Andler) «das Ambrosia, aus dem Nietzsche den Wahn schöpfte, Gott zu sein».⁸⁸ Die Einheit dieser Idee, so wie er sie fasste, verdankt sich nur einer sinnhaften Verschmelzung. Sie kann die vorübergehende Erregung nicht überleben, und man sieht alsbald, wie sie im Geist, der sie erzeugt hat, sich zerlöst. Nicht nur «die beiden extremsten Denkweisen» reiben sich aneinander, wie «die mechanische und die platonische»⁸⁹, vielmehr tun es völlig widersprüchliche und unversöhnbare Begriffe. Nietzsches ganzes Werk «trägt das Stigma barbarischer Identifikation», die aber dauernd bedroht wird von «diesen antagonistischen Polen».⁹⁰

Es ist leicht, in Worten zu behaupten, die Zeit sei aufgehoben, jedes kausale Band sei zerrissen usf.⁹¹ Es ist leicht, sich einzubilden, «dass im Unendlichen alle geraden Linien auf sich zurückkommen» und dass so «die Fatalität der ewigen Wiederkehr die reine Kontingenz möglich macht».⁹² Wenn der solches Behauptende uns gleichzeitig unwiderlegliche Zeichen seiner höheren Erleuchtung und Sendung vorlegte, könnten wir ihm vielleicht glauben, selbst wenn unsere Erfahrung armer Sterblicher uns nichts Annäherndes offenbart. Deshalb haben wir vorher Nietzsche Kredit gewährt, ehe wir ihn über sich selbst befragten und dabei ein paar allzu simple und unvermittelte Widerlegungen beiseite schoben. Aber es gelingt ihm nicht, all diese Gegensätze in sich selber geeint zu zeigen. «Dem Werden das Siegel des Seins aufzuprägen», darin besteht, so hat er uns erklärt, «der höchste Wille zur Macht».⁹³ Hierin besteht jedenfalls die Frage, auf die der Gedanke der ewigen Wiederkehr die Antwort sein will. Aber ist das Problem damit gelöst worden? War dieser «Wille zur Macht» mächtig genug dazu? Hat «die Begattung zwischen Zeit und Ewigkeit» aufgrund dieser neuen Lösung wirklich stattgefunden?

Im Zarathustra selbst drücken sich zwei Tendenzen mit gleicher Stärke aus, die den Propheten in entgegengesetzte Richtungen ziehen. Eine Schlacht scheint im Gange zu sein zwischen einer heftigen Leidenschaft und einer unendlichen Sehnsucht. Auf der einen Seite schleudert Nietzsche seinen Schlachtruf: «Nichts als die Erde!» «Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! ... An der Erde zu freveln, ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweid des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!»⁹⁴ Er wird sich rühmen, den Sinn des Menschen entscheidend verändert zu haben: «Wir leiten den Menschen nicht mehr vom «Geist», von der «Gottheit» ab, wir haben ihn unter die Tiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Tier, weil er das listigste ist, eine Folge davon ist seine Geistigkeit.»⁹⁵ Die Intelligenz selbst ist als ganze eine Funktion der Biologie: «Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat «das Herz» gegen sich, ... eine Lehre von der gegenseitigen Bedingtheit der «guten» und der «schlimmen» Triebe macht, als feinere Immoralität, einem noch kräftigen und herzhaften Gewissen Not und Überdruß.»⁹⁶ «Die Vollkommenheit: das ist die außerordentliche Erweiterung seines Machtgefühls, der Reichtum, das notwendige Überschäumen über alle Ränder ...»⁹⁷

Solche Äußerungen lassen die Lehre Nietzsches oft als einen nackten Biologismus, eine Rühmung der tierischen Kraft und des tierischen Lebens erscheinen, und hielte man sich an sie, könnte man nicht anders urteilen. Aber ihr Überschwang lässt uns misstrauisch werden. Herausforderung, gewollte Arroganz sind

das Zeichen einer beunruhigten Seele, die nicht eins ist mit sich. – Und wie sollte man andererseits nicht an Stellen betroffen sein, die einen völlig andern Klang von sich geben, uns in ein ganz anderes geistiges Klima versetzen? – «Die Welt ist tief, / Und tiefer als der Tag gedacht. / Tief ist ihr Weh –, / Lust – tiefer noch als Herzeleid: / Weh spricht: Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit –, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit.»⁹⁸

Inmitten dieser «tiefen Ewigkeit»: was soll da alle Freude und aller Paroxysmus, «der Geschlechtstrieb, der Rausch, die Grausamkeit», worin der dionysische Taumel badet?⁹⁹ «Der Ring des Werdens und der Wiederkehr» hat keine Einheit hergestellt. Dieser «hochzeitliche Ring der Ringe» ist ein schönes Symbol geblieben – ein unmächtiges.¹⁰⁰

Nietzsche kann das nicht zugeben, aber sein Werk ruft es laut. Es verleugnet die Lösung, an die er sich klammert. Es weist klaffende Sprünge auf: das «Bewusstsein, dass ich weiterträumen *muss*, um nicht zugrunde zu gehen ...»: welch erschreckendes Geständnis, denn was er hier seinen Untergang nennt, hätte sein Heil werden können, und gerade das Verharren in dem unmöglichen Traum wird ihn zugrunde richten. Er, der durch sein Bedürfnis nach Aufrichtigkeit den höchsten Geistern verwandt ist, zeigt schließlich ein verdächtiges Interesse für den Gedanken der «heiligen Lüge». Er, der die unbewusste Lüge so fein gewittert und so herb gezüchtigt hat, ist schließlich selber der Mann der Maske geworden, beinahe der Theoretiker der gehegten, sorgfältig gepflegten Illusion, der Anbeter eines Wahns, den er im Grund sehr wohl durchschaut.¹⁰¹ Er gab vor zu erschaffen, was er wohl oder übel erleiden musste.¹⁰² So kam er auf den Illusionismus seiner Frühzeit zurück. Wie die *Geburt der Tragodie* ist auch der *Zarathustra* «ein wagnerisches Werk».¹⁰³ Dieses Gedicht, worin er das Evangelium nachäffen wollte, ist trotz so vieler Schönheiten peinlich theatralisch.¹⁰⁴ Man erkennt darin einen Durst nach Reinheit und Echtheit, aber gleichzeitig etwas Geschwollenes und Falsch-Feierliches, woran sich der Abklatsch verrät. Zur gleichen Zeit, da er Pascal als ein Opfer des Christentums bedauert, ist Nietzsche nicht weit davon entfernt, sich als das Opfer seines antichristlichen Traumes, seiner Lüge zu bezichtigen. Lou Andreas-Salomé ist nicht die Einzige, um bei Worten wie den Folgenden zu erbeben: «Wer weiß, ob sich nicht bisher in allen großen Fällen eben das Gleiche begab: dass die Menge einen Gott anbetete – und dass der «Gott» nur ein armes Opfertier war!»¹⁰⁵ Mehrere Überlegungen der späten Jahre über die ewige Wiederkehr zeigen weniger Hochgefühl als enttäuschte Resignation: «Du hältst es nicht mehr aus, / dein herrisches Schicksal? / Liebe es, es bleibt dir keine Wahl!»¹⁰⁶

Oder die vielleicht noch bitterere, traurig rätselhafte, obschon noch von der Erinnerung an den strahlenden Augenblick erleuchtet: «Unsterblich ist der Augenblick, wo ich die Wiederkunft zeugte. Um dieses Augenblickes willen ertrage ich die Wiederkunft.»¹⁰⁷ Oder noch die Aufzeichnung vom 10. Juni 1887: «die ewige Wiederkehr». «Das ist die extremste Formt des Nihilismus: das Nichts (das «Sinnlose») ewig!» Diese Worte mit denen vergleichend, die Nietzsche bald nach der Ekstase von Surlej schrieb: «dass alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins – Gipfel der Betrachtung,» schreibt Daniel Halévy: «In beiden Aufzeichnungen geht es um die ewige Wiederkehr, der Gegenstand ist derselbe. Aber welcher nach rückwärts durchlaufene Weg, welche

Umkehrung der Perspektiven! Die höchste Annäherung der Welt des Werdens an die des Seins hat nur einen ekstatischen Augenblick gedauert; in der nüchtern betrachteten ewigen Wiederkehr entdeckt Nietzsche die extremste Form des Nihilismus, das Nichts, das ewig Sinnlose. Der «Gipfel der Betrachtung», den er berührt zu haben meinte, stürzt zusammen, und er steht inmitten der Trümmer seines Denkens, – sehr hoch, verstiegen, der Gefahr zunächst, und ohne Antwort auf die Frage: Wohin? Worauf gehst du zu? ... Der Erste dieser Klänge hat den Kreis der Hoffnung eröffnet, der Zweite hat ihn geschlossen.»¹⁰⁸

«Der durch sich selbst überwundene Nihilismus» kann nichts weiter sein als ein flüchtiger Sieg, und der willkürliche Entscheid, der den Pessimismus in einen Triumphschrei wandelt, ist machtlos, an der Wirklichkeit das Geringste zu verändern. Das ist vielleicht der Grund, weshalb Nietzsche, ohne auf den im *Zarathustra* verkörperten Traum zu verzichten und trotz der aus der Rapallovision geschöpften Zuversicht, sich mehr und mehr gedrängt fühlt, von seinem Doppelgänger kräftig Abstand zu nehmen: Er ist nicht glücklich, nicht frei wie dieser. Vielleicht hat er deshalb auch bis zum Ende das Gefühl bewahrt, seine Offenbarung sei gefährlich, und er sei mehr «ein Verhängnis» als ein Evangelist ...¹⁰⁹ Und sind nicht auch die Worte bezeichnend, die er seinem Helden in den Mund legt: «Wahrlich, ich rate euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch ... Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage!»¹¹⁰

Der Briefwechsel Nietzsches bildet zu diesen verstohlenen Geständnissen einen deutlichen Kommentar. Wir wollen aus den Stellen, an denen er seinen Schmerz zeigt, kein Argument gegen ihn ziehen. Er würde uns erwidern – und seine Antwort wäre in ihrer Allgemeinheit richtig –: «Ihr habt kein Gefühl dafür, dass prophetische Menschen sehr leidende Menschen sind.»¹¹¹ Aber die Feststellung ist bedeutsam, dass er an seinem innern Zwiespalt leidet. Er ist weder in sich geeint noch befreit. Wirkt er denn wirklich als ein «Erlöster», er, der den Christen so sehr vorwirft, nicht so zu wirken? Er sagt von sich, er sei «profondement triste». Er bleibt von seinen «rabenschwarzen Problemen» besessen.¹¹² Seine «Sorgen» bedrängen ihn.¹¹³ Jedes seiner Jahre wird «lastender».¹¹⁴ Die Einsamkeit, in die er versinkt, ist nicht die des Propheten, nicht einmal die des Genies, sie stammt aus dem «Misstrauen», das «sich in Krankheit wandelt», eine Veranlagung, die sich seit seiner frühen Kindheit entwickelt hat und ihn in einen «grässlichen» Zustand versetzt. Es ist kaum glaublich – wenn es nicht vielleicht das Allergewöhnlichste wäre –, dass er schon Anfang Februar 1883, aus Rapallo selbst, an Franz Overbeck schreibt: «Ich will es dir nicht verhehlen, es steht schlecht mit mir. Es ist wieder Nacht um mich; mir ist zumute, als hätte es geblitzt – ich *war* eine kurze Spanne Zeit *ganz* in meinem Elemente und in meinem Lichte, und nun ist es vorbei. Ich glaube, ich gehe unfehlbar zugrunde ... ein Pistolenlauf ist mir jetzt eine Quelle relativ angenehmer Gedanken.»¹¹⁵

Und bald darauf, im März: «Es fehlen mir alle Interessen! Im tiefsten Grunde eine unbewegliche schwarze Melancholie ... Aber das Schlimmste ist, ich begreife gar nicht mehr, *wozu* ich auch nur ein halbes Jahr leben soll, alles ist langweilig, schmerzhaft, *degoutant*.»¹¹⁶

Verrät man Vertrauliches, wenn man solche Texte anführt? Gewiss darf man auch die Stunden der Freude nicht vergessen. Nach der Berausung geht Nietzsche, wie so viele andere, durch Perioden der Depression hindurch. Das ist zunächst nur banal – obschon auch dieses Banale tragisch ist. Menschliche, allzumenschliche Psychologie, wie auch das ängstliche Bedürfnis nach Anerkennung, wie alle Schwachen es fühlen ... Wir werfen ihm solches nicht vor, widmen ihm vielmehr brüderliches Mitleid. Und zu seinem Werk zurückkehrend, die Seiten wiederlesend, die von seiner höchsten Inspiration zeugen, scheint es uns keine Lästerung, ihr wahres Wesen zu enthüllen: «Die Rufe Zarathustras sind bloße menschliche Unordnung, verglichen mit dem Alleluja des Ostermorgens.»

In Wirklichkeit zerstört Nietzsche sich selbst. Er hat die Verzweiflung des «tollen Menschen» nicht überwunden, der mit seiner Laterne überall nach dem Leichnam des ermordeten Gottes sucht. Was er nachträglich erfand, um der Tatsache zu entgehen, hat die Krise nur beschleunigt, es waren schon deren Vorboten. In der Tat, «ein solches Denken, das gleich dem ‹Trunkenen Schiff Rimbauds, ohne Steuer und Kompass dem hohen Meer trotzte, konnte keinen andern Hafen finden als Scheitern und Schiffbruch.»¹¹⁷ Nietzsche hat das lange vorausgefühlt. Seit dem Sommer 1883, als er nochmals nach Sils-Maria hinaufstieg, hat er hellseherisch den inneren Konflikt, der an ihm nagt, analysiert: «dieser Konflikt in mir nähert mich Schritt für Schritt dem *Irrsinn*. Das empfinde ich auf das furchtbarste.»¹¹⁸ Aber sein *Fatum* beherrschte ihn unerbittlich. Er war das genaue Gegenteil dessen, was er sich, in Abständen, noch einreden wollte.

Nietzsche «hat sich mit eigenen Händen gesteigt». Er hat den Todessturz des Seiltänzers erlitten, «der im Sprung nicht überholt werden will». Ein naturhafter, banal-physiologischer Absturz.¹¹⁹ Was aus diesem Wahnsinn einen Sonderfall macht ist nicht sein Wesen, sondern seine Vorgeschichte. Vergeblich sucht man hier nach Erklärungen, um der Evidenz zu entrinnen. Man kann wohl über «bürgerlichen Rationalismus» spotten, der unfähig wäre, in dieser angeblichen Verrücktheit eine Entrückung aus der Zeit zu sehen. Man kann die Tat des «Schöpfungsprinzips» feiern, «das in die Welt hinein zeugt und sein *principium individuationis* zerbricht» und die vernunftthafte Hülle des Geistes «wie eine Seifenblase» platzen lässt.¹²⁰ Man kann uns glauben machen, der Fall Nietzsches «erscheint uns nur deshalb extrem, weil er ein künftiges Bewusstsein vorausbildet, das einstweilen noch nicht lange ausgehalten werden kann». Sein Denken erscheine uns unzusammenhängend, weil es sich jenseits unserer gewohnten Norm abspielt und nur aufgrund unserer Rückständigkeit an seiner «Unmittelbarkeit» zerbricht ...¹²¹ Solche Deutungen zeugen vor allem vom Bedürfnis, um jeden Preis zu glauben. Es ist wahr: Der Einbruch geistiger Neuheit erscheint den Menschen zuerst als «Trunkenheit» und Wahnsinn. Aber der Zusammenbruch auf den Straßen Turins und das verblödete Hindämmern in Weimar gleichen schwerlich der pfingstlichen Trunkenheit oder dem Wahnsinn des Kreuzes ...

Nietzsche hat die sosehr gesuchte Unschuld wieder gefunden – aber im Unbewussten. Wovon er uns bereits vorher in Kenntnis gesetzt hat, erhält jetzt seine ganze tragische Bedeutung: Dieser Mystiker «braucht niemanden, der ihn widerlegt: er genügt sich dazu selber».¹²²

ANMERKUNGEN

¹ *Nietzsche in seinen Werken* (1924) 125. Ohne auf Erfahrungen anzuspüren, die ihr wohl kaum anvertraut worden waren, hat Lou Salomé, von 1882 an, «seine neue, dem Mysterischen sich zuwendende Philosophie bemerkt.» Ebd. 17.

² *Die fröhliche Wissenschaft*, Vorrede z. Werke V, S. 5 (Schlechta II, S. 10).

³ *Fragment* von 1881 – 1882 Nr. 242. Werke, *Nachlass* XIII, S. 123. «O Einsamkeit! Du meine Heimat Einsamkeit!» wird *Zarathustra* bald darauf singen: *Die Heimkehr*, 3. Teil, Werke VI, S. 269 (Schlechta II, S. 432; vgl. Nr. 41, S. 608, Nr. 8, 1080).

⁴ Er erwähnt ihr gegenüber auch seine «große Aufgabe»: siehe Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* (Berlin 1922) 292.

⁵ Von Sils-Maria, am 14. August 1881: Ges. Briefe Bd. 4, Nr. 146.

⁶ Geneviève Bianquis, *Nietzsche* (1933) 29.

⁷ *Ecce Homo. Also sprach Zarathustra 3: Werke, Nachlass* XV, S. 90 (Schlechta, II, S. 1131-1132). Vgl. auch A. Quinot, *Pages mystiques* (1956) 269–270.

⁸ Nietzsche schreibt dies im Kapitel über Zarathustra in: *Ecce Homo*. Es beginnt mit der Schilderung der Erfahrung von Sils-Maria. Für ihn nimmt «die Geschichte des Zarathustra» im August 1881 ihren Anfang. Als er im Februar 1883 das erste Buch des Zarathustra beendete, schrieb er: «Rechne ich ... von jenem Tage an vorwärts, bis zur plötzlich und unter den unwahrscheinlichsten Verhältnissen eintretenden Niederkunft im Februar 1883 –, ... so ergeben sich achtzehn Monate für die Schwangerschaft»: *Ecce Homo. Also sprach Zarathustra I: Werke, Nachlass* XV S. 86 (Schlechta II, S. 1128 f).

⁹ An Peter Gast am 14. August 1881 und am 25. Januar 1882: *Ges. Briefe* Bd. 4, Nr. 67 und 85.

¹⁰ *Nachgelassenes Fragment: Ruhm und Ewigkeit. Werke, Nachlass* XV, S. 500 (Schlechta II, 1261f).

¹¹ *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, 11 [141] [Krit. Ausgabe Colli u. Montinari, Berlin 1973] Bd. V2, S. 392 und 11 [196] ebd. 417.

¹² Charles Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée* (Paris 1920) Bd. IV, S. 348.

¹³ An Lou Salomé gerichtetes Gedicht: *Die fröhliche Wissenschaft*, 2. Auflage von 1886, Anhang: *Lieder des Prinzen Vogelfrei. Werke* V, S. 359 (Schlechta, II, S. 271). Das Gedicht, das heute den Titel Sils-Maria trägt, wäre ursprünglich «Portofino» überschrieben gewesen: nach Ch. Andler, l.c. Bd. IV, 330-331.

¹⁴ *Die fröhliche Wissenschaft*, 341. Werke V, S. 265.

¹⁵ Vgl. *Ecce Homo. Also sprach Zarathustra 6: Werke, Nachlass* XV, S. 94f (Schlechta II, S. 1134).

¹⁶ 1. Februar 1883. *Ges. Briefe*, Bd. 4, Nr. 119. Vgl. Ch. Andler, l.c. IV, 333.

¹⁷ Von Genua, April 1883. *Briefwechsel* Nr. 216. Vgl. Brief an Karl Hillebrand vom 24. Mai.

¹⁸ *Ecce Homo. Also sprach Zarathustra 6. Werke, Nachlass* XV, S. 94. (Schlechta II, S. 1134f).

¹⁹ A.-G. Sertillanges, *Le Problème du Mal*, Bd. I (1951) 346.

²⁰ Ch. Andler, l.c. IV, 254-259.

²¹ In: *L'Année philosophique*, 24. Jg. (1913): Henri Bois, *Le retour éternel de Nietzsche*, 145-184.

²² *Le Problème du Mal*, l.c. ebd.

²³ Vgl. Benoist-Hanappier, *Le prophète Nietzsche*, in: *Pages libres* (Sept. 1907); Henri Bois, l.c. 148-155. Man hat darauf hingewiesen, dass das Gefühl des Entsetzens, das Nietzsche als Folge seiner Ekstase empfindet, für gewöhnlich «Schein-Erinnerungen» begleitet.

²⁴ Vgl. D. Tchizenski, *Hegel et Nietzsche*, in: *Revue d'histoire de la philosophie* (1929) 330-333.

²⁵ *Der Wille zur Macht I*, 222 *Werke, Nachlass* XI, S. 305. (Schlechta III, S. 676). Ja, er geht so weit zu sagen: «Der höhere Mensch unterscheidet sich von dem niederen in Hinsicht auf die Furchtlosigkeit und die Herausforderung des Unglücks». ebd.

²⁶ Daniel Halévy, *La Vie de Frédéric Nietzsche* (1944) 282.

²⁷ Ebd. 261

²⁸ Ch. Andler, l.c. IV, 75.

²⁹ Denn «die historische Philosophie..., welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist ...»: *Menschliches, Allzumenschliches* I, I. *Werke* II, S. 17

(Schlechta I, S. 447). Wie uns die Fragmente von 1886-1888 zeigen, fährt Nietzsche darin fort, die Naturwissenschaften auf die ewige Wiederkehr hin zu befragen, und zwar mit ebenso viel »theologischen Hintergedanken« wie solche, die sie zugunsten einer Schöpfung befragen.

³⁰ A. Quinot, l.c. 16.

³¹ Daniel Halévy, l.c. 269.

³² Nach neuen Meeren, 2. Strophe: *Die fröhliche Wissenschaft*, Anhang. Werke V, S. 359 (Schlechta II, S. 271). Beigabe zur Übersendung der »Fröhlichen Wissenschaft« an Lou Salomé im Sommer 1882 unter dem Titel: *Der neue Columbus*.

³³ *Dionysos-Dithyramben: Ruhm und Ewigkeit 3*. Werke VIII, S. 435 (Schlechta III, S. 1263).

³⁴ Vgl. Ch. Andler, l.c. VI, 4.

³⁵ Was sich auch im doppelten Gleichnis von der Schlange ausdrückt, im 3. Buch des *Zarathustra*: «... wie jenes Untier mir in den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biss ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir»: *Der Genesende 2*. Werke VI, S. 318.

³⁶ Gustave Thibon, Nietzsche ou le Déclin de l'esprit (1948) 92.

³⁷ Fr. Würzbach, *Das Vermächtnis*, l.c. Nr. 641, S. 681.

³⁸ *Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle* (1900) 15.

³⁹ *Also sprach Zarathustra*, 3. Buch: *Der Genesende 2*. Werke VI, 317 (Schlechta II, S. 463)

⁴⁰ Nietzsche, in: *Revue philosophique*, Bd. II (1932) 245.

⁴¹ Vgl. Daniel Halévy, l.c.268; A. Quinot, l.c.105.

⁴² «... Zustand ..., an den noch kein Utopist gerecht hat!» *Werke, Nachlaß XII*, Nr. 211, S. 66.

⁴³ Treffend bemerkt Lou Salomé: «... nicht der Denker und Mensch soll sie vortragen, sondern der, dem Gewalt verliehen ist, sie in beseligende Erlösung umzusetzen.» l.c. 204.

⁴⁴ Vgl. *Antichrist*, 34: »Das »Himmelreich« ist ein Zustand des Herzens ...» *Werke VIII*, S. 260 (Schlechta II, 1196).

⁴⁵ *Götzen-Dämmerung. Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde*. *Werke VIII*, S. 82f (Schlechta, II, S. 983). In diesen elliptischen Zeilen kann man etwas Zweifaches finden. Einerseits bedeutet Nietzsches Zeit im Zeitenablauf die volle Helle des Mittags. Der neue Prophet hat, indem er »Gott tötete« und das Werk Christi verwarf, dem menschlichen Irren ein Ende gesetzt. Auf der andern Seite bedeutet der schattenlose Mittag den Übermenschen, der *Ego Fatum* sagen kann, da er in der innersten Mitte des Kreises der ewigen Wiederkehr steht.

⁴⁶ *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Edition Foucher de Careil 66, 68. Vgl. Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (1946) 151.

⁴⁷ Ch. Andler, l.c. V, 75: »Wie bei Spinoza das pantheistische Weltgefühl vor dem System und seiner geometrischen Form vorhanden war, so geht auch bei Nietzsche die mystische Ekstase der Vernunftüberlegung voraus und erzeugt diese.«

⁴⁸ *Dionysos-Dithyramben, Ruhm und Ewigkeit 4*. *Werke VIII*, S. 435 (Schlechta II, S. 1262). *Also sprach Zarathustra*, 3. Buch, *Von alten und neuen Tafeln*. *Werke VI*, S. 287ff.

⁴⁹ Er hat freilich das Geheimnis der Nacht und des Schlummers - ein der indischen Mystik teures Gleichnis - wunderbar besungen: Vgl. Der geheimnisvolle Nachen, in: *Die fröhliche Wissenschaft, Anhang*. *Werke V*, S. 354 (Schlechta II, S. 265f).

⁵⁰ *Also sprach Zarathustra*, 3. Buch: *Der Genesende 2*. *Werke VI*, S.317 (Schlechta II, S. 463).

⁵¹ Zu Nietzsche und Buddha siehe Leopold Ziegler, *Der ewige Buddha* (1922).

⁵² *Fragment von 1881-1882, Wille zur Macht* 114. *Werke, Nachlass XII*, S. 63.

⁵³ Nietzsche, l.c.

⁵⁴ *Jenseits von gut und böse* 56: «... Das Ideal des übermütigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wiederhaben will... nicht nur für sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu dem, der gerade dies Schauspiel nötig hat - und nötig macht: weil er immer wieder sich nötig hat - und nötig macht - - Wie? Und dies wäre nicht - *circulus vitiosus deus?*» *Werke VII*, S. 80 (Schlechta II, S. 617).

⁵⁵ Asanga, *Mahayana Satralumkara*, Kp. VIII, v. 22.

⁵⁶ Nagarjuna. Und Asanga, l.c. Kp. VI, v. 5: »Es gibt in Wirklichkeit keinerlei Unterschied

zwischen der Erzeugung und dem Auslösen der Persönlichkeit, zwischen dem Samsara und dem Nirvana.»

⁵⁷ Notiz vom 26. August 1881 aus Sils-Maria. *Nachgelassene Fragmente II* [197] (Krit. Ausgabe Colli u. Montinari, Berlin 1973, Bd. V2, S. 418).

⁵⁸ «Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht». *Wille zur Macht* 617. *Werke, Nachlass XVI*, S. 101 (Schlechta III, S. 895).

⁵⁹ Charles du Bos, *Journal*, Bd. II, 27 (14. Januar 1925).

⁶⁰ Auf diese Analogie weist René Grousset hin: *Bilan de l'histoire* (1946) 122-123 und A. Quinot, l.c. 24.

⁶¹ Bekanntlich schließt das Fragment am Ende des 4. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft*, das den Abstieg Zarathustras zu den Menschen schildert (Fragment, das zu Beginn des Zarathustra wieder aufgenommen wird), mit der Überschrift: *Incipit tragedia*.

⁶² *Dionysos, Fragment des Winters 1885-1886. Werke, Nachlass XVI*, 1005, S. 362. Vgl. *Götzen-Dämmerung, Was ich den Alten verdanke* 5. *Werke VIII*, S. 174 (Schlechta II, S. 1032).

⁶³ Manche Ausleger glauben bemerkt zu haben, dass «Nietzsche in der letzten Zeit Dionysos in seltsame Nähe zum Gekreuzigten bringt». Vgl. Michel Carrouges, *La Mystique du surhomme* (1946) 31. Das könnte allenfalls am allerletzten Ende geschehen sein. Bis dahin scheint uns kein Wille zur Annäherung, vielmehr zur Entgegensetzung beider sichtbar zu sein. Wenn ihn tatsächlich «eine mächtige Faszination dauernd in die Nähe des Gekreuzigten zurückführt» (Ch. Andler, l.c. VI, 182), so identifizieren sich dennoch «der Gekreuzigte seiner Angriffe und der Dionysos seiner Beschwörungen» erst «im Chaos seines zerstörten Denkens» (G. Thibon, l.c.271). So im berühmten Billet an Köselitz vom 4. Januar 1889. *Briefe* Bd. 4, Nr. 278.

⁶⁴ *Menschliches, Allzumenschliches II*, 2. *Der Wanderer und sein Schatten* 249. *Werke III*, S. 327. (Schlechta I, S. 973).

⁶⁵ Wir sagen «Ekstase» im Singular und nehmen es als Gattungsbegriff. Oder auch, sofern wir vor allem das Ereignis vom August 1881 im Auge haben, da der Januar 1883 für dieses nur eine sinnhafte Bestätigung liefert. Wie Nietzsche selber sagen wird, er gebäre in Rapallo nur, weil er in Sils-Maria empfangen habe.

⁶⁶ *Die fröhliche Wissenschaft* 276. *Werke V*, S. 209 (Schlechta, II, S. 161).

⁶⁷ *Also sprach Zarathustra*, ebd.

⁶⁸ «Ein paar Gestörte», schreibt Daniel Halévy, *Nietzsche* l.c. 270, «glauben in den Entrückungen von Surlej gewisse Kennzeichen einer Wahnsinnseuphorie feststellen zu können.»

⁶⁹ Einleitung zur franz. Übersetzung durch M. Betz, *Ainsi parlait Zarathoustra*, S. 24.

⁷⁰ Siehe insbesondere 125: *Der tolle Mensch. Werke V*, S. 163f (Schlechta II, S. 126f).

⁷¹ *Also sprach Zarathustra*, 2. Buch: *Auf den glückseligen Inseln. Werke VI*, S. 124; *Vom höheren Menschen* 2, 4. Buch. *Werke VI*, S. 417 (Schlechta II, S. 344 und 522).

⁷² Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Heidelberg 1935) 385.

⁷³ Ernst Bertram, l.c. 11.

⁷⁴ An Rohde von Genua, 24. März 1881. *Ges. Briefe* Bd. 2, Nr. 203; an Overbeck, Januar I 884. *Briefwechsel* Nr. 196.

⁷⁵ Fr. Würzbach, l.c. vgl. Anm. 69.

⁷⁶ Brief an seine Mutter und Schwester, Genua Ende November 1883. *Ges. Briefe* Bd. 5, Nr. 374.

⁷⁷ *Unveröffentlichtes, Werke, Nachlass XII*, S. 59.

⁷⁸ *Fragment von 1881-1886. Werke, Nachlass XII*, Nr. 105, S. 57.

⁷⁹ Vgl. *Götzen-Dämmerung. Was den Deutschen abgeht* 6. *Werke VIII*, S. 114.

⁸⁰ Vgl. in diesem Band oben S. 205 ff.

⁸¹ *Also sprach Zarathustra*, 2. Buch: *Von der Erlösung. Werke VI*, S. 203f (Schlechta II, S. 392 f).

⁸² Ch. Andler, l.c. IV, 538.

⁸³ Paulus, *2 Kor 1, 19-20*. Vgl. vom Verfasser, *De la connaissance de Dieu* (?1948) 32-39.

⁸⁴ *Zur Genealogie der Moral II*, 11. *Werke VII*, S. 366. «Die Freiheit vom Ressentiment» schreibt er in *Ecce Homo*, «sei ihm aufgrund seiner Krankheit geschenkt worden»: *Warum ich so weise bin* 6. *Werke, Nachlass XV*, S. 18 (Schlechta II, S. 1077), wie um sich selber zu überzeugen. – Es ist auch nicht von der Hand zu weisen, dass die Beschäftigung Nietzsches mit dem Apostel

Paulus zu den auslösenden Momenten der Ekstase von Sils-Maria gehört. Vgl. *Morgenröte* 68: «(sein) unbändiger Wille der Herrschsucht offenbart sich als ein vorwegnehmendes Schwelgen in göttlichen Herrlichkeiten.» In diesen dem «jüdischen Pascal», «dem ersten Christen» gewidmeten Seiten scheint Nietzsche seine baldige eigene Erfahrung vorwegzunehmen, auf die er bereits hintreibt. Das Gesetz ist ihm «Marter»: «wie hasste er es! wie trug er es ihm nach! wie suchte er herum, um ein Mittel zu finden, es zu vernichten ... Und endlich leuchtete ihm der rettende Gedanke auf, zugleich mit einer Vision, wie es bei diesem Epileptiker nicht anders zugehen konnte ... Der Kranke des gequältesten Hochmuts fühlt sich mit einem Schläge wieder hergestellt, die moralische Verzweiflung ist wie fortgeblasen ... das Schicksal der Juden, nein aller Menschen scheint ihm an diesen Einfall, an diese Sekunde seines plötzlichen Aufleuchtens gebunden, er hat den Gedanken der Gedanken, den Schlüssel der Schlüssel, das Licht der Lichter; um ihn selber dreht sich fürderhin die Geschichte! ...» *Werke* IV, S. 64ff (Schlechta I, S. 1055ff).

⁸⁵ Nicolas Berdiaeff, *Au seuil de la nouvelle époque* (1948) 19.

⁸⁶ *L'Aventure nietzschéenne et le temps présent*, in: *Esprit* (1933/34) 619–620.

⁸⁷ *Das tragische Lebensgefühl* (München 1947) 64–65.

⁸⁸ L.c. IV, 228.

⁸⁹ *Der Wille zur Macht. Die ewige Wiederkunft* 1061. *Werke, Nachlass* XVI, S. 396.

⁹⁰ G. Thibon, l.c.266.

⁹¹ *Also sprach Zarathustra* 2. Buch: *Von der Erlösung*. Doch der Prophet muss auch zugeben: «Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde – das ist des Willens einsamste Trübsal ... Ach, ein Narr wird jeder Gefangene! Nürrisch erlöst sich auch der gefangene Wille. Dass die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim; «das, was war» – so heißt der Stein, den er nicht wälzen kann.» *Werke* VI, S. 206f (Schlechta II, S. 394)

⁹² Ch. Andler fasst in seinem Werk den Gedanken Nietzsches zusammen, l.c. IV, 317.

⁹³ *Der Wille zur Macht* 617. *Werke* XVI, S. 101. Vgl. A. Quinot, l.c. 256.

⁹⁴ *Also sprach Zarathustra, Vorrede* 3. *Werke* VI, S. 13f (Schlechta II, S. 280).

⁹⁵ *Der Antichrist* 14. *Werke* VIII, S. 229f (Schlechta II, S. 1174f).

⁹⁶ *Jenseits von gut und böse*, I, 23. *Werke* VII, S. 36 (Schlechta II, S. 578).

⁹⁷ *Wille zur Macht* 801. *Werke, Nachlass* XVI, S. 229.

⁹⁸ *Also sprach Zarathustra*, 3. und 4. Buch: *Das andere Tanzlied* 3; *Das trunkene Lied*; vgl. auch: *Die sieben Siegel*. *Werke* VI, S. 328; 461, 334 (Schlechta II, S. 470, 551, 473)

⁹⁹ *Wille zur Macht* 801. *Werke, Nachlass* XVI, S. 229

¹⁰⁰ Vgl. *Also sprach Zarathustra* 3. Buch: *Die sieben Siegel*: «O wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe – dem Ring der Wiederkunft!» *Werke* VI, 334ff (Schlechta II, S. 473 ff).

¹⁰¹ Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft* 54: «... ich bin plötzlich mitten in diesem Traum erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume und dass ich weiterträumen muss, um nicht zugrunde zu gehen ...» Fr. Würzbach, der diese Stelle in seiner Einleitung zu der franz. Ausgabe von: *Der Wille zur Macht* (Bd. I, 10) kommentiert, erkennt hier mit Recht «eine erschütternde Erfahrung», wenn auch seine Erklärung der Stelle wenig überzeugend scheint.

¹⁰² Dieser Prozess wird von Lou Andreas-Salomé treffend analysiert: «Den Hintergrund der ganzen Vorstellung aber bildet der Gedanke, dass das Weltganze eine Fiktion des Menschen sei, der es schafft und, in seinem Gottsein, d.h. in seiner Wesenseinheit mit der Lebensfülle, es von sich und seinem schöpferischen und wertepprägenden Willen abhängig weiß.» l.c. 203. Vgl. unter anderen Texten *Die fröhliche Wissenschaft* 301: *Wahn der Kontemplativen*, *Werke* V, S. z30 (Schlechta II, S. 276f).

¹⁰³ Ch. Andler, l.c. VI, 59. Vgl. Charles du Bos, *Journal*, Bd. II, 28: «Er will von neuem aufbauen, greift zurück auf einen Teil jener üppigen Wärme der Illusion, die ihm zu seiner schopenhauerschen und wagnerschen Zeit eignete, und gegen die er sich so unerbittlich gezeigt hatte.»

¹⁰⁴ Zur Gestaltung des *Zarathustra* nach den Evangelien, siehe Ch. Andler, l.c. VI, 3.

¹⁰⁵ *Jenseits von gut und böse* 269. *Werke* VII, S. 265 (Schlechta II, S. 742). Vgl. Lou Andreas-Salomé, l.c.

¹⁰⁶ *Reden, Gleichnisse, Bilder* (1882-1888) 58. Werke, *Nachlass* VIII, S. 390.

¹⁰⁷ Nr. 731, *Werke, Nachlass* XII, S. 371.

¹⁰⁸ *Nietzsche*, I.c. 475-476

¹⁰⁹ Vgl. Brief an Brandes, 20. November 1888: «... ich schwöre Ihnen zu, dass wir in zwei Jahren die ganze Erde in Konvulsionen haben werden. Ich bin ein Verhängnis.» *Brief* Nr. 263 (Schlechta III, S. 1334). Vgl. auch *Ecce Homo. Warum ich ein Schicksal bin*. «Mit alldem bin ich notwendig auch der Mensch des Verhängnisses.» *Werke, Nachlass* XV, S. 117 (Schlechta II, S. 1152): hier nicht mehr ganz im Sinn des *Ego Fatum*. Siehe auch in einem der Entwürfe zur Tragödie: *Mittag und Ewigkeit*, 3. Akt: «Plötzlich öffnet sich die furchtbare Kammer der Wahrheit ...» *Werke, Nachlass* XII, S. 399: Vgl. Ch. Andler, I.c. VI, 52.

¹¹⁰ *Also sprach Zarathustra* I. Buch: *Von der schenkenden Tugend* 3. *Werke* VI, S. 114 (Schlechta, II, 339-340) angeführt von Lou Andreas-Salomé, I.c. 248. Diese Worte erhalten noch mehr Gewicht, wenn man an das Gespräch Nietzsches mit Ida Overbeck im November 1882 zurückdenkt, wie die Letztere es schildert. Ida Overbeck vertraute ihm an, sie finde im Christentum keinen Frieden, die Idee Gottes schein ihr nicht hinreichend real zu sein. Nietzsche erwidert ihr in Ergriffenheit: «Sie sagen das nur, um mir selber zu Hilfe zu kommen. Verlassen Sie nie diese Idee Gottes. Sie tragen sie unbewusst in sich, denn so wie Sie sind und ich sie wieder finde, bis zum jetzigen Augenblick, beherrscht eine große Idee ihr ganzes Leben, und diese große Idee ist die Idee Gottes.» Dann brach er in Tränen aus, seine Züge waren entstellt. Nach einiger Zeit nahm sein Gesicht einen steinernen Ausdruck an: «Ich habe auf diesen Gedanken verzichtet, ich will Neues schaffen, ich habe kein Recht, zurückzukommen. Ich werde auf dem Grund meiner Leidenschaften scheitern, denn sie werfen mich umher, ich verliere immerfort mein Gleichgewicht, aber sei's drum.» Vgl. Pierre Dournes, *Nietzsche vivant* (1948) 96.

¹¹¹ *Die fröhliche Wissenschaft. Prophetische Menschen* 316. *Werke* V, S. 241 (Schlechta, II, S. 184).

¹¹² An Overbeck, Anfang 1886. *Briefwechsel* Nr. 246. An Seydlitz, 26. Oktober 1886. *Ges. Briefe* Bd. 1, Nr. 216. Vgl. an Overbeck, 16. April 1887: «... an welches Rad von Problemen ich gebunden bin ...» *Briefwechsel* Nr. 272.

¹¹³ Vgl. an Overbeck, 12. Oktober 1886. *Briefwechsel* Nr. 258.

¹¹⁴ An seine Schwester, 21. Mai 1887: «Auch wird es mir Jahr für Jahr schwerer, und die schlimmsten und schmerzlichsten Zeiten meiner Gesundheit erscheinen mir nicht so drückend und hoffnungsarm wie meine jetzige Gegenwart.» *Ges. Briefe* Nr. 463. – An Overbeck von Sils-Maria aus, 30. Mai 1887: «Alles ist so unsinnig!» *Briefwechsel* Nr. 280.

¹¹⁵ *Briefwechsel* Nr. 171.

¹¹⁶ 24. März 1883. *Briefwechsel* Nr. 177.

¹¹⁷ A. Thibon, I.c. 152.

¹¹⁸ An Overbeck im August 1883. *Briefwechsel* Nr. 188.

¹¹⁹ G. Bianquis, *Nietzsche*, I.c. 59.

¹²⁰ Vgl. Fr. Würzbach, Einleitung zur franz. Übersetzung des *Zarathustra* durch M. Betz, I.c. 24. (Vgl. Anm. 69).

¹²¹ Vgl. M.-A. Cochet, I.c. 250.

¹²² *Menschliches, Allzumenschliches* II, *Der Wanderer und sein Schatten* 249. *Werke* III, 327 (Schlechta I, S. 973).

Der Text ist entnommen aus: Henri de Lubac, Über Gott hinaus. Die Tragödie des atheistischen Humanismus. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1984

EDITORIAL

Dieses COMMUNIO-Heft widmet sich noch einmal einer der vier Tugenden. Nachdem «*Glaube, Hoffnung und Liebe*» und «*Klugheit, Tapferkeit, Mass*» betrachtet wurden, geht es nun noch um die «Gerechtigkeit». Damit ist das Quadrat der Kardinaltugenden geschlossen, deren Vollzug die natürliche ethische Vollendung des Menschen und der Schöpfung bedeutet. Seinen ursprünglichen Bestand hat es aber im Vollzug des Kreuzes Christi, das – mit seinen hölzernen Balken in eben diese vier Richtungen verweisend – alle Schöpfung an- und aufnimmt: Himmel und Unterwelt und die umschlossene Gesamtheit der Erde.

Die Gerechtigkeit *Gottes* (um die es zutiefst geht), erscheint in ihrer *Fülle* erst dort, wo Gottes freies Vergeben die Sünde samt ihren Auswirkungen wegträgt, tilgt und von ihr heilt. Dieses (ge)recht-sein Gottes bildet den Heilsbereich, in welchem der *ganze* Mensch weilen kann; hier ist er wurzelhaft «gerechtfertigt» und gewinnt dadurch Bestand im geschöpflichen Vertrauen auf den Bund Gottes.

In der Teilnahme am liebenden, vertrauenden Gehorsam Christi, der dem Vater stets Recht einräumt und es somit auf der Erde stiftet, vollendet und öffnet sich die Gerechtigkeit des glaubenden Abraham wie auch die des heute nach ihr dürstenden Menschen. Darum ist Gerechtigkeit «von oben» gestiftet und so von Gott seiner ihm vertrauenden, gerechten Kirche restlos gegeben. Diesem Geheimnis möchte die COMMUNIO nachgehen.

Auf diesem Hintergrund entfaltet das Heft einige Aspekte der gegenwärtigen Situation der Kirche und des Menschen. Wir wollen nicht vergessen, was etwa *Josef Pieper* gültig und zeitlos über die Tugenden gesagt hat. Es soll hier jedoch eher unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit erwogen werden, was uns Christen *heute* besonders beschäftigt: das Unrecht in der *Vergangenheit der Kirche* und die Frage nach der *Rechtfertigung*:

MARC OUELLET zeigt auf, dass Gerechtigkeit letztlich in der liebenden Erwählung des Menschen durch Gott gründet, also «*Die Gerechtigkeit des Bundes*» meint.

KONRAD REGEN konfrontiert uns aus der Perspektive des Historikers mit der Frage über «*Kirche und Vergangenheit*», während GERHARD LUDWIG MÜLLER von der im Jubeljahr gesprochenen «*Vergebungsbitte der Kirche*» aus die innere Einheit der Gesprächsthemen beleuchtet, die heute innerhalb und ausserhalb der Kirche die Menschen bewegen und nicht selten zu Unverständnis und Anfeindungen führen.

«*Frei aus Glauben*» schreibt KARL LEHMANN in der Freude am ökumenisch gemeinsam Erreichten über die Situation der evangelisch-katholischen Ökumene nach der «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre». – «*Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?*» fragt JOSEPH RATZINGER und öffnet damit den Blick in die Weite. In scharfer theologischer Analyse bringt er ökumenisch Gemeinsames und Trennendes für den weiteren Weg in die richtige Balance.

Im Perspektiven-Teil wertet ANDRÉ HABISCH die Erfahrungen der Christlich-sozialen Bewegung aus für eine praxisorientierte christliche Sozialethik und stellt vor die Alternative: «*Sozialromantik oder Sozialreform?*» – GREGOR MARIA HOFF beschreitet (im Anschluss an die Enzyklika «*Fides et ratio*») einen philosophischen Weg als Glaubenszugang an «*Die Grenzen des Denkbaren*».

A.S.

MARC OUELLET · ROM

DIE BUNDESGERECHTIGKEIT

*«Es begegnen einander Huld und Treue,
Gerechtigkeit und Friede küssen sich» (Ps 85,11)*

Als am Ende eines langen Prozesses der ruandische Richter von Kigali am 15. Juni 2000 den Bischof Misago für unschuldig erklärte, begrüßte donnernder Applaus die beglückende Feststellung, dass in diesem kleinen afrikanischen Land, das 1994 Opfer eines Völkermordes gewesen war, noch Gerechtigkeit möglich ist. Zur Zeit dieser tragischen Vorfälle machte hingegen ein Freispruch, mit dem an einem kalifornischen Gerichtshof der vielberedete Kriminalprozess von O.J. Simpson abgeschlossen wurde, der Welt offenkundig, wie brüchig die menschliche Gerechtigkeit ist. «Jedem geben, was ihm gebührt», ist ein edles Ideal – so alt ist wie die Menschheit –, das aber umso utopischer wird, je mehr die säkularisierten Gesellschaften die transzendente objektive Grundlage dieser Weisheitsregel verlieren. Wir erleben heute das Paradox einer vom Recht getrennten, gesetzlich bestimmten «Gerechtigkeit», die keine echte anthropologische Grundlage aufweist, und die Parlamente der Willkür von Pressionsgruppen ausliefert. Ein solches Paradox verpflichtet den Christen, Zeugnis abzulegen und zu kämpfen, zumal dann, wenn die Grundrechte des Menschen mit Füßen getreten werden. Beim Anbruch des dritten christlichen Jahrtausends ist es darum erforderlich, sich neu für die Gerechtigkeit einzusetzen in einem Kampf, der angesichts der neuen Herausforderungen der pluralistischen Gesellschaften mehr grundlegenden als gesellschaftlichen Charakter hat. Worum es in diesem Kampf geht und worauf er gründet, soll in den folgenden Überlegungen über die «Bundesgerechtigkeit» skizziert werden.

MARC OUELLET, 1944 geboren, studierte in Montreal und Rom; 1971-94 Lehrtätigkeit in Kolumbien und Kanada. Professor für Dogmatische Theologie am Institut Johannes Paul II. für Ehe und Familie in Rom. – Die Übersetzung besorgte Dr. August Berz.

1. Adel und Unzulänglichkeit der menschlichen Gerechtigkeit – Die vollkommenste aller Tugenden?

In seiner zweifellos längsten und sehr wichtigen Schrift, im Dialog «Über die Gerechtigkeit» (von der leider nur Fragmente erhalten sind) suchte Aristoteles eine ausführliche Synthese seiner Ansichten über den Menschen zu erarbeiten. Indem er wie Platon eine Parallele zwischen den wechselseitigen Beziehungen der verschiedenen Teile oder Gruppierungen des Staates und denen der verschiedenen Teile des Menschen zog, handelte er von der ethischen und von der politischen Gerechtigkeit. Die individuelle Gerechtigkeit wurde von ihm als die höchste Tugend aufgefasst, ohne die sich keine der anderen entwickeln könne. Diese Gerechtigkeit gründe darauf, dass zwischen der Vernunft und dem Begehren eine ähnliche Gemeinschaft bestehe wie jene innerhalb eines Staates oder einer Familie, und normalerweise gebiete die Vernunft dem Begehren, so wie ein guter Vater oder ein aufgeschlossener Herrscher seinen Kindern bzw. seinen Untertanen gebiete; das Begehren erweise der Vernunft für ihre Wohltaten Dank und Ergebenheit, und aus der Gefügigkeit der Wünsche gegenüber der Vernunft entstehe die Gerechtigkeit, aus der gegenseitigen Zuneigung der verschiedenen Seelenteile Freundschaft.¹

In der Ordnung der individuellen Ethik erscheint das Tugendhafte als höchstes Modell jedes auf Freundschaft gründenden Bundes. Tugend im aristotelischen Sinn, die durch das Anstreben des Guten und des maßvollen Vergnügens zum Glück führt, ist weder eine Passion noch eine Potenz; sie ist wesensmäßig ein Verhalten, d.h. eine beständige Grundhaltung des vernünftigen Menschen, der über sein Verlangen herrscht. Damit sie aber wirklich voll und ganz Tugend ist, muss sie freiwillig sein und sich somit an die Wahl und Wertordnung halten, die sich aus der Erwägung ergaben; die gute Absicht gibt der Tat ihren sittlichen Wert. Folglich beginnt Buch V der *Nikomachischen Ethik* mit folgender Definition von Gerechtigkeit: sie ist «ein solches Verhalten, aufgrund dessen wir fähig sind, gerecht zu handeln, und dies auch tun und wollen»². Dieser Begriff hat durch alle Jahrhunderte seine hohe Würde bewahrt, und eine neue philosophische und moraltheologische Strömung bestrebt sich, zu seiner schöpferischen Idee und Weisheit zurückzufinden, um über die Aporien des modernen und postmodernen Denkens hinwegzukommen.

Sich in die Kontinuität dieser Tradition einfügend, definiert der hl. Thomas von Aquin die Tugend der Gerechtigkeit als «das Gehaben, kraft dessen der Mensch mit stetem und ewigem Willen einem jeden sein Recht zuteilt»³. Diese Definition betont die anthropologische Verwurzelung der menschlichen Gerechtigkeit: die beständige Willensbereitschaft, bei allem, was unter Menschen Gegenstand eines Tausches ist, sich an das

Recht zu halten. Diese Bereitschaft ist nicht die geschickte Berechnung dessen, was im Konflikt stehende Parteien zufriedenstellen kann, denn die Gerechtigkeit ist nicht primär eine politische Tugend (obwohl sich auf der politischen Ebene eine ihrer höchsten Ausdrucksgestalten findet) oder gesetzliche Gerechtigkeit. Sie besteht vor allem in einer menschlichen Grundhaltung, einer tiefen Ausrichtung des Willens auf das als etwas Gutes empfundene Recht. Der hl. Anselm spricht von der Gerechtigkeit als einer «Rechtheit» des Willens, die um ihrer selbst willen eingehalten und aufrechterhalten wird. Diese subjektive Tugend des Menschen, die sich vom objektiven, in Gewohnheiten und Gesetzen zum Ausdruck kommenden Recht nicht trennen lässt, ist einer der Brückenpfeiler für eine grundlegende Entsprechung zwischen dem Rechtsbestand einer Gesellschaft und der Anwendbarkeit von Gesetzen, denn – wie Augustinus sagt – *«lex esse non videtur quae iusta non fuerit»*⁴.

Fügen wir noch eine Bemerkung hinzu über die spezifische Vollkommenheit der Tugend der Gerechtigkeit und über den Höhepunkt ihrer Ausübung, der nach Thomas von Aquin in der Tugend der Religion liegt. Schon Aristoteles hatte erklärt, dass die Vortrefflichkeit der Tugend der Gerechtigkeit darin besteht, dass «der, der sie besitzt, die Tugend auch dem Anderen gegenüber anwendet und nicht nur für sich»⁵. Sie leuchtet besonders ein im Falle eines Beamten, der über ein Gut zu befinden hat, das nicht ihn persönlich angeht, sondern die anderen interessiert. Die religiöse Dimension der Gerechtigkeit wird vom Aquinaten so begründet: «Da das gute Handeln die Tugend ausmacht, unterscheidet der je spezielle Aspekt die Tugenden voneinander. Das Gute an der Religion besteht darin, dass sie Gott die ihm gebührende Ehre erweist. Man schuldet jemand Ehre aufgrund seiner Vortrefflichkeit. Gott aber ist von einzigartiger Vortrefflichkeit, da seine unendliche Transzendenz über alle Dinge von gleich welcher Ordnung hinausgeht. Darum schuldet man ihm eine besondere Ehre»⁶. Mit der Gerechtigkeit verbunden – insofern sie Teil der Tugend ist, die anderen das ihnen Gebührende gibt – hat somit die Religion den Vorrang, weil sie dem würdigsten und ranghöchsten Anderen unmittelbar Ehre erweist⁷. Dieser Vorrang ändert jedoch nach dem Doctor Angelicus deren Status als sittliche Tugend nicht; die religiöse Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn erreicht also nicht die höhere Ebene der Theologischen Tugend, welche nicht auf der natürlichen Schöpfungsordnung gründet, sondern auf der Gnade einer persönlichen Verbundenheit mit Gott.

Die Unzulänglichkeit der menschlichen Gerechtigkeit

Die Verwirklichung idealer menschlicher Gerechtigkeit hängt von der Entsprechung zwischen dem objektiven Recht und der subjektiven Tugend

ab. Diese Entsprechung wiederum ist von einer Reihe von Faktoren abhängig, von denen die Erziehung zum Sinn für das Gemeinwohl und für die Freiheit wohl einer der wichtigsten ist. Diese Erziehung fällt heutzutage aus, denn die Kultur, die uns umgibt, wird durch den philosophischen Skeptizismus und den moralischen Relativismus beherrscht, aus der ein anthropologischer Nihilismus hervorgeht. In diesem Kontext verkommt der Sinn für die Gerechtigkeit als Tugend, das heißt als geistige Qualität des Menschseins, zu einem opportunistischen Kalkül auf persönlicher und zu einem demagogischen auf gesellschaftlich-politischer Ebene. Das Ergebnis ist ein allgemeines Schwinden der für die Entfaltung der persönlichen und der kollektiven Freiheiten günstigen Bedingungen. Harmonisch kann die gerechte Anwendung der Gesetze nämlich nur aufgrund objektiver, von den Mitgliedern einer Gesellschaft geteilten Werte erfolgen. Wo dieser Konsens wegen mangelnder Erziehung nicht besteht, werden das Leben nach der Gerechtigkeit und die der Gerechtigkeit entsprechende Rechtsprechung zu mehr oder weniger dahinschwindenden Idealen, und die Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Friedens erfordert einen stärkeren Einsatz der Polizeikräfte.

Zu einer weiteren Einschränkung der menschlichen Gerechtigkeit führt der sogenannte politische Realismus, der den Forderungen des Pluralismus, der Trennung von Kirche und Staat und der Toleranz zu entsprechen sucht. «Breite Schichten der öffentlichen Meinung rechtfertigen manche Verbrechen gegen das Leben im Namen der Rechte für individuelle Freiheit und beanspruchen unter diesem Vorwand nicht nur Straffreiheit für derartige Vergehen, sondern sogar die Genehmigung des Staates, sie in absoluter Freiheit und dank der Beteiligung des staatlichen Gesundheitswesens kostenlos zu verüben.»⁸ Die verallgemeinerten Praktiken der Abtreibung und der Euthanasie wecken angesichts der unmoralischen Gesetze und des wachsenden Einflusses einer «Kultur des Todes», die von einer schlimmen Zerrüttung des sittlichen Empfindens zeugt, schwere Bedenken. Die Entwicklung einer legalen Gerechtigkeit ohne jede andere Grundlage als der stets provisorische Konsens gesellschaftlicher und politischer Gruppen droht in den Augen der Kirche auf lange Sicht nicht nur die Gerechtigkeit und den Frieden der Gesellschaften und der Nationen zu gefährden, sondern auch den Sinn für den Menschen und seine Freiheit.

Die sich ausweitende Kluft zwischen dem sittlichen Wert der Gesetze und ihrem universalen Rechtswert führt zu einer Verwirrung des sittlichen Empfindens, das, was immer man auch sagen mag, doch auf den pädagogischen Einfluss der Gesetze auf die Bildung des staatsbürgerlichen und sittlichen Gewissens der Bürger angewiesen ist. Diesen bleibt noch die Möglichkeit, sich auf Gewissensgründe zu berufen; aber allein schon das

Bestehen des Gesetzes und seine Anwendungsbedingungen machen diese Berufung schwierig, kostspielig und oft folgenschwer. Der Riss zwischen der ethischen und der gesetzlich verankerten Gerechtigkeit begünstigt in der Folge die Anzweiflung der Rechtsgrundlage und den zivilen Ungehorsam angesichts moralwidriger Gesetze. Letzten Endes sind es die Pressionsgruppen, die das Gesetz machen, indem sie den nationalen Parlamenten ihre eigenen Anliegen aufzwingen, zum Nachteil einer oft schweigenden Mehrheit, die nur über wenige Mittel verfügt, um sich Geltung zu verschaffen.

In diesem relativistischen Kontext steht die Rechtsprechung, obwohl grundsätzlich auf der Trennung der legislativen, richterlichen und exekutiven Gewalt gründend, leicht unter dem Druck der Mächtigen dieser Welt, die auf mehr oder weniger subtile und wirksame Weise die Politik, die Wirtschaft und die öffentliche Meinung kontrollieren. Der Film macht sich dann und wann zum Echo dieses Problems, wenn er nicht glattweg in den Dienst der einen oder anderen Ideologie gestellt wird. Im Gerichtsbereich stehen die Richter, die den einzelnen Menschen ihr Recht verschaffen sollen, oft einem sehr verwickelten System von Rechtsverfahren gegenüber, was in bestimmten Fällen die gerechte Anwendung der Gesetze verhindern kann. Diese paradoxe Situation trägt zu einem großen Teil zur allgemeinen Glaubwürdigkeitskrise bei, an der die öffentlichen Institutionen im Allgemeinen und die Rechtsprechung im Besonderen leiden.

Die Ungerechtigkeit, die sich in der Lebensweise der einzelnen Menschen und der Gesellschaften immer weiter ausbreitet, hängt im Grunde mit einer Auffassung vom Menschen zusammen, die – von ihren transzendenten Wurzeln abgeschnitten – zu einer Schwächung der grundlegenden Überzeugung von der Existenz des Gemeinwohls und der Möglichkeiten zu seiner Erreichung führt. Man verfügt bloß über einen scheinbar demokratischen prinzipiellen Pluralismus, der nicht imstande ist, die Rechtsordnung grundzulegen. In einem solchen Kontext setzt man sich der Gefahr aus, sich über kurz oder lang dem Gesetz des Stärkeren fügen und seine Freiheit an den Totalitarismus abgeben zu müssen. Diese Versuchung bleibt bestehen, obwohl die Erfahrung, die man mit den totalitären Regimen gemacht hat, klar genug vor Augen führt, wie pervers eine von ihrer transzendenten Wurzel abgeschnittene Rechtsordnung ist. Die Lüge, die diese Regime im Namen des Fortschritts aufgezwungen haben, ersteht in anderen, subtileren Formen stets wieder, um die Wahrheit im Namen der Freiheit zu bekämpfen. Dieses Paradox bestätigt, dass der Mensch, der Gerechtigkeit wünscht, nicht nur zur Freiheit erzogen, in der Tugend bewährt und wahrheitsliebend sein muss, sondern ganz einfach der Erlösung bedarf.

II. Gerechtigkeit und Erlösung in der Schrift – Der biblische Begriff von Gerechtigkeit

Die jüdische Tradition birgt in den Schriften des Alten Bundes einen besonderen Gerechtigkeitsbegriff, der über die (wenn auch durch den hl. Thomas vervollkommnete) rationale Auffassung des Aristoteles hinausgeht. Die Besonderheit dieses biblischen Begriffs hängt mit dem Mysterium des Bundes zusammen, das die Gerechtigkeit Gottes in die besonders engen Bindungen einbringt, die er mit seinem Volk unterhält. Dieser Begriff unterscheidet sich von jeder anderen menschlichen Weisheit, da er eine Beziehung einseitiger Erwählung voraussetzt, die ein Einander-Angehören schafft, das mit beidseitigen Verpflichtungen zwischen Gott und seinem Volk verbunden ist. Gerechtigkeit im biblischen Sinn ist somit *ein interpersonaler Begriff*⁹, der in die Mitte des gesellschaftlichen und politischen Lebens Israels ein Recht und einen religiösen Gehorsam stellt. Der Gott Israels richtet sein Volk und lässt ihm Gerechtigkeit widerfahren, wobei er von seinem Partner eine den Vereinbarungen des Bundes gemäße Entsprechung verlangt. Sein Gerechtes besteht darin, dass er den Normen und Forderungen entsprechend handelt, die durch seine Natur bestimmt sind. Diese ist aber nicht abstrakt aufzufassen, sondern konkret im Rahmen der außerordentlichen Beziehungen, die er mit dem von ihm erwählten Volk geknüpft hat. «Vollkommen ist, was er tut, denn alle seine Wege sind recht. Er ist ein unbeirrbar treuer Gott, er ist gerecht und gerade» (Dtn 32,4).

Die Gerechtigkeit Gottes bezeichnet also im Rahmen des Alten Bundes sein Handeln, das die Feinde oder die Sünder des erwählten Volkes bestraft, da diese die Verwirklichung seines Planens behindern. Zu diesem Aspekt der Strafe kommt ein damit zusammenhängender, noch wichtigerer Aspekt hinzu: Jahwe ist der Beschützer Israels, der Verteidiger des Rechts seines Volkes und der Unterdrückten. Er ist gerecht, denn er hilft den Benachteiligten, die ihr Recht fordern (Dtn 10,17; Ps 72,2; 143,1). Der Begriff Gerechtigkeit Gottes weitet sich mehr und mehr aus, so dass er zum Synonym für das Heilshandeln und Erlösungswirken Gottes wird. Und da dieses Heilshandeln Gottes die Folge seiner Bundestreue ist, erhält der Begriff Gerechtigkeit Gottes schließlich den Beiklang von Gottes Treue (Jes 42,21; Neh 9,7), die seinen Plänen entsprechend zum Menschen steht.

In anthropologischer Hinsicht hat man vom alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriff ein besseres Verständnis, wenn man ihn mit unserer Idee von Heiligkeit und Rechtschaffenheit identifiziert. David ist gerecht, weil er Saul schonend behandelt (1 Sam 24,18); den Nächsten unterdrücken heißt die Gerechtigkeit mit Füßen treten (Am 5,7; Jes 28,2). Für das Alte Testament bildet die Gerechtigkeit den Gegensatz zu Sünde, Unrecht,

Bosheit; gerecht ist, wer sich an die göttliche Norm hält und folglich rechtschaffen und sündelos lebt (Gen 18,23; 1 Kön 8,32). Gerecht sein heißt vor allem, dem Willen Gottes entsprechend handeln (Gen 6,9; Ez 14,20). Diese Grundhaltung kommt dann in sämtlichen Aspekten des täglichen Lebens der Israeliten zum Ausdruck als das, was wir Gerechtigkeit im engeren Sinn nennen (Dtn 24,13), insbesondere bei der Ausübung des Richteramtes (Am 6,12). Nach dem Exil spielt die Beobachtung des mosaischen Gesetzes bei der Definition der Gerechtigkeit eine immer größere Rolle, je mehr das Gesetz das ganze religiöse Leben des Volkes zu bestimmen beginnt. Doch während der Verfasser des Psalms 119 ein langes Gebet an Gott richtet, um Licht und Kraft zur Beobachtung des Gesetzes zu erbitten, verlassen sich die Rabbiner hierin fast ausschließlich auf ihre eigenen Kräfte.

Im Neuen Testament führt die Auffassung über die Gerechtigkeit des Menschen die des Alten Testaments weiter: die Patriarchen, fromme Menschen oder Propheten werden gerecht genannt. Aber das Neue Testament spricht auch von einer neuen, höheren Gerechtigkeit (Eph 4,24; 6,14; Phil 1,11), die noch weit größer sein soll als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer (Mt 5,20). Sie besteht vor allem in einer echt religiösen inneren Haltung (Mt 6,1), die eine Gabe Gottes ist und deren man sich nicht rühmen darf. Indem Jesus sich von Johannes dem Täufer taufen ließ, erfüllte er die Gerechtigkeit Gottes ganz und verwirklichte die Gerechtigkeit des Alten Bundes auf erhabene Weise (Mt 3,13-17). Wir werden gleich darauf zurückkommen. Wenn man in seiner Nachfolge die Gerechtigkeit in der christlichen Ära vollzieht, ist das eine Frucht der Geburt von oben (Joh 3,5), das heißt der Gnade Gottes; es ist eine Haltung, die eng mit der Betätigung der Nächstenliebe zusammenhängt. Kurz, im Neuen Bund ist das für alles Maßgebende die heilshafte Gerechtigkeit, die allen Menschen umsonst angeboten wird durch den Glauben an Christus, den Erlöser; sie ist der Aspekt der Rechtfertigung durch die Gnade, für den sich vor allem der heilige Paulus im *Galater-* und im *Römerbrief* interessiert. Die Gerechtigkeit des Menschen ist die liebende Antwort, welche die Jünger Jesu *Dem* geben sollen, der sie umsonst geliebt hat. Und diese Antwort lässt sich nicht in Gesetze fassen; sie ist an dem zu messen, der bis zum Tod geliebt hat, bis zum Tod am Kreuz.

«Die biblische Botschaft von der Gerechtigkeit weist einen doppelten Aspekt auf. Wegen des göttlichen Gerichts, das sich im Lauf der Geschichte vollzieht, soll der Mensch «die Gerechtigkeit tun»; diese Pflicht wird immer innerlicher erfasst und läuft auf eine «Anbetung im Geist und in der Wahrheit» hinaus. Im Blick auf den Heilsplan wird der Mensch zweitens inne, dass er diese Gerechtigkeit nicht durch seine eigenen Werke erlangen kann, sondern dass er sie als Gnadengeschenk erhält. Kurz, die Gerechtigkeit

Gottes lässt sich nicht auf das Fällen eines Urteils verkürzen; sie ist vor allem barmherzige Treue zu einem Heilswillen; sie schafft im Menschen die Gerechtigkeit, die sie von ihm verlangt.»¹⁰

«Nur so können wir die Gerechtigkeit ganz erfüllen» (Mt 3,15)

Diese Stelle des Matthäusevangeliums bildet den Angelpunkt zwischen der Verkündigung des Reiches Gottes (Kap. 3) und der Bergpredigt, der neuen Charta des Reiches (Kap. 5). Indem Jesus sich dem Läuterungsritus der Taufe unterzieht, führt er symbolisch aus, was er seinen Jüngern als neue Gerechtigkeit vorlegt, die über jene der Schriftgelehrten und der Pharisäer hinausgeht. Die geheimnisvolle Antwort, die er Johannes dem Täufer gibt, betrifft die Erfüllung der Gerechtigkeit des Alten Bundes – einer Gerechtigkeit, die unbegreiflicher Weise in der Solidarität des Messias mit der sündigen Welt besteht. «Bevor somit Jesus von den Menschen, seinen Brüdern, die neue Gerechtigkeit fordert, die in der kindlichen totalen Hingabe ihres Willens an den Willen Gottes besteht, unterwirft er sich als Erster heldenmütig dem Willen des Vaters, obwohl damit auch die Schmähungen und Leiden auf Kalvaria gegeben sind.»¹¹

Die Erfüllung der Gerechtigkeit auf diesem Weg besteht in der Verwirklichung des göttlichen Bundesplanes durch das Schicksal des leidenden Erlösers, dieses «Gerechten, der die vielen gerecht macht, indem er ihre Schuld auf sich lädt» (Jes 53,11). Diese tiefe Solidarität des Messias mit den Sündern findet ihren Widerhall in der ersten Gerechtigkeitstheologie des Neuen Bundes, von der die Texte des hl. Paulus und des hl. Johannes zeugen. «Jesus Christus, der Gerechte ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt» (1 Joh 2,1-2). Gott «hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden» (2 Kor 5,21). «Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab» (Joh 3,16). Die Interpretation dieser sehr kraftvollen Texte des Neuen Testaments ist für das christliche Verständnis des Bundes und des Heils entscheidend. Man kann nicht für eine Soteriologie der reinen Barmherzigkeit auf Kosten der Gerechtigkeit optieren, denn es geht dabei um die Einheit der beiden Testamente und die tiefe Wirklichkeit des Bundes, der eine Antwort des Menschen auf das Heilshandeln Gottes verlangt.

Der oben angeführte Text des zweiten Korintherbriefes sagt, Christus sei für uns zur Sünde gemacht worden, um durch sein Leiden und seinen Tod die Rechtfertigung der Menschen zu bewirken. Wird dieses Erlösungsleiden Christi einseitig als Offenbarung der unendlichen Liebe Gottes zur sündigen Menschheit interpretiert und dabei jeder Gedanke an Genugtuung und Sühne für die Ungerechtigkeit der Sünde zurückgewiesen, so

erscheint diese barmherzige Liebe ohne Forderung eines Ausgleichs, was den Bund um seine bräutliche Dimension bringt, die aber in beiden Testamenten stark hervorgehoben wird. Das Erlösungsleiden Christi ist zweifellos ein Mysterium der Liebe, aber als ein Mysterium des Bundes, worin Christus die durch die menschliche Ungerechtigkeit Gott zugefügte Beleidigung auf sich nimmt und sühnt. Die Verherrlichung Christi bezeugt, dass sein Sühnetod den Forderungen der gerechten Versöhnung und der barmherzigen Vergebung genügt hat. Das Auferstehungsmysterium bestätigt und bescheinigt, dass die Antwort erlösender Liebe, die vom *pro nobis* gekreuzigten Sohn aufsteigt, die ganze Gerechtigkeit erfüllt hat, indem sie die Treue Gottes und des Menschen zum Bund besiegelte¹². In diesem eschatologischen Ereignis ist das Gebet von Psalm 84 wirklich erhört worden: «Es begegnen einander Huld und Treue, Gerechtigkeit und Friede küssen sich» (Ps 85,11).

Der tiefe Grund dieses engen Zusammenhangs liegt darin, dass der Bundesgott den menschlichen Partner mit seiner unaufhebbaren Freiheit und dem tragischen Gewicht seiner Sünde ernst nimmt. Jede Relativierung der Komponente der Gerechtigkeit im Erlösungsgeschehen ist eine Verkürzung der Dramatik der zwischen Gott und seinem Geschöpf spielenden Freiheiten und folglich eine Bedrohung der Wahrheit des Bundes. Der heilige Anselm – den man oft missverstanden und dessen Dialektik von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die seine Schrift «*Cur Deus homo?*» durchzieht, unterschätzt wurde – wusste das genau. Um diese Wahrheit festzuhalten, braucht man nicht in die lutherische Übertreibung der göttlichen Gerechtigkeit zu fallen, die Christus als den an Stelle der Sünder Verdammten zur Hölle verurteilt. Christus ist gerade das Gegenteil eines Verdammten, selbst und vor allem dann, wenn er die Verlassenheit am Kreuz und in der Hölle durchmacht. Er ist und bleibt aufs Höchste der gehorsame Sohn, der das Schicksal aller auf sich nimmt und aus den Tiefen des Abgrunds für alle auf die gerechte und barmherzige Liebe des Vaters antwortet. Die zentrale Botschaft der Theologie von Hans Urs von Balthasar liegt gerade im Aufweis, dass die ganz von Barmherzigkeit durchdrungene Bundesgerechtigkeit die Ungerechtigkeit der Sünde von innen her *unterfasst* und erlöst, denn die Wahrheit der liebenden Beziehung mit Gott gründet auf der Wahrheit der Ungerechtigkeit, die durch die Macht der trinitarischen Liebe integral ernst genommen, angenommen, gesühnt und verklärt wird¹³. Wer diese Wahrheit zurückweist oder verharmlost, sägt an der Grundlage des christlichen Einsatzes für die Gerechtigkeit, denn er macht aus ihr eine reine Moralangelegenheit, die der theologischen Dimension entbehrt. Wer sich hingegen durch die Theologie der Heiligen belehren lässt, stößt überall auf das zarte Gleichgewicht zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit gegenüber den Sündern,

wie es der Dichter Charles Péguy in seiner wunderbaren Rhapsodie des Vaterunsers im «*Mystère des saints Innocents*» unvergesslich dargestellt hat.

III. Die Bundesgerechtigkeit und die christliche Sendung – Gerechtigkeit und Nächstenliebe

Was ergibt sich daraus für den Christen, der sich für die Gerechtigkeit des Neuen Bundes einsetzt? Das Handeln Christi und vor allem sein Leiden haben die menschliche Gerechtigkeit zu einer auf der Gnade Gottes gründenden Gerechtigkeit in Liebe und Treue gemacht. Die neue Gerechtigkeit, zu der er seine Jünger verpflichtet, will religiöse Riten nicht rein äußerlich eingehalten wissen; sie verlangt vielmehr eine Gesinnungsänderung, die sich den Geist und die Ethik der Bergpredigt zu eigen macht. Die Gerechtigkeit in der Treue der Jünger Jesu ist somit im Grunde eine Sohnes- und Bruderhaltung wie die des Meisters, der die Seinen an seinem Charisma teilhaben lässt. In ihm sind Gerechtigkeit und Liebe untrennbar miteinander verbunden: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40). In dieser Weisung und in diesem Urteil widerspiegelt sich treffend die durch das Kreuzesmysterium vollzogene und in der Eucharistie gefeierte Identifikation: Die reale Menschheit ist der durch seinen Erlösungsakt gebildete Leib Christi. Folglich beziehen sich die Taten der Liebe, der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit seiner Glieder auf ihn persönlich. Sie haben nicht nur eine moralische Tragweite, die zu einer gerechten Missbilligung oder Belohnung berechtigen, sondern diese Taten haben einen theologalen Charakter auf Grund ihres Objekts, des Leibes Christi, und ihres Subjekts, eines Sohnes, einer Tochter Gottes, die durch die Macht des Heiligen Geistes an der persönlichen Existenz des eingeborenen Sohnes teilhaben.

Paulus sagt: «Wenn jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden» (2 Kor 5,17). Aus der Verbundenheit mit der Person Christi ergibt sich das Hineingenommensein in das Mysterium der Kirche, in eine Gemeinschaft des Lebens, Tuns und Leidens mit Christus, die ein sakramentales Wahrzeichen dafür ist, dass in dieser Welt das Gottesreich anbricht. Somit hat die menschliche Betätigung der Jünger und ihr Einsatz für die Gerechtigkeit einen besonderen Stellenwert, denn durch die Liebe Christi, die in seinem Leib wirkt, werden sie innerlich umgestaltet und zu seinen Mitarbeitern. Sie werden nicht nur zu Nachahmern der Tugend Christi, sondern zu Bundespartnern, die in sein Wirken hineingenommen sind; sie sind tatsächliche Akteure im Theodrama der Geschichte. Dadurch wird die von den Jüngern praktizierte Gerechtigkeit in den Status einer theologischen Tugend erhoben, nicht ihrer spezifischen Natur nach, sondern in ihrer

konkreten Ausübung, denn wer sie praktiziert, wird durch Christus umgewandelt, durch den Heiligen Geist geheiligt und durch die christliche Liebe bewegt. Das zeigt sich darin, wie ein christlicher Bürger handelt und leidet und so durch die Befolgung der Ethik der Seligpreisungen die von Christus kommende Würde jedes Mannes und jeder Frau bekundet. Die Art und Weise, wie er jeden Menschen behandelt, lässt in der Tat Christus durchschimmern, der in seinem Leib zugegen ist und jedem Menschen entgegen kommt. Der Christ wird so auf der persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Ebene zu einem besonders trefflichen Vermittler der Frohbotschaft.

Der Christ, der «in Christus» lebt, darf sich also angesichts der Ungerechtigkeit in der Welt nicht die Hände in Unschuld waschen und sich in den rein religiösen Bereich flüchten. Während vor noch nicht langer Zeit gewisse Christen versucht waren, so in die Politik einzutreten, wie man in einen Orden eintritt, geht die Versuchung der neuen Generationen dahin, die Hoffnung auf das Gottesreich vom konkreten Kampf für die Gerechtigkeit auf der Welt zu trennen. Doch obwohl man die Gerechtigkeitsordnungen weiterhin zu unterscheiden hat, ist es dem Christen – als einem Zeugen der Wahrheit Christi – untersagt, von seinem Ort in der Welt zu flüchten. Wie Claude Bruaire schreibt, «untersagt der epiphanische Charakter des Kommens Gottes, seines in der Geschichte fleischgewordenen Wortes, einfach, aber rigoros, die Wahrheit gefangen zu halten. Diese muss sich der gemeinsamen Vernunft durch die gemeinsamen Fragen als zuverlässig erweisen.»¹⁴

Die Bundesgerechtigkeit und der Kampf für die Menschenwürde

Die weiter oben analysierte Problematik der Gerechtigkeit und die besprochene «Bundesgerechtigkeit» laufen übereinstimmend auf zwei besondere Folgerungen hinaus, welche die Durchführung der christlichen Sendung beim Anbruch des dritten Jahrtausends betreffen.

