

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«

Internationale
katholische Zeitschrift
»Communio«

31. Jahrgang
2002

Communio

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
»COMMUNIO«

herausgegeben von

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

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · PETER SCHULZ
EBERHARD STRAUB · JAN-HEINER TÜCK

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

Internationale katholische Zeitschrift »Communio«, Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.Br.
Die Internationale katholische Zeitschrift »Communio« erscheint zweimonatlich bei
Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg.
Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe
Vertrieb und Inkasso: Johannes Verlag Einsiedeln, Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.Br.

INHALT

Alkofer, Andreas-Pazifikus: «Zieh den Regelkreis nicht zu eng...!» – Theoretische Gerechtigkeit im globalen Gesundheitswesen	540
Beck, Heinrich: Zur Bedeutung des 11. September 2001	58
Bedouelle, Guy: Wenn die Gnade laufen lernt · Die Darstellung des Heiligen im Film	447
Benz, Arnold: Woher kommt das Neue im Universum?	172
Beykirch, Ursula: Zu Fragen der Gentechnik und Biomedizin aus frauenspezifischer Perspektive	525
Boulnois, Olivier: Unser Gottesbild und die Vorsehung	303
Brague, Rémi: Hat der Unglaube eine Zukunft?	368
Bürkle, Horst: Kampf im Namen der Religion	117
Cazelles, Henri: Johannes, ein Sohn des Zebedäus, «Priester» und Apostel	479
Claudel, Paul: Der heilige Joseph	391
Conzemius, Victor: Die Kreuzzüge	133
Faber, Eva-Maria: Zur Bedeutung negativer Theologie in der christlichen Rede von Gott	468
Figura, Michael: Grundvollzüge der christlichen Gemeinde	199
–: Märtyrer durch Gottes Willen · Die Deutung seines eigenen Märtyrertodes bei Ignatius von Antiochien	332
Gatz, Erwin: Zur Entwicklung der Pfarrei bis zum II. Vaticanum	224
Gerosa, Libero: Ämter und Charismen für den Gemeindeaufbau	215
Heinz, Hanspeter: Im Hause der Kirche sind viele Wohnungen	234
Henrici, Peter: Gottes Vorsehung in unserem Leben	324
Keel, Ruedi: Zum Jubiläum der Akademischen Arbeitsgemeinschaft	165
Klaghofer, Wolfgang: Gott ist Unterscheidung – Die biblischen Romane von Thomas Mann und Franz Werfel	66
Koch, Kurt: Ist Glauben ein Rätsel im Wissen oder ein Geheimnis der Vernunft?	181
Lob-Hüdepohl, Andreas: Die Wertschätzung des Imperfekten – Biopolitik im Umgang mit Behinderung	513
Maier, Hans: Friedrich Georg Friedmann	90
Meier, Herbert: Nachdenken über den Geist	282

Menke, Karl-Heinz: Opfer und Martyrium. Die Antwort Christi	143
Moll, Helmut: Die Martyrer des 20. Jahrhunderts	429
Münk, Hans: Genügt ein Forschungsethos? – Forschungs- verantwortung angesichts neuer Entwicklungen in den Biowissenschaften	498
Pieper, Irene: Unter dem Schirm des Höchsten? · Welttheater und Vorsehung	351
Ranff, Viki: Der Spiegel der Vorsehung · Formen der «providentia» bei Hildegard von Bingen	340
–: Heiligkeit bei Peter Wust	420
Ratzinger, Joseph: Der Bischof · Kündler und Hüter des Glaubens	456
–: Glauben im Kontext heutiger Philosophie	267
Reißner, Hanswerner: Maria – Sophia	290
Reiter, Johannes: Die Biowissenschaften und die Frage nach dem richtigen und guten Leben	487
Rißmann, Michael: Hitlers Vorsehungsglaube und seine Wirkung	358
Rocha e Melo, Luís: Die Mysterien des Lebens Jesu in den geistlichen Schulen	34
Schilson, Arno: Liturgie als Ort der Geheimnisse des Lebens Jesu	22
Schipperges, Karl-Josef: Religion und säkularisierte Gesellschaft	97
Schlögel, Herbert: Embryonale Stammzellen und Präimplantationsdiagnostik	82
–: Heiligkeit des Lebens – Ehrfurcht vor dem Leben. Nützliche Begriffe in der Bioethik?	556
Schütz, Christian: Die Mysterien des Lebens Jesu als Prisma des Glaubens	8
Schützeichel, Heribert: Das Gesicht der Kirche	244
Speyr, Adrienne von: Heiligkeit im Alltag	392
–: Marianische Meditationen über die Mysterien des Lebens Jesu	1
Splett, Jörg: Ein selbstbestimmtes Leben? · Lebenskunst und Antwort auf das Heilige	401
Strukelj, Anton: Die geistige Schönheit der Ikonen	50
Tück, Jan-Heiner: Die Kraft des Gebrechens	381
–: Versuch über die Auferstehung	274
Vogel, Hans-Jochen: Sind wir auf der schiefen Bahn? – Zur Entscheidung des Bundestags über den Stammzellenimport	531
Zaborowski, Holger: Humane Normalität in der Anerkennung von Grenzen – Robert Spaemanns Überlegungen zur ethischen Dimension des Handelns	565

EDITORIAL

Das vorliegende Heft ist die Eröffnungsnummer einer neuen, sechsteiligen Heftreihe: «*Die Mysterien des Lebens Jesu Christi*». In den kommenden fünf Jahren wird jeweils das Januar/Februar-Heft der Betrachtung der Geheimnisse dienen. Die zwölf Geheimnisse der traditionellen Mysterientheologie¹ möchte die COMMUNIO in fünf Themen zusammenfassen und auffächern: *Die Inkarnation* (2003), *Das verborgene Leben Jesu* (2004), *Das öffentliche Leben Jesu* (2005), *Leiden und Auferstehen Jesu* (2006) und *Das Mysterium des Reiches Gottes* (2007).

Nun lässt sich ein Fächer ein- und ausfalten. Aus welcher Mitte jedoch sollen die Strahlen der verschiedenen Aspekte strömen und wohin gehen sie zurück? – Das Leben Jesu *wirklich* betrachten heißt, die Geburt Gottes in sich wünschen, zulassen und bilden. Das II. Vatikanische Konzil hat deshalb die Lehre über Maria, die Gottesgebälerin, zum Schlußstein und somit zum Herzstück der Ekklesiologie gemacht², also keinen gesonderten Traktat über Maria verfasst, denn «Kirche ist mehr als ›Volk‹, mehr als Struktur und Aktion: In ihr lebt das Geheimnis der Mutterschaft und der bräutlichen Liebe, die die Mutterschaft ermöglicht. Kirchenfrömmigkeit, Liebe zur Kirche ist überhaupt nur möglich, wenn es dies gibt. Wo Kirche nur noch maskulin, strukturell, institutionentheoretisch gesehen wird, da ist das Eigentliche von Ecclesia ausgefallen – jenes Zentrale, um das es in der Bibel und bei den Vätern in allem Reden von der Kirche geht ... Das bedeutet: Gerade das eucharistisch-christologische Mysterium der Kirche, das sich in dem Wort vom ›Leib Christi‹ ansagt, bleibt nur dann in seinem rechten Maß, wenn es das marianische Geheimnis einschließt: die hörende Magd, die – in der Gnade frei geworden – ihr Fiat spricht und darin Braut und so Leib wird»³. Und weiter: «Das bleibende Voraus Marias ist die Begründung unseres ›Mit‹ ... Die Mutter ist die immerwährende Voraussetzung, der Quellpunkt, die Vollverwirklichung der Kirche, der wir, wenn wir wollen, angehören können als solche, die unterwegs sind zum vollkommenen Jawort und zu dessen Einwurzelung in unserer ganzen Existenz.»⁴

Ein Beten, Denken und Betrachten der Mysterien Jesu mit Maria lebt in der Atmosphäre jenes Orts, wo Gott ganz angenommen und deshalb ganz angekommen ist. Es verbürgt, dass die «Information», welche unsere Zeit-

schrift vermitteln möchte, auch wirklich der In-Formation, der Ein-Formung dienen kann und nicht nur bloßer Gelehrsamkeit.

Die marianische Grundhaltung, die der Christ dem Geheimnis Jesu Christi gegenüber hat, möchte die das Heft eröffnende Textsammlung *«Marianische Meditationen»* aus dem Werk von ADRIENNE VON SPEYR vermitteln. CHRISTIAN SCHÜTZ, Abt von Schweiklberg, entfaltet in *«Die Mysterien des Lebens Jesu als Prisma des Glaubens»* ein theologisches und geistesgeschichtliches Panorama durch das Thema. Welche Rolle die *«Mysterien des Lebens Jesu in den geistlichen Schulen»* spielten, zeigt uns LUÍS ROCHA E MELO, und ANTON STRUKELJ weist einen Weg durch *«Die geistige Schönheit der Ikonen»* zu den Mysterien Christi.

A.S.

LITERATUR

¹ Verkündigung, Heimsuchung, Geburt, Darstellung im Tempel, Wiederauffindung im Tempel, Taufe, Hochzeit von Kana, Verklärung, Einzug in Jerusalem, Tod und Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten.

² Lumen Gentium, cap. VIII

³ Joseph Cardinal Ratzinger/Hans Urs von Balthasar: Maria – Kirche im Ursprung. Freiburg 1997, S. 20f.

⁴ Hans Urs von Balthasar: Der dreifache Kranz. Einsiedeln ³1978

ADRIENNE VON SPEYR

MARIANISCHE MEDITATIONEN

der Mysterien des Lebens Christi

I. DIE INKARNATION

Das Ja. Maria übergibt dem Vater ihr Jawort: «Mir geschehe nach deinem Worte». Der Vater aber übergibt es dem Sohn. Es ist, als finge der Sohn es vom Vater auf und als gestalte er es zu seinem eigenen «Fiat Voluntas Tua». Das Fiat der Mutter ist übergegangen an den Sohn und ruht jetzt in ihm, aber in beiden wurde es gewirkt vom Heiligen Geist. Später wird es aus der Lehre des Sohnes aufspringen im Vater Unser, eingebettet in den anderen Bitten, aber als deren Mitte, weil es den Bund zwischen dem Vater und der Mutter beschlossen und die Geburt des Sohnes ermöglicht hat. Der Sohn spricht es der Mutter nach, die es ihm übergab und überließ, so wie sie es von Gott erhielt.

Die Bitte der Mutter leitet die des Sohnes ein, die Bitte des Sohnes aber nimmt die Mutter auf und in sich hinein.

Von hier aus geht das Fiat an alle über: es wird Eigentum der Kirche in der Gestalt des Gebets an den Vater. Indem der Sohn sein eigenes persönliches Gebet an den Vater, das er von der Mutter übernahm, den Menschen schenkt, erhält es seine Breite, seinen katholischen, eucharistischen Charakter. Es lebt in jedem einzelnen Fiat, das in der Gemeinde des Herrn gesprochen wird. (17f.)

Advent. Die Mutter entfaltet sich in der Erwartung zusammen mit ihrem Sohn, aber diese ganze Erwartung der Geburt ist wie eine Vorerwartung des Kreuzes. Der Geist des Advents ist wie eine Vorausnahme des Geistes der Fastenzeit und der Passionszeit. Das Schwergewicht des Advents liegt nicht in ihm selber, sondern in der Zeit vor Ostern. Indem die Mutter sich für die Erwartung des Sohnes so sehr zur Verfügung stellt, lernt sie

ADRIENNE VON SPEYR, 1902-1967, Ärztin und Autorin zahlreicher Schriftkommentare in trinitarischer Auslegung der biblischen Offenbarung.

unmittelbar sich für sein kommendes Kreuz zur Verfügung zu stellen. Sie weiß zugleich, daß Weihnachten in Ostern erfüllt wird, daß es fast mehr ein Fest der Verheißung als der Erfüllung ist. (75)

Geburt. Die Erwartung, die verborgene Fülle war, wird in der Geburt des Sohnes zur sichtbaren Fülle. Die Verheißung hat Gestalt gewonnen in der Erscheinung des menschengewordenen Gottes. Die Mutter, die ihn geboren hat und in den Armen hält, trägt wohl das Kind, das ihr Leib gebildet hat, aber auch ihren Gott, an den sie glaubt, der ihren ganzen Glauben geformt und ihr gegeben hat. So weiß sie auch, daß sie künftig mehr dem Glauben als dem Kind, mehr Gott als dem Sohn zu leben haben wird. Daß, indem sie die Mutter des Einen geworden ist, sie zur Mutter aller werden muß.

In der Empfängnis war nichts Spürbares vorhanden; nur der bloße Glaube. Jetzt hält sie den Knaben im Arm. Das ist schon eine ungeheure Entfaltung des kleinen Senfkorn des Glaubens. Aber viel größer wird der Fortschritt sein, der erst noch erwartet wird: der Schritt von der Krippe zum Kreuz, vom Kind zur Menschheit. Diese Öffnung ist auch für Maria das wahre Geheimnis der Weihnacht.

Und wie die Mutter fruchtbar geworden ist, um den Sohn zu erhalten, so wird sie von jetzt an fruchtbar im Sohn, um für alle Mutter zu werden. So wird die Fruchtbarkeit künftighin doppelt sein: des Sohnes in der Mutter und der Mutter im Sohn. (81f.)

II. DAS VERBORGENE LEBEN JESU

Maria – Hülle des Verborgenen. Die Mutter bewahrt die Wunden ebenso verborgen in ihrem Herzen, wie sie alle Worte und Taten des Sohnes dort aufhebt. Beides: die Worte und die Wunden, sind einst zur Offenbarung bestimmt, durch beides sollen die Gedanken vieler offenbar werden. Aber die Mutter selbst ist nicht Offenbarerin. Wäre sie es, so würde sie mit dem Sohn zusammen das Amt der Verkündigung teilen, und man müßte, um das Wort Gottes zu vernehmen und das Kreuz zu begreifen, teils auf den Sohn und teils auf die Mutter blicken. Man müßte gleichsam das Auge vom einen zum andern hin wenden. Man könnte die volle Wahrheit *zwischen* dem Sohn und ihr suchen. So ist es nicht. Der Sohn allein ist Gott, er allein ist die Offenbarung des Vaters. Auch die Mutter blickt, um Gott kennenzulernen, ganz auf den Sohn hin. Aber die Geheimnisse, die der Sohn der Welt offenbart, werden von ihm zunächst in das Herz der Mutter gelegt, die göttlichen wie die menschlichen, die öffentlichen wie die intimen. Die Mutter weiß, wie man Geheimnisse Gottes aufnimmt. Nur im Abstand der Ehrfurcht, der Anbetung, der liebenden Verehrung

und Einhüllung kann man der göttlichen Dinge überhaupt ansichtig werden. Sie sind nicht, wie irgendwelche Tatsachen der Geschichte und der Wissenschaft, ohne Vorbereitung zu erlernen; es haftet ihnen so sehr die Luft der himmlischen Geheimniswelt an, daß sie nur in einer Hülle von Stille, Gebet und Kontemplation wahrnehmbar sind. Die Mutter nun schafft durch ihr Schweigen und ihre Betrachtung jene Atmosphäre, in der allein auch wir die Geheimnisse des Herrn fruchtbar aufnehmen können. Wenn sie die von ihr betrachteten und im Schoß des Geistes ausgetragenen Geheimnisse der Kirche weitergibt, dann nicht ohne etwas von ihrer eigenen Betrachtung mitzuschicken. So kommt es, daß die Christen nur aus der verborgenen Stille des Herzens Marias den wahren Zugang zur inwendigen Welt ihres Sohnes finden. Gerade die marianischen Gebete: Novene, Litanei, Rosenkranz, sind Gebete, die Ruhe, Abstand, Zeit brauchen und schaffen. Sie alle sind eine Einübung in die Kontemplation der Mutter, die die Kontemplation des Sohnes vermittelt. (91f.)

III. DAS ÖFFENTLICHE LEBEN JESU

Die Taufe. Die Mutter entläßt den Sohn nicht völlig ins Ungewisse und Unbekannte hinaus: er geht an den Jordan, dorthin, wo der Täufer schon tauft und ihm den Weg in die Aktion schon ebnet und gleichsam vorzeichnet. Daran begreift die Mutter, daß jetzt eine Art Erfüllung dessen stattfindet, was durch ihren Besuch bei Elisabeth angebahnt worden war. Damals hatte der Herr durch ihre Gegenwart seinem Vorläufer die Sendung übermittelt, und jetzt erscheint Johannes wie der Mahner, der die Stunde des Beginns der Aktion des Herrn bekannt gibt. Seine Taufe ist wie ein Ruf nach dem Kommen des Herrn, wie eine Antwort auf den Besuch des Herrn bei ihm, als er noch im Schoß seiner Mutter weilte. Nur ist jetzt alles ins Öffentliche erweitert. Maria erkennt, daß die Sendung, die sie selbst beim Werden und Heranwachsen des Herrn hatte, erfüllt ist und daß jetzt die große Menge, die Kirche, an der Reihe ist: die Sendung wird eucharistisch. Den Weg, den der Sohn in ihr und mit ihr im Verborgenen gegangen war, geht er jetzt als Mann in der Öffentlichkeit. Aber er begibt sich zuerst zu Johannes, der seine Sendung nicht ohne die Vermittlung der Mutter erhalten hat. In ihm sieht Maria etwas von ihrer eigenen Sendung die weitere Sendung ihres Sohnes begleiten. (112)

Wasser zu Wein. Der Herr wirkt das Wunder. Er ganz allein. Für ihn und seine göttliche Macht ist im Wasser der Wein schon verborgen. Und die Mutter kann im Glauben diese Schau des Sohnes schon mitvollziehen. Sie kann im Wasser dessen, was erscheint, den Wein des Nichterscheinenden

sehen, das aber kraft des Glaubenden erscheinen kann: die Herrlichkeit des Sohnes. Sie kann im Sohn das Wasser der Menschheit sehen, aber kraft des Glaubens die in der Menschheit verborgene Gottheit, den Wein. Und sie kann in der Not und Ausweglosigkeit der menschlichen Möglichkeiten, dem Wasser, bereits die übernatürliche Lösung und den Ausweg der Gnade schauen, den Wein. Der Herr allein wirkt das Wunder, aber in Begleitung des Glaubens und in den Glauben der Mutter und der Diener hinein wie in die Krüge, die seine Gnade auffassen. Auch dieser Glaube ist sein Geschenk und sein Wunder. (116f.)

IV. LEIDEN UND AUFERSTEHEN

Das Kreuz. Er selber leidet in der Verlassenheit von der Gottheit. Nicht nur ist der Vater fern, der Sohn hat ihm auch seinen eigenen Geist und seinen Heiligen Geist zurückgegeben, um seine Menschheit so entblößt als möglich dem Leiden auszusetzen. Hier nun begegnet er seiner menschlichen Mutter, die mit ihm leidet. Sie bedeutet für ihn, obwohl es sein Leiden nicht abschwächt, doch eine Hilfe. Außerhalb des Christentums kann es edel und gut sein, einsam zu leiden, um seinen Freunden den Anblick des Leidens zu ersparen. Im Christentum aber würde man dadurch letztlich seinem Nächsten etwas entziehen, weil Leiden fruchtbar ist und Mitleiden eine Gnade. Für Mutter und Sohn bedeutet es ein Geschenk, wenn sie zusammen leiden dürfen. So pflegt auch der Katholik nicht allein zu sterben; seine Verwandten und Freunde sammeln sich um sein Sterbebett, obwohl es rein menschlich vielleicht diskreter scheinen könnte, ihn im Tode allein zu lassen. Es gibt hier ein Geheimnis der Gegenwart, das in der Gegenwart Marias unter dem Kreuze wurzelt und den Beistand im Leiden und Sterben zu einer taktvollen Handlung der Liebe macht. (128)

Ostern. Ostern ist das Fest der Einsetzung der Beichte. Wie groß dieses Geschenk ist, das ermißt im Grunde nur die Mutter wirklich. Nur sie, die keine Sünde kennt, begreift den ganzen Abstand zwischen der Sünde und der göttlichen Vergebung, also das Ausmaß der Gnade. Sofern sie makellos ist, kann sie die vollkommene Liebe des Sohnes ermessen, besser noch als eine Magdalena und ein Petrus. Die Sünder werden von der Liebe des Herrn in der Beichte gleichsam überschwemmt. Die Mutter ermißt als Einzige ganz hellen Geistes die unendliche Kluft zwischen der bekennenden Kreatur und der vergebenden Gnade. Sie selber ist die vollkommen Bekennende. Ihre Seele ist für den Sohn durchsichtig bis auf den Grund. Sie ist vor ihm im Zustand der Aussprache, der Offenheit, des Angebots

und der Hingabe. Wer immer in der Kirche beichtet, der ahmt ihre Haltung nach, der hat an der Gnade ihrer Durchsichtigkeit teil. (147)

V. DAS REICH GOTTES

Maria ist mit der Geburt des Sohnes nicht am Ende ihrer Fruchtbarkeit, sie erlangt vielmehr gerade dadurch die Fähigkeit, jeden Christen, der ein Glied Christi ist, zu gebären. Die leibliche Mutterschaft verleiht ihr eine unbegrenzte geistige Mutterschaft. Überall dort, wo ein Mensch auf ihren Sohn zugeht, wo einer wirklich sucht – sei es den Glauben, sei es die Bekehrung, sei es den Beruf –, dort ebnet sie in ihrer fraulichen Art den Weg. Sie tut es in der fast unmerklichen Weise, die ihr eigen ist und die doch die mächtigste ist. Sie stellt die Verbindung her zwischen dem Sünder und ihrem Sohn. Sie stellt sich nicht zwischen beide als ein Drittes, das irgendwie die Sicht auf den Sohn verdeckte, sie räumt vielmehr alles aus dem Weg, was diese Sicht hindern könnte.

So ist auch das Wachstum der Kirche in der Hingabe Marias enthalten, und im Wachstum der Kirche wiederum das Wachstum des Einzelnen. Die Kirche und der Christ wachsen aus der gleichen Kraft, die die Mutter ihrem Kind zur Verfügung gestellt hat. Der Einzelne aber muß in irgendeiner Weise einmal sein Jawort dazu gegeben haben, er muß, auch wenn die Kraft seines Jaworts aus der Mutter, aus der Kirche, vom Herrn stammt, sich einmal großmütig hingegeben haben diesen tragenden Kräften des Wachstums. Das erste Vertrauen, das die Mutter braucht, ist das Sich-anvertrauen im Gebet, einem so fließenden Gebet, daß es vor Gott kein Erzwingen dessen ist, was der Mensch selbst will, oder ein auswendig gelerntes Gerede, sondern ein Gebet, das dem Gespräch zwischen dem Engel und der Mutter gleicht. Denn keine einzige Kraft, keine Bewegung und Haltung der Mutter bleibt bei ihr ruhen wie an einem Ziel; alles was sie in ihrem irdischen Leben erfahren, getan und gelitten hat, auch das Persönlichste, Unscheinbarste, Verschwiegenste, geht weiter, breitet sich aus in der Kirche in immer größeren Wellenkreisen. (176f.)

Die Texte stammen aus: Adrienne von Speyr, Magd des Herrn. Trier³1988.

CHRISTAN SCHÜTZ · VILSHOFEN

DIE MYSTERIEN DES LEBENS JESU ALS PRISMA DES GLAUBENS

Wer nach dem Ort und der Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu innerhalb des Glaubens und der Theologie fragt, erhält eine alles andere als einheitliche Antwort. Die Spurensuche gleicht einem wechselvollen Auf und Ab, das sich durch die gesamte Geschichte des Glaubens hinzieht. Wirft man einen zusammenschauenden Blick darauf, so drängt sich einem das Bild eines Flusses auf, der kaum entsprungen wieder unter der Oberfläche versickert, um später an einer anderen Stelle erneut zu Tage zu treten und dieses Wechselspiel in seinem weiteren Verlauf in immer neuen Variationen zu wiederholen. Trotz aller Versteckversuche werden Glaube und Theologie das Thema nie endgültig los. Woran mag das liegen? Kann es sein, dass es im Laufe der Geschichte zu keinem Zeitpunkt das angemessene und erschöpfende Interesse gefunden hat? Oder ist es denkbar, dass sowohl Glaube wie Theologie um ihre Identität bangen müssen, wenn die Besinnung auf die Mysterien des Lebens Jesu unterbleibt? Was mag der Grund dafür sein, dass die Beschäftigung mit ihnen insgesamt nur zögernd, in immer neuen Anläufen und unterschiedlichen Zusammenhängen in Angriff genommen wurde?

Das Startzeichen dazu gab Ignatius von Antiochien mit seiner bis heute umrästelten Aussage: «Und es blieb dem Fürsten dieser Welt die Jungfräuschafft Marias und ihre Niederkunft verborgen, ebenso auch der Tod des Herrn – drei laut rufende Geheimnisse, die in Gottes Schweigen vollbracht wurden.» (IgnEph 19,1) Von hier aus ergibt sich ein weiter und verschlungener Weg, an dessen Ende die Feststellung Karl Rahners steht: «Eine Theologie der M. (= Mysterien des Lebens Jesu), die der Frage wirklich gewachsen ist, gibt es noch kaum. Denn in ihr müssten alle Fragen wiederkehren, die einer Theologie der Geschichte, der Heilsbe-

CHRISTIAN SCHÜTZ, geb. 1938 in Metting/Bayern; Studium der Philosophie und Theologie in St. Ottilien, Rom, München, Tübingen, Bochum und Würzburg. 1964 Priesterweihe, 1965 Dr. theol., 1971 Habilitation in Würzburg. 1971-78 Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, seit 1982 Honorarprofessor. Benediktiner und (seit 1982) Abt der Abtei Schweiklberg/Vilshofen.

deutung von «Geschichtswahrheiten», der Nachfolge Christi, des nicht bloß fallhaft Exemplarischen des konkreten Lebens Jesu, der Logik der konkreten Entscheidung (Existentialethik) usw. eigen sind.» (Mysterien des Lebens Jesu, LThK 7, Freiburg 1962, 722) Dieses resümierende Urteil zeigt, wie sehr im Fall der Mysterien Christi Aufgabenstellung und Programm nach wie vor offen sind. Diese Offenheit stellt eine Herausforderung dar. Eine Besinnung, die sich ihr aussetzt, kann sich auf bestimmte Voraussetzungen stützen, die sich aus dem Umgang mit den Geheimnissen des Lebens Jesu im Laufe der Zeit gebildet haben. Auch wenn dem in «Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik», Band 3,2, Einsiedeln 1969, 1-326 vorgelegten systematischen Entwurf einer theologischen Betrachtung der Mysterien Christi eine normative Rolle zukommt, ist es nicht verwehrt, auch noch andere Akzente und weitere Perspektiven in die Diskussion einzuführen. Letztere gehen unter anderem auf das Konto eines gewissen Paradigmenwechsels, von dem auch Glaube und Theologie nicht verschont bleiben. Damit fällt nicht nur auf frühere Zeugnisse, sondern auch auf das Vorhaben einer Theologie der Geheimnisse des Lebens Jesu neues Licht.

1. Das Mysterium und seine Mysterien

Schrift wie Tradition sprechen von den Geheimnissen des Herrn sowohl in der Einzahl wie in der Mehrzahl. Es liegt auf der Hand, dass der biblische Ursprung dieser Ausdrucksweise vor allem in der paulinischen Rede vom «Mysterium Gottes» (Kol 2,2) bzw. «Mysterium Christi» (Kol 4,3; Eph 3,4) zu suchen ist. Dieses Mysterium hat das Werk der Rettung, Heilung und Vollendung des Menschen und über ihn der gesamten Schöpfung zum Gegenstand. Dieses schließt neben der geschichtlichen Veranstaltung und Verwirklichung auch dessen Verkündigung, Proklamation und Mitteilung ein, die sich auf verschiedenen Ebenen des Daseins und Tätigseins vollziehen. Es ist ganz entscheidend mit dem Namen, der Person, dem Leben, dem Geheimnis, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi und deren Wirkung oder Fortsetzung im Ereignis der Kirche verbunden. Die Verbindung des Mysteriums mit dem Pneuma sorgt dafür, dass es weder Bedeutung noch Gegenwart verliert. Aufgrund seiner Dichte kennt es nicht nur eine kultisch-sakramentale, sondern auch eine proklamatorische, konfessorische und ethisch-mimetische Weise der Darstellung und Erscheinung.