Angesichts des schwindenden Sinns für Gott und den Menschen, der das Recht und die Gerechtigkeit auseinanderdriften lässt, sind die Jünger Christi zum einen dazu aufgerufen, die unantastbare, von seiner gesellschaftlichen Stellung ganz unabhängige Würde jedes Menschen zu bezeugen. Die diesbezügliche Botschaft der Kirche stellt sich prophetisch gegen die Versuche internationaler Organisationen und mächtiger Staaten, den Einzelmenschen und die Völker weitgehend zu kontrollieren. Beispielsweise haben die Weltkonferenzen über die Bevölkerungsfragen gezeigt, wie wichtig und dringlich dieser Kampf ist, um u.a. der Abtreibungspolitik und -industrie Einhalt zu gebieten. Der persönliche Einsatz Johannes Pauls II. (dem sich in mutiger Haltung König Beaudoin von Belgien und

– durch seine wissenschaftliche und medizinische Betätigung – der französische Arzt Jérôme Lejeune angeschlossen haben¹⁵⁾ bezeugt, dass für die Kirche und die Christen im Kampf für die Gerechtigkeit dieses Anliegen vordringlich ist.

Zum andern relativiert das christliche Zeugnis der materialistischen Umwelt und der Diktatur des Marktes sowie des Konsumdenkens gegenüber die Wichtigkeit der materiellen Güter zu Gunsten der geistigen Güter, welche die Entfaltung der menschlichen Berufung zur Freiheit sichern. Dieser Primat des Geistigen inspiriert die Wahl der Prioritäten und die Art und Weise, für eine Kultur der Gerechtigkeit einzutreten. Auch diesbezüglich lehrt Johannes Paul II. kraftvoll, dass die Religionsfreiheit der Eckstein einer konsequenten Lehre über die Menschenrechte ist. Die Religionsfreiheit betrifft nämlich die innerste Faser des menschlichen Gerechtigkeitssinns; diese bringt die Pflicht des Geschöpfes zum Ausdruck, Gott gerecht zu werden, ihn öffentlich als den Schöpfer und Herrn des Universums anzuerkennen. Diese Freiheit darf nicht gesellschaftlich oder politisch eingeschränkt und auf die Privatsphäre begrenzt werden. Das hieße, eines der wichtigsten Grundrechte anzutasten und den Menschen in seinem Tiefsten zu verstümmeln, da, wo er für die gegenseitige menschliche Bereicherung am offensten ist. Deshalb dürfen die Christen von heute ihre Identität in der Öffentlichkeit nicht im Namen eines prinzipiellen Pluralismus verheimlichen, der sämtliche religiösen und konfessionellen Unterschiede einebnet. Sie haben das Recht und die Pflicht, sich durch kulturelle Institutionen und Werke zum Ausdruck zu bringen, und so ihren Glauben an den Einsatz Gottes in der Geschichte zu bezeugen.

Übrigens ist die Relativierung der materiellen Güter nicht zu trennen vom Eintreten dafür, dass die Güter dieses Planeten für alle bestimmt sind, was die Forderung mit sich führt, die rechtens bestehende Ungleichheit der Talente und der Verdienste und die ungerechte Ausbeutung des Menschen durch den Menschen auszugleichen durch eine gerechtere Verteilung der Güter an die von Natur aus eher zu kurz gekommenen. Der Kampf für die soziale Gerechtigkeit im Sinn der austeilenden Gerechtigkeit behält somit seine ganze Bedeutung, soll aber christologisch und nicht durch eine mehr oder weniger kollektivistische falsche Ideologie begründet sein. Dieser Einsatz wird zudem bekräftigt durch die noch dringlichere, weil wichtigere und leider weniger bewusste Priorität des Kampfes für die Respektierung der Würde des Menschen in seinem unantastbaren Recht auf das Leben. Die Enzyklika *«Evangelium Vitae»* tritt für eine *«Kultur des Lebens»* ein als Reaktion auf die *«Kultur des Todes»*, die straflos die Ungerechtigkeit des Menschen gegenüber Gott, dem einzigen Herrn des Lebens, verbreitet.

Kurzum: Mit Bundesgerechtigkeit ist eine Tugend gemeint, die über das antike Modell derjenigen Tugend hinausgeht, die jedem der Norm des Gemeinwohls entsprechend das ihm Zustehende gibt, was ihm gebührt. Sie besagt mehr als das sittliche Ideal, im Handeln entsprechend einem vernünftigen Maß des um seiner selbst willen gewollten Gutes gerecht zu sein. Sicherlich gehört dazu der Ausgleich der Verdienste und Missverdienste im Licht des biblischen Begriffs der heilshaften Gerechtigkeit im Rahmen des Bundes. Die Gerechtigkeit des Neuen Bundes besagt ein Gleichgewicht von Wahrheit und Liebe, von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, das eine echte Beteiligung am Zeugnis des schlechthin Gerechten grundlegt. Dieses christliche Zeugnis respektiert den Unterschied der Ordnungen und die unterschiedlichen Zuständigkeits- und Betätigungssphären, gründet aber vor allem auf der Liebeseinheit, die Christus durch sein Paschamysterium unter den Menschen gestiftet hat. Alles in allem: Die Bundesgerechtigkeit besteht in der auf diesem Mysterium gründenden Hoffnung auf das Gottesreich, welche die täglichen Handlungen und die öffentlichen Verantwortlichkeiten der Christen und aller Menschen hinordnet auf die endgültige Parusie Christi in der Herrlichkeit des Vaters, des Gottes, der alles in allem ist (1 Kor 15,28).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Jean Aubonnet, Introduction, in: Aristote, Politique, Livre I et II, Paris 1991, XXV-XXVII.

² Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, V, I, 3, übersetzt von O. Gigon, Zürich 1951, 153.

³ Hl. Thomas von Aquin, Summa Theologica, IIa-IIae, q. 58, art. 1, nach der Deutschen Thomas-Ausgabe Bd. 18, Heidelberg usw. 1953, 21.

⁴ Hl. Augustinus, De libero arbitrio, I, 5, 11: «Ein Gesetz, das nicht gerecht ist, ist kein Gesetz», was besagt, dass moralisch nur ein gerechtes Gesetz Gesetzeskraft hat, obwohl konkret in einer Gesellschaft möglicherweise ungerechte Gesetze in Kraft gesetzt sind.

⁵ Aristoteles, V, I, 15, a.a.O., 154.

⁶ Hl. Thomas von Aquin, Summa Theologica, IIa-IIae, qu. 81, a. 4.

⁷ Ebd., q. 81, a. 6.

⁸ Johannes Paul II. Enzyklika «Evangelium Vitae» über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, 4.

⁹ Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ⁵1962, 382—395.

¹⁰ Albert Descamps, Justice, in: Vocabulaire de théologie biblique, hsg. von X.L. Dufour, Paris 1962, 523-524.

¹¹ A. Feuillet, Die beiden Aspekte der Gerechtigkeit in der Bergpredigt, in: Internationale katholische Zeitschrift «Communio», 7 (2/1978), 113.

¹² «Die Geschichtskritik legt jedoch den Gedanken nahe, dass das Gerechtigkeitsverständnis des Paulus entschieden in Richtung der alttestamentlichen Aussagen über Gottes Bundestreue zu interpretieren ist – einer Treue, die überraschenderweise, aber endgültig durch den Tod und die

Auferstehung Christi bestätigt wird (Röm 15,8)» (R.B. Hays, Justification, in: Freedman, David Noel (Hsg.), Anchor Bible Dictionary, New York 1992, III, 1133.

¹³ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Theodramatik, Bd. III, Die Handlung, Einsiedeln 1980, 295-395. Der Vorwurf, wonach der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit ein entsetzliches Bild des Vaters gebe, wird zurückgewiesen durch die Hervorhebung des «trinitarischen» Entschlusses, die Welt durch das Kreuz zu retten.

¹⁴ C. Bruaire, La justice et le droit, in: Communio (franz. Ausg.), Nr. III/2 1978, 3.

¹⁵ Man erinnert sich an die eindruckliche Geste des Königs Beudoin, der auf seine Krone verzichtete, um nicht das Abtreibungsgesetz des Parlaments seines Landes unterzeichnen zu müssen. Und man erinnert sich auch, dass Johannes Paul II. bei seiner letzten Frankreichreise dem Grab des Arztes Jérôme Lejeune, eines militanten Verteidigers des menschlichen Lebens, einen «Privatbesuch» abstattete.

KONRAD REPGEN · BONN

KIRCHE UND VERGANGENHEIT

Otto B. Roegele zum achtzigsten Geburtstag

I

Im Titel meiner Überlegungen steht nicht das Wort *Geschichte*, sondern *Vergangenheit*, weil sich mit *Geschichte* ein erheblich höherer Anspruch verbinden könnte als mit *Vergangenheit*, und das möchte ich vermeiden. Zwar umfasst unser Wort *Geschichte* auch die Gesamtheit allen vergangenen Geschehens, soweit Menschen handelnd oder leidend damit zu tun hatten. Insofern ist *Geschichte* nur ein Synonym für *Vergangenheit*. Vornehmlich aber wird unser Begriff *Geschichte* in einer zweiten Bedeutung benutzt. Er meint dann ein *geformtes Sich-Erinnern* und ein *gestaltetes Erinnert-Werden*. Das geschieht ständig – in unzählig vielen Formen menschlicher Kommunikation und Interaktion, die es gab und gibt. Man nennt dies heute auch (*kollektives*) *Gedächtnis*.¹

Damit ist nicht etwas Statisches gemeint, sondern etwas höchst Dynamisches. Mit der Zeit entstehen dadurch immer wieder neue lebensweltliche Gedächtniskulturen, denen ein jeweiliges Geschichtsbild korrespondiert und deren Ensemble das *Geschichtsbewusstsein* ist.² Dies ist etwas mit dem Menschsein Gegebenes. Denn irgendein Geschichtsbild und irgendein Geschichtsbewusstsein, und mag es auch noch so vage und diffus sein, vielleicht in sich auch ganz widersprüchlich, irgendeine Form von Erinnerung pflegt jeder Mensch – der Einzelne wie die kleinen und die großen Gemeinschaften, in denen er lebt. Ein solches Geschichtsbewusstsein entwickelte und entwickelt sich weitgehend unabhängig von der Geschichtswissenschaft.³ Mir ist im Verlauf meines Lebens immer klarer geworden, dass Geschichtsbewusstsein und Geschichtswissenschaft zwei verschiedene Dinge sind.

Die professionelle *Geschichtswissenschaft* hat sich mit der wachsenden Verwissenschaftlichung unseres Lebens in den letzten 150, 200 Jahren

KONRAD REPGEN, geboren 1923 in Friedrichshöhle (Rhein/Sieg), lehrte mittelalterliche und Neuere Geschichte an der Universität Bonn.

entfaltet.⁴ Sie ist eine *Sonderform* der allgemeinen Gedächtniskultur.⁵ In Deutschland dominiert, zahlenmäßig und in der Wahrnehmung durch die Öffentlichkeit, mit großem Abstand die Zeitgeschichte. Der Unterschied der fachwissenschaftlichen Gedächtnispflege zum lebensweltlichen Geschichtsbewusstsein ergibt sich vor allem durch ihre logischen und empirischen Methoden. Ihre Devise heißt: Objektivität als regulative Idee. Gewiss ist nicht jeder Satz eines professionellen Historikers der Weisheit letzter Schluss. Aber jede seiner Aussagen muss methodischer Kontrolle zugänglich sein. Logische Evidenz und empirischer Quellenbefund verfügen deshalb in der Geschichtswissenschaft über ein absolutes Vetorecht, auch wenn es nicht immer beachtet wird.⁶

Für die *Geschichtsbilder*, deren Ensemble das *Geschichtsbewusstsein* bildet, gelten solche Postulate nur begrenzt. Man hat mir vor 35 Jahren, in einer öffentlichen Diskussion über die Entstehung des Reichskonkordats, einmal erregt entgegengeworfen: *so genau wollen wir es gar nicht wissen*. Gegen ein solches Argument ist der Fachhistoriker einigermaßen wehrlos. Er muss es als Faktum eines gänzlich anderen (und per se nicht illegitimen) Zugangs zur Erinnerung an Vergangenheit akzeptieren. Der professionelle Historiker reklamiert zwar für sich ein Wächteramt auch hinsichtlich der Geschichtsbilder und des Geschichtsbewusstseins.⁷ Aber es gibt in freien Gesellschaften keine Institution, welche die Ausübung eines solchen Wächteramtes sichern könnte. Und das ist nicht erst seit heute so. Auch vor 100 Jahren hat die Geschichtswissenschaft selten⁸ oder nie ein «Monopol für die Vermittlung von Geschichte» besessen.⁹ Geschichtsbilder und Geschichtsbewusstsein sind nicht einfache Derivate von Forschungsergebnissen.

Die stets wohl unvermeidliche Kluft zwischen allgemeinem Geschichtsbewusstsein und speziellen Forschungsergebnissen hat sich mit den neuen Medien der letzten Jahrzehnte sehr verbreitert. Heute erreicht ein Fachhistoriker nur noch kleine Teile der Öffentlichkeit, obwohl die weitaus meisten Menschen sich nach eigenem Bekunden sehr für Vergangenheit interessieren.¹⁰ Sie beziehen die einschlägigen Informationen zu mehr als zwei Dritteln (67 %) aus dem Fernsehen und höchstens zu einem Drittel aus Büchern und Zeitschriften (30 resp. 34 %)¹¹. Dem Normalbürger werden also die meisten Informationen über Vergangenheit durch die audiovisuellen Medien geliefert¹². Diesen geht es primär, auch hinsichtlich ihrer Informationslieferung über Vergangenheit, nicht um Wahrheitsvermittlung, sondern um Wirkung, um Einschaltquoten und um Vermarktungschancen. Eine zentrale Rolle spielt dabei auch die *political correctness*, die Anpassung an den jeweils vorherrschenden Zeitgeist und das von ihm erzeugte Meinungsklima.

Auf diese Weise hat das Thema *Vergangenheit* in der Gesellschaft einen hohen Stellenwert erhalten. Darauf hat sich auch die *Geschichtspolitik ein-*

gerichtet, d.h. die zielgerichtete Verwendung von Geschichtsbildern – sei es als Legitimation für Grundsatzentscheidungen¹³, sei es als Argument für tagespolitische Aktualitäten¹⁴ – und zwar für gute wie für schlechte Ziele. Geschichtsbewusstsein ist auf diese Weise ein Kernstück der öffentlichen Meinung von heute geworden.¹⁵

II

Was ich bisher so abstrakt und differenzierend über *Geschichtsforschung*, *Geschichtsbilder* und *Geschichtsbewusstsein* in unserer profanen Welt gesagt habe, das gilt in manchem auch – mutatis mutandis – für das große Sozialgebilde Kirche. Ihre fundamentale Legitimation und Botschaft beruht zwar nicht auf genuin geschichtlichen Aussagen, sondern auf Gottes Offenbarung. Aber die geoffenbarte Heilsgeschichte ist durch und durch geschichtlich verwoben.¹⁶ Deshalb ist die Vergangenheit der Kirche sowohl heilsgeschichtlich als auch profangeschichtlich zu betrachten.

1. Heilsgeschichtlich sind die Eckdaten von Thomas von Aquin gültig formuliert worden. Er rückt bei der Periodisierung der gesamten Weltgeschichte Jesus Christus in den Mittelpunkt und lässt danach die Zeit der Kirche beginnen, also die Strecke zwischen Christus und Jüngstem Tag. Die Dauer dieser Zeitstrecke ist prinzipiell ebenso unbestimmbar wie endlich. Thomas nennt diesen Zeitraum die *ultima*¹⁷ *aetas* (s.th. 1–2 q. 106 a.4)¹⁸. In diesem Zeitraum befindet sich die Kirche, die *congregatio fidelium*, unterwegs. Ihr Ziel ist die heilsgeschichtliche Verwandlung in die Wirklichkeit des Neuen Jerusalem. Dies wird am Ende der Zeiten erfolgen. Bis dahin aber bleibt alle menschliche Geschichte, obgleich sie in Christus bereits ihr Ziel gefunden hat, in die Zukunft hinein offen. Man kann daher auch in der geschichtstheologischen Rückschau nicht verbindlich und endgültig sagen, welche heilsgeschichtliche Bedeutung den jeweils einzelnen Etappen und Zuständen, den konkreten Personen oder Begebenheiten zuzumessen wäre – weder positiv noch negativ. Das wird uns am Jüngsten Tag offenbar werden, früher nicht. Für alles, was zwischen diesen beiden Eckdaten liegt, kann auch eine konsequent heilsgeschichtlich orientierte Kirchengeschichte nichts endgültig Verbindliches formulieren, sondern (bestenfalls) mehr oder minder überzeugende Plausibilitäten darlegen – logisch gesprochen: sie ist in weitem Umfang auf Hypothesenbildung angewiesen und kann nur zu moralischer Gewissheit gelangen.¹⁹

2. Muss folglich auch die heilsgeschichtlich orientierte Kirchengeschichte sich (wie die Profangeschichte) in den meisten Fällen damit begnügen, statt von Gewissheiten und von sicheren Tatsachen von Wahrscheinlichkeiten zu sprechen, so hat sie immerzu den jeweiligen Plausibilitätsgrad ihrer Aussagen zu begründen. Das ist leichter gesagt als

getan, ist aber wissenschaftstheoretisch unerlässlich und kirchlich völlig korrekt. Es folgt daraus jedoch, dass mit Bezug auf die Geschichte der Kirche unvergleichlich mehr wichtige Fragen formuliert als präzise beantwortet werden können. Nach meiner Lebenserfahrung unterschätzt der Außenstehende in aller Regel ebenso die Erkenntnis- und Aussagemöglichkeiten des auf Immanenz beschränkten Profanhistorikers wie des heilsgeschichtlich orientierten Kirchenhistorikers, besonders, wenn es nicht um einzelne Faktizitäten geht, sondern um die Konstruktion von Kontinuitäten und Diskontinuitäten, um Bedeutung und Zusammenhänge.²⁰ Selten nur hält die Vergangenheit genügend viele und genügend aussagekräftige Quellen bereit, um über die «großen» Fragen der kirchlichen Zustände und Situationen von früher, über Erwartungshorizonte und Entscheidungen der damaligen kirchlichen Führung wie über die Haltungen des Kirchenvolkes, so relativ präzise heilsgeschichtliche Aussagen machen zu können, wie es der Historiker gern täte und wie es die Lebenswelt von ihm als nahezu selbstverständlich erbringbare Leistung erwartet. Sie fragt um so ungeduldiger, wenn es um «heiße Eisen» geht, um Probleme, die der Gegenwart auf den Nägeln brennen und die deshalb Gegenstand des aktuellen öffentlichen Meinungsstreites sind. Um diesem Dilemma zu entgehen, gibt es kein simples Rezept. Man sollte es möglichst genau beschreiben, und man muss es im Übrigen ertragen. Wer sich ernsthaft auf die Geschichte einlassen will, begibt sich auf eine Gratwanderung.

III

Zu einer solchen Gratwanderung hat unser Heiliger Vater die gesamte Kirche eingeladen, als er 1994 für das Heilige Jahr 2000 auch eine «Reinigung» des historischen Gedächtnisses proklamierte²¹ und die Gegenwart feierlich zu einer ernsten Gewissensprüfung über die Vergangenheit aufrief, zu Reue und zu Bitte an Gott um Schuldvergebung, sofern das Denken und Handeln des zu Ende gehenden Jahrtausends den Normen des Evangeliums widersprochen habe²². Er kündigte deshalb für das Jahr 2000 eine allgemeine und öffentliche Schulderklärung des Papstes für die kirchlichen Sünden der Vergangenheit an. Ähnliches hatte noch keiner seiner 263 Vorgänger seit Petrus unternommen.²³ Der Papst stellte zwar 1994 und später keinen systematisch «vollständigen» Katalog aller Fehlhaltungen und Sünden der Vergangenheit zusammen²⁴; er machte sich auch nicht unter konkreter Nennung von Ort(en), Zeit(en) und Person(en) zum Richter über die Vergangenheit der Kirche im Einzelnen und im Ganzen, wenngleich er auf Auslandsreisen auch schon sehr konkret geworden war.²⁵ Im Grunde jedoch spielte und spielt er mit seinem «mutigen Akt der Demut»²⁶ auf die gleichen Begebenheiten und Zustände der kirchlichen

Vergangenheit an, von denen sich bereits das Zweite Vatikanische Konzil in unterschiedlicher Weise distanziert hatte, wie etwa das Schisma von 1054 mit der griechischen Kirche, oder die Glaubens- und Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, oder die Akzeptanz physischer Gewaltanwendung bei Kreuzzug und Inquisition, oder die traditionellen Haltungen des Antijudaismus, der viele Jahrhunderte beherrschte, und Anderes.²⁷ Aber: *bereuen* und um *Vergebung bitten* – das liegt doch auf einer sehr anderen Ebene als Distanzierung durch *Bedauern* und *Beklagen* des Verhaltens früherer Generationen oder *Erklären* und *Beschreiben*, warum und dass heute andere Maßstäbe gelten als früher. Ist der für die Gegenwart in Fragen des Glaubens und der Sitte letztzuständige Oberste Hirt der Kirche zugleich Richter über die Unterlassungen und Taten der früheren Generationen und insofern auch Herr über die Vergangenheit, so konnte man fragen²⁸? Viele solcher und anderer Bedenken sind seit 1994 intern und extern gegen die päpstliche Absicht vorgebracht worden, von hoch und niedrig. Er hat sich aber nicht beirren lassen, sondern seine ursprünglichen Plan mehrfach bekräftigt und schließlich am 12. März 2000 in der überaus eindrucksvollen Liturgie des Ersten Fastensonntags im Petersdom realisiert. Das ist über die Bildschirme in die ganze Welt gegangen. Welche Modifikationen seine ursprüngliche Konzeption in diesen sechs Jahren erfahren hat, lässt sich noch nicht dokumentieren.

Die Konsequenz, mit der Johannes Paul II. auf seinem Plan beharrte, hat dazu beigetragen, dass, je näher man an das Jahr 2000 heranrückte, um so mehr in der Welt, insbesondere in der Medienwelt, ein sehr überzogener Erwartungshorizont für die bevorstehende päpstliche «Schulderklärung» entstand. Dabei wurden viele schwierige theoretische Fragen weniger erörtert, wie etwa, ob die Kirche als Institution, wenn sie der fortlebende Christus ist, überhaupt sündigen *kann*.²⁹ Das begünstigte in vielen Schichten des Kirchenvolks, wohl nicht nur in Deutschland³⁰, einen mit Händen zu greifenden ungestümen Drang nach «Schulderklärungen» der Kirche durch Bischöfe und Papst – beim Seelsorgsklerus, unter katholischen Intellektuellen, in den Führungsgruppen katholischer Organisationen wie bei Laien im Kirchendienst.

Es gab aber auch andere Stimmen. Ich selbst bin im vergangenen Jahr öffentlich der Frage nach den heils- und profangeschichtlichen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten einer päpstlichen Erklärung über historische Schuld der Kirche nachgegangen³¹ und habe begründet, warum eine Erklärung des Papstes über die Vergangenheit der Kirche keine authentische Äußerung des für Glauben und Sitte zuständigen Lehramtes darstellen könne. Indirekt bestätigt wurde ich darin durch die große Internationale Theologenkommission, die im Dezember 1999 ihre Beratungen über die gesamte theologische Problematik eines allgemeinen päpstlichen Schuld-

bekanntnisses abschloss. Sie hatte die Thematik zwar nicht nach allen, aber doch nach vielen Seiten hin erörtert, und sie hat ihre Ergebnisse am 1. März, wenige Tage vor der päpstlichen Schuld- und Vergebungsbitte, publiziert.³² Damit lieferte diese hochrangige Kommission, deren Resultate durch die Kardinäle Etchegaray und Ratzinger der Presse vorgestellt wurden, im Vorgriff den offiziösen Kommentar zur bevorstehenden päpstlichen Schulderklärung und Vergebungsbitte. Sie heißt in Joseph Ratzingers geschliffener Diktion die «Liturgie der Buße und der Versöhnung, der Reinigung des Gedächtnisses und der Erneuerung des Gewissens»³³.

Über die Schulderklärung und Vergebungsbitte des Papstes möchte ich vier Dinge festhalten:

1. Er hat am 12. März der Kirche keinen systematischen Traktat über die Fehler und Sünden in ihrer Vergangenheit präsentiert, sondern seine an Gott gerichtete Botschaft auf einen allgemeinen und sechs spezielle Hauptpunkte konzentriert, sie in die Sprachform der Großen Fürbitten der traditionellen Karfreitagliturgie gekleidet und dann im responsorischen Wechsel mit sieben durch Amt und Auftrag herausragenden Persönlichkeiten seiner Kurie³⁴ vorgetragen. Das war ein ungewöhnlich bewegender Akt.

2. Der Papst hat am 12. März nicht über «die» Vergangenheit und «die» Geschichte zu Gericht gesessen oder Lehrsätze verkündet. Sein liturgischer Akt hatte kein kognitives, sondern ein pastoral-deklaratorisches Ziel: Er wollte die Kirche zur Gewissenserforschung aufrufen, sprach also über die Vergangenheit mit Blick auf die Zukunft. Er dachte offenbar – auch – an Geschichtspolitik.

3. Gegenstand der Gewissenserforschung vom 12. März waren Zustände und Begebenheiten der Vergangenheit und Gegenwart, die nicht so dem Evangelium, wie wir es heute verstehen, entsprächen und entsprechen – heute: d.h. gesehen mit den vom II. Vatikanischen Konzil geschärften Augen, und beurteilt im Lichte der Erfahrung der zwei Jahrtausende Heilsgeschichte, in denen das Volk Gottes trotz Ab- und Umwegen dem Neuen Jerusalem entgegenzieht.

4. Die Legitimation für die päpstliche Schulderklärung und Vergebungsbitte vom 12. März lässt sich nicht profangeschichtlich begreifen, sondern nur heilsgeschichtlich, also theologisch, herleiten. Auf diesen Kontext hatte die Verkündigungsbulle des Heiligen Jahres (29. November 1998)³⁵ an etwas versteckter Stelle hingewiesen, als sie sagte: *Die Geschichte der Kirche (ecclesiae historia) ist [zwar] die Geschichte der Heiligkeit ... Aber in den kirchlichen Annalen (historiae annales) sind viele Geschehnisse (eventus) verzeichnet, die ein Gegenzeugnis zum christlichen Namen bedeuten (contra testare). Und wegen des Bandes (vinculum), das uns im mystischen*

Leib [Christi] vereint, tragen wir (baiulamus) alle die Last der Irrtümer und Schuld (errorum culparumque onera) derer mit, die uns vorangegangen sind, auch wenn wir dafür keine persönliche Verantwortung haben und nicht den Richterspruch Gottes ... vorwegnehmen können. Die Möglichkeit der päpstlichen Schulderklärungen für die Vergangenheit wird also mit dem Bild von der Kirche als dem mystischen Leib Christi, der die Generationen umgreife, begründet. Es ist eine theologische Folgerung, die der Papst zieht, eine logisch mögliche, aber nicht zwingende Interpretation – also kein Dogma, auch kein Theologoumenon³⁶.

IV

Ich habe die Herausforderung der Kirche und der Welt durch die sieben liturgischen Schuldbekennnisse und Vergebungsbitten des Papstes im Petersdom als eine «wirkliche Gratwanderung» bezeichnet. Dass Johannes Paul II. mit dem Akt vom 12. März ein sehr denkwürdiges Zeichen gesetzt hat, liegt auf der Hand. Dass damit jedoch nicht Kirchenfeinde überzeugt³⁷, dass nicht alle Probleme gelöst, und dass einige nicht leichte auch neu aufgeworfen worden sind, liegt ebenso auf der Hand. Sie stellen dem kirchlichen Lehr- und Hirtenamt wie den involvierten Wissenschaften, der systematischen und der historischen Theologie wie der Fachhistorie (sofern diese hinsichtlich der Inhalte des Geschichtsbewusstseins ein Wächteramt ausüben muss oder sollte), noch viele und schwierige Fragen, die man nicht mit ein paar Handbewegungen abtun kann. Ohne jeden Anspruch auf problemgeschichtliche Vollständigkeit möchte ich aber drei Punkte, die sich aus diesem Zusammenhang ergeben, in ganz kurzen Fragesätzen formulieren:

- Soll die ausdrückliche Einbeziehung der Reflexion auf die Geschichte des letzten Jahrtausends im Hl. Jahr 2000 von nun an zum täglichen Confiteor gehören und Norm christlichen Lebensvollzuges werden? Wenn Ja: wie ließe sich verhindern, dass dies an den unteren Schichten des Kirchenvolks vorbeiging und in den intellektuellen Schichten zu einem oberflächlichen Betroffenheitsritual erstarrte?

- Reichen das «normale» geschichtliche Wissen und Geschichtsbewusstsein des Kirchenvolkes, der Laien wie des Klerus, unten und oben, hinsichtlich der geschichtlichen Tatsachen und ihrer historischen Interpretationsmöglichkeiten – genügen diese Voraussetzungen wirklich für einen so intensiven Umgang mit der Vergangenheit und Geschichte der Kirche? Sollen hinfort alle einzelnen Bischofskonferenzen oder Diözesanbischöfe oder Dechanten, Pfarrer und Kapläne in Stadt und Land sich zu ähnlichen Schuldbekennnissen und Vergebungsbitten gedrängt fühlen, zumal sie in unserer Welt der *medial verordneten Gedächtnispflicht*³⁸ nahe-

zu wehrlos dem Treiben der *Gedächtnisindustrie* ausgesetzt sind? Welche gut- und bestgemeinten Absichten mögen sich da mit welchen historischen Ungereimtheiten verbinden?

· Und das ist eigentlich die Hauptfrage: Gibt uns die wohlbegründete Position des Jahres 2000 (etwa zum Thema: Toleranz, oder: physische Gewaltanwendung zur Durchsetzung der Wahrheit), gibt unser heutiger Standpunkt unserer Generation das Recht, ganzen Geschichtsepochen von früher (wie etwa dem Mittelalter oder der Frühen Neuzeit) den Stempel des Fehler- und Sündhaften aufzudrücken – obwohl wir doch wissen, dass wir kein Mandat haben, den Richterspruch Gottes vorwegzunehmen? Wissen wir, was Gott, der dies zugelassen hat, damit heilsgeschichtlich erreichen wollte?

Die päpstlichen Schulderklärungen und Vergebungsbitten vom Ersten Fastensonntag des Jahres 2000 haben also für die Praxis und für die Theorie ganz neue Fragen aufgeworfen. Und nicht auf jede gibt es eine einfache und glatte Antwort. In erster Linie am Zuge aber ist jetzt das kirchliche Lehramt und sind die systematischen Theologen, nicht der professionelle Historiker. Er wird diesen zwar, darum gebeten, seine Hilfe beim Suchen nach tragfähigen Antworten nicht versagen wollen, auch, wo es um nüchterne Ermittlung konkreter geschichtlicher Sachverhalte geht, die dem heutigen Geschichtsbild widersprechen³⁹. Allerdings: kein Historiker ist allwissend. Als Christ weiß auch er nur zu gut, dass man in der *ultima aetas* erst auf dem Wege zum Neuen Jerusalem ist. Bis wir dort ankommen, wandern wir, wie der Hl. Paulus sagt, *im Glauben, nicht im Schauen* (2 Kor 5,7); und so lange erkennen wir nur *rätselhafte Teilstücke* (1 Kor 13, 12) – nicht das Ganze, das wir so gerne sehen möchten. Will man einen solch bescheidenen Satz von ihm hören?

ANMERKUNGEN

¹ Dieses Leitwort steht seit Jahren im Mittelpunkt der kulturanthropologischen Diskussion und hat eine redundante Literatur erzeugt. Ich nenne nur Yosef Hayim Yerushalmi, *Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss. Berlin 1982; Hubert Canzik, Hubert Mohr. Art. «Erinnerung/Gedächtnis», in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, II. Stuttgart u.a. 1990, 299–323; Jan Assmann, *Das kollektive Gedächtnis*. München 1997.

² Vgl. Karl-Ernst Jeismann, «Geschichtsbewußtsein». Überlegungen zur zentralen Kategorie eines neuen Ansatzes der Geschichtsdidaktik (1980), ND in: Ders., *Geschichte als Horizont der Gegenwart*. Paderborn 1985, 43–71, hier 47f.

³ Zum ganzen folgenden danke ich Hans Günter Hockerts/München, dessen ungedrucktes Manuskript «Zugang zur Zeitgeschichte» ich benutzen durfte.

⁴ Vgl. Laetitia Boehm/Konrad Repgen, Art. «Geschichtswissenschaft», in: *Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft*, II. Freiburg u.a. 1986, 936–945.

⁵ Eine klassische Formulierung (1929/35) verdanken wir Johan Huizinga, Über eine Definition des Begriffs Geschichte: «Geschichte ist die geistige Form, in der sich eine Kultur über ihre Vergangenheit Rechenschaft gibt», in: Ders., Geschichte und Kultur. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Kurt Köster. Stuttgart 1954, 1-16, hier 15.

⁶ Reinhart Koselleck, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur Erschließung der geschichtlichen Welt, in: Ders./Wolfgang J. Mommsen/Jörn Rüsen (Hrsg.), Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft. (=Theorie der Geschichte. 1.) München 1977, 17-46.

⁷ So Konrad Repgen, Der Westfälische Friede. Ereignis, Fest und Erinnerung. Opladen 1999 (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge Geisteswissenschaften: G 358), 38f.

⁸ Anders war das nur in Jahren politischer Hochspannung wie 1848/49 oder 1861/66 durch Instrumentalisierung historischer Kontroversen (Großdeutsch/Kleindeutsch).

⁹ Hockerts (wie Anm. 3), Fn. 2.

¹⁰ Die folgenden Zahlen nach Hockerts (wie Anm. 3), S. 11, der sich auf das Allensbacher Jahrbuch der Demokratie 1985-1992, München 1993, 372 stützt.

¹¹ Schule und Studium: 13 %, Vorträge: 8 %.

¹² Das Internet ist bei diesen Zahlen noch nicht berücksichtigt.

¹³ Die Erfahrungen aus dem Scheitern der Weimarer Republik waren ein wesentlicher Faktor bei der Entstehung des Bonner Grundgesetzes von 1949.

¹⁴ Brandts Legitimation der (1953 durch das Bundesverfassungsgericht korrigierten) «neuen» Ostpolitik lautete, daß Adenauers Konzept (das 1989/90 die Wiedervereinigung ermöglichte) versagt habe.

¹⁵ Deshalb ist der augenblickliche Streit der großen Parteien um ihre Deutschlandpolitik 1989/90 alles Andere als kleinliche Zänkerei.

¹⁶ Zum folgenden: Konrad Repgen, Christ und Geschichte (1982). ND in: ders., Von der Reformation bis zur Gegenwart. Paderborn 1988, 319-334, hier 327 mit Anm. 17.

¹⁷ In Auseinandersetzung mit Joachim von Fiore (ca. 1135-1202).

¹⁸ Vgl. außer dem Anm. 3 Genannten auch Paul Mikat, Gesetz und Staat nach Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Gesetz in der Summa Theologiae, in: Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für Hermann Conrad. Paderborn 1979, 439-465, hier 463 ff.

¹⁹ Zu den Möglichkeiten und Grenzen vgl. Erwin Iserloh, Kirchengeschichte – eine theologische Wissenschaft, in: Römische Quartalschrift 80 (1985), 5-30; zusammenfassend: Klaus Ganzer, Art. «Kirchengeschichte», in: LThK³, VI, Freiburg 1997, 1-10, hier 2-3 (Abschnitt III): Kirchengeschichte als theologische Disziplin.

²⁰ Vgl. Hans Michael Baumgarten, Art. «Geschichte, Geschichtsphilosophie», in: Staatslexikon⁷ (wie Anm. 4), 924-936.

²¹ Apostolische Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* (hinfort: TMA) vom 10. November 1994, in: AAS 87 (1995) 5-41, sowie *Incararnationis mysterium* vom 29. November 1998, in: AAS 91 (1999) 129-143.

²² TMA nr. 33-35; vgl. dazu Konrad Repgen, Kirche, Schuld, Geschichte. Eine aktuelle Ortsbestimmung, in: Die Neue Ordnung 53,4 (1999) 293-301.

²³ Ziel des häufiger in diesem Zusammenhang erwähnten Schulbekenntnisses Hadrians VI. vor dem Nürnberger Reichstag 1522/23 war nicht allgemein *Reinigung des Gedächtnisses*, sondern der (im Ergebnis völlig mißglückte) Versuch, durch das uneingeschränkte Bekenntnis zur Mitschuld des Papsttums an der Kirchenspaltung die Mitwirkung der deutschen Fürsten für seine Politik hinsichtlich der Luthersache und hinsichtlich der katholischen Reform zu gewinnen. Vgl. Iserloh (wie Anm. 19), 25f. Hingegen führen zur Linie des jetzigen Papstes mehrere Erklärungen Pauls VI.: am 29. September 1963, bei der Eröffnung der Zweiten Session des Konzils (vgl. Hubert Jedin, Das Zweite Vatikanische Konzil, in: Ders./Konrad Repgen [Hrsg.], Die Weltkirche im 20. Jahrhundert [=Handbuch der Kirchengeschichte. VII], Freiburg 1979, 97-151, hier 120), auf seiner Pilgerreise nach Jerusalem am 4. bis 6. Januar 1964 in der Grabeskirche (Text jetzt in: Francesco L. Viganò, 1964: Al Santo Sepolcro. Paolo VI chiese perdono, in: Istituto Paolo VI, notiziario n. 39, Brescia 2000, 105-107) und dann, 1964/65, im Zusammenhang der Entstehung

der Konzilsdeklaration *Nostra Aetate* vom 28. Oktober 1965 sowie deren praktische Folgerungen 1974 und 1985. Beste Zusammenstellung der Daten und Texte bei Luigi Accattoli, Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle «Mea Culpa» Johannes Pauls II. an der Wende zum dritten Jahrtausend. Übersetzung ins Deutsche durch Peter-Felix Ruelius. Innsbruck/Wien 1999, 30–35; (it. Original-Ausgabe: Mailand 1997), der auch gelegentlich Hintergrundwissen verwertet.

²⁴ Vgl. Bischof Karl Lehmanns Eröffnungspredigt für die Fuldaer Bischofskonferenz vom 13. März 2000 (Pressemitteilung vom 16. März 2000).

²⁵ So beim Aufenthalt in der Slowakei (2. Juli 1995) und in Mähren (5. Juli 1995): Accattoli (wie Anm. 23), 128f.

²⁶ Ausdruck Lehmanns (wie Anm. 24).

²⁷ Wesentlich über diese Themenfelder hinaus gehen indes seine Äußerungen zur Rolle der Frau (1995/1996): vgl. Accattoli (wie Anm. 23), 154–160.

²⁸ Repgen (wie Anm. 22).

²⁹ Ausführlicher, aber von einem anderen Kirchenbegriff ausgehend, wurde Jürgen Werbick, «Sündige Selbstbehauptung.» Ein Gespräch mit dem Systematiker Jürgen Werbick über die Schuld der Kirche, in: Herder-Korrespondenz 34 (2000), 124–129.

³⁰ Vgl. Repgen (wie Anm. 22), Fn. 14.

³¹ Wie Anm. 22.

³² Ihre kurz vor dem 12. März 2000 publizierten Ergebnisse hat ins Deutsche übertragen und herausgegeben Gerhard Ludwig Müller: «Internationale Theologische Kommission. Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit.» Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 2000 (=Neue Kriterien 2).

³³ Frankfurt Allgemeine Zeitung, 22. Mai 2000, S. 5: «Ein Spiegel der europäischen Geistesgeschichte» (zur Öffnung des Archivs des Hl. Offiz).

³⁴ Es waren Kard. Gantin, Kard. Ratzinger, Kard. Etchegaray, Kard. Cassidy, Ebf. Fumiuo Hamao, Kard. Arinze, Ebf. Cordes

³⁵ *Incarnationis mysterium, art. 11: Ecclesiae historia est sanctitatis historia... Necessè tamen est agnoscere historiae annales etiam non paucos eventus recensere, qui contra testantur pro christiano nomine. Illud propter vinculum quod, in mystico Corpore, alios aliis nectit, nos omnes, quamvis nihil personalis responsabilitas habeamus, atque minimum supponentes Dei iudicium, qui unus corda cognoscit, errorum culparumque onera illorum qui ante fuerunt baiulamus.*

³⁶ Vgl. Karl Rahner, Art. «Theologoumenon», in: LThK, Freiburg 1965, X, 80/82.

³⁷ Die ZEIT, Nr. 20, gab am 11. Mai 2000 Herbert Schnädelbach viel Raum für eine massive und feindselige Polemik gegen die Kirche, die in den folgenden Monaten aber auch deutlichen Widerspruch fand.

³⁸ Hockerts (wie Anm.3). Ms. S. 1 zitiert diese Formulierungen eines führenden französischen Zeithistorikers, Henri Rousso, in dessen Buch «La hantise du passé». Paris 1997.

³⁹ So war der rassistische Antisemitismus, der nicht mit dem herkömmlichen kirchlichen Antijudaismus gleichgesetzt werden darf, sicherlich eine wesentliche Voraussetzung des nationalsozialistischen Völkermords an den über 5 Millionen europäischer Juden. War diese mentalitätsgeschichtliche Tradition auch der wichtigste Grund für die Shoa? Über beide «ismen» (den Antisemitismus wie den Antijudaismus) wird viel diskutiert. Das ist sicher gut so. Aber darüber tritt die (zugegebenermaßen komplizierte) Ereignisgeschichte des Genozids an den Juden von 1941–1945, die nicht gewissermaßen auf Knopfdruck erfolgte, ungebührlich in den Hintergrund. Diese Ereignisgeschichte hat nach der Öffnung ostmittel- und osteuropäischer Archive seit 1990 erhebliche Fortschritte gemacht. Vgl. dazu etwa Dieter Pohl, Nationalsozialistische Judenverfolgung in Ostgalizien 1941–1944. Organisation und Durchführung eines staatlichen Massenverbrechens. München 1966, sowie Peter Longerich, Politik der Vernichtung. Eine Gesamtdarstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung. München, Zürich 1998.

Vortrag vom 7. September 2000 zur Eröffnung der Ausstellung des Diözesanarchivs Köln: «2000 Jahre Christen am Rhein».

GERHARD LUDWIG MÜLLER · MÜNCHEN

DIE VERGEBUNGSBITTE DER KIRCHE IM HEILIGEN JAHR DER VERSÖHNUNG

1. Die Bandbreite der Reaktionen

Kaum ein Ereignis des Jubiläumjahres 2000, in dem die Kirche die Fleischwerdung des ewigen WORTES bekennt und feiert, hat eine solche Aufmerksamkeit und Resonanz gefunden wie die Vergebungsbitte am 1. Fastensonntag. An diesem Tag hatte der Papst als von Gott autorisierter Sprecher der Gesamtkirche in einer bewegenden Versöhnungsliturgie Gott um die Vergebung für die Sünden und Fehler gebeten, wodurch Christen in den vergangenen zwei Jahrtausenden die Sendung der Kirche verdunkelt haben. Allein die deutsche Version des Dokuments der Internationalen Theologischen Kommission «Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit» (Johannes Verlag) hat innerhalb von wenigen Tagen drei Auflagen erlebt. Der Papst hat selbst die Beziehung dieses Textes zur liturgischen Vergebungsbitte in seiner Ansprache gewürdigt als «eine große Hilfe zum richtigen Verstehen und Verwirklichen dieser echten Bitte um Vergebung, die in der objektiven Verantwortung begründet ist, die die Christen als Glieder des mystischen Leibes zusammenführt und die Gläubigen von heute im Lichte einer genauen historischen und theologischen Prüfung antreibt, zusammen mit den eigenen Verfehlungen auch die der Christen von gestern einzugestehen.»¹

Da der Verfasser dieses Beitrags als Mitglied der Kommission die deutsche Ausgabe zu besorgen hatte, wurde er zu einer Unzahl von Sendungen in Rundfunk und Fernsehen und zu Artikeln in Tageszeitungen eingeladen. Bei einer Sendung sagte ich, dass alle Welt aufhorcht, wenn die Kirche sich zu Sünden in ihrer Vergangenheit bekennt, dass sich die Medien aber kaum interessieren, wenn ich etwas von Gott und dem ewigen Leben zu sagen habe.

GERHARD LUDWIG MÜLLER, geboren 1947, Dr. theol., lehrt Dogmatik und Dogmengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission.

Offenbar assoziiert die öffentliche Meinung einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft die Kirche mehr mit Schuld als mit Gott. Wenn der durchschnittliche Zeitgenosse das Wort Kirche hört, kommen ihm zuerst die Bilder von blutigen Kreuzzügen, lodernden Scheiterhaufen für Ketzer und grausamen Folterungen von «Hexen» in den Sinn. Wer sich allzu deutlich als Katholik bekennt, wird bald merken, dass es mit der vielgerühmten Toleranz für Andersdenkende nicht weit her ist. Bald fliegen ihm die Vokabeln «Inquisition», «alleinseligmachende Kirche», «Fundamentalismus», «Rückschritt», «Sexualfeindschaft» usw. um die Ohren. Meist ist es mehr die melodramatische Regie der Hollywoodfilme als gründliches Quellenstudium, die das Bewusstsein der Massen bilden². Sie befestigen emotionale Voreinstellungen, die klare historische und moralische Kriterien für die Geschichtsbetrachtung eher behindern als fördern. An die Kulturleistung des abendländischen Mönchtums, den aufopferungsvollen Dienst von Tausenden von Frauen und Männern für das leibliche und geistliche Wohl der Menschen muss er erst mühsam erinnert werden. Dass gar die Kirche als Sakrament des Heils ein Geschenk Gottes an die Menschheit ist und der Vermittlung von Glück und Heil dient, erscheint vielen nur als Bemäntelung des selbstsüchtigen Machtanspruchs einer in ihrer Weltfremdheit verhärteten Priesterkaste.

Wie elektrisiert von der Verbindung von «Kirche und Schuld» meinten verschiedenste innerkirchliche Richtungen, von der katholischen Kirche getrennte Christen, der Kirche Fernstehende oder erklärte Feinde ihren Beitrag zu diesem Thema der Welt nicht vorenthalten zu dürfen.

Innerkirchlich warfen selbsternannte «kritische» Theologen und Theologinnen im Stil der «Wir-sind-Kirche-Bewegung» dem Papst mangelnden Mut zur letzten Konsequenz vor. In «Rom» habe man sich zum Glück durchgerungen, die Fehler der Vergangenheit beim Namen zu nennen. Aber man schweige sich aus über die «Sünden gegen das Evangelium», die sich Johannes Paul II. und die Mitarbeiter seiner Kurie in der Gegenwart ununterbrochen zuschulden kommen ließen. Denn am Geist Jesu Christi mache sich schuldig, wer den christlichen Frauen, die sich dazu berufen fühlten, das Priesteramt vorenthalte und sie dadurch in ihrer Würde als Frau herabsetze; wer Priestern die Ehe verweigere; wer an der Unauflöslichkeit der Ehe festhalte oder den Kommunionempfang von der vollen Gemeinschaft mit der Kirche in Glauben und Leben abhängig mache. Eklatante Beispiele für die Versündigung an der Freiheit eines Christenmenschen seien die Nichterteilung des *Nihil obstat* für einzelne Bewerber um einen theologischen Lehrstuhl oder die in der «Instruktio» erneut betonte innere Verbindung von Dienst am Wort und Sakrament im sakramentalen Priestertum. Wer deshalb den Laien die Predigtvollmacht in der Eucharistiefeyer streitig mache, mache sich eines Affronts gegen die vom Konzil heraus-

gestellte Beteiligung der Laien an der Gesamtsendung der Kirche schuldig. Den Streit um die Beteiligung der katholischen Kirche in Deutschland am staatlichen System der Schwangerenkonfliktberatung interpretierten viele deshalb in den Kategorien «den Frauen helfen oder sie im Stich lassen», wobei sie den römischen Standpunkt als «Sünde unterlassener Hilfe» meinten charakterisieren zu können.

Auf jeden Fall hat der Akt der Vergebungsbitte nicht vermocht, innerkirchliche Grabenkämpfe zu überwinden, sondern im Gegenteil ans Tageslicht treten lassen, wie sehr die Kirche in Europa selbst der inneren Versöhnung bedarf.

Wie auch jetzt anlässlich der Erklärung «Dominus Iesus» ist von nicht-katholischen Theologen die Zurücknahme des Glaubens an die Vollverwirklichung der Kirche Christi in der sichtbaren, katholischen Kirche verlangt worden als Beweis für die echte ökumenische Gesinnung. Man könne nicht auf der einen Seite die Augsburger Erklärung über einen Konsens in Grundfragen der Rechtfertigungslehre feierlich unterzeichnen und zugleich den evangelischen Gemeinschaften die Gleichheit im Kirche-sein absprechen. Der evangelische Begriff von Kirche sei weiter als der katholische und darum müsse sich die katholische Kirche als eine Teilkirche der unsichtbaren Kirche verstehen, die sich in den unterschiedlichen Kirchentümern manifestiere. Es sei gerade eine Sünde gegen die Einheit der Kirche, wenn man sie, statt sie allein im rechtfertigenden Glauben anzusiedeln, auch auf der institutionellen Ebene darstellen wolle. Mit seinem sakramentalen Verständnis identifiziere der Papst zu sehr die Kirche mit Christus, so dass nicht mehr die Einheit mit Christus im Glauben, sondern die formelle Zugehörigkeit zur Papstkirche zum Kriterium des Heils gemacht werde. Das Bekenntnis, dass auch Katholiken an der Spaltung der Christenheit Mitschuld tragen, beinhalte notwendig die Aufgabe des Alleinvertretungsanspruchs der katholischen Kirche und ihre demütige Eingliederung in die konfessionelle Vielfalt der Christenheit. Die Einheit der Kirche sei unsichtbar. Die Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Konfessionsverbände sei eine Widerspiegelung der Einheit in Vielfalt, die ja auch das Prinzip der Einheit Gottes in der Vielheit der drei Personen sei. Mit anderen Worten, die katholische Kirche habe sich in den der Offenbarung entspringenden evangelischen Kirchenbegriff einzufügen und ihr eigenes Kirchenverständnis als geschichtlich bedingte Fehlentwicklung einzugehen, indem man auch das Streben nach der Vorherrschaft über andere kirchliche Formationen verzichte.

Neben dieser innerkirchlichen und innerchristlichen Fundamentalkritik an der Vergebungsbitte und Versöhnungsgeste hat sich die altliberale und altmarxistische Kritik zu Wort gemeldet, der das Wort «Kirche» nicht mehr bedeutet als das Feindbild schlechthin. Hier fehlt jedes Verständnis

für den transzendenten Legitimationsbezug der kirchlichen Sendung. Kirche ist nichts anderes als das Schreckbild, das aus Weltverschwörungsphantasien entspringt und nur vergleichbar ist mit anderen ideologiegesteuerten Komplexen, in denen «den Juden», der Wallstreet oder sonstigen finsternen Mächten die Alleinschuld für alle Übel der Welt angedichtet wird. So hat u.a. der Berliner Sozialphilosoph Schnädelbach in einem Artikel für die Wochenzeitschrift «Die ZEIT» (11. 5. 2000) vom Papst die Selbstauflösung der Kirche verlangt. Die letzte Wohltat des Christentums für die Menschheit sei die Selbsterkenntnis als eines von Anfang an verfehlten Unternehmens. Ein derart antihumanistisches, fanatisch-irrationales Glaubenssystem sei durch die Exzesse (Inquisition, Zwangsbekehrung), die sich zwangsläufig (!) aus seinen Prinzipien ergäben, ein für allemal diskreditiert. Die Menschheit habe im 21. Jahrhundert nur eine Chance, dann nämlich, wenn die Christen vom Angesicht der Erde vertilgt sind.

In vielen dieser Einsprüche gegen die Versöhnungsliturgie tritt ein völlig unzureichendes Verständnis von Kirche zutage. Dies zeigt sich besonders an der Kritik der Formulierung, dass die Kirche nicht sündigen könne, aber ihre Söhne und Töchter sündigen und dadurch die Sendung der Kirche unglaubwürdig machen. Viele Kommentatoren fassten dies so auf, als ob die Kirche, die sie nach einem ganz veralteten ekklesiologischen Modell mit der Hierarchie gleichsetzen, sich fein heraushalte und die Schuld nur Einzelpersonen zuweise.

Wenn aber die Vergebungsbite ihr Ziel erreichen soll, der Versöhnung der unterschiedlichsten religiösen Menschheitsgruppen zu dienen, indem die Erinnerung an einzelne Ereignisse der Geschichte nicht mehr vergiftend in die gegenwärtigen Beziehungen der Religionsgemeinschaften eingeht, dann muss nicht nur geklärt werden, was kirchlich Vergebung und Versöhnung bedeutet, sondern auch was mit Kirche überhaupt gemeint ist. Die Irritationen in der Öffentlichkeit hatten nicht zuerst ihren Grund in dem Missverständnis der Worte Vergebung und Versöhnung, sondern im Subjekt dieser Gesten. Wer ist das überhaupt- die Kirche?

2. Die Kirche als Subjekt der Vergebungsbite und Medium der Versöhnung

Um diese Frage zu beantworten, muss der hermeneutische Rahmen reflektiert werden, in dem eine sinnvolle Bestimmung dieses Begriffs möglich wird. Die Hermeneutik für den Kirchenbegriff bietet das Glaubensbekenntnis. Die Kirche ist als die sichtbare Gemeinschaft der Glaubenden das Werk des dreieinigen Gottes und von ihm als eine, heilige, katholische und apostolische gewollt, damit sie gemäß ihrem Wesen als Gemeinschaft in Glaube, Hoffnung und Liebe ihre Sendung als Werkzeug des univer-

salen Heilswillens erfüllen kann. Das durchschnittliche Zeitbewusstsein jedoch, wie es vor allem in den Massenmedien zum Ausdruck kommt und von daher das Denken und Urteilen der meisten Medienkonsumenten und damit auch vieler Christen bestimmt, ist von einer tiefen Skepsis gegenüber der Verankerung der Wahrheit in der Transzendenz oder gar einer geschichtlichen und letztverbindlichen Offenbarung geprägt. Der alles beherrschende *mainstream* der vorgeprägten und veröffentlichten Meinung lässt nur unterschiedliche Wege zu, auf denen jeder nach eigenem Wahrheitsgusto zu seiner Identität gelangt. Die eigene *façon*, nach der jeder gemäß obrigkeitlicher Anordnung des Preußenkönigs Friedrichs II. zu seinem Glück zu gelangen hat, wird identifiziert, mit dem, was in der klassischen Sprache der christlichen Tradition das Heil heißt. Die intellektuell anspruchsvollere Version des Relativismus bietet die Ringparabel Lessings. Dort wird das Verhältnis von Christentum, Judentum und Islam nicht von dem ihnen eigenen Offenbarungsverständnis her bestimmt. Die drei «Religionen» werden vielmehr in den Rahmen eines apriorischen metaphysischen Skeptizismus eingespannt. Wenn nicht religionskritisch die religiösen Ideen und Hoffnungen überhaupt als falsches Bewusstsein entlarvt werden, sondern der Religion eine Funktion in der Kontingenzbewältigung zuerkannt wird, dann darf die Kirche sich innerhalb dieses Systems nur als einer unter anderen Wegen zur Seligkeit nach eigener *façon* verstehen. Diese Identität mit den eigenen religiösen Überzeugungen und ethischen Prinzipien muss keineswegs etwas zu tun haben mit einem tatsächlichen Handeln Gottes, durch das Gott selbst den Menschen rechtfertigt und für das ewige Leben als Teilhabe an seinem Leben als dreifaltiger Liebe bestimmt. Die Kirche hat also Existenzberechtigung nur dann, wenn sie durch meditative oder caritative Angebote der Selbstfindung eines jeden Einzelnen nach dessen eigener *façon* dient. Eine Ausrichtung an der Wahrheit, die Gott selbst ist und die dem Menschen im Glauben an Jesus Christus aufgeht, gibt es nicht, denn jeder hat seine eigene Wahrheit, die ihn erlöst von Angst und Selbstbezogenheit. Schon Immanuel Kant hat in seiner religionskritischen Schrift «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» (1793) die Predigt und die Sakramente der Kirche auf den rein pädagogischen Zweck der Heranbildung moralisch-humanistischer Persönlichkeiten eingeschränkt. Ihnen die Bedeutung eines realen Verbindungsmittels mit Gott zuzuschreiben, wäre bloßer Götzen dienst und Religionswahn.

Unter diesen Voraussetzungen muss den meisten Zeitgenossen die Rede von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, der Heilsbedeutsamkeit der Sakramente, ihre Unfehlbarkeit in der Evangeliumsverkündigung wie ein Tabubruch des gesellschaftlichen Einverständnisses vorkommen, wonach es verpflichtende Ansprüche des transzendenten und immer unerkenn-

baren «Gottes» a priori gar nicht geben und dass sich natürlich keine menschliche Institution als Verwalterin übernatürlicher Wahrheiten aufspielen kann. Als pädagogische Vermittlerin zur Seligkeit nach der eigenen Façon darf Kirche überleben, als Vermittlerin zum transzendenten Heil muss sie durch Aufklärung und Kritik ausgeschaltet werden. Spricht nun der Papst als Vertreter einer sich als «Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander» (LG 1) verstehenden menschlichen Institution von der Schuld der Kirche, dann begreifen dies viele Zeitgenossen aus ihren sozialhermeneutischen Voraussetzungen als Eingeständnis, dass es nicht nur in der Kirche Sünde und Schuld gibt, sondern dass jetzt die Kirche ihr Selbstverständnis als Schuld gegenüber den Menschen und ihrer Möglichkeit erkennt, nach eigener Façon selig zu werden.

So erklärt sich dann die Enttäuschung, dass mit der Schulderklärung nicht auch gleich der Verzicht auf das eigene Wesen und die Sendung der Kirche verbunden war. Nur darum konnten die Kommentatoren der Massenmedien, aber auch «liberale» Theologen die Vergebungsbite des Papstes als Widerspruch zu dem von ihm verantworteten Bekenntnis zur Einzigkeit und zur Universalität Christi und seiner Kirche in der Erklärung «Dominus Jesus» empfinden.

Doch das Eingeständnis von Schuld und Versagen in der Kirche, wie auch das Bekenntnis zur Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Christi und der Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur pilgernden Kirche lassen sich in ihrer Vereinbarkeit nur begreifen auf dem Hintergrund des im Glauben erfassten Selbstverständnisses der Kirche.

Die Kirche begreift sich wie schon das Gottesvolk Israel als die Versammlung von Menschen, die durch die Initiative Gottes zustande gekommen ist. Wenn die agnostische Sichtweise von vornherein die Möglichkeit einer geschichtlichen Initiative Gottes als unmöglich und undenkbar in Abrede stellt, so steht ihr das innerhalb einer weltanschaulich neutralen Gesellschaftsverfassung natürlich frei. Aber sie kann die agnostisch-skeptische Grundhaltung gegenüber der Transzendenz nicht als absolut evident einklagen und dem Selbstverständnis der Religionen und besonders gegenüber Israel und der Kirche, die sich nach eigenem Verständnis der Offenbarung Gottes verdanken, aufzwingen wollen. Es ist eine mit innerweltlichen Kriterien nicht zu klärende Voraussetzung, dass Israel und die Kirche sich nicht als Produkt der Vergesellschaftung privater religiöser Ideen verstehen. Sie begreifen sich vielmehr als Werk der Selbstmitteilung Gottes. Die Kirche ist von Gott gestiftet als Zeichen seines universalen Heilswillens. Im Verhältnis zu den Menschen, die noch nicht zum ausdrücklichen Bekenntnis zu Jahwe und zu seinem Wort und Geist gekommen sind, versteht sie sich als wirksames Zeichen der geschichtlichen

Ausbreitung dieses Glaubens, d.h. als Werkzeug der konkreten Zuwendung des Heils.

Wenn von den Sünden der Söhne und Töchter der Kirche die Rede ist, geht es also nicht um die Gegenüberstellung von so genannten Amtskirche und Laien, denn alle Christen sind als Getaufte Kinder der Kirche, die im Glauben unsere Mutter ist. Auch hat dies nichts zu tun mit dem Gegensatz von hohen Idealen und hehren Prinzipien auf der einen Seite und ihrer von uns schwachen Menschen nie ganz möglichen Realisierung auf der anderen. Man könnte ja die Aussage, dass die Kirche selbst im Glauben sich nicht irren und von ihrer Heiligkeit nie abfallen könne, so verstehen, als ob die Ideale immer rein und unbefleckt blieben, während nur leider die Umsetzung in die Praxis immer hinter dem Ideal zurückbleiben müsse. Andere haben die Rede von der immer heilig bleibenden Kirche so aufgefasst, als ob die Kirche als Institution oder gar die Hierarchie von aller irdischen Zweideutigkeit frei bliebe, während ihre konkreten Vertreter, besonders aber die Laien, die Ideale des Christlichen verraten hätten.

In Wirklichkeit muss man aus einem ganz anderen hermeneutischen Rahmen heraus ansetzen. Der Spannung zwischen der wesensgemäßen Heiligkeit der Kirche und der möglichen Sündigkeit ihrer Glieder kann man weder mit einer apologetischen Grundhaltung noch mit einer aggressiv-kirchenkämpferischen Einstellung entsprechen. Beide Grundhaltungen sind dem Modell «Ideal und Wirklichkeit» verpflichtet, wobei die Wirklichkeit natürlich immer hinter dem Ideal zurückbleibt.

Die Kirche versteht sich selbst als das von Gott in Christus eingesetzte Zeichen und Werkzeug, die die Einheit der Menschheit mit Gott bezeugt und sie durch Predigt des Evangeliums, die Feier der Sakramente und die Gemeinschaft in Einheit mit den Nachfolgern der Apostel bewirkt. Die Kirche hat ihren tiefsten Ursprung im dreifaltigen Gott. Wir sind schon im ewigen Sohn Gottes als geschaffene Personen erwählt, an seiner Gemeinschaft mit dem Vater im Heiligen Geist teilzuhaben. Diese tiefste Bestimmung jedes Menschen, in die Relationsgemeinschaft des Sohnes des Vaters einbezogen zu werden, wird fassbar in der Erschaffung eines jeden Menschen auf das Bild und Gleichnis Gottes hin, in der Heilsgeschichte des Gottesvolkes Israel, das wie ein Sohn berufen ist, und schließlich und endlich in der Menschwerdung des eigenen Sohnes des Vaters und der Geistausgießung über alles Fleisch, wodurch alle Menschen zu Söhnen und Töchtern Gottes in Christus berufen sind. Im Sakrament der Taufe wird die Einheit der Gottesbeziehung und die Einbeziehung in die Kirche sichtbar, die Volk Gottes des Vaters, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes heißt und es auch ist (LG 2–4). Diese Kirche als sichtbare Bekenntnisgemeinschaft ist mit allen Mitteln ausgestattet, um ihren Auftrag

der Heiligung aller Menschen in Jesus Christus und im Geist Gottes zu erfüllen. Weil die Kirche Zeichen und Werkzeug des Heiligungswillens Gottes ist, wird sie im Credo als heilig bekannt und nicht etwa, weil möglichst viele ihrer Glieder in moralistisch verengtem Sinn die Ideale des Christlichen kraft eigener Leistung zum Leuchten gebracht hätten. An diesem Punkt zeigt sich, warum fast notorisch die Heiligkeit der Kirche, ihre Untrüglichkeit in der Evangeliumsverkündigung und in der dogmatischen Auslegung ihres Glaubensbekenntnisses Vorbehalte und sogar wütende Gegenreaktionen auslöst. Dahinter steht die Reduktion des Begriffs Heiligkeit auf moralische Vollkommenheit. Die Heiligkeit der Kirche und des einzelnen Getauften ist aber nicht Moral und Leistung, sondern Gnade und Gabe Gottes, die uns verwandelt und uns befähigt, das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen. Freilich kann jeder Christ als Einzelner, sowohl Laien wie Ordensleute, Priester, Bischöfe und Päpste, ja sogar die Christenheit in Teilen moralisch versagen. Aber dieses moralische Versagen vermag die Kirche als Gnade und Gabe der Gemeinschaft der Menschen mit Gott in seinem Sohn Jesus Christus nicht zu zerstören. Die inkarnatorische Gnade bleibt stärker als das moralische Versagen der Begnadeten. Menschen in der Kirche Gottes können Gottes Kirche, insofern sie von Gott kommt und eingesetzt ist als wirksames Zeichen des Heils, nicht zerstören. Vollmacht und Sendung der Kirche als ganzer im gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und im Priestertum der Apostel und ihrer Nachfolger dienen immer dem Aufbau der Kirche, selbst wenn ihre menschlichen Träger im persönlichen Leben hinter den Anforderungen der Nachfolge Christi zurückbleiben oder ihnen gar zuwider handeln. Das Lehramt behält seine Autorität selbst dann, wenn wie in Zeiten des abendländisch-mittelalterlichen Gesellschaftsmodells der Einheit von Kirche und Gesellschaft Methoden der Gewalt angewendet werden, die dem Evangelium nicht entsprechen und die in einer auf den Prinzipien der Gewissens- und Religionsfreiheit des einzelnen Staatsbürgers aufruhenden Gesellschaftsverfassung absolut ausgeschlossen sind. Wenn also der Papst in historischer Rückschau den Gebrauch von damals für legitim gehaltenen Methoden im Inquisitionsverfahren in Glaubensfragen beklagt, will er nicht die Menschen der damaligen Zeit anklagen oder sich zum Richter über sie aufwerfen. Das wäre nichts weiter als die völlig unhistorische Bewertung der Motive handelnder Personen aus früheren Geschichtsepochen nach unseren und nicht nach deren Maßstäben. Er möchte aber zum Ausdruck bringen, dass vom Maßstab des Evangeliums her betrachtet Handlungsweisen im Spiel waren, die wir heute in ihrer Unvereinbarkeit mit dem Evangelium erkennen. Vorgänge wie die Gemetzel bei der Eroberung Konstantinopels durch so genannte christliche Kreuzritter, Judenpogrome in christlich geprägten Gesellschaften, die Verbrennung von Jan

Hus trotz der Zusage freien Geleites durch den Kaiser oder der Fall Galilei belasten das Gedächtnis der Kirche bis in die Gegenwart hinein. Sie wirken irritierend nach bis zum heutigen Verhältnis von westlicher und östlicher Christenheit, von Juden und Christen, von Katholizismus und tschechischem Nationalgefühl, von Theologie und Naturwissenschaften.

Die Kirche als Stiftung Gottes hat durch das geschichtliche und gesellschaftliche Versagen ihrer Repräsentanten und vieler ihrer Mitglieder, das von den ganz persönlichen Sünden zu unterscheiden ist, nicht ihr Wesen korrumpiert und ihre Sendung verloren. Das könnte man nur folgern, wenn man die Kirche als Vertreterin humaner und moralischer Ideale auffasste, die durch das Verhalten ihrer Vertreter unrettbar zerstört werden könnte.

Gleichwohl entzieht sich die Kirche aber auch nicht ihrer geschichtlichen Verantwortung durch den Hinweis, dass man real nichts mit den Christen früherer Generationen zu tun habe und nur jeder selbst für die Verwirklichung der christlichen Ideals verantwortlich sei.

Zwar ist persönliche Schuld nicht übertragbar. Kein Papst haftet für das, was Päpste früherer Zeiten an persönlichem oder gesellschaftlichem Versagen auf sich geladen haben. Aber es gibt eine Verantwortungsgemeinschaft auch in geschichtlicher Schuld und in gesellschaftlichem Versagen. Die Kirche nimmt für sich die geschichtliche Identität und die Kontinuität als in dieser Welt gesellschaftlich verfasstes Gebilde der Heilsgemeinschaft und Heilungsvermittlung in Anspruch. Und darum muss auch die Kirche von heute das gesamtgeschichtliche Erscheinungsbild auch in den negativen Seiten verantworten. Daraus ergibt sich die Bereitschaft, geschichtlich-gesellschaftliche Schuld der Vergangenheit der Kirche zu erkennen und sie einzugestehen, Gott in Schuldübernahme für die Sünden der Menschheitsgeschichte um Vergebung zu bitten und so das Gedächtnis von diesen Belastungen zu befreien, verbunden mit der Hoffnung, dass Versöhnung mit anderen religiösen und gesellschaftlichen Gruppen gerade auch in geschichtlicher Rückschau möglich ist. Das kann freilich nicht bei einer Einbahnstraße bleiben. Alle gesellschaftlichen Gruppen sind dem friedlichen Zusammenleben der Menschen verpflichtet. Die zu Recht oder Unrecht aus der Geschichte abgeleiteten antichristlichen, antikatholischen und antiklerikalen Ressentiments müssen sich auch auf den Prüfstand stellen lassen.

Im Hinblick auf die notwendige Versöhnung als Bedingung eines Zusammenlebens von Menschen unterschiedlichster Glaubensrichtungen sollte sich niemand den Luxus leisten, seine geistige Identität aus der Antihaltung gegen andere weltanschauliche Richtungen abzuleiten.

Und darum verstand Johannes Paul II. die Vergebungsbitte der katholischen Kirche als Anfang einer Selbstbesinnung auf allen Seiten. Die

«Reinigung des Gedächtnisses» wäre auch eine dringliche Aufgabe für die Menschen, die ihre geistige Identität aus der Aufklärung, der Religionskritik des 19. Jahrhunderts und den Ideologien des 20. Jahrhunderts ableiten. Ist es zuviel verlangt, die alten Interpretationsmuster der Kirche als wissenschafts- und fortschrittsfeindliches Herrschaftsinstrument klerikaler Kreise einmal auf den Prüfstand der Vernunft zu stellen, von der man meint, dass sie einem im größerem Maß zu Verfügung steht als den kirchlich Gebundenen?

Die Vergebungsbite, die auf Versöhnung zielt, steht unter dem doppelten Leitwort: «Lasst uns vergeben und um Vergebung bitten»³. Mit der Frage nach der Verantwortung der Christen für die Übel der Zeit (Atheismus, religiöse Gleichgültigkeit, Ausbeutung der Armen u.a.) ist der Verweis auf die Vergebung der den Christen von Anders- und Ungläubigen begangener Verfehlungen und Verbrechen verbunden: «Im Laufe der Geschichte haben auch Christen um ihres Glaubens willen zahllose Schikanen, Anmaßungen, Verfolgungen erduldet. Wie die Opfer solcher Beleidigungen vergeben haben, so vergeben auch wir. Die Kirche von heute und aller Zeiten fühlt sich aufgefordert, das Gedächtnis von diesen betrüblichen Vorkommnissen zu reinigen wie auch von jedem Gefühl der Unversöhnlichkeit und der Abkehr. So wird das Jubiläumsjahr für alle zu einem hilfreichen Anlass einer gründlichen Umkehr zum Evangelium.»⁴

Es geht nicht um Aufrechnen des Bösen, das sich Menschen in der Vergangenheit wechselseitig im Namen ihres Glaubensbekenntnisses angetan haben, sondern um Versöhnung und einen neuen Anfang miteinander.

3. Ein heißes Eisen: Die Versöhnung von Kirche und Israel, dem «Volk des Bundes»

Natürlich hat in Deutschland und Österreich die Vergebungsbite für die von Christen an Juden begangenen Untaten größte Aufmerksamkeit gefunden. Die Formulierung spricht von den Juden im theologisch richtigen Sinn als dem «Volk des Bundes» (in Abhebung von der ethnischen und politischen Dimension des Begriffs). Die Tatsache, dass Juden von Christen Unrecht zugefügt worden ist, bildet auch im Text der Internationalen Theologischen Kommission den Ausgangspunkt einer historischen und theologischen Betrachtung. Zu fragen ist prinzipiell, ob Christen aus vermeintlichen Gründen des Glaubens sich berechtigt sahen, ihren jüdischen Mitbürgern Schaden zuzufügen, oder ob es sich um bloße Namenschristen handelte, die von ganz anderen, dem christlichen Glauben sogar entgegengesetzten Ideologien den Juden Übles angetan haben.

Angesichts des ungeheuerlichen und jedem Begreifen sich entziehenden Verbrechens des Genozids an der europäischen Judenheit durch Hitler

und den Nationalsozialismus kann das Verhältnis von Juden und Christen nicht bloß theologisch-theoretisch beschrieben werden. Aus der Sicht der Opfer des Holocaust und ihrer Nachkommen legt sich ein innerer Zusammenhang nahe zwischen der antijüdischen Stimmung in den christlich geprägten Gesellschaften des abendländischen Mittelalters und der mörderischen Entfesselung im Vernichtungsbeschluss Hitlers und seiner willigen Helfer.

Es wird oft eine innere Verbindungslinie nahegelegt, die beginne mit den *Adversus-Judaeos*-Schriften der Kirchenväter und mittelalterlichen Judenvertreibungen durch christliche Fürsten, mit Hostienfrevelllegenden und der Gottesmörderanklage, die sich in wilden Pogromen des Stadtpöbels entlud, und der alten Karfreitagsbitte für die «ungläubigen Juden» (allerdings nicht für ihre Vernichtung, sondern für ihre Bekehrung zu Christus) und die über den Antisemitismus der bürgerlichen Epoche des 19. Jahrhunderts zielstrebig zum planmäßigen Ausrottungsprogramm der Nazis hingeführt habe. Die Zweifel an einer historisch nachweisbaren geistigen oder gar realen Kontinuität zwischen christlichem Antijudaismus und rassistischem Antisemitismus empfindet man eher als Ausflucht. Wenn auch praktizierende Christen beim Holocaust sicher nicht beteiligt waren und viele sich unter Lebensgefahr für Juden einsetzten, habe doch – wegen der traditionellen christlichen Reserviertheit den Juden gegenüber – kein entschiedener Widerstand aus der Mitte der Gesellschaft gegenüber der Ausgrenzungs- und schließlich Vernichtungspolitik Hitlers entstehen können. Es ist jedoch im Gegensatz zu dieser so plausibel scheinenden These schwer zu glauben, dass solche Christen, die ihren Glauben und ihre Verpflichtung auf die Gebote Gottes ernst nahmen, aus Motiven des Glaubens heraus dem mörderischen Treiben tatenlos zugesehen hätten, gar noch mit dem geheimen Einverständnis, dass dies den Juden wegen ihres Unglaubens an Christus recht geschehe. Diese Unterstellung, die, wenn sie nicht zutrifft, moralisch so infam ist wie der Mord an der Ehre eines Menschen, liegt der Kampagne gegen Pius XII. zugrunde. Ohne stichhaltige Beweise wird unterstellt, dass er aus einer antijüdischen Einstellung heraus und um dem Antikommunismus des Hitler-Reiches nicht in die Quere zu kommen, zum Judenmord geschwiegen habe, d.h. ihn ungerührt oder billigend in Kauf genommen habe, obwohl nur ein öffentliches Protestwort den Wahnsinn der Massenmörder gestoppt hätte⁵. Natürlich kann man bei allem geschichtlichen Handeln die hypothetische Frage stellen, ob ein anderes Vorgehen nicht mehr Erfolg gehabt hätte. Aber aus diesen hypothetischen Erwägungen die These abzuleiten, ein geheimes Einverständnis oder eine religiös motivierte Gleichgültigkeit hätten das Handeln des Papstes, katholischer Bischöfe, Priester und Laien bestimmt, ist geradezu absurd. Denn das natürliche

Recht auf Leben und leibliche Unversehrtheit wurde von der Kirche immer verteidigt und keineswegs nur auf die Mitglieder der Kirche eingeschränkt.

Es wird sogar die Frage gestellt, ob der christliche Glaube nicht selbst in seiner Wurzel antijüdisch sei und durch sein bloßes Bekenntnis zu Jesus dem Messias der Rassenideologie der Nazis, selbst wenn diese auch das Christentum als eine «Verjudung» des Germanentums bekämpften⁶, zumindest den Nährboden bereitet habe. Die einzig ehrliche Konsequenz aus dem Holocaust wäre dann, dass die Christen ihren Glauben an Jesus von Nazareth relativierten und sich zu ihm beschämt nur noch als einem Religionsstifter unter vielen bekennen dürften. Die Christen müssten sogar ihre trinitarische Gebetsformeln aufgeben. Wegen ihrer angeblichen Mitschuld am Holocaust, die sich aus ihrem Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes und Messias ergäben, dürften sie nicht mehr zu Gott beten «durch Jesus Christus, unseren Herrn im Heiligen Geist»⁷.

Dem entsprechen starke innerchristliche Bestrebungen. Aus dem schlechten Gewissen heraus, irgendwie in den Judenmord der Nazis aufgrund der bedauerlichen antijüdischen Exzesse in der Kirchengeschichte verwickelt zu sein, versuchen einige christliche Theologen durch die Reduktion des Christus-Glaubens jedem christlichem Antijudaismus den Boden zu entziehen⁸. Der Christusglaube sei gleichsam der fruchtbare Schoss, aus dem das Übel des Antijudaismus und seine säkularisierte Form des rassistischen Antisemitismus geboren werde. Diesen Mutterschoß gelte es unfruchtbar zu machen. Der christologischen Deutung des Alten Testaments oder überhaupt die Bezeichnung der Hebräischen Bibel als Altes Testament der christlichen Bibel müsse radikal der Kampf angesagt werden. Jesus sei ganz in das Judentum zurückzunehmen. Die Kirche sei nichts weiter als eine Öffnung des Judentums für die Heidenwelt. Jesus sei nichts weiter als der Mittler jüdischer Glaubensanschauungen an die Heidenwelt. Die Offenbarung sei innerhalb der jüdischen Glaubenswelt abgeschlossen, so dass sich keine Verpflichtung aller zum Glaubensgehorsam gegenüber der Person Jesu ergebe.

Einen Beweis für diesen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang von Christusglaube und bis zum Genozid reichenden Antijudaismus bleibt man allerdings schuldig. Man hält den Zusammenhang für so evident, dass man ihn als Prämisse eines Schlusses auf den wesensgemäßen christlichen Antijudaismus ungefragt voraussetzt, ohne sich zu fragen, ob man nicht vielleicht das Opfer eines Zirkelsschlusses geworden ist.

Im Grunde beruht diese Neukonzeption des Verhältnisses von Judentum und Christentum auf einer Absage an das neutestamentliche Zeugnis von Jesus dem Christus, dem Sohn Gottes, der als Hoherpriester und Mittler des eschatologischen Bundes für alle Menschen sein Leben dahin-

gegeben und sich so die Kirche als das Bundesvolk Gottes aus Juden und Heiden erworben hat.