Der dem Mysterium vertrauteste Kontext dürfte der der Heilsgeschichte sein. Darin stoßen die beiden Komponenten «Heil» und «Geschichte» aufeinander. Das Heil erweist sich der Geschichte gegenüber als immanent und transzendent zugleich. Diese ambivalente Relation wird mit Hilfe des

Revelationsschemas auf den konkreten Weg der Geschichte appliziert. Das Mysterium entfaltet und zerlegt sich in den Mysterien; es bedarf ihrer, ohne sich darin zu erschöpfen. Die Mysterien sind es, die ihm Anschaulichkeit, Fassbarkeit, Konkretheit, Realität und Wirkung verleihen. Zum anderen teilt das Mysterium den Mysterien etwas von seiner Gegenwart und Anwesenheit, Ganzheit, Fülle und Wirklichkeit mit, so dass man in ihnen es selber berührt. Das macht den Charakter der in der Bibel bezeugten Mysterien des Lebens Jesu mit aus. Sie beinhalten – der Bedeutung der Anekdote im Rahmen des Biographischen vergleichbar – bei aller Relativität des Historischen eine solche Total- und Omnipräsenz des Mysteriums, dass sie darin hineinzuschwinden scheinen. Dieses Ineinander von Mysterium und Mysterien gewährt letzteren eine geradezu unausschöpfbare Dichte und Tiefe. Um des in ihnen anwesenden und hinter ihnen stehenden Mysteriums willen lassen sich die Mysterien nicht definitiv ad acta legen. Solange Heil und Heilsgeschichte währen, lassen sie sich nicht «erledigen». Die Mysterien sind und bleiben Thema des Mysteriums, wie das Mysterium das Thema der Mysterien darstellt.

Das Zueinander von Mysterium und Mysterien kann nicht auf der Ebene der Heilsgeschichte bleiben. Zieht man die paulinischen Aussagen zum erwähnten Mysterium Gottes bzw. Christi zu Rate, dann stößt man dabei auf die Tendenz, das Mysterium selber möglichst weit über alle weltliche und geschichtliche Bedingtheit und Abhängigkeit hinaus in den Bereich jenseits von Zeit und Schöpfung zu verlegen. Sein Ursprung, seine Herkunft, sein Inhalt und seine Bedeutung übersteigen eindeutig alle geschaffenen und von unten stammenden Vorstellungen, Bedürfnisse und Erwartungen. Der Anfang des Mysteriums liegt im Apriori der «Ewigkeit» (Eph 3,9), der «ewigen Zeiten und Generationen» (Kol 1,26). Sein einziger Grund ist in nichts anderem als im «Willen» (Eph 1,5.9), in der «Vorausbestimmung» (Eph 1,5.9.11), im «Plan», «Ratschluss» oder «Beschluss» (Eph 1,9.11; 3,11) Gottes selber zu suchen. Das Mysterium ist ganz und gar sein Wille, sein Plan, seine Absicht und seine Idee. Wie sehr das Mysterium die einmalige und unverwechselbare Handschrift Gottes selber trägt, das unterstreicht der wiederholte Hinweis auf seine «Verborgenheit» (Eph 3,9; Kol 1,26). Darin steckt nicht nur eine Anspielung auf die Transzendenz des Mysteriums hinsichtlich seiner Erkenntnis und Mitteilung uns gegenüber, sondern auch auf jene ureigentliche Unerfindbarkeit und Unausdenkbarkeit, die es zutiefst als Eigentum und Geheimnis Gottes selber ausweisen. Der Inhalt des Mysteriums kann je nach dem als der in Christus zur Offenbarung und Durchführung gekommene Heilsratschluss Gottes (Eph 3,5; 6,19; Kol 4,3), als Einfügung der Heiden in den Mitleib Christi und ihre Berufung zu Mitteilhabern und Miterben der in Christus ergangenen Verheißung (Eph 3,6; Kol 1,27), als Zusammenfassung des

Alls unter Christus als Haupt (Eph 1,9f), als Herrlichkeit und Gnade (Eph 1,5f) usw. bestimmt werden. Wohl der einfachste und zugleich kompakteste Nenner, auf den das Mysterium inhaltlich gebracht werden kann, ist die Liebe, die mit Gott beginnt, das Wesen und Leben Gottes ausmacht und sich als Bewegung in die Schöpfung hinein fortsetzt und konkretisiert (Eph 1,5.9.11).

Lässt man diesen transzendierenden Charakter der paulinischen Theologie des Mysteriums zu, dann landet man konsequent in jenem Bereich, den man die immanente Trinität genannt hat. Diese präsentiert sich uns als Geheimnis, Wunder und Ereignis der Liebe schlechthin. Diese besitzt ihren «Anfang» oder ihre «arché» im Vater als dem voraussetzungslos aktiv Liebenden katexochen. Ihm steht der Sohn als der zuerst Geliebte und in der Folge davon Liebende gegenüber. Die Originalität, Reinheit und Dichte der Liebe zwischen beiden erweist sich als jeder «Versachlichung» gegenüber vom Ursprung her als immun und als person-personalisiert existierend im Geist real und denkbar. Dass Gott als Liebe und Liebe existiert, macht geradezu den Wesenskern des Mysteriums aus. Liebe, trinitarisch existierend und verstanden, bezeichnet die Wahrheit des Mysteriums. In dieser Bedeutung sind beide letztlich identisch und austauschbar. Wenn das Mysterium als Liebe und Liebe als Mysterium in Gott zusammenfallen, dann kann davon auch der zentrale Inhalt der Mysterien des Lebens Jesu nicht unbetroffen bleiben. In ihnen spiegelt sich das Mysterium als Liebe wider. Diese Einsicht kann als Forderung und Resultat der Art und Weise gelten, wie die Geheimnisse Christi wahrgenommen werden sollen.

2. Die «*meditatio*» der Mysterien

In der Theologie der Gegenwart ist von der Beschäftigung mit den Mysterien des Herrn als einem Beispiel konkreter Christologie die Rede. So begrüßenswert dieses Vorhaben angesichts des Defizits dieses Topos im Programm der klassischen Theologie sein mag, so fragt sich im Blick auf «Das Mysterium und seine Mysterien», ob die intendierte christologische Ergänzung dem eigentlichen Stellenwert der Geheimnisse der *vita* Jesu gerecht wird. Unter Berufung auf die einschlägige Literatur der Väter und mittelalterlichen Autoren wird hier bewusst auf die Bezeichnung «*meditatio*» zurückgegriffen, da sie sich in diesem Umfeld einer unleugbaren Vorliebe erfreut. «*Meditatio*» meint eine gewisse ganzheitliche Umgangsweise, an der Geist und Leib, Herz und Verstand, Ratio und Sinne, Stimme und Gemüt usw. beteiligt sind. Der Weg dieser «*meditatio*» kann unmöglich im Einzelnen nachgezeichnet werden, es genügt, bestimmte Akzente hervorzuheben.

Als die eigentliche Wiege der «meditatio» der «mysteria Christi» haben die in den Evangelien berichteten einschlägigen Ereignisse zu gelten. Die Frage ihrer Herkunft und Bedeutung hängt mit der Klärung der Entstehung der Evangelien selber zusammen. Hier begegnen sie uns im Erzählungsstoff, in der Regel zu Einheiten oder Gruppen zusammengefasst, im Vorfeld des Zeugnisses über die Passion und Auferstehung des Herrn. Ihre Darstellung erweckt den Eindruck einer Aneinanderreihung einem «historischen» Faden entlang, der allerdings durch höhere als nur historische Interessen geknüpft ist. Daran entzündet sich eine Reihe von Fragen, deren Beantwortung alles andere als eindeutig und abgeschlossen gelten kann. Übereinstimmung besteht insoweit, als das «Evangelium von Jesus Christus, dem Sohne Gottes» (Mk 1,2) das nicht ist und sein kann und sein will, was es ist, ohne den Beitrag der «Mysterien Christi». Letztere gehören – wie auch immer – zum «Evangelium». Zusammen mit dem Evangelium waren und sind sie von Anfang an überall präsent.

Daran vermag auch die Tatsache nichts zu ändern, dass die ausdrückliche Erwähnung der einzelnen Mysterien nur zögernd in Angriff genommen wird. Hinweise auf sie tauchen auf in Symbola, Taufkatechesen oder Festhomilien. Der Rahmen dafür ist weitgehend der der Heilsgeschichte; darin kommt es zu einer mehr okkasionellen als professionellen Aufzählung der Geheimnisse des Herrn. Im Mittelpunkt des Interesses stehen deren soteriologische und offenbarungspädagogische Bedeutung, deren moralisch-exemplarischer und sakramentaler Charakter. Im Zusammenhang mit den aufkommenden christologischen Streitigkeiten dient der Rekurs auf einzelne Mysterien des Lebens Jesu als Argumentationshilfe für das Persongeheimnis des Logos, für seine göttliche wie für seine menschliche Natur. Von diesen Verweisen sind jene Reflexe nicht zu trennen, welche die Geheimnisse Christi in der Liturgie, vor allem in der Feier des Paschamysteriums, der Menschwerdung des Gottessohnes und bestimmter Gedenktage des sich bildenden Kirchenjahres finden. Bei all diesen Elementen handelt es sich um wertvolle Bausteine für eine reflexive theologische Besinnung auf die Mysterien des Herrn, welche die Väter bereitstellen und die vom anhebenden Mittelalter gerne aufgegriffen und vervollständigt werden.

Hier kommt es in gewissem Sinn zu einer thematischen Beschäftigung mit den Ereignissen des Lebens Jesu. Den Auftakt dazu bezeichnet Anselm von Canterbury. Er war es, der nicht nur dem Namen und Menschen Jesus vertiefte Aufmerksamkeit schenkte, unter seinen «Meditationes» findet sich auch eine, die sich mit dem Geheimnis der Erlösung des Menschen befasst. Darin kommen in seltener Ausführlichkeit die einzelnen Mysterien Christi zu Wort: «Willst du aus diesem Elend befreit werden, dann betrachte, wie dein Erlöser barmherzig ist gegen dich! ... Von den

wilden Wogen deiner Laster hinweggerissen, triebst du hinein in ewige Nacht. Da kam dein Erlöser und bestrich deine blinden Augen mit der Salbe seiner Menschheit. Weil du es nicht vermagst, Gott im Glanze seiner geheimnisvollen Hoheit zu schauen, darum solltest du deinen Gott in Menschengestalt vor dir sehen: – ihn sehen, um ihn zu erkennen – ihn erkennen, um ihn zu lieben – ihn lieben, um mit dem größten Eifer dich zu bemühen, zu seiner Herrlichkeit zu gelangen. Er wurde Fleisch, um dich zurückzurufen zum Geistigen. Was an dir veränderlich ist, das teilte er mit dir, damit er, was an ihm unveränderlich ist, dir mitteilen könne. Er neigte sich hinab zu deiner Tiefe, um dich aufzurichten zu seiner Höhe. Geboren ward er von einer Jungfrau, die unversehrt, damit er heilen könne, was versehrt war an der sündenstolzen Natur. Er ließ sich beschneiden, um dem Menschen zu zeigen, wie er alle wilden Schösslinge der Sünden und Laster abschneiden müsse. Er wurde dargebracht im Tempel und von einer heiligen Witwe auf die Arme genommen. Dadurch wollte er seine Gläubigen ermahnen, oft das Haus Gottes zu besuchen und eifrig nach Heiligkeit zu streben ... Er ließ sich vom greisen Simeon auf die Arme nehmen und lobpreisen, um kundzutun, wie lieb ihm Lebensernst und Charakterreife sind. Er ließ sich taufen, um der geheimnisvollen Handlung unserer Taufe die Weihe zu geben ... Nachdem er vierzig Tage gefastet hatte, überwand er den Teufel samt dessen Lockungen, und die Engel taten ihm Ehre an mit ihrem Dienst. Dadurch wollte er uns lehren: wir sollen jeden Augenblick dieses Lebens uns wegwenden von den Lüsten der zeitlichen Dinge, ... dann würden wir geborgen sein im Schutze der Engel. Tagsüber weilte er beim Volke und verkündete das Reich Gottes. Die zusammenströmenden Volksscharen erbaute er durch Wunder und Wort. Die Nächte verbrachte er oft betend auf einem Berg. Dadurch mahnt er uns: wir sollen je nach Zeitumständen bald unseren Mitmenschen, unter denen wir wohnen, durch Wort und Beispiel nach Kräften den Weg des Lebens weisen; bald aufsuchen die Einsamkeit des Geistes und ersteigen den Berg der Tugenden, voll Sehnsucht nach der Süße himmlischer Beschauung, und unser ganzes Sinnen unablässig auf das Überirdische richten. Er wird auf dem Berge verklärt vor Petrus, Jakobus und Johannes. Damit will er uns bedeuten: auch wir werden, geführt von unserem König, beglückt den Himmelsberg besteigen, um Jesu Herrlichkeit zu schauen, wenn wir gleich Petrus (das ist der Erkennende) demütig unsere Armseligkeit erkennen – wenn wir den Lastern «nachstellen» (das besagt Jakob) – wenn wir uns der Gnade Gottes (darauf weist der Name Johannes) treulich beugen. Er auferweckte den Lazarus in Bethanien (das heißt Haus des Gehorsams). Hiermit zeigt er, dass er alle zum ewigen Leben auferwecken wird, die im Eifer eines guten Willens dieser Welt abgestorben sind und im Schoße des Gehorsams ruhen. Als er seinen Leib und sein Blut im

geheimnisvollen Mahle seinen Jüngern hingab und ihnen demütig die Füße wusch, wollte er uns lehren, wie der hochheilige Dienst gefeiert werden muss mit reinem Wirken und frommer Herzensdemut. Er, der mit dem Glanze heiliger Auferstehung verherrlicht werden sollte, ertrug die höhrenden Schurken, die grausamen Geißelschläge, das schmachvolle Kreuz, die bittere Galle und endlich den Tod. Dadurch belehrt er die Seinen: wer nach dem Tode in die Herrlichkeit eingehen will, der muss die Nöte und Mühen dieses Lebens und die Bedrückung durch die Bösen nicht nur mit Gleichmut ertragen, sondern alle Widerwärtigkeiten dieser Welt im Hinblick auf die ewige Belohnung lieben, erstreben und dankbar auf sich nehmen. Bemüht du dich, diese herrlichen und unermesslichen Wohltaten deines Schöpfers dir gegenüber mit Ehrfurcht zu betrachten, mit Hingebung zu umfassen, mit glühender Liebe nachzuahmen, dann ... werden dir auf ewig zu eigen noch viel wertvollere durch die unaussprechliche Gnade deines Heilandes. Dein Gott selber, der dein Bruder geworden im Geheimnis der Menschwerdung, wird für dich zur Ursache unsäglicher Freude, wann er dich schauen lässt die Menschennatur, in ihm erhöht über jedes Geschöpf.» (Betrachtungen des hl. Anselm, verdeutscht von B. Barth u. A. Hug, München 1926, 24–29)

Dieser Text wirkt wie eine Synthese jener Motive, die die Patristik im Zusammenhang mit den Mysterien des Lebens Jesu entfaltet hat. Ausgehend davon behaupten sie einen festen Platz vor allem innerhalb der monastischen Literatur des Mittelalters. Sie begegnen uns als regelmäßiger *Topos* z.B. im *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis (vgl. PL 172, 1122A–1128C), bei Rupert von Deutz (vgl. PL 170,11C–12D), Bernhard von Clairvaux (vgl. *Sermo* 70,7; *Opera* 11,212), Aelred von Rievaulx (vgl. SC 60) oder Egbert von Schönau (vgl. B. Barth/A. Hug, aaO. 121–158). Auf ihre Weise leben sie weiter in der franziskanischen und dominikanischen Jesusfrömmigkeit oder *Devotio moderna*.

Es ist wiederholt festgestellt worden, dass mit dem Vormarsch der *Ratio* und der Vorherrschaft eines rein spekulativen Typs von Theologie das Thema der Geheimnisse Christi immer mehr verschwindet. Am Ende dieser Entwicklung steht eine rein begrifflich denkende Christologie, die schwerpunktmäßig um jene spekulativen Probleme kreist, die sich aus der hypostatischen Union, den Begriffen «Natur» und «Person», deren gegenseitigen Beziehungen und Folgen ihrer Vereinigung für das Seelenleben Christi usw. ergeben. Die Ereignisse der Heils- und Offenbarungsgeschichte spielen in diesem Kontext höchstens eine periphere, wenn überhaupt eine Rolle. Das Ergebnis davon stellt eine rein abstrakte und metaphysische Wahrheit der Person und des Geheimnisses Jesu Christi dar. Es wäre zu wenig, sich mit der Konstatierung dieser Tatsache zu begnügen; sie reizt zum Fragen und Nachdenken darüber, warum das so ist. Hintergründig

handelt es sich hier um das Selbstverständnis der Theologie. Der Blick auf die Geschichte zeigt, dass der Topos der Mysterien des Herrn in der patristischen und mittelalterlichen Theologie sehr wohl beheimatet war, während er in der vorwiegend rationalistisch geprägten klassischen Theologie keinen Platz mehr fand. Das heißt: an der Frage und Einstellung zu den Geheimnissen der *vita Jesu* scheiden sich zwei unterschiedliche Typen von Theologie, die sich unter Berufung auf den gegenwärtigen Forschungsstand als «rational-spekulative» oder «szientifische» und «monastische» oder «sapientiale» Theologie kennzeichnen lassen.

Unter Zugrundelegung dieser Unterscheidung geschieht es nicht von ungefähr, dass die «*meditatio*» der Mysterien Jesu gerade im Umfeld der monastischen Theologie gepflegt wurde. Diese Art von Theologie wusste sich von ihrem Ursprung her in besonderer Weise dem Zeugnis der Schrift und der Tradition, vor allem in Gestalt der Väter, verpflichtet. Den Ausgangs- und Zielpunkt ihres Bemühens bezeichnete der lebendige, gelebte und zu lebende Glaube. Ihre Aufmerksamkeit war mehr auf die Erfahrung als auf das Erklären und Verstehen der Geheimnisse des Glaubens gerichtet. Das Unternehmen des Theologisierens selber war alles andere als isoliert oder vorwiegend auf die *Ratio* konzentriert, es war vielmehr eingebettet in einen Rahmen, der neben dem Wissen auch Leben, Lebensweisheit und Lebenserfahrung, Liebe, Liturgie und Gebet, das Verlangen nach Gott und Spiritualität umschloss. Im Grunde kreist die sapientiale Theologie um das Geheimnis der Liebe, was ihr eine unwahrscheinliche Einheitlichkeit, Ganzheit und Geschlossenheit verleiht. Sie liest und «*meditiert*» die Heilsgeschichte als Offenbarung der Liebe Gottes zu uns, als «*Anthropologie*» beinhaltet sie die Verwirklichung dieser Liebe Gottes in uns und deren Zuwendung an jeden einzelnen. Bernhard von Clairvaux hat unübertroffen das Programm dieser Art von Theologie formuliert, wenn gesagt wird: «Die Liebe Gottes zu uns ist die Quelle aller Erkenntnis, die wir von Gott gewinnen können, und von uns aus ist religiöse Erkenntnis Gottes ohne Liebe nicht möglich ... Wer Gott auf eine Weise erkennen will, die heilbringend ist, also eine Frucht und ein Mittel des Heiles, der muss ihn lieben; er muss ihm gestatten, dass sein Geheimnis in uns verwirklicht wird. Vernunft und Wille sind die beiden Lippen, deren die Seele für ihren Kuss bedarf: Die Vernunft begreift, und der Wille stimmt zu.» (J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, Düsseldorf 1963, 251f) Vielleicht steigt am Horizont eine leise Ahnung davon auf, welch revolutionierende Kraft sich hinter der anscheinend so harmlosen Thematik der Mysterien des Lebens Jesu verbirgt. Was mit ihr auf dem Spiel steht, ist mehr als nur ein Kapitel Christologie oder Theologie. Es geht vielmehr darum, dass Theologie ihre Einheit und sapientiale – «*meditative*» – Grundgestalt wieder oder neu findet.

3. Die Mysterien als spiritueller Weg

Je mehr Ratio und Erfahrung auseinanderklafften, desto mehr wanderte die Beschäftigung mit den Geheimnissen Christi in die als Randbereiche verstandenen Gebiete der Frömmigkeit, der Askese und Mystik. Trotz dieser Verlagerung und Akzentverschiebungen bleiben der Ausgangspunkt und das Fundament der «meditatio» der Mysterien Jesu präsent und irgendwie richtungweisend. Das spirituelle Interesse an ihnen konzentriert sich auf das Geheimnis der Menschwerdung, des Menschseins oder der Menschheit Jesu Christi. Im Blickfeld steht dabei nicht eine abstrakte oder allgemeine Menschennatur, sondern eine höchst individuelle, wie sie sich in der Geschichtlichkeit ihres Weges verwirklicht und in den Ereignissen der vita Jesu widerspiegelt. Als ausschlaggebend erweisen sich dabei bestimmte Ich-bin-Worte Jesu, mit Vorliebe das vom Licht (vgl. Joh 8,12; 12,46), vom Weg, von der Wahrheit und vom Leben (vgl. Joh 14,6). Der Zusammenhang zwischen dem «Ich» und dem Inhalt dieser Bildworte wird unwahrscheinlich ernst und konzentriert genommen. Das bedeutet, dass z.B. die Wegmetapher eine höchst existenzielle Bedeutung besitzt, die über ein nur moralisches oder exemplarisches Verständnis hinausreicht. Der Weg und seine Stationen, wie sie sich in den Mysterien des Lebens Jesu abzeichnen, entfalten eine geradezu heilschaffende Wirkung. Diese wird traditionell gerne mit der reinigenden, erleuchtenden und einigenden Dimension des Glaubens-, Erkenntnis- und Gebetsweges in Verbindung gebracht.

Von der Neuzeit an zählen die Geheimnisse Christi zum festen Programm der geistlichen Übungen und Betrachtung. Das bekannteste Beispiel dafür stellen die «Geistlichen Übungen» des Ignatius von Loyola dar. Schon vor ihm hat Garcia de Cisneros seine «Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung» verfasst. In beiden Werken spielt die Beschäftigung mit den Mysterien des Lebens Jesu eine zentrale Rolle. Bezeichnend ist schon der theologische Einstieg, den Garcia dazu wählt: «Wisse wohl: Christus Jesus, Gott und Mensch, Gottes und der Menschen Mittler, ist selbst der Weg, auf dem du zur Kenntnis und Liebe der Gottheit zumal emporsteigen musst, wie Augustinus im siebten Buche seiner Bekenntnisse sagt. Denn da wir Gott in geistlicher Weise nicht zu verstehen vermochten, so nahm Christus Fleisch an, damit wir durch Christus als das fleischgewordene Wort uns emporzuranken vermögen zum innern Erfassen und zur geistigen Kenntnis und Liebe Gottes.» (Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung, Freiburg i.Br. 1923, 166) Man darf sich durch die Ausdrucksweise nicht irritieren lassen; die Geheimnisse des Herrn sind mehr als nur Gegenstand oder Stoff frommer Erwägungen, sie bilden vielmehr einen wesentlichen Bestandteil eines

spirituellen Programms, Beschauung, Kontemplation, vollkommene Liebe, geheime Schau, liebende Hingabe, Vollendung, inneres Gebet usw. genannt. Das Anliegen dieses Weges verfolgt die Fußspuren dessen, was biblisch kompakt als «Erkenntnis» oder «Erkennen» des «Mysteriums Gottes, das Christus ist» (Kol 2,2) formuliert wird und auf eine innerliche, Innen- oder Tiefenschau des Lebens Jesu und seiner Ereignisse abzielt. Im Umgang mit den Geheimnissen Christi geht es neben den Inhalten um eine bestimmte Weise des Sehens, Erkennens und Erfahrens, die bis zum Grund, zur Mitte oder Tiefe der einzelnen Begebenheiten durchzudringen versucht. Hier kommt es zu einer intensiven Begegnung und Berührung des Betrachters mit dem menschgewordenen Logos, dem Kern seiner hypostatischen Union, seinem Sohnsein, seiner Sohnhaltung und -gesinnung. Der Blick des Beschauers bleibt nicht beim einzelnen Mysterium Jesu stehen, sondern weitet und vertieft sich hinein in die trinitarische Tiefe der Liebe Gottes und der innergöttlichen Dreieinigkeit.

Die Impulse, die davon ausgehen, leben weiter im «Goldenen Zeitalter» der Mystik besonders in Spanien und Frankreich der Neuzeit. Was den Topos der Mysterien des Lebens Jesu betrifft, so hat ihm Pierre de Bérulle einen festen geistlichen Platz gesichert. In seiner Unterscheidung von «acte» und «état» transzendiert er alles nur vordergründige Sichaufhalten bei den Geheimnissen des Herrn und führt letztere zurück auf ihren Grund der zuständlichen Anbetung und des zuständlichen Liebesgehorsams kraft der hypostatischen Einigung der Menschheit Christi mit seinem zeitlosen Verhalten als dem Sohn des Vaters von Ewigkeit her (vgl. P. de Bérulle, *Leben im Mysterium Jesu, Einsiedeln* 1984). Der Kontext, in dem diese Überlegungen zu den Mysterien des Lebens Jesu angesiedelt sind, ist alles andere als ein heilsindividualistischer, pseudomystischer oder psychologisierender. Im Hintergrund steht die Anschauung der Schrift und der Väter von der Erlösung, Heilung und Vergöttlichung der ganzen Menschheit und Welt durch die Inkarnation, Leben und Sterben Jesu. Auf dem Weg der Vertiefung in die Geheimnisse Christi und deren sohn-schaftlich-trinitarischen Grund im Menschen und Menschsein Jesu kommt der Glaubende mit jenem neuen Fundament des Daseins und der Schöpfung in Kontakt, das Gott in seinem Sohn als dem neuen Adam gelegt hat. Der spirituelle Weg enthüllt sich uns dadurch als ein Vorgang der Neuschöpfung, der eine Rückkehr in den Schoß des neuen Ursprungs und einen Prozess der Teilhabe, Assimilation und Identifikation besagt. In der Begegnung mit den Mysterien wird der Mensch gleichsam in einen neuen, heilen und gesunden Wurzelgrund ein-, hinüber- oder zurückverpflanzt. Im Geheimnis der Mysterien leuchtet das Geheimnis der Geburt oder Wiedergeburt, der Schöpfung als Neuschöpfung auf. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Beschäftigung mit den Mysterien des Lebens

Jesu im Laufe der Frömmigkeitsgeschichte und im Rahmen asketischer Bemühungen eine individualisierende, moralisierende oder spiritualisierende Verengung erfahren und durchlaufen hat. Von ihrer ursprünglichen Einführung und Beheimatung im Bereich der christlichen Spiritualität kann das nicht behauptet werden. Hier stand die Rückbesinnung auf sie unter dem bewussten Vorzeichen einer Erneuerung, Verlebendigung und Vertiefung von Glaube, Kirche, religiösem Leben, Frömmigkeit und Theologie insgesamt. Die gesamte Erneuerung wurde von einer Reform des geistlichen oder inneren Lebens erwartet und angestoßen.

In der Geschichte der Spiritualität ist das Thema der Mysterien der *vita* Jesu nie total untergegangen. Neben seinem Weiterleben in bestimmten Formen und Übungen der Frömmigkeit (vgl. Kreuzweg, Rosenkranz u.a.) hat es auch literarische Neuauflagen erfahren, z.B. in Columba Marmions «Christus in seinen Geheimnissen» aus dem Jahr 1919. In diesen Zusammenhang gehören auch Veröffentlichungen wie Romano Guardinis «Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi» (1937) oder Giovanni Papinis «Storia di Cristo» (1921) u.a. Versuche, die eine endlose Reihe von «Betrachtungen» und «Meditationen» über das Leben des Herrn und seine Geheimnisse bis heute nach sich gezogen haben. Man kann darin wenigstens eine indirekte Bestätigung dafür finden, wie sehr das Mysterium und die Mysterien Christi allen Einwänden und Widersprüchen zum Trotz lebendig sind und zu faszinieren vermögen.

4. *Mysterium und Mysterien im Kult*

Zum Mysterium Gottes bzw. Christi, wie es paulinisch verstanden wird, gehört es, dass es von Anfang an auch kultisch begangen und gefeiert wird. Es ist in einem sehr wesentlichen Sinn «Kultmysterium», wobei es sich so verhält, dass das Mysterium geradezu notwendig und gleichsam selbstverständlich die Dimension des Kultes aus sich entlässt, wie diese ihrerseits unablässig auf den Grund und Inhalt des Mysteriums zurückverweist. Die Feier des Mysteriums entfaltet sich in Zeiten und Zeichen. Sie kreist in ihrem Kern um das Geheimnis des Todes und der Auferstehung des Herrn, dessen Gedächtnis sowohl als Wochen- wie als Jahrespascha begangen wird. Seine zentrale Bedeutung findet in der Bezeichnung des christlichen Kultmysteriums als Paschamysterium seinen Niederschlag. Daneben bilden sich weitere Feste heraus, die ursprünglich unabhängig voneinander als Einzelfeste entstanden waren und in der Liturgie des Westens in Entsprechung zum Osterzyklus im Weihnachtszyklus vereinigt werden. Der historische Ursprung der Feier einzelner Mysterien des Lebens Jesu hängt mit sehr verschiedenen und komplexen Faktoren zusammen. Neben der Aufmerksamkeit für bestimmte heilige Stätten und deren Überliefe-

rungen ist an ein wann und wo auch immer erwachendes historisierendes Interesse des Glaubens zu erinnern. Man verweist auf die Bedeutung des natürlichen Jahres und die Abfolge der Jahreszeiten, die Anlehnung und Auseinandersetzung mit jüdischen und heidnischen Feiern, Ereignisse der Glaubens- und Kirchengeschichte, den Stellenwert der christologischen Streitigkeiten, der Frömmigkeit und der theologischen Reflexion, vor allem aber auf die entscheidende Formkraft der Heilsgeschichte selber, die im Heilsgeschehen in Christus gipfelt. Schließlich wird man nicht ausschließen können, dass das ursprüngliche, sich an Tod und Auferstehung des Herrn orientierende Kultmysterium eine eigene Dynamik entwickelte, die über die strenge und enge Konzentration hinausdrängte. Der Vormarsch des Evangeliums in Raum und Zeit, die «Taufe» der «Orte» und «Zeiten» eröffnete zugleich einen Zugang zu den Einzelmysterien Christi. Diese Expansion des einen Mysteriums erstreckte sich auch auf jene Zeichen und Handlungen, die von Anfang an für die Kirche, die Zugehörigkeit zu ihr und ihre Identität bestimmend waren, wie Taufe, Herrenmahl, Geistverleihung usw.