Wo die Argumente für eine Relativierung des Christusbekenntnisses der Kirche fehlen, greifen die Vertreter dieser Richtung allzu leichtfertig zum Mittel der Diffamierung des Glaubens an Jesus den Christus und die Einheit des Menschengeschlechtes in der Kirche Christi, indem sie hinter jeder christologischen Deutung des Alten Testaments und in der Erfüllung der Heilsverheißungen Gottes in Jesus Christus Antijudaismus wittern.

In Wirklichkeit ist die christologische Auslegung der Heilsgeschichte, wie sie im Alten Testament bezeugt wird, die projüdischste Auslegung, die man sich denken kann. Jesus wird von den Heiden als der «Retter der Welt» bekannt, gerade weil er der Messias der Juden ist, von denen das Heil ausgeht. Die historische Bedeutung von Jerusalem als dem Ort der wahren Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit wird durch die Vereinigung von Juden und Heiden im Glauben an Jesus den Sohn Gottes eschatologisch und geschichtlich universal (vgl. Joh 4). Aus der Mitte des christlichen Glaubens ergibt sich keine Antihaltung gegenüber den Juden vor Christus noch gegenüber den Juden nach Christus, die sich nicht zu ihm bekennen wollen oder können. Freilich gehört es zur geforderten Toleranz im bürgerlichen und theologischen Sinn des Wortes, dass Juden eine Deutung des Alten Testaments auf Christus hin ertragen können, wie auch die Christen die nichtchristologische Deutung zu ertragen haben. Daraus ergibt sich keine Feindschaft, sondern das Wissen um die tiefere Verbundenheit im einen Heilsratschluss Gottes, dessen Verwirklichung uns Menschen aber vor dem Ende der Geschichte Geheimnis bleiben muss (vgl. Röm 9–11). Eine dezidiert a-christologische Deutung des Alten Testaments verführt Erich Zenger dazu, sogar den Trinitätsglauben zur Disposition zu stellen und damit das ganze Gebäude des Christentum gleichsam zu entkernen⁹.

Das Bekenntnis der Juden- und Heidenchristen zu Jesus als dem verheißenen Heilmittler (Messias) für Juden und Heiden speist sich mitnichten aus einer Anti-Haltung gegenüber den Juden oder Heiden, die dieses Bekenntnis nicht teilen. Nirgends im Neuen Testament findet sich ein Aufruf zur Bekämpfung oder Vernichtung andersgläubiger Menschen, sondern zum Gebet und Einsatz für sie in ihren geistlichen und körperlichen Nöten.

Weder ein Jude noch ein Heide kann das urkirchliche Bekenntnis «Jesus ist der Christus Gottes für alle Menschen» nachvollziehen, der nicht an Gott den Schöpfer aller Menschen und den Stifter des Bundes mit seinem Volk Israel glaubt (vgl. Lk 10,21f: «In dieser Stunde rief Jesus, vom Heiligen Geist erfüllt, voll Freude aus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde ... Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand weiß, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand

weiß, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.»). Die besondere Heilsgeschichte Israels ist das Medium der Universalität des Heilsangebotes Gottes. Dass Jesus gerade als Jude und nicht als Angehöriger einer beliebigen anderen Kultur und Sprache in die Welt- und Heilsgeschichte eintrat, war deshalb nicht Zufall, sondern die konkrete Ausführung des Heilsplans Gottes. Er, der dem Fleisch nach geboren ist aus Davids Samen, ist von Gott durch den Geist der Heiligkeit eingesetzt worden als der «Sohn Gottes in Macht». Dies bedeutet, dass Gott selbst und nicht irgendeine beliebige Deutung ihn «zum Herrn und Messias gemacht» hat (Apg 2,36). So sagt es das früheste Bekenntnis (vgl. Röm 1,3f; Röm 9,5). Dadurch werden die Verheißungen Gottes an Israel nicht relativiert, sondern erst in ihre eschatologische Präsenz überführt.

Die Kirche als das neue Israel aus Juden und Heiden bedeutet nicht die Verstoßung des Gottesvolkes Israel, sondern das Zutreten seiner Sendung zu den Völkern. Man darf sich das Verhältnis von Altem und Neuem Bund nicht so vorstellen, als ob Gott seinen ersten Versuch für gescheitert, veraltet und überholt erklärt, gleichsam das alte Haus abreißt und dafür ein ganz neues und anderes an die Stelle setzt. (Dem Verständnis des Bundes als Gnade und Erwählung theologisch völlig unangemessen ist die neuerdings ins Spiel gebrachte Kategorie der «Kündigung», woraus sich der ganz abwegige Streit ergibt, ob Gott den Alten Bund nun gekündigt habe oder nicht; vgl. Röm 11,29). Es ist vielmehr der eine und selbe Gott Urheber der einen Heilsgeschichte, die er selbst in der Fleischwerdung seines Wortes und der universalen Ausgießung seines Geistes zur geschichtlichen Vollgestalt führt, wie sie von allen, die an Christus glauben, in seiner Kirche bezeugt, gelebt und verkündet wird. Der eine und dreifaltige Gott und nicht etwa ein literarisches Auslegungsprinzip ist die Einheit des einen Gottesvolkes im Alten und Neuem Bund und darum auch ist der Glaube an den dreieinigen Gott das Erkenntnisprinzip der Einheit von Altem und Neuem Testament¹⁰, die mit gleicher Reverenz und Ehrfurcht von den Christen als das eine Wort Gottes gehört werden (Konzil von Trient, 4. sessio; Zweites Vatikanisches Konzil, Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*).

Jesus war nicht Angehöriger der jüdischen Glaubensgemeinschaft, die sich nach ihm und aufgrund der Auseinandersetzungen mit den Juden, die ihn als Messias geglaubt haben, erst herausgebildet hat. Man kann nicht die nachbiblische Situation, in der sich Judentum und Christentum als zwei Religionsgemeinschaften gegenüberstehen, in die Zeit Jesu zurückspiegeln und durch die Aussage, Jesus sei Jude und nicht Christ gewesen, ein nichtsahnendes Publikum verblüffen und in die Irre führen. Das Christentum ist nicht aufgrund einer Fehlinterpretation Jesu entstanden und damit gleichsam die Volksausgabe des Judentums für die

Heiden. Jesus war vielmehr als Jude Sohn des Gottesvolkes Israel, das auf das geschichtlich-eschatologische Heilshandeln Gottes durch einen Mittler gewartet hat. Er stellte sich als der Mittler des eschatologischen Königsherrschaft Gottes vor, die in seiner exklusiven Relation als «der Sohn» zu Gott, seinem Vater und dem Herrn des Himmels und der Erde begründet ist (vgl. Lk 10,21). Die Scheidung zwischen nachbiblischem Judentum und Christentum ergab sich keineswegs durch eine Abwendung der Christen von ihrem jüdischen Wurzelboden (wie es das Modell des Markion vorsieht). Nicht eine Antihaltung gegen die Juden, sondern die positive Zuwendung zu Jesus von Nazaret als den von Gott eingesetzten Messias ist der Ursprung des Christentums, zu dem von Anfang an Juden und dann auch die Menschen aus der Völkerwelt gehören. Deshalb begann man diejenigen Juden, die an ihn als den Messias glaubten, in Antiochien zum erstenmal Christen zu nennen (vgl. Apg 11,26).

Aus der Mitte des Gottesvolkes heraus bekennt Petrus als Sprecher der Jünger Jesu die Einsetzung Jesu als Herr und Messias durch Gott, den Urheber der Heilsgeschichte und Stifter seines Bundes mit Israel. Er lädt alle anwesenden Juden bei Pfingstfest ein, «sich auf den Namen Jesu Christi taufen zu lassen, damit sie die Gabe des Heiligen Geistes empfangen dürfen» (Apg 2,38). Man kann innerchristlich das Verhältnis der Offenbarung Jahwes in Bundesstiftung und Gesetzgebung auf der einen Seite und Gottesoffenbarung in Jesus auf der anderen nicht so auseinanderreißen, dass man das Erstere als göttliches Handeln ansetzt und dann die Identifikation Gottes mit Jesus in Kreuz und Auferstehung nur als menschliche Interpretation und Zutat zu dem am Sinai schon abgeschlossenen Offenbarungshandeln ausgibt. Gewiss ist der Glaube an Gottes in der Geschichte ergehendes Wort außerhalb des Glaubens in seiner Tatsächlichkeit nicht zu überprüfen. Aber dieses Prinzip der Vermittlung von Gottes Wort durch Menschenmund gilt sowohl am Sinai wie auf Golgotha. Der christliche Glaube begann nicht mit einer rein menschlichen Interpretation des Schicksals Jesu durch seine Jünger. Vielmehr waren die Jahwegläubigen im Ursprung wie im Höhepunkt der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes überzeugt, dass Gott selber in seinem Heiligen Geist der Urheber des Glaubens an ihn in seinem Heilswirken ist. Wer also an Christus als den von Gott selbst eingesetzten und beglaubigten Messias, den Richter über Lebende und Tote glaubt, folgt nicht irgendeiner menschlichen Interpretation (einem Midrasch zum Wort Gottes), sondern er lässt sich vom Wort Gottes instruieren und von Gottes Geist zum Glauben bewegen, außerhalb dessen niemand sagen kann «Jesus ist der Herr» (1 Kor 12,3).

An der Realität Christi vorbei führt auch die neue Frage, ob nach Auschwitz christliche Judenmission noch möglich sei. Mose, die Propheten

und schließlich Jesus von Nazaret sind alle Judenmissionare gewesen. Sie waren von Gott zu Israel gesandt, um es zu Glauben und Bundesgehorsam zu führen. Die Mission der Apostel und der Kirche ist Weiterführung der Mission Christi vom Vater her zu allen Menschen. Das Bekenntnis zu Jesus dem Christus führt einen Juden nicht vom Gott des Bundes und der Verheißungen weg. Paulus verkündete Christus Jesus als Sohn Gottes, der nicht ein Nein zum Judentum bedeutet, sondern «das Ja zu allem, was Gott verheißten hat» (1 Kor 1,20). Ein Jude, der frei zum Glauben an Jesus als Messias kommt und diesen Glauben in der Gestalt der Taufe annimmt, bezeugt und lebt, ist darum – in christlicher Sicht – nicht ein Verräter an seinem Glauben und entfernt sich nicht aus seinem Judentum, das er wie ein altes Gewand ablegen würde. Er bekennt aber, dass er nun mit den Heiden in der «Bürgerschaft Israels und dem einen Bund der Verheißung» (Eph 2,12), dem sie vorher fremd waren, verbunden ist, und dass nun «beide (Juden und Heiden) durch Christus in dem einen Geist Zugang haben zum Vater» (Eph 2,17).

Für den Glauben an Jesus den Herrn und Messias haben die Apostel und die Christen (aus Juden und Heiden) der jungen Kirche auch Verfolgung durch jüdische und heidnische staatliche Autoritäten in Kauf genommen. Das bedeutet nicht, dass das Judentum als religiöse Gemeinschaft Verantwortung trägt für die Verfolgung von Christen durch ihre damaligen staatlichen und religiösen Behörden. Ebenso wenig sind nichtbiblische Religionsgemeinschaften verantwortlich zu machen für die Christenverfolgung durch den heidnischen römischen Staat oder die atheistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts. Umgekehrt können aber auch die Juden von heute nicht die Christen von heute oder überhaupt das Christusbekenntnis der Kirche verantwortlich machen für die behördlichen Maßnahmen zur Ausbeutung der Juden in den christlich geprägten Gesellschaften des Mittelalters oder für die kaum von echtem religiösen Eifer gelenkten Übergriffe des Pöbels in wilden Pogromen. Der Glaube an Jesus Christus, der als unschuldig Verurteilter aus Liebe für uns am Kreuz sein Leben hingeopfert hat, begründet in keiner Form, dass Christen andere verfolgen, sondern führt zur Haltung, lieber Unrecht wegen des eigenen Glaubens zu erleiden als um des Glaubens an den Gekreuzigten Andersgläubige zu verfolgen.

Obwohl man im Mittelalter noch weit vom Konzept des weltanschaulich neutralen Staates und der Glaubens- und Gewissensfreiheit entfernt war, hat Papst Innozenz III. wie viele seiner Vorgänger jede Gewaltmaßnahme von Christen gegenüber Juden und vor allem den Zwang oder die Nötigung zur Taufe mit Exkommunikation geahndet (DH 772f). Der entscheidende Grund war theologischer Natur, nämlich dass zur Annahme des Glaubens an Christus und seine sakramentale Verwirklichung not-

wendig die Freiheit gehört. Wenn dennoch Christen an Juden in Zeiten der gesellschaftlichen Dominanz des Christentums und der Minderheitensituation des Judentums schuldig geworden sind durch physische Gewalt oder Verächtlichmachung ihres Glaubens und ihrer Riten, dann war dies ein Verhalten im Gegensatz zur Logik und Ethik des christlichen Glaubens. Und dafür hat der Papst Gott um Vergebung gebeten, damit eine Versöhnung von Juden und Christen heute möglich wird. Versöhnung kann nie die Zumutung beinhalten, den eigenen Glauben aufzugeben und gegen das eigene Wahrheitsgewissen zu denken und zu handeln.

Versöhnung führt zu einem wahren Dialog, in dem Juden ertragen, dass ihnen die Christen die Gründe ihres Glaubens an Jesus darstellen und in dem Christen die Gründe anhören, warum Juden nicht wie die Christen (aus Juden und Heiden) an Jesus als Christus glauben können.

Der Papst richtete im Schuldbekenntnis, das sich auf das Verhältnis zu Israel bezieht, an den gemeinsamen Gott unserer Väter: «Du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte diese deine Söhne und Töchter leiden machten. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes. Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn.»¹¹

ANMERKUNGEN

¹ JOHANNES PAUL II., *Ansprache am Tag der Vergebung im Heiligen Jahr 2000*, in: Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, hg. v. Gerhard Ludwig MÜLLER (= Neue Kriterien 2, Johannes Verlag Einsiedeln) Freiburg 2000, 115. Vgl. auch die Beiträge zum Heiligen Jahr: *Aufbruch ins Dritte Jahrtausend. Theologisches Arbeitsbuch*, hg. v. Gerhard Ludwig MÜLLER, Köln (J.P. Bachem) 1997.

² Zum Einfluß von Ikonographie und Dichtung auf das «Bild» von der Inquisition vgl. den äußerst instruktiven Aufsatz von Victor CONZEMIUS, *Die Inquisition als Chiffre für das Böse in der Kirche*, in: *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 651–668.

³ *Erinnern und Versöhnen*, 116.

⁴ *Erinnern und Versöhnen*, 117.

⁵ Vgl. hierzu die historisch gründliche Studie von Pierre BLET, *Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans*, Paderborn 2000.

⁶ Was Kardinal Faulhaber in seinen Adventspredigten 1933 hellsichtig diagnostizierte.

⁷ Dies ist die These des protestantischen Theologen Friederich SCHULZ, *Entchristologisierung der gottesdienstlichen Gebete? Beobachtungen an den neuen evangelischen Gottesdienstbüchern*, in: *LJ* 50 (2000) 195–204. Der Verfasser vertritt ganz offen eine arianische Jesulogie, die er ganz paradox «Jesus-Christologie» nennt, obwohl doch das Bekenntnis zu Jesus dem Christus die Grundlage des Bekenntnisses zur Messianität und zur Gottessohnschaft bildet und gerade so die Einheit von Altem und Neuem Bund bezeugt. Zur Thematik vgl. auch Clemens RICHTER/Benedikt KRANEMANN (Hgg.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund* (= QD 159), Freiburg 1995.

⁸ Ein Beispiel des unerleuchteten Kampfes gegen den christlichen Antijudaismus bietet Thomas FREYER in der redaktionellen Einleitung zu einem Themenheft der Tübinger Theologischen Quartalschrift: *Auf dem Weg zu einem christlich-jüdischen Dialog? Probleme – Anfragen – Herausforderungen*, in: *ThQ* 180 (2000) 81–85. Er entdeckt gleich in allen drei der neuesten dogmatischen Handbücher der katholischen Theologie (Theodor Schneider, Wolfgang Beinert, Gerhard Ludwig Müller) antijudaistische Tendenzen, die in den Autoren zumindest unbewusst nachwirkten. In der triumphalistischen Gewissheit, einen billigen Sieg an seine Fahnen heften zu können, übersieht er allerdings, dass er biblischen Zitaten und Sätzen des Credo, die von der Heilsuniversalität Christi und der universalen Heilsgemeinschaft der Kirche aus Juden und Heiden sprechen, «Antijudaismus» unterstellt. Gegenüber einer unwissenschaftlichen und diffamierenden Verwendung dieses Begriffs wäre zu fragen, wie diese Vertreter des Anti-Antijudaismus die Kritik am Unglauben und an der Treulosigkeit des erwählten Volkes bei den Propheten auch unter Antijudaismus subsumieren soll und ob nicht schließlich Jahwe selbst «in seinem Zorn gegen das störrische Volk» (Ex 32,9f) diesem Verdikt verfällt. Diese Hinweise sollen nur zeigen, dass man hier mit dem Beschwören von Vorurteilen und Klischeebildern nicht weiterkommt. Ein Dialog unter den Jahwegläubigen wird dadurch behindert und es werden neue Gräben aufgerissen zwischen denen, die an Jesus Christus, den Sohn Gottes, glauben. Mit moralischem Überlegenheitsgefühl der einen über die anderen nach Auschwitz Geborenen spielt man nur den wirklichen Antijahwisten in die Hände. Mit dem Versuch, Andersdenkende durch das Etikett «Antijudaismus» moralisch zu ächten, kommt man ungewollt in die Nähe der plakativen Ausgrenzung missliebiger Personen im Dritten Reich.

⁹ Kritisch zur Entchristologisierung und Entrinitarisierung des Christentum Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, 508f. Zenger meint offenbar, das Verhältnis von Altem und Neuem Testament dadurch bestimmen zu können, dass er den Sinaibund positivistisch zur Offenbarung erklärt, die Gott selbst zum Urheber hat, während er den Christusglauben der Kirche auf das Konto menschlicher Interpretation verbucht. Durch diese radikale Relativierung des Neuen Testaments wird aber keineswegs das Alte Testament aufgewertet. Man kann den Sinaibund dann nur noch in einer fundamentalistischen Glaubenshaltung einfach wie eine vom Himmel gefallene Offenbarung annehmen, oder man muss das Alte Testament auf das Schrifttum einer Nationalreligion des 1. Jahrtausends vor Christus reduzieren. Zur fundierten Auseinandersetzung mit Zenger vgl. auch Gerhard GÄDE, «Altes» oder «Erstes» Testament? *Fundamentaltheologische Überlegungen zu Erich Zengers Vorschlag einer christlichen Neubenennung der Schrift Israels*, in: *MThZ* 45 (1994) 161–177.

¹⁰ Vgl. Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Freiburg 1998, 453.

¹¹ *Erinnern und Versöhnen*, 124.

JOSEPH CARDINAL RATZINGER · ROM

WIE WEIT TRÄGT DER KONSENS ÜBER DIE RECHTFERTIGUNGSLEHRE?

Der Unterzeichnung des katholisch-lutherischen Konsenses in Grundfragen der Rechtfertigungslehre waren vielerlei Polemik, Streit, Verdächtigungen, Unterschriftenaktionen vorangegangen, worin sich die Mühsal einer solchen Begegnung nach Jahrhunderten des Gegeneinander öffentlich zeigte. Als am 31. Oktober 1999 von beiden Seiten die Unterschrift unter das Dokument gesetzt wurde, brach dann doch die Freude durch: Die Sehnsucht nach Einheit ist real. Und nun spürte man, dass diese Sehnsucht nicht ins Leere greift. Auch wenn man den Inhalt des Vorgangs nicht genau verstand, so war einfach ein Aufatmen da, dass Einheit wächst, dass die Last der Trennung geringer wird. Das Ereignis als solches ermutigte; was es wirklich bedeutet, muss freilich erklärt werden.

Die Abwesenheit des Themas Rechtfertigung im gegenwärtigen Bewusstsein

Das Problem des Augsburger Konsenses besteht in der Tat darin, dass kaum jemand weiß, worum es sich da handelt. Das Einzige, was wirklich in der Breite interessiert, ist die Frage der Kommuniongemeinschaft: Hier wird Trennung konkret erfahren, und man ist sich bewusst, dass sie überwunden wäre, wenn es die Kommunion gäbe, die mit der Kirchengemeinschaft identisch ist. Wenn diese Konsequenz nicht erreicht ist, was ist dann in Augsburg eigentlich geschehen, so fragen viele. Deswegen werden nun auch die Stimmen immer lauter, die uns sagen, nach der Augsburger Unterschrift gebe es überhaupt keinen Grund mehr, sich nicht gegenseitig zum «Abendmahl» (katholisch: zur Eucharistie) zuzulassen. Der Konsens im Kern dessen, was die Spaltung verursachte, habe nun alle anderen Trennungen gegenstandslos gemacht.

JOSEPH CARDINAL 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 in er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.

Dass Gemeinschaft im gottesdienstlichen Kern des kirchlichen Lebens ersehnt wird, ist in sich gut – es ist einfach Ausdruck des Verlangens nach Einheit. Aber wenn das ganze Glaubensbewusstsein auf die Kommunionfeier reduziert erscheint, dann ist freilich Grund zur Sorge gegeben. Dann muss man fürchten, dass auch die Eucharistie selbst nicht in ihrer inneren Größe gesehen wird, sondern zu einer Art von gemeindlichem Sozialisationsakt verkümmert. Die großen Fragen, die Luther aufgewühlt und ihn einerseits radikal gegen die katholische Messfeier als «Götzendienst» aufgebracht, aber nicht weniger radikal in Gegensatz zu Calvin und Zwingli gestellt haben, sind dem Durchschnittsbewusstsein, das die leichte Kommuniongemeinschaft sucht, entfallen. Nicht die reale Gegenwart Christi, nicht die Frage der Wesensverwandlung, nicht die Frage Opfer und Mahl, nicht die Frage der eucharistischen Anbetung, nicht die Frage von Priestertum und Eucharistie zählt, sondern eben die rituelle Darstellung von Zusammengehörigkeit. Kommuniongemeinschaft erscheint ganz einfach als Ausdruck dafür, dass wir doch alle letztlich das Gleiche wollen und dass wir uns durch Jesus miteinander verbunden fühlen, der als die alle einende Gestalt der Erfahrung des lebendigen Gottes verehrt wird. Das Zeichen solcher Solidarität versagen, wer kann das verstehen? Wenn aber weithin die Auffassung von Eucharistie (Abendmahl) auf diese Vorstellungen geschrumpft ist, was ist dann wirklich vom Christsein geblieben? Eine so gefundene Interkommunion trägt nicht. Es geht um Größeres.

Damit sind wir wieder beim Rechtfertigungskonsens angelangt. Was bedeutet er nun wirklich? Wenn schon die Auffassung vom Sakrament des Herrenleibes und -blutes arg verkümmert ist, so ist die Bedeutung dessen, was Rechtfertigung meint, noch viel weiter im allgemeinen Bewusstsein der Christen – der evangelischen wie der katholischen – verblasst. Wer der Darstellung des Augsburger Vorgangs in den Medien nachgeht, kann die Ratlosigkeit der Zeitgenossen vor diesem Stichwort mit Händen greifen. Sehr häufig steht man vor nichtssagenden Leerformeln. Was bedeutet es schon angesichts der tatsächlichen Fragen des Menschen von heute, wenn ihm mitgeteilt wird, nun gelte gemeinsam, dass wir durch Glauben allein gerettet werden? Welchen Glauben? Wer hat ihn eigentlich? Und welche Rettung wird uns da versprochen? Jedenfalls nichts, worunter wir uns konkret etwas vorstellen können oder was uns ins Herz treffen würde. Sehr häufig wurde freundlich klingender Schwachsinn angeboten, so etwa wenn ein Zeitungstitel lautete, von nun an hätten alle Kirchen einen gnädigen Gott. Wird die Gesinnung Gottes durch Kirchenbeschlüsse bestimmt? Und was heißt das: «Gnade»? Auf entschieden höherem Niveau bewegt sich Heike Schmoll, die in durchaus aner kennenswerter Weise versucht hat, selber zu tun, was die Erklärung als eine künftige Aufgabe

für die Ökumene bezeichnet: das Damalige in unsere Sprache zu übersetzen und es so für uns wieder verständlich zu machen. In immer neuen Variationen macht sie uns klar, was ihrer Meinung nach Rechtfertigung bedeutet: die Vorgängigkeit der Person vor ihren Taten und Werken. Aufgaben, so sagt sie uns, können wir voranbringen und müssen es; wir können uns zu etwas machen, aber zur Person können wir uns nicht machen, die kann uns nur im Voraus geschenkt werden.

Die Rechtfertigungsbotschaft «richtet sich gegen alle Anstrengungen, die Würde des Menschen selbst zu schaffen oder gar sie anderen abzuerkennen.» Dies ist ihrer Meinung nach die große Einsicht Luthers. Luther habe diese Grundaussage über das Personsein bewusst nicht auf das Christentum beschränkt, sondern gelehrt, jeder Mensch werde durch das Geschenk der Rechtfertigung definiert. Jeder Mensch ist in seiner Schwachheit und Begrenztheit eine wahre Person und «hat deshalb seine unantastbare Würde.»¹

Was Frau Schmoll uns da über die Person und die Personwürde mitteilt, ist goldrichtig; es ist höchst aktuell, dies heute zu betonen. Nur mit Rechtfertigungslehre hat es nichts zu tun, sondern dies ist die im Schöpfungsglauben anwesende Metaphysik des Menschen, die seinsmäßige Gründung seiner Würde, die von Glaube und Unglaube, von Konfession und Stand unabhängig ist, weil sie einfach vom Schöpfer her kommt und den Menschen vor all seinen Taten und Leistungen auszeichnet. In diesem Punkt der Anerkennung der gemeinsamen Würde des Menschen kann es überhaupt keine Differenz zwischen den Konfessionen geben, und auch mit Nichtchristen ist darüber weithin Übereinstimmung zu erzielen. Papst Johannes Paul II. hat in seinen Enzykliken über das Evangelium des Lebens, über den Glanz der Wahrheit, über Glaube und Vernunft diese schöpfungsmäßige Grundlegung des christlichen Glaubens, die uns mit dem weiten Raum der «rechten Vernunft» verbindet, immer wieder mit Nachdruck herausgestellt.

Noch einmal, was uns Frau Schmoll da sagt, ist wahr und richtig, aber der Versuch, auf solche Weise Rechtfertigung wieder als einsichtige Wahrheit in das Bewusstsein des Menschen zu rücken, muss als gescheitert angesehen werden, weil dies ganz und gar nicht der Inhalt von Rechtfertigungslehre ist. Rechtfertigungslehre, in der Sünde und Gericht, Gericht und Gnade, Kreuz Christi und Glaube nicht vorkommen, ist keine Rechtfertigungslehre.

Wenn eine so engagierte und theologisch gebildete Protestantin wie Frau Schmoll beim Versuch einer Vergegenwärtigung der Rechtfertigungsbotschaft so vollkommen daneben greift (nämlich von etwas ganz anderem redet), so zeigt dies für mich außerordentlich eindringlich, wie abwesend die Rechtfertigungslehre im heutigen Bewusstsein in Wirklichkeit

ist. Es ist bisher eigentlich niemand gelungen, die Rechtfertigungslehre wirklich zu aktualisieren; dies zeigt, dass die historischen Kontroversen obsolet geworden sind. Mit einem modischen Ausdruck könnte man sagen: Es hat ein Paradigmenwechsel stattgefunden; unsere Stellung im Koordinatennetz der Realität hat uns in eine durchaus andere Perspektive versetzt, von der aus wir unsere Einsichten und Erfahrungen neu ordnen müssen. Das gerade ist heute unsere ökumenische Chance. Dass wir heute Entgegensetzungen überwinden können, die damals abgründig waren, beruht nicht darauf, dass wir gescheiter oder frömmer geworden wären (oder die Bibel besser lesen könnten, mehr von Hermeneutik verstehen usw.), sondern einfach darauf, dass unser Standort in der Realität uns in eine andere Sicht des Ganzen versetzt hat. Die klassischen Kontroversen verstehen bloß noch die Gelehrten, die freilich nur umso nachdrücklicher an ihrer den anderen fremd gewordenen Eigenwelt festhalten, die sie zu der ihren gemacht haben.

Die religiöse Erfahrung Luthers und das heutige Bild von Gott und Mensch

Die dramatische Erfahrung Luthers, die den Erdrutsch seines Jahrhunderts auslöste, war die Erschütterung über den Zorn Gottes, unter dessen Drohung er sich ob seiner Sünden wusste. Alle Heilmittel der Kirche, die den Menschen davor schützen und von der Drohung befreien sollten, waren in seiner Erfahrung an Bedingungen geknüpft, die ihm unerfüllbar schienen. Sie heilten die Angst nicht, sondern verschärften die Drohung noch, legten gleichsam noch Brennholz zum Gerichtshaufen dazu. Der erlösende Blitz war für ihn die Einsicht, die ihm beim Lesen des Römerbriefes zukam: Gott will das alles ja auch gar nicht. Du brauchst dich gar nicht selber zu einem Gerechten zu machen. Du brauchst nicht durch allerlei Anstrengungen hindurch ein anderer zu werden, der du nicht werden kannst. Dieses ganze quälerische, kirchliche «Brimborium» ist «Gesetz», Gott aber heilt dich ganz einfach und allein durch Glauben. Es war dieses «Allein», das ihm Heilsgewissheit und damit Frieden gab.

Im Gegenüber zu der Erfahrung von Gottes Zorn hatte das «Allein durch Glaube» für Luther Befreiung bewirkt. Er brauchte, um der Last der Sündenerfahrung standhalten zu können, die Gewissheit, dass er trotz alledem gerettet, von Gott angenommen und dass dieses Angenommensein unerschütterbar sei. Er brauchte «Heilsgewissheit». Diese Gewissheit, die für ihn die reale Erfahrung von Erlösung war, hat er immer neu in der Vergewisserung über das «Allein aus Glauben» gesucht und gefunden. Der bedrückenden Erfahrung seines empirischen Ich hatte er immer wieder das Gegengewicht des «Allein aus Glauben» entgegengehalten und so darin das ganze Wesen des Christentums gefunden, von da aus das Ganze neu ge-

ordnet und gedacht. Glaube durfte nicht mehr bloß Gewissheit über Gottes Gnade für die Welt im ganzen sein, sondern die eigentliche Glaubensgewissheit ist, dass ich gerettet bin. Damals haben viele diese Erfahrung Luthers als exemplarisch und befreiend auch für sich selbst empfunden, zumal im katholischen Bereich das Große der Gnade häufig in der Tat durch ein Übermaß an äußeren Übungen und Forderungen überwuchert, für viele kaum erkennbar war. Insofern ist Luthers Theologie ganz wesentlich aus persönlicher Erfahrung geformt; darin liegt ihre Bedeutung und ihre Grenze. Denn diese Erfahrung, das Ringen, das in ihr liegt, rührt ohne Zweifel an den Kern der menschlichen Gotteserfahrung überhaupt und kann daher den suchenden Menschen immer neu berühren. Aber andererseits ist es eben doch eine partikuläre, an ganz bestimmte historische und persönliche Umstände geknüpfte Erfahrung, die nicht einfach Allgemeingültigkeit beanspruchen kann.² Unsere gegenwärtige Art von Bedrängnis im Verhältnis zu Gott, zum Nächsten, zu uns selbst hat ganz überwiegend wesentlich andere Formen angenommen.

Ich illustriere diesen völlig veränderten Kontext an einem aktuellen Beispiel. In der Septemhernummer 1999 der «*Stimmen der Zeit*» bietet uns der Jesuit Albert Keller ein Editorial unter dem Titel «*Beleidigung Gottes*» an, in dem er uns klarmacht, dass es Beleidigung Gottes überhaupt nicht gibt. Seine aufgeklärten Einsichten trägt er auf der dunklen Folie des «*Katechismus der katholischen Kirche*» vor, der noch von solch überholten Vorstellungen geprägt sei und damit den Christenmenschen das Leben schwer mache. Gott ist ja unveränderlich, so erläutert uns Keller, er kann keinesfalls von außen beeinflusst werden. «*Folglich kann er auch nicht beleidigt oder in seiner Ehre gekränkt sein.*» Keller erklärt uns das auch an menschlichen Beispielen: «*Wenn ein Kind oder ein leicht Schwachsinniger jemanden beschimpft, muss der schon von eingeschränkter Urteilskraft sein, wenn er sich beleidigt fühlt.*» Gott aber steht himmelhoch über uns. Die Annahme, er könne von uns beleidigt werden, «*verrät Größenwahn.*» Des Weiteren sagt er: Wer so denkt, hat sich Gott nach seinem eigenen Bild zurechtgeschnitten. «*Ein kleinkariertes Mensch wird auch ein kleinkariertes Gottesbild haben.*» Gott hat uns auch keine Gebote auferlegt, sondern mit der Gottebenbildlichkeit Ziel und Sinn des Lebens mitgegeben. Deswegen wollen wir im Grunde unseres Herzens alle dasselbe: Gott und die Menschen lieben. «*Wir sollen nichts anderes tun, als was wir im Innersten wollen.*» Für Gottes Zorn ist in einem solchen Weltbild kein Platz – das wäre höchst unpassend, ja, unmöglich für einen Gott, der unveränderlich und «*von außen*» nicht beeinflussbar ist.³ Wenn man genau zusieht, wird man feststellen, dass hier ein deistisches Gottesbild vorliegt: Wir sind viel zu gering, als dass Gott sich überhaupt für uns interessieren könnte. Wir müssen nur unseren eigenen Willen aufnehmen, dann ist alles

richtig. Eine direkte Gottesbeziehung von du zu du gibt es gar nicht, wenn es so steht. Wenn es keinen Zorn gibt, braucht es auch keine Gnade. Dieser Gott ist so etwas wie eine regulative Idee, aber kein Richter und auch kein Retter.

Wenn ein gelehrter Theologe und Jesuit so etwas sagt, muss man aufhören. Denn das zeigt, dass eine Vorstellung von Gott und Mensch, die seit der Aufklärung immer breitere Kreise ergriffen hatte, nun in die Mitte der Kirche eingedrungen ist. Was vorher als rationalistisches Überbleibsel des Glaubens erschien, wird nun als dessen eigentliche und richtige Auslegung dargestellt, der gegenüber nicht nur der Katechismus der katholischen Kirche, sondern auch Luthers Glaubenserfahrung als mittelalterliche Verirrung angesehen werden muss, die freilich Luther in seiner Zeit gestattet sein mochte, uns aber nicht mehr ziemt.

Unser Problem ist nicht mehr die Erfahrung der Last unserer Sünde, sondern die Abwesenheit der Sündenerfahrung, die wiederum auf der Abwesenheit Gottes und auf seinem Desinteresse an uns beruht. Weil das Gottesbild von Grund auf verändert, entleert ist, ist Sünde ein Fremdwort, das man lieber nicht gebraucht.⁴ Unsere Frage ist daher auch nicht: Wie finde ich Vergebung, wie finde ich einen gnädigen Gott, sondern: Wie komme ich mit mir und der Welt zurecht? Weil Gott kein Handelnder, auf mich persönlich bezogener Gott mehr ist, sondern eine regulative Idee, darum ist mit der Frage der Sünde auch die nach der Gnade gegenstandslos geworden. Deswegen breitet sich auch in der Theologie zusehends die Meinung aus, dass es unsinnig sei, von einem Sühnetod Christi zu sprechen, von einer Genugtuung, die er für uns getan hat und die uns zur Gerechtigkeit zugerechnet wird. Sein Tod ist nun nur noch ein letzter Akt der Liebe, nicht mehr und nicht weniger. Das *pro nobis* («für uns») hat keinen Sinn mehr, wenn wir ohnedies keiner Sühne bedürfen, weil Gottes Ehre nie verletzt worden ist, durch Menschen überhaupt nicht verletzt werden kann. Unsere Frage lautet also – noch einmal gesagt – nicht mehr: Wie kriege ich einen gnädigen Gott, sondern: Was hat mein Leben mit Gott zu tun? Hat Gott mit mir überhaupt zu tun? Und dann muss freilich doch die Frage aufstehen: Wie kann Schuld überwunden, wie kann ich von der Last meiner Schuld befreit werden? Wie kann es geschehen, dass ich mich selbst und den anderen und die Welt und eben auch Gott annehme? Den Gott, der doch Auschwitz zugelassen hat und der mich in meinen Leiden allem Anschein allein lässt? Kann er überhaupt mich heilen? Will er es?

Weil Gott in eine Art von deistischem Gehäuse verbannt ist, weil Christus zu einem liebevollen, aber doch gescheiterten Jesus geworden ist, der allenfalls eine Richtung angibt, aber nicht mehr, darum werden neue Erlösungswege gesucht, und zwar Erlösung in dem ganz empirischen Sinn,

wie er jeden Tag vor die Psychotherapeuten hintritt: die Unfähigkeit überwinden, sich selbst anzunehmen, die anderen anzunehmen, sein Leben zu ertragen. Dies ist die Weise, wie sich die Problematik der Erlösung, um die es ja in der Rechtfertigunglehre geht, heute den Menschen stellt.

Selbst frommen Leuten erscheint dabei die Botschaft von der Erbsünde, von der erlösenden Rettungstat Christi am Kreuz, von der Zueignung dieser Rettung durch den Glauben und in der Gemeinschaft der Kirche als eine Sammlung von mythischen Bildern, aus denen man bestenfalls ein Rezept zum rechten Umgang mit sich selbst herausdestillieren kann (Drewermann!). Was uns Pater Keller erzählt, spielt in einer heilen Schöpfungswelt; die ganz konkrete, alltägliche Erlösungsproblematik kommt bei ihm nicht vor. Im Leben der Menschen aber kommt sie vor, und da sie keine verständlichen christlichen Antworten findet, sucht man sie anderswo: bei der Wissenschaft zuallererst (Psychotherapie und Psychiatrie), bei fremden religiösen Erfahrungen dann, die schließlich als Wege der Befreiung von der Last des Selbst oder als Wege der Einswerdung mit sich selbst und dem Universum angeboten werden.

Die Frage des Menschen von heute ist nicht mehr die nach der Gewissheit seines ewigen Heils: Entweder man denkt überhaupt nicht an das Jenseits, wozu uns kürzlich sehr eindringlich J. Schnädelbach gemahnt hat⁵, oder man setzt voraus, dass Gott ja schließlich niemanden verdammen kann und dass es ohnedies für jeden, wenn es schon ein Jenseits geben sollte, gut ausgehen muss. Die Sorge um das jenseitige Heil ist heute weit hin verschwunden, auch bei gläubigen Christen. Aber die Frage, ob mein Leben überhaupt ein Wozu hat, wird nur umso dringlicher: Die Frustration über das nichtige Sein des Menschen, die Erschütterung über die Leere des Daseins, wird immer mehr zur Unfähigkeit zu leben und zu lieben und zum Zwang zu immer grelleren Betäubungen. Nicht der Zorn Gottes erschüttert, sondern seine Abwesenheit. Und so wird freilich eine ganz neue Vergewisserung über Heil und Heilung nötig: Darauf müssen wir antworten.

In dieser Situation tut die christliche Theologie ihre Pflicht nicht, wenn sie sich mit immer subtileren Unterscheidungen an die kontroversen Begriffe des 16. Jahrhunderts klammert. Sie muss sich ihrer wesentlichen biblischen Basis und ihres kirchlichen Erbes bewusst bleiben und sein Erlösungspotential festhalten, aber sie muss dieses Potential zugänglich machen im Gegenüber zu der Erlösungsproblematik von heute. Wenn wir dies tun, werden wir bald sehen, dass uns die Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts in dieser Sache nicht mehr trennen müssen.

Wir müssen den Gott neu verstehen lernen, der ewig und der doch gerade so ganz Beziehung ist. Den Gott, der uns kennt und der in uns den Drang nach dem Unendlichen eingeschaffen hat. Den Gott, der selbst so

klein (so «töricht») werden wollte, dass er den Menschen ernst nimmt und seinetwegen be-leidigt leiden kann und will, für ihn. Wir müssen Christus neu kennenlernen, der dieses Mit-leiden Gottes in Person ist. Und wir werden wieder erfahren, dass Befreiungen vom Ich oder die Anleitungen zu seiner Annahme schon ein Stück helfen mögen, aber dass der Mensch vor allem darauf angelegt ist, dass ihm geholfen wird – dass er geliebt wird, dass er von außen her zu sich selbst und über sich selbst hinauskommt. Und so müssen wir wieder Sünde und Gericht und Gnade verstehen lernen, die verlorenen Wörter aufheben, reinigen und wieder leuchtend werden lassen.

Die Grundelemente des Konsenses über die Rechtfertigung

Es ist offensichtlich, dass es da nicht nur um ein Sprachproblem geht, sondern um ein neues Erfahren und ein neues Denken, das sich dann selbst seine Sprache schafft. Aus solcher Perspektive des geforderten Neu-denkens heraus möchte ich in einem abschließenden Teil ganz kurz zu vier mir besonders aufschlussreich und wichtig scheinenden Punkten des Rechtfertigungsstreits Stellung nehmen.⁶

1. «Gerecht und Sünder zugleich» (*simul iustus et peccator*). Über die Frage, in welchem Sinn ein gerecht Gewordener auch Sünder genannt werden könne und müsse, ist äußerst subtil diskutiert worden. Das Schrifttum Luthers und das reformatorische Erbe bieten offensichtlich keine einheitliche Antwort, sondern ein vielfältiges Spektrum, das dann bei den einzelnen Auslegern ganz unterschiedliche Akzentuierungen zulässt. Was dem einen als grober Verrat am lutherischen Erbe erscheint, sieht der andere als die eigentliche Intention des Reformators an usw. Man hat, wie schon angedeutet, zu immer subtileren Unterscheidungen gegriffen, um das Erbe von Trient und dasjenige Luthers als mindestens konvergent erklären zu können. Ich fühle mich nicht imstande, in solche Subtilitäten einzutreten und kann einfach nicht glauben, dass an so viel Subtilität die Kirchentrennung, der rechte Glaube hängen soll, der doch eigentlich den Einfachen zgedacht ist.

Mir scheint, wir sollten Grenzpunkte zu klären versuchen, sie nicht zu eng nehmen und innerhalb davon Freiheit des Disputs und der Systematisierung lassen. Von meiner Seite her würde ich zwei Grenzpunkte sehen. Dem Katholizismus wird vorgeworfen, dass er Sünde zu eng voluntaristisch und intellektualistisch auffasse (nur das klar Bewusste, klar Gewollte kann Sünde sein). Sünde werde punktualisiert und damit gerade ihr Humus, ja, überhaupt ihr tiefliedender Wesensgrund aus dem Blick gebracht. Ich denke, man sollte zugeben, dass ein einseitig punktualisierter, voluntari-

stischer, intellektualistischer Sündenbegriff in der Tat ungenügend ist. Gregor der Große sagt in seiner Pastoralregel: Der menschliche Geist belügt sich sehr viel über sich selbst.⁷ Unser Oberflächenbewusstsein verdeckt unsere Tiefe, wir erklären uns für gerecht und haben doch das Böse in die Tiefe einsickern lassen, und von da aus wirkt es. Deshalb betet der Psalmist: Von meinen verborgenen Sünden befreie mich. Es muss aber bleiben, dass zur Sünde Freiheit, Wille, Einsicht gehören und dass nicht einfach unser Sein sündig ist. Unsere Psychologie des Glaubens wie des Sündigens muss aber in die Tiefenschichten unserer Existenz vordringen, wofür uns die moderne Anthropologie Hilfen genug anbietet. Der augustini-sche (tridentinische) Begriff von *concupiscentia* («Begierde»), von einer inneren Verfasstheit des Menschen, der Gott los sein will, um nur er selbst zu sein, bietet da Material genug.

Aber dies darf andererseits nicht so weit gehen, dass wir sozusagen als im Sein verdorben gelten, dass Sünde etwas wird, dem wir ohnedies nicht entrinnen können, weil wir nun einmal Sünder sind. Es darf nicht zu einem Dualismus führen, in dem auch Gott offensichtlich nicht mehr imstande wäre, den Menschen zu einen und als ganzen, in der Tiefe zu heilen. Der Begriff Heilung (Erlösung) müsste dabei weniger statisch, sondern mehr lebensgeschichtlich gesehen werden: Das Leben des Getauften ist ein Erlösungsprozess, in dem wir mitgehen, uns mittragen und führen lassen oder dem wir uns verweigern. Es ist wichtig, das Ziel nicht aus dem Auge zu verlieren, sich ihm neu zuzuwenden, wenn wir ausgeglitten oder weggegangen waren. Es ist wichtig, immer neu Vergebung anzunehmen, aber dabei auch die Verantwortung der Vergebung zu erlernen. Die große Bekehrung, d.h. der Glaube, setzt sich aus vielen kleinen Bekehrungen zusammen. Und immer ist dabei das Wort des heiligen Benedikt im Auge und im Herzen zu behalten, das den Kern der reformatorischen Erfahrung katholisch ausdrückt: *Et de Dei misericordia nunquam desperare* – an Gottes Barmherzigkeit niemals verzweifeln.⁸

2. «Mitwirkung» (*cooperatio*). Die Frage, wie weit wir im Heil nach dem von Gott geschenkten Anfang selbst Mitwirkende sind, wie weit wir durch die neue Kraft handeln und leben können, ja müssen oder «bloß passiv» (*mere passive*) sind; wie weit daher unser eigenes Tun im Gericht mitentscheidend ist und unser eventuelles Unheil von uns selbst verschuldet, aber dann auch unser Heil von uns mitverantwortet wird, also Gnadenlohn ist, ist wohl der meist umstrittene Punkt der in der Rechtfertigungslehre konkret werdenden Erlösungslehre.

Ich denke, es ist zunächst sehr wichtig, in dieser Sache groß von Gott zu denken und ihm zuzuhören, wie er uns in der Schrift anredet. Obwohl alles, was wir sind und können, von ihm kommt und von ihm ist, unser

armseliges Tun immer völlig inkommensurabel zu dem bleiben muss, was er gibt, wollte er doch ein wirklicher Gott der Beziehung sein und bleiben. Er wollte nicht sozusagen allein mit sich selbst agieren, sondern uns zu echten Beziehungsträgern, zu einem echten Gegenüber mit sich selber machen. Wir sind nicht Marionetten Gottes, die gar nicht gerufen und befähigt wären, verantwortlich vor ihm zu handeln. Der Verzicht auf die Verantwortlichkeit, auf die Fähigkeit, vor Gott Verantwortung zu tragen, könnte nur scheinbar Erlösung sein. In Wirklichkeit degradiert er uns und würde damit auch Gott degradieren. Was wir sind und tun, zählt ganz real vor ihm. Er würdigt sich, trotz der Inkommensurabilität uns doch ins Mitwirken mit ihm zu rufen.

Ich denke, es sei wichtig, in dieser Sache unseren Horizont auszuweiten und die Überlieferung der Ostkirche in unseren Dialog einzubeziehen, damit er nicht im Zirkel läuft. Zufällig habe ich mich in letzter Zeit etwas mit Maximus dem Bekenner⁹ und mit Nikolaus Kabasilas¹⁰ befasst: frühester Anfang und später Höhepunkt byzantinischer Theologie. Bei beiden ist mir der ungeheure Akzent aufgefallen, der bei ihnen auf dem Willen als dem Ort unserer Erlösung liegt, in einer Weise, die von der augustinischen Tradition her zunächst befremdlich erscheint und die doch ihr Gewicht hat und uns nachdenklich machen muss. Der Wille ist der Ort der Liebe – so zeigen sie uns – und wird von Gott durch Christus hinaufgezogen in das Geliebtsein von ihm. Und dies ist Erlösung. Aber der so von Gott erhobene Wille muss sich selbst in der Liebe festhalten und Liebe werden.

3. In der «Gemeinsamen Erklärung» wird gesagt, die Rechtfertigungslehre sei «ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hinorientieren muss» (GE 18)¹¹. Das ist eine Übersetzung der alten lutherischen Formel vom *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Der «Annex» drückt es noch schärfer aus: «Die Rechtfertigungslehre ist Maßstab oder Prüfstein des christlichen Glaubens. Keine Lehre darf diesem Kriterium widersprechen...» Die Erklärung der Glaubenskongregation vom 30. Juni 1998 hatte dazu gesagt: «Während für die Lutheraner diese Lehre eine ganz einzigartige Bedeutung erlangt hat, muss, was die katholische Kirche betrifft, gemäß der Schrift und seit den Zeiten der Väter die Botschaft von der Rechtfertigung organisch in das Grundkriterium der *regula fidei* einbezogen werden, nämlich das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtete und in der lebendigen Kirche und ihrem sakramentalen Leben verwurzelte Bekenntnis des dreieinigen Gottes.» Diese beiden Sichten müssen nicht unvereinbar sein, aber sie müssen in ihrem Zueinander vertieft werden, weil dann wirklich der Grundansatz christlicher Existenz verstehbar zum Vorschein kommt. Gegenüber jener Art von Gottesvorstellungen, in denen Gott und Mensch gar nicht in einer

wirklichen Beziehung zueinander stehen, stellt die Rechtfertigungslehre die grundlegende Frage: Ist Gott wirklich als ein Gott für uns und mit uns erkannt und geglaubt? Ist Christus als der Sohn des lebendigen Gottes angenommen, der für uns gelitten hat und in seinem Leiden die Last unseres Daseins mitträgt? Ist der Ernst der Sünde erkannt, die Gottes Leiden hervorruft und uns so freilich erst die ganze Größe Gottes erkennen lässt, des Gottes, der für uns klein wird, liebend wird? Ist uns aufgegangen, dass wir der Versöhnung mit Gott bedürfen? «Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnte, ihnen ihre Vergehen nicht anrechnet und das Wort der Versöhnung in uns legte. An Christi statt also walten wir des Amtes, so dass Gott durch uns mahnt. An Christi statt bitten wir: Lasst euch mit Gott versöhnen!» (2 Kor 5,20f). Die Rechtfertigungslehre stellt – richtig verstanden – tatsächlich die entscheidenden Fragen über Gott, Mensch, Leben und Sterben, über unser Gottesverhältnis und über den rechten Weg unseres Lebens; in diesem Sinn ist sie ein «Prüfstein», ob wir im Glauben der Apostel stehen oder nicht.

Aber gleichzeitig muss festgehalten werden, dass die Erlösungslehre nicht ein frei verfügbarer theologischer Maßstab für Glaube ist, den man rein intellektuell anwenden und als Messschnur wie eine Metatheorie für die Prüfung der «Theorien» (d.h. der Glaubenslehre und der lebendigen Kirche) gebrauchen könnte. Sie ist nicht ein frei verfügbarer Maßstab, mit dem man sich über die Kirche stellen und über sie befinden kann. Die Rechtfertigungslehre hat vielmehr, wie die Erklärung der Glaubenskongregation mit Recht herausstellt, ihre innere Verankerung im Bekenntnis zu Gott, dem dreifaltigen Gott mit der christologischen Mitte dieses Bekenntnisses. Und dieses Bekenntnis wiederum ist nicht eine Theorie, sondern ist ein Lebensvollzug, der im Sakrament der Taufe verankert ist; Taufe aber wiederum bedeutet Eingefügtwerden in den lebendigen Leib Christi, in die glaubende Gemeinschaft, in der sein Wort lebt. Der Glaube ist als Lebensvollzug Teilnahme am gemeinsamen Lebensvollzug des Leibes Christi, der Kirche. Es gibt kein bloß theoretisches Kriterium des Glaubens, sondern der Glaube ist Bekenntnis (*confessio*) und als solche Bekehrung (*conversio*), und dies wiederum ist, gerade weil wir uns nicht selbst bekehren, zu etwas Neuem und anderem machen können, Handeln eines anderen mit mir – Sakrament – und damit zugleich im Mutterboden der lebendigen Kirche verankert.

Über diese Grundweise und Grundform des Glaubens, um die es geht, muss weiter gesprochen werden. Dabei muss sichtbar werden, dass der Glaube ganz persönlich mich vor den lebendigen Gott stellt, aber vom trinitarischen Gott und von der Leibhaftigkeit Jesu Christi und seiner Geschichtlichkeit her eine wesentlich kommunitive, sakramentale, ekklesiale Dimension hat, ohne die er überhaupt nicht Glaube wäre.¹²

4. Die eben zitierte Erklärung der Glaubenskongregation hatte mit einem anderen Punkt Aufregung und heftige Kritik hervorgerufen. Sie hatte im Teil II (Präzisierungen), Punkt 6 gesagt, die Frage der Repräsentativität, d.h. der Möglichkeit verbindlichen Redens in der lutherischen Gemeinschaft müsse noch genauer geklärt werden und hatte dann formuliert: «Die katholische Kirche erkennt die vom lutherischen Weltbund unternommene große Anstrengung an, durch Konsultation der Synoden den *«magnus consensus»* (großer Konsens) zu erreichen, um seiner Unterschrift eben kirchlichen Wert zu geben: Es bleibt allerdings die Frage der tatsächlichen Autorität eines solchen synodalen Konsenses, heute und auch in Zukunft, im Leben und in der Lehre der lutherischen Gemeinschaft.»¹³

Diese Anfrage hat, wie schon angedeutet, einen Sturm der Entrüstung ausgelöst, als wolle die katholische Kirche die Gleichberechtigung der Partner im Dialog leugnen. Aber die gestellte Frage hatte eine ganz andere Bedeutung: Sie war nicht kirchenpolitischer, sondern theologischer Natur. Sie zeigt an, dass es in einem zentralen Punkt aufgrund der ökumenischen Gespräche und einfach aufgrund der eigenen ekklesialen Erfahrungen der lutherischen Kirchen einen bedeutenden Fortschritt gibt, der allerdings noch nicht richtig formuliert und geklärt ist. Wenn man das *Sola Scriptura* streng fassen würde, wäre nicht einzusehen, wieso die Autorität der Synoden höher sein könnte als die einer großen Anzahl von Professoren, Fachleuten in der Auslegung der Bibel. Überhaupt ist dann nicht zu begreifen, wieso die Kirchenleitung etwa in einem Lehrzuchtverfahren gegen einen Professor entscheiden kann. Aufgrund einer Mehrheit von Gelehrten, die anderes sagt? Oder aufgrund ihres in den Bekenntnissen formulierten Glaubens, der ihr gemeinsames Kirchesein begründet? Wenn dies, woher kommt das höhere Gewicht dieser Kirchenlehre gegenüber der professoralen, akademischen Position?

Die Synoden sind an sich keine Lehrinstanz, können es nicht sein. Wenn sie nun aber trotzdem ein lehramtliches Gewicht haben sollen, dann deshalb, weil sie den Konsens aller Gläubigen ausdrücken, der als eine geistgewirkte Kraft gilt: Nicht alle Gläubigen können im Irrtum gefangen sein; moralische Einstimmigkeit einer so großen und verschiedenen Menge kann nicht aus dem bloß Eigenen der Menschen kommen. Natürlich kann man fragen: Wenn aber doch nur Synoden entschieden, ist die Einstimmigkeit wirklich da?¹⁴ Oder ist nicht die Gegenstimme von glaubenden Gelehrten ein deutlicher Beweis, dass der *magnus consensus* nicht erreicht ist? Mit anderen Worten: Es geht um die Frage: Hat die Kirche Lehrautorität oder nicht? Kann die Kirche als Kirche mit Vollmacht etwas verbindlich lehren, was von vielen Gottesgelehrten, Schriftgelehrten, Kennern der Bibel nicht eingesehen, ja, bestritten wird? Und wenn es Lehrautorität der Kirche gibt, wer hat sie? Wie findet sie zu ihren Aussagen?

Hier kommt etwas sehr Wichtiges zum Vorschein: Das *Sola Scriptura* («Allein die Schrift») muss in unserer völlig veränderten Lage ganz neu bedacht werden und die Frage kirchlicher Autorität, einer Lehrvollmacht der Kirche als Kirche, die über die Autorität der Gelehrtenauslegung hinausreicht und anderer Natur ist als sie, muss gestellt werden.¹⁵ Einfach die ökumenischen Dialoge als solche haben hier eine neue Situation geschaffen, denn hier sprechen nicht Gelehrte mit Gelehrten (das auch), sondern es ist ein Gespräch von Kirchen bzw. Kirchengemeinschaften. Es hat sich sozusagen von selbst, aus dem inneren Auftrag der Kirche und aus ihren Lebensnotwendigkeiten heraus, auch im protestantischen Bereich so etwas wie Lehrautorität in der Kirche (ich sage nicht: Lehramt) gebildet. Dass es so ist, ist ermutigend. Die katholische Kirche wird selbstkritisch ihre Wahrnehmung des Lehramts immer wieder bedenken; umgekehrt ist die evangelische Christenheit aus der Logik der Ökumene heraus auf die Suche nach der rechten Form kirchlicher Lehrvollmacht verwiesen. Auch dies ist ein Auftrag der Rechtfertigungslehre, kein reifes, abrufbares Ergebnis, aber ein Zeichen, dass etwas in Bewegung ist.

Alles zusammen gesehen ist der Rechtfertigungskonsens ein Auftrag, ein Anfang: Wir müssen neu erklären, was Erlösung heißt, wer Gott ist, wer Christus ist, wer wir selber sind. Nichts Geringeres steht auf dem Spiel. Je redlicher und zugleich demütiger und leidenschaftlicher wir diese Fragen so aufgreifen, wie sie uns alle heute bedrängen, desto mehr wird sich zeigen, dass das Ringen um den Glauben uns zueinander führt.

ANMERKUNGEN

¹ Wie bekannt, hat sich Frau Schmoll wiederholt in der FAZ zum Rechtfertigungsthema geäußert. Die Zitate hier sind ihrem Artikel «Fauler Frieden in Augsburg» entnommen: FAZ Nr. 253/43 D, 30. 10. 1999, Seite 1.

² Zum biographischen Kontext von Luthers Theologie ist hilfreich B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk* (München 1981); P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz 1966).

³ A. Keller, *Beleidigung Gottes*, in: *StdZ*, 217. Bd. (1999), 577f.

⁴ Über Sünde als nicht-gebrauchtes Wort J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde* (München 1977).

⁵ H. Schnädelbach, *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3* (Suhrkamp 2000). Auf die Kontroverse, die Schnädelbach durch seinen Beitrag: *Der Fluch des Christentums*, in: *Die Zeit*, Nr. 20 (11. 5. 2000), S. 41f. ausgelöst hat, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Vgl. die Würdigung des Disputs durch M. Schuck, *Christenschelte in aufklärerischem Gewand*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, Nr. 4, 2000, S. 66-70.

⁶ Es geht mir hier nicht darum, die Diskussion der Fachtheologen, die dem Konsens vorausging und seine Formulierung ermöglichte, abzuwerten. Sie war und bleibt wichtig. Aber ihr Horizont muß ausgeweitet werden, und darum geht es in diesem Beitrag. An neueren Arbeiten

möchte ich hier nennen das Grundlagenwerk *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hg. K. Lehmann – W. Pannenberg (Freiburg-Göttingen 1986); II Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung. Hg. K. Lehmann (ebd. 1989); III Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt. Hg. W. Pannenberg (ebd. 1990); IV Antworten auf kirchliche Stellungnahmen. Hg. W. Pannenberg – Th. Schneider (ebd. 1994). Ferner E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* (Tübingen 1998); Th. Söding (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre?* (QD 180, Freiburg 1999); *Diocesi di Arezzo-Cortona-Sansepolcro, Istituto di Scienze Religiose, Purificazione della memoria* (Arezzo 2000). Wertvoll durch präzise Argumentation A. Dulles, *Justification today* (Fordham University 1999).

⁷ Grégoire le Grand, Règle Pastorale I 9, SC 381 S. 158.

⁸ Regula 4,74.

⁹ Zum Einstieg ist hilfreich die von G. Bausenhardt besorgte Übersetzung: *Maximus der Bekenner. Drei geistliche Schriften* (Johannes Verlag 1996). Die mittlere der drei Schriften, der *Liber asceticus*, liegt jetzt auch in einer Übersetzung von H. J. Sieben vor: *Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus* (Trier 1998), 181-220.

¹⁰ Sein Hauptwerk ist in einer guten, von G. Hoch gefertigten Übersetzung zugänglich: N. Kasbilas, *Das Buch vom Leben in Christus* (Johannes Verlag 1991).

¹¹ Der Text der Gemeinsamen Erklärung ist z.B. veröffentlicht in HK 51 (1997), 191-200.

¹² Ich möchte in diesem Zusammenhang auf die folgenden Sätze des Tübinger Exegeten M. Theobald verweisen: «Weder Eigentum des Paulus noch Gemeingut der Kirche kann der Kanon von der Rechtfertigung genannt werden. Jenes nicht, weil Paulus als ältester Zeuge des Satzes mit ihm auf dem Rücken der antiochenischen Gemeinde stand, dieses nicht, weil er in der frühen Kirche nur partiell rezipiert wurde. Das hängt auch damit zusammen, daß er als Kanon oder theologische Richtschnur nie den Autoritätsrang besaß, der den anderen wichtigen Sätzen der frühen Kirche zukam (1 Kor 15,3b-5; Röm 10,9), deren Geschichte in das Credo der Kirche einmündet. Eignete diesen Sätzen ein liturgischer «Sitz im Leben», ... so formulierten die Kanones theologische Prinzipien, die Handlungsanweisungen enthielten, trugen also verstärkt das Merkmal der Zeitgebundenheit an sich... Hermeneutisch bedeutet diese von Paulus vorgenommene Zuordnung von Kanon und Credo-Sätzen (vgl. auch Gal 2,16/20c), daß seine Rechtfertigungslehre angewandte Christologie ist.» M. Theobald, *Der Kanon von der Rechtfertigung* (Gal 2,16; Röm 3,28) – Eigentum des Paulus oder Gemeingut der Kirche?, in: Th. Söding, a.a.O. (s. Anmerkung 6), 131-192; Zitat 191.

¹³ Der Text der «Antwort der Glaubenskongregation auf die Gemeinsame Erklärung» ist veröffentlicht in KNA ÖKI 27, 30. 6. 1998, Dokumentation.

¹⁴ Man darf dabei auch daran erinnern, daß von 124 lutherischen Gliedkirchen 89 geantwortet haben; 80 davon positiv, 5 negativ und 4 teils positiv, teils negativ.

¹⁵ Für die Diskussion des *Sola Scriptura* heute ist wichtig U. Luz, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein?* In: NTS 44 (1998), 317-339; dazu M. Reiser, *Bibel und Kirche. Eine Antwort an U. Luz*, in: TThZ 108 (1999), 62-81.

Leicht überarbeitete Fassung eines am 4. November 1999 zu Duisburg-Hamborn bei der traditionellen Schaffer-Mahlzeit gehaltenen Vortrags.

KARL LEHMANN · MAINZ

FREI AUS GLAUBEN

*Zur Situation der evangelisch-katholischen Ökumene
nach der «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre»*

Am 31. Oktober 1999 wurde in Augsburg, der Stadt des Religionsfriedens, die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre» des lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche unterzeichnet. Es mag gut sein, darauf noch einmal zurückzuschauen. Dies ist auch deshalb angezeigt, weil dieser Reformationstag der Letzte in diesem Jahrtausend ist und uns mit der eben genannten Vereinbarung an die Schwelle einer neuen Zeit stellt.

Damit ist nach einer fast 470 Jahre alten Geschichte der Trennung verbindlich zum Ausdruck gebracht worden, dass die getrennten Kirchen gemeinsame Aussagen zur Lehre von der Rechtfertigung machen, die damals Ausgangspunkt und letztlich Grund für das Zerschneiden der abendländischen Kirche gewesen ist. Wenn dies angenommen worden ist, dann verlieren auch die Lehrverurteilungen, die sich auf die Rechtfertigungslehre beziehen, wenigstens für die heutigen Partner ihre kirchentrennende Wirkung. Auch wenn man sparsam ist mit Worten wie «historisch», so dürfte dieses beispiellose Ereignis doch so etwas wie einen Mark- und Meilenstein in der evangelisch-katholischen Ökumene darstellen.

1. Die Unterzeichnung als Ereignis

Dies kann nicht heißen, der Akt der Unterzeichnung allein stelle für sich den definitiven Durchbruch auf der Suche nach der Einheit der Kirche dar. Wir wollen auch gewiss nicht selbstzufrieden ein Jahrhundertereignis feiern. Vielleicht sind wir jedoch auch schon zu bescheiden geworden in der Beschreibung dessen, was erreicht worden ist. Wir müssen das, was in der Stadt des Religionsfriedens geschehen ist, in der ganzen Breite und Tiefe der kirchlichen Wirklichkeit, nämlich in unseren Kirchen, Gemein-

KARL LEHMANN, 1936 in Sigmaringen geboren, lehrte bis zu seiner Berufung zum Bischof von Mainz 1983 als Ordinarius Dogmatik und Ökumenische Theologie in Mainz und Freiburg; 1987 wurde er zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz berufen.

den und in der Theologie, nachvollziehen und einlösen. Wir müssen alle dazu beitragen, dass die feierliche Unterzeichnung nicht einfach ein ungedeckter Scheck bleibt.

Ein solcher Tag gibt Anlass zur Freude und zum Dank. Vielleicht sieht man dies besser, wenn man wirklich etwas in die Geschichte schaut, die tiefen Zerwürfnisse zwischen unseren Kirchen auf sich wirken lässt und so vielleicht besser würdigen kann, was in den letzten Jahrzehnten für die nun vollzogene Einigung in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre geleistet worden ist. Man muss diese gesamte Entwicklung sehen, die auch die «Gemeinsame Erklärung» (= GE) in ein neues Licht rückt. Die Verständigung ist hier besonders schwierig, weil die Lehrgegensätze schon früh besonders plakativ zur Geltung gebracht und über Jahrhunderte mit großer Schärfe und besonderer Unerbittlichkeit hochgehalten worden sind. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn diese Zuspitzungen trotz vieler Bemühungen nicht plötzlich wie vom Winde verweht sind. Es gibt aber keinen anderen Weg als eine sorgfältige Aufarbeitung der Grunddifferenzen, an denen im 16. Jahrhundert die Wege auseinander gingen. Für den Laien und engagierten Christen mag es manchmal ärgerlich sein, wie viel historische Gelehrsamkeit und geistige Kraft für die Bewältigung dieser Aufgabe notwendig waren und sind. Aber wenn in diesem Zentrum unseres Glaubens und unserer theologischen Überzeugungen keine Verständigung erreichbar wäre, ist jeder andere Konsens auf Sand gebaut. Dies mag auch bis zu einem gewissen Grad die Härte der gegenwärtigen Auseinandersetzungen erklären.

Es wäre aber ein folgenreiches Verhängnis, wenn man die «Gemeinsame Erklärung» mit den Zusatztexten isolieren und für sich allein übersteigern würde. Es ist öfter darauf hingewiesen worden, dass wir hier nicht nur die Früchte längerer ökumenischer Bemühungen (übrigens schon in den Religionsgesprächen der Reformationszeit bei der Rechtfertigungslehre ansetzend), sondern besonders der vielfach unternommenen, international breit gestreuten und immer wieder intensivierten Forschungsergebnisse mindestens der letzten 40 Jahre ernten dürfen. Die Gemeinsame Erklärung kann nur so knapp und dicht sein, weil man sich über Jahrzehnte immer wieder in größeren Abhandlungen und in knapper Thesenform an den Problemen abgearbeitet hat. Deshalb ist es ganz wichtig, die im «Anhang» ausgewählten, konzentrierten «Quellen», die für diesen langen Prozess einer gemeinsamen Suche stehen, mit den größeren und ganzen Dokumenten heranzuziehen. Sie untermauern mit ihren immer wieder vielfach vernetzten, bewährten Formulierungen die «Gemeinsame Erklärung». Ich habe nicht den Eindruck, dass man bisher das Gewicht der Konsenselemente und das Potential auf eine Einigung hin, das in diesen «Quellen» steckt, genügend wahrgenommen hat.

2. Die Unterzeichnung als Ermutigung

Die Unterzeichnung ist eine große Ermutigung ökumenischer theologischer Arbeit. Wir kennen die jahrzehntelange Klage, die Ergebnisse der theologischen Dialoge würden von den Kirchenleitungen nicht genügend ernst genommen, die Ökumene leide an dieser Hinhaltenaktik, die Theologen seien müde und resigniert. Nun ist es soweit, dass wir die mit großer Mühe in vielen Ländern erarbeiteten Vorstufen und Teilergebnisse in konzentrierter und neu geordneter Form verbindlich annehmen konnten. Damit wird auch erwiesen, dass die gediegene theologische Forschungsarbeit sich im Lauf der Zeit durchsetzen wird. Freilich müssen wir aus diesem Prozess lernen, dass gerade die professionellen Ökumeniker aus Theorie und Praxis, Theologie und Kirchenleitung Konsentexte dieser Art zumeist überschätzen. Auch wenn sie wissenschaftlich wohl erwogen und religiös durchaus eindrucksvoll sein können, so sind sie noch nicht mit Leben und Spiritualität erfüllt. Es dauert länger, bis sich jahrhundertealte Denkgewohnheiten und Verhaltensmuster abbauen lassen und sich eine neue Sprache, die manchmal für alle Partner fremd ist, bewähren kann. In diesem Sinne wurde auch die theologische Zunft durch die nun auf Verbindlichkeit angelegte Erklärung etwas aufgeschreckt, denn offenbar hatte man auf weite Strecken hin die inneren Tendenzen und zahlreichen Belege einer jahrzehntelangen ökumenischen Arbeit relativ wenig mitverfolgt. Die offizielle Ökumene hatte ihrerseits das Zeitmaß, die Breite und die Tiefe der notwendigen Rezeption nicht so recht eingeschätzt. Dies war 1980 mit dem Jubiläum der «Confessio Augustana» ähnlich, bei dem z.B. ein gemeinsamer evangelisch-lutherischer/römisch-katholischer Kommentar bald wieder vergessen war.

Deswegen dürfen wir uns die Freude über das nun Erreichte nicht nehmen lassen. Wir haben Grund, dankbar auf die vielen Bausteine zurückzuschauen, die sich nun zur «Gemeinsamen Erklärung» zusammenfügen, die in den Zusatzdokumenten noch wichtige Erläuterungen findet. Wir danken besonders auch all denen, die trotz manchmal sachlich unzureichender und persönlich verletzender Attacken unverdrossen, zuversichtlich und selbstlos ihren Auftrag erfüllt haben. Zur Theologie gehört gewiss der kritische Einwand des einzelnen Experten, aber auch die eher verborgene, nicht weniger wichtige Treue zu einem Auftrag der Kirche.

3. Konsens und Fundament

Entscheidend ist jedoch das Ergebnis des Konsens-Prozesses der «Gemeinsamen Erklärung». Für viele ist das Ergebnis vielleicht enttäuschend, denn

sie hatten einen umfassenderen Konsens erwartet. Sie finden den Text eher etwas ängstlich und noch mit zu vielen offenen und strittigen Fragen belastet. Vielleicht haben wir manchmal auch einen fragwürdigen Begriff von Konsens im Auge gehabt. Nicht selten erscheint er nämlich als Ideal *im Sinne uneingeschränkter Übereinstimmung in allen Dimensionen* einer zuvor strittigen Sache. Unsere Texte haben hier und dort noch Spuren einer solchen Vorstellung, die sich wie Eierschalen früherer Überlegungen ausnehmen. Der Konsens-Begriff ist untergründig stark von einem emotionalen und vielleicht sogar logischen Gefälle zur Uniformität hin geprägt. Ein solches Verständnis überfordert uns, weil man so *jede* Differenz zwischen Katholiken und Lutheranern im Verständnis der Rechtfertigung ausräumen müsste.

Im Übrigen hat die klassische Theologie in beiden Kirchen immer auch unterschieden zwischen dem, was Konsens erfordert, und dem, was des Konsenses nicht bedarf. Das Verständnis für diesen Unterschied war gerade zwischen dem Bereich der Glaubenslehre und dem Bereich der kirchlichen Riten, Gebräuche und Disziplin weit verbreitet. Im Übrigen hat man immer auch zwischen fundamentalen und nicht-fundamentalen Glaubenslehren unterschieden. Denken wir nur an die alten Glaubensbekenntnisse und die Katechismen. Das Zweite Vatikanische Konzil bekennt sich seinerseits zu einer «Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens» (Unitatis Redintegratio, Art. 11). Die christlichen Kirchen können also trotz ihres Getrenntseins im Grundlegenden des Glaubens eins sein. Auf katholischer Seite wurden dabei zwei wichtige Bilder gebraucht, die sich ergänzen. Johannes Paul II. sagte in seiner Ansprache am 450. Jahrestag der «Confessio Augustana» im Jahr 1980, dass «wichtige Hauptpfeiler der Brücke im Sturm der Zeiten erhalten geblieben sind» und dass wir neu entdeckt haben, «wie breit und fest die gemeinsamen Fundamente unseres christlichen Glaubens gegründet sind». Kardinal Jan Willebrands sagte bei derselben Gelegenheit, «dass die Spaltung von damals *nicht bis in den gemeinsamen Wurzelstock* gegangen ist und dass das Gemeinsame unseres Glaubens wesentlich tiefer und weiter reicht als das Trennende.»¹

4. «Differenzierter Konsens»

Aus mannigfachen Gründen stehen die evangelischen und noch mehr die katholischen Theologen dem Gedanken der Fundamentalartikel und einer ökumenischen Anwendung der «*hierarchia veritatum*» skeptischer gegenüber. Stattdessen hat sich der Begriff eines «differenzierten Konsenses» eingebürgert. Das Wort Konsens wurde im ökumenischen Gespräch ohnehin

immer mehr durch qualifizierende Eigenschaftsworte bestimmt: «weitreichender Konsens», «Konsens in der Sache», «wachsende Konvergenz», «fundamentale Gemeinsamkeit». Damit will man sagen: Die zur Kirchengemeinschaft erforderliche Übereinstimmung ist in der umstrittenen Problematik durchaus erreicht, aber die Art der Übereinstimmung muss noch näher spezifiziert werden. Ein erreichtes Konsens-Stadium schafft noch nicht Einheit. So meint der Konsens im Prozess der Einigung eine Vorform voller und sichtbarer Gemeinschaft.

In der «Gemeinsamen Erklärung» hat man für die spezifische Struktur der erzielten Übereinstimmung einen eigenen Begriff geprägt, nämlich «Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre» (vgl. Nr. 5, Nr. 13, Nr. 40). Zwei Elemente sind vor allem wichtig. Einmal handelt es sich um «Grundwahrheiten»: Eine Einigung darüber ist zwar noch kein voller Konsens, z.B. in der Entfaltung der ganzen Rechtfertigungslehre, aber es gibt eine Übereinstimmung bezüglich der Fundamente und tragenden Überzeugungen. Falls noch Unterschiede verbleiben, wird diese Gemeinsamkeit nicht einfach aufgehoben. Man hat bewusst nicht formuliert «Konsens in *den* Grundwahrheiten», sondern hat artikellos und weniger bestimmt von einem «Konsens in Grundwahrheiten» gesprochen. Es könnte also durchaus noch andere Grundwahrheiten geben, bei denen der Konsens nicht oder noch nicht feststeht. Dieser Befund wird immer wieder in verschiedener Form umschrieben, z.B. «ein hohes Maß an gemeinsamer Ausrichtung und gemeinsamem Urteil», «ein gemeinsames Verständnis unserer Rechtfertigung».

Dies führt zu befreienden Feststellungen. Die «Gemeinsame Erklärung» «enthält nicht alles, was in jeder der Kirchen über Rechtfertigung gelehrt wird» (Nr. 5); sie zeigt jedoch, «dass die weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen nicht länger Anlass für Lehrverurteilungen sind» (Nr. 5). «Die unterschiedlichen Entfaltungen in den Einzelaussagen sind damit (d.h. mit einem Konsens in Grundwahrheiten) vereinbar» (Nr. 14). Es gibt also noch Fragen «von unterschiedlichem Gewicht, die weiterer Klärungen bedürfen», aber es herrscht auch die noch wichtigere Überzeugung vor, «dass das erreichte gemeinsame Verständnis eine tragfähige Grundlage für eine solche Klärung bietet» (Nr. 43). Trotz aller Gemeinsamkeit gibt es noch offene Fragen in der Rechtfertigungslehre und darüber hinaus, sie haben aber – auch wenn sie gewichtig sind – nicht zur Folge, dass die Einheit der Kirchen nicht gegeben ist. Innerhalb der Gemeinsamkeit bleiben legitime Differenzen. Sie sind auch nicht grundsätzlich und durchgängig nur die Signatur eines Mangels, sondern sie sind stets davon geprägt, dass die Kirche eine Einheit in Vielfalt, auch in diesem Sinne «Fülle», ist. Das Ausmaß der Verschiedenheit bei einem solchen «differenzierten Konsens» muss freilich jeweils geklärt werden.

5. Die Legitimität des theologischen Vorgehens

Bei vielen bleibt ein Misstrauen. Nimmt man die Wahrheit in Aussagen gerade des Bekenntnisses ernst, für das viele Menschen Haus und Hof, Heimat und Leben hingegeben haben? Walten hier nicht zu rasch Beliebigkeit und Manipulation, wie man eine wächserne Nase nach allen Seiten formen kann? Immer wieder werden hier unzulängliche Modelle entworfen und unglückliche Antworten versucht. So sind manche der Meinung, die Annahme der «Gemeinsamen Erklärung» habe auch eine Aufgabe der Entscheidungen des Konzils von Trient zur Folge. Dies aber wäre ein unannehmbares Missverständnis.