Verfolgt man den facettenreichen Entwicklungsweg der Feier des Paschamysteriums und einzelner Geheimnisse aus dem Leben des Herrn, dann ergibt sich daraus die Einsicht, dass der Kult oder die Liturgie mit ihrer Mitte in der Feier der Eucharistie sich als der zentrale «Ort» oder das lebendige «Gedächtnis» bzw. die bleibende «Gegenwart» des Mysteriums und der Mysterien Jesu Christi erweisen. Dieses Wissen hat wohl in der «Mysterientheologie» Odo Casels theologisch seinen adäquatesten Ausdruck, in der Liturgie der Ostkirche aber und in deren Selbstverständnis seine vollkommenste Verwirklichung gefunden. Orthodoxe Liturgie, die in der Feier der «Göttlichen Liturgie» gipfelt, versteht sich als Erscheinung und Vergegenwärtigung des auferstandenen Herrn, als Vorwegnahme seiner Wiederkunft in Herrlichkeit, als Fortsetzung des von ihm selbst begonnenen messianischen Hochzeitsmahls inmitten der Gemeinde. In der Begegnung mit dem Auferstandenen ereignet sich gleichzeitig Begegnung der gesamten himmlischen Gemeinde mit der Kirche auf Erden. Die Feier der Liturgie zieht gleichsam den Himmel auf die Erde herab. Das Mysterium und seine Mysterien sind damit nicht mehr zu trennen. Die Liturgie stellt den schöpferischen Quell allen geistigen und geistlichen Lebens der Kirche dar.

Diese Auffassung verleiht allem eine mittelbare oder unmittelbare Ausrichtung auf das Zentrum der Liturgie hin. Das wird besonders greifbar im Verständnis des Bildes wie des Dogmas. Die Ikone als Kultbild fußt auf der Vorstellung, dass der Mensch als nach dem Bild Gottes geschaffen die Ikone Gottes in sich trägt. Dieser Bildgedanke bestimmt die Trinitätslehre, die Christologie und die Anschauung von der Kirche. Das Heilswerk

Christi als des Bildes des Vaters besteht darin, das durch die Sünde beschädigte Gottesbild des ersten Menschen wiederherzustellen. Erlösung geschieht dadurch, dass der Sünder in das Bild Jesu Christi hinein verklärt, in ihn ein-gebildet wird. Die Ikonen als Repräsentationen des Mysteriums und der Mysterien Christi partizipieren an diesem Heilsgeschehen und dienen dem Aufstieg vom Abbild zum Urbild. Ähnliches gilt vom Dogma. Dieses findet seine eigentliche Sprache oder Aus-Sprache in der Liturgie als der mystischen Darstellung der Fülle der göttlichen Heilstatsachen und geoffenbarten Wahrheiten. Die Liturgie als gefeierter und vollzogener Glaube verkörpert den Wurzelgrund des Dogmas. Dogma und Doxa, Dogma und Liturgie, Bekenntnis und Anbetung, Theologie und Gebet gehören untrennbar zusammen. Das Dogma ist im Grunde ein wesentlicher Bestandteil der Liturgie, der lebendigen Anbetung. Das ist der Grund, warum die Orthodoxie die Wahrheit des Mysteriums und des Glaubens in liturgischer, hymnischer oder Gebetssprache ausspricht.

Die kulturelle Verankerung des Mysteriums und der Mysterien des Lebens Jesu macht wohl am eindrucksvollsten deutlich, warum sie Heilscharakter oder Heilsbedeutung besitzen, warum sie Heilsereignisse genannt werden. Durch diese Kennzeichnung werden sie über die Ebene rein historischer Tatsachen oder Geschehnisse hinausgehoben. Ihre Eigenart erschöpft sich nicht darin, historisch geschehen zu sein, sondern transzendiert diesen Kontext. Sie besitzen «Heilsqualität», die sie einmal dem Umstand verdanken, dass sie von Jesus Christus im Heiligen Geist und aus ihm gewirkt und vollzogen wurden, zum anderen haben sie aufgrund der Auferweckung desselben Jesus Christus von den Toten Eingang in ihn als Taten oder Werke des Auferstandenen gefunden. Das verleiht ihnen eine Zeitüberlegenheit und eine geistliche Existenzweise, die sie nie vergehen lässt und jederzeit vergegenwärtigungsfähig macht. Dank ihrer vom Geist geschenkten und garantierten Unvergänglichkeit und Überlegenheit gibt es eine «Mysteriengegenwart» in Kult und Liturgie, die sich als unerschöpflich und unausschöpfbar erweist. Ihre Feier und Wiederholung im Kult leben aus ihrem unvergänglichen und nicht zu erschöpfenden Grund, der sie wirklich gegenwärtig und wirkend sein lässt und macht.

Am Ende dieses sehr torsohaften Durchblicks stellt sich die Frage nach dem Ort der Mysterien des Lebens Jesu in Glaube und Theologie noch einmal. Herkömmlicherweise verweist man sie auf den Rand. Das Bild vom Rand ist mehrdeutig. Bezieht man es auf die Peripherie des Kreises, dann könnte man gerne zustimmen, denn der Kreis verweist auf seine Mitte, die ihrerseits nicht ohne den Kreis zu bestehen vermag. Die Wirklichkeit und Wahrheit Jesu Christi beinhaltet beides: das Mysterium wie die Mysterien. Der volle oder ganze Jesus Christus beinhaltet, besagt und braucht beides: einen Christusglauben und eine Christologie im Singular

des Mysteriums, aber auch im Plural der Mysterien, und das nicht im beziehungslosen Nebeneinander, sondern im lebendigen und dialogischen Ineinander von Zentrum und Peripherie des Kreises.

ARNO SCHILSON · MAINZ

LITURGIE

als Ort der Gegenwart und Wirksamkeit der Geheimnisse des Lebens Jesu

Christlicher Gottesdienst findet seinen Grund und seine Mitte in der beständigen Vergegenwärtigung und – dadurch vermittelt – in der vielfältigen Gegenwart Jesu Christi, seines Lebens, seines Sterbens und seiner Auferweckung. Diese Vergegenwärtigung wird vollzogen im Modus einer lebendigen Erinnerung, genauer in einem «Gedächtnis» (lat. *memoria*, griech. *anamnesis*), welches seinen wesentlichen und eigentlichen Ort im Kult hat. Die beständig wiederkehrende Versammlung der christlichen Gemeinde zur Feier des Pascha-Mysteriums, jeder christliche Gottesdienst und alle Weisen von Liturgie werden zu jenem Medium, in dem sich je neu und schöpferisch die heilvolle Gegenwart Jesu Christi ereignet.¹

1. Wichtige Hinweise aus Art. 7 der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums

Diese aber kennt im Gottesdienst verschiedene Weisen, wie sie im Artikel 7 der Liturgiekonstitution, der diesem Thema gewidmet ist, aufgelistet sind.² Dabei steht an erster und vornehmster Stelle die zweifache Weise der Gegenwart Christi in der Eucharistiefeier: zunächst «in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht», sodann «unter den eucharistischen Gestalten». Letzteres entspricht einer guten und jahrhundertealten Tradition, die in der Überzeugung der «eucharistischen Realpräsenz» des Leibes und Blutes Christi aufbewahrt ist. Dem folgt unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Taufe als das andere Grund- und Hauptsakrament der Kirche der Hinweis auf die gleiche, freilich abgestufte Gegenwart Christi in den übrigen Sakramenten. Eher ungewohnt, jedoch ökumenisch erfreulich und wertvoll klingt dann die Feststellung, dass Christus in seiner Kirche ebenfalls gegenwärtig sei «in seinem Wort, [...] wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden». Ganz grundsätzlich aber heißt es

ARNO SCHILSON ist Professor für Abendländische Religionsgeschichte an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

abschließend und gleichsam zusammenfassend: «Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt [...]»

In all ihrer Vielfalt und all ihren besonderen Ausprägungen und Gestalten nimmt demnach die Liturgie eine herausragende Stellung ein, vor allem im Blick auf die Gegenwart und die konstitutive Vergegenwärtigung nicht nur der *Person Christi*, sondern auch seines *Heilswerks* (das hier knapp und doch überaus präzise sowie inhaltsschwer als «Paschamysterium» angesprochen wird). Dieser Aspekt verdient weitere Vertiefung und Erläuterung. Dabei soll es vor allem um die durchaus unterschiedlichen und vielfältigen Weisen einer liturgischen Gegenwart oder aber Vergegenwärtigung der Geheimnisse des Lebens Jesu gehen.

2. Kurzer Rückblick auf ein über Jahrhunderte vergessenes Thema

Zuvor aber ist daran zu erinnern, dass die Rede von den Mysterien des Lebens Jesu zwar eine alte kirchliche Tradition darstellt, diese allerdings über Jahrhunderte hinweg verschüttet gegangen war. Die Konzentration des Blickes auf die Gegenwart Christi im Gottesdienst richtete sich allzu ausschließlich auf die eucharistische Realpräsenz und die darin vollzogene Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung Jesu als den eigentlich theologisch bedeutsamen Zentralereignissen. Im durchschnittlichen christlichen Glaubensbewusstsein war mit dem Glauben an die eucharistische Realpräsenz Christi nicht einmal die sakramentale Gegenwart der *Heilsergebnisse* verbunden, sondern lediglich eine «Personalpräsenz», welche das konkrete geschichtliche und menschliche Leben Jesu kaum einzubeziehen vermochte.

Erst dem 20. Jahrhundert war es vorbehalten, das Gewicht und die Bedeutung des gesamten Lebens Jesu und seiner vielgestaltigen Heilsergebnisse zu würdigen. Zahlreiche Theologen haben zu dieser Wiedergewinnung einer konkreteren Vorstellung von dem in Christus geschenkten Heil und zu einer Wiederentdeckung der «Mysterien des Lebens Jesu» und deren theologischen Gewichts beigetragen. Karl Rahner³ selbst war es, der ein eigenes Stichwort bereits in sein mit Herbert Vorgrimler gemeinsam verfasstes «Kleines theologisches Wörterbuch» und dann schließlich auch in die 2. Auflage des «Lexikons für Theologie und Kirche» einzubringen wusste. Den Rahmen spannte er dabei bewusst weit aus. In der 1. Auflage des «Wörterbuchs» von 1961 fand sich bereits die programmatische Feststellung: «Nicht nur Inkarnation, Kreuz und Auferstehung sind Ereignisse, die universale Bedeutung in u. [und] trotz ihrer historischen Einmaligkeit u. [und] Kontingenz für das Heil aller haben, sind darum Gegenstand der Glaubensaussage, der bekennenden Anamnese u. [und] des Lobpreises und in diesem Sinn «Mysterien», sondern dasselbe gilt grundsätzlich von allen Ereignissen im Leben Jesu.»⁴

Ähnlich beginnt auch die Beschreibung der «Mysterien des Lebens Jesu» in Bd. 6 des «Lexikons für Theologie und Kirche» von 1962, nämlich dass so «zunächst einmal alle Ereignisse des irdischen u. [und] verklärten Lebens Jesu genannt werden [können], insofern sie an der Würde u. [und] dem Geheimnis der Person teilhaben, die diese Geschichte als ihre eigene vollzog u. [und] diese *ihre* Geschichte aus der Tiefe dieser Person entspringen ließ u. [und] ihr darum ihre eigene Eigentümlichkeit u. [und] Würde mitgab. Diese Ereignisse werden aber in einem besonderen Sinn Mysterien genannt, insofern sie mit dem *Erlösungsmysterium* der Inkarnation, des Kreuzes u. [und] der Auferstehung, den M. [Mysterien] der Heilsgeschichte schlechthin, eine Einheit bilden u. [und] *darin* auch eine erlösende Heilsfunktion für uns haben u. [und] nicht nur (was man in der frommen Betrachtung meist allein bedenkt) ein besonders exemplarischer Fall u. [und] ein Vorbild eines moralischen Handelns für uns sind.»⁵ Nahezu gleichzeitig fand ein so betitelter Abschnitt auch in die christologischen Partien der «Mysterium Salutis» benannten vielbändigen Dogmatik Eingang.⁶

Vorbereitende Arbeit zu dieser Wiederaufnahme einer zu Unrecht vergessenen, wertvollen Tradition haben bereits vor der Mitte des letzten Jahrhunderts so bedeutende katholische Theologen wie Odo Casel (mit seiner programmatisch gemeinten «Mysterientheologie»), Romano Guardini (vor allem mit seinem Buch «Der Herr», aber auch mit weiteren, die irdische Gestalt und das menschliche Geschick Jesu Christi bedenkenden Büchern) und Hugo Rahner (mit seinem Werk «Eine Theologie der Verkündigung») geleistet. Erstaunlicherweise findet sich jedoch in der eben abgeschlossenen 3. Auflage des «Lexikons für Theologie und Kirche» weder ein eigenes Stichwort zum Thema noch ein Hinweis im jetzt vorliegenden Register. Es steht zu vermuten, dass jene Anliegen, vor allem aber jene Programmatik, die sich im vergangenen Jahrhundert in der Wiederbelebung der «Mysterien des Lebens Jesu» angezeigt haben, inzwischen auf andere Weise in das Glaubensbewusstsein und dessen theologische Reflexion Eingang gefunden haben.