Wir sehen dank der exegetisch-historischen und hermeneutisch-theologischen Kenntnisse die damaligen Texte in einem lebendigen Fluss und in einem umfassenderen Kontext. Wir erheben uns deshalb nicht dünkeltüchtig über die Entscheidungen der Väter, aber wir können manches dennoch tiefer verstehen. Man kann z.B. heute besser zwischen der Intention des Gesagten und der sprachlichen Form, den diese gefunden hat, unterscheiden. Man kann eine begrenzte Aussageabsicht erkennen, die man später oft zu sehr ausgedehnt hat. Man hat im harten Gefecht und in der Polemik, die die gegnerische Position gelegentlich auch perspektivisch verkürzt, letztlich doch aneinander vorbeigeredet, wie wir dies auch heute noch in Situationen des Streits feststellen. Indem man solche Begrenzungen und manchmal auch Deformationen erkennen kann, lassen sich einzelne Texte wenigstens in den Extrempositionen entschärfen. Außerdem kann man entdecken, dass die einzelnen Partner nicht immer dieselbe Sprache sprechen. Es gibt unterschiedliche Begrifflichkeiten, andere Zugänge und verschiedene Annäherungsweisen an die Rechtfertigung. Dies betrifft z.B. Grundbegriffe wie Sünde, Konkupiszenz, Heilsgewissheit und Verdienst bzw. Werke. Wir können heute manchmal sicherer erkennen, dass sich diese verschiedenen Verständnismöglichkeiten nicht schlechthin ausschließen müssen, sondern sich nicht selten komplementärhaft ergänzen können. In einer unmittelbaren Kampfsituation kann man dies vielleicht nicht immer deutlich genug wahrnehmen.

Sehr viele Untersuchungen der letzten Jahrzehnte zeigen unmissverständlich, dass in der Situation der Polemik solche Entfremdungen voneinander entstehen können, die Menschen geradezu blind machen. Vielleicht muss man diese Art von Erkenntnis von innen her kennen, um ihr wirklich ganz zu trauen. Aber sie hat natürlich auch ihre Gefahren, die freilich nicht automatisch eintreten müssen. Man kann z.B. nicht alles nur auf verschiedene Sprach- und Denkformen reduzieren. Es gibt nun einmal inhaltliche Aspekte, die Differenzen enthalten, und die man nicht leugnen kann (vgl. Nr. 18-39, 43).

Die «Gemeinsame Erklärung» ist aber darüber hinaus noch viel bescheidener. Sie nimmt sich nicht heraus, über die objektive Wahrheit früherer Aussagen von hoher Warte aus zu urteilen, sondern man fragt sich, ob die heutigen Partner von den damaligen Verurteilungen betroffen sind. So heißt es: «Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegten Lehre der römisch-katholischen Kirche» (Nr. 41). Dieser wichtige Satz wird auch an zentraler Stelle in der «Gemeinsamen Offiziellen Feststellung» zitiert (vgl. Nr.1). Die Erklärung hat in diesem Sinne eine doppelte Zielsetzung: zu erweisen, dass eine Übereinstimmung in «Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre» existiert und dass die wechselseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts den *heutigen* Partner nicht mehr treffen. Die wissenschaftliche Forschung und das ökumenische Gespräch haben ja auf ihre Weise auf diesen beiden Wegen die «Gemeinsame Erklärung» vorbereitet.

6. Die ökumenische Bedeutung

Man muss die Unterzeichnung der «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des lutherische Weltbund und der Katholischen Kirche» mit Augenmaß und Gelassenheit verstehen und werten. Übertreibungen schaden ebenso viel wie Unterschätzungen. Ich verstehe die «Gemeinsame Erklärung» vor dem Hintergrund einer bald 500-jährigen Trennungsgeschichte – wie schon eingangs gesagt – als einen Mark- und Meilenstein auf dem Weg zum Wiedergewinnen der kirchlichen Einheit.

Es sind hauptsächlich zwei Elemente: Bei allen einzelnen Fortschritten standen die gegenseitigen Verurteilungen in der Lehre im Weg. Mancher mag diese Sätze in den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts und in den dogmatischen Entscheidungen des Konzils von Trient als Gerümpel aus einer fernen Zeit verstehen. In Wirklichkeit sind diese Texte in den Kirchen immer noch gültige Aussagen. Man soll sie auch nicht in einem milden, aber letztlich doch überheblichen Licht der Aufklärung einfach beiseiteschieben. Viele Vorfahren haben dafür ihr Leben und ihre Heimat gelassen. Die Amtsträger sind und werden heute noch auf diese Bekenntnisse verpflichtet. Es ist eine Sache der Redlichkeit und der gedanklichen Sauberkeit, sich daran abzarbeiten und nach Möglichkeit diese Hindernisse abzubauen oder wenigstens zu verringern. Dann ist der Weg freier, um eine noch größere Annäherung festzustellen und auch zu beschleunigen, wie es nicht nur in der «Gemeinsamen Erklärung», sondern in vielen gemeinsamen Aktivitäten der Kirchen längst geschieht. Wenn man bedenkt, wie schmerzlich die wechselseitige Verketzerung und der daraus

entstandene Streit seit über 450 Jahren die Christenheit vor allem in unserem Land belasten, dann hat man Grund zum gemeinsamen Dank.

Die Augsburger Vereinbarung ist ja auch nicht rasch mit heißer Nadel gestrickt und in den letzten Monaten wieder nach aufgetretenen Schwierigkeiten von Kirchendiplomaten mühsam zusammengeflickt, wie manche meinen, sondern hinter diesem sehr knappen Text stehen viele gediegene Forschungen und intensive ökumenische Gespräche sowie Untersuchungen aus über 40 Jahren. Der Text spricht zwar für sich selbst, aber diese Vorstufen sind wie notwendige Kommentare, zumindest, wenn man wissenschaftliche Belege sucht.

Die «Gemeinsame Erklärung» ist bei aller Verbindlichkeit vorerst «Papier». Es gab in der Dialoggeschichte schon viele unwirksam gebliebene Vereinbarungen. Deshalb muss die Erklärung zuerst mit Leben erfüllt werden. Die Texte müssen nun auf vielen Ebenen überhaupt erst einmal zur Kenntnis kommen. Man kann sie ja auch durchaus meditieren. Es tut allen Kirchen gut, wenn über die zentralen Aussagen des Glaubens ausführlicher gepredigt und sie in den Bildungsveranstaltungen eingehender erklärt würden. Die theologische Lehre in allen Ausbildungsgängen kann nicht mehr über die Rechtfertigung und damit über das Bild vom Menschen (Theologische Anthropologie) sprechen, ohne diesen Schlüsseltext gemeinsamen ökumenischen Bemühens zu behandeln. Für die katholische Theologie ist dies wohl so etwas wie eine «authentische Interpretation» des Dekretes des Konzils von Trient über die Rechtfertigung. Natürlich wird auch die Forschung weitergehen, besonders über einige noch strittige Fragen wie «Gerecht und Sünder zugleich», die Heilsgewissheit und das Verständnis der Werke bzw. Verdienste. Es müsste doch möglich sein, bei allen Unvollkommenheiten und Grenzen zu einem solchen Dokument auch dann Ja zu sagen, wenn man an der Sache kritisch weiterarbeiten muss. Hier scheint mir noch weithin die nötige Gelassenheit zu fehlen.

Vielleicht muss man Sofortwirkungen, mittelfristige Erwartungen und längerfristige Annäherungsprozesse unterscheiden. Am Ende zielt vieles auf eine wechselseitige Einladung zur Eucharistie und schließlich die gemeinsame Feier des Herrenmahls. Wenn wir die «Gemeinsame Erklärung» ernst nehmen und wirklich auch im Leben einlösen, sind wir diesem großen Ziel ein gutes Stück näher gekommen. Aber bis zu diesem Schlussakkord dauert es nach katholischer Auffassung noch einige Zeit. Ich kann die Ungeduld und vielleicht sogar auch das Unverständnis vor allem der Mitchristen verstehen, die bis in die engste menschliche Zelle von Ehe und Familie hinein ohne Schuld die Last der Trennung tragen mussten. Aber wir sollten trotz des Rechts auf aktive Ungeduld verantwortungsvoll mit offenen Fragen im Blick auf Kirche, Amt und Sakramente umgehen.

7. Zur notwendigen Neuinterpretation

In allen Phasen der Vorbereitung der «Gemeinsamen Erklärung» wird an die große Aufgabe erinnert, die nun beide Kirchen im Blick auf die Zukunft haben, nämlich die Rechtfertigungsbotschaft für fragende Menschen von heute neu zu deuten. Dies ist schon eine seit langer Zeit gestellte Aufgabe. Diese Notwendigkeit ist schon lange schmerzlich bewusst. Die IV. Vollversammlung des lutherische Weltbundes hatte sich 1963 in Helsinki unter dem Leitwort «Christus heute» um eine Interpretation des reformatorischen Rechtfertigungszeugnisses für die Gegenwart bemüht. Wie immer man die damals verabschiedeten Dokumente beurteilt, es kam zu keinem überzeugenden Ergebnis. In allen Teildokumenten kommt darum diese Forderung mit Recht – nun von beiden Seiten – wieder auf die Tagesordnung. In der «Gemeinsamen Offiziellen Feststellung» heißt es daher am Ende: «Lutheraner und Katholiken werden ihre Bemühungen ökumenisch fortsetzen, um in ihrem gemeinsamen Zeugnis die Rechtfertigungslehre in einer für den Menschen unserer Zeit relevanten Sprache auszulegen, unter Berücksichtigung der individuellen und der sozialen Anliegen unserer Zeit» (Nr. 3).

Von da aus kann man verschiedene Wege gehen. Ich möchte zuerst unterscheiden zwischen dem Evangelium der Rechtfertigung, also der *Rechtfertigungsbotschaft*, und der *Rechtfertigungslehre*, die – sehr stark in der Sprache der Theologie des 16. Jahrhunderts – theologische Lehrstücke zur Sprache bringt. Der Unterschied muss differenziert gehandhabt werden. Die Lehre will natürlich die Botschaft in einen inneren Zusammenhang und vor allem begrifflich zur Sprache bringen.

Dies scheint mir bis heute ein mannigfaches Problem zu sein. Allzu leicht bleibt man nämlich bei einer Wiederholung oder Paraphrasierung der Worte der Heiligen Schrift stehen, oder aber man flüchtet in eine gewisse Theorie der Rechtfertigung, die dann ihrerseits wieder in Gefahr steht, bei dogmatischen Lehrsätzen und manchmal auch bei einer Doktrinialisierung stehen zu bleiben. Diese sind dann den theologischen Kennern vorbehalten. Ich muss gestehen, dass mir der Rückgriff auf diese Sprache nicht selten etwas pathetisch vorkommt. Es gelingt nicht so recht, das lebendige Evangelium der Rechtfertigung unter Zuhilfenahme der Bekenntnisschriften und dogmatischer Einsichten mit der modernen Lebenswelt in Verbindung zu bringen. Deshalb gewinnt man auch den Eindruck, die durchschnittliche Frömmigkeit in Gemeinde und Kirche bliebe von dieser Botschaft merkwürdig wenig berührt.

Ich sage dies nicht aus einer überlegenen kritischen Attitüde. Denn wir haben auch bisher immer schon dieselbe Aufgabe gehabt und müssen uns in Zukunft viel mehr gemeinsam um eine Lösung bemühen. Man muss

hier auch auf Luther schauen, der bei aller Vorliebe für die Sprache und Theologie der Rechtfertigung in den Katechismen auf die Terminologie der Rechtfertigung weitgehend verzichtete und dasselbe gerne mit dem Begriff der «Heiligung» zum Ausdruck brachte. Deshalb scheint es mir auch wichtig zu sein zu erkennen, dass die biblische Botschaft vom Heil in einer großen Bandbreite spricht und viele andere Grundworte erschließt, wie «Befreiung zur Freiheit», «Versöhnung», «Frieden mit Gott», «neue Schöpfung», «Heiligung in Christus Jesus» (vgl. GE Nr. 9 bis 11). So heißt es dann abschließend: «Herausragend unter diesen Bezeichnungen ist die Beschreibung als «Rechtfertigung» des Sünders durch Gottes Gnade im Glauben (Röm 3,23–25), die in der Reformationszeit besonders hervorgehoben wurde» (GE, Nr. 9). Dies entspricht auch vielen biblischen Untersuchungen.

Dies alles genügt jedoch noch nicht. Eine einfache Umschreibung der Rechtfertigungsbotschaft kann uns vielleicht zunächst weiterhelfen. Der Rechtfertigungsartikel weist auf das Evangelium hin, und zwar als Wort und als Tat der göttlichen Liebe. Gott macht in Jesus Christus unser verwirktes Leben zu dem seinigen und schenkt uns sein Leben, seine Gerechtigkeit. Ihm gehören wir im Leben und im Sterben. Im Kreuz ist über unser Heil und Unheil entschieden worden. Dies ist die Form der Zuwendung Gottes zu uns. Gott liebt bedingungslos und kennt keine Voraussetzung. Jesus ist dem nahe, der in der Sünde seine Verlorenheit und zugleich das Angewiesensein auf Gottes Barmherzigkeit erfährt.

Immer wieder hat sich der Mensch an dieser Wahrheit gestoßen. Wir haben Probleme, die Einfachheit der Rechtfertigungsbotschaft anzunehmen. Aber dahinter steht mehr: Wir unterliegen dem ständigen Druck, das Entscheidende zum Gelingen des Lebens selbst zu verantworten und leisten zu müssen. Wir ertragen es schlecht, bis auf den Grund und Kern unseres Menschseins Empfangende zu sein. Wir schieben uns immer wieder vor und glauben, dass wir uns selbst rechtfertigen müssen und können. Nach dem Evangelium ist dies eine grundlegende Selbsttäuschung, denn nur Gott kann uns letztlich durch Vergebung und Versöhnung retten. Die reformatorische Theologie steigert dies noch durch das dreimalige «allein»: *sola gratia, sola fide, sola scriptura*.

Wenn wir dies heute dem fragenden und suchenden Menschen neu nahe bringen wollen, dann werden wir gewiss nicht einsetzen bei Luthers «Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?» Wir müssen die Rechtfertigung heute radikal neu bedenken von der Erfahrung unserer Leere, Ungerechtigkeit und Absurdität («Sünde») und von dem her, was Gott im Leben des Menschen bedeutet. In diesem Sinne kann eine Neuauslegung des Rechtfertigungsgeschehens nur von einer radikalen Besinnung auf den Glauben an Gott und die Verlorenheit des Menschen in der Sünde

ausgehen. Gerade hier haben wir jedoch schwere Defizite. Die Verabschiedung der «Gemeinsamen Erklärung» bedeutet für die Kirchen die heilige Verpflichtung, in dieser Richtung ein neues Verständnis der Rechtfertigung zu suchen.

Dies kann aber nicht gelingen, wenn wir bei aller Treue zur Bibel nur die Worte der Schrift wiederholen oder uns ohne Interpretation der traditionellen Begriffe bedienen. Wir brauchen dringend eine Konfrontation der Rechtfertigungsbotschaft mit der neuzeitlichen Lebenserfahrung, und zwar des Individuums und der menschlichen Gemeinschaft. In diesem Sinne ist die Rechtfertigungsbotschaft heute der Artikel, mit dem Kirche steht und fällt. Es gibt heute nämlich viele Bewährungsfelder, auf denen uns die Relevanz der Rechtfertigung überzeugend aufgehen kann. Ich wähle in aller Kürze fünf Themenkreise, um das Gesagte ein wenig zu veranschaulichen:

- Die Frage nach dem Sinn des Lebens kommt immer wieder zur Einsicht, dass wir eine wahre Sinnhaftigkeit von uns aus nicht herstellen und garantieren können. Alle Suche nach der Selbstverwirklichung des Lebens kommt zur Einsicht, dass wir unseren Daseinsentwurf nicht im Sinne einer totalen Autonomie gestalten können. Wir sind – um Martin Luther aufzunehmen – immer Bettler und Beschenkte. Aber dies darf keine billige Gnade sein. Wenn wir aus der neu geschenkten Freiheit leben, dann müssen wir auch unser Leben ändern.

- Überall stoßen wir auf die Schuldfrage. Das Evangelium verlangt von uns, dass wir Schritte der Aussöhnung suchen, und zwar individuell und kollektiv. Aber wir können von uns aus nicht, wie wir gerne vorgeben, die Vergangenheit aufarbeiten. Wir Menschen können uns nur durch Gottes Versöhnung versöhnen lassen. Wir bleiben allzu gerne nur diejenigen, die immer nachtragend sind, unversöhnlich bleiben und uns endlos und mit vielen Feinheiten selbst rechtfertigen. Reine Vergebung kommt von Gott, wie die Wunder der Schöpfung und der Auferstehung.

- Weil wir soviel im technischen Bereich erfinden, planen, konstruieren und produzieren können, setzen wir immer mehr auch in anderen Lebensbereichen auf das «Machen». Wir sind – auch bei manchen Enttäuschungen – geradezu besessen von der Ideologie der Machbarkeit, stranden aber immer wieder an den Fragen des Leidens und des Scheiterns. In Frage gestellt werden soll nicht die Fähigkeit des Menschen mit seiner schöpferischen Verantwortung, sondern der Wahn, alles selbst und besser machen zu können.

- Wir suchen nach Gerechtigkeit. Dies geschieht meist nach unseren Vorstellungen von den gerechten Strukturen menschlichen Zusammenlebens. Wenn wir in das Evangelium hineinschauen, erscheint Gottes Gerechtigkeit untrennbar verbunden mit dem Eintreten für die Schwachen und Ver-

lorenen. Es wäre fatal, menschliche «Leistung» der Rechtfertigung «allein aus Gnade» entgegenzusetzen. Hier ist nach beiden Seiten, nämlich einer Leistungsverweigerung und einer Leistungsüberschätzung, viel Unsinn geschehen. Wer die Gaben hat, etwas für die Gemeinschaft und zum Wohl des Menschen zu leisten, wird auch in diesem Sinne beansprucht und gefordert. Aber das Leben dessen, der vor allem aus unverschuldeten Gründen den Leistungsanforderungen nicht gerecht wird, hat auch seine Würde. Die Rechtfertigungsbotschaft kann uns hier nach allen Seiten Neues lehren.

· Freiheit ist ein kostbares Gut, wonach alle streben. Die Menschen haben – wenigstens in den westlichen Zivilisationen – einen großen Zuwachs an Freiheitsrechten gewonnen. Dies kann man im Grundsatz nur begrüßen. Zugleich machen die Menschen jedoch die Erfahrung, dass sie dieser Freiheit vielfach nicht gewachsen sind und sie sich selbst nicht als frei erfahren. Offenbar bedarf es erst einer Befreiung zur Freiheit in Christus (vgl. Gal 5,1, vgl. Röm 7), damit wir von ihr einen rechten Gebrauch machen. Dieser tiefe Zusammenhang im Sinne des Titels dieses Vortrags «Frei aus Glauben» bedarf erst noch der vollen Entdeckung im Sinne seiner Bedeutung für das moderne Freiheitsproblem.

Dies können nur einige Andeutungen sein, die bewusst die individuelle und existentielle Dimension mit soziostrukturellen Zusammenhängen verbinden. Dabei haben wir es uns in den letzten Jahrzehnten nicht selten leicht gemacht, indem wir das Thema der Rechtfertigung stark nach außen und in die Sozialwelt hinein proklamiert, uns selbst aber weitgehend verschont haben. Ohne Umkehr im Sinne der Propheten und Jesu gibt es aber kein Christentum. So werden wir durch eine Erneuerung der Rechtfertigungsbotschaft ganz entschieden als Christen herausgefordert.

In diesem Sinne darf die «Gemeinsame Erklärung» von Augsburg – wie schon gesagt – kein ungedeckter Scheck bleiben. Nach Augsburg 1999 darf nicht einfach alles so weitergehen wie bisher. Eine Ökumene, die uns nicht gemeinsam näher zu Gott und Jesus Christus und dadurch auch zu den Menschen bringt, verdient diesen Namen nicht. Augsburg 1999 ist eine wichtige Zwischenstation und Etappe, die frischen Mut und neue Kraft verleihen kann. An der Schwelle zu einem neuen Jahrtausend scheint mir dies eine unersetzliche Hilfe und ein kostbares Geschenk zu sein.

Augsburg 1999 erinnert uns auch an Augsburg 1530, als das «Augsburgische Bekenntnis» vor eine letzte Entscheidung stellte, ob die Einheit der Kirche nochmals gerettet werden könne oder nicht. Vieles stand auf des Messers Schneide. Man kann daran auch erkennen, wie viele nicht-theologische Faktoren an der Situation beteiligt waren. Wir haben jedenfalls nochmals in der «Gemeinsamen Erklärung» eine beispiellose neue Chance erhalten, wieder näher zueinander zu kommen. Augsburg 1999 darf deshalb

nicht scheitern. Heute hängt dies weniger von den Mächtigen und den Fürsten ab als vielmehr von uns allen. Die 95 Thesen, die Martin Luther der Tradition nach am Vorabend von Allerheiligen 1517 an die Schlosskirche in Wittenberg heftete, rufen auch uns alle zusammen. Lassen Sie mich nur zwei dieser Thesen an den Schluss stellen. Am Anfang heißt es: «1. Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: ‹Tut Buße› usw. (Mt 4,17) hat er gewollt, dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.» In der Mitte finden wir in These 62 die tiefe Aussage, gerade im Blick auch auf die Ablassfrage: «Der wahre Schatz der Kirche ist das hochheilige Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Gottes.»

ANMERKUNGEN

¹ Das katholisch-lutherische Gespräch über das Augsburger Bekenntnis, Dokumente 1977-1981, hrsg. v. H. Meyer (= LWB Report 10, August 1982), 56f und 54.

Festvortrag am Reformationstag, 31. Oktober 1999, in der Lutherkirche in Wiesbaden.

perspektiven

GREGOR MARIA HOFF · VIERSEN

DIE GRENZEN DES DENKBAREN

Überlegungen zum Glaubenszugang im Anschluss an «Fides et ratio»¹

Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag am 20. Okt. 2001

1. Wahrnehmungsgrenzen

Es gehört zur Marktlogik, dass die Medien nur vermitteln, was sich verkaufen lässt. Vermehrt unter ökonomischen Vorzeichen dämmert entsprechend das Religiöse noch ins öffentliche Bewusstsein. *Ein* religionskritischer Zug der Gegenwart besteht im religiösen *Verbrauch*, nicht zuletzt in den Emblemen der Werbung. Die ästhetische Kraft des Glaubens wird hier nutzbar gemacht. Eine andere Tendenz nimmt den religiösen Skandal zum Anlass bzw. produziert ihn erst. Eine dritte Strategie pragmatischer Religionskritik besteht im Verschweigen. Dieses Fangeisen schnappt höchst erfolgreich zu.

Es ist aufschlussreich, welche Rolle dem Papst in diesem Spiel zugewiesen wird. Seine Skandalisierung fertigt ihn als negativen Werbeträger ab. Als Produkt erscheint er längst in ein Bild gezwungen, dem sich auch seine religiöse Vermarktung beugt. Wahrgenommen werden an ihm die Spuren körperlichen Verfalls, denen man einen geistigen abzulesen sucht. Der soll sich auf alles erstrecken, was den eigenen Wahrnehmungsausfall entlastet. Anästhesierung wird hier zum Normalfall.

Der Erfolg dieses Modells macht sich zumal an jenem Text bemerkbar, der die Frage nach der Wahrheit in Wahrnehmungsfragen richtet. Die Enzyklika «Fides et ratio» ging im öffentlichen Meinungsbetrieb unter, ohne je recht vorgekommen

GREGOR MARIA HOFF, Jahrgang 1964, Studium der Kath. Theologie, Philosophie und Germanistik in Bonn und Frankfurt a.M. Promotion 1995, Habilitation 1999. Studienrat am Krefelder Gymnasium. Lehrauftrag für Systematische Theologie an der RWTH Aachen.

zu sein. Die Skandale, von denen der Papst spricht: die Zumutung des Kreuzes für die *abgefunden* Vernunft (Nr. 23) und «das Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft» (Nr. 45) – sie werden verschwiegen. Solcher Bescheid passt nicht in die kulturellen Deutemuster dieser Zeit und wird eben darin hoch aktuell.

Denn die religiöse Sphäre scheint sich Aufmerksamkeitsreserven und Irritationspotentiale bewahrt zu haben. Werbung zehrt davon. Und dass es um mehr als bloße Aura geht, verdeutlichen die überraschenden religiösen Rückgriffe, die über kulturgeschichtliche Reminiszenzen hinausreichen. Aktuelles: in der Debatte um Sloterdijks «Menschenpark» besteht Thomas Assheuer in der ZEIT auf dem «jüdisch-christlichen Menschenbild». ² In einem erstaunlichen Gesprächsbeitrag entdeckt der Skeptiker Odo Marquard seine «religiöse Position». ³ Als «Morgenröte über Capri» beschreibt Gerd Haeffner die «Rückkehr des Religiösen» bei Jacques Derrida und Gianni Vattimo. ⁴ Das Urteil von Hans-Joachim Höhn, wonach die «religionsproduktiven Tendenzen der Gegenwart» ⁵ eine grundlegende «Krise der Immanenz» ⁶ anzeigen, scheint sich – ausdrücklich auch von philosophischer Seite – zu bestätigen.

Dass der selbst nach eigener Auskunft nicht religionsfreundliche Merkur unlängst ein Doppelheft «Über das Religiöse» herausgebracht hat, liegt auf dieser Linie. «Selig sind die Wissbegierigen» – mit dieser Werbepreisung verbindet der Verlag die Einladung des Titels, «nach Gott (zu) fragen». Der Merkur greift damit die Spannweite eines anderen religiösen Titels auf, ohne in den eigenen Beiträgen das Gespräch mit ihm zu suchen. Die Einladung zum Dialog, die «Fides et ratio» ausspricht, hat ihren philosophischen Partner offensichtlich nicht erreicht. Der erwies sich als nicht ansprechbar oder als geistesabwesend, wie Karl-Heinz Menke dem kritischen Kommentator Kurt Flasch nachweisen musste. ⁷ Zwar gab es vereinzelte Hinweise auf das Rundschreiben des Papstes. ⁸ Allein: die getroffene Bestimmung von Glaube und Vernunft gehört nicht zum thematischen Spektrum der philosophischen Standarddiskurse, so sehr sie diese in ihren Problemzonen betrifft: ethisch nicht zuletzt in der Sloterdijk-Frage nach den Grenzen des vernünftig Erreich- und Bestimmbaren; hermeneutisch in der Diskussion von Interpretation und Wirklichkeit. Jürgen Habermas hat im letzten Bücherherbst einen Band zu «Wahrheit und Rechtfertigung» veröffentlicht, der das Thema des Papstes unter anderen Vorzeichen verhandelt.

2. Die Grenzen der Vernunft nach «Fides et ratio»

Für Johannes Paul II. ist unter dem Leitmotiv der Wahrheit das grundlegende Problem der Gegenwart anzusprechen. Die Infragestellung der Wahrheitsfähigkeit des Menschen profiliert einen Skeptizismus, der keine Orientierung mehr erlaubt. Damit spielt er einem – auch vom Papst unter *postmodernen* Vorzeichen begriffenen (vgl. Nr. 91) – Relativismus zu:

«Die legitime Pluralität von Denkpositionen ist einem indifferenten Pluralismus gewichen, der auf der Annahme fußt, alle Denkpositionen seien gleichwertig: Das ist eines der verbreitetsten Symptome für das Misstrauen gegenüber der Wahrheit, das man in der heutigen Welt feststellen kann.» (Nr. 5)

Das ist der entscheidende theologisch-philosophische Kontext. Das ist der theoretische Schreibanlass (vgl. Nr. 6). Der Mensch ist ein Wahrheitssucher und als solcher der Wahrheit fähig. Er ist auf einen letzten Sinn angewiesen, den er mit den Mitteln der Vernunft zu suchen vermag, ohne ihn doch je ausdenken zu können. Theologisch wie philosophisch ist «jede erreichte Wahrheit immer nur eine Etappe auf dem Weg zu jener vollen Wahrheit ..., die in der letzten Offenbarung Gottes enthüllt werden wird». (Nr. 2)

Der eschatologische Vorbehalt, der hier erkenntnistheoretisch eingesetzt wird, markiert zugleich ein Spannungsgefüge, das die Vernunft als ganze durchzieht und sie in ihr schwieriges Verhältnis zum Glauben bringt. So sehr nämlich beide verschiedene Erkenntnisweisen darstellen (Nr. 9), so hart stößt die philosophische Vernunft, die «allein im Licht des Verstandes» (Nr. 9) operiert, an ihre Grenze, wenn es um die letzte Wahrheit geht. Insofern Wahrheit immer «in Zeit und Geschichte» (Nr. 11) spielt, ist ihr Scheitelpunkt die Inkarnation. In ihr kommt der Mensch zu sich, weil er ganz über sich hinaus zu seiner Bestimmung (und zur *Besinnung*) gebracht wird. Was er sich, wenn er nur seinem Wesen radikal nachdenkt, vor-stellen muss, ist aber das letztlich Unvorstellbare:

«Die Menschwerdung Gottes erlaubt es, die ewige und endgültige Synthese vollzogen zu sehen, die sich der menschliche Geist von sich aus nicht einmal hätte vorstellen können: Das Ewige geht ein in die Zeit, das Ganze verbirgt sich im Bruchstück, Gott nimmt die Gestalt des Menschen an.» (Nr. 12)

Wenn sich die Enzyklika von einer «falsche(n) Bescheidenheit» (Nr. 5) der Vernunft absetzt, bringt sie diese doch auf anderem – und zentralem – Theoriegelände wieder in Stellung. Denn die grundlegende offenbarungstheologische Prämisse besagt, dass die entscheidende Heilserkenntnis nicht aus menschlichem Nachdenken stammt (vgl. Nr. 7), sondern sich der «völlig ungeschuldete(n) Initiative» Gottes verdankt (Nr. 7). Die Vernunft hat demnach die Aufgabe, sich bis zum Äußersten zu treiben, das freilich – und zwar gerade *als Offenbarung* – je Geheimnis bleibt (Nr. 13). Die rechte Bescheidenheit der Vernunft verlangt ihr die Einsicht in ihre Begrenztheit ab, ohne darum den Prozess des Fragens abzubrechen. Sie hat der Versuchung zu widerstehen, sich in diese Situation anspruchslos einzufinden, sich in ihrer Aporie, nach dem ausgreifen zu müssen, was sie aus eigenen Kräften nie herzustellen vermag, einzurichten und zu narkotisieren. Stattdessen hat sie «die Spannung zur Wahrheit bestmöglich auszudrücken». (Nr. 5)

Das also ist Wahrheitserkenntnis: mit den Mitteln der reinen Vernunft den Menschen auszurichten auf einen letzten Sinn, dessen konkrete Gestalt sich nicht herstellen noch ausdenken lässt. Mit anderen Worten: *sich offen zu halten für das Unausdenkbare* (Nr. 28) und *darin die Grenzen des Denkbaren zugleich zu bestimmen und zu transzendieren*.

Diese grundlegende Verhältnisbestimmung wird in der Enzyklika noch einmal mit dem Stichwort «Autonomie» aufgegriffen. Die methodische Eigenständigkeit der Philosophie wird ausdrücklich festgehalten (Nr. 45). Sie darf jedoch nicht zur absoluten Trennung führen. Das schon aus erkenntniskritischen Gründen nicht: wie der Mensch alltäglich vom Glauben und Vertrauen lebt, so bleibt auch die Philosophie auf Glaubensentscheidungen verpflichtet. Darüber hinaus verliert die Philosophie ohne den Glauben ihr letztes Ziel aus den Augen (Nr. 49). Es ergibt

sich eine verschränkte, kommunikative Autonomie von Vernunft und Glaube: ein gegenseitiges Angewiesensein. Denn der Glaube droht seinerseits irrational zu werden, wo er auf rationale Kritik verzichtet. Letztlich läuft er dann «Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein» (Nr. 51).

Erneut ergibt sich hier ein Spannungsgefüge, wobei der Autonomiebegriff weiterer Klärungen bedürfte.⁹ Die Autonomie der Philosophie kommt nämlich auf ihrer Suche an eine Grenze, über die hinaus sie nur der Offenbarungsglaube führt. Entsprechend gibt es unterschiedliche Berechtigungsgrade autonomer Philosophie. Sie bemessen sich am Zeitpunkt der Selbstoffenbarung Gottes bzw. an der Reichweite der Verkündigung des Evangeliums (Nr. 75). Die Vernunft kommt erst in der Theonomie zu sich selbst, und auf dem Weg zu dieser Erkenntnis ist ihr eine Autonomie zuzusprechen, die vor dem letzten Geheimnis versagt: «der Mensch vermag mit dem Licht der Vernunft seinen Weg zu erkennen, kann ihn aber nur dann rasch und ohne Hindernisse zu Ende gehen, wenn er mit redlichem Herzen sein Forschen in den Horizont des Glaubens einfügt. Vernunft und Glaube lassen sich daher nicht voneinander trennen, ohne dass es für den Menschen unmöglich wird, sich selbst, die Welt und Gott in entsprechender Weise zu erkennen.» (Nr. 16)

3. Die Frage des Glaubenszugangs

Die begrenzte Autonomie der Vernunft wird vor allem darin deutlich, dass der Glaube die Vernunft zu sich «befreit» (Nr. 25). Zustimmend zitiert der Papst hier Spr 1,7: «Gottesfurcht ist Anfang der Erkenntnis.» (Nr. 20) Damit aber stellt sich das entscheidende fundamentaltheologische Problem des Glaubenszugangs. Zwei klassische Wege nennt die Enzyklika:

1. den reduktiven Vernunftschluss von der Natur auf ihren Schöpfer: «Wenn der Mensch mit seinem Verstand Gott, den Schöpfer von allem, nicht zu erkennen vermag, dann liegt das nicht so sehr am Fehlen eines geeigneten Mittels als vielmehr an dem Hindernis, das ihm von seinem freien Willen und seiner Sünde in den Weg gelegt wurde.» (Nr. 19)

2. den immanenztheologischen Schluss von der unabweisbaren Sinnbezogenheit des Menschen auf einen wirklichen Sinngrund, der als Ermöglichungsbedingung und als Ziel dieser Transzendenzbewegung zu begreifen ist: «Es ist undenkbar, dass eine so tief in der menschlichen Natur verwurzelte Suche völlig nutzlos und vergeblich sein könnte. Die Fähigkeit, nach der Wahrheit zu suchen und Fragen zu stellen, schließt nämlich bereits eine erste Antwort ein. Der Mensch würde gar nicht anfangen, etwas zu suchen, von dem er überhaupt nichts wüsste oder das er für absolut unerreichbar hielte.» (Nr. 29)

Genau hieran entzündet sich der erkenntniskritische Einspruch von Paolo Flores d'Arcais.¹⁰ Danach «gründet der Papst seinen «Beweis» mehr auf das menschliche Wünschen als auf die menschliche Vernunft oder die Pascal'sche und irrationale «Herausforderung» des Glaubens. Wahrheitssuche und Sinnbedürfnis werden durcheinandergebracht und wissentlich miteinander verwechselt ... Ein Bedürfnis bleibt immer ein Bedürfnis, impliziert keineswegs – «logisch» – seine Befriedigung.»

Damit wird der klassische Projektionsvorwurf in Anschlag gebracht und der Papst letztlich erkenntnistheoretischer Naivität geziehen. In der Tat fehlt hier – wie auch beim erstgenannten Zugangsweg – ein Hinweis auf die Gottesbeweiskritik etwa Kants. Indes ist dreierlei zu beachten:

1. Die Haltung des Dokuments zur Moderne, die sehr differenziert behandelt wird. Ihre theoretischen Einsichten werden nicht einfach verworfen, sondern nur unter ganz besonderen Bedingungen kritisiert. Dass der Papst nirgendwo von einer rationalen Beweisbarkeit Gottes spricht, erscheint vor diesem Hintergrund als zureichender Beleg dafür, dass er die einschlägige Kritik verarbeitet hat.

2. Dieses Argument unterstützt auch der Hinweis auf die philosophische Ausbildung des Verfassers, der mit den entsprechenden kritischen Traditionen gründlich vertraut ist.

3. Darüber hinaus ist die spezifische Leistungsfähigkeit der beiden Zugangsformen zu berücksichtigen. Es geht nämlich, wie bereits angedeutet, keineswegs um einen «Beweis», wie Paolo Flores d'Arcais insinuiert. Aus dem Duktus des immanenzapologetischen Arguments geht sein appellativer und gleichsam ästhetischer Charakter hervor.¹¹ Die «Undenkbarkeit» sinnloser Sinnsuche berücksichtigt durchaus die gegenläufige Möglichkeit absurder Vergeblichkeit. Sie lässt sich nicht aussperren. Wohl aber kann man in der Konfrontation von Sinngerichtetheit und möglicher Sinnleere festhalten, dass man hier eine Spannung entdeckt, die man für nicht mehr erklärbar hält. Freilich appelliert dies an eine Sichtweise, die doch nirgends als zwingend beweiskräftig vorausgesetzt wird: «Das Denken der Möglichkeit (des Begriffs) von letztgültigem Sinn ist ... nicht ... identisch mit dem «Haben der Wahrheit.»¹² (K.-H. Menke)

Der eindringliche Ruf des Papstes klingt wie ein: «Das kann doch nicht anders sein». Es geht hier nicht um eine gleichwie beweisbare Einsicht. Vielmehr hat dieser Hinweis des Papstes etwas von der unmittelbaren Evidenz Rilkes vor dem *archaischen Torso Apollos*. Dem Betrachter widerfährt im Kunstwerk etwas Unabweisbares. Was er sieht, ergreift ihn, und ihm wird klar: «Du musst dein Leben ändern.»¹³ Noch einmal auf das Sinnpostulat der Enzyklika bezogen: was theoretisch durchaus anders denkbar ist, dass es nämlich letzte Sinnlosigkeit gebe, kann für diesen Betrachter nicht anders sein. Hier wird – im Sinne Hans Urs von Balthasars – eine *objektive Evidenz* beansprucht.¹⁴

4. Interpretation und Entscheidung

Dies verweist auf den sensiblen Punkt der glaubenstheoretischen Konstruktion dieser Enzyklika. Mehrfach wird das Problem der Entscheidung zum Glauben angesprochen. Angesichts der rational nicht mehr aufzulösenden «Torheit des Kreuzes» gerät die menschliche Vernunft in eine absolute Entscheidungssituation:

«Der gekreuzigte Sohn Gottes ist das geschichtliche Ereignis, an dem jeder Versuch des Verstandes scheitert, auf rein menschlichen Argumenten einen ausreichenden Beleg für den Sinn des Daseins aufzubauen. Der wahre Knotenpunkt, der die Philosophie herausfordert, ist der Tod Jesu Christi am Kreuz. Denn hier wird jeder Versuch, den Heilsplan des Vaters auf rein menschliche Logik zurückzuführen, zum Scheitern verurteilt ... Für das, was Gott verwirklichen will,

genügt nicht bloß die Weisheit des weisen Menschen, vielmehr ist ein *entschlüssener* Übergang zur *Annahme von etwas völlig Neuem* gefordert» (Nr. 23 – Hervorhebung: G.M.H.).

Diese Entscheidung hat einen doppelten Charakter: sie ist «gehorsame Antwort an Gott» (Nr. 13) und zugleich evidente Einsicht in die Glaubwürdigkeit Gottes, die Gott selbst «in der Autorität seiner absoluten Transzendenz» (Nr. 13) hervorbringt. Dem hat sich der Mensch *zustimmend* zu öffnen. Seine Freiheit wird *absolut* herausgefordert. «Darum ist der Akt, mit dem man sich Gott anvertraut, von der Kirche stets als ein grundlegender Entscheidungsvorgang angesehen worden» (Nr. 13; vgl. Nr. 43).

Das Verhältnis von Glaube und Vernunft spitzt sich damit hermeneutisch zu. Denn der Papst besteht auf einem sicheren Wahrheitskriterium, das Entscheidungen interpretativ absichert (vgl. Nr. 84). Eben dieses Kriterium wird freilich nicht mehr anders denn als «Ausdruck der Liebe» (Nr. 15) bestimmt. Das Glaubwürdigkeitskriterium bleibt damit offen bzw. ist nur bereits im Glauben konkret erreichbar. Denn nur dem Glauben erschließt sich im Kreuz die Wahrheit Gottes. Was die autonome Vernunft zur Annahme des Kreuzes bewegen soll, bleibt auf jene Ästhetik des Glaubens und auf die Evidenz interpretierender Vernunft angewiesen, wie sie bereits gekennzeichnet wurde. Der Ausstieg aus dem unendlichen Interpretieren der endlichen Vernunft geschieht im Glaubenssprung, der auf einer Interpretationsevidenz und -entscheidung beruht, deren Objektivität und Gnadenhaftigkeit nur wieder innerhalb der christlichen Interpretationsgemeinschaft als solche festzustellen ist. Die Zuständigkeit der autonomen Philosophie endet hier. Das aber bedeutet auch: das eigentliche Gespräch mit der Philosophie muss fundamentaltheologisch auf jener «Felsenklippe» geführt werden, an der das «Verhältnis von Glaube und Philosophie» «Schiffbruch erleiden kann» (Nr. 23). Diese Felsenklippe aber heißt erkenntnistheoretisch: Interpretation.

5. Die Rationalität des Glaubens

Nun lässt sich erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch der interpretative Glaubenszugang legitimieren, wo er *erstens* nicht irrational erscheint und wo er *zweitens* Möglichkeiten seiner kritischen Überprüfbarkeit zulässt. In einem sehr defensiv veranschlagten fundamentaltheologischen Modell sehen – im Anschluss an John Hick – Armin Kreiner¹⁵ und Perry Schmidt-Leukel¹⁶ beides für den christlichen Glauben gewährleistet, insofern sich auf der einen Seite keine zwingenden Gegengründe religionsdestruktiv vorbringen lassen und auf der anderen Seite die Hoffnung auf eine eschatologische Verifikation des Glaubens zu seinem eigenen Begriff konstitutiv gehört. Die theistische Hypothese bleibt vertretbar bis zum Erweis ihres Gegenteils, wenn zugleich ein – eschatologisches – Datum der Überprüfung eingeräumt wird.

Indes bleibt dieser Ansatz erkenntnistheologisch kaum befriedigend, weil missionarisch bzw. religionspädagogisch unzureichend. Ohne positive Glaubensgründe wird man weder selbst im Glauben bleiben noch andere von seiner Wahrheit und seinem Sinn überzeugen können. Der rationale Ausweis des Glaubens führt nach «Fides et ratio» bis zum äußersten Fragepunkt, zu einer Haltung der

Offenheit.¹⁷ Den Glaubenszugang aber erlaubt nur die Christusgestalt: «Das, was die menschliche Vernunft sucht, «ohne es zu kennen» (Apg 17,23), kann nur durch Christus gefunden werden: denn in ihm offenbart sich die «volle Wahrheit» (vgl. Joh 1,14–16) jedes Wesens, das in ihm und durch ihn erschaffen worden ist und daher in ihm seine Vollendung findet (vgl. Kol 1,17).» (Nr. 34)

Die Glaubensentscheidung zu dieser Wahrheit wird möglich in der personalen Begegnung mit Jesus Christus. Sie ist vermittelt durch Tradition: durch die Schrift, durch das Zeugnis der Kirche und in jedem Lebenszeugnis, das sich radikal von Gott bestimmen lässt. In der Vermittlung der Glaubensmartyrer wird die Begegnung mit Jesus als unmittelbar erkannt: «Man entdeckt in ihnen ganz offensichtlich eine Liebe, die keiner langen Argumentationen bedarf, um zu überzeugen, da sie zu jedem von dem spricht, was er im Innersten bereits als wahr vernimmt und seit langem gesucht hat.» (Nr. 32)

Damit schließt sich der Kreislauf des Glaubenszugangs. Das eschatologische Kriterium der Liebe kann deshalb überzeugen und den Glauben als vernünftig ausweisen, weil er sich auf eine Wahrheit richtet, die den Menschen in seinem Sinnbedürfnis als solchen auszeichnet. Diese letzte Wahrheit wird aber erst zu sich gebracht in der Jesus-Begegnung.

Erkenntnistheoretisch bedeutet das: auch hier herrscht der Raum der Interpretation. Sie findet ihre Krise in der Deutung des Kreuzes, an der jede rationale Kriteriologie scheitert. Der Vernunft wird jene Transzendenzbewegung abverlangt, die wiederum im Vorgang des Staunens und Fragens als ihre grundlegende Veranlagung begriffen wird.

Kardinal Ratzinger sieht in seinen Anmerkungen zu «Fides et ratio» hier den entscheidenden glaubenstheoretischen Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Logik einer «fortwährende(n) Selbstüberschreitung».¹⁸ Sie ist vorgegeben von der Offenbarungsgestalt Gottes, der sich im Sohn selbst überschreitet und kenotisch preisgibt, der als Sohn von sich absieht und sich selbst enteignet. Entsprechend hat sich die Vernunft zu öffnen auf die eigene Selbstüberschreitung in ein Glaubensvertrauen, das in personaler Liebe gründet und von der Rationalität einer Liebesbegegnung ist, die sich nicht mehr ausdenken lässt. Solche Logik der Selbstüberschreitung stellt dann aber auch immer die Frage nach dem Sinnbedürfnis selbst: gehört es nicht einer Ordnung des Begehrens an, das Anderes vereinnahmt? Ist der Schwerpunkt des Subjekts nicht so angelegt, dass es eine Bewegung der Selbsttranszendenz nur von einem Subjekt her denken lässt, das Selbst und Anderes transzendentallogisch gleichursprünglich begreift? Diese Fragen ergeben sich aus dem Grundgedanken eines Glaubenszugangs, der an der menschlichen Selbsttranszendenz festgemacht wird.

Ein biblisches Modell eines solchen Glaubenszugangs bietet die lukanische Erzählung von der Salbung Jesu durch eine Sünderin (Lk 7, 36–50). Jesus wird von einem Pharisäer eingeladen, der ganz offensichtlich ein theologisches und darüber hinaus vielleicht auch persönliches Interesse am theologischen Lehrer (V. 40: «didaskalos») Jesus hat. Er erwartet als Theologe Auskunft über das theologische Denken und die Bedeutung dieses Mannes, von dem er gehört hat, dass er so etwas wie ein Prophet sei (V. 39: «Wenn er wirklich ein Prophet wäre...»). Doch was er erfährt, irritiert und befremdet ihn. Jesus lässt sich von einer Sünderin

berühren und somit selbst verunreinigen. Das Gleichnis Jesu, das dieser Reaktion antwortet, erfährt in der lukanischen Konzeption eine entscheidende christologische Zuspitzung: der angemessene Zugang zu Jesus geschieht nur, wo man sich ihm liebend zuwendet. Wo man von sich absieht, indem man sich ganz auf ihn konzentriert. Nicht der theologische Disput unter Schriftexperten und Theologen führt zur Erkenntnis Jesu als des Christus Gottes, sondern die Liebe eines Menschen, der ganz auf Jesus setzt. Nur einer solchen erkennenden Liebe wird Jesus von Nazaret zum Christus: hier in der Salbung mit einem Öl und der viel grundlegenderen «Salbung» durch die Tränen einer Frau, die in der Begegnung mit Jesus die ganze Wahrheit über ihr Leben erfahren hat. Glaube ist erkennende Liebe, ist persönliche Anteilnahme. Die fragende Distanz der anderen Gäste kommt der Wahrheit über Jesus jenseits dieser Liebe keinen Schritt näher: wer er sei, bleibt für sie unbeantwortet (V. 49: «Wer ist das, dass er sogar Sünden verzeiht?»).

Damit wird die erkenntnistheoretische Frage des Glaubenzugangs doppelt verankert: lebenspraktisch, im Sinne der Enzyklika: martyriologisch und ästhetisch. Vor dem, was sich nicht mehr rational ausdenken lässt, was nicht die Sicherheit einer letzten Begründbarkeit hat, die auch profan erkenntnistheoretisch nicht zu haben ist, bleibt der Mensch auf die Evidenz der Jesusgestalt verwiesen.

Der analytische Pragmatist Thomas Nagel hat in seiner Einführung in die Philosophie auf die Grenzen theoretischer Begründbarkeit hingewiesen.¹⁹ Der einfache und gewisse Umgang mit dem Selbstverständlichen kann sich über Indizien ausweisen. Aber noch das «Selbstverständlichste», die Existenz unserer Wirklichkeit, ist dem radikalen Skeptiker rational nicht zwingend zu begründen. Wenn Gott für den, der glaubt, das Allerwirklichste ist, sind auch hier Grenzen einer rationalen Begründungspflicht erreicht. Umgekehrt: was nicht mehr aus sich heraus selbstverständlich ist, lässt sich nicht mehr als selbstverständlich herstellen. Der kulturell zerbrochene Kontext des Selbstverständlichen – im Sinne der Demonstrationes des Thomas von Aquin: «et hoc omnes intelligunt Deum»²⁰ – erlaubt nur noch eine Begründungsform, die rational argumentierend, d.h. letztlich kritikoffen die Glaubensüberzeugung motiviert. Es geht um die Angabe eines Grundes, der nur *interpretierter* letzter Grund ist: für mich und in einer Interpretationsgemeinschaft. Die als wahr erkannte Einsicht wird auch für andere als wahr und gültig behauptet, ohne über ein rational zwingendes Argument zu verfügen, das jeden anderen in diese Interpretation unweigerlich überführte – es sei denn um den Preis eigener Irrationalität.

In der Rückfrage nach der Vernünftigkeit des Glaubens mag es eine Vielzahl unterschiedlicher Evidenzen geben: sie können von der Art sein, wie sie «Fides et ratio» angibt. Sie behalten etwas von ästhetischer Passung. Nur diese interpretationstheoretische Unverrechenbarkeit wird dem Befund gerecht, dass tatsächlich unterschiedliche Indizien zum Glauben bewegen bzw. den Glauben als nicht unvernünftig erscheinen lassen. So bleibt für den Physiker Hans-Peter Duerr auch nach Kant eine Erfahrung überraschender Ordnung im mikrokosmischen Bereich ein Hinweis auf eine «geistige Urdynamik»²¹, die sich aus seiner Sicht religiös ansprechen lässt. Für andere mögen transzendental-reflexive Denkfiguren überzeugend sein, persönlich unabweisbar. Indes bleibt es bei einer Wahrnehmung,

deren ästhetische Wahrheitserkenntnis sich höchst unterschiedlich und evidenzgebunden, klassisch gesprochen: gnadenhaft erschließt und zumutet. Wahrheit wird damit relational, personal bezüglich – nicht relativistisch.

Noch einmal wird Glaubensrationalität damit aus der Sicht der lukanischen Erzählung beschreibbar. Glauben wird aus logozentrischer Verengung in lebenspraktische Bewährungsmuster eingewiesen. Von Liebe überwältigt, erkennt der Liebende die Wirklichkeit: neu und anders (und *wirklich*). Was Liebe unmittelbar wahrnimmt: dass Liebe Sinn macht und *ist*. Diese Liebe ist so wenig «beweispflichtig» wie die zum Partner und den eigenen Kindern es ist. Im besonderen Fall der christologischen Liebeserkenntnis ist jedoch die alles bewegende Erkenntnis festzuhalten, was ihn zum Christus macht: dass er die Liebe Gottes in Person ist. Diese Liebe kann nicht jenseits der Liebe, einer Sensibilität für Liebe «erkannt» werden. Und sie wird nur möglich in der konkreten Begegnung mit einem Menschen. Für Lukas ist dies Jesus von Nazaret, in dem sich Gott als Liebe erschließt.

Im Fall der Liebe zu Gott steht freilich dessen Existenz nicht in derselben lebensweltlichen Weise fest wie die eines Menschen. Indes wäre auch dessen unmittelbare Realität – mit Thomas Nagel – einem hartgesottenen Skeptiker rational nicht anzudemonstrieren. Analog lassen sich – mit einer grundlegenden Einsicht der Interpretationsphilosophie – Evidenzen im strengen Sinn nicht mehr aufklären: auch nicht für den Betroffenen.²² Evidenzen als Glaubensmotive sind anzugeben, um Überzeugungen kommunikabel zu halten. Um sie transparent zu machen. Ob sie irrational sind, lässt sich prüfen – immer schon allerdings unter der Voraussetzung eines Rationalitäts- und Realitätsbegriffs, der wiederum nicht interpretations- und entscheidungsfrei zu haben ist und dessen Plausibilitätsrahmen kontextgebunden bleibt. Diese (begründungstheoretischen) Grenzen des Denkbaren sind nicht mehr aufzulösen.

Letztlich wird so eine gleichsam nautische Position des theologischen Denkens markiert. Dies zeigt sich auch subjekttheoretisch: ohne dies eigens zu thematisieren, bemüht die Enzyklika ein Subjekt, das sich zwischen den Cogito-Philosophien und einem radikalen Denken vom Anderen her hält. «Fides et ratio» realisiert in der eigenen Theorieanlage einen Problemstand, ohne eine Lösung zu bieten. Die Frage nach Glaube und Vernunft wird zur Frage nach dem theologischen Subjekt. Sie bleibt offen.

Theoriearchitektonisch gibt die Enzyklika damit dem inhaltlichen Grundgedanken anders Form: die reflektierende Vernunft hat *sich offen zu halten für das Unausdenkbare*, um sich darin *selbst zu überschreiten*. Christlicher Glaube meint von daher – ganz im Sinne des Papstes – eine «nicht-besitzen-wollende, arme Erfahrung»²³ Gottes. Sie mag auch subjektphilosophisch den Weg weisen; sie limitiert die Vernunft. Mit dem Schlusssatz von Walter Kaspers Kommentar zu «Fides et ratio»:

«Ihr Risiko ist nicht das des an seinen Ausgangspunkt zurückkehrenden griechischen Helden Odysseus, den Emmanuel Levinas als Paradigma einer mit sich identischen, isolierten Subjektivität verstand. Das Risiko der Wahrheit ist das Risiko Abrahams, der sein Vaterland verlässt, um in ein noch unbekanntes Land aufzubrechen.»²⁴

ANMERKUNGEN

¹ Johannes Paul II, Enzyklika «Fides et ratio» an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz), 1998. – Einen ersten ausführlichen Kommentar hat inzwischen Hans Waldenfels vorgelegt: «Mit zwei Flügeln». Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika «Fides et ratio» Papst Johannes Pauls II., Paderborn 2000.

² Vgl. Th. Assheuer, Was ist deutsch? Sloterdijk und die geistigen Grundlagen der Republik, in: Die ZEIT vom 7.10.1999, 1.

³ O. Marquard, Routine in Grenzsituationen. Gespräch mit der Rheinischen Post vom 11.9.99.

⁴ G. Haeffner, Morgenröte über Capri. Die Philosophen Derrida und Vattimo zur Rückkehr des Religiösen, in: StdZ Heft 10/1999, 669–682.– Vgl. G. Vattimo, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997.

⁵ H.-J. Höhn, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (QD 154), Freiburg u.a. 1994.

⁶ Ders. (Hrsg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt a.M. 1996.

⁷ K.-H. Menke, Weder heiles Bild des Mittelalters noch düsteres der Neuzeit: Leserbrief in der FAZ vom 6.1.99 zu: K. Flasch, Der Papst als Philosoph – Anmerkungen zu einem Rundschreiben Johannes Pauls II., in: FAZ (Bilder und Zeiten) vom 19.12.98.

⁸ z.B. in «Information Philosophie» – bezeichnenderweise rein referierend, ohne jede Auseinandersetzung.

⁹ Vgl. K. Müller, Der Papst und die Philosophie. Anmerkungen zur Enzyklika «Fides et ratio», in: HK 1/99 (53), 12–17; hier: 15.

¹⁰ Die Frage ist die Antwort. Zur Enzyklika «Fides et ratio», in: FAZ vom 2.3.99 (Nr. 51), 47. – Das folgende Zitat ebd.

¹¹ Im übrigen ist an dieser Stelle festzuhalten, dass gegen die Klage Klaus Müllers, «ausgerechnet der Name Maurice Blondels fehl(e)»¹¹ unter den vom Papst genannten modernen Kirchenvätern und -müttern (vgl. Nr. 74), eben an dieser Stelle sein Anonym vorkommt.

¹² K.-H. Menke, a.a.O.

¹³ R.M. Rilke, Archaischer Torso Apollos, in: Werke I,2, hrsg. v. B. Allemann, Frankfurt a.M. 1986, 313.

¹⁴ Vgl. H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Ein theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1988, 413–657.

¹⁵ Vgl. A. Kreiner, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg u.a. 1992; ders., Demonstratio religiosa, in: H. Döring, ders., P. Schmidt-Leukel, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (QD 147), Freiburg u.a. 1993.

¹⁶ P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999.

¹⁷ Der Anti-Skeptizismus des Papstes verträgt sich an dieser Stelle sehr gut mit der skeptisch hergeleiteten religionsphilosophischen Position Wilhelm Weischedels: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Bd. 2: Abgrenzung und Grundlegung, München 1979, 255.

¹⁸ J. Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika «Fides et ratio», in: ThGl 89 (1999), 141–152; hier: 147.

¹⁹ T. Nagel, Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Stuttgart 1990, besonders 9–17.

²⁰ Th. v. Aquin, S.th. I q. 2 a. 3.

²¹ H.-P. Duerr, Naturwissenschaftliche Erkenntnis und Wirklichkeitserfahrung, in: Th. Faulhaber/B. Stillfried (Hrsg.), Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft (QD 174), Freiburg u.a. 1998, 2–26; hier: 26.

²² Vgl. G. Abel, Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a.M. 1995, 470 f.: «Wir interpretieren eben so, wie wir interpretieren, und wir können letztlich nicht einmal wissen, warum das so ist.»

²³ H. Waldenfels, Was heißt «Gott erleben»? in: GuL 50 (1977), 242-251; hier: 248.

²⁴ W. Kasper, Interventionen des Lehramtes im Bereich der Philosophie. Zur Enzyklika «Fides et Ratio», in: pax-Korrespondenz 79 (1999) Nr. 2, 4-8; hier: 8.

ANDRÉ HABISCH · EICHSTÄTT

SOZIALROMANTIK ODER SOZIALREFORM?

*Die Erfahrungen der Christlich-sozialen Bewegung
und ihre Relevanz für eine praxisorientierte Christliche Sozialethik*

1. Einleitung

Die Frage der rechten Positionierung, der Bezugnahme des Glaubens auf die moderne Welt, ist das Thema der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts.¹ Die Antworten auf diese Frage verändern die Kirche – denn Verkündigung des Evangeliums, Weitergabe des Glaubens und Vermittlung der erlösenden Gegenwart Gottes verweisen sie auf die Kultur ihrer Zeit. Doch die Antworten auf diese Frage verändern auch die moderne Welt – denn Phänomene wie religiöser Fundamentalismus einerseits sowie individueller und kollektiver Orientierungsverlust andererseits gefährden spürbar die Stabilität und Entwicklungsfähigkeit moderner Gesellschaften. Sie bedrohen letztlich auch das friedliche Zusammenleben von Völkern und Gruppen, national wie international.

Papst Johannes XXIII., gefragt, welches Ziel er denn mit der Einberufung des 2. Vatikanischen Konzils verfolge, antwortete bekanntlich mit dem Öffnen eines Fensters. *«Apprire la finestra!»* Diese kleine Geste ist Programm. Doch wirft sie zugleich auch neue Fragen auf. Denn was nimmt die Kirche denn wahr, wenn sie das Fenster zur modernen Welt öffnet? Weht ein angenehmes Frühlingslüftchen herein, getränkt mit Blumenduft und Vogelgezwitscher? Oder fährt sie – wie in diesen Tagen eher wahrscheinlich – ein scharfer Winterwind an? Im letzteren Fall wird sie das Fenster schnell wieder schließen und womöglich undichte Stellen noch zusätzlich mit Isoliermasse abdichten. Wie die Kirche aber die moderne Welt wahrnimmt, das hängt auch und vor allem von ihr selbst, vom *Modus ihrer Perzeptionen*, von ihrem gläubigen Vorverständnis ab. Und es ist die akademische Theologie, die dabei eine zentrale Rolle spielt. Hier werden Deutungsmuster und Paradigmen erarbeitet, in denen innerkirchlich moderne Welt wahrgenommen und damit in gewisser Weise auch erst konstituiert wird. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist dann entscheidend für das kirchliche Weltverhältnis, ihre Selbstwahrnehmung und die Richtung ihres Engagements.

ANDRÉ HABISCH, Jg. 1963; dipl. theol. 1988, dipl. Volkswirt 1992, Dr. theol. 1993. Habilitation 1998, seither Professor für Christl. Gesellschaftslehre an der Katholischen Universität Eichstätt. Zahlreiche Publikationen zu Themen der Wirtschaftsethik, Nord-Süd-Fragen, Familien- und Gesellschaftspolitik; Beratertätigkeit in Kirche, Politik und Verbänden.

Noch bevor in und nach dem Zweiten Vatikanum diese Fragen auch für die systematische Theologie auf den Tisch gelegt wurden, sind sie für die Ethik, genauer gesagt für die Sozialethik, relevant geworden. In gewisser Weise sind sie für unser Fach Christliche Sozialwissenschaft geradezu konstitutiv. Denn «Christliche Sozialwissenschaft» stellt *selbst ein Weltverhältnis der Kirche* dar, eines zudem, das gerade im interreligiösen und interkulturellen Vergleich keineswegs selbstverständlich ist. Die Formulierungen der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums *Gaudium et Spes* etwa zur Autonomie der Wissenschaften wären nicht möglich gewesen ohne die vorbereitende Theoriearbeit von Sozialethikern wie Johannes Messner, Oswald von Nell-Breuning, Joseph Höffner u.a. Und die «Wende zur Welt», die die Theologie des zweiten Vatikanums gebracht hat, wäre nicht möglich gewesen ohne die Christlich-soziale Bewegung und die Erfahrungen, die hier mit dieser neuen Welt der Moderne gemacht worden sind. Diese Erfahrungen sind also von Bedeutung für die Theologie insgesamt.

Das «*aprire la finestra*» von Johannes XXIII. vollzieht denn auch nicht zufällig dieselbe Bewegung der Öffnung nach, die der deutsche Journalist und Zentrumspolitiker Julius Bachem schon 1906 einforderte, als er seine Zeitgenossen in einem berühmt gewordenen Artikel im *Hochland* aufforderte, den «Weg aus dem Turm heraus» anzutreten. Hier, im Bereich des gesellschaftlichen Engagements der Kirche, wurden Haltungen eingeübt, die später theologisch-begrifflich reflektiert und ausbuchstabiert, aber nicht mehr inhaltlich überholt wurden. Der Prozeß der Auseinandersetzung der Christlich-sozialen Bewegung mit der modernen Welt steht im Mittelpunkt dieses Beitrags. Ich werde im folgenden zunächst den Transformationsschock skizzieren, den der Übergang in die moderne Industriegesellschaft den Menschen der Zeit brachte; in einem zweiten Schritt (Abschnitt 2 und 4) werde ich die Reaktion der Christlich-sozialen Bewegung auf diese Schocks darstellen, die sich langsam von Sozialromantik zur Sozialreform weiterentwickelt; darin lassen sich zwei Paradigmen des Verhältnisses von Moral und Moderne identifizieren (Abschnitt 5); es schließen sich Bemerkungen zur theologischen Fundierung an (Abschnitt 6), und zum Schluss werde ich in einigen knappen Perspektiven Konsequenzen für Kirche und Theologie heute zu ziehen versuchen (7).

2. Der Transformationsschock der Modernisierung

Am Beginn der Auseinandersetzung der Kirche mit der entstehenden modernen Welt standen Feindschaft und Ablehnung. Dabei ist zunächst an die historischen Begleitumstände zu erinnern. Heute ist meist vergessen, dass die katholischen Bevölkerungsteile Deutschlands mit der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen radikalen Umbruch ihrer Kirchenorganisation hatten hinnehmen müssen. Die Enteignung der geistlichen Fürsten und die fast vollständige Verstaatlichung der Kirchengüter brachte nicht nur einen Verlust der traditionellen Einnahmequellen; mit vielen Klöstern schlossen auch die wichtigsten kirchlichen Bildungseinrichtungen, Gymnasien und Universitäten. Der Verlust dieser Potentiale bedingte die intellektuelle Inferiorität der Katholiken im 19. Jahrhundert mit, die nicht folgenlos für die geistig-kulturelle Bewältigung der enormen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen jener Jahre blieb.

Insbesondere die *kirchlichen Eliten* standen der neuentstehenden Industrialisierung feindlich gegenüber. Durch die Säkularisation war eine «Bischöfskarriere» zwar für die Nachgeborenen der großen Adelshäuser unattraktiv geworden; doch als sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Organisation der katholischen Kirche in Deutschland wieder konsolidierte, da rekrutierte sich die schmale Führungselite noch immer aus dem (nun meist mittleren) Adel. Dieser hatte seine geistige Heimat auf dem Land und stand so den Veränderungen, die mit Verstädterung und Landflucht verbunden waren, naturgemäß ablehnend gegenüber. Von hierher empfing auch die katholische Öffentlichkeit ihre Prägung: «Intellektuelle und wirtschaftliche Inferiorität ... bestärken im katholischen Volksteil die Neigung zum Ressentiment. Die Gewöhnung an klerikale Führung und deren Vorliebe zum moralischen Rasonnement ohne klare Kenntnis der sozialen Umwelt und ihrer komplexen Strukturen mochte bewirken, dass der einzelne, der frühzeitig auf sachgerechte Analyse und Antwort drang und zu ihr verhelfen wollte, praktisch kein Gehör fand»².

Doch auch das, was Bischöfe und Priester in ihrer pastoralen Praxis erlebten, war wenig geeignet, Vorbehalte den modernen Entwicklungen gegenüber zu entkräften. Die Industrialisierung traf Deutschland erst verhältnismäßig spät, dafür aber mit der vollen Wucht einer bürokratisch forcierten Entwicklung³. Vor der Reichsgründung 1871 war die Wirtschaftsform noch immer überwiegend agrarisch strukturiert, am Vorabend des Ersten Weltkrieges war Deutschland die zweite Industrienation der Welt. Zwar ermöglichten die neuen industriellen Produktionsformen aufgrund ihrer unvergleichlich höheren Effizienz einer schnell wachsenden Bevölkerung das Überleben: einer Bevölkerungszahl, die auf dem Land definitiv zum Hungertod verurteilt gewesen wäre. Doch die menschlichen und sozialen «Kosten» dafür waren auch damals beträchtlich. Neben die materielle Not des «Frühkapitalismus» traten die lebensweltlichen Brüche und Umwälzungen für die Menschen: ein Prozeß, der durchaus mit der Landflucht in den heutigen Entwicklungsländern zu vergleichen ist.

Im Gegensatz zur Entwicklung in England, wo die Industrialisierung ihre Veränderungen in einem über einhundertjährigen Prozeß langsam entfaltete, traf die Modernisierung Deutschland besonders geballt. Der Ökonom Goetz Briefs spricht in einer Schrift gegen Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* von einer «treibhausartige(n) Entwicklung des Industrialismus und Kapitalismus mit der Folge stärkster Eigentums- und Klassentrennung, unter Aufrechterhaltung überlebter und unzulänglicher staatlich-sozialer Lebensformen, ja unter Indienststellung des staatlich-militärisch-bürokratischen Befehls- und Gehorsamsstils für die Wirtschaft und das soziale Zusammenleben; das erlaubte, Arbeitsintensitäten aus dem «Menschenmaterial» herauszuholen, die wohl kein anderes kapitalistisches Land herausholte»⁴.

Unter Rückgriff auf zeitgenössische Untersuchungen kann Briefs zeigen, dass viele neu entstandene Großstädte im Jahr 1907 zu 70–90 Prozent aus frisch zugewanderten Einwohnern bestanden⁵: «Die Last der Arbeitsintensität, der Minderbewertung als Mensch und als soziale Gruppe, der Nichtgewährung gleicher staatsbürgerlicher Rechte traf dazu noch Schichten, die durchgängig in der ersten, höchstens der zweiten Generation vom Lande stammten. Eine ungeheure

Binnenwanderung hatte den unerhört schnellen Aufschwung des deutschen Kapitalismus begleitet; was zuwächst an Menschen – die Zuwachsquoten sind fast durchaus ländlich-kleinstädtisch –, wandert zur Industriestadt, zur Großstadt. Eine Entwurzelung von Millionen landsässigen, einfachen Volkes im kurzen Verlauf von 30–40 Jahren! ... Sie bedeutet Auflösung des Gemeinschaftsbewußtseins und Zersetzung des Gemeinschaftsempfindens, Heimatlosigkeit, Verblassen der inneren Bindungen, Verbitterung und Hass gegen die kalte, unfaßbare Macht, die stärkste Arbeitsleistung verlangt und dabei der Seele und dem Herzen alles nimmt, woran ein Mensch für sich und vor seiner Umwelt Stütze und Halt findet»⁶.

An die Stelle der Abhängigkeit von einem persönlich bekannten Gutsherrn, Landbesitzer oder Bauern tritt jetzt zivilisationsgeschichtlich erstmalig die *Abhängigkeit von anonymen Marktgesetzen und Bürokratien*, die sich der Manipulierbarkeit durch die Betroffenen entziehen⁷. An die Stelle wechselseitiger personaler Verantwortlichkeit im Kontext eines hierarchischen Gesellschaftsaufbaus treten sachlich-funktionale Vertragsbeziehungen zwischen jeweils austauschbaren Partnern.

Ein weiteres kommt hinzu: Die Erosion traditioneller Ordnung führt zur elementar verunsichernden *Erfahrung von Kontingenzenz*. Zwar ist aufgrund der Bildungsdefizite breiter Bevölkerungsschichten die soziale Mobilität lange nicht so ausgeprägt wie heute. Aber dennoch ist jedem einzelnen in sehr viel stärkerem Maße bewußt, dass seine Lebensverhältnisse und die gesellschaftlichen Institutionen als ganze *prinzipiell* gestaltbar sind⁸. Sie entspringen nicht göttlicher Fügung, sondern menschlicher Einrichtung, die immer auch anders sein könnte. Dieses Wissen, das auf der *Entzauberung*⁹ der industriegesellschaftlichen Lebensverhältnisse beruht, hat dann allerdings auch die Deutungs- und Entlastungspotentiale vormoderner Ordnung zerstört. Dadurch wird die *Zurechenbarkeit* und die *subjektive Akzeptierbarkeit* der sozialen Lebensverhältnisse in sehr viel stärkerem Maße zum Problem, das letztlich dem einzelnen überlassen ist¹⁰. Der massive Protest gegen die gesellschaftlichen Bedingungen, wie sie etwa die sozialistische Bewegung darstellt, wird auf diesem Hintergrund nur als *spezifisch modernes* Phänomen verstehbar¹¹. Denn zur Unzufriedenheit mit den eigenen Lebensverhältnissen, die auch schon im Kontext traditionaler Lebensbedingungen laut geworden sein mag, tritt nun die Erfahrung der prinzipiellen Veränderbarkeit dieser Verhältnisse hinzu: Erst das Wissen, dass alles auch anders sein könnte, mobilisiert den Widerstand der Menschen. Die neuentstandenen technischen Eliten der Ingenieure und Kaufleute huldigten dagegen nicht selten dem liberalistischen Zeitgeist und einem ökonomistischen Evolutionismus. Sie hatten für die katholische Kirche, deren Uhren scheinbar in der Vergangenheit stehengeblieben waren, nur höhnische Verachtung übrig.

3. Die Konstitution der Christlich-sozialen Bewegung in Deutschland

Nicht nur die Unterdrückung durch die preussisch-protestantische Obrigkeit, sondern auch und gerade die hier nur in einigen Dimensionen skizzierten gewaltigen lebensweltlichen Transformationen der Zeit haben zum schnellen Wachstum der kirchlichen Arbeitervereine und der Konstitution des organisierten Katholizismus in Deutschland beigetragen. Angestoßen meist durch karitativ

engagierte Priesterpersönlichkeiten wie den Mainzer Bischof Ketteler oder Adolf Kolping konstituiert sich die ›Christlich-soziale Bewegung‹¹² als ein komplexes Gefüge von Vereinen, deren herausragende Institutionen die ›Kolping-Bewegung‹ und der ›Volksverein für das katholische Deutschland‹ sind. Hier finden die Menschen jenen menschlichen Halt zurück, den sie durch die Verpflanzung in die Städte verloren haben. Hier bieten sie sich wechselseitige Hilfe und elementare Versicherung gegen die Risiken der frühen Industriegesellschaft wie Krankheit, Invalidität etc. Hier setzt auch bald eine Volksbildungsarbeit ein, deren Bedeutung man für die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung in Deutschland nicht unterschätzen darf. Führende Politiker, die es in der Weimarer Zeit bis zu Reichskanzlern und Ministern gebracht haben, entstammen dieser Arbeit. Die Christlich-soziale Bewegung, deren Zentren in den Industrieregionen im Westen liegen, ist auch eine wichtige Grundlage für den politischen Katholizismus, der in Gestalt der katholischen Zentrumspartei schon bald an politischem Einfluß gewinnen sollte.

Auf dem Hintergrund der skizzierten sozialen Situation war die erste Phase der kulturellen Bewältigung der Transformation zur Industriegesellschaft innerhalb der Christlich-sozialen Bewegung zunächst durch *pauschale Ablehnung* gekennzeichnet. Innerkirchlich wurde dazu auf jenes begriffliche Instrumentarium zurückgegriffen, das traditionell vertraut war: die *Sprache der Moral*. Der Zerfall feudaler und dörflicher Strukturen, die kapitalistische Wirtschaftsdynamik mit ihren Momenten Kapitalakkumulation und Profitorientierung – alles das wurde als moralischer Verfall und (sündhafte) Loslösung aus der natürlich vorgegebenen und scheinbar göttlich legitimierten Ordnung der Vormoderne interpretiert¹³. Die Not der Arbeiter schien direkt auf die Raffgier und moralische Verderbtheit der Unternehmerklasse zurückzugehen. Hier wurde die aus dem Kontext ländlich-feudaler Strukturen bekannte Logik der Verteilung eines festen Ernteertrages auf die neuen Verhältnisse übertragen: (Auch) die Industriegesellschaft wurde als *Nullsummenspiel* zwischen den neu entstandenen Klassen interpretiert, die Bedeutung von Investitionen in einer schnell wachsenden Volkswirtschaft noch nicht erkannt.

Unterstützt wurde eine solche moralisierende Interpretation durch bestimmte populärwissenschaftliche Theoriebildungen wie das neomalthusianische ›eherne Lohngesetz‹, das die Ausbeutung der Arbeiterklasse zu zementieren und jegliche Annäherung der Kirche an die neuentstandenen Lebens- und Wirtschaftsstrukturen unmöglich zu machen schien. Solche Theoriebildungen erhielten ihre Plausibilität aus einer Lebens- und Arbeitswelt, deren soziales und rechtliches Institutionengefüge noch sehr unterentwickelt war. Gigantische soziale Ungleichheiten sowie das Fehlen elementarer Absicherungen prägten das Leben einfacher Arbeiter und ihrer Familien.

Ethische und religiöse Überzeugungen einerseits und die neuentstandenen Lebensbedingungen andererseits schienen mithin *vollständige Gegensätze* zu sein: Die geschichtliche Entwicklung wurde als Werteverfall und sündhaftes Fortschreiten von Individualismus, Ökonomismus und Agnostizismus gedeutet. Kirchen und sozialistische Bewegung waren sich in der (letztlich moralisch bedingten) Ablehnung des ›zügellosen Kapitalismus‹ einig; nur der Ausweg war ein anderer: Was den Sozialisten die kommunistische Revolution der Arbeiterklasse, das war den Katholiken die Restauration, die Rückkehr in die vormoderne, ständisch gegliederte Gesellschaft.

Die existenzielle Unbehaustheit der Menschen in der neuenstandenen Welt der Moderne schlägt sich auch in *Kultur und Sozialwissenschaft* der Zeit nieder. Die Werke von Expressionisten wie Franz Kafka, Gottfried Benn, Georg Trakl, die Bilder von George Grosz oder Oskar Kokoschka manifestieren dieses Lebensgefühl hilfloser Orientierungslosigkeit in einer Gesellschaft, die einer Mehrzahl der Menschen nicht die ihre geworden war. Die Soziologie Ferdinand Tönnies' diente als Stichwortgeber, indem sie die Entfremdungs- und Verlustserfahrungen beim Eintritt in die industrielle Gesellschaft in den Antagonismus «Gemeinschaft versus Gesellschaft» faßte. Entsprechende Töne sind auch aus dem Katholischen Milieu zu vernehmen. Die kleine Schrift «Römischer Katholizismus und politische Form» des katholischen Staatsrechtlers Carl Schmitt kann zwar nicht für den gesamten politischen Katholizismus jener Jahre stehen, bringt aber das Empfinden vieler Zeitgenossen zum Ausdruck. Kirche und liberale, demokratisch verfaßte Marktwirtschaft werden hier als zwei sich ganz und gar ausschließende und gegensätzliche Prinzipien geschildert. Die Reduktion der (ausdifferenzierten) Wirtschaft auf funktionale Beziehungen wird als *seelenlose Sachlichkeit* diskreditiert und dem vordemokratisch-ganzheitlichen Prinzip der Repräsentation gegenübergestellt. Ökonomie und Technik als Inbegriff der Fortschrittskräfte einer industriellen Gesellschaft repräsentieren die Sphäre der «bloßen Privatinteressen» und kontrastieren mit Theologie, Jurisprudenz und Politik als Raum der anspruchsvollen moralischen Dezsision. Schmitt stellt lapidar fest: «Eine Vereinigung der katholischen Kirche mit der heutigen Form des kapitalistischen Industrialismus ist nicht möglich. Der Verbindung von Thron und Altar wird keine von Büro und Altar, von Fabrik und Altar folgen»¹⁴.