3. Der erste und entscheidende Anstoß: «Mysteriengegenwart» (Odo Casel)

Den ersten, wirksamsten und entscheidendsten Anstoß für eine grundlegende Neubesinnung auf die liturgische Vergegenwärtigung der ganzen Breite des Lebens Jesu – dessen also, was er gelebt und getan, was er empfangen und erlitten hat, aber auch was er von seinem Gott und Vater für die Menschen empfangen und diesen zur Zustimmung und zum Mitvollzug seines eigenen Lebens angeboten hat – dürfte Odo Casel mit seinem entschiedenen Neuansatz im Verständnis der Liturgie und des Kerns li-

turgischen Handelns gemacht haben.⁷ Aus der liturgischen Vergegenwärtigung und Präsenz des Christusmysteriums, worunter Casel stets die Heilstat Jesu insgesamt und ohne alle Abstriche ihrer geschichtlich-konkreten sowie kontingenten Momente verstanden hat, lebte und dachte dieser Benediktinermönch aus der Abtei Maria Laach. Die von ihm entfaltete «Mysterientheologie» hat Kardinal Joseph Ratzinger schon früh und jüngst erneut gewürdigt als «die vielleicht fruchtbarste theologische Idee des 20. Jahrhunderts»⁸. Für Casel galt ganz grundsätzlich und alles durchdringend, dass Liturgie und christlicher Gottesdienst ihrem innersten Kern und Wesen nach «Mysteriengegenwart» bedeuten und bewirken.

Gemeint war damit etwas völlig anderes, als das damals gängige Verständnis und die zeitgenössische theologische Deutung der Sakramente zu bieten hatten. Es geht dabei nicht um die Vermittlung eines Anspruchs auf eine nur äußerlich und konditional mit der konkreten liturgischen Feier verbundene Wirkung der Sakramente. Vielmehr versuchte Casel in immer neuen und unermüdlichen Anläufen, die Gegenwart des Heilsgeschehens selbst in den Sakramenten und ihrem liturgischen Vollzug in den Vordergrund zu rücken. Ihm galten die Sakramente ganz wesentlich und eigentlich als «Mysterien», als heilige Handlungen, in denen der daran Teilnehmende der darin re-präsentierten, also vergegenwärtigten Heilstat Jesu selbst wirklich teilhaft werden konnte. Dabei hat Casel das in Christus sich ereignende Heilsgeschehen sehr konkret gefüllt, also ganz und gar nicht abstrakt verstanden. Für ihn galt die Gegenwart Christi im Gottesdienst der Kirche umfassend – so umfassend jedenfalls, dass kein noch so winziger Moment von Jesu Leben von dieser liturgischen Vergegenwärtigung ausgeschlossen blieb. Von der Inkarnation und Epiphanie über Jesu irdischen Lebensweg mit den Stationen Taufe, Verklärung und Kreuzigung bis hin zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt hat Casel keine einzige Station ausgelassen. Den Mysterien des (gesamten) Lebens Jesu war sein ganzes Bemühen gewidmet. Ohne deren beständige Vergegenwärtigung und Aneignung durch den Christen waren für ihn Grund und Mitte des Christseins weder denkbar noch gegeben.

In diesem Zusammenhang hat Casel die Schicksalsgemeinschaft des einzelnen Christen mit Christus und seiner Heilstat sehr konkret und existentiell verstanden. Das Grundmodell einer einzigartigen Christus-Gemeinschaft und Nachfolge-Existenz, die er in der Tiefe eines liturgisch, vor allem in Taufe und Eucharistie grundgelegten Mit- und Nachvollzugs verortete und die er in einleuchtender Weise mit der urbiblischen Kategorie des «Gedächtnisses» zu vermitteln wusste, gab den Rahmen ab für eine breite Einbeziehung von Vielfalt und Reichtum des Lebens Jesu. In einer Zeit und Epoche, da Christen verunsichert und verstört nach ihrer eigenen Identität, nach dem eigentlichen Kern und der tragenden Mitte ihres

Glaubens fragten, hat es Casel mustergültig verstanden, eine ebenso einfache wie schlagende Antwort auf ihre Glaubensnot zu geben: «Auf die Frage, was denn darin [nämlich im Glauben] das Wichtigste sei, [hat er] eine eindeutige und in dieser Weise in seiner theologischen Umwelt so nicht formulierte Antwort gegeben: das Wichtigste, was das Leben des Christen trägt, ist die Anamnese, das Gedächtnis des Herrn.»⁹

Um die Gegenwart des Ursprungs, um die Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens in Christus geht es demnach in der liturgisch-sakramentalen Feier. Das Gedächtnis der Heilstat Christi vollzieht sich daher nicht in subjektiver oder rein intellektueller Erinnerung, die stets rückwärts gerichtet ist. Der herausragende Ort dieses Gedächtnisses ist die gemeinsam begangene liturgische Feier, die in ihrer symbolischen Handlungsgestalt die Gleichzeitigkeit mit dem Ursprung bewirkt. Bestimmt man mit Casel und in gut neutestamentlicher, patristischer und systematischer Weise die Identität des Christen als «Sein in Christus», dann muss das liturgisch-sakramentale Handeln als einzigartige, alle anderen Weisen der Christusbegegnung überragende Begründung christlicher Existenz gelten, als Leben und Kraft spendender Ort einer wirksamen und machtvollen Erinnerung und Vergegenwärtigung der Mysterien des Lebens Jesu.

Die hier vermittelte, im Kult-Mysterium geschenkte Gegenwart des Ursprungs – Casel zeichnet dies in einer Exegese der Taufperikope im Römerbrief nach, wo vom (sakramentalen) Sterben und ebensolchem Auferstehen in Gleichgestaltung mit Christus die Rede ist (Röm 6,1-11) – gibt nicht nur Anteil am Todesgeschick Jesu. Sie schenkt zugleich die Teilhabe am ewigen, unvergänglichen göttlichen Leben in der Schicksalsgemeinschaft des auferstandenen und zum Vater erhöhten Christus. Weil Jesu Leben verklärt und damit gewissermaßen jeder Zeit gleichermaßen nahe sowie gegenwärtig ist und sein kann, deshalb hat derjenige, der das Gedächtnis dieses Herrn und seiner Heilstat – angefangen bei der irdischen Geschichte bis in die göttliche Ewigkeit hinein – vollzieht, Anteil am ganzen und unverkürzten Heilsgeschehen. Was immer an christlichen Lehren und Geboten Gültigkeit haben mag – all das ist in der alles versammelnden Mitte des christlichen Kultmysteriums enthalten und wird an Erfahrungsreichtum und Realitätsdichte davon bei weitem überboten. Schließlich «ist das Kultmysterium die objektive und notwendige Darstellung und Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes Christi, steht also insofern im Mittelpunkt der christlichen Existenz, so dass auch der Glaube in ihm zum symbolhaften, allgemein erkennbaren Ausdruck gelangt und das religiöse Leben aus ihm seine Kraft und seine Verpflichtung schöpft. Im Kultmysterium wird das Christusmysterium sichtbar und wirksam; es ist somit eine Art Fortsetzung und Weiterentfaltung der Oikonomia [der Heilsgeschichte oder vielmehr der Heilstaten] Christi, die ohne das Kult-

mysterium sich nicht allen Geschlechtern der in Raum und Zeit sich ausbreitenden Heilsgemeinde mitteilen könnte.»¹⁰

Diese grundlegenden Einsichten und Feststellungen gewinnen noch mehr an Anschaulichkeit, wenn man nun in einer gereinigten relecture Casels Heranziehung des religionsgeschichtlich gewonnenen Mysterien-Paradigmas in die Betrachtung einbezieht. Mit Hilfe dieser Kategorie gelingt ihm nämlich endgültig der Ausbruch aus dem Ghetto einer enggeführten, nachtridentinischen Sakramententheologie, die einzig auf die Gnadenwirksamkeit der Sakramente und ihren rituell korrekten Vollzug fixiert blieb. Demgegenüber entfaltet Casel im Kontext seiner Mysterientheologie den Gedanken, dass die Grundform der Liturgie ein heiliges Spiel, eine dramatische Handlung unter Mitwirkung aller ist.¹¹ Die Gläubigen und Liturgie-Feiernden erscheinen als Akteure im kultisch aufgeführten Drama ihres Gottes, ja sogar als «Mitspieler Gottes»¹² und daher als Mitträger der Handlung. Passive Anwesenheit in stummer Versenkung oder mystischer Entrückung ist hier fehl am Platz. Der Mysteriencharakter der christlichen Liturgie verlangt demnach eine «aktive Teilhabe» – formuliert in der Forderung nach einer «actuosa participatio» aller Gläubigen im Vor- und Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils – am heiligen Spiel, das Gott selbst in Christus eingerichtet hat. Darin soll jeder Einzelne hier und jetzt «in persona Christi agere», also gleichsam als ein anderer, ein «zweiter Christus» handeln und die Heilstat Christi, das Paschamysterium des Übergangs vom Tod zum Leben, als gegenwärtige Wirklichkeit spielend und handelnd nach- oder besser: mit-vollziehen. Die realsymbolische Wirksamkeit der Sakramente, ihre Christus und in ihm Gottes rettende Tat vergegenwärtigende Bedeutung liegt also buchstäblich im lebendigen Mitvollzug ihrer liturgischen Gestalt selbst und darf nicht außerhalb dieses Mysteriengeschehens, etwa als irgendeine abstrakte Gnadengabe, gesehen werden.

Bereits 1922, lange bevor er seine «Mysterientheologie» in ihren Grundzügen und in ihrer historischen Fundierung ausgearbeitet hatte, weiß Casel deren zentralen Gedanken mit den folgenden Worten treffend zusammenzufassen: «Die Gläubigen [...] vereinigen sich aufs innigste mit dem Tun ihres Heilandes und Herrn; sie opfern sich mit ihm und durch ihn und eignen sich die von Christus objektiv vollzogene Erlösung an; sie schöpfen von den Quellen des Erlösers. Sie leiden mit ihm, stehen mit ihm auf, werden mit ihm verklärt und treten ein in sein himmlisches Sein. Sie führen also mit ihm ein heiliges, gnadenbringendes Drama auf. [...] Jeder Teilnehmer der eucharistischen Feier ist ein Mitspieler des göttlichen Protagonisten Christus; ja er vertritt bis zu einem gewissen Grade dessen Person selber.»¹³ Ansprechender und klarer hätte man wohl kaum beschreiben können, was – mit Casel beginnend – liturgische Vergegen-

wärtigung und Wirksamkeit der Geheimnisse des Lebens Jesu bedeuten könnte.

4. *Begegnung mit Jesu Leben im Wort der Predigt (Romano Guardini)*

Eine gewaltige Sammlung von Predigten hat der Religionsphilosoph Romano Guardini 1937 in seinem Jahrhundertbuch «Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi»¹⁴ vorgelegt. Es handelt sich um ausgesprochene Homilien, also um Auslegungen von Schrifttexten in einem kirchlichen und zudem gottesdienstlichen Rahmen. Guardini berichtet selbst davon, dass er in seiner Berliner Zeit diese Ansprachen in der neu errichteten Kapelle St. Benedikt der dortigen katholischen Studentenseelsorge gehalten habe.¹⁵ Hier hat sich Guardini – wohl seit 1932¹⁶, vielleicht auch etwas später – darangemacht, «die Gestalt und das Leben Jesu aus dem Neuen Testament heraus darzustellen; immer ausgehend von der sorgfältigen Analyse einzelner Texte oder Textgruppen, um dann von ihnen aus den Weg ins Ganze zu suchen. Diese Predigten erstreckten sich über acht Semester, und aus ihnen entstand dann das Buch «Der Herr.»¹⁷

Ganz in die Liturgie einbezogen und als deren integraler Teil sind demnach diese Christus-Predigten Guardinis einzuschätzen. Damit aber gilt gerade auch für diese Gestalt der Verkündigung, die sich maßgeblich auf die Gestalt Jesu, ihre Geschichte, ihre Botschaft und ihren Lebensweg und auf ihr Geschick konzentriert, dass sich darin Gegenwart Christi ereignet und als ebenso wirklich wie wirksam erweist. Die einzelnen Kapitel schreiten eindrucksvoll und mitfühlend den langen und verschlungenen Weg des Lebens Jesu nach, wie er sich in den biblischen Zeugnissen, vor allem in den Evangelien darstellt. Dabei folgt der Verfasser keineswegs, wie manche erwarten mögen und wie es sachlich wohl auch angebracht gewesen wäre, einer auch nur ansatzhaft sich historisch-kritisch gebenden Methode. Die ihm eigene Weise des ruhig-schauenden Eindringens in das, was die einzelnen Schriftabschnitte über Jesus Christus und sein gottmenschliches Geheimnis auszusagen versuchen, hat unzählige Menschen über viele Jahrzehnte hinweg fasziniert und ist für ihren Christus-Glauben prägend geworden.

Ein grober Durchblick mag über die inhaltliche Anordnung der einzelnen Ansprachen informieren: Am Anfang stehen «Die Ursprünge», denen schon bald das Kapitel «Botschaft und Verheißung» folgt. «Die Entscheidung» ist der nächste Teil überschrieben, und dem folgt ein mit «Auf dem Weg nach Jerusalem» betiteltes Kapitel. «Die letzten Tage» Jesu umfassen mehr als einhundert Seiten, doch auch das dann anschließende Kapitel «Auferstehung und Verklärung» unterschreitet diese Zahl nur um ein Geringes. Gleichsam als Ausblick kommt ein letztes Kapitel zu stehen,

das sich maßgeblich dem schwierigen Buch der Offenbarung des Johannes widmet und mit «Zeit und Ewigkeit» überschrieben ist.

Ohne Zweifel liegt in diesen gesammelten Predigten Guardinis eine einzigartige, als qualifizierte Verkündigung geartete Vermittlung und Vergegenwärtigung der Geheimnisse des Lebens Jesu innerhalb der Liturgie vor. Seine Betrachtungen gestalten sich mystagogisch; sie umkreisen schauend und nachfühlend das doch immer unbegreifbare, letztlich eine und doch vielfältige Mysterium Jesu Christi, seiner Gestalt und seines Lebens, seiner Geschichte und seines Geschicks, und dies in aller unerschöpfbaren Vielfalt der einzelnen Mysterien. Guardini hat eingangs betont, «dass er nichts ‹Neues› geben will; weder eine neue Auffassung Christi, noch eine bessere Theorie»¹⁸. Ausdrücklich heißt es hier: «Diese ‹Betrachtungen› machen keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie versuchen nicht das Leben Jesu im Zusammenhang zu erzählen, sondern greifen immer neu einzelne Worte und Begebnisse heraus. Sie wollen nicht seine Gestalt in ihrer Folgerichtigkeit entwickeln, sondern zeichnen einen Zug in ihr, und dann wieder einen, so wie sie gerade lebendig werden. Sie sind keine wissenschaftlichen Darlegungen, weder Historie noch Theologie, sondern geistliche Ansprachen, durch vier Jahre hindurch beim sonntäglichen Gottesdienst gehalten, und möchten nichts anderes, als nach ihrem Vermögen den Auftrag erfüllen, den der Herr selbst gegeben hat: Ihn, seine Botschaft und sein Werk zu verkünden.»¹⁹ In einer ‹Nachbemerkung› heißt es dann ausdrücklich, er, Guardini, wolle «nicht der wissenschaftlichen Theologie, sondern der religiösen Vertiefung dienen»²⁰.