Angesichts dieses abstrakten und dualistischen Gegeneinanders von Kirche und moderner industrieller Gesellschaft verfällt die Sphäre des Institutionellen und Politischen insgesamt dem Verdikt: «Es war ein gemeinsamer Grundzug des ansonsten in verschiedene Richtungen weisenden Denkens, dass man Gemeinschaft zutiefst als eine geistige Einheit, als eine Ordnung des Herzens verstand. Die soziale Frage reduzierte sich so auf ein vornehmlich ethisches Problem, die Sozialreform auf Gesinnungsreform. Soziale Erneuerung vollzog sich nach diesem Verständnis durch die Wiedererweckung eines solidarischen Geistes und im Erstarken der irrationalen Kräfte des Glaubens und der Liebe. Man unterschätzte die Bedeutung des Organisatorisch-Rechtlichen. Die Probleme der äußeren Sozialordnung und Wirtschaftsverfassung wurden mit dem Hinweis, dass dies keine grundsätzlichen, sondern Zweckmäßigkeitfragen seien, vernachlässigt. Die Geringschätzung des Politischen und derer, die sich der «Gegenwartsarbeit» und der Sozial«technik» widmeten, war nur eine Konsequenz dieser allgemeinen Einstellung. Man lehnte zwar die bestehende Ordnung ab, aber welche strukturellen Merkmale die ersehnte organische Volksgemeinschaft ... haben sollten, wußte man kaum zu sagen. Man brauchte es auch nicht zu wissen; entscheidend war ja, dass die Gemeinschaft in den Seelen aufgerichtet, dass ihre Ideen lebendig geschaut und der Geist des Mammonismus überwunden werde. So schuf man sich eine Gemeinschaftsidee, die zwar ein kritisches Potential gegenüber der bestehenden Gesellschaft bereithielt, von der aber keine gestaltende Kraft für eine Sozialreform ausging»¹⁵.

Die Forderung nach *Rückkehr in die Ständegesellschaft* oder zumindest nach ständestaatlichen Strukturelementen bildet denn auch einen festen Topos kirchlicher Sozialdokumente bis weit ins 20. Jahrhundert hinein, in päpstlichen Verlautbarungen bis hin zu Johannes XXIII. Hierhin gehört die Suche nach einem angeblich typisch katholischen – genossenschaftlichen – dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus, den im übrigen der Staatsrechtler Otto von Gierke auch als typisch «germanisch-deutschen Weg» drapieren konnte. Solche Rhetorik ist nur als Protest gegen die geschilderten bedrängenden Modernisierungs- und Individualisierungsprozesse der industriellen Gesellschaft zu verstehen. Gefordert wird die Wiederherstellung überschaubarer Persönlichkeitsräume. Man wird davon auszugehen haben, dass diese Vorschläge in ihren ökonomischen Konsequenzen nicht überall wirklich durchdacht waren. Sie konnten vielmehr durchaus auch gemeinsam mit Reformvorschlägen an der bestehenden Marktordnung vorgetragen werden. Vor allem im 20. Jahrhundert eignet ihnen damit etwas von einem Traditionselement, an dem man auch dann noch festhielt, als man (auch sich selber) immer weniger deutlich machen konnte, was denn damit überhaupt gemeint sein sollte. Der «politische Flügel» der Christlich-sozialen Bewegung leistete dadurch einer massiven Behinderung der politischen Wirksamkeit seines Reformbemühens Vorschub. Dies geschah erstmals am 19. März 1877, als Graf von Galen, der Neffe Bischof Kettelers, im Namen des Zentrums den ersten sozialpolitischen Antrag überhaupt im Deutschen Reichstag einbrachte. Unter den Forderungen waren damals so zukunftsweisende Punkte wie die Sonntagsruhe, das Verbot der Kinderarbeit, die Einschränkung der Frauenarbeit in Fabriken etc. Dass aber der Antrag in diesem Zusammenhang auch gleich die «Einschränkung der Gewerbefreiheit» forderte, lieferte der Manchester-liberalen Reichstagsmehrheit wie auch den Sozialisten (Bebel) den willkommenen Vorwand, ihn als mittelalterlich-restaurativ lächerlich zu machen¹⁶. Hinter der hämischen Reaktion von Liberalen und Sozialisten wird man mithin auch das Gespür vermuten dürfen, dass hier nicht auf dem notwendigen analytischen Niveau argumentiert wird. Die Nachteile, die dieses Defizit auch für die berechtigten, weil vorwärtsdrängenden Vorschläge des Zentrums mit sich gebracht hat, zeigen sich im Zusammenhang mit dem «Antrag Galen» nur zum ersten Mal.

4. Von der Sozialromantik zur «Sozialreform»

Erst unter dem Eindruck der Irreversibilität der eingetretenen Entwicklungen veränderte sich hier und da deren normative Bewertung im Sozialkatholizismus. *Einzelne christliche Unternehmer und Gewerkschaftler* bewiesen, dass sich die mit der neuen Situation verbundenen sozialen Herausforderungen aus christlichem Geist heraus meistern lassen. In ihren Betrieben wurde die Erfahrung von «Sozialpartnerschaft» gemacht – wenn auch zunächst unter dem Vorzeichen eines wohlmeinenden Patriarchalismus der Unternehmerpersönlichkeit. Im Lebenswerk von Protagonisten der Christlich-sozialen Bewegung wie dem Mainzer Bischof Ketteler, dem Münsteraner Prof. Franz Hitze u.a. lässt sich der aus diesen Erfahrungen resultierende Umorientierungsprozeß auch biographisch nachvollziehen: Aus der Rückkehr in den Ständestaat wird das Engagement für «Sozialreform», für eine

Humanisierung der neuentstandenen Lebensbedingungen. Damit ist aber zugleich verbunden, dass diese nicht mehr in toto abgelehnt, sondern sozusagen als Geschäftsgrundlage für weitere Reformen akzeptiert werden. Die deutsche Sozialgesetzgebung seit den 1890er Jahren ist nicht ohne diese Umorientierung und das Christlich-soziale Gedankengut in beiden Kirchen zu verstehen, das nach dem Bruch Bismarcks mit der nationalliberalen Reichstagsmehrheit schließlich auch politisch wirksam werden konnte. Die *Existenz einer starken Christlich-sozialen Bewegung* bzw. ethisch motivierten Wissenschaft ist es dann auch, die den Entwicklungspfad der deutschen Industriegesellschaft im 20. Jahrhundert ganz wesentlich mitbestimmt hat. Sie unterscheidet ihn von der Entwicklung etwa in Westeuropa, England oder den USA. So ist heute weitgehend unbekannt, dass zentrale Elemente der deutschen Wirtschaftsverfassung wie das Betriebsrätegesetz und die Arbeitsgerichtsbarkeit auf Aktivitäten christlicher Wissenschaftler und Politiker wie Goetz Briefs, Heinrich Brauns u.a. zurückgehen. SPD und Zentrum arbeiteten hier in den ‚guten Jahren‘ der Weimarer Republik zusammen, um dem Sozialstaatscharakter der Verfassung Leben zu geben. Dass sie dabei letztlich scheiterten, hat seinen Grund in weltwirtschaftlichen Erschütterungen, aber auch in der sozialen Instabilität der deutschen Gesellschaft. Den Krisen dieser Gesellschaft – etwa der nach 1929 explodierenden Arbeitslosigkeit – fanden sich die Menschen hilflos und unbehaust ausgeliefert. Der Weg in die geordneten Verhältnisse eines ideologischen Totalitarismus stellte sich da als probater Fluchtweg in eine wiedergewonnene Übersichtlichkeit dar, der dem weitverbreiteten Bedürfnis nach Gemeinschaft und menschlicher Nähe jenseits des kalten Funktionalismus von Wirtschaft, Technik und Politik entsprach. Und trotz der oben genannten Reformorientierung einzelner blieb auch das kirchliche Umfeld prinzipiell in einer ablehnenden Haltung gegenüber den Institutionen der neuentstandenen Gesellschaftsordnung. Die antimoderne Rhetorik dieser Zeit ließ sich dann viel zu nahtlos in jene atavistische Semantik des Totalitarismus transformieren, die die epochalen Katastrophen des 20. Jahrhunderts heraufgeführt hat.

Dennoch: Es ist den Wissenschaftlern der Christlich-sozialen Bewegung wie H. Pesch, G. Gundlach, O. von Nell-Breuning, J. Messner¹⁷, J. Höffner u.a. zu verdanken, dass die intellektuellen Barrieren, die den Zugang zum modernen wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Instrumentarium verstellten, beiseite geräumt wurden. So hat etwa Johannes Messner in seiner bahnbrechenden Habilitationsschrift bereits 1929 eine bis heute unüberholte Methodologie christlicher Wirtschaftsethik vorgelegt. Über 30 Jahre vor *Gaudium et Spes* weist er darauf hin, dass der Fortschritt der säkularen Wissenschaften Konsequenzen auch für die Formulierung von Normen selbst aufweist. Der hohen fachwissenschaftlichen Kompetenz der Autoren der katholischen Soziallehre war es im übrigen zu verdanken, dass sie weit über die Kirchen hinaus zu anerkannten Fachleuten mit großem politischen Einfluß werden konnten. Das gilt insbesondere für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in der sie ganz wesentlich am Aufbau des Institutionengefüges der Bundesrepublik Deutschland mitgewirkt haben – so sehr, dass Jan Roß die katholische Soziallehre kürzlich als die ‚geheime Staatsreligion‘ der jungen Bundesrepublik Deutschland bezeichnen konnte¹⁸. Kirchlicher Einfluß blieb aber nicht auf das konservative Lager beschränkt. So holte sich etwa Helmut Schmidt während

seiner Kanzlerschaft regelmäßig bei Oswald von Nell-Breuning Rat; auch die Diskussionen um die Einführung der Mitbestimmung in Deutschland wurden innerhalb der Kirchen höchst kontrovers, aber auf hohem fachwissenschaftlichen Niveau geführt. Es versteht sich von selbst, dass die Autoren jener Jahre ihren politischen Einfluß in erster Linie ihrer problemorientierten Fachkompetenz verdankten.

5. *Moral und Moderne: Zwei Paradigmen ihres Verhältnisses*

Es wird deutlich: Hinter den Auseinandersetzungen in der Christlich-sozialen Bewegung steht letztlich die Frage, wie die modernen Entwicklungen, wie Fortschritt und Zukunftsoffenheit überhaupt ethisch zu qualifizieren sind. Es ist zugleich die Frage nach dem Ort der Kirche in der modernen Gesellschaft. Zwei Paradigmen bieten sich hier an: Für das erste mag das oben zitierte Büchlein von Carl Schmitt stehen. Wo sich Kirche bzw. Moral einerseits und moderne Entwicklungsdynamik andererseits als *unversöhnliche Prinzipien* gegenüberstehen, da kann es nur den Kampf um die Vorherrschaft geben. Das Trachten der moralisch Sensiblen muss hier darauf abzielen, die gefährlichen und in der Moderne entfesselten Strebekräfte, den ‹Terror der Ökonomie› wie Vivian Forrester dies jüngst ausgedrückt hat, mit ethischen und – wo möglich auch politischen Mitteln – zu bekämpfen. Dieses Programm zielt regelmäßig auf das *Abwürgen* von Innovationen und gesellschaftlicher Ausdifferenzierung ab, um die ‹Moral› zu retten. Es ist bei rechten und bei linken Vertretern regelmäßig strukturkonservativ ausgelegt.

Das zweite Paradigma ist vielversprechender, aber auch intellektuell aufwändiger: Es läuft – vereinfacht gesagt – nicht auf das Abbremsen, sondern auf die Steuerung der modernen Strebekräfte hinaus. Dabei geht es davon aus, dass die moderne Entwicklungsdynamik kein ‹Betriebsunfall der Geschichte› ist, sondern immer auch Chancen für die Humanisierung der Lebensbedingungen mit sich bringt. Ist dem so, dann kann und darf Zukunft aus christlicher Sicht nicht nur defensiv durch ein heruntergeklapptes Visier hindurch wahrgenommen werden: Es gilt, sie als Herausforderung Christlicher Sozialethik anzunehmen, die sich auch ihrerseits nicht im Besitz eines ultimativen (weil göttlich geoffenbarten) Gesellschaftsmodells weiß. Dass eine solche Position nicht notwendigerweise in naiven Fortschritts-optimismus umschlägt, zeigen die Erfahrungen der Christlich-sozialen Bewegung. Erst als diese die neuentstehenden Lebensbedingungen als Geschäftsgrundlage ihres Engagements angenommen hatte, vermochte sie ihre spezifischen Ziel- und Leitvorstellungen darin zur Geltung zu bringen. Das *problembezogene Ringen um geeignete wirtschaftliche und politische Institutionen wird dann zum Ort christlich-sozialethischer Bewährung in der demokratischen Gesellschaft*.

Inwiefern ist ein solches Paradigma intellektuell aufwändiger? Es erlaubt dem christlichen Sozialwissenschaftler nicht mehr, seine sozialphilosophisch oder sozialtheologisch generierten Normen den realweltlichen Entwicklungen einfach abstrakt entgegenzustellen. Die wachsenden sozialen Desintegrationsprobleme in unserer Gesellschaft lassen sich nicht durch einen proportional dazu anschwellenden Ruf nach Solidarität bekämpfen. Bürokratischer Überregulierung und überbordender Staatstätigkeit ist nicht durch das Beschwören von Subsidiarität ent-

gegenzuwirken¹⁹. Eine Ethik, die sich um die ‚Programmierung‘ der modernen Entwicklungsdynamik bemüht, muss sich zunächst mit deren Funktionsgesetzen vertraut machen. Ihre Gestaltungsvorschläge können nur dann eine Orientierungswirkung entfalten, wenn sie nicht gegen die Logik der Subsysteme moderner Gesellschaft konstruiert sind²⁰. Christliche Sozialethik ist dann – das drückt auch das genannte Wort von Nell-Breuning aus – nicht mehr losgelöst von moderner Teilwissenschaft möglich. Denn sie muß Handlungsspielräume ausloten und nach Wegen suchen, wie die etwa in den Sozialprinzipien gefaßten Leitvorstellungen der Kirchen unter den Bedingungen moderner Gesellschaft systematisch zur Geltung gebracht werden können. Was kann Solidarität, Subsidiarität und Personalität, aber auch etwa Nachhaltigkeit wirtschaftlicher Entwicklung unter den Bedingungen globalisierter Wettbewerbsmärkte bedeuten? Die Implementationsbedingungen wirken hier systematisch auf die Geltung von Normen zurück. Diese sind hier nicht mehr unabhängig von ihren Implementationsbedingungen generierbar, wenn Sozialethik nicht zur praxisfernen Selbstaffirmation erstarren will.

6. Zur theologischen Reflexion der Erfahrungen des Sozialkatholizismus

Die Erfahrungen des Sozialkatholizismus liefen – wie einleitend bereits kurz angemerkt – weitgehend an der systematischen Theologie ihrer Zeit vorbei. Diese blieb vielmehr ganz überwiegend Begrifflichkeiten verhaftet, die die Komplexität der neuentstandenen kulturellen Lebensgestalten nicht zu reflektieren vermochte²¹. Daran hatte natürlich das allgemeine kirchliche Umfeld inklusive des kirchlichen Lehramtes seinen gravierenden Anteil. Doch auch viele Sozialethiker überwinden diesen *normativen* Rahmen noch nicht. So kontrastieren etwa im Werk Messners die luziden und weltoffenen Passagen zur Wirtschaftsethik mit einer Kulturethik, die in ihrer Wahrnehmung deutlich auf die Selbstverständlichkeiten eines relativ homogenen und kirchlich geprägten Umfelds beschränkt blieb. Nur aufgrund dieses eigentümlichen Methodenbruches zwischen Wirtschafts- und Kulturethik war es etwa möglich, dass Messner den auch in seiner Zeit schon deutlichen Geburtenrückgang nicht in den institutionellen Veränderungen der Moderne, sondern im moralischen Verfall seiner Zeitgenossen begründet sieht²².

Die Naturrechtsgrammatik erlaubte – darauf hat *Franz-Xaver Kaufmann* hingewiesen – begrifflich die Abschirmung des innerkirchlichen Milieus und der theologischen Begriffsbildung gegen die Transformationen der zeitgenössischen Kultur²³. Systematischen Niederschlag auf den ‚main stream‘ der *systematisch-theologischen* Reflexion haben die Erfahrungen mit den veränderten Lebensbedingungen der Moderne damit erst wesentlich später gefunden – nämlich in den Schriften des 2. Vatikanischen Konzils und in der durch sie angestoßenen theologischen Diskussion. So hat mein Lehrer Peter Hünermann deutlich gemacht, inwiefern der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* gegenüber ihrem Vorgänger im 1. Vatikanum ein *Paradigmenwechsel* zugrundeliegt, der dynamische Momente an die Stelle eines statischen Seinsverständnisses setzt. Denn hier wird die Kirche nicht anstaltlich als in sich ruhende, sondern als dynamische Größe verstanden. Kirche konstituiert sich erst in und durch ihre Selbstvollzüge Mission, Liturgie, Diakonie. Ähnliches gilt für die Pastoralkonstitution: «Gaudium et Spes

charakterisiert Kirche als offenes System in der Welt nach der Logik der Kommunikation Gottes mit den Menschen. Damit ist ein «Programm» vor Augen gestellt, das die Kirche in ihren unterschiedlichen Realisationsformen vor ganz neue Aufgaben stellt ... Die Einheit von Kirche und Menschheit wird nicht mehr lediglich im Ausgangspunkt vom schaffenden Gott und im Zielpunkt von der vollen Erlösung der Menschen her gesehen. Vielmehr wird die säkulare Welt in ihrer Eigenständigkeit als ein Geschehen verstanden, das in den Heilsratschluß Gottes hineingehört und in dessen geschichtlicher Gestalt der Geist am Werk ist ... Kirche ist auf die säkulare Realität und das sich darin ausbildende Humanum bezogen»²⁴.

Der Text von *Gaudium et Spes* kann dabei als ein gutes Stück Politische Theologie gelten. Denn er entfaltet Schöpfungs- und Inkarnationslehre in einer Weise, die unmittelbar relevant für den christlichen Weltdienst ist. So heißt es in GS 26: «Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Person orientieren ... Die gesellschaftliche Ordnung muss sich ständig weiterentwickeln, muss in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muss in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden. Der Geist Gottes ... steht dieser Entwicklung bei.» Die sozialromantische Statik der Vormoderne hat sich hier zu einem Denken weiterentwickelt, das die spezifische Erfahrung der Moderne, nämlich *die Erfahrung von Ordnung in und durch Veränderung*, voll aufgenommen hat. Der Mensch erscheint nunmehr zum *Mitschöpfer* berufen, insofern er durch die Gestaltung der zeitgenössischen Kultur ein Stück Gottesreich erfahrbar zu machen vermag. So betont GS 39: «Dennoch darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann, sondern muss sie im Gegenteil ermutigen. Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann.»

Hier finden wir ein theologisches Denken, das zentrale Inhalte des Glaubens auf der Höhe der Erfahrungen der Christlich-sozialen Bewegung im 20. Jahrhundert entfaltet. Dem entspricht es auch, dass die Väter in *Gaudium et Spes* 44 auf die «Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt», reflektieren können: «Von Beginn ihrer Geschichte an hat (die Kirche) gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden ... Zur Steigerung dieses Austausches bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt.» Die Hochachtung, die der Text den modernen Sozialwissenschaften entgegenbringt, stellt seitens der Väter des Zweiten Vatikanums nicht etwa nur Höflichkeit gegenüber der Wissenschaft dar. Sie ist vielmehr *unmittelbar Ausdruck ihres theologischen Selbst-*

verständnisses, das die Kirche als das «allumfassende Sakrament des Heils» für die Welt begreift. Eine solche theologische Perspektive entspricht genau der Schwerpunktsetzung, die die Autoren der Christlich-sozialen Bewegung vorgenommen hatten. In diesem Sinne hat etwa Joseph Höffner später die Inkarnation als das tiefste theologische Fundament der Christlichen Gesellschaftslehre bezeichnet. 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»²⁵.

Die Hinwendung zum Weltdienst und damit verbunden zu den säkularen Wissenschaften vollzieht damit letztlich die göttliche Bewegung der *Kenosis*, der Selbstentäußerung des Göttlichen, nach. Weil Gott Mensch wurde, weil Jesus Christus nicht an der Göttlichkeit festhielt, sondern sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm, den Menschen gleich wurde und sich bis zum Tod am Kreuz erniedrigte (Phil 2,6–8), deshalb muss sich auch die Kirche aller Nöte in der Welt, in Familien und Schulen, in Fabriken und Kasernen, in Rathäusern und Parlamenten annehmen. Die Soziallehre ist und bleibt ein integraler Teil kirchlicher Lehre²⁶.

7. Schluss

Welche Bedeutung hat der dargestellte Prozeß für die heutige Situation von Kirche und Theologie? Wir stehen heute vor Veränderungen der Sozialstrukturen, deren Potential durchaus dem des 19. Jahrhunderts vergleichbar ist. Der Übergang in die globalisierte Dienstleistungsgesellschaft wird uns nicht weniger an Umdenken, Veränderung und Umstellung der Lebens- und Denkgewohnheiten abverlangen, als unseren Urgroßvätern derjenige von der Agrar- in die Industriegesellschaft. Wie jede Transformation bringt auch sie für die Kirchen immer beides: Chancen *und* Gefahren, Verluste *und* neue Möglichkeiten. Ob und inwieweit die Kirchen die Chancen und neuen Möglichkeiten zu nutzen verstehen oder lediglich die Verluste beklagen werden, das hängt ganz wesentlich von den *Kategorien* ab, in denen sie die Transformationen theoretisch zu erfassen und zu verarbeiten verstehen. Dazu sollen hier abschließend nur noch einige weiterführende Perspektiven skizziert werden:

1. Auch heute ist die innerkirchliche Diskussion quer zu allen Unterschieden zwischen Progressiven und Traditionalisten immer wieder durch eine *pauschale* Ablehnung der «draußen» beobachteten Entwicklungen geprägt, die mit Vokabeln wie Entsolidarisierung, Individualisierung, Ökonomisierung aller Lebensbereiche etc. gekennzeichnet werden. Der galoppierende Fortschritt in der Humangenetik, der die technischen Handlungsspielräume auch in bislang stark tabuisierte Bereiche hinein dramatisch zu erweitern vermag, steht nur *pars pro toto* für eine ganze Reihe von Entwicklungen, die wir (noch) als insgesamt bedrohlich und überwältigend wahrnehmen. Doch nach wie vor ist eine pauschale Ablehnung gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Entwicklungen nicht geeignet, um Handlungsspielräume zur Humanisierung der neu entstehenden Lebens- und Arbeitsbedingungen zu orton. Dazu bedarf es vielmehr der geduldigen Auseinandersetzung mit der Funktionslogik der modernen Systeme.

2. Die Kirchen müssen die ihnen verbliebene Position in der Öffentlichkeit des 21. Jahrhunderts realistisch einschätzen. Der Universalitätsanspruch des Glaubens versperrt jeden Rückzug aus der Mitverantwortung für die gesamte Gesellschaft, insbesondere der Armen und Benachteiligten. Doch er ist zu unterscheiden von der höchst partikularen Rolle, die den Kirchen im Kontext der politischen und sozialen Auseinandersetzungen unserer Zeit noch verblieben ist. Allzu oft zehren dagegen ihre öffentlichen Stellungnahmen und Appelle von der Präsupposition eines *orbis christianus*, der in dieser Form längst zur Illusion geworden ist. Die Medien leisten dem z.T. Vorschub, etwa wenn das Kloster Himmelpforten anlässlich der Entscheidung über die Schwangerschaftsberatung belagert wurde wie das Bundeskanzleramt mit einfahrenden Autoritätspersonen, die routiniert jede Stellungnahme ablehnen.

Demgegenüber erinnern die Verbands- und Vereinsgründungen des Sozialkatholizismus daran, dass das christliche Sozialethos in seiner Plausibilität letztlich *ekklesial* fundiert werden muss. Christian Hennecke hat diesen Tatbestand jüngst in seiner bei Klaus Demmer erstellten moraltheologischen Dissertation zu Dietrich Bonhoeffer herausgearbeitet²⁷. Die Verbindlichkeit eines christlichen Sozialethos der Solidarität und Gerechtigkeit setzt die *Existenz von sozialen Räumen* voraus, in denen die Humanität und auch die Attraktivität christlichen Lebens *konkret erfahren* werden kann – seien dies Kirchengemeinden, neue soziale Bewegungen oder geistliche Gemeinschaften.

3. Zugleich aber darf das in diesen Räumen kultivierte Ethos nicht partikulärer Abschottung Vorschub leisten. Das Engagement der Christlich-sozialen Bewegung zielte stets auf die Humanisierung der Lebensbedingungen *für alle Betroffenen* ab. Es stellt eine zentrale Lektion ihrer Erfahrungen dar, dass solches soziale Engagement im Kontext moderner Gesellschaften nur dann die gewünschten Effekte erzielt, wenn es sich in der *Gestaltung sozialer Institutionen*, mithin in einer ‚Sozialreform‘ der gesellschaftlichen Rahmenordnung, niederschlägt. Weder die moralische Fundamentalkritik an der ‚Vermarktung von Menschen‘ auf den kapitalistischen Arbeitsmärkten noch die kirchliche Armenfürsorge vermochte die Lage der Arbeiter so durchgreifend zu verbessern, wie die Ausgestaltung der Arbeitsordnung durch Zentrumspolitiker wie Heinrich Brauns. Ein solches ‚Denken in Ordnungen‘ ist aber gerade auf den globalisierten Märkten des 21. Jahrhunderts nicht mit einem ‚Denken aus dem Staat heraus‘ (Hans Maier) zu verwechseln. Die institutionelle Rahmenordnung des Wirtschaftens wird zunehmend auch durch gesellschaftliche Akteure wie Verbände, kommunale und regionale Zusammenschlüsse oder auch große Unternehmen mitgestaltet. Sie in problemorientierte Reformbemühungen einzubeziehen, ist eine wichtige Aufgabe christlichen Engagements für das Gemeinwohl.

4. Johannes XXIII. hat das Programm des 2. Vatikanischen Konzils mit dem Öffnen des Fensters bestimmt. Doch ein solcher Impuls dringt nur dann durch, wenn er *bis in die Kategorien* hinein fortgesetzt wird, mit denen innerkirchlich ‚Welt‘ rekonstruiert und verstanden wird. Deshalb muss die Kenosis Jesu zur *Kenosis der Theologie*, der theologischen Sozialethik werden. Sie muss bereit sein, das anspruchsvolle Vermittlungsprogramm des 2. Vatikanums auch bei der gedanklichen Durchdringung der gesellschaftlichen Wirklichkeit umzusetzen. Wenn Christliche

Sozialethik auch im 21. Jahrhundert noch einen glaubhaften Orientierungsanspruch geltend machen will, dann muss sie – wie mein Lehrer Karl Homann es ausgedrückt hat – eine *Inkulturation des Glaubens* nicht nur in fremde Kulturen, sondern auch in die *Subsysteme moderner Gesellschaft, in Recht, Wirtschaft, Politik und Wissenschaft* hinein leisten²⁸. Dann muss es möglich werden, das Spezifikum des christlichen Welt- und Gesellschaftsverständnisses auch in der Andersheit der Formen, Kategorien und Sprachsysteme transparent und identifizierbar zu machen.

Dann muss die Sozialethik jenem Weg folgen, auf dem sich die Göttlichkeit Gottes in der Welt gerade in der Menschlichkeit des Menschen Jesus geoffenbart hat und immer wieder offenbart.

ANMERKUNGEN

¹ Das Manuskript ist die leicht überarbeitete Version des Habilitationsvortrags, den Vf. im Februar 1998 vor der kath.-theol. Fakultät der Universität Würzburg gehalten hat.

² So K.-H. Grenner, *Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken. Ihre Begegnung und Auseinandersetzung im Deutschland des 19. Jahrhunderts*. Köln 1967, mit Rekurs auf die Argumente Peter Franz Reichensperger zum Wirtschaftsliberalismus.

³ Die Wucht dieses Umbruchs ist noch immer anschaulich in den Darstellungen der kleinen Schrift von G. Briefs, *Untergang des Abendlandes. Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit O. Spengler*, Freiburg 1920.

⁴ Ebd., S. 63.

⁵ Dies gilt insbesondere für die späteren Berliner Bezirke Schöneberg (96,46), Neukoelln (92,24) und Charlottenburg (92,44), aber auch Städte wie Hamburg (65,4), Dortmund (76,1), Frankfurt (73,55), Bochum (77,64), Kiel (85,9) u.a. Die angegebenen Prozentzahlen beziehen sich auf eine zeitgenössische Befragung von ortsansässigen Selbständigen.

⁶ G. Briefs, a.a.O., S. 65f.

⁷ Die daraus resultierende Unsicherheit hat literarischen Niederschlag gefunden etwa in den Romanen von Franz Kafka (*Das Schloss*, *Der Prozess*) u.a.)

⁸ Dies ist natürlich auch die epochale Lehre der Französischen Revolution.

⁹ Vgl. dazu immer noch die pointierte Darstellung von Marx und Engels: *«Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpfen, unbarmerzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ›bare Zahlung‹. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl erworbenen Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt»*, zit. n. F. Paul/A. Suchanek, *Entfremdung und Institutionen. Diskussionsbeiträge der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät Ingolstadt der KUE Nr. 44*. Ingolstadt 1994.

¹⁰ Vgl. zum ganzen die zitierte Studie von F. Paul/A. Suchanek.

¹¹ Vgl. dazu auch K.H. Kaufhold, *Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland seit der Industrialisierung*, in: A. Rauscher (Hrsg.), *Der politische und soziale Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1805–1963*, München/Wien 1982, Bd. II, S. 9–51, hier 29, der darauf hinweist, dass nunmehr erstmals *«die Außenseiterposition der Arbeiterschaft nicht (wie früher) als Selbstverständlichkeit hingenommen, sondern als Problem (soziale Frage) gesehen und auf Abhilfe*

gesonnen» wird. Diese (selbstreferentielle) Reflexion darauf, dass sich in der Moderne nicht nur die ›Sozialstruktur‹, sondern eben auch die ›Semantik‹ transformiert, wird von ihren sozialromantischen Kritikern regelmäßig unterlassen.

¹² Im Rahmen dieses Beitrags ist ausdrücklich nur auf die Christlich-soziale Bewegung in Deutschland rekurriert.

¹³ Vgl. dazu ausdrücklich A. Baumgartner, *Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik*, München/Paderborn/Wien 1977. bzw. die Darstellungen in A. Rauscher/L. Roos (Hrsg.), *Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute*. Köln ²1982.

¹⁴ C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*. München ²1923, S. 51; zum theologischen Stellenwert der Schrift A. Habisch, *Autorität und moderne Kultur. Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan*, Paderborn 1994. Erstaunlich ist, dass Schmitt gleichzeitig zum Kritiker der ›politischen Romantik‹ werden konnte.

¹⁵ A. Baumgartner, a.a.O., S. 173.

¹⁶ L. Roos, *Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik*, in: A. Rauscher (Hrsg.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*. Mainz 1982, Band II, 59–85.

¹⁷ Vgl. insbesondere die bahnbrechende Methodenschrift von J. Messner, *Sozialökonomik und -ethik, Studie zur Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik*. Paderborn ²1929

¹⁸ *Berliner Zeitung* Nr. 57 v. 8./9. März 1997, S. II.

¹⁹ Vgl. dazu auch meinen Beitrag ›Gesellschaftspolitik und Unternehmensorganisation. Unvollständige Verträge, soziale Netzwerke und die Wiederentdeckung des Subsidiaritätsprinzips der katholischen Soziallehre‹, in: J. Mückl (Hrsg.), *Subsidiarität, Schriften der wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Sektion der Görresgesellschaft*. Berlin 1998.

²⁰ Dies ist auch das Monitum von N. Luhmann, *Paradigm lost. Über die ethische Theorie der Moral*. Frankfurt 1990, an moderne Ethikentwürfe.

²¹ Das schließt nicht aus, dass bei einzelnen (zumeist unter Modernismusverdacht stehenden) Theologen an der Weiterentwicklung dieser Kategorien gearbeitet wurde.

²² Ähnliche Grenzen lassen sich auch im Werk J. Höffners aufweisen (vgl. dazu P. Hünermann, *Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre*, in: Ders./M. Eckholt (Hrsg.), *Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie*. Mainz/München 1989, S. 9–50), und zwar unbeschadet seiner überragenden Bedeutung für die methodische Vermittlung von theologischer Ethik und moderner Sozialwissenschaft.

²³ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert*, in: F. Böckle/E.W. Böckenförde (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik*. Mainz 1973, S. 126–164. Sie erlaubte allerdings – und dies hat die Debatte der 70er Jahre weitgehend übersehen – auch die Abschirmung des Bereichs teilwissenschaftlicher Autonomie gegen theologischen Fundamentalismus!

²⁴ P. Hünermann, *Gottes Volk in der Geschichte. Wesen und Weg der Kirche*. Tübingen 1988, S. 222f.

²⁵ J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, hrsg. v. L. Roos. Kevelaer 1997, S. 21f.

²⁶ J. Höffner, *In der Kraft des Glaubens*, Bd. I: *Glaube – Sendung*. Freiburg 1986, S. 459.

²⁷ Chr. Hennecke, *Christian, Die Wirklichkeit der Welt erhellen: ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung*, Paderborn 1997.

²⁸ K. Homann, *Die gesellschaftliche Funktion kirchlicher Sozialverkündigung: Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, in: A. Habisch/M. Hartmann/R. Schumacher/J. Wieland (Hrsg.), *Umweltethik und Entwicklungsprobleme: Die ökonomische Perspektive*. Berliner Kolloquien Sozialethik und Ökonomische Theorie Bd. 1. Münster 1997, S. 173–216.

EDITORIAL

Das große Jubeljahr 2000 war für die Einen Abschluss eines vergangenen, für die Anderen Anfang eines beginnenden Jahrtausends. So oder so hat es der Christenheit viele Impulse gegeben, das Christentum von heute durch alle Jahrhunderte hindurch wieder neu mit seinem immer lebendigen Ursprung, Jesus Christus, zu verbinden.¹

In das zarte Heil des kirchlichen Ursprungs hat allerdings das gewalttätige Unheil der menschlichen Sünde geschlagen. Besonders im vergangenen Jahrtausend erlitt die Kirche, das grosse Zeichen der menschheitlichen Einheit im Liebesbund Gottes, ihre großen und unheilvollen Abspaltungen.² Sie haben die Kirche so sehr geschwächt, dass oftmals nicht-christliche Wege faszinierender wirken als der Christus, den wir zu bezeugen versuchen.³

Auf den Wegen christlicher Einigung, auf welchen konfessionell getrennte Christen pilgern, ist das gegenseitige Gespräch und Denken unerlässlich⁴, auch das konkrete, geteilte Leben⁵; aber alle diese Wege müssen letztlich wieder in den *einen* Weg münden, der Jesus Christus *ist*. ER – der war, der ist und sein wird – birgt die Zukunft der erneuerten Christenheit⁶, nicht wir und unsere stets kurzsichtigen Pläne.

Der Heilige Geist, der in uns betet, ist notwendig zum Verständnis der Offenbarung. *«Wer nicht mehr betet, hat mit Sicherheit das Gemeinsame, das ökumenische Anliegen schon verfehlt. Der gemeinsame Aufblick zum Herrn der Kirche, der auch der Gesamtinhalt der Schrift ist, ist gleichbedeutend mit gemeinsamem Flehgebet um den Geist des Herrn. In diesem gemeinsamen Gebet öffnen sich uns auch gemeinsam die Zugänge zur gemeinsamen Wahrheit, die eine Wahrheit der höchsten, geheimnisvollsten Fülle und nicht eine solche der Simplifikation und Überblickbarkeit sein wird. Sind wir alle zu Gott hin gelehrig (Joh 6,45), so kann auch Christus unser aller gemeinsamer Lehrer sein (Mt 23,8), und dann ist, wie das Reich Gottes, so auch die Einheit der Kirche <am Kommen>, <auf der Türschwelle>»⁷*

A.S.

¹ HANS MAIER, Was feierten wir im Jahr 2000? (527-534); ² GUY BEDOUELLE, Kirchenspaltungen und ökumenische Antworten (478-493); ³ HORST BÜRKLE, Die Entdeckung religiöser Alternativen (513-526); ⁴ PETER HENRICI, Von der Dialektik zum Dialog (494-504) / WLADIMIR SOLOWJOW, Über das Gottmenschentum (548-557), mit einer Einführung von LUDWIG WENZLER, Sinn für das Göttliche im Menschen (545-547); ⁵ PETER DETTWILER, Die neue Stadt (505-512) / GISBERT KRANZ, Das erstaunliche Leben des Doktor Haas (558-566); ⁶ HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Neues und Altes aus der Schatztruhe hervorholen (535-544); ⁷ HANS URS VON BALTHASAR, Einfaltungen – Auf Wegen christlicher Einigung. Einsiedeln-Trier 1987, 103f.

GUY BEDOUELLE OP · FRIBOURG

KIRCHENSPALTUNGEN UND ÖKUMENISCHE ANTWORTEN

Das Drama eines Jahrtausends

Im ersten Jahrtausend des Christentums fehlte es nicht an Konflikten bei der Verarbeitung der trinitarischen oder der christologischen Theologie mit ihren Auswirkungen auf die Darstellung des Mysteriums, auf die Sakramente, das Wesen der Kirche und die Gnade; auch gab es mehr als genug Streitigkeiten, Zerwürfnisse, Aussöhnungen, lokal begrenzte Schismen und zeitweise bereits einen Abbruch der *Communio* zwischen den Ostkirchen und den lateinischen Kirchen; jedoch kann der Historiker keine dieser Spaltungen wirklich als endgültig, unabänderlich und formell bestätigt ansehen, wie es jene des zweiten christlichen Jahrtausends zu sein scheinen.

Wenn wir uns einige dieser Etappen der Entzweiung vergegenwärtigen, die z.B. für den Religionssoziologen zu einem in drei Familien aufgeteilten Christentum führen (wir vermeiden den Terminus «Zweige», der eine besondere ekklesiologische Nebenbedeutung hat): die Katholiken, die Orthodoxen und die Protestanten, werden wir uns die Frage stellen müssen, mit welcher Bewusstheit diese Risse tatsächlich erfolgt sind. Mit anderen Worten: lag unter den komplexen Umständen, die den Rahmen jeder dieser Spaltungen bildeten, der Wille vor, eine neue Kirche, eine vom Rest der «Katholizität» unabhängige Identität zu gründen? Die folgenden Seiten möchten aufzeigen, dass dies keineswegs der Fall ist, und dass die Schismen, die lang dauernden Trennungen und Verhärtungen vielmehr die Auswirkung der «Verkettung von Umständen», wie Luther sagt, gewesen sind, was aber keineswegs die Verantwortung jener schmälern will, die sie ausgelöst haben. Wir werden auch zeigen, dass schon bei der Feststellung des Bruches sich Stimmen erhoben, die darauf drangen, dass

GUY BEDOUELLE OP, in Lisieux 1940 geboren, 1965 Dominikaner, lehrt Kirchengeschichte an der Universität Fribourg. Er ist Mitglied der französischen Edition dieser Zeitschrift. – Dr. Carl-Franz Müller besorgte die Übersetzung dieses Beitrags aus dem Französischen.

der Prozess der Versöhnung und der Verständigung so schnell wie möglich eingeleitet werde. Das Jahrtausend der Spaltungen ist auch das der Ökumene gewesen, auch wenn es damals diesen Namen nicht trug. Man wird aber auch das Gewicht der Zeit und das Ausmass der gegenseitigen Entfremdung ermessen müssen.

Entfremdung und Bruch mit den Griechen

Wenn auch die Abspaltung der sogenannten nichtchalkedonischen oder semitischen Kirchen, genauer der orientalisch orthodoxen (koptischen, äthiopischen, syro-orthodoxen etc.) Kirchen aus der Mitte des ersten Jahrtausends der christlichen Ära datiert, sollte man sie doch zu Beginn dieses geschichtlichen Überblicks erwähnen, da ihr Fernbleiben bei den Auseinandersetzungen zwischen Rom und Byzanz ein gewisses Gewicht haben wird. Gemeint ist an erster Stelle ihre theologische, insbesondere ihre ekklesiologische Abwesenheit, nicht ihr politisches Fernbleiben, da sie ja grösstenteils vom Islam wenn nicht untergetaucht, so doch zumindest eingetaucht werden. Während sie weit entfernt, isoliert und von beiden Lagern ignoriert sind und die slawische Kirche noch zu jung ist, um sich wirklich zu behaupten, vollzieht sich die Konfrontation zwischen Rom und Byzanz, das heisst weniger zwischen zwei Patriarchaten als zwischen zwei Kaiserreichen.

Der ausschlaggebende Grund des Zerwürfnisses zwischen dem apostolischen Stuhl von Rom und jenem von Konstantinopel ist die Errichtung eines Westreiches mit der Hilfe und Unterstützung durch das Papsttum zu Beginn des 9. Jahrhunderts. Der Traum Karls des Grossen, die byzantinische Kaiserin Irene zu heiraten, so utopisch er gewesen ist, hatte es immerhin mit einer rechtlichen und politischen Realität zu tun. Karl der Grosse wusste, dass er sich eine kaiserliche Legitimität von seiten des byzantinischen Reiches verschaffen musste, dem im Jahre 476 die Insignien des letzten Kaisers des Abendlandes anvertraut worden waren.

Die einseitige und übrigens nur allmähliche und zögernde Einführung des «Filioque» in das gemeinsame Credo durch die römische Kirche aus Gründen der abendländischen Religionspolitik wie auch die fehlende Rezeption einer Theologie der Ikonen, die von den Lateinern nicht erfasst und schlecht verstanden wurde, verschärfen die Kontroverse zwischen zwei Persönlichkeiten von grossem Format, nämlich zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel Photius (+891), einem äusserst gebildeten Mann, und Papst Nikolaus I., einem der von der «Vollmacht» des apostolischen Stuhls von Rom am meisten durchdrungenen Päpste, der eine ebenso unnachgiebig wie der andere. Es erfolgt ein Abbruch der kirchlichen *Communio*, die übrigens immer wieder auflebt, was jeder Seite ermöglicht, sozusagen

ihre Waffen, nämlich ihre theologischen, kanonischen und liturgischen Beschwerden, blank zu reiben. Die unheilvolle Dynastie der Bischöfe von Rom im 9. Jahrhundert und ihre Abhängigkeit von politischen Mächten und verwandtschaftlichen Verflechtungen erleichtert in der Folge nicht den Dialog, auch wenn die Eintracht der Kirchen auf Initiative des Patriarchen Nikolaus des Mystikers im Jahre 923 wieder hergestellt ist. Wir haben den Beweis dafür, dass, als Zeichen der liturgischen *Communio*, zu Beginn des 11. Jahrhunderts der Name des Papstes im Diptychon der Kirche von Konstantinopel eingezeichnet war, dass er jedoch in den darauffolgenden Jahren gestrichen wurde.

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, rufen wir kurz in Erinnerung, wie es zum Schisma von 1054 kam, das man in Zusammenhang mit der Eroberung des byzantinischen Siziliens und Süditaliens durch die Normannen sehen muss. Paradoxerweise wird sich in diesem Kontext eines Interessenverbandes zwischen dem Papsttum, dem byzantinischen Kaiser und dem deutschen römischen Kaiser ein dramatischer Bruch vollziehen. Diese politische Allianz gefällt nämlich dem ehrgeizigen und jähzornigen Patriarchen von Konstantinopel Michael Kerullarios ganz und gar nicht. Indem er einen Jurisdiktionskonflikt heraufbeschwört und vorgibt, den lateinischen Mönchen von Konstantinopel den griechischen Ritus aufzuzwingen, entfacht er eine Polemik mit Rom. Damals steckten die Anstrengungen des Papsttums, die Barke Petri wieder aufzurichten, noch ganz in den Anfängen des gewaltigen Unternehmens, das man noch kaum die «Gregorianische Reform» nennen kann. Die nach Konstantinopel gesandten und von Humbert von Moyen-Moutier – der vielleicht nicht ehrgeizig, doch gewiss jähzornig ist – angeführten Legaten des Papstes Leo IX. sprechen feierlich und unter Bedingungen von fragwürdiger Legalität die Exkommunikation gegen Michael Kerullarios aus, die natürlich sogleich zurückgezahlt wird.

Die Historiker haben richtig darauf hingewiesen, dass die Jahreszahl 1054, die als das Datum des vollzogenen Schismas betrachtet wird, ebenso gut als das Scheitern eines von den kaiserlichen Mächten gewollten Einigungsversuches wie auch als ein als vorläufig erachteter Bruch angesehen werden kann. Alle teilen die Auffassung, dass der lang dauernde psychologische Schock in der Mentalität des Klerus, vor allem der Mönche, und des byzantinischen Volkes, der die Verwirklichung der von den politischen Autoritäten erlangten «Unionen» oder Versöhnungen verhindert, aus der «Umleitung» des vierten Kreuzzuges von 1204 auf Anstiftung der Venediger Kaufleute herrühre. Die Kreuzfahrer liessen sich vom 9. bis zum 12. April 1204 zur Plünderung der Stadt Konstantinopel hinreißen. Die tiefe Betrübnis, die Papst Innozenz III. bei der Bekanntgabe dieser Nachricht empfand, konnte nichts daran ändern, dass das Übel geschehen

war. Die Errichtung von lateinischen Königreichen und sogar eines Kaiserreiches in Jerusalem, das im 13. Jahrhundert mit jenem von Byzanz konkurrierte, hinterliess schmerzliche Spuren im Empfinden der Christen des Orients, die ihre abendländischen christlichen Brüder als Barbaren, Plünderer und Gotteslästerer betrachteten. «Mit dem Kreuz auf der Schulter hatten sie das wahre Kreuz umgestürzt», sagte Niketas Choniates, einer der strengsten byzantinischen Chronisten dieses Dramas.

Dennoch wurde der Bruch stets als unerträglich, irgendwie unbegreiflich angesehen. Schon 1054 erhob sich eine massvolle, intelligente und vornehme und, wenn man so sagen kann, neutrale Stimme, nämlich jene des Patriarchen von Antiochia Petrus. Kerullarios hatte in einem an Petrus adressierten Brief diesem über die römische Gesandtschaft berichtet und darin auch alle Beschwerden, die er gegen die lateinische Kirche vorzubringen hatte, aufgelistet. Die Antwort des Petrus ist ein grossartiges Werk irenischer Gesinnung (Patrologia graeca, PG 120, 796-816). Er unterscheidet zunächst Stufen der Wichtigkeit dessen, was Rom vorgeworfen wird. Er relativiert die Probleme der Bräuche bezüglich Kleidung und Ernährung und meint, die westlichen Pilger sähen nicht so aus, als ob sie die Reliquien und Bilder verachteten (811 B). Über die grundlegenden Probleme wie die Verwendung ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie, über den Zölibat der Priester und selbst über die Hinzufügung des «Filioque» im Glaubensbekenntnis, sollte man darüber, so fragt er, nicht in Ruhe diskutieren? Die Lateiner könnten zu ihrer Entschuldigung anführen, sie seien unter das Joch der Barbaren gefallen, die sie von der griechischen Kultur abgeschnitten hätten. Die Anspielung ist nicht verächtlich gemeint, sondern legt den Finger auf einen der Gründe des Mangels an gegenseitigem Verständnis: das Fehlen von Beziehungen, ja sogar die Zerwürfnisse der Orientalen mit Rom seien schuld am Unheil der gesamten Christenheit: «Mit aller Kraft beschwöre ich Sie, diese Angelegenheit nicht streitbaren Sinnes anzugehen. Sonst wäre zu befürchten, dass man den Riss, wenn man ihn beheben will, noch vergrößert. Alles gegenwärtige Unheil, alle Unruhen, die die Königreiche verwüsten, alle Katastrophen, Pestepidemien und Hungersnöte, die sich auf unsere Städte und Gegenden verheerend auswirken, alle Misserfolge unserer Truppen, hat all dies nicht seine Ursache in jener langen Trennung, in jenem mangelnden Einvernehmen unserer Kirchen mit dem Apostolischen Stuhl?» (811 BC).

Der Patriarch Petrus fügt konstruktiv hinzu: «Dass die Lateiner ihren Zusatz zum Glaubensbekenntnis berichtigen, mehr verlange ich nicht, und ich lasse sogar die Frage der ungesäuerten Brote als indifferent, als nicht-unterscheidend (adiaphoron) beiseite» (811 D). Hier wird also, gar im symbolhaften Jahr des Schismas, der Begriff «indifferent» ausgesprochen, den zu vernehmen die verschiedenen Konfliktparteien im Laufe der Jahr-

hunderte am wenigsten geneigt sein werden. Man sollte die Wahrheit anerkennen, dass in den Konflikten zwischen Christen nicht alles von gleicher Wichtigkeit ist und man im Gegensatz zu den Glaubensstreitern nicht die Ansicht vertreten sollte, das geringste liturgische, kanonische oder selbst theologische Detail sei nur das Zeichen einer noch grösseren Häresie – eine Haltung, die schliesslich alles verdunkelt. Petrus beschloss sein Antwortschreiben mit der Bitte an Kerullarios, er möge sich mit Einfachheit und Milde an den neuen Bischof von Rom wenden, sobald dessen Wahl bekannt würde.

Daraus wurde offenbar nichts, und Kerullarios blieb bei seiner unnachgiebigen Haltung, sowie auch Humbert von Moyen-Moutier sein Verhalten rechtfertigte. Petrus von Antiochia musste sich damit abfinden, kanonisch und liturgisch auf die Linie Konstantinopels einzuschwenken und die Trennung zu bestätigen. Doch seine kluge, verständnisvolle und von grossem Sinn für die Einheit der Kirche zeugende Stimme ertönte noch durch die Jahrhunderte. Vermerken wir übrigens, dass im Orient weitere Plädoyers für die Versöhnung gehalten wurden: schon 1064 spielte Theophylakt von Bulgarien in seiner Schrift «Irtümer der Lateiner» in Wirklichkeit diese herunter (Patrologia graeca PG 126, 222–250). Etwa zwanzig Jahre später um 1084 tat Johannes II. von Kiew dasselbe in seiner Antwort auf einen heute verschollenen Brief des Gegenpapstes Clemens III.

Zweimal, am Ende des 13. und dann zu Beginn des 15. Jahrhunderts, wurden Versuche einer dauerhaften Versöhnung unternommen. Im Konzil von Lyon II., dann in jenem von Ferrara-Florenz war es in der Tat gelungen, eine Einigung auf dem Papier herzustellen, eine Einigung, die in beiden Fällen diktiert war von den politischen Schwierigkeiten des vom Islam bedrängten byzantinischen Kaisers; doch der von den griechischen Mönchen geschürte Druck des Volkes verhinderte ihre Verwirklichung. Diese Versuche beweisen zumindest, dass der Bruch von beiden Seiten stets als unerträglich angesehen wurde. Wenn man auch sagen muss, dass in Florenz die theologische Auseinandersetzung sich in stärkerem Masse zwischen gleichberechtigten Verhandlungspartnern abspielte als in Lyon II., so war doch politisch der lateinische Westen in einer Position der Stärke.

Als die Türken die Stadt Konstantinopel belagerten, wurde die Einigung mit den Lateinern eiligst wiederbelebt, doch war dies wiederum eine offizielle Geste, die die Zustimmung der Mönche und der Notabeln nicht nach sich zog. Nach der Besitznahme von Byzanz durch die Türken am 29. Mai 1453 lässt der Sultan einen der heftigsten Gegner der Einigung, den Theologen Georgios Scholarios, der sich den Namen Gennadios II. zulegte, feierlich als Patriarchen einsetzen. Obwohl der Metropolit von Moskau seine Autokephalie schon einige Jahre vorher ausgerufen hatte,

zog Konstantinopel das slawische Christentum wie auch die anderen Patriarchate des Osten in seinen Bruch mit Rom hinein.

In dieses 15. Jahrhundert der geschichtlichen Verhärtungen gehört aber auch die überragende Gestalt des Kardinals Nikolaus von Kues (1401–1464). Dieser Priester, einer der gelehrtesten seiner Zeit, nahm am Konzil von Basel teil und setzte sich dort für die Versöhnung mit den böhmischen Hussiten ein. In seiner Abhandlung «Über die katholische Eintracht» (*De concordantia catholica*) versucht er die verschiedenen Organe der Christenheit: Papsttum, Konzilien, Kaiserreich in Beziehung zu setzen und schlägt eine gründliche Reform der Kirche vor. Im Einverständnis mit Papst Eugen IV. und in dessen Auftrag unternimmt er eine Mission in Konstantinopel, um die erstrebte Einigung mit den Kirchen des Orients vorzubereiten. Seine grossartige Einheitsvision ist eine philosophische und theologische. Er zeigt auf, wie Gott jenseits eines «Zusammenfallens der Gegensätze» (*coincidentia oppositorum*) weilt, und wendet diese einigende Schau, die sich in einem «wissenden Nichtwissen» entfaltet, auf das Leben der Kirche und darüber hinaus auf die Christenheit an: diese kann sich versöhnen durch eine Sicht, die immerfort über das, was sie erfasst, hinausgeht.

Während ein halbes Jahrhundert später Europa auf überraschende und entscheidende Weise sein Wirkungsfeld auf einen von ihm entdeckten Kontinent ausdehnt, drohen nun innerhalb eben dieser lateinischen Christenheit, die eine Generation von Eroberern und Missionaren hervor gebracht hat, neue Spaltungen.

Die Aufspaltung der lateinischen Christenheit

Während fünfzehn Jahrhunderten hat die lateinische Christenheit, wenn sie auch örtlich oder zeitlich begrenzte Schismen gekannt hat, ihre im Papst gründende Einheit aufrechterhalten. Gewiss ist z.B. die Kirche Nordafrikas durch den Widerstand der Donatisten auf die Probe gestellt worden, und die Kirche von Rom, im geographischen Sinne des Wortes, erlebte mehrmals, wie sich zwei Bischöfe, jeder von einem Clan unterstützt, gegenüberstanden. Mit Gewalt im ersten Fall, durch Überzeugungskraft oder veränderte politische Gegebenheiten im zweiten wurde die Einheit wiederhergestellt.

Die beinahe permanente Auseinandersetzung zwischen dem Papsttum und dem Kaiserreich hatte jeweils den Anspruch auf einen Gegenpapst zur Folge, der vom deutschen römischen Kaiser unterstützt wurde. Doch diese Streitigkeiten waren rein politisch und keineswegs theologisch oder ekklesiologisch, außer zum Vorwand. Anders ist die Lage im 12. und 13. Jahrhundert, als die Katharer eine andere Religion verkünden und die

Waldenser eine Reform des kirchlichen Lebens herbeiführen wollen, die gewisse Grundlagen der kirchlichen Lehre im Namen einer radikalen Armut in Frage stellt. Vereinigt für «die Sache des Friedens und des Glaubens», wie es hiess, gelang es der Kirche und den christlichen Fürsten in Südfrankreich und in Norditalien auf dem Umweg über den Kreuzzug und später der Inquisition das in seine eigenen Widersprüche verstrickte Katharertum auszurotten. Anders verhält sich die Sache mit den Waldensern, die, ohne annehmbare Heilmittel vorschlagen, den Finger auf die Wunden der mittelalterlichen Kirche legen. Einige vereinigten sich zu einer Bewegung und nannten sich die «katholischen Armen»; andere wählten die Verborgenheit und gingen in den Untergrund; dort gelang es ihnen, fast während drei Jahrhunderten von Generation zu Generation weiterzubestehen, bevor sie sich der Reform von Calvin anschlossen, der sie für die sichtbare Kontinuität der unsichtbaren Kirche hielt.

Dennoch ist zu sagen, dass die Bewegung der waldensischen Dissidenten, so lange sie auch gedauert hat, örtlich begrenzt blieb, während das Grosse Abendländische Schisma (1378–1417), wenn es auch nur vierzig Jahre dauerte, in allen Organen der Christenheit schmerzliche Spuren hinterliess und vielleicht aufgrund einer unzusammenhängenden und geheimnsvollen, jedoch realen Logik, die dauernde Aufspaltung der lateinischen Christenheit vorbereitete.

Man weiß, dass die aufeinanderfolgende zweimalige Wahl von jeweils zwei Päpsten praktisch durch dasselbe Konklave das Schisma nicht erzeugt hätte, wenn die politischen und nationalen Interessen, die sich darin bereits widerspiegelten, nicht unverzüglich jeden der Gewählten unterstützt und Koalitionen gebildet hätten. Europa ist somit in zwei, dann später in drei Obedienzen gespalten; einige Diözesen hatten zwei Titularbischöfe und religiöse Orden wie die Dominikaner oder die Karmeliter zwei Generaloberen. Um dieser ärgerniserregenden Situation und den gegenseitigen Exkommunikationen ein Ende zu bereiten, versuchten die Herrscher, die dafür die Verantwortung trugen, aus der Sackgasse herauszukommen. Es war schliesslich das vom Kaiser Sigismund einberufene Konzil von Konstanz, dem es gelang, einen aus einer römischen Familie stammenden Papst, Martin V. zu wählen, der schliesslich von der Christenheit als rechtmässig anerkannt wurde.

Das Papstum ging aus dieser anarchischen Situation als einer in Verruf gekommenen Institution hervor und musste dann auf ekklesiologischer Ebene gegen das Konzil, das seine Superiorität geltend machte, kämpfen. Nachdem die lateinische Christenheit drei Päpste gehabt hatte, hatte sie nun noch zwei gegensätzliche Konzilien. Da zeichneten sich weitere dissidente Bewegungen ab, denen die Stirn zu bieten das so uneinige Europa nicht allzu bereit war. Während die Ideen von Wyclif (um 1330–1384) in

England energisch unterdrückt wurden und erst in späteren Generationen wieder auflebten, fanden sie in Böhmen grosse Verbreitung und zwar in der Form, die ihnen Johannes Hus (um 1372-1415) gab.

Die tschechischen Hussiten vertraten neben nützlichen Ideen zur Reform des Klerus theologische Auffassungen, die die Objektivität der Sakramente und den Begriff der Tradition in Frage stellten. Mit der Verurteilung und Hinrichtung von Johannes Hus im Juli 1415 machte das Konzil von Konstanz ihn zum Märtyrer für eine bleibende und nationale Angelegenheit. Die Anhänger von Hus formten sich zu einer von den böhmischen Notabeln und den Professoren der Universität Prag angeführten Bewegung. Ihre Forderungen, die lange Zeit gleichsam wie die Standarten des Hussitentums bildeten – die Kommunion unter beiden Gestalten für die Laien, aber auch die Laienpredigt und die Verpflichtung des Klerus zur Armut, alles Dinge, die sie mit den Waldensern verbanden – wurden dem Konzil von Basel vorgelegt, das ihnen einige Konzessionen bezüglich der kirchlichen Disziplin, aber offensichtlich nicht der Lehre zugestand. Luther und Calvin anerkannten die Hussiten als ihre Vorgänger, und nach Ansicht der protestantischen Reformatoren machte ihre Verurteilung offenkundig, dass die römische Kirche keineswegs unfehlbar sei, da sie ihre vom Evangelium inspirierte Stimme gegenüber den menschlichen Traditionen erstickt habe.

Man muss somit feststellen, dass die zu Beginn des 16. Jahrhunderts nach aussen hin geeinte lateinische Christenheit von grossen Widersprüchen, verborgenen Bewegungen und politischen Interessen aufgewühlt ist. Es ist ihr nicht gelungen, sich über eine Ekklesiologie zu verständigen: die Frage der Beziehungen zwischen Papst und Konzil sowie die der päpstlichen Vollmacht gegenüber den nationalen Episkopaten und somit gegenüber den nationalen Monarchien und ihren Interessen sind nicht geklärt worden. Die von den Waldensern, den Wyclifiten oder den Hussiten aufgeworfenen theologischen Probleme haben keine wirklich theologischen Antworten erhalten. Es gibt nur einen Punkt, über den alle, sogar die Päpste, einig sind: die Kirche bedarf einer gründlichen Reform «an ihrem Haupt und an ihren Gliedern». Doch über den Punkt, wer sie vollziehen und wie sie sich vollziehen soll, kommt es zu keiner Verständigung. Die aus Deutschland erfolgte schonungslose und radikale Antwort wird den Streit entscheiden, doch um den Preis der Aufspaltung der Christenheit.

Eines ist gewiss: die protestantischen Reformer wollten kein Schisma auslösen und noch weniger neue Kirchen gründen. In einem bestimmten Moment jedoch erachteten sie den kirchlichen Bruch, woraus die Protestantismen hervorgegangen sind, um der Sache des Evangeliums willen für notwendig.

Die Frage nach den Ursachen der Reformation ist hundertmal gestellt und oft als «falsch gestellt» verworfen worden. Es ist zutreffend, dass gewisse Antworten die Geister in falsche Richtungen lenken konnten. Heute ist es vollkommen klar, dass die protestantischen Reformatoren der römischen Kirche nicht vorwarfen, sie «lebe schlecht», sondern sie «glaube schlecht». Sie waren alle von der menschlichen Verderbtheit tiefer überzeugt, dass sie sich eine von Schwächen und Lastern freie Welt und (somit auch) Kirche hätten vorstellen können. Sie vermeinten aber, einen Zusammenhang aufgedeckt zu haben: wenn zu ihrer Zeit die Kirche einer moralischen Reform bedurfte, so sei ein jahrhundertealter Verrat am Evangelium daran schuld, mit der Folge, dass das «schlecht glauben» das «schlecht leben» erzeugte. Was sie auf allen Ebenen anklagten, bedeutete somit eine radikale Infragestellung der Tradition und deren Handhabung durch die Kirche.

Es gab im 16. Jahrhundert mancherlei protestantische Reformen, die sich den Erwartungen und vor allem den nationalen politischen Strukturen anpassten. Mehrheitliche Protestantismen entstehen dort, wo die Fürsten sie unterstützen, in Deutschland und in den skandinavischen Monarchien, oder dort, wo die Städte sie fördern, zum Beispiel in Zürich, Strassburg, später in Genf. In Schottland und vor allem in England bedarf es einer längeren Entwicklung, bis ein presbyterianischer Calvinismus einerseits und ein sich zugleich als katholisch und reformiert präsentierender Anglikanismus im juristischen Sinn des Begriffs etabliert sind und sich in ihrem Bestand festigen. Protestantismen in der Minderheit existieren anderswo, doch ist es vor allem der Fall Frankreich, der die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, da dieses Land aufgrund des Edikts von Nantes von 1598 und bis zu dessen Aufhebung im Jahre 1685 einer religiösen Minderheit Rechte gewährt und damit eine Ausnahme bildet zur Regel «*cujus regio, ejus religio*», die sonst in Europa als Norm gilt.

Vom institutionellen Gesichtspunkt aus betrachtet, sind diese Protestantismen verschiedenartig: während die einen die episcopale Struktur beibehalten, übernehmen andere das presbyterianische und synodale Modell. Die Stellung der Riten ist dabei sehr verschieden: die einen bewahren soweit wie möglich die alte Liturgie, vorausgesetzt dass sie in der Landessprache gefeiert wird; die anderen, ausgehend von einer wiederbelebten Lektüre des Neuen Testaments, setzen einen Neubeginn. Auch der Grad der Autonomie gegenüber dem Staat variiert, wobei die starke Tendenz vorherrscht, den Gehorsam gegenüber der zivilen Macht hervorzuheben.

Es besteht auch eine theologische Mannigfaltigkeit; das augenfälligste und schmerzlichste Beispiel ist die Eucharistie, die die verschiedenen Bekenntnisse oder Gruppen sehr unterschiedlich auffassen. Indessen kann man sagen, dass in den ersten Jahrhunderten ihrer Existenz bestimmte

Komponenten die Protestanten aller Lager einigen: so die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, dann die «scriptura sola», d.h. die Berufung auf die Heilige Schrift allein als Norm des Glaubens und in gewisser Weise auch der kirchlichen Disziplin; ferner die Leugnung der Willensfreiheit, womit dann jegliches Mitwirken der Person an ihrem Heil, das aus reiner Gnade empfangen wird, verworfen wird, was insbesondere die Ablehnung der guten Werke miteinschliesst Und schliesslich eine Haltung des Widerspruchs – um nicht das Wort Abscheu zu gebrauchen – zur «papistischen» römischen Kirche, eine Haltung, die oft als gemeinsamer Nenner dient. Sicher muss man ein die Jahrhunderte durchziehendes, fast metaphysisches Misstrauen gegenüber den kirchlichen Vermittlungen hinzufügen.

Auch wenn Luther seit 1520 in seinen Texten zu äußerst scharfen Äußerungen neigt – was aber auch bei den katholischen Glaubensstreitern, die ihn widerlegen wollen, der Fall ist –, so nimmt man doch vor 1529 noch keinen eigentlichen Willen zur Trennung von der römischen Kirche und zur Gründung einer unabhängigen Organisation wahr. Die Entscheidung für die Trennung ist zweifellos Zeichen einer Ohnmacht. Im darauffolgenden Jahr verstärkt sich die Konfessionalisierung gerade mit der Verschiedenartigkeit der Glaubensbekenntnisse, die Karl V. für den Augsburger Reichstag gefordert hatte. Während das Papsttum ohne viel Schwung ein neues Reformkonzil vorbereitet, ist es gerade der Kaiser, Herrscher zugleich über die katholisch gebliebenen und über die protestantisch gewordenen Gebiete, der eine Versammlung von Theologen der verschiedenen Parteien durchsetzt. Dieses ökumenische Unternehmen, das sich über zwei Jahre (1540–1541) erstreckt, zeigt, auch wenn es folgenlos blieb, dass man sich nicht so schnell mit dieser beispiellosen Spaltung der lateinischen Christenheit abfand.

Die Erste dieser Begegnungen fand im Juni-Juli 1540 in Hagenau im Elsass statt; man konnte sich jedoch über das Wesen der Kirche nicht einigen. Im November traten in Worms Theologen – unter ihnen die hervorragendsten – beider Parteien zusammen und betrauten schliesslich den Katholiken Johannes Eck und den Lutheraner Melanchthon damit, die beiden Lager hinsichtlich der brennendsten Frage des Konfliktes, nämlich der Lehre über die Erbsünde, gleichsam wie die Champions eines Turniers, zu vertreten. Die Debatte wurde vertagt bis zum Religionsgespräch zu Regensburg im April-Mai 1541, wo das Streitgespräch zwischen Eck, Pflug und Gropper auf katholischer Seite und Melanchthon, Butzer und Pistorius für die Protestanten wieder aufgenommen wurde. Der Katholik Seripando schlug die sogenannte Formel «von der doppelten Rechtfertigung» vor, die vom Kolloquium gebilligt wurde; sie erhielt jedoch nicht die Zustimmung Luthers noch diejenige Roms, wie dies nach-

her die Diskussionen des Konzils von Trient zeigten. Zwanzig Jahre später und in einem ganz anderen Zusammenhang versuchte die französische Monarchie im Religionsgespräch von Poissy zu einer Verständigung zwischen Calvinisten und Katholiken zu gelangen, wo Theodor Beza (eigentlich de Bèze) die Partei von Genf vertrat.

Eine der gegen das Konzil von Trient oft erhobenen Anschuldigungen lautete dahin, es habe die Spaltung noch verschärft oder verfestigt. Doch neben seiner dogmatischen Arbeit der Belebung oder, wie einige meinten, der Verhärtung der katholischen Lehre, vollbrachte das Konzil auch ein pastorales Werk – wobei es zwischen den beiden nie trennte – welches eine eindrucksvolle Neuausrichtung der römischen Kirche auf ihre Bestimmung ermöglichte. Man konnte nun glauben, der Dialog sei für immer abgeschlossen, da ja die Katholiken ihre Reform erfolgreich durchführten, indem sie mitunter Punkt für Punkt die Herausforderungen der Protestanten annahmen – was den Aspekt der «Gegenreformation» bilden sollte; die Protestanten ihrerseits verfolgten ihre eigene Entwicklung mit zahlreichen Bewegungen und Erneuerungen, die sich jedoch absplatteten, weil keine einheitliche Struktur sie zusammenzuschliessen vermochte.

Mehr als die etwas isolierten Bemühungen eines Cassander (1513-1566) oder eines Grotius (1583-1645), mehr als die Kontakte zwischen Anglikanern und Gallikanern, die sich wenn nicht gegen Rom, so doch in dessen Abwesenheit vollzogen, bleibt daher der Dialog – sofern dieses Wort angemessen ist – zwischen Bossuet und Leibniz am Ende des 17. Jahrhunderts exemplarisch für einen nach Einheit strebenden Willen wie auch für die damit verbundenen Missverständnisse.

Der deutsche Philosoph, Justizrat des Kurfürsten von Hannover, entschloss sich 1678 aus eigenem Antrieb, einen Briefwechsel mit dem Bischof von Meaux zu beginnen. Es ist die Zeit, da sich die Aufhebung des Edikts von Nantes abzeichnet und Bossuet seine Schrift «Histoire des variations des Eglises protestantes» (Geschichte der Abwandlungen der protestantischen Kirchen) plant, die er als eine, wie er selber sagt, «im Grunde mehr dem Frieden als dem Disput zugewandte» verfassen will. Der Begriff der «Variation» ist übrigens zentral in der Debatte zwischen den beiden berühmten Männern. Der Klassiker Bossuet bekennt sich zur Ansicht, die Wahrheit sei von ihrem Wesen her unwandelbar; der barocke Leibniz sieht einen Vorteil in dieser Veränderlichkeit des Protestantismus, und erblickt darin die Dynamik der Wahrheit in Bewegung.

Der ausgesucht höfliche, jedoch hart geführte Dialog wird bis ins Jahr 1701 fortgesetzt mit einer Unterbrechung zwischen 1694 und 1699. Eines der entscheidenden Momente der Auseinandersetzung bildet die von den Protestanten von vornherein abgelehnte Anerkennung des Konzils von Trient. Als Leibniz versucht, die Diskussion auf mehr technische Punkte zu

lenken, um ein «ökumenisches Konzil» vorzubereiten, das über die strittigen Punkte entscheiden soll, bemächtigt sich der beiden Briefpartner ein gewisser Überdruß. Am 12. August 1701 richtet Bossuet an den Philosophen einen Brief, der sein vorletzter sein wird. Die Diskussion konzentriert sich auf die Tradition, die Frucht des unfehlbaren Beistandes. «Belassen Sie uns doch an Ort und Stelle, so wie Sie uns dort gefunden haben, und nötigen Sie nicht alle Welt, sich zu verändern («variieren»), oder alles in Frage zu stellen. Lassen Sie auf dieser Erde einige Christen, die die unantastbaren Entscheidungen über die Fragen des Glaubens nicht verunmöglichen, die es wagen, der Religion Gewissheit zu verleihen und von Jesus Christus gemäß seinem Wort einen unfehlbaren Beistand in diesen Dingen zu erwarten. Das ist die einzige Hoffnung des Christentums».

Es ist klar ersichtlich, dass es tatsächlich eine Geschichtsphilosophie oder -theologie ist, die die beiden Anschauungen trennt. Es ist auch nicht weiter erstaunlich, dass der Protestantismus seit dem 19. Jahrhundert für den theologischen «Liberalismus» so anfällig geworden ist, auch wenn er periodisch versucht, seine geistigen Wurzeln durch eine erneute Hinwendung zur Schrift, wie sie gemäß den Anweisungen der Reformatoren gelesen wird, wiederzufinden; oder wenn er versucht, den Weg der frommen Ergriffenheit einzuschlagen, die sich in subjektiver Weise, selbst in Gemeinschaft, «jenen fixen Punkt der Religion» verschafft, den Bossuet forderte und in das Dogma verlegte.

Die zwei letzten Jahrhunderte des zweiten Jahrtausends haben allerdings die protestantische Sicht zutiefst verändert, auch wenn es legitim ist, noch immer von einem «Geist des Protestantismus» zu sprechen. Doch die bedeutenden ökumenischen Initiativen des 20. Jahrhunderts sind, langsam herangereift, von einigen grossen protestantischen Persönlichkeiten ausgegangen und von ihnen in die Tat umgesetzt worden. Auch der Katholizismus, an den sich diese Initiativen ebenfalls richteten, hatte einige Spaltungen erfahren.

Risse im Katholizismus

Die grosse Herausforderung, die zu bestehen die katholische Kirche sehr viel Zeit brauchte, ist eigentlich zunächst eine politische und soziale: die Französische Revolution. Die Kirche stand dem Ancien Régime nahe, doch bestand sie auf ihrer Unabhängigkeit. Da die Kirche ihre Aufmerksamkeit eher auf den aufkommenden Antiklerikalismus richtete, anstatt sich Gedanken über die metaphysischen Einwände gegen die Religion zu machen, war sie auf das Aufkommen neuer Werte unvorbereitet und hielt sich begreiflicherweise an ihre Zerrbilder, in deren Namen sie schwer gelitten hatte. Mit andern Worten: sie musste – über die Verfolgungen

und erlittenen Schmähungen hinaus – Stellung nehmen zu einer Gesellschaft, die nicht mehr organisch oder hierarchisch sein wollte, sondern frei und demokratisch. Man darf in der katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts eine Art von unsichtbarer, doch recht spürbarer innerer Spaltung nicht unterschätzen, die durch die jeweilige Beurteilung der «Modernität» gegeben ist – eine Spannung, die tief geht.

Diese Anpassung der Kirche, aber auch ihr Widerstand gegen die neuen Zeiten haben einige recht sichtbare und gewiss schmerzliche Abspaltungen zur Folge gehabt; sie scheinen jedoch in ihrem Ausmass nicht die Auswirkungen der Spaltungen des 16. Jahrhunderts zu haben.

Die Gründung einer separaten Kirche im Jahre 1873 durch die Altkatholiken, womit diese ihrer Ablehnung des vom I. Vatikanum ausgeprochenen Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes in Sachen des Glaubens und der Moral Ausdruck gaben, hat vor allem die deutschsprachigen Gegenden betroffen. Die Altkatholiken, deren neuere Bezeichnung als Christkatholiken sehr deutlich die Polemik gegen die Römischen Katholiken verrät, haben heute, so scheint es, ihre Eigentümlichkeit eingebüsst. Auch hier ist zu vermerken, dass Döllinger, der so sehr die Geister gegen das Vatikanische Konzil aufgewiegelt hatte, nicht «Altar gegen Altar errichten» wollte und dem Altkatholizismus nicht beitrat. Im Jahre 1874 und 1875 hatte er die Durchführung von Versammlungen, die außer den Altkatholiken die Lutheraner, Anglikaner und die Orthodoxen umfassten, unterstützt. In seinem Werk «Vorträge über die Wiedervereinigung der Kirchen» verurteilt er im Jahre 1880 das Schisma als einen grossen Fehler und ruft zur Sammlung aller Christen um ein Idealbild der Urkirche auf. Auch wenn der römische Katholizismus von diesen Initiativen ausgeschlossen scheint, wird der Bruch der Einheit nichtsdestoweniger als unerträglich angesehen.

Die Gründung der patriotischen Vereinigung der chinesischen Katholiken im Jahre 1957 hatte gemäß dem neusten Hirtenbrief der dazugehörenden Bischöfe (Weihnachten 1999) zum Ziel, «der Regierung zu helfen, ihre Religionspolitik ins Werk zu setzen, das patriotische Prinzip im Lande und in der Religion aufrechtzuerhalten, die Kirche korrekt zu leiten und den Klerus und die Gläubigen dazu zu bewegen, aktiv am Aufbau der Nation und an der Aufrechterhaltung des Friedens in der Welt teilzunehmen». Diese patriotische Kirche, die dem Druck des Staates gefügig ist, beansprucht für sich, katholisch zu sein, und versäumt es nicht, den Papst und Vatikanum II. zu zitieren. Der Heilige Stuhl, der sich der Existenz einer im Untergrund lebenden, mit ihm in der *Communio* verbundenen Kirche wohl bewusst ist, legte grosse Umsicht in den chinesischen kirchlichen Angelegenheiten an den Tag, da sie keinen Anlass zu einem offiziellen Bruch geben wollte.

Nach dem II. Vatikanum entschied sich Mgr. Marcel Lefebvre im Jahre 1986, Bischöfe ohne die Zustimmung Roms zu weihen; dieser Beschluss war nicht so sehr ein Protest gegen den neuen Ordo missae oder das, was als Preisgabe der Traditionen der tridentinischen Kirche erscheinen mag, als vielmehr eine weit schwerwiegendere Ablehnung dessen, was ihm in den Konzilstexten, insbesondere in der Erklärung über die Religionsfreiheit, wie eine Relativierung der katholischen Wahrheit erschien. So ist es paradoxerweise, doch sehr logisch, vor kurzem zu einem Schisma gekommen, das den Ökumenismus, zu dem sich die katholische Kirche entschlossen, aber vorsichtig gesellte, in Frage stellte.

Die Suche nach der Einheit

Nach dem 19. Jahrhundert, in welchem die religiöse Erneuerung zahlreiche Konversionen und Übertritte von einer Konfession zur anderen, wie jene exemplarische von Newman, zur Folge hatte, ist im 20. Jahrhundert das entstanden, was man die «ökumenische Bewegung» nennt. Im Jahre 1902 richtete der Patriarch von Konstantinopel Joachim III. einen Appell zur Einheit an die orthodoxen Kirchen. Im Jahre 1912 anlässlich der Missionskonferenz von Edinburgh geben sich einige bahnbrechende Persönlichkeiten Rechenschaft darüber, wie sehr die Trennung der Kirchen dem Ansehen und der Glaubwürdigkeit des Evangeliums schade. Männer wie Nathan Söderblom, lutheranischer Bischof von Uppsala in Schweden, oder Charles Brent, amerikanischer Bischof der Episkopalkirche, standen nach dem ersten Weltkrieg jeweils Pate bei der Gründung der beiden ersten ökumenischen Bewegungen: Life and Work (Praktisches Christentum), die sich mit der Verantwortung der Christen angesichts der grossen sozialen Probleme beschäftigte; dann Faith and Order (Glaube und kirchliche Verfassung), die sich mit dem Dialog über Fragen der Doktrin befasste. Diese Bewegungen schlossen sich im Jahre 1948 zum «Weltrat der Kirchen» zusammen, verstanden als eine brüderliche Assoziation von Kirchen (auf englisch: fellowship). Es zeichnete sich darin sehr bald und dauerhaft ein starker «evangelischer» Pol ab, der die Hauptrolle den unterschiedlichsten Protestantismen und ihren Entwicklungen zuteilte und neben diesem, ein mehr sakramentaler Pol, vertreten durch die orthodoxen Kirchen, die nach und nach der Organisation von Genf beitraten.

Die katholische Kirche ist dem Weltrat der Kirchen nicht beigetreten, arbeitet aber offiziell seit 1966 mit ihm zusammen. Die ökumenische Dimension im Katholizismus ist dem hingebungsvollen, ja heroischen Einsatz zahlreicher Persönlichkeiten zu verdanken; erwähnen wir wenigstens die Namen von Pater Portal, Abbé Couturier und Yves Congar in Frankreich, von Kardinal Mercier und Dom Lambert Beauduin in Belgien,

von Lord Halifax in England und von Max-Joseph Metzger in Deutschland. Am 5. Juni 1960 kündete Johannes XXIII. die Errichtung eines römischen Sekretariats für die Einheit der Christen an, das bekanntlich bei der Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils insbesondere für die Texte über die Kirche, über die Religionsfreiheit und über die Beziehungen zu den anderen Christen und den Juden eine wichtige Rolle spielte.

Der Dialog zwischen Paul VI. und dem Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel sowie ihre Begegnungen sind von einer seit Beginn des zweiten Jahrtausends nie dagewesenen gegenseitigen Hochachtung geprägt; sie lässt sich in dem sehr schönen Buch der Agape (Tomos Agapis), worin ihr Briefwechsel im Jahre 1971 veröffentlicht wurde, feststellen und schätzen. Am Vorabend des Konzilsschlusses konnte man der gegenseitigen Aufhebung der Anathemata vom Jahre 1054 zwischen der lateinischen Kirche und der griechischen beiwohnen. Paul VI. führte den Dialog des Vertrauens mit Athenagoras' Nachfolger Dimitrios I. fort; dieser Dialog fand in der beispiellosen Geste vom 14. Dezember 1975 seinen Höhepunkt, als der Papst vor dem Vertreter des Patriarchen, dem Metropoliten Meliton niederkniete und ihm die Füße küsste. Die Historiker erinnerten sich damals an die von Papst Eugen IV. im November 1437 bei der Ankunft des Patriarchen Joseph gestellte Forderung: er solle ihm den Fuss küssen, was übrigens nicht akzeptiert wurde. Dimitrios I. hatte diese Stärke der Demut erkannt und gab zu verstehen, dass an jenem Tag «der Papst das Papstum übertroffen habe».

Auch die Beziehungen der katholischen Kirche zu den Protestanten haben sich geändert. Zwar zieht sie einer Teilnahme am Weltrat der Kirchen die Arbeit von Kommissionen im Dialog mit den verschiedenen Kirchen und Bekenntnissen vor; diese führt manchmal und stets nach langwierigen Verhandlungen zu Konsenspapieren, wie erst kürzlich zu jenen mit den Lutheranern über die Rechtfertigung. Dennoch tritt nach Ansicht vieler der Ökumenismus in diesen letzten Jahren des 20. Jahrhunderts auf der Stelle. Der geschichtliche Überblick, den wir in grossen Zügen hier vorgelegt haben, kann wenigstens insofern von Interesse sein, als er uns in Erinnerung ruft, wie in einem Jahrhundert, dem letzten des vergangenen Jahrtausends, doch eine Arbeit geleistet worden ist, die jahrhundertalten Spaltungen, endlosen Auseinandersetzungen und vor allem einer zunehmenden Entfremdung Rechnung tragen musste; dabei hatte diese Entfremdung eine gegenseitige Unkenntnis zur Folge, die die gravierendste Form der Entzweiung bildete.

Selbst wenn der Verlauf der Geschichte sich beschleunigt, wie behauptet wird, muss man ihr Zeit lassen, nicht sosehr und nicht nur für die Heilung der Wunden, sondern für ein wirkliches Sichbewusstwerden der Trennungen, ihrer Verlustrisiken und ihres Dramas. Alles ist in Betracht

zu ziehen: die Entwicklung der römischen Kirche mit der lebendigen Wirklichkeit der unierten Kirchen, die Betonung der Rolle des Papstums, doch ebenso die Spannungen zwischen den orthodoxen Kirchen und die Zersplitterung der Protestantismen. Die ökumenische Arbeit des letzten halben Jahrhunderts bestand in der gegenseitigen Anerkennung und ging einher mit einer gewissen Erkenntnis der ausschlaggebenden Umstände der Spaltungen, die es tiefer zu ergründen gilt. Doch gibt es noch viel zu tun, um von den andern Christen zu erfahren, was aus ihnen seit den Spaltungen geworden ist. Allein um diesen Preis wird ein echter Dialog Früchte tragen können.

Man dürfte sich allerdings nicht zufrieden geben mit einem erklärenden Verständnis der Geschichte, das die Quellen analysiert, Ursachen und deren Wirkungen erwägt; mit aller unerlässlichen Schärfe durchgeführt entspräche dies doch einer zu beschränkten Auffassung. Unter Christen sollte man auch eine weite theologische, ja mystische Sicht der Kirchengeschichte teilen können, die es allein ermöglichte, über das Stadium der Tatsachenfeststellungen hinauszugelangen; eine Kirchengeschichte, die wüsste, dass sie Sünden und Schwachheiten mit sich führt, dass sie das Werkzeug des Bösen war und bleibt und sich nicht scheute, es zu benennen, und daher Verzeihen und Versöhnung empfangen könnte; eine Geschichte, die einwilligte, die Vergangenheit mit dem Grossmut der Barmherzigkeit zu umfassen; eine Geschichte also, die zur Aufgabe hätte, der Überfülle der Gnade den Weg zu bahnen dort, wo Sünde in Fülle herrscht; eine Geschichte auch, welche die Stifter des Friedens und Begründer der Einheit, die wahren Propheten, zu allen Zeiten zu erkennen vermöchte und dazu anregte, ihren Eingebungen zu folgen.

PETER HENRICI · ZÜRICH

VON DER DIALEKTIK ZUM DIALOG

Konsens und Dissens im abendländischen Denken des zweiten Jahrtausends

Das zweite Jahrtausend, das Jahrtausend der großen Kirchenspaltungen, war auch das Jahrtausend einer wachsenden Fragmentierung der Wahrheit. Die Enzyklika «Fides et Ratio», die am Ende des Jahrtausends diese Situation aus der Sicht des Glaubens bedenkt, weist auf die Aufspaltung der einen Rationalität in eine Vielzahl von verschiedenen Rationalitäten hin (nr. 47). Neben der sich immer mehr ausdifferenzierenden philosophischen Vernunft haben sich andere Formen von Rationalität verselbständigt: die mathematische, die naturwissenschaftliche, die technologische, die politische, die wirtschaftliche Vernunft ... Mit dieser Vermehrung der Vernunftaspekte wuchs auch die Überzeugung, dass es Wahrheit überhaupt nur im Plural geben könne. Diese Überzeugung war zwar weder der Anlass zur Kirchenspaltung noch ihr Ergebnis; sie hat jedoch dazu beigetragen, die Spaltungen zu verfestigen und sie sozusagen zu legitimieren. Deshalb können die Wege, auf denen das Denken heute mit seiner Fragmentierung zurechtzukommen sucht, auch Wege des Umgangs mit den Kirchenspaltungen sein.

Dass es im Lauf des vergangenen Jahrtausends zu wachsender Ausdifferenzierung des Denkens und in der Philosophie zu einem wachsenden Dissens gekommen ist, darf nicht negativ gewertet werden. Die Wahrheit kann zwar immer nur eine sein; doch dieser einen Wahrheit kommen wir Menschen immer nur auf dem Weg der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Ansichten näher. Jede von ihnen kann für sich gute Gründe anführen. Wachsende Ausdifferenzierung ist deshalb ein grundlegendes Kennzeichen kultureller Entwicklung. Um das Jahr 1000 erscheint uns die geistige Welt des Abendlandes noch als relativ geschlossen und homogen. Das ist wohl nicht nur ein transzendentaler Schein der historischen Vernunft, die in ihrem retrospektiven Blick notwendig vereinfacht und vieles

PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Studium in Rom, München und Löwen. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.

übersieht. Es ist wohl auch nicht nur darauf zurückzuführen, dass damals viele geographische und kulturelle Gebiete noch gar nicht zum abendländischen Geschichtsraum gehörten. Vielmehr war das zweite Jahrtausend tatsächlich ein Jahrtausend grundstürzender kultureller Ausdifferenzierungen. Ihr vorläufiges Endergebnis ist die heutige, nicht nur faktisch, sondern auch grundsätzlich pluralistische Kultur. Das gleiche Phänomen lässt sich, wenn auch in engeren Grenzen, schon in der kulturellen Entwicklung der Spätantike beobachten. Die Spätantike zeigt aber auch, dass ein kultureller und religiöser Pluralismus durchaus mit dem Aufkommen einer einheitlichen «Weltkultur» einhergehen kann, welche dann die Partikulkulturen wie ein Firnis überlagert. Eine «Weltphilosophie» gibt es heute wohl kaum – ebensowenig wie das postulierte «Weltethos». Vielmehr scheint ein irreduktibler philosophischer Pluralismus und Relativismus das Denken am Ende dieses Jahrhunderts auszuzeichnen, wie wiederum «Fides et Ratio» anmerkt (nr. 6, 50, 81). Vielleicht ist eben dies die neue «Weltkultur».

Es ist auf diesen wenigen Seiten natürlich nicht möglich, die wechselvolle Geschichte des abendländischen Denkens im zweiten Jahrtausend auch nur in ihren groben Zügen nachzuzeichnen. Da wäre nicht nur von der Philosophie zu reden, sondern auch und vor allem vom Aufkommen der Natur- und Humanwissenschaften, die sich im Lauf dieses Jahrtausends aus der Philosophie heraus entwickelt haben. Selbst die bloße Aufzählung der philosophischen Schulen, Systeme und Methoden, die im Lauf der letzten tausend Jahre aufgekommen sind und die uns in immer reicherer Vielfalt entgegentreten, würde den Rahmen unserer Betrachtung sprengen. Was wir wollen ist nur das Eine: kurz und andeutungsweise zu zeigen versuchen, wie sich im wachsenden philosophischen Dissens im zweiten Jahrtausend trotz allem auch die Suche nach einem Konsens in der Wahrheit durchgehalten hat. Ein Schlüsselwort für diese spannungsgeladene Entwicklung kann das Begriffspaar Dialektik und Dialog sein.

Dialektik und Dialog

Das dialektische und das dialogische Denken sind nicht nur sprachlich miteinander verwandt. Die Dialektik bezieht sich auf die Fähigkeit des menschlichen Geistes, mit sich selbst in innerer Zwiesprache zu stehen, gegensätzliche Wahrnehmungen gegeneinander auszuspielen, sich selbst Einwürfe zu machen und darauf auch zu antworten. Im Dialog geschieht das Gleiche, aber nicht mehr in denkerischer Einsamkeit, sondern im Gespräch zwischen zwei verschiedenen Partnern mit verschiedenem Standpunkt. Für das Zustandekommen eines Dialogs ist zwar immer eine gemeinsame Gesprächsbasis notwendig, ein «Logos», eine beiden bekannte

«Sprache», in der man sich gegenseitig verständlich machen kann. Und doch wird normalerweise am Ende eines Dialogs nicht Einmütigkeit erreicht, weil die Standpunkte (und wohl auch die Verstehenshorizonte) trotz allem verschieden bleiben.

Der Dialog ist somit zugleich eine Bezeugung der Einheit der Wahrheit (denn wenn die Dialogpartner, vielleicht unbewusst, nicht von dieser Einheit überzeugt wären, träten sie gar nicht miteinander ins Gespräch), wie auch eine Manifestation der scheinbar irreduktiblen Vielfalt ihrer Ausdrucksformen (was wiederum den unausschöpfbaren Reichtum der einen Wahrheit sichtbar macht). In der Dialektik dagegen muss der denkende Geist mit sich selbst ins Reine kommen, und er strebt notwendig nach einem einheitlichen, widerspruchsfreien Begriff, sei es durch versöhnende «Vermittlung» zwischen den beiden zunächst widersprüchlichen Annahmen, sei es durch die Elimination einer der beiden. Wenn daher der Dialektiker die Dialektik nicht als dialogische, sondern als polemische Argumentationsform nutzt, mit der er die Haltlosigkeit der gegnerischen Argumente aufzeigen will, dann hat er in seinem Geist die gegnerische Meinung schon im vorneherein eliminiert.

So verschieden sie also ihrer Absicht und Tragweite nach sein mögen, verweisen Dialektik und Dialog dennoch wechselseitig aufeinander. Gleich am Beginn der abendländischen Denkgeschichte stehen die prägenden Gestalten zwei der größten Dialektiker-Dialogiker. Sokrates war so sehr Dialogiker, dass er überhaupt nichts Schriftliches hinterlassen hat; seine Dialoge, die wir nur in ihrer platonischen Niederschrift kennen, hat er jedoch offenbar mit scharfsinnigster Dialektik geführt. In den platonischen Frühdialogen endet diese Dialektik jeweils ergebnislos; denn die Wahrheit liegt jenseits des sprachlich-denkerisch Fassbaren. Dies die sokratische Einsicht, die Aristoteles später in seiner Aporetik (dem wohl Stärksten in seiner Metaphysik) wieder aufgenommen hat. Der spätere Platon dagegen kann sich mit der offen endenden sokratischen Dialogik-Dialektik nicht mehr zufriedengeben; er nutzt jetzt die Dialektik um klare Begriffe herauszuarbeiten und um zu metaphysischen Einsichten zu gelangen.

Die Scholastik: Dialektik für den Dialog

Das Erbe der Antike hat, zumindest hintergründig, auch das ganze Denken des zweiten nachchristlichen Jahrtausends bestimmt. Fast die Hälfte des Jahrtausends wurde von der sogenannten Scholastik geprägt, einem Denken, das sich schulmäßig mit diesem Erbe auseinandersetzt und sich in verschiedenen «Schulen» entfaltet hat. Schon der Name Schule sagt, dass es sich da um ein Denken in Gemeinschaft oder in Gemeinschaften handelte, geprägt und zusammengeführt von großen Lehrerpersönlichkeiten. Was

die Scholastik des Hoch- und Spätmittelalters von den Kloster- und Kathedralschulen der Karolingerzeit und des Frühmittelalters unterscheidet, ist ihr gewandeltes Verhältnis zu den Autoritäten, ihre größere denkerische Selbständigkeit.

Hatte die «Schule» bis dahin vor allem darin bestanden, dass man die maßgeblichen Texte und die Lehren der Tradition (der antiken und der patristischen) möglichst getreu weitervermittelte, so setzt die Scholastik dort ein, wo man beginnt, Fragen an die Texte zu stellen und damit die Autoritäten selbst zu hinterfragen. Dies geschah mit Hilfe der durch Boethius vermittelten antiken Dialektik. Anselm von Canterbury, ein dialektisches Naturtalent, wollte die wichtigsten Glaubenswahrheiten auch durch «notwendige Vernunftgründe» unterbauen und verständlicher machen. Seine Überlegungen haben zwar noch die Gestalt einer einsamen Meditation des Benediktinermönchs vor Gott; doch sie sind tatsächlich ein Widerhall seines vielfältigen Dialogs mit seinen Mitbrüdern, und sie haben als unsichtbaren, wohl fiktiven Dialogpartner einen Ungläubigen vor sich, der vom christlichen Glauben überzeugt werden soll. Ganz anders sieht der Dialog des ersten großen mittelalterlichen Dialektikers Abälard aus. Er legte sich mit den Autoritäten selbst an. Man hatte festgestellt, dass die verschiedenen Autoritäten sich teilweise widersprachen, und so ließ Abälard sie in seinem «Sic et Non» gegeneinander antreten. Aus diesem dialektischen Umgang mit den Autoritäten erwuchs schließlich die Quaestio. Sie wurde neben dem Textkommentar zum wichtigsten didaktischen Instrument der Scholastik. Zuerst stellte die Quaestio neugierige und herausfordernde Fragen an die maßgeblichen Texte; dann wurde sie zu einem Instrument der Auseinandersetzung der Lehrer untereinander, und schließlich begann man, unabhängig von einem Text alle möglichen (und unmöglichen) kuriosen Fragen zu erörtern.

All dies spielte sich im Hochmittelalter in einem in doppeltem Sinne neuen kulturellen Kontext ab. Zum einen begannen die lehrmäßig einander entgegengesetzten «Schulen» in einer der sich bildenden Universitäten in friedlicher Koexistenz nebeneinander zu leben. Die Universitäten, als deren älteste die Universität von Bologna (1088) gilt, bildeten als «universitas magistrorum et scholarium» autonome Lehr- und Lerngemeinschaften von Professoren und Studenten. Sie sind das vielleicht wichtigste Vermächtnis des Mittelalters an die Neuzeit, und sie bezeugen schon durch ihre bloße Existenz, dass Wahrheitssuche und Wahrheitsfindung nur in einer Gemeinschaft möglich ist, die dem freien Dialog Raum gewährt. Zum andern tauchte am Horizont der christlichen Welt erstmals eine mindestens ebenso hochstehende nichtchristliche Kultur auf. Durch ihre Aristotelesrezeption waren die muslimischen und jüdischen Philosophen des Mittelalters ihren christlichen Kollegen denkerisch sogar

überlegen. Ihnen gegenüber stützte sich Thomas von Aquin bei seiner christlichen Aristotelesrezeption auf die in den Quaestiones entwickelte philosophisch-rationale Argumentationstechnik. Die von ihm angezielte Auseinandersetzung mit dem islamischen und jüdischen Denken blieb allerdings weitgehend monologisch. Zum interreligiösen Dialog war die Zeit wohl noch nicht reif; das Werk des hl. Thomas zeigt jedoch die richtige Ebene an, auf der ein solcher Dialog stattfinden kann.

Gerade die scholastische Quaestio, die zuerst als einsame dialektische Denkarbeit erscheinen könnte, war somit eingebettet in einen lebendigen Kontext der Auseinandersetzung und des Gesprächs. Dies allerdings weniger in Form des freien Dialogs als in jener der schulmässig festgelegten Disputation. Diese erwächst zwar aus einem tatsächlichen oder einem dialektisch provozierten Dissens (wie das «Videtur quod non» und das «Sed contra» der thomistischen Quaestiones zeigen); sie zielte jedoch immer auf einen Konsens in der Wahrheit ab. Als sie sich in der Spätscholastik immer mehr in bloß dialektische Spitzfindigkeiten verlor und immer weniger Bezug zum wirklichen Leben hatte, da erwies es sich auch, dass die scholastische Disputation wohl besser dazu geeignet war, verschiedene Meinungen aufeinanderprallen zu lassen als zu einem echten Wahrheitskonsens zu führen. Es muss deshalb als tragisch gelten, dass man zu Beginn der Reformation versuchte, die Kirchenspaltung durch theologische Disputationen beizulegen, statt sich der dringend notwendigen Reform der Seelsorge und der römischen Kurie zuzuwenden. Auf dem Konzil von Trient dagegen verhalf die Technik der Disputation dann zu eindeutigen und zugleich ausgewogenen Konzilsaussagen. So hat die Scholastik mit ihrer Dialektik und ihren festgefügtten Denkformen die Kirchenspaltungen zwar weder bewirkt noch befördert, aber sie hat wohl dazu beigetragen, dass sich die Spaltungen (rückwirkend auch die byzantinische) philosophisch-theologisch verfestigten und dass man sich hüben und drüben nicht mehr richtig verstand. Letzteres ist umso erstaunlicher als die deutschen lutherischen Universitäten im 17. Jahrhundert durch die «Disputationes metaphysicae» des Francisco Suarez geradezu jesuitisch unterwandert wurden. Der aufgerissene Graben war damals offenbar schon zu breit, als dass darüber hinweg ein echter Dialog hätte geführt werden können.

Der Beginn der Neuzeit: Gemeinschaft der Gelehrten und einsame Denker

Verlassen wir die Scholastik mit ihren Ausläufern, die bis ins letzte Jahrhundert hineinreichen, und machen wir einen Sprung in die Mitte des Jahrtausends. Hier ereignete sich ein grundstürzender Umschwung. Nicht nur der geographische und kulturelle Horizont der Europäer weitete sich

ins Unerahnte aus, wichtiger noch waren die geistigen Entdeckungsreisen. Das römisch-christliche Imperium zerbröckelte; die Nationalstaaten festigten sich, und die abendländische Christenheit zerbrach (nochmals) in zwei Teile. Doch trotz der Reformation beschäftigten sich die Vordenker jetzt nicht mehr in erster Linie mit theologischen Fragen, sondern mit der Kosmologie bzw. mit der Physik. Auch dieser denkerische Neubeginn setzte ein mit einem Bruch der Tradition, den schon die nominalistischen Schulen des Spätmittelalters vorbereitet hatten. Das geschlossene aristotelische Weltbild zerbrach. Als emblematisch kann, fast genau in der Mitte des Jahrtausends, das Jahr 1543 gelten. Da erschienen gleichzeitig fünf grundlegende Werke, die alle die Autorität des Aristoteles in Frage stellten. Die lateinische Übersetzung der «Geometrie» des Archimedes ließ einen anderen Kosmos erahnen als den aristotelischen, Pierre de la Ramée («Institutiones dialecticae») griff die aristotelische Logik an, Agostino Steuco («De perenni philosophia») rühmte den Platonismus als viel «christlicher» denn Aristoteles, Andrea Vesalio («De humani corporis fabrica») entwarf eine Anatomie des Menschen, die nicht mehr wie bei Aristoteles auf Rückschlüssen aus dem Tierreich beruhte, und im bekanntesten Werk von allen krepelte schließlich Nicolaus Copernicus («De revolutionibus orbium caelestium») das alte, geozentrische Weltbild mathematisch um.

Und doch wird es noch zwei weitere Menschenalter dauern, bis die alte Weltsicht durch Galileo Galilei endgültig in Frage gestellt und die neuzeitliche Naturwissenschaft begründet wurde. Galileis Grundgedanke war einfach: Wenn es in der Astronomie gelungen ist, durch mathematische Überlegungen zu relativ einfachen Grundgesetzen und Himmelsmodellen zu kommen, warum sollte das nicht auch in der terrestrischen Physik möglich sein? So versuchte er, die irdischen Vorgänge und Wirklichkeiten auf einfache mathematische Formeln zurückzuführen, deren Richtigkeit sich dann in eigens dafür angeordneten Experimenten überprüfen ließ. Dank der Eindeutigkeit der Formeln und der entsprechenden Experimentalanordnungen wird jetzt der naturwissenschaftliche Erkenntnisstand leicht kommunizierbar und der ständige Austausch unter den «Gelehrten», d.h. den Naturwissenschaftlern, wird zur Regel. Zu Galileis Zeiten geschah dies vor allem durch Briefe, die der «Sekretär des gelehrten Europas», P. Marin Mersenne, unermüdlich vervielfältigte und in alle Welt versandte. Bald darauf kamen die Publikationen der jetzt entstehenden wissenschaftlichen Akademien hinzu, später auch Zeitschriften und Enzyklopädien. Eine eng vernetzte «République des Lettres» begann sich über ganz Westeuropa auszubreiten.

Gegenläufig zu diesem Kommunikationsbetrieb der Gelehrten entwickelte sich die Theorie der Philosophen. Humanismus und Renaissance hatten das Individuum entdeckt. Aus ihm schälte sich, erstaunlich

langsam, schlussendlich das Ich heraus. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts konnte Michel de Montaigne in seinen «Essays» programmatisch verkünden: «J'ose non seulement parler de moi, mais parler seulement de moi» (III,8). Nochmals ein halbes Jahrhundert später entdeckte dann auch die Philosophie das Ich. Hatte man bisher seins- und sachbezogen in der dritten Person philosophiert, so begann Descartes erstmals in der ersten Person zu philosophieren. Das «Ich denke», d.h. mein Bewusstsein ist die erst-erschlossene Gewissheit und wird so zum Ort aller (nicht mehr Wahrheit, sondern) Gewissheit. Dieser Rückzug auf das «Ich denke» war paradoxerweise durch die Physik Galileis notwendig geworden. Diese ließ sich zwar in leicht kommunizierbare mathematische Formeln fassen, doch sie widersprach eben damit den spontanen Einsichten des «gesunden (aristotelischen!) Menschenverstandes». Die Drehbewegung unserer Erde ist das bekannteste Beispiel dafür; dass alles sinnlich Wahrgenommene auf subjektiven Empfindungen beruhen soll, war noch weniger eingängig zu machen. Deshalb musste Descartes das Ich zwingen, sich aus der erlebten Welt in die Einsamkeit seiner Bewusstseinsinhalte zurückzuziehen. Dort würde es feststellen, dass das einzig Gewisse an ihnen ihre mathematischen Strukturen sind.

In dieser Gewissheit seines höchst persönlichen Ich vereinsamt der Denker. Er wirkt nun nicht mehr in einer Schule, an einer Universität; er schreibt seine Werke daheim in seiner Stube, und seine Leser werden sie in ebensolcher Einsamkeit lesen. Wie weit die Erfindung des Buchdrucks an dieser Vereinsamung mitschuldig ist, bleibe dahingestellt – auch der Computer scheint ja einen ähnlichen Vereinsamungsschub mit sich zu bringen. Jedenfalls ist es bezeichnend, dass das Hauptwerk des einsamsten aller Denker, die Ethik Spinozas, erst nach seinem Tod veröffentlicht wurde. Leibniz, ein geschäftiger Mann mit vielerlei Verbindungen (und einer der ersten und engagiertesten Ökumeniker), hat in seiner Philosophie unseren menschlichen Geist dennoch als Monade «ohne Fenster nach außen» aufgefasst. Selbst die sogenannten empiristischen Philosophen jener Jahrhunderte haben sich von Anfang an und grundsätzlich in den engen Raum ihres eigenen Bewusstseins eingeschlossen, «in this narrow compass of our mind», wie John Locke sagte. Das Problem der Kommunikation, des Weltbezugs, der Verbindung mit anderen menschlichen Geistern, ja sogar der Bezug zum eigenen Körper wird jetzt zur zentralen und scheinbar unlösbaren Frage der Philosophie. Die heroische Lösung nicht weniger Denker, die Gott zur einzigen Kommunikationsinstanz für die Verbindung des Menschengeistes mit seiner Umwelt, ja sogar mit seinem eigenen Körper machten, ließ sich, wie zu erwarten war, nicht lange durchhalten. Schon bei Kant wird Gott für einen guten Teil dieser Aufgaben vom «transzendentalen Ich» abgelöst.

Die spätere Neuzeit: Dialektik als Weltbewältigung

Ein eigenartiger Zwiespalt durchzieht so die geistige Welt des 17. und 18. Jahrhunderts: Einerseits ist diese Welt mehr und mehr auf Austausch und Kommunikation und auf Konsens unter den Gelehrten angelegt - ein Konsens, der immer weniger auf konvergierenden Einsichten beruht als auf Fakten, Daten und mathematischen Formeln, die problemlos ausgetauscht werden können. Auf der anderen Seite unterstreichen die Philosophen die Einsamkeit und die Inkommunikabilität des menschlichen Bewusstseins. Und schließlich wird auch Gott, der für viele Denker noch als Garant für die Kommunikation oder wenigstens für die Harmonie in der geistigen Welt (und damit auch für die Allgemeingültigkeit der Mathematik) gegolten hatte, kulturell mehr und mehr zur «quantité négligeable» - bis hin zum Aufkommen ausdrücklich atheistischer Denksysteme.

Wer dieses Problem auf den Punkt gebracht hat, war Kant. Einerseits begründete er, in konsequenter Weiterführung der Denkansätze seiner Vorgänger, die naturwissenschaftliche Erkennbarkeit und die mathematische Erklärbarkeit der Welt konsequent in den Erkenntnisstrukturen des erkennenden Subjekts. Es gibt für mich keine andere Welt als die Welt, so wie ich sie erkennen kann. Andererseits unterstrich Kant, dass das, was für dieses mein Bewusstsein gilt, in gleicher Weise auch für jedes andere menschliche Ich gelten muss. Das Ich ist somit nicht mehr ein einsames, vereinzelt Ich, sondern, wie Hegel einmal formulieren wird, ein «Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist».

Die Folgerungen aus diesem kantischen Ansatz wurden dann von den deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel gezogen. Für sie sind die notwendigen Denkstrukturen des Ich eine Vorzeichnung der realen Strukturen der Welt. Die Dialektik, in der sich diese Denkstrukturen entfalten, wird so zur Königin der Wissenschaften, zum Instrument des Weltverständnisses und der Weltbewältigung - nicht mehr nur der Welt der Natur, sondern auch und vor allem der Welt der Geschichte. Erst wenn die empirischen Daten und die mathematischen Formeln der Wissenschaften denkerisch-dialektisch verarbeitet und «begriffen» werden, enthüllt sich ihre «Wahrheit».

Im Gegensatz zu ihren französischen und englischen Vorgängern waren diese deutschen Philosophen auch biographisch keine einsamen Denker. Sie wirkten allesamt an Universitäten, wo sie ihre Schüler herantildeten. Herantildeten aber hieß hier: die Schüler zu selbständigem Denken erziehen. So wird es verständlich, dass gerade aus der Lehre des denkmächtigsten und «imperialistischsten» dieser Denker, Hegel, verschiedene einander entgegengesetzte Schulen hervorgingen. Gemeinsam ist ihnen allen das formale Prinzip: Weltbewältigung durch Dialektik. Geschichtlich wirksam sind dabei vor allem zwei Gestalten geworden. Einerseits der nun wirk-

lich und programmatisch einsame Denker Kierkegaard, der nicht nur das Paradox der menschlichen Existenz, sondern auch das der christlichen Religion dialektisch aufzuarbeiten (und so letztlich zu rationalisieren) suchte. Erst zwei Menschenalter nach seinem Tod wird der einsame Däne in der dialektischen Theologie und in der Existenzphilosophie eine postume Gefolgschaft finden. Wesentlich wirkmächtiger wurde dagegen Karl Marx, und zwar schon zu seinen Lebzeiten. Unter der Maske eines Materialisten hat er die idealistischste Philosophie aller Zeiten vertreten: eine Theorie, derzufolge der ganze Gang der Weltgeschichte, der vergangenen wie der zukünftigen, einem im Geist konzipierten dialektischen Schema zu folgen habe. Die weltgeschichtlichen Auswirkungen dieser ideologisch-imperialistischen Geschichtskonstruktion sind erst jetzt am Auslaufen, während sich inzwischen andere, ähnlich totalitäre Ideologien als weniger lebenskräftig erwiesen haben.

Mit dem Aufkommen dieser nachidealistischen Ideologien ist sozusagen der Gegenpol zur frühmittelalterlichen Wiederentdeckung der Dialektik erreicht worden. Hier wie dort suchte der denkende Geist mit Hilfe der Dialektik sich des Vorgegebenen zu bemächtigen. In der frühen Scholastik wagte er es, die Autoritäten in Frage zu stellen, um eigenständig zur Einsicht in das, was wahr und richtig ist, zu kommen, und um in dieser Einsicht den Konsens anderer Denker zu finden. Die neuzeitlichen Ideologien dagegen wissen schon von Anfang an, was richtig und wahr ist, und sie zwingen deshalb die Wirklichkeit, sich dieser ihrer Wahrheit anzupassen. Wer sich dieser «Wahrheit» nicht fügen will, hat eben dadurch sein Recht auf Denken verwirkt; statt Konsens herrscht jetzt die einzige Meinung eines Führers oder einer Partei.

Das zwanzigste Jahrhundert: Zurück zum Dialog

Eine erste und verständliche Reaktion auf die philosophischen Totalitarismen der späten Neuzeit bestand in der Feststellung, dass mit ihnen eine mehr als zweitausendjährige Geschichte des abendländischen Denkens zu Ende gegangen ist. Nietzsche hat dieses Ende emphatisch verkündet, die Postmoderne hat es sich zum Programm gemacht. In der allgemeinen Beliebigkeit bleibt kein Platz mehr weder für einen Konsens noch für Dialektik, noch für den Dialog.

Eine zweite Reaktion war die Rückbesinnung auf eine neue denkerische Bescheidenheit, entweder als Neubeginn von Anfang an, wie dies in der Phänomenologie (am ausdrücklichsten bei Heidegger) oder in der analytischen Philosophie der Fall ist, oder dann als Selbstbeschränkung auf das rein Formale, auf die Logik, ganz ähnlich wie am Ende des Mittelalters.

Eine dritte, und vielleicht die hoffnungsvollste Reaktion war die Wiederentdeckung, um nicht zu sagen die Entdeckung des Dialogs. Zu-

nächst und vor allem in der Form des Austausches und der Diskussion unter Philosophen verschiedener Herkunft und Denkrichtung. Zur Jahrhundertwende, im Jahr 1900, fand in Paris der erste Internationale Philosophenkongress statt. Seit dem Ende des zweiten Weltkriegs sind diese Weltkongresse zur festen Institution geworden; sie finden in mehr oder weniger überdimensioniertem Rahmen alle vier Jahr statt. Zahlreiche andere regelmäßig stattfindende Kongresse sind dazu gekommen, sei es auf regionaler, sei es auf fachlicher Ebene, dazu ungezählte Gelegenheits-symposien und -seminare aus Anlass von Jubiläen oder auch einfach zur Freude ihrer Veranstalter. Wer sich heute professionell mit Philosophie befasst, wird jährlich an mindestens vier oder fünf solcher Treffen aus jeweils anderem Anlass immer wieder den gleichen Kollegen und Kolleginnen begegnen. Aus den dort vorgetragenen Monologen, die meist kaum Zeit für eine Diskussion lassen, wird sich zwar kaum je ein Konsens in der Wahrheit ergeben; doch man weiß wenigstens voneinander und muss deshalb im eigenen Denken auch die Meinung der Kollegen berücksichtigen – ein stillschweigender Dialog im eigenen Kopf.

Noch wichtigere Denkanstöße wären von der seit drei oder vier Jahrzehnten hochgelobten interdisziplinären Arbeit zu erwarten. Sie soll den jahrhundertlang schlummernden Dialog zwischen der Philosophie und den aus ihr hervorgegangenen Natur- und Humanwissenschaften wieder neu beleben. Einige neuere Sparten der Philosophie, wie die Wissenschaftstheorie, haben aus der interdisziplinären Arbeit in der Tat entscheidende Anregungen empfangen; doch zu einem neuen, einheitlichen Weltverständnis werden diese vorerst noch tastenden Versuche kaum führen.

Als Letztes verbleibt dem Denken somit nur seine eigentlichste Aufgabe, die Thematisierung seines notwendigen Suchens nach einem Konsens. Hier wird jetzt neuzeitlich, und nicht mehr mittelalterlich, nicht so sehr nach dem Inhalt des Konsenses gefragt, d.h. nach der Einheit in der Wahrheit, als vielmehr nach den verschiedenen Wegen, auf denen Subjekte überhaupt zu einem Konsens gelangen können. Philosophien der kommunikativen Kompetenz wurden entwickelt, der Konsens unter den Kompetenten wurde selbst zum Wahrheitskriterium, und die Konsensfähigkeit von ethischen Regeln wurde zur ethischen Norm. All dies mit dem Risiko, dass im Horizont der postmodernen Beliebigkeit der Prozess der Wahrheitsfindung allzu leicht als demokratischer Entscheidungsprozess missverstanden werden kann.

Dieses Risiko dürfte dort nicht bestehen, wo man sich, im Gegenzug zum Denkweg der einsamen Denker der Neuzeit, daran erinnert, dass der menschliche Geist von Natur aus auf Dialog hin angelegt ist. Nur in einer menschlichen Gemeinschaft (deren erste die Familie und deren zweite die Sprachgemeinschaft ist) kann es überhaupt Menschwerdung geben, und die

volle, jedes Einzelwissen übersteigende Wahrheit lässt sich, wenn überhaupt, nur im Dialog finden. Das hatte schon ein Materialist wie Feuerbach in seiner Auseinandersetzung mit dem hegelschen Idealismus erkannt: «Nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen. Nicht allein, nur selbender kommt man zu Begriffen, zur Vernunft. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung eines Menschen – des geistigen so gut wie des physischen: die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit» (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 41).

Wesentlich vertieft wurde diese Einsicht in die grundlegend dialogische Natur des Menschen vor allem durch jüdische und christlich gläubige Denker. Ihr Leitbild ist der Dialog des Menschen mit Gott, unmittelbar sprechen sie jedoch die Verwiesenheit des menschlichen Ich auf ein menschliches Du an – so sehr, dass sich schließlich die Frage aufdrängt, ob nicht vielleicht das Du (und nicht das Ich) die erstgegebene philosophische Realität sei. Diese Sichtweise würde allerdings jene der neuzeitlichen Philosophie genau umkehren.

All diese Strömungen und Überlegungen der Gegenwartsphilosophie weisen in die gleiche Richtung: Man muss wenigstens wieder zu irgend einem Konsens finden. Die nachidealistische Vergangenheit hat uns nicht viel mehr als einen Scherbenhaufen verschiedener Meinungen und Ideologien hinterlassen. Wer sich nicht einfach postmodern mit diesem Status quo abfinden will (und damit den Pluralismus selbst zum nicht mehr pluralistischen Dogma erklärt), der muss zumindest von der Möglichkeit einer Konvergenz zur Wahrheit hin überzeugt sein. Von einer Konvergenz: denn in der heutigen, hochdifferenzierten Wissenswelt scheint es von vorneherein unmöglich, dass ein einzelner Denker oder auch nur eine einzige Denkschule sich rühmen könnte, allein auf dem Weg zur Wahrheit zu sein. Ein Miteinander auf dem Weg zur Wahrheit aber heißt Dialog, weil dieser gleichzeitig die Andersheit des Gesprächspartners und die Gemeinsamkeit des angestrebten Zieles anerkennt. Dialog ist also das Gebot der Stunde – auf dem Weg der Philosophie «der Zukunft», wie auf jenem der christlichen Kirchen und der Weltreligionen.

Um mit einem Papstwort zu schließen, wie wir mit einem Papstwort begonnen haben: Mitten in der Konzilszeit hat Papst Paul VI. in seiner Antrittszyklika «*Ecclesiam suam*» die Bedeutung des Dialogs hervorgehoben. Er sei die heute zeitgemäße Form der Begegnung der Kirche mit der Welt, des Umgangs der Kirchen untereinander und des innerkirchlichen Lebens selbst. Was dort als Eigenschaften eines guten Dialogs hervorgehoben wird, könnte mutatis mutandis heute auch für das Gespräch der Philosophen und der philosophischen Schulen untereinander gelten: Klarheit, Bescheidenheit, gegenseitiges Vertrauen und pädagogische Klugheit.

PETER DETTWILER · ZÜRICH

DIE NEUE STADT

Gelebte Ökumene in neuen Gemeinschaften: Die Fokolar-Bewegung

«Jerusalem wird eine offene Stadt sein.» Das ist die Vision des Propheten Sacharja (2,8) für Zion, die Stadt Gottes. Der Tempel in ihrer Mitte und die schützenden Mauern waren der ganze Stolz der Stadt auf dem Berg. Aber ihre Bewohner hatten im Laufe der Geschichte mehr als einmal die Zerstörung dieser heiligen Mauern erlebt. Darum wird die Vision Sacharjas sie fasziniert haben: «Ich selbst – Spruch des Herrn – werde für die Stadt ringsum eine Mauer von Feuer sein und in ihrem Innern ihr Ruhm und ihre Ehre.» Das bleibt bis heute eine Vision auch für die Kirche, die sich nicht auf ihre Kathedralen aus Stein und ihre schützende Institution allein verlassen kann, sondern auf die unmittelbare Gegenwart ihres Herrn angewiesen ist, wenn sie eine offene Kirche sein will.

Lebendige Worte

Die Geschichte der Fokolar-Bewegung beginnt mit der Erfahrung der Zerstörung und Vergänglichkeit allen Lebens im Trient des Jahres 1943, das im Bombenhagel Tod und Zerstörung erlebt. Einige junge Frauen erfahren in dieser Zeit beides: Die Hinfälligkeit des Lebens *und* die Gegenwart Gottes, die sie wie eine schützende Mauer umgibt und in ihrer Mitte ein Licht aufgehen lässt. Die jungen Menschen hatten Träume: Die eine war verlobt, die andere hatte ein Studium vor sich. Doch der Krieg liess ihre Träume wie ein Kartenhaus zusammenstürzen. Sie waren nicht sicher, ob sie den Krieg überleben würden. Doch auf ihrem Grabstein sollte der Satz stehen: «Wir haben an die Liebe geglaubt» (1 Joh 4,16). Dieser Glaube an die Liebe Gottes war das Licht, das für sie die Dunkelheit der damaligen Zeit erhellte. Als Antwort auf diese Liebe

PETER DETTWILER, Reformierter Theologe, Mitglied der Fokolar-Bewegung, Ökumene-Beauftragter der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich.

wollten sie Gott alles schenken in der Hinwendung zu den Notleidenden, in denen ihnen Jesus begegnete. Konkrete Impulse erhielten sie aus einem kleinen Neuen Testament, dessen Worte in der Dunkelheit der Luftschutzbunker in unerwarteter Weise aufleuchteten. Wie in vielen charismatischen Aufbrüchen in der Kirchengeschichte waren es auch hier einzelne Worte des Evangeliums, welche die jungen Frauen besonders anzusprechen vermochten und in ihrer wachsenden Gemeinschaft Gestalt annahmen:

«*Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen*» (Mt 18,20). Die Erfahrung des Auferstandenen in ihrer Mitte wurde zu einem zentralen Aspekt der Spiritualität der Bewegung. Von dieser Mitte ging ein Licht aus, das die Gemeinschaft zusammenhielt und die alltäglichen Situationen erhellte. – «*Gebt, dann wird euch gegeben werden*» (Lk 6,38) war ein anderes Wort, das die jungen Frauen sofort in die Tat umsetzten. Sie gaben das Wenige, das sie hatten, und erhielten ein Vielfaches zurück. Auch diese Erfahrung prägte sich der Gemeinschaft ein und entwickelte sich zu einer «Kultur des Gebens», welche nicht nur zur Gütergemeinschaft im persönlichen Rahmen führte, sondern sich auch zu einem neuen Wirtschaftsmodell entwickelte: Zur «Wirtschaft in Gemeinschaft» mit Firmen, welche einen Teil ihres Gewinnes – nach freiem Ermessen – in Projekte zur Bekämpfung der Armut und zur Förderung des Friedens «investieren». – «*Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben*» (Joh 13,34). Das neue Gebot Jesu wurde als zentral für das christliche Leben erkannt, seine Befolgung war nicht «Pflicht», sondern Antwort auf die grosse Entdeckung und Erfahrung, dass Gott Liebe ist. Seine Liebe kommt in der gegenseitigen Liebe zu ihrem Ziel (vgl. 1 Joh 4,12). Dieses Wort führte zu einer *gemeinschaftlichen* Spiritualität. Heller noch als im Herzen des einzelnen Menschen leuchtet das Licht Gottes aus der Mitte der Gemeinschaft. Die Gütergemeinschaft wird nicht nur im Austausch der materiellen, sondern auch der geistlichen Güter gelebt. So wurde durch dieses Kreisen aller Gaben das Leben immer mehr zum Geschenk: «Der Nächste ist geschaffen als Geschenk für mich; ich bin geschaffen als Geschenk für ihn. Alles auf der Welt ist durch die Liebe aufeinander hingeordnet.»¹ – Ein Satz aus dem Testament Jesu prägte sich Chiara Lubich und ihren ersten Freundinnen besonders ein: «*Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt ...*» (Joh 17,21). In einer Zeit der Inflation der Worte hören die Menschen eher auf Zeugen als auf Lehrer oder Prediger. Das stärkste Zeugnis ist nach dem Johannes-Evangelium die gegenseitige Liebe, die im dreieinigen Gott ihren Ursprung hat. So wurde das Wort *Einheit* zum Leitwort der Bewegung und ihre Spiritualität zu einer «Spiritualität der Einheit».

Das Charisma der Einheit

Tatsächlich ist Chiara Lubich eine Frau der Einheit. Wo sie hinkommt, schafft sie Beziehungen über alle Grenzen hinweg und bildet Brücken unter Menschen verschiedenster Weltanschauungen. Sie selber spricht nur eine Sprache, aber ihr Charisma überwindet alle Sprachgrenzen. Sie hatte nie ein kirchliches Amt, aber sie knüpft Beziehungen unter leitenden Amtsträgern aller Kirchen. Sie ist Katholikin ohne Abstriche, und spricht doch Menschen aller Konfessionen an. Sie ist Christin, die den Glauben an den dreieinigen Gott bekennt und lebt, aber sie erreicht Gläubige aller Religionen mit einem Charisma, das niemanden ausschliesst und doch keine Kompromisse eingeht. Auf ungewohnte Weise verbindet dieses Charisma *Wahrheit* und *Liebe*. Wie kommt es, dass Reformierte dadurch ihre eigene Kirche besser verstehen und lieben lernen und gleichzeitig die Kirche des andern wie die eigene zu lieben beginnen? Sie entdecken darin nicht nur den Bruder oder die Schwester, sondern auch seine oder ihre Kirche als ein Geschenk. Das «Charisma der Einheit» hebt das Beste im Mitmenschen, aber auch in seiner Kirche oder seiner Religion hervor.

Es war eine ungewohnte Erfahrung, als Reformierter die Kernsätze der eigenen Tradition in einer aus der katholischen Kirche hervorgegangenen Bewegung neu zu entdecken: Nämlich das «Wort des Lebens» (Phil 2,16) und die Gegenwart Jesu, «wo zwei oder drei...». Das *Wort* spielt in der «Kirche des Wortes» eine tragende Rolle. Vom vertrauten Umgang mit der Bibel lebt sie. Doch die Bedeutung des «Lebenswortes», das für die Mitglieder der Fokolar-Bewegung und viele Menschen in ihrem Freundeskreis zum monatlichen Leitwort geworden ist, eröffnet auch Reformierten einen neuen und ungewohnten Zugang zur heiligen Schrift. Im Vordergrund steht dabei das Leben mit dem Wort, die konkrete Übertragung in den Alltag und der Austausch über diese Erfahrungen. Das *gelebte Wort* wird auf diese Weise zu einem Bindeglied unter Menschen verschiedener Konfessionen. Auch in der Bedeutung der Gegenwart von Jesus «in unserer Mitte» finden sich Reformierte einerseits auf vertrautem Gelände und sind andererseits doch erstaunt darüber, mit welcher Intensität das Wort «Wo zwei oder drei...» gelebt wird. In besonderer Weise ist bei jeder Zusammenkunft, ob im Kleinen oder im Grossen, alles darauf ausgerichtet, Jesus in der Gemeinschaft «Raum» zu geben, auf seine Stimme im Nächsten zu hören und Entscheidungen aus dieser gemeinsamen Mitte heraus zu fällen.

Ähnliches erleben nun aber auch Menschen aus anderen Kirchen, welche ihre eigene Tradition durch dieses Charisma in einem neuen Licht sehen und den Eindruck haben, dass die «Spiritualität der Einheit» im Grunde genommen das Beste aus der lutherischen, orthodoxen, anglikanischen, methodistischen Tradition aufnimmt. Das Geheimnis hängt zu-

sammen mit jener Liebe, die sich ganz «eins» macht und «allen alles wird» (1 Kor 9,22).

Geheimnis der Einheit

Jene Liebe, die sich «freut mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden» (Röm 12,15) findet in Jesus ihren höchsten Ausdruck. Als der «Immanuel» ist er der Gott *mit* den Menschen, der sie liebt «bis zur Vollendung» (Joh 13,1). Diese Liebe konzentriert sich in jenem Schrei der Hingabe und Verlassenheit: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mt 27,46). Jesus stellt die Brücke zum himmlischen Vater wieder her dadurch, dass er selber sich in den Spalt hineinfallen lässt. Er stiftet die Einheit, indem er die Trennung auf sich nimmt. Diese «Enttäusserung» wird zum Schlüssel für das Tor zur Einheit. «Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäusserte sich ... *Darum* hat Gott ihn über alle erhöht» (Phil 2,6ff.). Wer von Gott als Liebe redet, muss auch von Jesus dem Gekreuzigten reden. Denn in diesem Ereignis zeigt sich jene Liebe, die nicht «über den Wolken schwebt», sondern die dunkle Seite des Lebens annimmt und die Liebe «erdet». Die Liebe zu diesem «gottverlassenen» Jesus ist auch der Schlüssel für das Leben von Chiara Lubich und ihrem Charisma der Einheit: «Ich habe nur einen Bräutigam auf Erden: Jesus den Verlassenen. Ich habe keinen Gott außer ihm. In ihm ist der ganze Himmel mit der Dreifaltigkeit und die ganze Erde mit der Menschheit.»² Diese Bevorzugung des gekreuzigten und verlassenen Jesus ist weniger eine mystische Erfahrung, als vielmehr eine Lebenshaltung, welche in den Schmerzen, Ungerechtigkeiten und Trennungen jeglicher Art sofort das «Angesicht» des verlassenen Jesus sieht und darum diesen Hindernissen nicht ausweichen will. Wer durch den Schmerz hindurch geht, findet die Freude. Wer die Uneinheit aushält, baut die Einheit auf. Wer Karfreitag durchhält, wird Ostern erleben. Diese Wahrheit ist allerdings mehr als eine Lebensweisheit. Sie ist in der Erfahrung der Fokolar-Bewegung immer verbunden mit der Beziehung zu Jesus, der als der Verlassene nicht nur uns allen vorangegangen ist, sondern auch heute noch in jeder Art von «Verlassenheit» und Uneinheit gegenwärtig ist und für die «Auferstehung» garantiert, die nicht unsere Leistung, sondern Gottes Geschenk ist.

Maria für Evangelische

«Maria ist nicht zu Elisabeth gegangen, um das Magnifikat zu singen, sondern um ihr zu helfen. So sollen auch wir nicht zu den anderen gehen, um vor ihnen die Schätze des Christentums auszubreiten, die wir im Herzen tragen, sondern um ihren Schmerz und Kummer mitzutragen und

ihre Freude und Verantwortung zu teilen.»³ Maria nimmt in der Fokolar-Bewegung eine zentrale Stellung ein, so sehr, dass es evangelischen Christinnen und Christen dabei unwohl werden könnte – wenn nicht auch hier wieder alles vom Leben ausginge. Maria wird geehrt, indem sie nachgeahmt wird als diejenige, die Jesus «Raum» gibt und den Menschen Jesus schenkt. «Auch Maria hat gesprochen. Sie hat der Welt Jesus gegeben. Niemand war ein grösserer Apostel als sie. Und sie hat geschwiegen. Sie schwieg, weil nicht beide gleichzeitig sprechen konnten. Wie ein Gemälde die Leinwand, braucht jedes Wort als Untergrund das Schweigen.»⁴

Dieses Schweigen ist allerdings nicht das Schweigen klösterlicher Stille. Chiara Lubich folgte dem Ruf, sich ganz Gott zu schenken auf einem neuen Weg, den sie anfänglich selber noch nicht abschätzen konnte. Die Fokolar-Bewegung⁵ entstand dadurch, dass Chiara Lubich mit ihren Gefährtinnen Schritt für Schritt dem Anruf Gottes folgte. Das Leben der ersten kleinen Gemeinschaft in Trient zog bald weitere Kreise, so dass in kurzer Zeit über 500 Personen mit dieser «Zelle» in Verbindung standen, die später «Fokolar» genannt wurde, nach dem norditalienischen Wort für die Feuerstelle, die in den damaligen Häusern der Ort der Wärme und Begegnung war. Die Fokolar-Gemeinschaft sollte jener Raum sein, in dessen Mitte Jesus lebt, und jenes «Schweigen», auf dem Gott in diese Zeit hinein aufs Neue zu den Menschen sprechen konnte. Es war nicht das kontemplative Leben, zu dem Chiara Lubich sich berufen fühlte, sondern das aktive Leben, das sich mit dem Nächsten «eins» macht, was gleichzeitig bedeutet, ganz «leer» zu werden, um frei und offen zu sein für die Anliegen des Mitmenschen. Zu den Fokolar-Gemeinschaften der ledigen Frauen und Männer stiessen Verheiratete hinzu, die das gemeinschaftliche Leben nach ihren Möglichkeiten teilten. «Jungfräulich» konnten alle leben, die sich in der Liebe zu Gott und den Mitmenschen verschenkten. Später entstanden neue Zweige wie die «Freiwilligen», die Priester, die Jugendlichen, welche alle entsprechend ihrem Stand dieses gemeinschaftliche Leben nach dem Evangelium zu verwirklichen suchten. Viele von ihnen leben in «Modellsiedlungen» in zahlreichen Ländern und versuchen dort, als kleine «Stadt auf dem Berg» (Mt 5,14) das Licht des Evangeliums auszustrahlen. Mit der Zeit entstanden verschiedene Gruppierungen und Initiativen wie die «Bewegung für eine neue Gesellschaft», die «Jugendlichen für eine geeinte Welt», die Familien- und die Pfarreibewegung usw., die dafür leben und daran arbeiten, ihren jeweiligen Lebensbereich im Sinne der Botschaft Jesu zu erneuern. So wuchs die kleine Gemeinschaft von Trient zu einem grossen Baum heran, dessen Zweige heute über alle Kontinente reichen und wo sich Menschen aus verschiedenen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen zusammenfinden, um das Leben zu teilen und zusammenzuarbeiten.

Eine ökumenische Spiritualität

«Eine ökumenische Spiritualität ist also gefragt, eine Spiritualität der *communio*, der Gemeinschaft.» Davon sprach Chiara Lubich in ihrer Rede an der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997.⁶ *Gemeinschaft* und *Einheit* sind nicht einfach Lieblingsthemen der Fokolar-Bewegung, sondern der tiefe Wunsch von immer mehr Menschen innerhalb und außerhalb der Kirchen und zugleich Notwendigkeit für das Überleben der Menschheit. Schon das Schlussdokument der ökumenischen Versammlung von «Glaube und Kirchenverfassung» 1993 in Santiago de Compostela hält fest: «*Koinonia* beschreibt den Reichtum unseres gemeinsamen Lebens in Christus: Kommunion, Gemeinschaft, Mit-einanderteilen, Teilhabe, Solidarität ... diese *Koinonia*, die wir miteinander teilen, ist nicht weniger als die versöhnende Gegenwart der Liebe Gottes. Gott will die Einheit für die Kirche, für die Menschheit und für die Schöpfung, weil Gott eine *Koinonia* der Liebe ist, die Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist.»

Der *Weg* zu dieser umfassenden *Koinonia* verlangt einen langen «Atem» bzw. eine Spiritualität, die dazu Kraft und Ausdauer schenkt. Eine Spiritualität, die zur Einheit führen soll, kann nur eine *ökumenische, gemeinschaftliche* Spiritualität sein. Denn so wie das Böse nur durch das Gute überwunden und die Liebe nur durch die Liebe erreicht werden kann, so auch die Einheit im Grossen nur durch die Einheit im Kleinen. «Gott, der Liebe ist, muss uns heute gleichsam neu aufgehen, sowohl dem einzelnen Christen als auch der Kirche, die wir bilden ... Jede Kirche ist im Lauf der Jahrhunderte gewissermassen in sich selbst erstarrt aufgrund des Umsichgreifens von Gleichgültigkeit, mangelndem Verständnis, wenn nicht sogar Hass gegenüber den anderen Kirchen. In jeder braucht es ein Mehr an Liebe ... Eine Liebe, die dazu führt, alles gemeinsam zu haben, jeder ein Geschenk für die anderen zu sein.» Auch in Graz ging Chiara Lubich auf die Bedeutung der Hingabe Christi ein: «Er konnte diesen Auftrag nicht anders erfüllen, als dass er in sich selbst eine abgrundtiefe Trennung erfuhr.» Er muss darum der Brennpunkt einer ökumenischen Spiritualität sein: «So gesehen erweist sich gerade der gekreuzigte und verlassene Jesus als der leuchtendste aller Sterne für den Weg der Ökumene; als die kostbare Perle, die es zu entdecken gilt, um mit echtem Gewinn für die Ökumene zu leben. Eine ökumenische Spiritualität kann in *dem* Mass fruchtbringend gelebt werden, in dem man im gekreuzigten und verlassenen Jesus ... den Schlüssel erkennt, um sich jeder Uneinheit zu stellen und die Einheit aufzubauen.»

Eine Stadt genügt nicht

Zwei Aspekte sind zum besseren Verständnis der Fokolar-Bewegung notwendig: Zum einen geht ihre Spiritualität immer vom Leben aus. Am Anfang stand weder ein Konzept noch eine Idee, geschweige denn die Absicht, eine Organisation zur Förderung des ökumenischen oder interreligiösen Dialogs gründen zu wollen. Die Bewegung ist in dem Sinne «charismatisch», als die Impulse immer vom Leben aufgrund des Evangeliums ausgingen. Chiara Lubich versteht sich als ein «Werkzeug» Gottes und sieht – wie Maria – ihren Hauptbeitrag darin, Gott immer neu ihr Ja zu geben und ihm auf diesem Weg von Etappe zu Etappe zu folgen. So ist auch der ökumenische Dialog durch Begegnung mit Menschen aus anderen Kirchen entstanden. Es war die konkrete Liebe, welche sich den Weg bahnte und zu neuen Kontakten, zu einem neuen Dialog führte. Dieser Dialog ist ein Dialog des Lebens, eine Ökumene des Volkes, die von der Erfahrung der gelebten Gemeinschaft ausgeht. Die Einheit, die «Jesus unter uns» über alle konfessionellen Grenzen hinweg ermöglicht, ist Ausgangspunkt und Ziel zugleich.

Zum anderen entfaltet die «Spiritualität der Einheit» eine Zentrifugalkraft, die von innen nach aussen sich immer mehr ausweitend von der Einheit im Kleinen zur grösseren Einheit hin Kreise zieht. Die Versuchung besteht, die Gemeinschaft im kleinen Kreis aufzubauen und zu geniessen, sich unter Gleichgesinnten wohl zu fühlen und mit ihnen alle bestehenden konfessionellen Grenzen einfach zu ignorieren. «Warum nicht *gemeinsam* die Eucharistie feiern?», fragen vor allem Reformierte immer wieder, «da wir hier doch die Einheit bereits erfahren! Was trennt uns denn noch?» Dieser Schritt könnte insofern gefährlich sein, als er die grössere Einheit preisgibt, um die Einheit im Kleinen zu verwirklichen. Oft jedoch führt gerade das Aushalten der Trennungen und der Differenzen dazu, dass die Einheit immer weitere Kreise zieht. «Eine Stadt genügt nicht», schreibt Chiara Lubich in einer Betrachtung, welche die Entwicklung und das Ziel der Bewegung treffend zusammenfasst: «Wenn du eine Stadt für die Liebe Christi erobern und einen Ort in Reich Gottes wandeln willst, bedenke dein Vorhaben. Nimm dir gleichgesinnte Freunde, vereine dich mit ihnen im Namen Christi, damit der, der die Welt besiegt, immer in eurer Mitte sei und euch führe. Dann nimm die Masse der Stadt. Suche ihr geistliches Oberhaupt. Leg ihm deinen Plan dar; wenn er nicht zustimmt, tu keinen Schritt. Dann nimm dich der Elendsten an, der Bettler, der Verlassenen, um Christus in ihnen zu besuchen, und schenke ihnen vor allem die Herzlichkeit deines Lächelns; und Gott wird daran denken, dich und die Deinen mit himmlischen Gaben zu beschenken. Teilt sie einander mit, damit sich das Licht ausbreiten kann und die

Liebe nicht erlischt. Wenn du die getröstet und glücklich gemacht hast, die am Rand der Gesellschaft lebten, dann hast du das Fundament für den Aufbau der Stadt gelegt. Dann weite deinen Blick. Sag ihnen, dass *jeder* Nächste, reich oder arm, schön oder hässlich, klug oder nicht, Christus ist, der vorübergeht. Jeder weine mit den Weinenden, freue sich mit den Fröhlichen. Handle so in einer Stadt, bis das Gute das Böse überwindet. Doch verbunden mit einem Gott, der – wenn du willst – jeden Morgen zu dir kommt, ist eine Stadt zu wenig. Er hat die Sterne geschaffen, er lenkt die Geschicke der Jahrhunderte. Stimme dich mit ihm ab und blicke weiter: auf dein Land, auf aller Vaterland: auf die Welt. Für sie sei jeder Atemzug, jede Handlung, dein Gehen und Stehen.»⁷

Von dieser «Stadt auf dem Berg» wird ein Licht ausgehen, ein Licht für die Welt (Mt 5,14)! Doch dafür genügt *eine* Stadt nicht. Die Fokolar-Bewegung ist eine von vielen Lichtquellen, die alle vom grossen Licht leben. Sie will – und dies immer mehr auch *zusammen* mit anderen geistlichen Bewegungen – den Kirchen, welche durch ihre Tradition Zeugnis für die Treue Gottes durch die Jahrhunderte ablegen, helfen, *offene* Kirchen zu sein, die beides in sich vereinen: Gemeinschaft und Freiheit; *communio*, die aus der Eucharistie und dem Wort lebt und sich in der gegenseitigen Liebe konkretisiert, und ein *Forum*, das allen Menschen die Möglichkeit zur Begegnung in Freiheit und Verschiedenheit bietet.

ANMERKUNGEN

¹ Chiara Lubich. *Alle sollen eins sein*. Geistliche Schriften. Verlag Neue Stadt, München, Zürich, Wien. 1995. S. 124.

² a.a.O. S. 27.

³ a.a.O. S. 239.

⁴ a.a.O. S. 13.

⁵ Von der Röm-kath. Kirche erhielt die Fokolar-Bewegung 1964 die päpstliche Approbation. Die Anerkennung der aktuellen Statuten erfolgte mit Dekret des Päpstlichen Rates für die Laien vom 29.6.1990. Darin wird die Fokolar-Bewegung als «Private gesamtkirchliche Vereinigung päpstlichen Rechts» bestätigt.

⁶ *Versöhnung*. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz. Hrsg. vom Rat der Europäischen Bischofskonferenz (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Verlag Styria, Graz, Wien, Köln. 1998. S. 124ff.

⁷ Chiara Lubich. *Alle sollen eins sein*. a.a.O. S. 103ff. (stark gekürzt).

HORST BÜRKLE · STARNBERG

DIE ENTDECKUNG RELIGIÖSER ALTERNATIVEN IN ASIATISCHEN TRADITIONEN

*Das fremdreligiöse fascinans
auf dem Hintergrund abendländischer Christentumsmüdigkeit*

Die Begegnung mit den religiösen Traditionen Asiens hat ihre eigene Geschichte. Sie vollzieht sich anfänglich im Zusammenhang der Präsenz christlicher Glaubenszeugen in den Heimatländern der großen asiatischen Religionen. Wahrnehmung, Erforschung und Auseinandersetzung mit den fremdreligiösen Traditionen waren seit jeher Teil der missionarischen Zuwendung zu den Menschen außerhalb Europas. Sprachen, Kulturen und Sitten dieser Menschen waren geprägt und durchdrungen von den sie bestimmenden religiösen Inhalten. Darum ist es nicht zufällig, dass wir die ersten Erforschungen nicht nur der Sprachen, sondern auch der Erscheinungsformen dieser Religionen in Praxis und Theorie denjenigen verdanken, die oft in lebenslänglicher Nähe zu diesen Menschen standen. Das Charakteristische dieser Erstbegegnungen bestand darin, dass sie von einem Interesse geleitet waren, das in die Dimension hineinreichte, in der allein Religionen und die durch sie geprägten Kulturen sich zu erschließen vermögen. Wer bereit war weiterzugeben, was er in seinem christlichen Glauben als Wahrheit erkannt und in seinem Christsein erfahren hatte und selber lebte, der begegnete fremder Religion nicht nur äußerlich. Den Fremden zu erreichen bedeutete, ihn in dem zu begegnen, was ihn und seine Gemeinschaft im Tiefsten und Umfassendsten bestimmte: in den Orientierungen, die sich nicht allein in den am Tage liegenden Lebensvollzügen erschöpften, sondern diesen überhaupt erst ihren Sinn und ihre Orientierung verliehen.¹

HORST BÜRKLE, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeiten an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum Katholischen Glauben.

Man hat es diesen frühen missionarischen Entdeckungen gegenüber nicht an Kritik fehlen lassen. Sie galt dem interesseleitenden Motiv, in dem sich solche missionarische Begegnung vollzog. Derartige Kritik jedoch verkennt den doppelten Charakter dieser Begegnungen: Sie führten zum einen – und das war Grund und Anlass christlicher Präsenz – zur Verwurzelung der Kirche in Kulturen, die sich von Hause aus außerchristlichen religiösen Orientierungen verdanken. Zum anderen aber lösten sie eine neue Bewusstwerdung der Menschen in ihren angestammten Religionen aus. Die Begegnung mit dem Christentum bedeutete beides: Einpflanzung von Kirche und christlichem Glauben unter den Bedingungen einer bestimmten religiösen Vorgeschichte und Herausforderung einer anderen Religion zu neuer Selbstdeutung und Aktualisierung, ausgelöst und ermöglicht durch die Begegnung mit christlichem und abendländischem Gedankengut. Die Geschichte der Begegnung Europas mit Asien ist immer auch die Geschichte der Veränderungen der großen asiatischen Religionen, die solche Begegnungen überhaupt erst möglich machten. In Begegnung und Auseinandersetzung mit der christlichen Botschaft und mit der sie vergegenwärtigenden und vermittelnden Kirche entwickeln die großen asiatischen Religionen neue Deutungsmuster und Auslegungshorizonte angesichts der diese Länder ergreifenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Umbrüche. Nationaler Aufbruch und religiöse Renaissance gehen Hand in Hand. Die Begegnung mit der allen Menschen geltenden christlichen Botschaft gibt von nun an den Rahmen für einen universalen Auslegungshorizont für Religionen ab, die bis dahin an ihre ethnischen und regionalen Grenzen gebunden waren.

Diese durch die Begegnung mit dem christlichem Gottes- und Menschenbild veränderten asiatischen Religionen sind es, die sich in einer heute modernen, globalen Zivilisation mit eigenem universalen Geltungsbewusstsein zu Wort melden. Am Maßstab der gesamtgesellschaftlichen Perspektive, wie sie das Christentum und in seiner Folge abendländische Geistesgeschichte vermittelten, vermochten sie universale Deutungen ihrer Religionen zu entwerfen, die es ihnen erlaubten, diesen auch das Christentum nachträglich ein- und zuzuordnen.

Wer heute im Westen in den Religionen Asiens religiöse Alternativen zu einem ihn nicht mehr erfüllenden christlichen Glauben entdeckt, hat es dabei mit in solcher Weise bereits veränderten, reformierten und neu gedeuteten Religionen zu tun. Auf der Suche nach alternativen religiösen Antworten vermag er deren Botschaften zu vernehmen. Sie sind in Sprache, Begrifflichkeit und in ihrem Deutungshorizont langfristig geprägt durch Beschäftigung und Begegnung ihrer besten Denker mit westlich-christlichem Gedankengut.

Man muss nicht in einer hinduistischen Subkaste geboren sein, um sich mit den einer bestimmten Kaste geltenden Aussagen der Bhagavadgītā identifizieren zu können. Auslegungen im Sinne von universal gültigen Bedeutungsgehalten richten sich als ‚Botschaft für alle‘ an Menschen von heute schlechthin. Begriffe, die von Hause aus ihren ganz bestimmten Sinn im Zusammenhang brahmanischer Kult- und Danktraditionen hatten, erfahren in der modernen Übersetzung aus dem Sanskrit oder aus dem Pāli ihre westliche und christliche Umformung. Sie klingen vertraut und verwechselbar. So vermag aus einer verwandtschaftsorientierten Nächstenpflicht nunmehr eine i.S. christlicher *caritas* gedeutete universale Menschenliebe zu werden. Die eine ursprüngliche Kastenordnung garantierenden Gebote erscheinen jetzt als Hinweise auf eine moderne arbeitsteilige und sozialetisch orientierte Gesellschaftsordnung. Das buddhistische Ideal der Selbstbefreiung des Menschen aus den Bindungen an die Leiden verursachenden Daseinsbedingungen mutiert durch Rezeption christlicher Vorstellungen zur Überwindung von Egoismus und Selbstsucht.

Die Sehnsucht der Menschheit nach Frieden erscheint jetzt als Frucht einer ursprünglichen asketischen Meidehaltung: *ahiṃsā*, das Vermeiden fremdes *karma* zu verletzen um des eigenen *karma* willen, wird bei Gandhi zur Quelle einer *pax universalis*.

Wer den Religionen Asiens heute begegnet, sieht sich als Adressat ihrer Botschaften mit seinen Fragestellungen und Problemen berücksichtigt. Er ist Teil einer Weltgemeinschaft, die sich als globale Wertegemeinschaft versteht. Menschenrechte, Werte der Person, ihre freiheitliche Selbstbestimmung, Rechte des Individuums, gesellschaftliche Interdependenzen i.S. sozialer Subsidiarität und demokratische Verfassungsideale – diese und andere Wertvorstellungen finden heute bis dahin unbekannte Ableitungen aus asiatischen religiösen Traditionen. Sie werden zum Interpretationsmaßstab für religiöse Inhalte, die von Hause aus ganz andere, oft gegenläufige Orientierungen für die Menschen bedeuteten.

Solche Entdeckungen religiöser Alternativen in asiatischen Religionen vollziehen sich auf dem Hintergrund eines mehr und mehr in Vergessenheit geratenden Bewusstseins von den ursprünglich christlichen Wurzeln dieser nun weltweit angestrebten Werte. Ohne ihre Verwurzelung im ursprünglichen Stiftungsgrund christlicher Offenbarung stehen sie neuen, alternativen religiösen Begründungen offen. Ja – sie verlangen geradezu nach neuen religiösen Fundamenten und Beweggründen. Für den seiner christlichen Beheimatung verlustig gegangenen westlichen Menschen bietet der Blick nach Asien die Möglichkeit, das Verlorene, aber eben doch Unentbehrliche neu und anders zu ersetzen.

Vernommen werden dabei vornehmlich alternative religiöse Antworten, die den offenen Fragen einer nunmehr nachchristlichen Lebenssituation

notwendig entspringen. Solcher Offenheit der neuen und anderen religiösen Orientierung gegenüber geht die Verslossenheit gegenüber der verlorenen christlichen Sinngebung voraus. Angesichts dieser Lage setzt «Neuevangelisierung» im Blick auf den sich in solcher Weise fremdreligiös orientierenden Menschen ein Doppeltes voraus: Zu fragen ist nach der seiner «Entdeckung» zugrundeliegenden religiösen Mangelenerfahrung. Welche seiner heutigen Existenz entspringende Frage lässt ihn Ausschau halten nach Antworten, die er in den Botschaften asiatischer Religionen zu finden meint? Sodann: Entspricht die alternative Entdeckung lediglich den Rahmenbedingungen seiner säkularen Daseinserfahrung, und welche Dimensionen christlicher Wahrheit sind wieder in den Blick zu nehmen, um diese Grenzen einer nachchristlichen Suche nach Alternativen zu sprengen?

Mit dieser doppelten Fragestellung sollen anhand einzelner Beispiele die Bedingungen für die Entdeckung religiöser Alternativen in asiatischen Religionen untersucht werden.

Der Manifestationen gibt es viele

Die Botschaft der Lessing'schen Ringparabel in Nathan der Weisen gilt vielen heute als gültige Entschlüsselung des Rätsels der Religionen. Die eine Wahrheit kann es nicht geben: «Der echte Ring vermutlich ging verloren». Die ganze Wahrheit bleibt dem Menschen vorenthalten. Weil der Glaube an den sie offenbarenden Gott nicht mehr trägt, kommt es nunmehr auf den Menschen selber an². Die Intensität, mit der er auf je unterschiedliche Weise seinen eigenen religiösen Interessen, Überzeugungen und Ansichten entsprechend handelt und lebt, bleibt einziges Kriterium für die ansonsten abwesende göttliche Wahrheit. Dem autonomen zeitgenössischen Selbstverständnis entspricht es, in selektiver Auswahl auch einzelne, dem eigenen Interesse entsprechende Teile aus verschiedenen religiösen Überlieferungen sich zu eigen zu machen. Dabei kann es sich um einen bestimmten Aspekt handeln, der dem Gesamtzusammenhang in einer anderen Religion entnommen und ausgesondert angeeignet wird. Solche Versatzstücke asiatischer Religiosität können dann auch neu mit christlichen Glaubensinhalten kombiniert werden. Synthesen dieser Art nehmen für sich den Rang höherer Einsichten und eines überlegenen Weltanschauungsniveaus in Anspruch.

Eine solche Geisteshaltung bietet eine ideale Voraussetzung für die Entdeckung religiöser Alternativen in den pluralen Erscheinungsformen indischer Religionen.

Dem indischen Weltbild entspricht die Vielfalt von Gestalten und Erscheinungsweisen, durch die das verborgene Göttliche (*brahma*) sich in

Göttern, Menschen, Tieren, ja – letztlich in allen Wesen und Erscheinungen dieser Welt kundzugeben vermag. Im kosmischen Weltenverlaufsplan ist es festgelegt, in welchen Perioden Kṛṣṇa, Viṣṇu oder einer der zahlreichen anderen Manifestationen des Göttlichen ihre welterhaltende oder zerstörende Funktion auszuüben haben. Die Anfänge der Götter und der Welt liegen im Dunkel. Darum wissen nach den frühen vedischen Schriften auch die Götter nicht um das Geheimnis des Ursprungs kosmischen Seins («Von wannen diese Welt ist ...»). Ein uranfängliches «Es» entfaltet sich in die unendliche Vielfalt der Erscheinungswelt. Nicht schöpferisches Wirken eines Gottes bringt aus dem Nichts ins Sein. Das allem Seienden zugrundeliegende Urprinzip eines namenlosen Göttlichen entfaltet sich auch später immer wieder in neuen Weltanfängen in die wechselnde Vielfalt Gestalten gewinnender Scheinwirklichkeiten (*mayā*). Solchem nie endenden Stirb und Werde sind auch die namhaften Göttererscheinungen unterworfen.

Im Pluralismus der Kulte und Verehrungstraditionen vermag der nach Erleuchtung Suchende solches Neben- und Miteinander zu relativieren und auf das verborgene Eine hin zu durchschauen. Indische Weisheit hat immer wieder nach dem einenden Ganzen in dieser Vielfalt Ausschau gehalten. Dabei verweist sie die personhaft vorgestellten Götter- und Göttinnengestalten in die Vorläufigkeit menschlicher Vorstellungen.

Der indische Mythos hat diesem Wandel in Vielfalt Ausdruck verliehen. Dass Gott Kṛṣṇa in unterschiedlichen Gestalten und Situationen den Menschen zu begegnen vermag, ist Teil des großen Verstellspiels einer letztlich verschleierte Wirklichkeit. Diesen *māyā*-Charakter alles Seienden zu durchschauen, gilt als Frucht einer erleuchteten Schau (*vidyā*). Sie ist der Gipfel aller dem Menschen möglichen religiösen Erfahrung. Moderne Hindudenker haben sie in den Rang einer «Mystik» erhoben. Für einen solcher Weise sehend Gewordenen erscheinen nicht nur die Götterkulte Indiens als bedingt und vorläufig. Die solchem indischen Denken entsprungene Relativierung wird in der Neuzeit auf jede Religion ausgedehnt. Das betrifft insbesondere das geschichtliche Verständnis christlicher Offenbarung. Jesus Christus gilt als eine, wenn auch herausragende, Gestalt eines indisch gedeuteten «Mystikers». In ihm sieht der moderne Hindu-Apologet eine exemplarische Erscheinung, die in ihrer Person jene unmittelbare Einswerdung mit dem Göttlichen manifestierte. An ihr sollen wir lernen, wie die Höchsthform des sich mit Gott Einswissens jenseits von Glaubenslehren und deren Bekenntnissen zu verwirklichen ist. Alle biblischen Aussagen, die sich auf sein Erlösungswerk, auf seine Gottessohnschaft, seinen Opfertod, seine Auferstehung und Wiederkehr beziehen, gelten als spätere Missverständnisse und vordergründige Umdeutungen seiner Rolle als Lehrer (*guru*) auf dem Wege, der ihn selber zur reinen Gottesschau geführt hat.

In dieser hinduistisch begründeten Relativierung der Inhalte der Offenbarung liegt für die indische Erleuchtungslehre zugleich der Grund für eine Toleranz zwischen den Religionen. Wer sich von allen Vorstellungen des Göttlichen gelöst hat, vermag die an bestimmte Inhalte von Offenbarung Glaubenden zu tolerieren. Er hat Verständnis für ihre noch bedingten Vorstellungen und Bekenntnisse. Er selber bedarf ihrer nicht mehr.³

Diese Verallgemeinerung des hinduistischen *vidya*-Prinzips auf Menschen anderer Religionen kommt einem heute verbreiteten Indifferentismus in westlichen Gesellschaften entgegen. Die Verkündigung christlichen Glaubens stößt für viele Zeitgenossen nicht auf Ablehnung, sondern erscheint als eine Variante im vielschichtigen Spektrum anderer religiöser Optionen. Der verlorene eigene Glaube entdeckt in den aus Indien vernommenen Botschaften eine Alternative, die dem Bewusstsein autonom zu treffender Wahl religiöser Orientierung entspricht.

Sehnsucht nach Wiederkehr – Erwartungshorizonte für Lebensoptimierung

Wo der Glaube an die Neugeburt des Menschen in Jesus Christus nicht mehr trägt und aus der Lebensperspektive entfällt, wächst das Interesse an asiatischen Wiedergeburtstheorien. Sie werden aus dem ursprünglichen religiösen Zusammenhang, in den sie gehören, herausgelöst und dem Wunschdenken eines säkularen Lebensentwurfes angepasst.

Von Hause aus gehören die Reinkarnationen für den asiatischen Menschen zu den eher gefürchteten Zwangsfolgen vorangegangener Existenzen. Sie beinhalten keineswegs nur die Aussicht auf eine verbesserte neue Lebenschance.

Die Heilswege, die im Hinduismus und im Buddhismus gewiesen werden, sind wesentlich Auswege aus diesem nicht absehbaren Zyklus postmortalen Wiederkehrzwanges. Auf diesem Hintergrund bieten sie befreiende Ausstiegsbotschaften an. Sie werden getragen von der Sehnsucht nach einer Aufhebung des kausalen Nexus von Ursachen und deren Folgeerscheinungen.