Guardini setzt demnach auf die Eindrucks- und Überzeugungskraft der biblisch vorgegebenen und einfühlsam nahe zu bringenden Christusbilder in ihrer letzten Einheit und doch auch reichen Verschiedenheit, die in der gottesdienstlichen Verkündigung der Schrifttexte und deren Auslegung wirksam wird und dadurch die Mysterien des Lebens Jesu vergegenwärtigt.

Was Guardini bei dieser besonderen Weise der Christusverkündigung gelungen ist, und zwar unübertreffbar und höchst wirkungsvoll, darf man mit Fug und Recht als eine vorbildliche Theologie der Mysterien des Lebens Jesu bezeichnen. Abseits aller abstrakten Reflexion bleibt er bemüht um eine meditativ-spirituelle Erschließung der biblischen Texte. Seine Hauptaufgabe sieht er ähnlich wie Casel darin, seiner Zeit das Geheimnis der Person Jesu und die Geheimnisse seines Lebens nahe zu bringen.²¹

5. Die liturgisch-konkrete Feier und Vergegenwärtigung der Mysterien des Lebens Jesu

Unbeschadet der kaum zu leugnenden Tatsache, dass das Thema «Mysterien des Lebens Jesu» über lange Jahrhunderte hinweg in der theologischen

Reflexion nicht hinreichend Beachtung gefunden hat und dadurch in den Hintergrund getreten ist, bleibt doch darauf hinzuweisen, dass die Kirche in ihrer beständigen liturgischen Feier und besonders im Laufe des kirchlichen Jahreskreises sehr wohl das Gedächtnis der Mysterien des Lebens Jesu vollzieht und damit die Sache selbst durchaus präsent, also gegenwärtig hält. Diesem erfreulichen Sachverhalt soll zum Abschluss dieser Überlegungen noch die notwendige Aufmerksamkeit gewidmet werden.²²

Dabei verdient zunächst die regelmäßige sonntägliche Zusammenkunft der christlichen Gemeinde zur Feier der Eucharistie Erwähnung und Beachtung. Dass der Sonntag seit alten Zeiten und bis heute auch der «Herrentag» genannt wird – und dies mit vollem Recht – weist die Spur zum Zusammenhang mit den Mysterien des Lebens Jesu. Wo immer Christen zur Feier des Paschamysteriums zusammenkommen und das Gedächtnis an Jesu Leiden, Sterben und Auferstehung vollziehen, geben sie dem zentralen Mysterium des Christentums einen Ort in ihrer Mitte und vergegenwärtigen so das Christus-Mysterium in seiner ganzen und unverkürzten Breite und Tiefe. Als «Wochenostern» wird der Sonntag gelegentlich und auch zutreffend bezeichnet. In der bereits in früher Zeit regelmäßig sonntags stattfindenden Eucharistiefeier der christlichen Gemeinde wird das Gedächtnis an Tod und Auferstehung, der beiden zentralen Grundmysterien des Lebens Jesu, als das «Geheimnis des Glaubens» vollzogen und diese Heilsereignisse somit vergegenwärtigt. Am Anfang und Ende allen Nachdenkens über die liturgisch-konkrete Gestalt der wirklichen und wirksamen Vergegenwärtigung der Mysterien des Lebens Jesu steht damit der Sonntag als der «Tag des Herrn».

Mindestens ebenso herausragende Bedeutung, jedoch als lediglich einmal im Jahr vollzogene Feier der christlichen Gemeinde, kommt dem Osterfest zu. Seit frühchristlicher Zeit wurde in Ablösung und Überbietung der alttestamentlich-jüdischen Pesach-Feier das christliche «Paschafest» als Gedächtnis des Leidens, des Sterbens und der Auferweckung Jesu begangen. Diese christliche Paschafeier «umfasst die Einheit der Heilsgeheimnisse, d.h. näherhin die Einheit von Leiden, Tod und Auferstehung, obwohl die verschiedenen Traditionen je andere Akzente setzen»²³. Die eine Tradition bezieht die Erhöhung mit ein, eine andere betont eher das Leiden und den Tod des Herrn. Auch die Einheit des Handelns Gottes in Christus mit dem Handeln der Gemeinde wird unterschiedlich gewichtet, was auch für das eschatologische Element der Oster- bzw. Paschafeier gilt, nämlich für die Erwartung der Wiederkunft des Herrn. Doch trotz dieser für die einzelnen Teilkirchen der frühen Zeit durchaus charakteristischen unterschiedlichen Akzentuierungen bleibt die gemeinsame und grundlegende Einheit stiftende Beziehung auf das letztlich eine Paschamysterium, das in

der österlichen Feier der Mysterien vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu seinen ganzen Reichtum gegenwärtig werden lässt.

Im Osterfestkreis angesiedelt, jedoch durch eine eigene Feier hervorgehoben sind die Feste «Christi Himmelfahrt» und «Pfingsten», wobei Ersteres eher christologisch gemeint ist, das zweite eher pneumatologisch, also auf die Sendung des Geistes Christi als dem krönenden Abschluss der fünfzigägigen Osterfeier (Pentekoste) bezogen ist. Für das Fest der Himmelfahrt Christi wird im Blick auf die Mysterien des Lebens verdeutlicht, dass der Mensch Jesus mit allem, was er gelebt und getan hat, nun seinen Ort und Platz zur Rechten Gottes des Vaters hat, zugleich aber auch, dass damit der Mensch schlechthin eine Heimat im Göttlichen gefunden hat. Die Universalisierung und Entgrenzung der konkreten Lebensfülle der Geschichte und der Heilstat Christi thematisiert das Pfingstfest als Abschluss der Paschafeier. Dass Jesu Leben und dessen Mysterien für alle Menschen bestimmt sind, dass in seinem Geiste Menschen an seinem Leben teilhaben und damit «wahrhaft Mensch» werden können – dafür steht die Feier des Pfingstfestes.

Zu erwähnen sind schließlich noch etliche weitere Herrenfeste im Kirchenjahr, deren Rang jedoch kaum an die zuvor beschriebene Sonntags- und Pascha-Feier heranreicht. Sie betreffen weitere Stationen und Momente im Leben Jesu und vergegenwärtigen diese in festlicher Feier, wobei «das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses» zu verstehen ist, und zwar «nicht lediglich eines unter beliebigen Medien kultureller Erinnerung, sondern das Ursprünglichste»²⁴. An erster Stelle stehen zwei Feste, die das Geheimnis der Menschwerdung auf verschiedene Weise und mit unterschiedlichen Akzenten zum Gegenstand haben. Das Weihnachtsfest (25. Dez.) und das Fest der «Epiphanie» (6. Jan.) stehen in ganz unterschiedlicher Weise für die Wahrheit der Inkarnation des ewigen Gottessohnes. Sie feiern nicht nur dieses einzigartige Mysterium des Lebens Jesu, sie bilden zugleich jene Klammer, welche alles im Leben Jesu in ein neues Licht rückt, in einer ungeahnten Tiefe begreifen lässt. Dabei setzt Weihnachten im Laufe der Jahrhunderte immer deutlicher den Akzent auf die ganz und gar menschliche Geburt Jesu, wie sie die Evangelien bezeugen. Anders der Festgehalt von Epiphanie: Hier verbindet sich das Bekenntnis zur Menschwerdung Jesu mit dem Geheimnis seiner Taufe durch Johannes im Jordan, wo Gottes Herrlichkeit über dem Getauften aufscheint und seine eigene Gottheit erstmals öffentlich «epiphan» wird.

Auf das Zeugnis des Neuen Testaments bezieht sich auch die Feier der Darstellung Jesu im Tempel (2. 2.), vierzig Tage nach seiner Geburt und damit vom Termin des Weihnachtsfestes gerechnet Anfang Februar, vom Termin des Epiphaniefestes allerdings erst am 14. Februar (so etwa in der frühen Zeit in Jerusalem). Der Gehalt dieses Festes ist eindeutig christo-

logisch gemeint: Gefeierte wird die Ankunft des wahren und eigentlichen Herrschers in seinem Tempel und damit ein weiteres Element der Mysterien des Lebens Jesu. Ähnliches gilt für das Fest der Verkündigung des Herrn, das, gefeiert am 25. März, dem Fest der Geburt des Herrn um exakt neun Monate voraufgeht und damit das Ereignis der Menschwerdung in der Feier seiner Ankündigung gleichsam antizipiert. In seiner ebenso christologisch-soteriologischen wie mariologischen Bedeutung gehört dieses Herrenfest zum Kernbestand der Mysterien des Lebens Jesu. «In christlicher Deutung wurde dem 25. März [eine dreifache Deutung im Blick auf biblische Ereignisse] zugeschrieben: die Passion, Menschwerdung und Empfängnis Christi.»²⁵

Ausdrücklich dem Geheimnis des Kreuzes gewidmet sind gleich zwei Feste. Deren erstes wird als Fest der Kreuzauffindung am 3. Mai gefeiert, während das zweite am 14. September als Fest der Kreuzerhöhung begangen wird. Sie bringen in drastischer Deutlichkeit den grausamen Ernst des Kreuzestodes Jesu zur Geltung und halten so ein bedeutendes Moment der Mysterien des Lebens Jesu im kirchlichen, genauer im liturgischen Bewusstsein fest. Als letztes für unser Thema bedeutsames Fest sei die Erinnerungsfeier an die Verklärung Christi am 6. August genannt. Auch das darin liturgisch erinnerte und vergegenwärtigte biblisch bezeugte Geschehen gehört zur irdischen Geschichte Jesu integral hinzu. Entstanden wohl als Gedächtnisfeier der Kirchweihe auf dem Berg Tabor, dem (wahrscheinlichen) Ort der Verklärung Jesu, hält dieses Fest bis heute die Erinnerung daran wach, dass Jesu ganzes Leben ein einziges Geheimnis darstellt und birgt, welches sich in den vielfältigen Ereignissen und Begebenheiten seines irdischen Daseins wie in einem Spiegel bricht und nie ganz fassen lässt.

Diese über das ganze (Kirchen-)Jahr hinweg reichenden Herrenfeste halten im christlichen Bewusstsein und im lebendigen Lebensvollzug des Christseins die vielfältigen Mysterien des Lebens Jesu als fundamentale Orientierungspunkte wach, mag auch die theologische Reflexion dieser Grundwahrheit des Christentums ein wenig in den Hintergrund getreten sein.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Arno Schilson, *Gegenwart Christi*, in: LThK³ 4 (1995) 352f. (Lit.); Franziskus Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982.

² Vgl. dazu ausführlich Eisenbach, a.a.O. (Anm. 1).

³ Vgl. Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, *Mysterien des Lebens Jesu*, in: *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau ⁴1964 (¹1961), 250; ders., *Mysterien des Lebens Jesu*, in:

LThK² 7 (1962) 721f. Dazu auch die neue einschlägige Studie von Andreas R. Batlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*, Innsbruck-Wien 2001.

⁴ Wie Anm. 3.

⁵ Ebd. 721.

⁶ Vgl. *Mysterium Salutis. Grundriß einer heilsgeschichtlichen Dogmatik*, hg. v. Johannes Feiner – Magnus Löhrer, Bd. 3/2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 1–131.

⁷ Zum Folgenden vgl. meine einschlägige Studie *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz ²1987 (¹1982); ebf. meinen jüngeren Beitrag *Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 43 (1993) 6–29; zuletzt den von mir verfassten Art. *Mysterientheologie*, in: LThK³ 7 (1998) 575f. (Lit.).

⁸ Joseph Ratzinger, *Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz*, Meitingen-Freising ⁴1973 (¹1966), 5 (nach Batlogg, a.a.O. [Anm. 3] 179, Anm. 289, steht diese Aussage im Kontext der Salzburger Hochschulwochen von 1965); ders., *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 61.

⁹ Angelus A. Häußling OSB, *Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 28 (1986) 357–387, hier 382.

¹⁰ Odo Casel OSB, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 15 (1941) 115–305, hier: 194 (ebf. in: *Odo Casel, Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt*. Hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgewählt und eingeleitet von Arno Schilson, Regensburg 1986, 41).

¹¹ Vgl. bes. ders., *Die Messe als heilige Mysterienhandlung*, in: *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, Münster 1926, 29–52 (ebf. in: *Mysterientheologie*, 87–109).

¹² Ders., *Mysterium und Martyrium*, in: *Mysterium*, a.a.O. (Anm. 11) 18–38, hier 21.

¹³ Ders., *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg 1922, 65 und 67.

¹⁴ Die 1. Auflage stammt aus dem Jahr 1937; zit. wird in der Folge nach der im Werkbund-Verlag Würzburg 1964 erschienenen 13. Auflage.

¹⁵ Vgl. Romano Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*. Aus dem Nachlaß hg. v. Franz Henrich, Düsseldorf ²1985, 106–110.

¹⁶ So terminiert Hanna-Barbara Gerl in ihrer *Guardini-Biographie Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk*, Mainz 1985, 304.

¹⁷ Guardini, a.a.O. (Anm. 15) 109.

¹⁸ Guardini, a.a.O. (Anm. 14) Xf.

¹⁹ Ebd. X.

²⁰ Ebd. 651.

²¹ Vgl. Martin Brüske, *Überstieg in den Grund. Guardinis «Herr» angesichts der Dissoziation des christologischen Bewußtseins in der Neuzeit*, in: *Briefe aus Mooshausen* 3, März 1998, 8–11; ergänzend auch meine eigene Skizze *Mitte und Mittler. Gestalt und Bedeutung Jesu Christi bei Romano Guardini*, in: Franz Henrich (Hg.), *Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz*, Regensburg 1999, 69–94.

²² Maßgeblich für die folgende Darstellung ist der mustergültig und höchst informativ gearbeitete Faszikel von Hansjörg Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr, in: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, hg. v. Balthasar Fischer u.a., Teil 5, Regensburg 1983 (Neuaufgabe in Vorbereitung).