Dem modernen, christentumsfernen Menschen dagegen erscheinen sie als die religiöse Variante seiner auf allen Gebieten praktizierten Lebensverbesserungen. Unterstützt wird diese verfremdende Anleihe an asiatische Vorstellungen durch eine Verharmlosung der Todeserfahrung. Dem Tod wird auf autonome Weise die Macht genommen. Er verliert seine Endgültigkeit und erscheint als Metamorphose. Mit ihr verbindet sich die Aussicht fortsetzen zu können, was in diesem Leben unvollendet bleiben muss. Die dem Menschen nach biblischem Verständnis gesetzte Grenze erscheint aufgehoben. «Ewiges» Leben erschließt sich als eine immanente Möglichkeit. Der Mensch bleibt über das Sterben hinaus seines eigenen

Glückes Schmied. Mit dem Anspruch zukünftiger Lebensgestaltung erfährt der den Tod verursachende Anspruch des *eritis sicut Deus* (Gen 3,5) eine neue Qualität. Die in der Trennung vom Schöpfer gründende Todeswiderfahrnis erfährt damit ihre eigenmächtige Korrektur. Mit dem verlorenen Gottesbezug verliert auch das Sterbenmüssen seine letzte Realität. «Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg?» In der Aussonderung aus dem Zusammenhang indischer Reinkarnationszwänge gewinnt das Leben in Fortsetzung seine durch nichts mehr zu überbietende Autonomie.

Die Umdeutung des Sterbens in eine *passage glorieux* verbindet sich darüber hinaus mit vermeintlichen naturwissenschaftlichen Einsichten. Sie wird zu einem Sonderfall der im Bereich alles Lebendigen in Geltung gesetzten Evolutionsvorstellung. Die Entwicklung zu höheren Organisationsformen im Bereich der Natur scheint sich noch einmal zu bestätigen in der verbesserten Fortsetzung der eigenen Lebenskurve.

Der eigentliche Grund für diese Anleihe an alternative religiöse Vorstellungen aus den asiatischen religiösen Traditionen liegt im Verlust der biblischen Wahrheit über den Menschen. Wo die Überwindung der Todesgrenze nicht mehr im Lichte österlicher Auferstehungsgewissheit erfahren wird, bleibt diese Grenze nicht mehr in ihrer Unausweichlichkeit bestehen. Wo in der Sendung des Sohnes Gottes die Aufhebung dieser Grenze nicht mehr geglaubt wird, verliert der Mensch die Möglichkeit die Todesrealität wahrzunehmen. Der Verlust österlicher Gewissheit, lässt ihn nach Deutungen des Todeserlebens Ausschau halten, die ihm Ersatz für das Verlorene gewähren sollen. Wer sonntäglich begangenen Geschehens in der Feier des gegenwärtigen auferstandenen und erhöhten Gottessohnes nicht mehr teilhaftig zu werden vermag, der muss nach alternativen Grenzüberschreitungen Ausschau halten. Die Antwort, die er unter Berufung auf asiatische Religiosität sucht, muss er jedoch zuvor dem religiösen Gesamtzusammenhang entfremden, in den sie gehören und dem sie sich verdanken. Die asiatischen Religionen aber lassen sich nicht bloß selektiv als Ersatzteillager für christlichen Glaubensschwund verwenden.

Der Weg ist das Ziel

In seinem Buch *Der Herr* spricht Romano Guardini dem Buddhismus eine entscheidende Bedeutung in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Christentum zu. Das Interesse, das buddhistische Gedanken, insbesondere aber die dem Buddhismus eigene Zen-Praxis in einer glaubensmüden Zeit auch unter Christen finden, gibt dieser Vorausschau Guardinis Recht. «Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. ... Ein Einziger hat ernsthaft versucht, Hand ans Sein selbst zu legen:

Buddha. ... Was er mit dem Nirvana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen, mit dem Aufhören des Wahns und des Seins, hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, müsste in der Liebe Christi vollkommen frei geworden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein».⁴

Worin besteht dieses Geheimnisvolle, Menschen an der Wende ins dritte Jahrtausend Herausfordernde?

Der Gautama hatte Schluss gemacht mit den theoretischen Spekulationen der brahmanischen «Theologen» seiner Zeit. Die Götterwelt Indiens interessierte ihn nicht mehr. Ihre Streitigkeiten über Schulrichtungen und Weltanschauungssysteme, über Kultgesetze und *dharma*-bedingte Pflichtenkataloge hielt er für Symptomtherapien, die am eigentlichen Dilemma menschlichen Daseins vorbeigingen. Er wollte mit seiner Botschaft menschlicher Existenznot an die Wurzel gehen. Darum erklang sein «Löwenruf» in der Wüste des Daseins in bis dahin ungekannter Radikalität. Er selber hatte die traditionellen Wege, die Indien vor ihm zu bieten hatte, bis zur letzten Konsequenz durchschritten. Seine Suche nach erlösenden Botschaften hatte ihn von Meister zu Meister geführt, bis ihn die Götter – so umschreibt die ins Mythische erhobene Buddhalegende seine Suche – aus der letzten Stufe weltentsagender Askese in Form der Selbstauslöschung zurückreißen mussten.

Die zur Erleuchtung führende Wende besteht in einer als heilsam erfahrenen Perspektivenkorrektur.

Den «Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier», «ihn» gilt es «fahren zu lassen», «sich von ihm zu lösen», «ihm keine Stätte mehr zu gewähren». Der Mensch ist aufgerufen zum Aufbruch und Ausbruch aus den falschen Bindungen an das Leben. Prometheisch vermag er die Ketten immer wieder abzuschütteln, die ihn an dieses leidvolle, dem Tode geweihte Dasein fesseln. «Seid ihr, Ananda, eure eigene Leuchte! Seid eure eigene Zuflucht! Sucht keine andere Zuflucht!» Diese Zuflucht zu sich selbst muss immer wieder neu vollzogen werden. Sie ist kein endgültiges Ziel. Das Ziel liegt auf dem Wege selber und ist in einem nicht endenden Annäherungsprozess einzuholen. Wer es erreicht, würde selber zum Buddha. So wird der Weg zum Ziel, der Mensch zum Garanten seines erfolgreichen Beschreitens.⁵

Im Zen wird solche «Flucht» in die «Leere» immer neu eingeübt. Der Weg nach innen lässt Abschied nehmen von allen Abhängigkeiten des Außen. Und der sich solcher Weise auf den Weg macht, will sich selbst loswerden, will sein Ego ausliefern. Die Kunst des Zen ist nicht mehr das Werk von einem, der etwas malt. Der Pinselstrich geschieht aus sich selbst heraus. Der ihn führt, ist identisch geworden mit dem personlosen Vor-

gang. Er ist sich losgeworden im Akt des Malens selber. Die Dichtung des Zen nimmt im *Haiku* Abschied von der inneren Logik sprachlicher Aussage. Wenn man «das Klatschen der rechten Hand» vernehmen soll, bricht das Widersprüchliche den letzten Anspruch des Vorstellbaren. Das Ziel auf dem Wege ist, sich selbst loszuwerden. «Person ist eine Erscheinung, hinter der nichts ist, was in Erscheinung treten könnte. Hinter der Person ist überhaupt nichts, will sagen, dahinter liegt das absolute Nichts.»⁶

Der Buddhismus hat das Leidensmotiv unter den nichtchristlichen Religionen am tiefsten ausgelotet. Dem Menschen wird das Äußerste an Verzichthaltung und an Bereitschaft, sich von den Leid verursachenden Bindungen an dieses Leben zu lösen, zugemutet. In dieser heroischen Haltung verkörpert der Buddhismus jenes «radikale Ungenügen» und die Sehnsucht nach «vollkommener Befreiung», von der das Zweite Vatikanische Konzil in *Nostra Aetate* (2) spricht: «In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder ... zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen». Ohne die Wende des Menschheitsgeschickes im Heilsereignis Jesu Christi zu kennen, steigert er die Heilssehnsucht zu jener letzten Möglichkeit, auf die er den Menschen mit seiner Lehre verweist.⁷

Religiös – aber in autonomer Verwirklichung

Menschen in unserer Zeit vernehmen, wenn sie den lebendigen Gottesbezug verloren haben und sich in dieser Hinsicht einer «nachchristlichen» Situation ausgeliefert sehen, im Buddhismus als einer «atheistischen Religion»⁸ Antworten auf ihrer Suche nach Sinn und Wegführung. Er, der als der «verlorene Sohn» die Adresse des Vaterhauses gar nicht mehr kennt, will und kann sich nicht mehr auf den Weg zum vergessenen Vater aufmachen. Der Ruf des Buddha auf den Weg zu sich selber erreicht ihn genau dort, wo der heimatlos Gewordene sich selbst überlassen findet. Ihm wird kein sich anvertrauendes kreatürliches Verlassen auf den Grund und Ursprung seines Seins in Gott mehr zugemutet. Schon gar nicht braucht er zur Rückgewinnung seines verlorenen Kindschaftsverhältnisses die gläubige Aneignung solcher Vermittlung durch den von Ewigkeit her eingeborenen Sohn des Vaters. Der Anruf an das mir einzig gewisse eigene Ego findet hier sein Echo im Selbst, das sich in seinem ausgelieferten Zustand loswerden muss. Damit geht der Appell tiefer und weiter, als jener Kant'sche Imperativ an den Willen («Du kannst, denn du sollst»), dem der Mensch ohne Christus sich nur noch mit dem Postulat einer Gottesidee

als Hilfskonstruktion für sein moralisches Wollen unterwarf. Die Versuche des neunzehnten Jahrhunderts im Westen, sich die Lehre des Buddha über diese Schiene des moralischen Wollens zugänglich zu machen, haben die für sie charakteristische Tiefendimension verkannt. Die sittlichen Werte empfangen für Buddha ihre Gültigkeit ausschließlich aus ihrer Zuordnung zum buddhistisch verstandenen Heilsgut. Weil «im Erlösten die Erlösung» liegt, darum muss er das Mysterium des Heils in sich selbst finden. «Was für zehn Dinge aber, Baumeister, sag' ich, lassen den Menschen gut, begabt sein, höchstes Gut, besten Gewinn gewonnen, den Asketenkampf bestanden haben? Da eignet, Baumeister, einem Mönche untrüglich rechte Erkenntnis, untrüglich rechte Gesinnung, untrüglich rechte Rede, untrüglich rechtes Handeln, untrüglich rechtes Wandeln, untrüglich rechtes Mühen, untrüglich rechte Einsicht, untrüglich rechte Einigung, untrüglich rechte Weisheit, untrüglich rechte Erlösung.»⁹ Nicht nur die moralischen Wertmaßstäbe, sondern die Möglichkeit selber für das richtige («rechte») Sich-verhalten haben in dem erst in der Erleuchtung sich erschließenden Unanschaulichen ihren Quellort. Das Leben erfährt seine Bestimmung und Orientierung aus der Tiefe der im Verborgenen liegenden neuen Erkenntnis.

Könnte hier der Ort liegen, an dem der sich selbst überlassene, ungläubig gewordene Mensch unserer Tage aufzuspüren und abzuholen ist? Er ist bereit, sich auf den Weg ins Unanschauliche weisen zu lassen. Das *fascinans*, das im gnostischen Element zu allen Zeiten zu finden ist, ist auch ihm eigen. Dieser so in den Augenblick gebannte, auf die Beherrschung der sichtbaren Dinge ausgerichtete Mensch ist anscheinend bereit, die östlichen Wege *contra speciem* – gegen allen Augenschein – zu gehen. Hier also müsste die Botschaft von der verborgenen, wahren Existenz des Christen neu ansetzen; denn auch sein Leben «ist mit Christus in Gott verborgen» (Kol 3,3). «Verborgen» ist auch die «heimliche Weisheit» (1 Kor 2,7). Die Weisheit des Kreuzes Jesu Christi ist nicht eine «Weisheit dieser Welt» (V. 6). Sie steht im Gegensatz zu dem, was Menschen von sich aus zu sehen und zu wissen meinen. Darum ist sie nicht «Menschenweisheit» (V. 5). Vielmehr war dieses «Geheimnis ... seit Weltzeitaltern (Äonen) in dem Gott, der das All erschaffen hat, verborgen» (Eph 3,9).

Wo von diesem «Geheimnis» die Rede ist, müsste zugleich das noch Vorläufige und Uneigentliche solcher Rede wieder deutlich werden. Dass die *fides* die *ratio* vernünftiger Rede fordert, darf nicht verschließen, dass der Glaube ein Akt im Sein selber ist, der die innersten Tiefen des Menschen voll «ausleuchtet». «Er erleuchte die Augen eures Herzens, damit ihr versteht, zu welcher Hoffnung ihr durch ihn berufen seid» (Eph 1,18). Die «Augen des Herzens» bezeichnen einen Erkenntnisakt des Vertrauens und der persönlichen Hingabe.

Die Entdeckung des wahren Mysteriums

Liegen hier die Barrieren, die den Menschen im nachchristlichen Missverständnis von dieser Wahrheit in Christus trennen? Die Kirche als Hüterin dieses Geheimnisses ist ihm nicht mehr zugänglich. Statt der Teilhabe an den Begehungen und Feiern, an den Segnungen und der Befreiung durch die Gnadenerweise dieses Mysteriums, vernimmt er nur Hörbares, Sichtbares, Äußerliches.

Hier nun liegt der «garstige Graben», durch den sich G.E. Lessing von der geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazareth getrennt sah. «Dieses ist ein tiefes Geheimnis. Ich beziehe es auf Christus und die Kirche», kann der Apostel Paulus (Eph 5, 32) in Analogie zum Geheimnis der ehelichen Verbindung sagen. Es ist Gott selber, der dem Menschen das Auge des Glaubens öffnet und ihn zum Entdecker und Teilhaber an diesem Geheimnis, zum «Mystagogen» werden lässt. «Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben» (1 Kor 3,9). Gott ist es, der das Auge öffnet für die Erkenntnis seines Sohnes Jesus Christus. Solcher Art Erleuchtung ist dann anderer Art als die buddhistische «Wahnüberwindung» mit ihrem methodischen Übergang von der Erscheinungswelt zur befreienden Erleuchtung im *nirvāna*. Sie ist geradezu gegenläufig zur Einkehr in das eigene Selbst des Buddha. Sie zielt nicht auf die Aufhebung dieses Selbst, um es in einer letzten, nicht mehr vorstellbaren «Selbstlosigkeit» (*anātman*) nichtig werden zu lassen. Sie zieht dieses Selbst wieder zu dem, dem es von seinem Ursprung her bereits zugehört. Es findet seine Identität in der Wiedervereinigung durch den Menschgewordenen mit dem, dem es sich immer schon verdankt. Das Ego kennt sich nicht mehr von sich her und aus sich heraus, sondern auf Grund seines Einswerdens mit Christus. Es ist der Mensch «in Christus», der sich «als eine neue Kreatur» entdeckt (2 Kor 5, 17). Dieses neue Sein in Christus ist kein Erstorbensein in radikaler Beziehungslosigkeit, wie es das Ideal des buddhistischen in sich selbst Ruhens und Erlöschens voraussetzt. Es ist ganz im Gegenteil gefüllt von der Liebe dessen, der «uns zuerst geliebt hat». Es ist ein anderes «Erwachen». Es ist ein zu sich selbst Kommen, das sich wieder empfängt, weil es sich nicht an ein Nichts ausliefert, sondern an den, der sich in seiner Hingabe für uns als die Liebe selbst erwiesen hat.

Dann aber geht es bei der Antwort auf die Entdeckung östlicher Heilswege, insbesondere des buddhistischen, bei den Menschen unserer Zeit um ein Zweifaches. Zum einen geht es darum, wie wir es im ersten Teil versucht haben, das Ensemble der Motive zu bestimmen, die in einer sich immer deutlicher nachchristlich bestimmten Geisteslage die Menschen nach den solcher Situation entsprechenden Elementen östlicher Spirituali-

tät ausschauen lässt. Dabei stellt sich heraus, dass es sich z.T. um Einzelphänomene und «Ausbau»-elemente handelt, die geeignet sind, in selektiver Form in den religiös entleerten säkularen Horizont übernommen zu werden. In zum Teil westlichem Denken und christlicher Terminologie angepassten Deutungen erfüllen sie dabei die Bedingungen, die dieser Verstehensrahmen vorgibt. In dieser höchsten Form autonomer Subjektbestimmung fühlt sich der Suchende auf neue Weise religiös bestätigt. Hier liegt der Widerspruch, in dem er sich bewegt: Auf der Suche nach neuer Transzendenzerfahrung dennoch die Grenze nicht überschreitend, die seine autonome Selbstbestimmung garantiert. In solcher Lage ist es notwendig, die christliche Wahrheit als diejenige Antwort an den Menschen zu bezeugen, die in solchem Horizont beliebiger Selbstauswahl nicht aufgeht. Sie lässt sich nicht i.S. östlicher Spielarten des Göttlichen in seine wechselnden und sich ergänzenden Manifestationsweisen einbeziehen. Ebenso wenig beschränkt sich diese Wahrheit auf methodische Wegführungen, die sich innerhalb dieses religiösen Pluralismus wie im Falle des Buddhismus auf den Weg zum Selbst beschränken. Sie trägt vielmehr den Namen dessen, der die Wahrheit in Person ist.¹⁰ In seiner Menschwerdung in Jesus Christus vollendet Gott die Geschichte seiner eigenen Namhaftmachung. Der sich seinem Volk als der «Ich bin, der ich bin» (*JAHWE*) bekannt gemacht hat, lässt im Sohn seine Wahrheit Mensch werden. Das «Absolute» ist in ihm konkret geworden, das Ewige in die Zeit eingegangen, der Unsichtbare für uns ansichtig geworden. Die Entdeckung dieses Mysteriums liegt nicht schon im Innenraum der Seelentiefen, in denen der Mensch seine Göttlichkeit wie im Hinduismus als Teil des göttlichen *brahma* zu erschauen vermag. Es erschließt sich dem Christen nicht länger in einer nur streckenweise zu erreichenden Einübung auf einem Weg inneren Abschiednehmens auf dem Weg zu sich selbst gemäß der Zumutung des Buddha, sein eigener Erlöser zu sein. Christen werden sich darum einem religiösen Pluralismus versagen, der die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der in Christus offenbarten Wahrheit unter Hinweis auf die verschiedenen kulturellen Ursprünge der Religionen relativiert.¹¹ In der Bejahung eines solchen Pluralismus liegt in sich bereits eine Option für das oben dargestellte asiatische Religionsverständnis. In ihm erscheint die Gestalt Jesu als eine der vielen möglichen Erscheinungsweisen eines Unpersönlichen, das mit keiner seiner vielfältigen Manifestationen verwechselt werden darf. Die Verlockungen, sich um diesen Preis und auf dieser Grundlage in eine «Ökumene der Religionen» einzureihen, nehmen in unserer Zeit deutlich zu. Sie kommen dem Bedürfnis entgegen, das unverbindliche, auswahlweise *surfen* in den vielfältigen Sinnangeboten unserer Tage auf den Markt religiöser Angebote auszuweiten. Gegenüber solchen «Entdeckungen» bedarf es eines Glaubens, der sich am Glauben

der Kirche ausrichtet und sich damit den Verlockungen subjektiver Wahlverwandtschaften entzieht.¹²

ANMERKUNGEN

¹ «Freilich, die Missionare wollen die christliche Botschaft verkünden, wollen lehren; das setzt voraus, dass sie sich verständlich machen können, und der Schlüssel dazu liegt in der Beherrschung der landesüblichen Sprachen. Dies wird vor allem von den Jesuiten mit großer Entschiedenheit und Konsequenz akzeptiert und zum Prinzip ihrer Missionstätigkeit erhoben. Um die Mitte des 16. Jh. werden von Goa aus auch bereits erste Versuche unternommen, Zugang zu hinduistischen Texten zu gewinnen. Einige Textproben, namentlich Teile der Jñanesvari, einer Paraphrase der Bhagavadgita in Marathi, werden ins Lateinische bzw. Portugiesische übersetzt. ... Eine ganz neue Dimension, sowohl hinsichtlich der sprachlichen Meisterschaft wie auch hinsichtlich der Radikalität des missionarischen Verständigungswillens gewinnen diese Bemühungen bei dem als «christlicher Brahmane» bekannt gewordenen italienischen Jesuiten Roberto de' Nobili» (W. Halbfass: Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, St 1981, S. 53 f.). Dazu insbesondere die Übersicht bei R. Garbe, Indien und das Christentum, Tü 1914.

² Zu G.E. Lessings subjektivem Verständnis des religiösen Glaubens vgl. H. Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit, Tü 1983, S. 121 ff. «Die Theologie und Philosophie der Neuzeit, ganz besonders die des 19. Jahrhunderts, haben ... zwei verschiedene Ausprägungen dieses Begriffs (Anm.: der Subjektivität) vollzogen. ... Der erste Begriff der Subjektivität ergibt sich aus der Frage: Wer bin ich – und wie muss infolgedessen die Wahrheit aussehen, die ich mir anzueignen vermag? Die Antwort darauf lautet bei Lessing: Ich bin ein Vernunftwesen und kann mich darum weder auf Autoritäten noch auf außervernünftige Zufälligkeiten gründen. Der Gegensatz zur Autorität ist das autonome Verstehen und die eigene Einsicht. ... Der zweite Begriff der Subjektivität ist völlig anderer Art. ... Die Antwort auf diese Frage lässt sich mit Hilfe der Ringparabel aus dem *Nathan* geben: Die Gewissheit darüber, welches der echte unter den drei Ringen sei, lässt sich auf Grund des exakten Befundes nicht objektivieren ... Es geht nicht um eine objektive, sondern um eine existentielle Wahrheit» (S. 130 f.).

³ «In diesem Rahmen lässt sich eine Religion also als Weg verstehen, der verspricht, zum Gipfel zu führen – gleich ob dieser transzendent oder immanent ist, ob das Ziel aufgrund persönlicher Anstrengung erreicht wird oder mit Unterstützung oder ein als Geschenk der Gnade usw. Der Gipfel selbst hat viele Namen. Doch wie treffend und angemessen diese Namen auch sein mögen, sie beschreiben den Weg nur unvollkommen und annäherungsweise, denn der eigentliche Gipfel gilt als unaussprechlich und unerreichbar, solange die gegenwärtigen menschlich-irdischen Bedingungen andauern. Es gibt also in der Tat viele Wege, die von sich behaupten, zum Gipfel zu führen ...» (R. Panikkar, Der neue religiöse Weg, M 1990, S. 31).

⁴ R. Guardini, Der Herr, Wü 1961, S. 360 f.

⁵ Der katholische Theologe und Buddhismusforscher Kakichi Kadowaki hat seinem Werk über die theologische Begegnung mit den buddhistischen Traditionen Japans den Titel gegeben «Erleuchtung auf dem Weg – Zur Theologie des Weges» (Mü 1993). In Aufnahme und Auseinandersetzung mit der buddhistischen Bedeutung der Metapher «Weg» ist Jesus Christus der Weg und der Wegbegleiter in einer Person. «Wenn wir es so betrachten, dann verstehen wir, dass das Wirken von Jesus als der Weg, verglichen mit der Dynamik des grundlegenden Prinzips Dôgens (Dô-moto-en tsu), eine persönliche Qualität hat und durch die Überwindung der Polaritäten von Licht und Finsternis, von Leben und Tod, von Freiheit und Knechtschaft eher in der Lage ist, den glorreichen Weg zur transzendenten Liebe und zum Zusammenleben mit dem Vater zu eröffnen» (S. 283).

⁶ K. Nishitani, Was ist Religion?, F 1982, S. 132. – Auch der christliche Glaube ist im Blick auf seine eschatologische Letzterfüllung noch ein «Unterwegssein». Aber die Metapher des Weges

ist für ihn identisch mit der Person gewordenen Wahrheit Jesu Christi («Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben» – Joh 14, 6). Darum ist er mit ihm in seiner Leibeinheit mit der Kirche auf dem Wege.

⁷ Unter den namhaften Theologen der Gegenwart hat sich Henry de Lubac mit buddhistischer Frömmigkeit und mit buddhistischem Gedankengut beschäftigt.

⁸ H. von Glasenapp, *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*. M 1966.

⁹ Die Reden Gotamo Boddhos. Mittlere Sammlung. Übersetzt von K.E. Neumann, Bd. I, Zü 1956, S. 584.

¹⁰ «Zu den augenscheinlichen Differenzen zwischen Buddhisten und Christen gehört die Frage nach Gott. Bekennen sich Christen zu einem persönlichen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, Gott der Toten und der Lebenden, Ursprung und Ziel aller Dinge, so wird Buddhisten bis heute der Glaube an einen persönlichen Gott abgesprochen, ja sie selbst scheinen dem in der Regel durch ihre eigenen Feststellungen Vorschub zu leisten.» (H. Waldenfels. *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mz 1982, S. 42)

¹¹ «Der neue religiöse Weg», wie ihn R. Panikkar beschreibt, versteht sich in Äquidistance zu allen Religionen unter Einschluß des christlichen Bekenntnisses: «Ich persönlich vermag keiner Meinung zuzustimmen, die auf Gott, *logos*, Christus oder sogar Jesus einen Monopolanspruch erhebt und die Regeln festlegt, nach denen das Reich Gottes sich zu entfalten habe. Ich stimme, was das betrifft, weder mit rein humanistischen noch mit wissenschaftlichen, theologischen oder christlichen Ansichten überein» (op.cit., S. 133).

¹² Dem will die jüngste lehramtliche Verlautbarung *Dominus Jesus* dienen: «Es ist deshalb als Wahrheit des katholischen Glaubens fest zu glauben, dass der universale Heilswille des einen und dreifaltigen Gottes ein für allemal im Mysterium der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes angeboten und Wirklichkeit geworden ist. Unter Beachtung dieses Glaubenssatzes ist die Theologie heute eingeladen, über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können.»

HANS MAIER · MÜNCHEN

WAS FEIERTEN WIR IM JAHR 2000?

Wir wissen es inzwischen ganz genau: Was wir in diesem Jahr 2000 feierten, ist nicht exakt das erste Jahr des neuen Jahrhunderts oder Jahrtausends – denn dieses neue Jahrhundert beginnt rechnerisch erst am 1.1.2001, wenn sich das alte Jahr gerundet hat. (Auch ein Mensch wird ja erst 20 oder 70, wenn er das 20. oder 70. Lebensjahr *vollendet* hat!). Wir feierten auch nicht exakt den Geburtstag Jesu – denn der war vier bis sieben Jahre früher, wie wir aus weltlichen Daten römischer Kaiser und jüdischer Könige schließen können; nicht zu reden vom Stern von Betlehem – wohl einer Planetenkonjunktion –, für die es seit Kepler verschiedene, jedoch durchweg früher liegende Datierungen gibt. Auch die Gründe für diese Unexaktheiten sind wohl bekannt: Einmal zählte man früher die Jahre nicht mit Kardinalzahlen, sondern mit Ordinalzahlen («das vierhundertste Jahr»); und in einer solchen Zählung hat ein Jahr null keinen Sinn. Sodann hat der skythische Mönch Dionysius Exiguus, als er im Jahr 525 bei der Berechnung des Ostertermins vorschlug, die Jahre von Christi Geburt an zu zählen, sich bezüglich des Geburtstags um ein paar Jahre verrechnet, was erstens angesichts der damaligen komputistischen Kenntnisse verzeihlich war, zweitens das Revolutionäre des Vorgangs – handelte es sich doch um die Einführung einer neuen Ära, welche die alten Ären ablösen sollte! – nicht im Geringsten in Frage stellt.

Wie gesagt: das alles wissen wir. Was feierten wir also in diesem nun zu Ende gehenden Jahr 2000?

Auf der Sondermarke der Deutschen Post zum Jahr 2000 stand: Jubilaeum A.D. 2000 – Christus heri – hodie – semper. Das ist der Osterliturgie entnommen und heißt: Christus gestern, heute, immer (oder wie oft übersetzt wird: allezeit; oder sogar: in Ewigkeit). Folgen wir den drei lateinischen Worten heri - hodie - semper, so haben wir einen Schlüssel in der Hand für das, was mit dem «Jubiläum 2000» gemeint ist.

HANS MAIER, 1931 in Freiburg i.Br. geboren, war Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München und ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift. – Der hier wiedergegebene Beitrag wurde verfasst für die Festschrift zum 75. Geburtstag von Horst Bürkle.

I

Christus heri, Christus gestern: das meint zunächst nichts anderes als die schlichte Tatsache, dass es Christus gegeben, dass er gelebt hat: zur Zeit von Herodes, Augustus, Tiberius in Galiläa, geboren von Maria, aufgewachsen in einer streng jüdischen Familie, zu Hause in Nazaret, von Beruf «tekton», also einer, der sich auf die Verarbeitung von Holz und Steinen verstand; später am Jordan von Johannes getauft, ein Wanderprediger, der die Herrschaft Gottes verkündet, ein Wunderheiler, ausgewiesen durch Machttaten, mit Jüngern, die ihm nachfolgten. Auf seinem letzten Zug nach Jerusalem wird er von Festpilgern jubelnd begrüßt, dann am Ölberg auf Weisung des amtierenden Hohepriesters verhaftet und im nachfolgenden römischen Prozess von Pilatus zum Kreuzestod verurteilt, wobei das Urteil wohl auf dem Vorwurf des *crimen laesae majestatis populi Romani* basierte, also der Schädigung des römischen Ansehens und des Landfriedens. Und der gleiche Vorwurf taucht später von römischer Seite gegenüber den Anhängern des hingerichteten Jesus – den Christen, wie sie sich nennen – auf: Tacitus bringt den Brand Roms unter Nero mit den «Chrestianos» in Verbindung; Sueton spricht von Menschen, die «Chresto impulsore», von einem gewissen Christus aufgehetzt, Unruhe stifteten und deshalb von Kaiser Claudius aus Rom vertrieben wurden.

Genau genommen ist es freilich unmöglich, den *Menschen Jesus* – oder wie man früher zu sagen pflegte: den historischen Jesus vom Christus der Glaubensverkündigung zu trennen. Hatten doch die Jünger Jesu nach seinem Tod «ihn aufgrund der ihnen zuteil gewordenen österlichen Erscheinungen als den von Gott auferweckten Kyrios und Christus» verkündet (Joachim Gnlika). Jesus ist der Christus – das ist das Urbekenntnis des christlichen Glaubens. Der Name Christus macht uns auf die Sache aufmerksam, um die es Jesus ging. Person und Sache sind in Jesus Christus nicht zu trennen. Dass Jesus der Gesalbte, der Messias war – das konstituierte das Selbstverständnis der christlichen Gemeinschaft; und so gewinnt das Christentum aus dem Namen und der Sache Christi seinen bleibenden Gehalt.

II

Damit sind wir aber schon beim zweiten Wort, dem Wort *hodie*, heute. Es besagt, dass Jesus – über das Gestern, das historische Einst hinaus – ganz unhistorisch gegenwärtig, aktuell und «heutig» ist: nämlich in der Gemeinschaft der Gläubigen, in der Kirche. In der Tat spricht die Liturgie bis heute deutlich von dieser «unmittelbaren» Gegenwart – so etwa im «Hodie» der Weihnachtsvigil, oder im «Qui pridie» des Gründonnerstags. In der Eucharistie, im Mahl Gottes mit den Menschen, soll gegenwärtig werden,

was nicht vergangen ist, was auch für heute gilt. Christen feiern nicht ein historisches Ereignis, wenn sie zur Messfeier zusammenkommen; vielmehr ist nach altem Verständnis der Auferstandene gegenwärtig, wenn zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Auch kirchliche Feste sind nicht einfach «Gedenktage», museales oder nostalgisches Erinnern: vielmehr soll sich die Herrlichkeit Gottes im Antlitz der Feiernden widerspiegeln, und das irdische Fest soll einmünden – wie in der Präfation zu hören – in das ewige, mit Engeln und Heiligen zu feiernde Fest.

Auf schlichtere, diskretere, man könnte vielleicht auch sagen: auf weltlichere, säkularere Weise drückt sich dieses Heute in der christlichen Zeitrechnung aus. Wir zählen unsere irdischen Tage und Jahre nach einem Ereignis, das nicht am Anfang, sondern in der Mitte der Geschichte liegt: der Geburt Christi. Wenn wir sagen: im Jahr 2000 nach Christus, dann wird das Christusergebnis für Sekunden zu einem gegenwärtigen, einem «heutigen» Geschehen. Ohne diese Vergegenwärtigung wäre Jesus für viele Zeitgenossen nur eine Gestalt der Vergangenheit. Dass er das nicht ist, dass er auch für die Menschen des 21. Jahrhunderts ein Zeitgenosse bleibt, das hängt damit zusammen, dass er für seine Anhänger und Jünger der «Christus» wurde.

Gewiss, die Erinnerung an diesen Angelpunkt der Geschichte ist heute stark verblasst. Die Diktatoren des 20. Jahrhunderts hatten deshalb verhältnismäßig leichtes Spiel, wenn sie den Namen Christi aus ihren Kalendern tilgten und von der christlichen Zeitrechnung nur noch eine neutrale Bezeichnung «Zeitrechnung» (oder «Zeitwende») übrig ließen. Andererseits: selbst diese historische Umdeutung lässt Fragen offen, wirft Fragen auf. Eine Zeitwende, gewiss, das war es – aber von wem geht sie aus? 2000 Jahre sind vergangen, gewiss – aber nach was und nach wem?

Die christliche Zeitrechnung stellt eine Zeit in die Zeit hinein. Ein Leben, das Leben Christi, teilt die Weltgeschichte in ein Vorher und Nachher, und dementsprechend zählen wir die Jahre und Jahrhunderte *vor* und *nach* Christus. Mit dieser Übung begannen im 5. und 6. Jahrhundert die Mönche Victorius von Aquitanien und Dionysius Exiguus in Rom, wobei der Erste die Passion, der Zweite die Geburt Christi zugrundelegte. In den folgenden Jahrhunderten trat die Zählung der Jahre nach Christus allmählich in den Vordergrund und setzte sich zu Beginn der Neuzeit endgültig gegen die alte Zeitrechnung «seit Erschaffung der Welt» durch. Langsamer als die Berechnung der Jahre *nach Christus* (die so genannte prospektive Zeitrechnung) entwickelte sich die retrospektive Zeitrechnung, also die Zählung der Jahre *vor* Christus: obwohl sie bereits im frühen Mittelalter auftaucht, wird sie doch erst seit der Aufklärung üblich. Voll ausgebildet tritt uns also die christliche Zeitrechnung in ihren beiden Zählformen erst seit dem 18. Jahrhundert entgegen; seit dieser Zeit frei-

lich verbreitet sie sich unaufhaltsam und wird im 19. und 20. Jahrhundert zur allgemein üblichen Zeitberechnung in der Welt – als Grundlage für Geschichtsschreibung, Verkehr und Handel selbst dort gebräuchlich, wo – wie in China, im Judentum oder im Islam – andere Zählssysteme gelten.

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

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

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

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

Jedenfalls: die katholischen wie die protestantischen Länder Europas wandten sich in der Neuzeit von der alten biblizistischen Weltära (die zunächst Juden und Christen gemeinsam war) ab. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts häufen sich die Belege. So zählte der Melanchthon-Schüler Johann Aurifaber 1550 in seiner *Chronica ... deudsch* neben dem «jar der welt» auch das «jar vor Christi geburt» (während Luther noch durchgehend *a condito mundo* gerechnet und die Inkarnationsära nur für die Zeit *nach Christus* verwendet hatte); ähnlich die Chronologen Abraham Bucholzer und Georg Nicolai. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts traten Sethus Calvisius, Johannes Kepler und die Jesuiten Dionysius Petavius und Giovanni Battista Riccioli für die neue Datierungsweise ein. Die alte Zählung war einfach zu unübersichtlich geworden: um drei Jahrtausende gingen die einzelnen Rechnungen auseinander, bemerkte Riccioli; und ein halbes Jahrhundert später führte A. de Vignolles in seiner *Chronologie de l'Histoire Sainte* gar zweihundert verschiedene Datierungsweisen der Schöpfungsära an! So kam auch ein so strenger Hüter der Tradition wie Bossuet nicht umhin, neben den biblizistischen Datierungen zusätzlich die Zählung *vor Christus* für seine Universalgeschichte zu verwenden. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vollends wurden um die alte Schöpfungsära nur noch Nachhutgefechte geführt.

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

III

Christus heri, Christus hodie – das leuchtet ein. Aber Christus semper, Christus für alle Zeit? Gewiss, Christen wird es immer geben, vielleicht in anderen Kontinenten und Ländern als heute, vielleicht nicht mehr als Mehrheiten, sondern als Minderheiten. Aber die christliche Zeitrechnung als eine für Verkehr, Handel, Technik, Geschichtsschreibung und Medien verbindliche Weltchronologie – wird es die auch in künftigen Jahrhunderten noch geben? Vielleicht sogar noch im vierten, fünften nachchristlichen Millennium – oder gar bis zum Ende der Geschichte?

Hinter solche Aussichten muss man wohl ein Fragezeichen machen, vor allem dann, wenn man als Historiker einen weltlichen Standpunkt einnimmt und nicht als Christ auf die Zusage vertraut, dass «die Pforten der Hölle sie – die Kirche – nicht überwältigen werden». Überlegen wir einmal, was für ein allmähliches Verblässen, ein mögliches Absterben der christlichen Zeitrechnung sprechen könnte. Schließlich ist auf Erden nichts ewig, nicht Perioden, Ären, Kalender, noch nicht einmal die Erinnerung und der historische Sinn.

Hier muss man erstens einräumen, dass sich die christliche Zeitrechnung zwar weltweit durchgesetzt hat, jedoch in vielen Ländern nur als Zeit-zählung – als Zugeständnis an die Erfordernisse moderner Technik und westlicher Zivilisation. Von den sechs Milliarden der Weltbevölkerung sind etwa vier Milliarden solche Zweitrezipienten – sie nutzen zwar die christliche Zeitrechnung und können sie als Mittel globaler Vernetzung kaum entbehren; aber sie halten an ihren eigenen Zählungen fest – das gilt für Buddhisten, Hindus, Muslime, es gilt aber auch für die Juden, für welche die alte Schöpfungschronologie nie ihre Verbindlichkeit verloren hat. Es wäre also denkbar, dass sich eines Tages neue Ären und Periodisierungen bildeten mit entsprechender globaler Wirkung, es wäre sogar möglich, dass sie die christliche Zeitrechnung zurückdrängten und vielleicht ablösten.

An Alternativ- und Gegen-Zeitrechnungen hat es ja in der Geschichte der christlichen Zeitrechnung nie gefehlt. So definitiv der Sieg der christlichen Zeitrechnung zu sein schien, so wenig blieb er ohne Widerspruch. Das galt schon für das späte 18. Jahrhundert. Während sich die Zählung vor und nach Christus in Europa und im Westen durchsetzte und in den folgenden Jahrhunderten sogar die außerchristlichen Kulturen eroberte, kam es in der Französischen Revolution zum ersten geschlossenen Gegenentwurf: dem *republikanischen Kalender*. Er bestand von 1793–1805. Mit geringerer Wirkung experimentierten im 19. Jahrhundert Philanthropen, Positivisten, Anhänger Comtes und Nietzsches mit neuen Kalendern und neuen Zeitrechnungen – das blieb im Allgemeinen auf kleine Sektierer-

kreise beschränkt und interessierte nur wenige. Erst das 20. Jahrhundert wartete dann wieder mit größeren Experimenten, mit Gegenzeitrechnungen und Gegenkalendern auf – im bolschewistischen Russland, im faschistischen Italien und im nationalsozialistischen Deutschland.

Erfolgreich waren diese Gegen-Zeitrechnungen nicht. Das liegt wohl auch daran, dass sie frontal gegen eine 1300-jährige, kulturell eingeschliffene Übung antraten. Langfristig gefährlicher dürfte daher das Verblasen und Schwinden christlicher Überlieferungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und in der Gegenwart sein. Es hat sich dem westlichen Menschen tief eingepägt, dass die Zeit eine Frist ist, begrenzt und kostbar, und dass sie unaufhaltsam voranschreitet, dem Ende zu. Aus dem Gefühl für den unschätzbaren Wert der Zeit, ihre Unwiederbringlichkeit und Unwiederholbarkeit erwuchs in Europa eine strenge Kultur der Lebensgestaltung, eine Ordnung des Zählens, Messens, Einteilens, die vom Stundengebet der Mönche bis zum Kalender der Kaufleute, vom altchristlichen «Ora et labora» bis zum modernen Countdown, vom Computus der Computisten, die den Ostertermin berechneten, bis zum modernen Computer reicht. Das Christentum hat deutliche Spuren in unserem Zeitbewusstsein hinterlassen. Werden seine Kräfte schwächer, dann würden auch die Balancen von Arbeit und Freizeit, von genutzter und zweckfrei erlebter Zeit rasch dahinschwinden. Mit der überlieferten Festzeit – verkörpert vor allem im Sonntag – geriete auch die Sozialzeit unter Druck, und Gewerkschaften und Arbeitnehmer wären für sich allein zu schwach, sie gegen die moderne Arbeits- und Globalisierungsdynamik zu verteidigen. Der Sonntag, wenn er überhaupt erhalten bliebe, wäre dann nicht viel mehr als ein Weekend. Die alten komplexen Beziehungen von Arbeit und Freizeit würden nivelliert. Und mit der Ruhe am siebten Tag könnte auch die von Festen geprägte Ordnung des Jahres – und mit ihr die Zählung *post* und *ante* Christum – dahinfliegen.

Aber es gibt auch Gründe, die für das Fortbestehen der christlichen Zeitrechnung sprechen. Es sind vor allem drei: erstens bietet eine «Zeit in der Zeit», die von einem Ereignis inmitten der Geschichte ausgeht, exaktere Möglichkeiten der Datierung als eine Anfangschronologie (bei welcher der Anfang immer streitig bleibt) – ein Grund dafür, dass sich die christliche Zeitrechnung wegen ihrer Zählgenauigkeit und ihrer Fähigkeit, verschiedene kulturelle Erscheinungen chronologisch zu ordnen, gerade im Zeitalter der Aufklärung und der modernen Wissenschaft durchgesetzt hat. Zweitens steckt in der christlichen Zeitrechnung, in der Wocheneinteilung, im Festkalender auch ein gerüttelt Maß «Sozialzeit» – die Dekadeneinteilungen der Französischen und der Russischen Revolution sind ja vor allem daran gescheitert, dass sie die Arbeitszeit abrupt von sechs auf neun Tage ausdehnten, womit der Staat ein erhebliches Maß an Freizeit einfach

«einzog». Dagegen hat sich sowohl zu Zeiten Robespierres wie zu Zeiten Lenins berechtigter Widerstand der arbeitenden Bevölkerung erhoben. Denn längst gehörte die Ruhe am siebten Tag zum Standard moderner Zivilisationen – im 20. und 21. Jahrhundert hat sie weltweit geradezu grundrechtlichen Rang gewonnen.

Endlich sei noch ein Argument erwähnt, das außerhalb des Nützlichen, Praktischen und Rechenhaften liegt: die christliche Zeitrechnung und der mit ihr zusammenhängende christliche Kalender und seine Jahresgliederung *sind schön*. Schön nicht im Sinn des Immer-Gleichen, sondern gerade des Veränderlichen und Überraschenden. Seit der Entscheidung des Konzils von Nicäa 325 liegt der Termin für Ostern bekanntlich auf dem ersten Sonntag nach dem Frühjahrsvollmond. Das setzte durch die Jahrhunderte hindurch nicht nur eine Schar von Komputisten in Lohn und Brot (und verhinderte in den «dark ages» das Absinken der mathematisch-astronomischen Kenntnisse unter einen Mindeststandard!). Es eröffnete auch dem sich differenzierenden Kirchenjahr (und später Arbeitsjahr!) wechselnde, immer neue Bezüge zur Naturzeit. Ostern ist kein fixes Datum – es kann wie alle tagesdatierten Feste um sieben Tage schwanken, dazu kommt noch die Differenz zwischen Mond- und Sonnenmonatsdatum. So kann Ostern auf 35 verschiedene Daten zwischen dem 22. März und dem 25. April fallen. Und um diese 35 Tage verschieben sich alle an Ostern geknüpften Termine, seien es die Sonntage der 40-tägigen vorösterlichen Bußzeit, seien es die Feste der 50-tägigen nachösterlichen Zeit bis Pfingsten. So dreht sich das christliche Jahr – wie es der Marburger Historiker Peter Rück ausgedrückt hat – «nicht monoton im Kreis wie eine Uhr, sondern vielmehr wie ein funkelndes und tingelndes Karussell über einem Exzenter». Besonders der Osterfestkreis steckt voller Turbulenzen und Überraschungen; erst mit der zweiten Jahreshälfte münden wir in ruhigere Zeiten ein. Sage niemand, ein solcher Gesichtspunkt sei nebensächlich oder «nur ästhetisch»! In einer Welt, die immer einheitlichere Züge trägt, in der alles Eigene, Unverwechselbare und Widerständige unter Angleichungs- und Anpassungsdruck gerät, sollten wir alles, was diesem Trend entgegenwirkt, pflegen und fördern. Insofern könnte die Inschrift «Christus heri – hodie – semper» auf der Jubiläumsbriefmarke Akzeptanz bei Christen und Nichtchristen finden. Sie erinnert nicht an ein Jubiläum, das, kaum gefeiert, wieder vergeht – sie weist auf etwas hin, was gemeinsamer Besitz vieler Menschen ist und ihnen Halt und Orientierung geben kann in der dahinfließenden Zeit.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

NEUES UND ALTES
AUS DER SCHATZTRUHE HERVORHOLEN

Zur Profilerneuerung des Christentums

...«wie sehr heute die Faszination des Rebellen gerade von demjenigen ausgeht, der den Weg der Rechtgläubigkeit verteidigt»...

Botho Strauß¹

Fragestellung

Können Religionen altern? Manche einstmals überwiegend christlichen Länder scheinen des Christentums müde geworden zu sein; beantwortet es noch die Fragen der «Moderne», geschweige jene der «Postmoderne», wo die Tröstungen des europäischen Geistes angeblich ein Ende haben – etwa ein Ende der Rede von der Person, die durch «Transpersonales» ersetzt sein will? Andererseits ist das ausgehende Jahrzehnt des Milleniums geprägt von «dampfender Religiosität» (Frühwald), vom Warten auf «das Ereignis», «das Erhabene» (Lyotard) mitten in der Unordnung der Sprache und der Symbole, wenn man sich den wirr blühenden Esoterikmarkt ansieht. Johann Baptist Metz sprach sogar von einer «religionsförmigen Gotteskrise»; Göttinnen, das Selbst und Ki-Kräfte (wahlweise anzuziehen durch Chakren-Meditation, Kundalini-Übungen etc.) ersetzen Ihn. Erlösung durch Diät, Heil verstanden als *wellness* flachen die Mächtigkeit des biblischen Gottes ab. Das «Rufen und Schluchzen» des Menschen nach Gott, wie es Hildegard von Bingen nannte, ist ersetzt durch Selbststeigerung. Die Kirchen scheinen davor keineswegs gefeit; selbst aus der Ecke der Skeptiker kommt der ästhetisch-atheistische Vorwurf, der einstmalige (Lieblings-)Gegner Kirche sei zur «bloßen ethisch-moralischen Anstalt»

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, studierte Philosophie, Germanistik und Politologie in München und Heidelberg. Sie lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Mitherausgeberin dieser Zeitschrift. – Der Vortrag wurde auf Einladung der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Passau im Rahmen der europäischen Wochen im Juli 2000 gehalten.

verkommen, statt die brennende Frage nach Gott wachzuhalten.² Aber gibt es überhaupt eine brennende Frage?

Das 19. Jahrhundert hatte in seinen meist deutschen Meisterdenkern, allen voran Nietzsche, die Religion für ein abgestorbenes Fossil gehalten, das nur seines eigenen Todes noch nicht gewahr geworden sei. Das Gegenteil ist eingetroffen: Die Rationalität der Aufklärung war nach den Erfahrungen des 20. «Jahrhunderts der Wölfe» offensichtlich zu dünn, zu lebensfern, auch zu naiv auf kritisches Bewusstsein setzend – Religionen in jeder Form sind wieder angesagt, und sei es in exotischer, ebenso lokkender wie unverstandener Fremdheit.

Im Vergleich dazu scheint das Christentum, in unseren Breiten wenigstens, allzu bekannt und zugleich viel zu kompliziert, um in seinen wesentlichen Aussagen auch nur wiederholt werden zu können. Dreieinigkeit? Mensch als Abbild Gottes (zeigt der Terror des letzten Jahrhunderts nicht genau das Gegenteil)? Jungfrauengeburt? Gottmensch? Auferstehung von den Toten? Oder wie früher schärfer formuliert: Auferstehung des Fleisches? All das erscheint unverständlich, prämodern, schwer auszudeuten. Auch sind wir gewohnt, solche Glaubenssätze von einigen, auch Theologen, immer wieder anders ausgelegt zu hören, teils um sie gänzlich auszustreichen, teils um sie dem «modernen Menschen» verdünnt nahezubringen, als «mein Credo». Und als Gegenwehr kommt die bleierne Wörtlichkeit der Auslegung wieder auf: Das Gespenst des Fundamentalismus geht um (freilich mehr gespenstisch beschworen als real existierend).

In den letzten Jahren hat der Begriff Spiritualität große Verbreitung gefunden. Dadurch hat sich einerseits eine verschleiende Unschärfe für das christliche Profil eingestellt. Andererseits lässt sich Spiritualität gerade deswegen als übergreifende Größe auch auf die nichtchristlichen Religionen anwenden, nämlich als einheitliche Grundform religiösen Vollzugs begreifen und gewissermaßen «ökumenisch» verstehen. Spiritualität ist gleichsam «Grundwasser» der verschiedenen Religionen, sie ist die menschliche Haltung der Anbetung und Anerkennung des «Heiligen». So steht neben der unvermeidlich modischen Nuance des Begriffs auch ein interreligiöser Sachbezug.

Dennoch steigt aus dem gemeinsamen «Grundwasser» Verschiedenes auf, eine Vielfalt von bunten, heute synkretistisch verwobenen Zielen. Daher ist es von großer Bedeutung, in der Polyphonie spiritueller Haltungen die Töne zu unterscheiden, ja das unterscheidend Christliche, das dem unterscheidend Jüdischen tief verwandt ist, gerade nicht abzufälschen. Christliche Wegsuche ist so vage nicht und sollte sich auch nicht so geben: «Er nahm Fleisch an, und so ist er der Weg. Deswegen wird dir nicht gesagt: Gib dir Mühe, den Weg zu finden, auf dem du zu Wahrheit und Leben gelangst; das wird dir nicht gesagt. Du Fauler, steh auf! Der Weg

selbst ist zu dir gekommen und hat dich aus dem Schlaf geweckt – sofern er dich aufgeweckt hat: Steh auf und geh!»³ Da solche Worte nicht überheblich, ganz im Gegenteil ermunternd gemeint sind, sollen sie im Folgenden ihr *fundamentum in re* aufweisen.

Inhalte der Schatztruhe

Die christliche Welt lebt in den Ängsten, der Moderne nicht standhalten zu können, unentwegt sich in Rede und Antwort verteidigen zu müssen. Doch ist die Moderne selbst ein Kind des Christentums, wie die Aufklärung, wie die Religionskritik, wie die Entsakralisierung der Politik und der gesellschaftlichen Spielregeln. Insofern sind diese Entwicklungen nicht einfach widerchristlich. Dennoch schärfen sie ihre Speerspitze vielfach im Widerspruch zum christlichen Entwurf zu. Nachdem dieser Widerspruch aber geleistet ist, nachdem das Salz in der Suppe überhand nimmt – was soll man dann noch essen? In der puren Binnenwelt vermögen offenbar die meisten ohne Substitute des Religiösen nicht zu leben. Vielleicht sogar die nicht, die diese Binnenwelt als angeblich einzige Heimat preisen. Das Christentum hält, am Ende einer Jahrhundert-Ernüchterung über den bloß «menschlichen Menschen», die Türe auf zum unglaublichen, nur mit «Furcht und Zittern» zu wiederholenden Satz: dass der Mensch in «wunderbarem Tausch» (*admirabile commercium*) zu Sohn und Tochter Gottes werde, wenn er sich der Führung Gottes anvertraue – nicht der eigenen, noch so aufgeklärten Führung.

a) Der Gottmensch und der göttliche Mensch

In keiner anderen Religion gibt es die Aussage vom Gottmenschen. Und zwar in doppelter Weise: dass Gott selbst dieses Fleisch annahm, einschließlich seiner Endlichkeit, härter gesagt: einschließlich des Todes. Aber auch umgekehrt: dass der Mensch in die Lage gesetzt wurde: Ihn, den Ewigen, «anzuziehen», Christus zu werden. Dies ist der kühnste aller Gedanken, und schon wegen seiner Kühnheit wohl schwer zu glauben (abgesehen von der mangelnden Erfahrung, wo eine solche Zusage auch in Wirklichkeit umgesetzt sei). Aber schon wegen dieser Kühnheit wird das Christentum nach wie vor im Konzert der Religionen auffallen. Hoffentlich auch durch Menschen, an denen diese göttliche «Zumutung» anschaulich wird.

b) Treue der Erwählung gegen die Geschichte auch des Verrats

Betrachten wir diese Zumutung zunächst – jüdisch – mit dem Alten Testament: Entfaltet wird aus der geschehenen Befreiung, dem Urdatum Israels im Exodus, jenes klare Nicht-Zuschanden-Werden, das sich so be-

wegend durch die Texte zieht. «Auf dich haben unsere Väter vertraut; sie haben vertraut, und du hast sie gerettet.»⁴ Die Treue Gottes ist in Ägypten grundlegend, ein für allemal, erfahren worden – nichts überraschender und dabei verbindlicher als das. Solches wird von den Dichtern, Propheten und Theologen Israels unter vielerlei Blickwinkeln⁵, immer aber in sprachlicher Kraft intoniert: «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.»⁶

Dennoch ist die Heilsgeschichte, ob jüdisch oder christlich, auch eine Geschichte des großen Verrats. Erwählung darf nicht als Rechthaben ausgelegt werden, noch weniger als Rechthaben mit Feuer und Schwert, wie allzu viele Begebenheiten der Jahrhunderte zeigen. Im Bund mit Ihm stehen meint nicht ein Erfüllen der Anforderungen, sondern vielmehr ein beschämendes Verharren im Unguten, Unerlösten; es meint ein Unterschreiten des eigenen Profils. Nicht Stolz ist angesagt, sondern Buße und – wie am Palmsonntag des Heiligen Jahres geschehen – die aufrichtige Bitte um Vergebung.

c) Nicht eine Lehre, sondern eine Person als Botschaft

Deutlich steht Israels Hoffnung noch aus: Der Messias und sein Reich entziehen sich noch. Gottes Treue läuft auf den verheißenen Knecht zu, der das immer erneut zerbrochene Volk ein für allemal beheimaten soll.

Vor diesem Hintergrund ist es höchst aufschlussreich, dass in den Evangelien diese Hoffnung nicht aufscheint. Jesus setzt folgerichtig anderes an deren Stelle: den Glauben an ihn selbst. In einem Gebet formulierte Nicolaus Cusanus, bedeutungsvoll abweichend von der sonst genannten Trias der göttlichen Tugenden: «Nur zwei Dinge hast du uns gelehrt, Erlöser: Glauben und Liebe.»⁷ Entscheidend wird biblisch tatsächlich der Glaube an Jesus selbst als den, «der da kommen sollte», an das jetzt eingetretene Reich, an vollzogene Ankunft. Der Täufer hatte dies offensichtlich verstanden, die Geheilten ahnten es, die Jünger brauchten die Zeit bis Ostern dazu. Der Ferne war nah geworden. Wie die Wolke und der Feuerchein in den Nächten der Wanderung, wie die Lade im Tempel war Jesus Nähe, aber nicht mehr geheimnisvoll in den dazu erwählten Dingen, sondern alltäglich, dem religiösen Geschmack wohl zu gewöhnlich.

Hoffnung wird erst wieder die Haltung der Christen, nachdem der Bräutigam «eine kleine Weile» fortgegangen ist und seine Wiederkehr versprochen hat. Auf die erfüllte Zeit, den *kairos* des Paulus, folgt noch einmal die abläufige Zeit, der *chronos* des jetzigen Äons, mit dem sich Augustinus in seinem Geschichtswerk *De civitate Dei* herumschlägt: In der Geschichte gleichgültiger bis katastrophaler säkularer Ereignisse wächst das Reich, samenartig grundgelegt, bis zum entfalteten Baum. Klein wie das

Senfkorn durchdringt es diesen Boden, trotz ihm sein Wachstum ab, lässt sich nicht aus ihm lösen und ist doch nicht «von dieser Welt», vielmehr verwandelt es ihre Materialien in die seinen.

So ist Gott schon eingebrochen in seine Schöpfung, selbst in seine widerständige, und aus ihr durchgebrochen in die Auferstehung. Im Unterschied zum Alten Testament – und im währenden Unterschied zum heutigen Judentum – geht der Neue Bund von einem «Jetzt Bereits» aus. Wenn Hoffnung einen realen Ausgang braucht, so ist er für das Christentum auch und immer noch der Auszug aus Ägypten, mit den Vätern – die immer für Juden wie für Christen dieselben bleiben; daran hat auch der Antijudaismus nicht getastet. Aber dieser Auszug hat seinen endgültigen Horizont bereits eingelöst: in der Gestalt Jesu, «denn in ihm hat er sich Israels erbarmt, wie er unseren Vätern versprochen, Abraham und seinem Samen auf ewig», heißt es im *Magnificat* der Mutter Jesu, die der Evangelist Lukas als Erbin der gesamten großen alttestamentlichen Hoffnungstheologie zeichnet.⁸

Aus «Noch Nicht» ist «Heute schon» in der apokalyptischen Spannung auf «Endgültig» geworden. Doppelter Absprung der Christen gewissermaßen: aus der Hoffnung der Väter und aus der Erfahrung der Apostel in die Freude des endgültig Wiederkommenden. Etwas ist es, auf einen Unbekannten zu warten, ein anderes ist es, auf den Bekannten und Geliebten zu warten.

d) Geschichte mit leibhaftem Ziel

Das Ziel der Geschichte ist deutlich: Er, der schon da war. Aber – und hier ruht der «Reichtum»⁹, der angesagt ist – indem «mit Ihm die Söhne Gottes offenbar werden»¹⁰. Hier fallen die großen Themen an: die Hoffnung auf Ihn selbst und die Hoffnung auf die Vollendung der Menschheit zusammen mit aller Schöpfung. Dabei schwimmt Vollendung nicht im lähmenden systemischen Kreisen der Wiedergeburten und auch nicht in deren Löschung durch das Nirvana, sondern hellt letztes hiesiges Dunkel auf. Vollendung meint tatsächlich: Aufhebung des Todes als Folge der sündhaften Verstörung des Ganzen. Nicht – wie Ernst Bloch für die vollendete kommunistische Gesellschaft entwarf¹¹ – indem die raum-zeitlich organisierte Materie, unklar aus welcher Gegenkraft, «umspringt» in eine nichtmaterielle Utopie zukünftiger Todlosigkeit. Sondern «Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes», wie der schwäbische Pietist Johann Christoph Oetinger formulierte; bleibend wird Geschaffenes befreit: «Auch die Schöpfung soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.»¹² Diese *doxa*, die Herrlichkeit der Menschen, soll erstmals wieder sichtbar werden, ebenbildlich ihrem Schöpfer im Sündelosen und im Todlosen: «Wenn

wir nur in diesem Leben auf Christus gehofft haben, ist unser Elend größer als das aller anderen Menschen. Nun steht aber fest, dass Christus von den Toten auferweckt worden ist als der Erste der Entschlafenen. [...] Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus einst alle lebendig gemacht.»¹³

Diese große Eschatologie erfasst alles, lässt nichts unbefreit, und die Apostelbriefe haben dafür kein treffenderes Wort als immer wieder *doxa*, Herrlichkeit.¹⁴ Die Apokalypse kleidet dasselbe Konzept in das Bild der vollendeten, leuchtenden Stadt. Überhaupt ist es ebenso bewegend wie nachdenkenswert, dass das Ziel aller Hoffnung in wechselnden Bildern purer Schönheit ausgesagt wird – nicht nur Leiblichkeit, auch Schönheit als Ende der Wege Gottes. Dennoch ist Schönheit nur der Widerschein des eigentlich Großen: der Überwindung des Todes. Hierin liegt die höchste Konkretion der Hoffnung: «An den Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft», lässt sich auch «gegen alle Hoffnung auf Hoffnung hin glauben».¹⁵

Wohin sind diese Schätze postmodern zerstäubt?

In zwei heute kulturbestimmenden Varianten lässt sich das Vergessen dieser Überlieferungen zeigen.

a) Die Anziehung der Leere und des Nichts: Thanatologie als Lehre vom Endlichen

Im Maße wie das christliche Konzept gedankenlos oder im Widerspruch verweht, will man wieder sterben: Die Generation der Großväter noch in die Gattung Menschheit oder wenigstens in die Herrenrasse oder die Arbeiterklasse hinein, die heutige Generation eher in die Natur, in die große Leere, in den Sog des Nichts hinein. Dieser Vorgang des Vergessens oder der willentlichen Durchstreichung der biblischen Erfahrung lässt sich das Enterben der Hoffnung nennen. Seit den großen religionskritischen Entwürfen des 19. Jahrhunderts, seit Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, findet dieser Vorgang statt. Neu daran ist mittlerweile, dass die Leidenschaft, den Namen Gottes mit dem Namen des Menschen zu überschreiben, am Ende des 20. Jahrhunderts selbst nicht mehr überzeugt. Zu sehr hat dieses mörderische Äon den Menschen degradiert, dem Untermenschlichen zum furchtbaren Sieg verholfen. Die von den Meisterdenkern glorifizierte Menschheit hatte ihre Glorie in der Regel einer bestimmten Rasse oder Klasse übertragen, den «nicht zum Leben bestimmten» Rest ausgelöscht. Dostojewskij hatte darüber vorausschauend *Die Dämonen* verfasst; die realistische Rückschau auf die Opfer und auf die zugehörige «Theorie» brachte seit 1945 wirklich Dämonisches zu Tage und beginnt seit

1989 im Blick auf den realexistierenden Sozialismus Ähnliches aufzudecken. Gegenwärtig herrscht statt der blumigen Spätromantik eines blochschen «Prinzips Hoffnung» eher verlegene oder ästhetisch verbrämte Leere. Die Kultur ist zögerlich und misstrauisch geworden, dem Menschen auch nur annähernd Göttlichkeit zuzuschreiben. 1998 erschien der Roman «Die Baumeister» von Christoph Geiser¹⁶, worin der Ich-Erzähler mit einer Arche (!) auf eine Insel entkommt: «Es gibt keine Welt mehr!» Vor der Flucht ins wiederum nur Ersonnene studiert er die imaginären Kerkerräume Piranesis: «Da sitze ich nun, über den Abgrund der Leere gebeugt.» Aus diesem Abgrund steigen Gänge ohne Ende auf, Treppen, die abstürzen, Kerkermeister und Folterknechte, die ihn sein Gedächtnis verlieren lassen: «Ein Sturz ohne Ende: ins Vergessen.» Aus diesem «Inferno» gleitet er über ein «Purgatorio» ins «Paradiso» der erträumten Insel; dort ist der Phallus Kennzeichen des Paradiesischen. Der Roman wird zum «großen Scheitern», ausgedrückt im Sieg der Wortästhetik und in der Zelebration der Selbstauflösung.¹⁷

b) Entwerden im großen, neutralen, transpersonalen Göttlichen

Seit Jahren strömt in die kulturelle Leere eine selbst nicht mehr kultivierte Religiosität ein: weithin hat sie die Anbindung an die erprobten Formen des Kultus und der Frömmigkeit verloren. In ebenso rührender wie erschreckender Weise werden abergläubische Praktiken, esoterisch-geheimes «Wissen» und Naturfrömmigkeit vermischt: wie von «Schafen, die keinen Hirten haben». Vieles davon nennt sich «Spiritualität» und versteht darunter vage ein Sichverlassen im Wortsinn: ein Aufgeben der eigenen, zu eng empfundenen Individualität. Von größtem Einfluss sind hier Anleitungen zum Selbstüberstieg in Richtung auf ein «transpersonales» Selbst, das eins wird oder genauer: erfährt, dass es in Wirklichkeit eins ist mit der transpersonalen Gottheit. «Person» wird in diesen Entwürfen (vor allem bei Ken Wilber) als pure illusionäre Schnittstelle übergreifender Mächte verstanden, die sich aufzulösen hat, um an das gesamte Potential von Bewusstseinen anzudocken. Diese negative Besetzung des Ich, das mit der Person verwechselt wird, und seine Lösung=Auflösung in ein vages «Selbst», das mit Allbewusstheit zusammenfällt, hat offensichtliche Berührungspunkte mit dem Buddhismus, für den das Ich ja die eigentliche, schwer zu kontrollierende Stelle des Leidens=Lebenwollens bedeutet. Leidüberwindung setzt daher gezielt bei der Überwindung des Ich ein; auf achtfachem Pfad gelingt dem Schüler das Auswurzeln aus der Illusion zu sein. Was aber in dieser großen asiatischen Daseinsanalyse als Schmerz der Negativität grundlegend bleibt, wird in den heutigen «positiven» Transformationen meist zu einer seichten Bewußtseinerweiterung verzeichnet, welche dem Ernst personaler Einzigkeit zu entkommen hofft.

Wirklich Person sein: das Konzept des Christentums

Wie setzt heute christliche Spiritualität zum Gespräch an? Kann sie überhaupt «ins Gespräch» mit anderen, auch den verblasenen Spiritualitäten kommen, ohne sich zu verraten? – Christliche Spiritualität hat den Vorteil, dass sie einen langen Atem hat, eine 4000-jährige Erfahrung, fußend auf dem Alten Testament. Sie hat den Vorteil, dass sie das Leben bejaht, das jetzige und auch das künftige, dass sie etwa kein Verlöschen im Nirwana als Lebensziel ansieht (was ja rückwirkend auch dieses Leben asketisch verschattet). Sie hat zum Inhalt ein Antlitz, eine Person: das Antlitz des Sohnes, sein Eingehen in irdisches Unglück und seine verheißene Wendung des Ganzen in strahlendes Glück. *Nihil humani alienum*, nichts Menschliches ist ihr fremd.

Ins Gespräch kommt sie, wenn sie weiß, wovon sie selber spricht: vom umfassend erlösungsbedürftigen und erlösten Menschen. Sie darf ihren Unterschied festhalten, demütig, wenn sie ihn nicht als überheblichen, sondern als aufbauenden begreift. So kann es eine – mit spirituell anders geprägten Menschen – gemeinsame Achtsamkeit auf die Schöpfung, ein gemeinsames Bemühen um die Zucht der Leiblichkeit und den Kampf gegen Süchte aller Art geben, es kann auch gemeinsames Schweigen und Wahrnehmen des von innen aufsteigenden Friedens geben, überhaupt eine gemeinsame Reinigung der Sinne vor den anbrandenden Überreizungen – dennoch sind dies für den Christen erst die Sprossen auf einer Leiter, die nicht einfach zu einer göttlichen Natur, zu einem göttlichen Selbst, zu einem göttlichen All-Einen oder ins Nichts führen, sondern zum Antlitz des lebendigen Gottes. Das übrigens gleichzeitig ein bezaubernd menschliches Antlitz ist.¹⁸ Wieweit die Leitersprossen anderer spiritueller Haltungen an das Geheimnis Christi heranführen, ist nicht im Vorhinein zu bestimmen, auch keineswegs auszuschließen. Aber wer dieses Geheimnis einigermaßen ahnend ergriffen hat – oder von ihm ergriffen worden ist –, soll sich nicht scheuen, sich «nach oben», nach dem Antlitz Christi zu sehnen und über die dargebotenen Sprossen in dieser Sehnsucht aufzusteigen. Sogar «eilends» aufzusteigen, würden die Kirchenväter sagen. Einer von ihnen, der Afrikaner Cyprian von Karthago, meinte knapp und geschliffen: «Man darf Christus nichts vorziehen, denn auch er hat uns nichts vorgezogen.» Ist Atmen wirklich schon Anbeten? Ist die bewundernswerte Abtötung des Schmerzes, deren die Yogis fähig sind, wirklich schon die Seligkeit einer Begegnung? Ist Buddhaschaft wirklich dasselbe wie vollendetes Christsein (wie sich im Meditationsangebot eines Benediktiners lesen ließ)?

Anders das Konzert der Evangelien. Hier wird der Mensch nicht aufgelöst, er wird getröstet. Statt der endgültigen Löschung verheißt die Schrift

Erhöhung. Gott ist nicht der Vernichter, sondern der Vollender der Identität. Selbst das «Fleisch», das in allen Kulturen für Vergänglichkeit und Verwesung steht, wird zum «leidenthobenen Leib» gewandelt.¹⁹ Die Auferstehung Jesu, worin er alle Wunden seiner Folterung an seinem verklärten Leibe behielt, ist das Zeugnis für die identische Bewahrung und Verklärung alles irdisch Gebrochenen, Verletzten und Zukurzgekommenen. Er wahrt nicht nur sein Gesicht, er wahrt auch das unsere: wir dürfen es endgültig zu voller Schönheit entfalten. «Lasst uns an diesem unwandelbaren Bekenntnis der Hoffnung festhalten, denn er, der die Verheißung gegeben hat, ist treu.»²⁰

Radbert, ein Theologe der Karolingerzeit, schreibt im schönen, klassisch-paradoxalen Stil: «Durch die Hand der Hoffnung wird Christus gehalten. Wir halten ihn und werden gehalten. Aber es ist etwas Größeres, dass wir von Christus gehalten werden, als dass wir halten. Denn wir können ihn nur so lange halten, als wir von ihm gehalten werden.»

Man könnte einwenden, es sei ziemlich vermessen, angesichts der Christentums-Geschichte von einer solchen Botschaft zu reden. Es ist freilich dieselbe Vermessenheit, mit der Ideale wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit - obwohl sie nicht eingelöst wurden - dennoch nicht aufgegeben werden. Nie kann die pure Skepsis in Bewegung setzen; herauslocken kann nur der weit entworfenene Horizont. Und es ist dem Christentum ja nicht nur der Horizont gegeben, sondern auch das Schiff, um das Meer zu befahren: das von vielen Generationen bemannte, über eine Kette von Zeugen in die Anfänge der Offenbarung reichende Schiff, das recht und schlecht auf Fahrt ist. Aber doch schön zu wissen, dass die Künste der Mannschaft, ja des Steuermannes nicht einzig über das Geschick des Schiffes bestimmen. Hier kommt zum Tragen, was das Zusammenwirken von Gott und Mensch auch geschichtlich anschaulich meint: Bei allen Sünden, Fehlern und Nachlässigkeiten überlebte doch die Besatzung, von Generation zu Generation. Die Hoffnung bleibt, dass die nächste Besatzung des Schiffes, die junge, unverbrauchte, dem Horizont des Gottmenschen weiterhin zueilt, unbeirrt von den Sündenfällen der Voreltern, unbeirrt auch von den eigenen Verstörungen eigener Unmenschlichkeit. «Hoffnung wider alle Hoffnung» - unter diesem großen Satz ist die Urkirche aufgebrochen. Sie hat nach den Verfolgungen einen gewaltigen Frühling erlebt. Unsere Verfolgungen stammen von innen, der Seesturm tobt in der eigenen Seele: als Misstrauen, Altersmüdigkeit, Selbstkritik. Trotzdem gilt der Ruf, noch tiefer empfunden, von der Hoffnung wider alle Hoffnung. Wir (europäischen) Spätlinge haben dem Satz nichts hinzuzufügen als unser Leben und es weder gegen die Münzen des Nihilismus noch des Aufgehens im Transpersonalen einzutauschen. Es gibt offensichtlich eine Mystik des Verschwindens: in den Tod, in das

Nichts, in das All. Umfassender ist die Mystik des Ankommens: bei dem göttlichen Antlitz, das unser eigenes zu seiner endgültigen Schönheit entbindet. Vielleicht ist der Gedanke berauschend, nicht mehr zu sein. Berauscher ist die Verheißung, in den Weinkeller des Geliebten geführt zu werden.²¹

ANMERKUNGEN

¹ Botho Strauß, Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit (1991), in: Strauß, Der Aufstand gegen die sekundäre Welt, München (Hanser) 1999, 48.

² So die Herausgeber der Kulturzeitschrift «Mercur», Editorial vom Oktober 1999.

³ Aurelius Augustinus, Kommentar zum Johannesevangelium, zitiert nach: Magnificat, Paris 3/1996, 220.

⁴ Ps 22, 5.

⁵ Die griechische Septuaginta setzt *elpizein* (hoffen) meist für hebräisch *batah* (vertrauen, Zuversicht haben), aber auch für *hasah* (sich bergen, Zuflucht suchen), *jahal* (warten, harren, sich sehnen) und *sabar* (spähen, hoffen, vertrauen); selten für *kawah* (harren auf). Diese Angaben stammen aus einem Vortrag von Otto Knoch am 24.10.1981 im Theatinerkreis München; Ms.- Druck München 1981, 6.

⁶ Jes 40, 31.

⁷ Ohne Nachweis.

⁸ Lk 2.

⁹ Röm 15, 13: «reich werden an Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes».

¹⁰ Röm 8, 18.

¹¹ Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde., Frankfurt 1959.

¹² Röm 8, 20f.

¹³ 1 Kor 15, 16–22.

¹⁴ Kol 3, 4; Röm 5, 2.

¹⁵ Röm 4, 13f.

¹⁶ Christoph Geiser, Die Baumeister. Eine Fiktion, Frauenfeld 1998, 264 S.

¹⁷ So das Fazit der Rezension von Roman Bucheli, Die letzte der möglichen Welten, in: NZZ vom 22./23. August 1998, 35.

¹⁸ Romano Guardini (Landschaft der Ewigkeit, München 1958, 175) hat darauf verwiesen, dass am Ende von Dantes *Göttlicher Komödie* im unfasslichen Licht der Dreieinigkeit überraschend ein menschliches Antlitz sichtbar wird, begreiflich, erkennbar, überwältigend.

¹⁹ Notkeri poetae liber hymnorum/Notker des Dichters Hymnenbuch, hg. v. Wolfram von den Steinen, Bern/München 1960, 31: FERIA II/Die Montagshymne: «Resurgens et impassibile corpus sumpsit.»

²⁰ Hebr 10, 23.

²¹ Dieses Bildwort wird sowohl von Ignatius von Loyola wie von Teresa von Avila gebraucht.

perspektiven

LUDWIG WENZLER · FREIBURG

SINN FÜR DAS GÖTTLICHE IM MENSCHEN

Wladimir Solowjows «Vorlesungen über das Gottmenschentum»

Am 13. August 2000 jährte sich zum hundertsten Mal der Todestag des großen russischen Philosophen, Theologen, Publizisten und Dichters Wladimir Sergejewitsch Solowjow¹. Er lebte von 1853 bis 1900. In Russland ist er heute, nach der Perestrojka, jener Denker, der in philosophischen und kulturtheoretischen Arbeiten am häufigsten zitiert, oft allerdings auch nur formelhaft als Autorität beschworen wird. Im Westen ist sein Denken nie richtig rezipiert und in den philosophischen Diskurs aufgenommen worden, obwohl der Rang seines Werkes dies sehr wohl verdienen würde. Mit dem Vorliegen der «Deutschen Gesamtausgabe»² sind alle wichtigen Arbeiten auch dem deutschsprachigen Leser zugänglich. Einer der Ersten, der auf denkerisch wirklich entsprechende Weise das Werk Solow'ëvs dargestellt und gewürdigt hat, war Hans Urs von Balthasar.³

Solowjow hat ein erstaunlich umfangreiches und vielseitiges Werk hinterlassen. Es ist nicht nur die Frucht von Gelehrsamkeit und umfassender Bildung – das versteht sich von selbst –, sondern hat seinen Ursprung in einer mystischen Intuition, die Solowjow aber mit voller Bewusstheit und in klarster gedanklicher Argumentation entfaltet. Vom Stil dieses Denkens, von seiner Dynamik, von seiner Stringenz und Überzeugungskraft kann sich der Leser anhand des nachstehenden Textes selbst ein Bild machen.

Vom 29. Januar bis zum 2. April 1878 hielt Solowjow in St. Petersburg zwölf öffentliche «Vorlesungen über die Philosophie der Religion»; später unter dem Titel «Vorlesungen über das Gottmenschentum» veröffentlicht.⁴ Das Auftreten des jungen Doktors der Philosophie, der gerade mit der Erarbeitung seiner Habilitationsschrift befasst war, wirkte wie ein Paukenschlag. Die Vorlesungen waren ein gesellschaftliches Ereignis. Neben zahlreichen bedeutenden Zeitgenossen hörten auch F. Dostojewskij und L. Tolstoj wenigstens einige der öffentlichen Vorträge. Solowjow faszinierte, er polarisierte allerdings auch; seine Gedanken waren stets Gegenstand heftiger Diskussionen.

LUDWIG WENZLER, geb. 1938 in Endingen a.K.; seit 1995 apl. Professor für Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät, Direktor der Kath. Akademie in Freiburg. Verantwortlicher der «Forschungsgruppe Russische Philosophie».

Es waren nicht nur der Stil, die sprachliche Ausdruckskraft und die intellektuelle Brillanz, von denen die Hörer beeindruckt wurden. Es war vor allem Solowjows visionäre Sicht der Wirklichkeit, die Schau ihres inneren Zusammenhangs, ihrer Schönheit und Harmonie, und es war speziell seine Fähigkeit, überall das Wirken Gottes wahrzunehmen, sowohl in der Ordnung der Welt wie in der Verfasstheit des Menschen.

So hatte Solowjow schon in seinen früheren Arbeiten gezeigt, wie allem Erkennen eine mystische Erfahrung des Göttlichen zugrundeliegt: «Wir erkennen das Absolut-Seiende in allem, was wir erkennen ...» Es muss «im Innern von uns selbst gegeben [sein] als unser eigener Grund, der von uns unmittelbar wahrgenommen wird.»⁵ Das entscheidende Kennzeichen des göttlichen Prinzips ist die Tatsache, dass es Einheit und Freiheit bewirkt, freie Verbindung von allen und allem in freier Anerkennung aller. Unter dem programmatischen Titel einer freien Theosophie, einer freien Theokratie und einer freien Theurgie suchte Solowjow dieses göttliche Prinzip in den Bereichen des Erkennens, des ethischen und sozialen Verhaltens und des künstlerischen Schaffens aufzuweisen.⁶

Ziel der «Vorlesungen» ist es, das göttliche Prinzip als Wesenskonstituens des Menschen sichtbar zu machen. Insbesondere sieht Solowjow das Göttliche in den höchsten Fähigkeit des Menschen wirksam, in seinem Streben nach Unendlichkeit und in seiner Fähigkeit zur Liebe. Das entscheidende Moment in der Beziehung der Liebe wiederum liegt darin, die Freiheit des anderen zu achten und diesen Anderen in seiner unbedingten Bedeutung frei zu bejahen. «Das religiöse Prinzip fordert, dass jedes Wesen, jedes Glied der Gesellschaft im positiven Sinn absolute Bedeutung habe ...»⁷ Unbedingte Bedeutung zeigt sich schon im Streben des Menschen selbst: «Das Streben des Menschen nach dem Absoluten, das heißt das Streben, *alles* in einem zu sein oder *all-eines* zu sein, ist eine unbezweifelbare Tatsache.»⁸

Der Mensch kann aber nur dann «in der positiven Wechselwirkung mit allen andern alles werden, wenn er sich von seinem *Einzelsein* losgesagt hat»⁹. Darin ahmt der Mensch das All-Eines-Sein Gottes nach, genauer: er antwortet auf die alles in Freiheit vereinigen wollende Kraft Gottes. «Das Resultat [dieses Prozesses] aber ist der Mensch-Gott, das heißt der Mensch, der die Gottheit aufgenommen hat; doch die Gottheit aufnehmen, das kann der Mensch nur in seiner absoluten Ganzheit, das heißt nur im Verein mit *allem*. So ist also der Mensch-Gott notwendig ein kollektiver und universaler, das heißt die Allmenschheit oder die Universale Kirche.»¹⁰

In den «Vorlesungen» zeigt Solowjow eher spekulativ-theoretisch die Stufen dieses gottmenschlichen Prozesses auf. In dem etwas später entstandenen Werk «Die geistlichen Grundlagen des Lebens»¹¹ und in seiner Ethik «Die Rechtfertigung des Guten»¹² legt er zugleich die spiritueller-praktischen Bedingungen und Verwirklichungsweisen der Vereinigung des Menschen mit Gott dar: «Vor allem will Gott von uns, dass wir sein Bild und Gleichnis seien. ... In der Form einer Regel kann man das so ausdrücken: *Habe Gott in dir. ... Verhalte dich allem gegenüber in der Art Gottes.*»¹³ Dabei betont Solowjow vor allem die dialogische Struktur der gottmenschlichen Vereinigung: «Indem der menschliche Wille sich dem Willen Gottes frei hingibt, wird er nicht von ihm verschlungen, sondern er verbindet sich

mit ihm und wird ihm eine neue gottmenschliche Kraft, die fähig ist, die Werke Gottes in der Menschenwelt zu tun.»¹⁴ «Der Mensch ist Gott teuer – aber nicht als ein passives Werkzeug ..., sondern als freiwilliger Bundesgenosse und Teilnehmer an seinem universalen Werk.»¹⁵

Ihren Höhepunkt finden die Gedanken Solowjow in der Anleitung zur höchsten Kunst des Menschen, in der Kunst, im Anderen zur Ausbildung des Ebenbildes Gottes beizutragen, Theurgie, Gott-Wirken, im wörtlichen Sinne zu werden. Solowjow formuliert gewissermaßen den Imperativ gottmenschlichen Handelns: «*In vollkommener innerer Übereinstimmung mit dem höchsten Willen und indem du allen anderen eine unbedingte Bedeutung oder einen Wert zuerkennst, soweit auch in ihnen das Bild und Gleichnis Gottes vorhanden ist, nimm den größtmöglichen Anteil am Werk deiner eigenen und der allgemeinen Vervollkommnung um der endgültigen Offenbarung des Reiches Gottes in der Welt willen.*»¹⁶

ANMERKUNGEN

¹ In der international üblichen bibliothekarischen Transliteration kyrillischer Buchstaben wird sein Name «Solov'ëv» geschrieben, gesprochen «Ssalavjófó»; dem kommt im Deutschen die Umschrift «Solowjow» am nächsten.

² Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, hrsg. von Wladimir Szyllkarski, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller. Band 1-8 und Ergänzungsband, Freiburg i.Br. [später München]: Wewel 1953-1980; zitiert als DGA. – Insbesondere die von dem Slawisten und Theologen Ludolf Müller (Tübingen) edierten Bände sind mit einer Fülle von kundigen und nützlichen Anmerkungen dem Verständnis auch des slawistisch nicht versierten Lesers erschlossen. – In einem Rundfunkvortrag am 24.7.2000 hat L. Müller ein eindrucksvolles Bild von Persönlichkeit, Leben und Schaffen Solowjows gezeichnet; der Text kann unter der Adresse <http://www.swr2.de/service/manuskriptdienst/radioart.html> in elektronischer Form angefordert werden.

³ H.U. v. Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Zweiter Band: Fächer der Stile, Einsiedeln: Johannes 1962, 645-716: Solowjew.

⁴ DGA I 537-750.

⁵ DGA I 463.

⁶ Vgl. L. Wenzler: Mystik und Gnosis bei Wladimir Sergejewitsch Solowjew, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Hg. von P. Koslowski, Zürich/München 1988, 296-313; M. George: Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs, Göttingen 1988; L. Wenzler: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev, Freiburg/München 1978 (mit umfangreicher Bibliographie).

⁷ DGA I 288.

⁸ DGA I 269.

⁹ DGA I 269.

¹⁰ DGA I 750.

¹¹ 1882-1884; DGA II 7-152.

¹² 1894-1897; DGA V.

¹³ DGA V 266-267.

¹⁴ DGA II 50.

¹⁵ DGA V 265.

¹⁶ DGA II 268; diese Gedanken hat Solowjow noch einmal vertieft in «Der Sinn der Liebe» (1892-1894); V. Solov'ev: Der Sinn der Liebe. Übersetzt von Elke Kirsten in Zusammenarbeit mit Ludolf Müller. Mit einer Einleitung von Ludwig Wenzler und einem Nachwort von Arsenij Gulyga, Hamburg: Meiner 1985 (=Philosophische Bibliothek 373).

WLADIMIR SOLOWJOW

ERSTE VORLESUNG ÜBER DAS GOTTMENSCHENTUM

Ich werde über die Wahrheiten der positiven Religion sprechen – über Dinge, die dem modernen Bewusstsein, den Interessen der modernen Zivilisation¹ sehr fern und fremd sind. Die Interessen der heutigen Zivilisation sind solche, die es gestern nicht gegeben hat und morgen nicht geben wird. Man gestatte mir, das vorzuziehen, was gleichermassen wichtig ist zu jeder Zeit.

Übrigens werde ich nicht gegen diejenigen polemisieren, die sich gegenwärtig dem religiösen Prinzip gegenüber negativ verhalten, ich werde nicht mit den modernen Gegnern der Religion streiten – denn sie haben Recht. Ich sage, dass diejenigen, die die Religion gegenwärtig ablehnen, Recht haben, weil der heutige Zustand der Religion selbst die Ablehnung herausfordert, weil sie in der Wirklichkeit nicht als das erscheint, was sie sein soll.

Religion, allgemein und abstrakt gesprochen, ist die Verbindung von Mensch und Welt mit dem absoluten Prinzip und dem Mittelpunkt alles Seienden. Wenn man die Realität eines solchen absoluten Prinzips anerkennt, so ist klar, dass dann von ihm her alle Interessen, der ganze Inhalt des menschlichen Lebens und Bewusstseins, bestimmt werden müssen, dass alles Wesentliche im Tun, Erkennen und Schaffen des Menschen von ihm abhängen und zu ihm in Beziehung stehen muss. Akzeptiert man diesen absoluten Mittelpunkt, so müssen alle Punkte des Lebenskreises in gleichen Radien mit ihm verbunden werden. Erst dann kommen Einheit, Ganzheit und Übereinstimmung in Leben und Denken des Menschen, erst dann verwandelt sich all sein Handeln und Leiden im großen und im kleinen Leben aus ziel- und sinnlosen *Erscheinungen* in vernünftige, innerlich-notwendige *Geschehnisse*. Ganz zweifellos muss dem religiösen Prinzip, wenn man es überhaupt anerkennt, eine solche allumfassende, zentrale Bedeutung zukommen, doch genauso zweifellos steht fest, dass die Religion für die moderne zivilisierte Menschheit, sogar für diejenigen in ihrer Mitte, die das religiöse Prinzip anerkennen, diese allumfassende und zentrale Bedeutung in Wirklichkeit nicht hat. Anstatt alles in allem zu sein, versteckt sie sich in einen ganz kleinen und ganz fernen Winkel unserer inneren Welt, ist bloß eines aus der Fülle verschiedener Interessen, die unsere Aufmerksamkeit zerteilen.

Die heutige Religion ist eine ziemlich kümmerliche Sache – Religion als beherrschendes Prinzip, als Zentrum der geistigen Gravitation gibt es eigentlich gar nicht. Statt dessen gibt es die sogenannte Religiosität als persönliche Stimmung, als persönlichen Geschmack: der eine hat ihn, der andere nicht, so wie einer Musik liebt, ein anderer nicht.

Während der absolute Mittelpunkt fehlt, tauchen bei uns ebenso viele relative, provisorische Lebens- und Bewusstseinszentren auf, wie wir verschiedene Bedürfnisse und Interessen, Geschmacksrichtungen und Neigungen, Meinungen und Ansichten haben.

Es erübrigt sich, auf den geistigen und moralischen Verfall (razlad) und die Prinzipienlosigkeit, die gegenwärtig nicht nur in der Gesellschaft, sondern in Kopf und Herz eines jeden einzelnen Menschen herrschen, näher einzugehen – das ist eine nur allzu bekannte Sache für jeden, der irgendwann einmal aufmerksam in sich hinein und um sich herum geschaut hat.

Diese Prinzipienlosigkeit, dieser Verfall sind eine unbezweifelbare, augenfällige Tatsache; doch genauso unbezweifelbar und augenfällig ist die Tatsache, daß die Menschheit nicht dabei stehen bleiben kann, dass sie nach einem einigenden und bindenden Prinzip jedenfalls sucht. Wir sehen in der Tat, dass gerade die moderne westliche Zivilisation, die das religiöse Prinzip in seiner vorfindlichen Form als subjektiv und kraftlos abgelehnt hat, dennoch danach strebt, außerhalb der religiösen Sphäre gewisse bindende Prinzipien für Leben und Denken ausfindig zu machen und die gestürzten Götter durch irgend etwas zu ersetzen. Obwohl nach herrschender Überzeugung aller Anfang und alles Ende der menschlichen Existenz auf nichts als die vorfindliche Wirklichkeit, auf das vorgegebene, natürliche Sein zurückzuführen und unser ganzes Leben einzugrenzen ist «auf den engen Kreis irdischer Eindrücke», müht sich die moderne Zivilisation dennoch auch in diesem engen Kreis ab, ein einigendes und organisierendes Prinzip für die Menschheit zu finden.

Dieses Bestreben, die Menschheit außerhalb der absoluten religiösen Sphären zu organisieren, festen Fuß zu fassen und sich einzurichten auf dem Gebiet zeitlicher, endlicher Interessen, kennzeichnet die gesamte moderne Zivilisation.

Mit größter Folgerichtigkeit, mit größter Bewußtheit und in vollem Umfang tritt dieses Bestreben in zwei modernen Theorien zutage, von denen die eine – ich meine den *Sozialismus* – sich vorwiegend auf die praktischen Interessen des gesellschaftlichen *Lebens* bezieht, die andere – ich meine den *Positivismus* – auf den theoretischen Bereich der *wissenschaftlichen Erkenntnis* (znanie) abzielt.

Sozialismus wie Positivismus stehen zur Religion nicht in direkter Beziehung, weder in negativer noch in positiver: sie wollen nur den Platz einnehmen, den die Religion in Leben und Wissen der modernen zivilisierten Menschheit leer gelassen hat. Von daher müssen sie auch bewertet werden.

So werde ich denn erstens den Sozialismus nicht zu widerlegen suchen. Gewöhnlich versuchen das diejenigen, die seine Wahrheit (pravda) fürchten. Wir aber halten uns an Prinzipien, für die der Sozialismus keinen Schrecken hat. Also, wir können frei reden von der *Wahrheit des Sozialismus*. Und vor allem ist er historisch gerechtfertigt als unausweichliche Folge, als das letzte Wort der ihm vorangegangenen historischen Entwicklung im Westen.

Die Französische Revolution, an der der eigentliche Charakter der westlichen Zivilisation als einer außerreligiösen deutlich sichtbar wurde, als Versuch, den Bau einer universalen Kultur zu errichten, die Menschheit nach rein weltlichen, äußeren Prinzipien zu organisieren – die Französische Revolution, sage ich, verkündete als Grundlage der Gesellschaftsordnung die Rechte *des Menschen* anstelle

des früheren göttlichen Rechts. Diese *Menschenrechte* lassen sich auf zwei Grundrechte zurückführen: auf *Freiheit* und auf *Gleichheit*, die in der Brüderlichkeit miteinander versöhnt werden sollen². Die große Revolution verkündete Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Verkündet hat sie sie, aber nicht verwirklicht: diese drei Worte sind nichts als leere Worte geblieben. Der Sozialismus stellt den Versuch dar, diese drei Prinzipien in die Wirklichkeit umzusetzen. Die Revolution hat die bürgerliche Freiheit eingeführt. Doch solange soziale Ungleichheit in der Gesellschaft existiert, bedeutet Befreiung von der einen herrschenden Klasse Unterordnung unter die andere. Die Macht von Monarchie und Aristokratie wurde lediglich von der Macht des Kapitals und der Bourgeoisie abgelöst. Freiheit allein bringt der Mehrheit des Volkes noch nichts, wenn es keine Gleichheit gibt. Auch sie hatte die Revolution ja verkündet. Doch in unserer Welt, die auf Kampf gegründet ist, auf den uneingeschränkten Wettstreit der Persönlichkeit, bedeutet *Gleichheit der Rechte* nichts ohne *Gleichheit der Kräfte*. Das Prinzip der Gleichheit, der Gleichberechtigung, hat sich nur für den als wirksam erwiesen, der im gegebenen historischen Moment die Macht hatte.

Doch Macht in der Geschichte geht von einer Hand in die andere über, und wie die besitzende Klasse, die Bourgeoisie, das Prinzip der Gleichheit zu ihrem Vorteil ausgenutzt hat, weil sie im gegebenen historischen Augenblick die Macht hatte, genauso strebt natürlicherweise die Klasse der Besitzlosen, das Proletariat, danach, dasselbe Prinzip der Gleichheit für ihre Zwecke auszunutzen, sobald nur die Macht in ihren Händen sein wird.

Die Gesellschaftsordnung muß sich auf irgendeine positive Grundlage stützen. Diese Grundlage hat entweder unbedingten, übernatürlichen und übermenschlichen Charakter, oder aber sie gehört zur bedingten Sphäre der jeweils gegebenen menschlichen Natur; die Gesellschaft stützt sich entweder auf den *Willen Gottes* oder auf den Willen von Menschen, auf den *Willen des Volkes*. Diesem Dilemma gegenüber kann man nicht damit argumentieren, dass die Gesellschaftsordnung von der Stärke der Staatsmacht einer Regierung bestimmt werden könne, denn diese Staatsgewalt, die Regierung selbst, stützt sich ja auf irgendetwas: entweder auf den Willen Gottes oder auf den Volkswillen.

Das erste Glied in diesem Dilemma wurde von der westlichen Zivilisation verworfen: die Französische Revolution hat entschieden mit den traditionellen Prinzipien gebrochen, hat entschieden das demokratische Prinzip aufgestellt, dementsprechend sich die Gesellschaftsordnung auf den Willen des Volkes stützt. Der Wille des Volkes ist von diesem Standpunkt aus nicht mehr als der Wille der Gesamtheit von Einzelpersonen, die das Volk ausmachen. Tatsächlich begann die große Revolution mit der Proklamation, dass der Mensch als solcher unabdingbare Rechte habe, dass er sie habe von Natur aus, kraft seiner menschlichen Würde; da aber all diesen Personen gleichermaßen allgemeine Menschenwürde zukommt, die den Quell allen Rechts darstellt, so sind sie notwendigerweise alle gleichberechtigt. Jede dieser Personen hat an sich gesetzgebende Macht, doch im Endeffekt liegt die gesetzgebende Macht bei der Mehrheit dieser Personen, der Mehrheit des Volkes.

Wenn der Wille der Mehrheit des Volkes Grundlage, und zwar einzige Grundlage aller Rechte und jeglichen Gesetzes ist, und wenn der Wille der Mehrheit

des Volkes sich naturgemäß den Wohlstand dieser Mehrheit zum Ziel setzt, dann ist dieser Wohlstand höchstes Recht und Gesetz. Und wenn eine Klasse, wenn eine Minderheit des Volkes in der Praxis über größeren materiellen Wohlstand verfügt als die Mehrheit, so ist das unter diesem Gesichtspunkt Missbrauch und Unrecht.

So ist die gegenwärtige Lage der Dinge. Die Revolution, die im Prinzip die *Demokratie* errichtet hatte, hat in Wirklichkeit bis jetzt nur die Plutokratie hervorgebracht. Das Volk regiert sich selbst nur *de jure*, *de facto* aber liegt die größte Macht bei einem verschwindend kleinen Teil – der reichen Bourgeoisie, den Kapitalisten. Da aber die Plutokratie ihrer Natur nach ganz allgemein für jeden zugänglich ist, so ist gerade sie das Feld des freien Wettbewerbs oder der Konkurrenz. Doch diese Freiheit und Gleichberechtigung existieren für die Mehrheit nur als theoretische Möglichkeit. Das Vorhandensein von erblichem Besitz und seine Konzentration in den Händen weniger macht aus der Bourgeoisie eine abgesonderte, privilegierte Klasse, während die überwältigende Mehrheit des arbeitenden Volkes, allen Besitzes beraubt, bei all ihrer theoretischen Freiheit und Gleichberechtigung tatsächlich zur versklavten Klasse der Proletarier wird, in der Gleichheit nur die Gleichheit des Elends ist und Freiheit nur allzu oft in der Freiheit besteht, vor Hunger zu sterben. Doch für die Existenz eines ständigen Proletariats, die einen charakteristischen Zug unserer gegenwärtigen westlichen Zivilisation darstellt, gibt es gerade in deren Rahmen keinerlei Rechtfertigung. Denn wenn sich die alte Ordnung auf bestimmte absolute Prinzipien stützte, so kann sich die heutige Plutokratie zu ihren Gunsten nur auf die Macht der Tatsachen, auf die historischen Umstände, berufen. Doch diese Umstände ändern sich; historisch war auch die antike Sklaverei bedingt, was sie nicht hinderte unterzugehen. Wenn man schon von Gerechtigkeit spricht, ist es dann nicht gerecht, daß der Reichtum dem gehört, der ihn hervorbringt, also den Arbeitern? Freilich ist Kapital, als das Resultat geleisteter Arbeit, genauso notwendig zur Hervorbringung von Reichtum wie die eigentliche Arbeit selbst. Doch niemals und von niemandem ist bisher die Notwendigkeit einer strikten Teilung nachgewiesen worden, nämlich dass die einen *nur* Kapitalisten, die anderen *nur* Arbeiter sein dürfen.

So ist das Streben des Sozialismus nach gleichmäßiger Verteilung des materiellen Wohlstandes, das Bestreben, diesen materiellen Wohlstand aus den Händen einer Minderheit in die Hände der Mehrheit des Volkes zu überführen, vollkommen natürlich und gesetzmäßig vom Standpunkt jener Prinzipien, die von der Französischen Revolution proklamiert wurden und die das Fundament der gesamten modernen Zivilisation bilden.

Der Sozialismus erscheint als historisch legitimierte Kraft, und dieser wird im Westen zweifellos die nahe Zukunft gehören. Doch er will nicht allein eine geschichtliche Kraft sein, nicht allein bedingte Berechtigung haben, sondern er will höchste sittliche Kraft sein, er erhebt Anspruch auf die Verwirklichung absoluter Gerechtigkeit (*pravda*) auf dem Gebiet der sozialen Verhältnisse in der Gesellschaft. Doch hier gerät der Sozialismus unausweichlich, in schicksalhafter Weise, in Widerspruch zu sich selbst, und seine Inkonsistenz (*nesostojatel'nost'*) wird augenfällig. Er will soziale Gerechtigkeit schaffen – doch worin besteht diese Gerechtigkeit? Doch wieder nur in der gleichmäßigen Verteilung des materiellen

Wohlstands. Eines von beiden: entweder ist materieller Wohlstand das Ziel an sich – dann kann aber, da ja das Streben nach materiellem Wohlstand nur ein natürlicher Faktor menschlicher Veranlagung ist, die Erklärung dieses Strebens zum Prinzip keinerlei sittliche Bedeutung haben. Der Sozialismus proklamierte bei seinem ersten Aufkommen die Wiederherstellung der Rechte der Materie; die Materie hat in der Tat ihre Rechte, und das Bestreben, diese Rechte in die Wirklichkeit umzusetzen, ist sehr natürlich, aber es ist eben auch nur eine der natürlichen Bestrebungen des Menschen, und sicher nicht gerade seine beste: die absolute Gerechtigkeit kann sie doch offensichtlich nicht bedeuten. Die Wiederherstellung der Rechte der Materie als sittliches Prinzip zu verkünden, wäre das gleiche wie die Herstellung der Rechte des Egoismus zu verkünden, wie das der Gründer einer religiös-sozialen Sekte in Amerika getan hat, der an die Stelle der Mosaischen Zehn Gebote seine zwölf setzte, deren erstes lautet: «Liebe dich selbst» – eine völlig legitime Forderung, doch auf jeden Fall eine überflüssige. Oder aber: nicht materieller Wohlstand an sich ist Ziel des Sozialismus, sondern Ziel ist nur die Gerechtigkeit (*spravedlivost*³) in der Verteilung dieses Vorstandes.

Gerechtigkeit im sittlichen Sinne bedeutet eine gewisse Selbstbegrenzung der eigenen Ansprüche zugunsten der Rechte anderer; Gerechtigkeit als ein Opfer ist Selbstverleugnung, und je mehr Selbstaufopferung, je mehr Selbstverleugnung, desto besser im sittlichen Sinne. Steht man also auf dem sittlichen Standpunkt, so kann man der Forderung der Arbeiterklasse auf gleichmäßige Verteilung des materiellen Wohlstandes unmöglich sittliche Bedeutung zumessen, weil hier ja Gerechtigkeit – wenn es da überhaupt eine Gerechtigkeit gibt – für diese Klasse identisch ist mit ihrem eigenen Vorteil, demnach eine Forderung des Eigennutzes ist und deshalb keine sittliche Bedeutung haben kann.

Der Sozialismus erhebt zuweilen Anspruch darauf, die christliche Moral zu verwirklichen. Aus diesem Anlaß hat bekanntlich jemand in witziger Weise geäußert, zwischen Christentum und Sozialismus bestehe in dieser Hinsicht nur jener kleine Unterschied, dass das Christentum fordert: was mein ist, ist auch dein – der Sozialismus aber: was dein ist, ist auch mein. Aber selbst wenn man zugibt, dass die Forderung der besitzlosen Klasse nach wirtschaftlicher Gleichheit bedeutet, dass sie nur das Ihre, was ihr gerechterweise zusteht, fordert, so kann selbst dann diese Forderung keine sittliche Bedeutung im positiven Sinne haben, denn: sich das Seine zu nehmen, ist lediglich ein *Recht*, aber durchaus kein Verdienst. In ihren Forderungen, wenn man auch zugeben muß, dass sie berechtigt sind, steht die Arbeiterklasse ganz klar auf dem juristischen, nicht aber auf einem sittlichen Standpunkt.

Doch wenn der Sozialismus aufgrund des eigennützigen Strebens der besitzlosen Klasse keine sittliche Bedeutung haben kann, so hindert ihn das nicht daran, sittlichen Charakter zu tragen in der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit, ganz abgesehen von denen, die diese Forderung erheben. Und in der Tat ist der Sozialismus auf jeden Fall im Recht, wenn er sich gegen die herrschende soziale Ungerechtigkeit auflehnt – aber wo liegt die Wurzel dieser Ungerechtigkeit? Offenbar doch darin, dass sich die Gesellschaftsordnung auf den Egoismus von Einzelpersonen gründet, woraus ihr Wettstreit, ihr Kampf, alle Feindseligkeit und alles Übel in der Gesellschaft entspringen. Liegt aber die Wurzel der sozialen Un-

gerechtigkeit im Egoismus, so muss sich soziale Gerechtigkeit auf das Gegenteil gründen, nämlich auf das Prinzip der Selbstverleugnung oder der Liebe.

Soll Gerechtigkeit geschaffen werden, so muss jeder einzelne als Glied der Gesellschaft seiner ausschließlichen Selbstbehauptung Grenzen setzen, muss sich auf den Standpunkt der Selbstverleugnung stellen, auch auf seinen ausschließlichen Eigenwillen (*volja*) verzichten, ihn opfern. Aber zu wessen Gunsten? Für wen soll man – ethisch betrachtet – seinen Eigenwillen opfern? Etwa zu Gunsten der anderen Einzelpersonen, von denen jede für sich auf dem Boden des Egoismus, der Selbstbehauptung steht – zugunsten etwa der Gesamtheit aller? Nun, erstens ist es *unmöglich*, seinen Eigenwillen, seine Selbstbehauptung zugunsten aller zu opfern, denn alle, im Sinne von Gesamtheit aller Einzelpersonen, bilden kein reales Ziel menschlicher Aktivität und können es gar nicht bilden, denn sie sind in der Wirklichkeit als realer Gegenstand nicht gegeben: das sind immer nur einige, aber nicht alle; zweitens wäre Selbstaufopferung dieser Art auch deshalb ungerecht, weil die Überwindung des Egoismus in sich selbst darauf hinaus laufen würde, ihn in anderen zu bekräftigen, fremden Egoismus zu unterstützen.

Folglich ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit oder des sittlichen Prinzips nur möglich in der Rückbindung an das, was schon seiner ureigensten Natur nach Gerechtigkeit ist. Die sittliche Grenze des Egoismus in der jeweiligen Person kann nicht der Egoismus anderer, nicht deren sich selbst behauptender Eigenwille sein, sondern nur das, was an sich selbst nicht ausschließlich und egoistisch sein kann, was an sich, seiner Natur nach, Gerechtigkeit ist. Der Wille aller kann für mich nur dann sittliches Gesetz sein, wenn sie alle selbst die Gerechtigkeit verwirklichen, wenn sie selbst am absoluten sittlichen Prinzip teilhaben. Folglich sind Liebe und Selbstaufopferung gegenüber den Menschen nur dann möglich, wenn in ihnen ein absolutes, über den Menschen stehendes Prinzip zum Durchbruch kommt, demgegenüber alle gleichermaßen im Unrecht stehen und sich alle gleichermaßen von diesem Unrecht lossagen müssen.

Im entgegengesetzten Fall, wenn ein solches absolutes sittliches Prinzip nicht anerkannt wird, wenn die anderen alle nur bedingte Wesen sind und eine bestimmte Natur gegebene Kraft darstellen, so ist die Unterordnung unter sie nichts als Zwang, den sie ausüben. Jede Macht, die nicht das absolute Prinzip der Gerechtigkeit darstellt, jede solche Macht ist Zwang, und Unterordnung unter sie kann nur gezwungen sein³. Daß sich jeder einzelne aber *in Freiheit* allen unterordnet, ist offenbar nur dann möglich, wenn diese alle sich selbst einem absoluten sittlichen Prinzip unterstellt haben, vor dem sie alle untereinander *gleich* sind, so wie endliche Größen gleich sind vor der Unendlichkeit. Von Natur aus sind die Menschen untereinander ungleich, da sie mit unterschiedlichen Kräften ausgestattet sind, infolge der Ungleichheit der Kräfte befinden sie sich unausweichlich in erzwungener Unterordnung untereinander, also sind sie von Natur aus auch unfrei. Schließlich stehen sich die Menschen von Natur aus fremd und feindlich gegenüber, die Menschheit im Naturzustand stellt keineswegs eine Gesellschaft der Brüderlichkeit dar. Wenn nun die Verwirklichung der Gerechtigkeit auf dem Boden der gegebenen natürlichen Bedingungen – im Reich der Natur – nicht möglich ist, so ist sie einzig möglich im Reich der Gnade, nämlich auf der Basis des sittlichen Prinzips als eines absoluten oder göttlichen.

Auf diese Weise führt der Sozialismus mit seiner Forderung nach sozialer Gerechtigkeit und der Unmöglichkeit, diese auf endlichen, naturgegebenen Grundlagen zu verwirklichen, mit logischer Konsequenz dazu, die Notwendigkeit eines absoluten Prinzips im Leben anzuerkennen, das heißt, die Religion anzuerkennen. Auf dem Gebiet des Wissens kommt zu genau dem gleichen Schluss der *Posivitismus*.

Gegen die traditionelle Theologie wurden von der so genannten Aufklärung des 18. Jahrhunderts die Rechte der menschlichen Vernunft verkündet. Doch die Vernunft ist nur Mittel, Werkzeug, oder Medium der Erkenntnis, aber nicht ihr Inhalt. Die Vernunft gibt die ideale *Form*, der Inhalt aber der Vernunft oder der Vernunftkenntnis ist die *Realität*, und da außerdem jede übernatürliche, metaphysische Realität von der rationalistischen Aufklärung abgelehnt wurde, bleibt nur die bedingte Realität der gegebenen natürlichen Erscheinungen. Das gegebene Faktum, das, was geschieht oder was da ist, das ist die Wahrheit. So sieht das Grundprinzip des Positivismus aus. Man kann nicht umhin, darin das legitime Streben danach zu sehen, die Wahrheit zu *realisieren*, sie bis in die äußersten Bezirke der Realität hinein zu verwirklichen, sie als sichtbare, greifbare Tatsache vorzuweisen, ebenso wie man auch im Sozialismus das legitime Streben nach Realisierung des sittlichen Prinzips bis hinein in die Außenbezirke des Lebens, in die Sphäre der materiell-ökonomischen Verhältnisse, nicht leugnen kann. Aber genauso wie die Gerechtigkeit, soll sie vom Menschen in der niederen Sphäre seines Lebens verwirklicht werden können, vorher an sich – unabhängig von Menschen – existieren muss, so muss auch die Wahrheit, ehe sie dem Menschen zum Faktum werden kann, ihre eigene Realität haben. Denn ebenso, wie ein gegebener Eigenwille an sich noch keineswegs das Gute oder die Gerechtigkeit repräsentiert, sondern gerecht im sittlichen Sinne erst durch die normentsprechende (*normal'nyi*) Relation oder Übereinstimmung mit dem allgemeinen Willen wird – und «allgemein» hier nicht im Sinne mechanistischer Addition des Willens der vielen oder aller, sondern im Sinne eines Willens, der seiner Natur nach bereits allgemein ist, nämlich des Willens dessen, der alles (*vsë*)⁴ ist, des Willens Gottes, ebenso repräsentiert die einzelne Tatsache, die Einzelercheinung, an und für sich genommen offenbar nicht die Wahrheit; als wahr anerkennen kann man sie nur in der normentsprechenden Relation, in logischer Verbindung oder Übereinstimmung mit allem oder mit der Realität des «alles» – wobei wiederum das «alles» nicht mehr im mechanistischen Sinne zu verstehen ist, nicht im Sinne der Gesamtheit aller Erscheinungen oder Fakten, denn erstens kann eine solche Gesamtheit in unserer Erkenntnis überhaupt nicht existieren, weil die Zahl der Fakten und Erscheinungen unerschöpflich ist, also gar keine bestimmte Summe ergeben kann und zweitens, selbst wenn eine solche Gesamtheit existierte, könnte sie dennoch nicht die Wahrheit darstellen, weil man, wenn jedes einzelne Faktum nicht die Wahrheit ist, doch offensichtlich aus der Summe all dieser Fakten, die nicht die Wahrheit sind, unmöglich die Wahrheit als Resultat erhalten kann (wie ja auch eine Menge Nullen noch keine Eins ergibt und eine Menge Schufte keinen einzigen Gerechten); folglich ist die Realität des «alles», die allgemeine oder ganzheitliche Realität, die Realität *Dessen, der alles ist* – die Realität Gottes. Doch diese unbedingte Realität an sich ist nur der unmittelbaren Wahrnehmung

zugänglich, der inneren Offenbarung, das heißt, sie bildet den Gegenstand der religiösen Erkenntnis (znanie).

Also führen sowohl der Sozialismus als auch der Positivismus, wenn man ihre Grundsätze folgerichtig entwickelt, zur Forderung nach dem religiösen Prinzip in Leben und Wissen.

Religion ist die Wiedervereinigung des Menschen und der Welt mit dem unbedingten und ganzheitlichen Prinzip. Dieses Prinzip in seiner Ganzheit oder Totalität schließt nichts aus, und deshalb kann die wahre Wiedervereinigung mit ihm, die wahre Religion, kein wie auch immer geartetes Element, keine wie auch immer geartete lebendige Kraft im Menschen und in seiner Welt ausschließen, unterdrücken oder sich gewaltsam unterwerfen.

Die Wiedervereinigung oder die Religion besteht darin, daß alle Elemente des menschlichen Seins, alle partiellen Prinzipien und Kräfte der Menschheit in die richtige Beziehung zu dem absoluten zentralen Prinzip gebracht werden, durch dieses aber in ihm zur richtigen, harmonischen Beziehung untereinander.

Da das absolute Prinzip seinem Wesen nach keine Ausschließlichkeit und keinen Zwang zuläßt, so muss diese Wiedervereinigung der einzelnen Seiten des Lebens und der individuellen Kräfte mit dem Ganzheits-Prinzip, wie auch untereinander, in absoluter *Freiheit* vor sich gehen; denn alle diese Elemente und Kräfte haben, jedes in seinen Grenzen, in den Grenzen seiner Funktion oder Idee, das gleiche Recht auf Existenz und Entfaltung. Da sie aber alle vereint sind in dem einen gemeinsamen, absoluten Ganzen (celoe), zu dem sie als unterschiedliche, doch gleich notwendige Elemente in Beziehung stehen, herrscht zwischen ihnen völlige Solidarität oder *Brüderlichkeit*.

So gesehen erscheint das religiöse Prinzip als die einzige tatsächliche Verwirklichung der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

Ich habe gesagt, daß – dem Sinn der religiösen Idee entsprechend – die Wiedervereinigung der Einzelwesen, der partiellen Prinzipien und Kräfte mit dem absoluten Prinzip in Freiheit geschehen muß; das heißt, dass diese Einzelwesen und -prinzipien aus sich selbst und freiwillig zur Wiedervereinigung und absoluten Übereinstimmung kommen müssen, daß sie auf ihre eigene Ausschließlichkeit, auf ihre Selbstbehauptung und ihren Egoismus verzichten müssen.

Der Weg zur Rettung, zur Verwirklichung wahrer Gleichheit, wahrer Freiheit und Brüderlichkeit führt über die Selbstverleugnung. Doch zur Selbstverleugnung gehört notwendig die vorausgegangene Selbstbehauptung: auf seinen eigenen ausschließlichen Willen verzichten kann man nur, wenn man ihn vorher gehabt hat; die Teilprinzipien und -kräfte können sich in Freiheit mit dem absoluten Prinzip nur dann wieder vereinigen, wenn sie vorher von ihm abgesondert *auf sich selbst gestellt* waren, wenn sie nach ausschließlicher Herrschaft absoluter Bedeutung getrachtet haben, denn nur die reale Erfahrung, der durchlebte Widerspruch, die radikal erlebte Brüchigkeit solcher Selbstbehauptung kann zum freiwilligen Verzicht auf sie und zur bewußt erhobenen Forderung nach Wiedervereinigung mit dem absoluten Prinzip führen.

Von daher wird der große Sinn der negativen Entwicklung des Westens, die große Bedeutung der westlichen Zivilisation sichtbar. Sie stellt den völligen und konsequenten Abfall der natürlichen Kräfte des Menschen vom göttlichen Prinzip

dar, deren ausschließliche Selbstbehauptung sowie das Streben danach, auf sich selbst den Bau der universalen Kultur zu gründen. Doch durch die Brüchigkeit und den schicksalhaften Misserfolg dieses Strebens hindurch kommt die Selbstverleugnung zum Vorschein, die Selbstverleugnung aber führt zur freien Wiedervereinigung mit dem göttlichen Prinzip.

Die radikale Wende, die große Bewußtseinskrise der westlichen Welt, hat schon begonnen. Deutlicher Ausdruck dessen sind Entwicklung und Erfolg pessimistischer Auffassungen, nach denen die existierende Wirklichkeit nichts als Böses, Täuschung und Leiden ist, die Quelle dieser Wirklichkeit aber und mithin dieses Bösen, der Täuschung und des Leidens im sich selbst behauptenden Willen liegt, im Willen zum Leben, und die Rettung also – in der Verleugnung eben dieses Willens, in der Selbstverleugnung.

Diese pessimistische Anschauung, diese Wende zu Selbstverleugnung, ist bisher nur in der Theorie, im philosophischen System eingetreten, doch eines kann man mit Sicherheit voraussehen: schon sehr bald – nämlich dann, wenn die soziale Revolution im Westen erst einmal gesiegt hat und nach ihrem Sieg die Fruchtlosigkeit desselben erkennt, wenn sie ihre eigene Unzulänglichkeit, wenn sie die Unmöglichkeit erkennt, eine harmonische und richtige Gesellschaftsordnung zu errichten, Gerechtigkeit auf den Grundlagen des bedingten, vergänglichen Seins zu verwirklichen, wenn die westliche Menschheit durch die Tat, durch die historische Wirklichkeit selbst, zu der Überzeugung kommt, daß die Selbstbehauptung des Eigenwillens, in welcher Form sie auch immer auftauchen mag, Quelle des Bösen und des Leidens ist – dann wird der Pessimismus, die Wendung zur Selbstverleugnung aus der Theorie ins Leben übergehen, dann wird die westliche Menschheit bereit sein zur Annahme des religiösen Prinzips, zur positiven Offenbarung der wahren Religion.

Nach dem Gesetz der historischen Arbeitsteilung jedoch kann ein und derselbe Kulturtyp, können die gleichen Völker nicht zwei Weltideen verwirklichen, nicht zwei weltgeschichtliche Taten vollbringen, und wenn die westliche Zivilisation ihre Aufgabe, ihre Weltbedeutung darin hatte, den negativen Übergang von der religiösen Vergangenheit in eine religiöse Zukunft zu vollziehen, so ist es einer anderen historischen Kraft bestimmt, die Grundlage für eben diese Religiosität der Zukunft zu legen.

ANMERKUNGEN

¹ Anm. d. Übers.: Der Ausdruck «Zivilisation» umfasst im Russischen auch die Bedeutung von Kultur und Aufklärung; vergleiche dazu Sorokin, Ju. S.: *Razvitie slovarnogo sostava russkogo literaturnogo jazyka, 30-90e gody XIX veka* (Entwicklung des Wortschatzes der russischen Literatursprache von 1830-90), Moskau 1965, S. 85 und 162.

² Hat man die höchste Bedeutung des Menschen, seine Eigengesetzlichkeit, einmal anerkannt, so ergibt sich daraus von selbst die Anerkennung seiner *Freiheit*, da ja nichts Macht haben kann über ihn, den Quell jeglicher Macht; da aber die Eigenschaft des Menschseins allen Menschen in gleicher Weise zukommt, so ergibt sich eben daraus die Gleichheit.

³ Hierbei ist es völlig gleichgültig, ob ein einzelner Mensch, ob die Mehrheit des Volkes oder gar die Mehrheit der ganzen Menschheit Anspruch auf solche Gewalt erheben, denn es ist klar, dass Quantität an sich keinerlei sittliches Recht verleiht, und die Masse als Masse keinen immanenten Vorrang trägt. Fragt man sich, was erträglicher ist, so ist ohne jeden Zweifel der Despotismus eines einzelnen weitaus *bequemer* als der Despotismus der Masse (Homer II. II, 204 – *Die Vielherrschaft ist nichts Gutes, einer sollte Herrscher sein*).

⁴ Anm. d. Übs.: Der Begriff «všë» bedeutet zunächst «alles» im Sinne der Einheit einer Vielheit. Am besten wäre vielleicht die Übersetzung das «All», aber dieser Begriff ist im Deutschen vorbelastet. Die Kategorie der «Ganzheit», «das Ganze» im Sinne einer Geschlossenheit und Vollendetheit, ist hier noch nicht gemeint. Im Verlauf der Vorlesungen wandelt sich der Begriff allmählich.

★

Der Text ist entnommen aus: Wladimir Solowjew, Vorlesungen über das Gottmenschentum. Gesamtausgabe Bd. 1. Wewel Verlag, Donauwörth 1978. – Übersetzt von Maria Deppermann. – Herausgegeben und kommentiert von Ludolf Müller. – Mit freundlicher Abdruckgenehmigung des Auer Verlags, Donauwörth.

GISBERT KRANZ · AACHEN

DAS ERSTAUNLICHE LEBEN DES DR. HAAS

Ein deutscher Arzt wird in Moskau berühmt

I

Im Osten der Stadt Moskau, auf den Wwedensker Hügeln, liegt der Ausländer-Friedhof. In seinem katholischen Teil fällt ein Grabmal auf, das, im Gegensatz zu den anderen Gräbern, stets mit frischen Blumen geschmückt ist¹: ein Kreuz aus geschliffenem Granit steht auf einem mächtigen Findling, dessen lateinische Inschrift die Auskunft gibt, dass hier Friedrich Joseph Haas, geboren 10. August 1780, gestorben am 16. August 1853, bestattet ist. Auf der dicken Granitplatte, die das Fundament bildet, liest man auf Russisch die Lebensdevise des Toten: «Beeilt euch, Gutes zu tun.» Am Eisengitter der Umfriedung hängen gesprengte Ketten, die symbolisch kundtun, wie sehr Haas die Strafgefangenen von ihrem Joch befreit hat.²

Friedrich Joseph Laurentius Haas³ wurde 1780 in Münstereifel als viertes von zehn Kindern des Apothekers Peter Haas und seiner Ehefrau Katharina Josepha Sophia geboren. In Köln studierte er Literatur, Medizin und Naturwissenschaften und erhielt in den Disziplinen Naturgeschichte, Griechisch, Mathematik, Physik und Chemie, Sprachphilosophie und Entbindungskunst jeweils den ersten Preis⁴. Im Wintersemester 1802/03 hörte er in Jena den Philosophen Schelling, dessen Ideen auf ihn starken Eindruck machten⁵. Spuren davon finden sich noch in seinem 1811 veröffentlichten Buch. In Göttingen wurde er zum Dr. med. promoviert. In Wien praktizierte er als Arzt. Ein dankbarer Patient, Fürst Repnin, dessen Augenleiden der junge Doktor behandelt hatte, brachte ihn auf den Gedanken, nach Russland zu fahren. Im Februar 1806 reiste Haas mit der Fürstin Repnin als ihr Leibarzt nach Moskau, das seine zweite Heimat werden sollte.⁶

Mit erstaunlicher Schnelligkeit fand sich der energische junge Arzt in der russischen Hauptstadt zurecht. Er wurde zu Konsultationen gerufen und erwarb eine ausgezeichnete Praxis. Er besichtigte die Spitäler und Armenhäuser und gewann einen tiefen Einblick in das Gesundheitswesen Moskaus. Als er in einer Stiftung eine Menge Patienten mit einem Augenleiden Menschen fand, heilte er sie unentgeltlich. Dieser Erfolg hob sein Ansehen dermaßen, dass Zar Alexander I. ihn am

4. Juni 1807 zum Chefarzt der medizinischen Abteilung des Kaiserlichen Paul-Krankenhauses ernannte und ihm das mit dem erblichen Adel verbundene Wladimirkreuz verlieh, das laut Ordensstatut immer getragen werden musste.⁷

Da Haas für viele seiner Patienten Heilung durch Bäder in Mineralquellen erhoffte, beantragte er zwei Forschungsreisen in den Kaukasus. Dort entdeckte er Schwefelquellen, analysierte sie und erprobte sie selbst. Mit seinen Arbeiten darüber, die er an die Akademie der Wissenschaften sandte, legte er den Grundstein zur Heilkurmedizin, was von den Fachleuten mit höchstem Lob anerkannt wurde und ihm den Titel Kaiserlicher Hofrat einbrachte. In einem französisch geschriebenen Buch von 365 Seiten fasste er die Erträge seiner Forschungsreisen zusammen⁸. Dazu gehörten auch landeskundliche und botanische Beobachtungen. Noch fast ein Jahrhundert später wurde «die hervorragende Arbeit des Dr. Haas» gerühmt, in der «zum ersten Mal in gebotener Vollständigkeit die Flora der kaukasischen Vorberge dargestellt wurde»⁹. Die wissenschaftlichen Leistungen des Dr. Haas würdigte in den letzten Jahren der Professor für Medizingeschichte an der Freien Universität Berlin, Heinz Müller-Dietz.¹⁰

Als Napoleon 1812 mit seinem Heer auf Moskau vorrückte, wurde Haas dem aktiven Dienst in der russischen Armee zugeteilt. Er begleitete als Militärarzt die Soldaten des Zaren bis nach Paris. Nach dem Feldzug setzte er seine ärztliche Tätigkeit in Moskau fort, zunächst in seiner Privatpraxis, dann wieder als Amtsarzt. 1825 wurde ihm die Stelle des Stadtphysikus übertragen.

Als Haas begann, die Missstände in der Leitung und Verwaltung des Moskauer Medizinischen Kontors abzustellen, stieß er auf Widerstand. Die apathischen Beamten von ihren Gewohnheiten abzubringen, war schier unmöglich. Die vorgesetzte Behörde, der die Eingaben Haas' unbequem waren, ließ ihn im Stich. Die ihm Unterstellten wehrten sich mit Beschuldigungen, beschimpften ihn als Ausländer und fragten voll Neid, wie er zu seiner raschen Beförderung gekommen sei. Die Behörde machte sich diese Anwürfe zu Eigen. Das tat Haas weh. Nach anderthalb Jahren legte er sein Amt als Stadtphysikus nieder.

Doch das genügte seinen Gegnern nicht. Sie hängten ihm einen Prozess an, der neunzehn Jahre dauerte. Es ging um Folgendes: Haas war vom Generalgouverneur beauftragt worden, das Gebäude der Reserveapotheke zu erneuern. Dabei entdeckte er, dass die im unteren Stockwerk gelagerten Heilpflanzen wegen Feuchtigkeit verdarben. Damit sie in die trockenen oberen Stockwerke transportiert werden konnten, ließ Haas einen Aufzug bauen. Eine Etatüberschreitung! Dabei hatte Haas sich schriftlich verpflichtet, den Betrag selbst zu bezahlen, falls die Behörde diesen nicht genehmige. Haas gewann den Prozess, aber seine Gegner hatten es erreicht, den deutschen Doktor 19 Jahre lang zu ärgern.¹¹

II

Eine entscheidende Wende trat in Haas' Leben 1828 ein, als er zum Mitglied des soeben gegründeten Gefängnisschutzkomitees berufen und zum Chefarzt der Moskauer Gefängnisse ernannt wurde¹². Diese Wende teilt sein Moskauer Leben in zwei Abschnitte, die sich deutlich unterscheiden. In dem ersten Abschnitt, der 23 Jahre umfasst, verschaffte seine erfolgreiche Karriere ihm das Prestige eines

Modearztes, Bewunderung und Förderung bis in die höchsten Kreise und beträchtlichen Reichtum. Er kaufte ein Stadthaus und fuhr in einer von vier Schimmeln gezogenen Karosse durch die Hauptstadt. Er konnte sich Kutscher, Kammerdiener, Koch und Lakai leisten. Er kaufte das Dorf Tischki mit hundert «Seelen» und einem Landgut. Dort errichtete er in der Hoffnung auf Gewinn eine Tuchfabrik. Seine Investition sollte dem Dorf und den Notleidenden zugute kommen.

In dem zweiten Abschnitt, den letzten 25 Jahren seines Lebens, schwand sein Reichtum schnell: In finanziellen Nöten musste er sein Stadthaus verkaufen. Seine Tuchfabrik machte Bankrott. Sein Landgut wurde versteigert. Alles Geld, was er bekam, verschenkte er an seine Armen und Unglücklichen, weshalb ihn einige Großbürger und Adlige für verrückt hielten. Schimmelgespann und Karosse verschwanden. Sein Anzug war an vielen Stellen geflickt. Seine Wohnung bestand aus zwei kleinen Zimmern, in denen er oft Obdachlose oder Kranke unterbrachte. Er starb bettelarm, seine Hinterlassenschaft bestand aus Kleingeld, abgetragenen Kleidern und Gerümpel.

Haas gehörte nicht zu den Leuten, die ihr Kapital zu vermehren wissen. Aber die Hauptursache seines Sturzes vom Reichtum in Armut war nicht seine Unfähigkeit zu wirtschaften, sondern seine grenzenlose Freigebigkeit, die ab 1829 in völliger Selbstverleugnung vor allem seinen geliebten Strafgefangenen zugute kam. Seine Armut war freiwillig. Einer seiner Lieblingsheiligen war Franz von Assisi.

Über die grauenhaften Zustände in den Gefängnissen machte sich Haas an Ort und Stelle ein genaues Bild: Enge, Schmutz, Ungeziefer, zerbrochene Fenster, keine Heizung, keine Pritschen, keine Aborte, keine Waschgelegenheit, dürftige Verpflegung. Die Gefangenen lagen in ihren nassen Lumpen auf dem Erdboden, Kinder neben Mördern, Schwerverbrecher neben Landarbeitern, die nur ihren Pass verloren hatten, oder Leibeigenen, die von ihren Gutsherren willkürlich ins Gefängnis gesteckt worden waren. Dieses Elend vergrößerten obendrein noch allerlei Schikanen. Legislative Anordnungen, die Dinge zu bessern, blieben Papier wegen der Gleichgültigkeit und Trägheit der Beamten und der Saumseligkeit der russischen Bürokratie.

Die Lage der Insassen in Moskauer Gefängnissen war schon entsetzlich; aber noch schlimmer erging es denen, die nach Sibirien deportiert wurden und den Weg zu ihrem Bestimmungsort in neun Monaten zu Fuß zurücklegen mussten, belastet mit schweren Ketten. Ihre Köpfe wurden halbseitig rasiert, und um eine Flucht zu verhindern, hatte ein teuflisches Hirn den Prut erfunden: eine Eisenstange mit zehn Eisenringen, darin die Hand jeweils eines Gefangenen eingeschlossen wurde. Die Tag und Nacht an den Prut Gefesselten waren verschieden an Alter, Größe, Gangart, Kräften und Gesundheitszustand. Infolgedessen behinderten sie beim Marsch sich gegenseitig, stießen sich, traten sich, beschimpften sich.¹³

Diesen unmenschlichen Quälereien sagte Haas den Kampf an.¹⁴ Schon 1829 erwirkte er beim Generalgouverneur die Anordnung, in Moskau den starren Prut durch eine bewegliche Kette zu ersetzen, an die statt zehn nur noch sechs Gefangene mit Ketten angeschlossen wurden. 1831 erreichte Haas, dass das Gewicht der Fußketten um die Hälfte verringert wurde. Er selbst überwachte in der Schmiede das Auswechseln der schweren Ketten gegen die leichten. Die Kosten für die Anfertigung der neuen Ketten trug Haas. Da auch jetzt noch die Sträflinge durch das

Tragen der eisernen Fesseln Erfrierungen erlitten, sorgte er dafür, dass 1836 ein Ukas anordnete, die Fesseln in Leder einzunähen; das galt für ganz Russland. Als Haas 1837 völlige Befreiung von den Ketten beantragte, geriet der Befehlshaber der Wachmannschaften derart in Zorn über den «blöden Philanthropen», dass der Antrag abgelehnt wurde.

Vor der Gründung des Gefängnischutzkomitees wurden den Verurteilten fast alle Menschenrechte abgesprochen, den Unglücklichen jede Teilnahme verweigert, den Kranken nicht wirklich geholfen. Haas war davon überzeugt, dass Verbrechen, Unglück und Krankheit eng zusammenhängen; man könne das eine kaum vom anderen abgrenzen. Deshalb sei den Sträflingen dreifache Hilfe zu geben: gerechte Behandlung ohne Grausamkeit, tätiges Mitleid, Pflege der Kranken. In dieser Gesinnung handelte Haas.¹⁵

Aus dem Deportationsgefängnis auf den Sperlingsbergen wurden in jeder Woche zwei Gruppen Verbannter nach Sibirien in Marsch gesetzt. Haas besuchte regelmäßig jeden einzelnen Gefangenen viermal in der Woche, betreute ihn als Arzt und tröstete ihn als Bruder. Manchen schrieb er krank, damit er etwas länger bleiben konnte, ehe er mit der «wandernden Hölle» fortziehen musste.

Durch das Deportationsgefängnis gingen jährlich nie weniger als 6000 Gefangene. In 25 Jahren hat Haas sich um rund 200.000 gekümmert, jedem Einzelnen zugehört und liebevoll mit ihm gesprochen. Bei den 293 Sitzungen des Gefängnischutzkomitees, die in dieser Zeit stattfanden, hat Haas nur einmal gefehlt, wegen Krankheit. Während er den Verbrechern gegenüber sanft wie ein Lamm war, kämpfte er im Komitee wie ein Löwe für seine «Täubchen». Denn unter den Mitgliedern des Komitees hatte er mächtige Gegner.

Einmal kam es wegen eines Gnadengesuchs zu einem Zusammenstoß mit dem Metropolitan Filaret, dem damaligen Vorsitzenden des Komitees. Dieser sagte: «Sie sprechen da immer von unschuldig Verurteilten. Solche gibt es gar nicht. Wenn ein Gericht einen Menschen verurteilt, heißt das: Er ist schuldig.» Da sprang Haas auf und schrie: «Eminenz, Sie haben Christus vergessen!»¹⁶

Manches erreichte Haas trotz seiner Gegner, zum Beispiel 1832 die Freigabe finanzieller Mittel für den Erweiterungsbau der Krankenabteilung beim Deportationsgefängnis, durch den eine Erhöhung der Kapazität auf 120 Betten möglich wurde; oder 1836 die Gründung einer Schule für Kinder von Sträflingen. Manches wurde von den Behörden zuerst auf die lange Bank geschoben, schließlich dank der unverdrossenen Bemühungen des Dr. Haas nach vielen Jahren doch verwirklicht, zum Beispiel 1842 die amtliche Einsetzung eines Rechtsvermittlers für Strafgefangene, oder 1846 die Abschaffung der halbseitigen Kopfrasur für einen Teil der Sträflinge. Manches kam zu Haas' Lebzeiten überhaupt nicht zustande.

Immer wieder geriet Haas in Konflikt mit den Behörden, denen er mit seinen ständigen Eingaben und Forderungen lästig fiel. Seine Gegner erreichten 1839, dass ihm das Recht entzogen wurde, sich um die Gesundheit der Gefangenen zu kümmern. Haas war tief getroffen. Dem Komitee schrieb er, solange er Komiteemitglied sei, könne ihm niemand verbieten, alle Gefängnisse Moskaus zu besuchen und bei jeder Abfertigung eines Gefangenentransports anwesend zu sein.¹⁷ Haas machte weiter wie bisher. Vor ihrem Abmarsch betete er zusammen mit den Gefangenen. Dann fragte er: «Seid ihr gesund? Haben die, welche lesen können,

ein Buch erhalten? Habt ihr keinen besonderen Wunsch?» Er verteilte Bücher, Obst und Gebäck, verabschiedete sich herzlich von jedem Einzelnen mit aufmunternden Worten und küsste ihn nach russischer Sitte dreimal auf beide Wangen.

Nicht nur das leibliche Wohl der Gefangenen lag Haas am Herzen, er wirkte auch als ihr Laienseelsorger. Er bat das Komitee, die Andersgläubigen unter den zu Deportierenden etwas länger in Moskau zu lassen, damit sie einen Geistlichen ihres Glaubens hören könnten, wozu sie auf dem langen Marsch und in Sibirien keine Gelegenheiten hatten. Für die Altgläubigen, die von den Orthodoxen als Raskolniki und Ketzer beschimpft und wie Verbrecher behandelt und deportiert wurden, setzte Haas sich immer wieder ein. Von 1838 an wurden auch katholische Polen über Moskau nach Sibirien geschickt. Für sie ließ er einen polnischen Beichtvater und Prediger kommen, und mit ihnen feierte er die heilige Messe und kommunizierte. Für die orthodoxen Gefangenen ließ Haas auf den Sperlingsbergen eine eigene Kirche bauen, die heute noch steht.¹⁸

Die russisch-orthodoxe Kirche hielt der Katholik Haas für eine gleichberechtigte Schwester der römisch-katholischen Kirche. Gern besuchte er die orthodoxen Gottesdienste. Als sein Adoptivsohn Moskau verließ, sagte ihm Haas beim Abschied: «Du bist jung, aber vergiss nicht, dass der Tod auch für junge Menschen plötzlich kommen kann. Darum halte dich für ihn bereit. Stirb nicht, ohne vor Gott deine Sünden zu bekennen. Wenn kein katholischer Priester in der Nähe ist, zögere nicht, einen orthodoxen Popen rufen zu lassen und von ihm die heilige Kommunion zu erbitten.» Haas war ökumenisch gesinnt. Zugleich trat er für Gewissensfreiheit ein und missbilligte, Gefangene von einem christlichen Bekenntnis zu einem anderen zu bekehren oder nicht-christlichen Häftlingen Milderungen der Strafe zu versprechen, wenn sie sich in der orthodoxen Kirche taufen ließen, was zu Heuchelei verlocken konnte.¹⁹

Schon 1830 bestand Haas vor dem Komitee darauf, dass man den Häftlingen unbedingt die Bibel und geistliche Schriften geben müsse. Da der Etat des Komitees dafür keine Mittel hatte, lieferte ein Kaufmann an Haas als Geschenk im Laufe von fünfzehn Jahren 55.000 Bibeln und 11.000 Evangelien im Werte von 30.000 Rubeln. Mit Hilfe anderer Spender kamen 71.000 kirchliche und weltliche Bücher dazu, auch solche in polnischer Sprache. Auf eigene Kosten gab Haas in hoher Auflage eine Schrift heraus, die er jedem Verbannten auf den Weg nach Sibirien in einer Aufbewahrtasche mitgab²⁰. Darin zitiert Haas Stellen aus der Heiligen Schrift und aus Werken des heiligen Franz von Sales und des heiligen Tichon. Das achte Kapitel schließt mit den Worten: «Ich gelobe von ganzem Herzen in festen Vertrauen auf die Hilfe Gottes, dass ich in allen meinen Beziehungen zum Nächsten stets an die Worte des heiligen Paulus denken werde: «Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.» Ich bin fest entschlossen, folgende göttliche Regeln zu erfüllen: 1. keine Schmähworte zu gebrauchen; 2. niemanden zu verurteilen; 3. nicht zu lügen.» Jeden bat Haas, das zu unterschreiben.²¹

Ein anderes Feld, auf dem Haas arbeitete, waren die Obdachlosen. In später Nacht las er Menschen auf, die krank, hungrig oder verletzt zusammengebrochen auf der Straße lagen, versuchte, sie in Spitälern unterzubringen, wurde aber oft abgewiesen und brachte diese Unglücklichen schließlich in das Polizeikranken-

haus, dessen Chefarzt Haas 1845 wurde. Er ließ es mit eigenen und gesammelten Mitteln in ein ordentliches Krankenhaus umwandeln. 150 Betten waren vorgesehen, aber Haas verdoppelte die Zahl. Wieder gab es eine Kampagne gegen ihn. Bei einer Vorladung fiel er vor dem Generalgouverneur weinend auf die Knie. Das half. Haas erhielt das Recht zur unbeschränkten Aufnahme von Kranken. Wenn kein Platz mehr frei war, stellte er seine eigene Wohnung im Obergeschoss zur Verfügung. In diesem Haus, das man bald Haassowka nannte, wurden bis zu seinem Tod 30.000 Kranke gepflegt, von denen 21.000 gesund wurden.²²

Der unverheiratete Haas pflegte um sechs Uhr aufzustehen, nahm zum Frühstück einen Tee aus Johannisbeerblättern und widmete sich dann der Ambulanz, zu der die Armen erschienen, für die er unentgeltlich die Medikamente mixte und verabreichte. Gegen zwölf Uhr begann die Krankenvisite in der Haassowka, dann ging er in das Stadtgefängnis, danach in das Deportationsgefängnis. Nach fünf Uhr nahm er zu Hause das Mittagmahl. Wenn er irgendwo eingeladen war, nahm er von dem gereichten Obst doppelt so viel wie schicklich und steckte es für seine Unglücklichen in die Tasche. Alkoholisches trank er nie. Wieder zu Hause, erledigte er für seine Gefangenen eine riesige Korrespondenz, die er ohne Büro, ohne Schreiber ganz allein bewältigte. Die einzige Erholung, die er sich vor dem Schlafengehen manchmal gönnte, war sein Teleskop, mit dem er Sterne betrachtete.²³

Mochten Vornehme und Mächtige ihn immer wieder in seiner menschenfreundlichen Arbeit behindern, ihn beschimpfen und ihn als einen Narren verachten – die kleinen Leute erinnerten sich dankbar all dessen, was Haas für die Ärmsten der Armen getan hat, für die Leibeigenen, für die insolventen Schuldner, für die Verbannten, die Kranken, die Obdachlosen. Die Moskauer hatten erlebt, wie tapfer er die verheerenden Epidemien bekämpfte²⁴. Bei seinem Begräbnis folgten 20.000 Menschen dem Sarg zum Friedhof auf den Wwedensker Hügeln²⁵. Ein unbekannt gebliebener Freund ließ auf dem Grab das granitene Denkmal errichten, das seit anderthalb Jahrhunderten von vielen besucht wird.²⁶

III

In den Jahrzehnten nach Haas' Tod erschienen in verschiedenen Zeitschriften Lebenserinnerungen alter Moskauer. Sie alle gedachten in Liebe des Doktor Haas. Lebedew, der Präsident des St. Petersburger Gefängnis-Fürsorge-Komitees, der in Moskau und mehreren anderen Gouvernements die Gefängnisse visitiert hatte, urteilte in seiner Haas-Monographie, es sei Haas gelungen, eine Wende im russischen Gefängniswesen herbeizuführen. «Er tat dies *allein*, ohne andere Macht als die Kraft der Überzeugung, die stärker war als alle mit Macht ausgestatteten Komitees und Personen.»²⁷

Viele russische Schriftsteller setzten Haas ein literarisches Denkmal, so 1855 Herzen²⁸, 1868 Dostojewski²⁹, 1898 Tschschow³⁰, 1899 und 1927 Gorki³¹. Die erste Haas-Biographie schrieb 1896 der Senator Anatolij Fedorowitsch Koni, ein bedeutender Gelehrter und Jurist (1844 bis 1927). Zwischen 1897 und 1914 wurde Konis Buch fünfmal aufgelegt, als reich illustrierter Geschenkband und auch in billigen Volksausgaben; außerdem erschien 1899 eine deutsche Übersetzung³².

In diesen 17 Jahren kamen in Russland 30 Bücher, darunter auch Kinderbücher, über Haas heraus. Auf Konis grundlegende, auch wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biographie stützen sich mehr als achtzig Jahre lang essayistische, populäre, journalistische, lexikalische und romanartige Darstellungen des Lebens.³³

1909 wurde Haas zu Ehren mit mehreren Feierlichkeiten an der Metschnikow-Straße vor seinem ehemaligen Krankenhaus ein imposantes Denkmal mit ausdrucksstarker Porträtbüste enthüllt. Auf dem Sockel liest man Haas' Wahlspruch: «Beeilt euch, Gutes zu tun.»³⁴ 1910 und 1911 fanden an diesem Denkmal Volksfeste statt, während die Wagen der Pferdebahnen mit Bildern des «heiligen Doktor Haas» geschmückt waren.³⁵

Man sollte meinen, unter dem militanten Atheismus der Sowjetmacht, die das Christentum unterdrückte, sei kein Platz gewesen für die Erinnerung an einen Mann wie Haas, der an die Heilsbotschaft des Evangeliums glaubte. Doch dem kommunistischen Terror gelang es nicht, die Erinnerung an Haas völlig auszulöschen.³⁶ Selbst in den schrecklichen Lagern erzählten Strafgefangene ihren Leidensgenossen von Haas.³⁷

Anlässlich des 200. Geburtstags von Haas 1980 wurde seiner in der Sowjetunion auf vielerlei Weise gedacht. Der Leningrader Münzhoof prägte eine Bronze-Gedenkmedaille.³⁸ In russischen Fachzeitschriften wurde dankbar an ihn erinnert. Der Lyriker Okudschawa feierte Haas in einem Gedicht³⁹. Auch in der Bundesrepublik Deutschland bahnte sich 1980 eine Haas-Renaissance an. Zeitungen und Zeitschriften brachten zum Jubiläum Essays⁴⁰. August 1980 tagte in Münstereifel ein Ärztesymposion unter dem Titel «Humanitas». Die Deutsche Bundespost gab eine Sonderbriefmarke heraus. 1983 erschien das dritte Haas-Buch von Anton Hamm⁴¹; dem folgte 1984 das Haas-Buch von Lew Kopelew, das mehrere Auflagen erlebte⁴². In Göttingen wurde 1985 eine Haas-Gedenktafel enthüllt⁴³. 1987 schuf Ursula Schiller-Heeger Haas zu Ehren einen Bildteppich⁴⁴. 1989 wurde die deutsche Schule in Moskau, die heute 400 Schüler und Schülerinnen zählt, nach Friedrich Joseph Haas benannt⁴⁵; zugleich wurde mit einem Festakt im Atrium dieser Schule eine Haas-Bronzebüste aufgestellt⁴⁶. 1990 erhielt die Südseite der Wallfahrtsbasilika in Kevelaer ein doppeltüriges Bronzeportal von Bert Gerresheim, das unter bedeutenden Personen der Kirchengeschichte auch Haas darstellt.⁴⁷

Inzwischen begann nicht nur das Erzbistum Köln, sondern auch der Erzbischof Kondrusiewicz in Russland das vorbereitende Stadium des Seligsprechungsverfahrens⁴⁸. Wie auch immer die Causa Haas ausgehen mag – das russische Volk in allen Schichten hat schon zu seinen Lebzeiten Haas als den «heiligen Doktor von Moskau» verehrt und tut es immer noch⁴⁹. Es gibt in der umfangreichen russischen und deutschen Haas-Literatur kaum eine Arbeit, die diesen Ehrennamen – oft schon im Titel – nicht übernimmt. In solchen Nöten, von denen es heißt: «Da hilft nur noch Beten», ruft man vertrauensvoll den «heiligen Doktor» an. Die litauische Widerstandskämpferin Nijole Sadunaite wurde durch die Lektüre von Konis Biographie angeregt, nach Moskau zu reisen und am Grabe Haas' für die Freiheit ihres von den Kommunisten ins Gefängnis geworfenen Bruders zu beten. Das Gebet wurde erhört⁵⁰. Und immer blühen am Grab von Haas frische Blumen, von einfachen Leuten gebracht: Asten, Phlox und Georginen, in Einmachgläser, Konservendosen oder Milchflaschen gestellte Sträußchen.⁵¹

ANMERKUNGEN

¹ Lew Kopelew, *Der heilige Doktor Fjodor Petrowitsch. Die Geschichte des Friedrich Joseph Haas. Bad Münstereifel 1780 – Moskau 1853*, Hamburg 1984, S. 217, dazu Fotos S. 215 und S. 218 (Lew Kopelew, Raissa Orlowa und Marion Gräfin Dönhoff am Haas-Grab).

² Anton Hamm / Gerd Teschke, ein deutscher Arzt als «Heiliger» in Moskau, Berlin/Bonn 1983, S. 18, 112, dazu S. 113 – 115 drei Fotos des Grabmals.

³ Der Name wird seit einiger Zeit meist Haass geschrieben. Er selbst schrieb stets Haas, und so steht sein Name auch auf der Titelseite seiner sämtlichen Buchveröffentlichungen, in den zeitgenössischen Dokumenten und auf den ihm zu Ehren errichteten Denkmälern in Moskau. Deshalb plädiert sein Urgroßneffe Karl Haaß, dem wird die gründlichste Erforschung der Jugendzeit von F.J.L. Haas verdanken, für eine Rückkehr zur ursprünglichen Schreibweise: Haas (russifiziert Fedor Petrovič Gaaz). Karl Haaß, *Die Jugend- und Studienjahre des Friedrich Joseph Haas (1780-1853) aus Münstereifel, des «heiligen Doktors von Moskau»*, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein*, 187 (1984), S. 179-203; hier S. 179 Fußnote.

⁴ Karl Haaß, ebda., S. 197.

⁵ Karl Haaß, ebda., S. 203; ders., *Korrespondenz F. J. Haas – F.W.J. Schelling. Unveröffentlichte Dokumente aus dem Berliner Schelling-Nachlass*, in: *Nachrichtenblatt des Vereins Alter Münstereifeler*, 59 (1984), Nr. 1, S. 1-6.

⁶ Haas' Brief an seinen Onkel Stephan in Köln, datiert Wien 17. Februar 1806, in: Toni Hürten, *Dr. Friedrich Joseph Haas. Unbekannte Briefe dieses «heiligen Doktors von Moskau»*, in: *Heimatkalender 1959 für den Landkreis Euskirchen*, hg. von der Kreisverwaltung Euskirchen, Rheinberg 1958, S. 70-72.

⁷ A. F. Koni, *Dr. Friedrich Haaß. Lebensskizze eines deutschen Philanthropen in Russland. Zur Geschichte des russischen Gefängniswesens im 19. Jahrhundert*, Leipzig 1899, S. 30 ff.

⁸ *Ma visite aux Eaux d'Alexandre en 1809 et 1810, par le docteur Frédéric- Joseph de Haas, Conseiller de Cour, Médecin en chef de l'Hôpital Impérial de Paul à Moscou, et Chevalier de l'Ordre de St. Wladimir. Moscou, de l'imprimerie de N.S. Vsévolovskij, 1811.*

⁹ W.I. Lipskij, *Die Flora des Kaukasus*, St. Petersburg in 1899.

¹⁰ Heinz Müller-Dietz, *Zur Biographie des «heiligen Doktors» Friedrich Joseph Haas*, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 47 (1963), S. 479-488; ders., *Friedrich Joseph Haas als Arzt in Moskau. Biographische Skizzen*, in: *Jahresbeilage zum Medizinischen Literaturdienst*, Berlin 1980; ders., *Friedrich Joseph Haas, ein deutscher Arzt in Moskau*, in: *Clio Medica*, 15 (1981), Nr. 3./4., S. 177-189; ders., *Friedrich Joseph Haas (1780-1853). Der heilige Doktor von Moskau*, in: *Die Waage*, 22 (1983), S. 106-110; ders., *Wilhelm Th. Lerche und Friedrich J. Haas: Die Menschenfreunde*, in: ders., *Ärzte zwischen Deutschland und Russland. Lebensbilder zur Geschichte der medizinischen Wechselbeziehungen = Medizin in Geschichte und Kultur*, Bd. 19, Stuttgart-Jena-New York 1995, S. 80-90.

¹¹ Hamm/Teschke, S. 39-43.

¹² Koni, S. 44.

¹³ Koni, S. 18-20.

¹⁴ Rolf Steinberg, *Friedrich Joseph Haas und der russische Strafvollzug im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1984.

¹⁵ Koni, S. 44

¹⁶ Koni, S. 113 f.

¹⁷ Koni, S. 83-89.

¹⁸ Hamm/Teschke, S. 89, Abb. S. 90 und 91.

¹⁹ Hamm/Teschke, S. 122 ff.

²⁰ *ABC der christlichen Sittsamkeit*, Moskau 1841, 1898.

²¹ Hamm/Teschke, S. 63

²² Koni, S. 136-149

²³ Koni, S. 150-153.

²⁴ 1826 eine epidemische Augenkrankheit: Koni, S. 43; 1839-40: Typhus: Koni, S. 154; 1848 Cholera: Koni, S. 162 f.

- ²⁵ Koni, S. 192.
- ²⁶ Hamm/Teschke, S. 112.
- ²⁷ Kopelew, S. 206.
- ²⁸ Alexander Herzen, *Erinnerungen*, Berlin 1907, BD. I, S. 138 ff.
- ²⁹ F.M. Dostoevskij, *Der Idiot*, Darmstadt 1963, S. 619-620.
- ³⁰ Kopelew, S. 208.
- ³¹ Ein Brief Gorkijs an Koni, Nov. 1899, zitiert in: Kopelew, S. 208; Maxim Gorki, *Literarische Porträts*, in: *Ges. Werke*, hg. v. Eva Kosing, Berlin-Weimar 1966, S. 345.
- ³² Siehe Anm. 7.
- ³³ In der Nachfolge von Koni stehen unter anderem folgende Bücher: Karl Nötzel, *Dr. Friedrich Haas. Der Reformator des russischen Gefängniswesens*, Leipzig 1912; ders., *Ein deutscher Heiliger in Russland. Friedrich Haas, Sannerz-Leipzig 1923, Bruderhof-Leipzig 1928*; ders., *Friedrich Haas (1780-1853)*, in: *Menschen der Liebe*, Wernigerode 1928, S. 53-64; Nikolaus von Arseniew, *Das heilige Moskau. Bilder aus dem religiösen und geistigen Leben des 19. Jahrhunderts*, Paderborn 1940, S. 236-250; Hans Harder, *Der deutsche Doktor von Moskau. Der Lebensroman des Dr. Friedrich Joseph Haas*, Stuttgart 1940, ⁴1942, 1951/1983 (von einem evangelischen Sozialpädagogen aus dem Geist der Bekennenden Kirche gegen die nationalsozialistische Ideologie: «Heldentum ist Mut zur Barmherzigkeit»); Margarete Passon-Darge, *Friedrich Joseph Haas. Bildnis eines Christen, Rothenburg ob der Tauber 1951*; Alois Mertes (Staatsminister), *Der Heilige Doktor von Moskau Friedrich Joseph Haas*; in: *Drei Deutsche in Russland*, Darmstadt 1983, S. 99-116.
- ³⁴ Hamm/Teschke, S. 131-137, mit 9 Fotos.
- ³⁵ Kopelew, S. 209.
- ³⁶ Kopelew, S. 210 f., 216 ff.
- ³⁷ Kopelew, S. 213; A. Solschenizyn, *Der Archipel Gulag I*, Rowohlt 1978, S. 194.
- ³⁸ Heinz Müller-Dietz, *Gedenkmedaille für F.J. Haas*, in: *Medizin in Osteuropa*, 15 (1983), S. 12.
- ³⁹ Bulat Okudzava, *U Gaaza net otkaza*, in: *Nauka izizn'*, 12 (1980), S. 130-137.
- ⁴⁰ Karl Haaß, «Beeilt euch, Gutes zu tun». Zum 200. Geburtstag des «heiligen Doktors von Moskau» (1780-1853), in: *Trierer Theologische Zeitschrift*, 89 (1890), S. 336-342.
- ⁴¹ Siehe Anm. 2.
- ⁴² Siehe Anm. 1.
- ⁴³ Mahnung an die Lebenden. Ansprachen von Lew Kopelew und Karl Haaß anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel in Göttingen für den «heiligen Doktor von Moskau», in: *Nachrichtenblatt des Vereins Alter Münstereifeler*, 60 (1985), Nr. 1, S. 7-8.
- ⁴⁴ Stanis-Edmund Szydzik, *Ein deutscher Moskauer. Zum Bildteppich «Dr. Friedrich Josef Haas» von Ursula Schiller-Heeger*, 1987, in: *Heilen 1-2* (1988), S. 64-70.
- ⁴⁵ Karl Haaß, *Friedrich Joseph Haas als der heilige Doktor von Moskau. Festansprache anlässlich der Feier der Namensgebung der Deutschen Schule in Moskau*, in: *Nachrichtenblatt des Vereins Alter Münstereifeler*, 64 (1989), Nr. 2, S. 1-4.
- ⁴⁶ Brüderlichkeit, Barmherzigkeit und Mitleid. Ansprachen anlässlich der Enthüllung einer Nachbildung der Moskauer Bronzebüste des heiligen Doktors Friedrich Joseph Haas. Eingeleitet und zusammengestellt von Karl Haaß, in: *Nachrichtenblatt des Vereins Alter Münstereifeler*, 64 (1989), Nr. 1, S. 1-5 und S. 10-11.
- ⁴⁷ Werner Roemer, *Das Portal der Nachfolge Christi*, Kevelaer 1993, S. 30.
- ⁴⁸ Prälat Dr. Helmut Moll, *Seligprechungsverfahren für Dr. Friedrich Joseph Haas tritt in eine neue Phase*, in: *Die Gießkanne*, *Mitteilungsblatt und Kurzeitung Bad Münstereifel*, 31 (1998), Nr. 5, 27. Jan., S. 1-6.
- ⁴⁹ Koni, S. 189; Helmut Moll, *In der Schule der Freunde Gottes. Friedrich Joseph Haas. Der «Heilige Doktor» von Moskau*, in: *Feuer und Licht*, Nr. 64, Februar 2000, S. 4-9.
- ⁵⁰ Nijole Sadunaite, *Geborgen im Schatten deiner Flügel. Verfolgt um des Glaubens willen, Stein am Rhein 1989*, S. 43-54: «Der heiligmäßige Arzt Dr. Friedrich Joseph Haas».
- ⁵¹ Sadunaite, ebd., S. 43; Karl Haaß, *Jugend- und Studienjahre*, S. 186, Fußnote 40; Kopelew, S. 211, 217; Moll, 1998, S. 3; Hamm/Teschke, S. 18; J.M. Ohlert, *Frische Blumen am Grab des «Heiligen Doktors von Moskau»*, in: *Nachrichtenblatt des Vereins Alter Münstereifeler*, 62 (1987), Nr. 1, S. 10-11.