²³ Ebd. 69.

²⁴ Jan Assmann, *Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in: ders. – Theo Sundermeier, *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh 1991, 13–30, hier 13; vgl. auch die von mir verfassten Art. *Feste und Feiertage IV. Historisch-theologisch/V. Liturgisch*, in: LThK³ 3 (1995) 1254–1257 (Lit.).

²⁵ Auf der Maur, a.a.O. (Anm. 22) 192.

LUÍS ROCHA E MELO · LISSABON

DIE MYSTERIEN DES LEBENS JESU

in den geistlichen Schulen vor und während des 16. Jahrhunderts

Die christliche Spiritualität hat ihre wahre Identität nie preisgegeben, auch nicht in den dunklen Phasen ihrer Geschichte. Als Leitsterne, welche auf besondere Weise den geistlichen Weg der Kirche und jedes ihrer Mitglieder belebten und ihre Identität bestimmten, wären etwa folgende Verse zu bezeichnen: Der Christ ist jemand, der *in* Christus lebt (1 Kor 1,30; Röm 8,1; Gal 3,28) und durch das Handeln des Heiligen Geistes (Röm 8,14-17) sein «Bild» verkörpert (Röm 8,29); er ist jemand, der – durch Wasser und Geist wiedergeboren (Joh 3,5) – zum Sohn Gottes wird (Joh 1,12; Röm 8,14); er ist eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15), Ebenbild und Gleichnis seines Schöpfers. Seit das Wort Mensch geworden ist und unter uns weilte, um als einzige Offenbarung des Vaters (Joh 1,18; 14,8) und einziger Weg zu Ihm (Joh 14,6) das Leben mit uns zu teilen (Joh 1,14), ist es unerlässlich, auf dem Weg der Nachfolge eines im Blick zu behalten: Nur das *Menschsein* Jesu eröffnet den Zugang zu Gott, den niemand je gesehen hat (Joh 1,18), die Tatsache, dass wir den Vater sehen, wenn wir auf Christus schauen (Joh 14,9), dass niemand zum Vater kommt außer durch Ihn (Joh 14,5).

Dies beherzigend sieht man seit dem Neuen Bund, dass der Weg des Menschen zu Gott einzig über Jesus von Nazareth führt. Darum lehrt der Heilige Geist alles, was Christus sagte (Joh 14,26) und offenbart die Tiefe seines Mysteriums (1 Kor 2,10) als das des *Kyrios*, des Herrn (1 Kor 12,3). Früherer Tradition folgend, hat die Kirche allmählich entdeckt, dass die beste Art und Weise, sich dem Wirken des Geistes auszusetzen und in das innere Wissen um den Herrn eingeführt zu werden, in der Meditation und der Betrachtung der *Mysterien* seines Lebens liegt.

Die Episoden des Lebens Jesu, die sich in Raum und Zeit ereigneten, sind zwar vergangen, aber sie können neu angenommen und verwandelt

LUÍS ROCHA E MELO ist in Portugal geboren. Professor für Spiritualität in der Theologischen Fakultät der Portugiesischen Katholischen Universität, Lissabon. Priester der Gesellschaft Jesu. – Die Übersetzung besorgte Dorothee Malerbi.

werden in der Kraft seiner herrlichen Auferstehung. Die Wunden an Händen und Füßen und die durch den Speer des Soldaten geöffnete Seite, werden – «als der Tag zu Ende ging» (Joh 20,19-20.27) – Thomas und den anderen vom Auferstandenen gezeigt, um ihnen zu sagen, dass seine Geschichte gegenwärtig bleibt, und zwar – da er den Tod überwunden hat und lebendig ist – in der Vollkommenheit des Daseins beim Vater. Wie die Wunden der Passion sind auch die anderen Mysterien des irdischen Lebens Jesu voller Bedeutung für die Erlösungsgeschichte. Sich an jedes einzelne Mysterium zu erinnern, es wie Maria, die Mutter Jesu (Lk 2,19.51), im Herzen zu meditieren, um seinen erlösenden Gehalt im Lichte des Heiligen Geistes zu unterscheiden und ihn immer tiefer aufzunehmen und zu leben, ist eine von der Tradition liebe- und hingebungsvoll bewahrte Übung.

Heutzutage wird die Annäherung von dem «Jesus der Geschichte» mit dem «Christus des Glaubens» aus der Haltung der *Reflexion* begriffen, obwohl es noch nicht möglich ist, alle Fragen zu lösen, die das Thema aufwirft. Auch wenn die Exegese unterscheidet, was zur Geschichte, was zu ursprünglichen katechetischen Schulen oder zu zeitbedingten literarischen Stilen gehört, so wird die erlösende Dimension des ganzen Lebens Jesu in jedem seiner Abschnitte dennoch nicht in Frage gestellt: «Schon so lange Zeit bin ich bei euch und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich sieht, sieht den Vater» (Joh 14,9)». Außerdem wird die Geschichtlichkeit Jesu von Nazareth nicht in Frage gestellt, auch wenn es trotz der Bandbreite der zeitgenössischen Exegese nicht möglich ist, mit wissenschaftlicher Genauigkeit die historische Wahrheit aller in den Evangelien erzählten Episoden zu bestimmen. Dies bedeutet jedoch weder eine Beeinträchtigung des Glaubenszeugnisses, welches die Evangelisten weitergeben wollten, noch der Möglichkeit, diese Episoden zu meditieren und die bekannten Erzählungen zu betrachten, da wir ja an die Inspiration der heiligen Texte und folglich an ihre erlösende Macht glauben. In Anbetracht der Auferstehung wird der Heilige Geist – der Jesu Worte lehrt und den Gläubigen in das Mysterium einführt, welches den Heiligen nun offenbar wurde (Eph 3,5) – sein Leben je neu deuten, so wie er es bei den Jüngern tat, und er wird uns dazu befähigen, die erlösende Dimension des uns Vermittelten zu erkennen und zu finden. Das Betrachten der Inkarnation, der Geburt oder der Kindheit Jesu, seiner Taufe, seines Wortes oder seiner Wunder, oder irgendeiner Episode seines Lebens wird Öffnung für ein neues, vom Geist mitgeteiltes Licht sein. Innerhalb einer solchen neuen Deutung ist es Anliegen des Heiligen Geistes, den Christen Christus anzunähern, ja ihn dahin zu führen, sich durch die Vermittlung eines offenbaren Wortes und Glaubenszeugnisses mit Christus zu identifizieren. Die heilige Sehnsucht der gläubigen Menschen und der kulturelle Nutzen der

Wissenschaftler werden die Aufklärung darüber fördern, was zum Glauben und was zur tatsächlichen Geschichte gehört.

Wer als Kontemplativer in Gott lebt und seine Aufmerksamkeit auf die Evangelien richtet, braucht sich nicht getäuscht zu fühlen, wenn er eines Tages herausfindet, dass das Betrachtete z.B. der mündlichen Überlieferung angehört und dass die Perikopen der Evangelisten Markus, Matthäus oder Lukas gemäß den Herausforderungen, denen die Apostel gegenüberstanden, erzählt wurden, etwa um den Glauben der Zuhörer lebendig zu gestalten, und eben nicht, um historisch genaue Fakten wiederzugeben. Ganz im Gegenteil: er wird sich darüber freuen, dass die Theologie ihn dazu geführt hat, besser zu verstehen, wie uns die Offenbarung erreicht hat und welche Absichten der Heilige Geist wohl hatte, als er die Evangelisten inspirierte.

Auch herrschte vor der synoptischen Frage, die seit Ende des 19. Jahrhunderts – teilweise auch früher – umfangreich studiert wurde, in der Kirche leider nicht immer die erwartete Einheit bezüglich den in den Evangelien berichteten Geschehnissen aus dem Leben Jesu und der dogmatischen Theologie, welche sich mit den offenbarten Wahrheiten auseinandersetzt. Die katholischen Theologen haben sich sehr bemüht, die Einheit des ewigen Logos mit der menschlichen Natur Jesu von Nazareth und den soteriologischen Sinn seines geschichtlichen Todes zu verstehen. Der restliche Verlauf seines Lebens hingegen, von der Geburt bis zur Kreuzigung, schien in wesentlichen Zeitabschnitten ohne erlösende Bedeutung zu sein, es galt eher als Stoff, um das christliche Mitleid anzufachen, ohne wirkliches Interesse, das Mysterium der Inkarnation und den soteriologischen Wert seiner Ausweitung in Nazareth, Galiläa und Judäa zu klären.

Schlimmer noch: Zu manchen Zeiten der Geschichte haben sich Männer und Frauen dadurch vom Menschsein Jesu entfernt, dass sie – in frommer Absicht – die durch rein weltliche Interessen korrupte Kirche dadurch zu reformieren trachteten, dass sie sich unter dem Vorwand einer bild- und begriffslosen Betrachtung vervollkommen wollten. Statt in ihrem reformfreudigen Vorhaben zu den Quellen des Evangeliums und zur ursprünglichen Überlieferung zurückzukehren, haben sie ihre guten Absichten von Gnostizismen trüben lassen, die in der stofflich-materiellen Welt die Ursache allen Verderbens sahen.

In der Folge haben sie allmählich, wohl ohne es offenkundig zu machen, die Betrachtung des Menschen Jesu und seiner Geschichte in Galiläa und Judäa aufgegeben. Sie wussten nicht, wie sie die Stoffgebundenheit eines normalen Lebens mit den Bedingungen zur Vollkommenheit, die angeblich im «reinen» Geist und in der *Gnosis* zu finden seien, vereinbaren sollten. Innerhalb einer solch dualistischen Sichtweise kann das irdische Leben Jesu

(entfaltet aus einer gesunden Christologie, welche die Inkarnation des Wortes bis zur letzten Konsequenz durchzieht, d.h. gerade seine Körperlichkeit und Geschichte als Mensch, der uns in allem außer der Sünde gleich wurde, ernst nimmt) als verdächtig erscheinen, da es sich mit der materiellen Welt vermischt, die voll von Begrenzung und Mangel ist. Jede Spiritualität, die auf Gnostizismen gründet und – sei es auch nur teilweise – die Menschlichkeit Christi, der leiblich unter den Menschen anwesend ist, vergisst, kann sich weder bewähren, noch in der Zeit bestehen, auch wenn ihr vielfach große Bedeutung zugemessen wird.

1. Die Nachahmung Christi

Im 13. Jahrhundert erhebt sich in Europa eine spirituelle Strömung, die *Devotio Moderna*, gegen einen nominalistischen Mystizismus, dessen ganze Aufmerksamkeit auf komplizierte Spekulationen über die Vereinigung mit Gott zielte. Diese Strömung war vorwiegend gefühlsbetont und weit verbreitet, sie strebte die Reform der Kirche an und barg bessere Antworten auf die Krisen und Nöte der Christen als andere. «Wozu sich streiten über die Mysterien der Heiligen Dreifaltigkeit – sagt die *Nachahmung Christi* – wenn es dir an Bescheidenheit fehlt, und du so dieser selben Heiligen Dreifaltigkeit missfällt? Tatsächlich sind es nicht die erhabenen Reden, die den Menschen heilig und gerecht machen, es ist ein tugendhaftes Leben, das den Menschen gottgefällig macht. Lieber fühle ich die Zerknirschung, als dass ich sie zu definieren weiß». Gerhard Groote und Thomas von Kempen sind Namen, die aus der Geschichte dieser Zeit geblieben sind. Sie (und ihre Vorgänger) beabsichtigten eine wirkliche Reform der Spiritualität und der Bräuche der Kirche, aber auf dem richtigen Weg: dem Weg der *Nachahmung Christi*, seiner Menschlichkeit. «*Wer mir folgt, geht nicht im Dunkeln* (Joh 8,12). Auf diese Weise ruft uns Christus auf, sein Leben und seine Lebensweise nachzuahmen ... Unser größter Einsatz soll nun darin bestehen, das Leben Jesu Christi zu meditieren». Dieses Werk, das Thomas von Kempen zugeordnet wird, hat eine solche Bedeutung im Leben der Gläubigen gehabt, dass es zur Lieblingslektüre vieler wurde, seit den Anfängen des 15. Jahrhunderts bis zum heutigen Tag. Es ist ein mittelalterliches Buch, entstand als Reaktion auf eine «essentialistische Mystik» Nordeuropas und richtete sich gegen die Auflösung der Kirche. Dies erklärt seine Haltung gegen alles Intellektualistische, sein Beharren auf Weltflucht und die fortlaufende Betonung von Umkehr und Buße. Dies ist der Kontext, in dem es gelesen werden soll. Aber der Ausgangspunkt, der seinen ganzen theologischen Diskurs ausmacht, ist ein anderer: Das wahrhaft spirituelle Leben entwickelt sich in der Nachahmung Christi; *indem der Christ sein heiliges Menschsein meditiert*, erhält er die Schau seiner

Göttlichkeit und die Vereinigung mit Gott. Das für uns heute klar ersichtliche Wundervolle an diesem Buch ist, dass es eine Rückkehr empfiehlt zur Inkarnation Christi, die in einer korrumpierten Kirche und auch in früheren Reformversuchen unverständlicherweise vergessen wurde. In dieser Umkehr wird Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, meditiert und in den Mysterien seines irdischen Lebens betrachtet; und dieser Betrachtung wird eine Verinnerlichung seines Geistes folgen.

Die in der Atmosphäre der *Devotio Moderna* geborene Schrift «*Nachahmung Christi*» ist eine umfangreiche Abhandlung des christlichen, geistlichen Lebens. Sie handelt nicht nur von den Mysterien des Lebens Christi. Als spirituelles Handbuch befasst sie sich nachdrücklich mit der ganzen christlichen Lebensart, aber immer vor dem Hintergrund des Lebens Jesu. Sie weist beispielsweise immer wieder auf die innere Seite des spirituellen Lebens, auf die Selbsterkenntnis, auf die Bescheidenheit und auf die Reue, auf die Abtötung ungeordneter Neigungen hin, doch in alledem unterscheidet sie sich nicht von vielen anderen Beispielen christlicher Spiritualität. Was sie zu ihrer Zeit und danach so berühmt gemacht hat, war die solide Begründung ihres ganzen spirituellen Diskurses in Christus. Nach und nach verschwand das Buch, schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, aber hauptsächlich danach, weil die Christologie und die Anthropologie, auf denen sie aufbaut, nicht mehr einer gewandelten Kirche entsprachen.

Die *Imitatio Christi* bleibt innerhalb des spirituellen Universums ein Hinweis auf Weg und Nachfolge Christi; aber wir dürfen nicht unerwähnt lassen, dass ihre vorwiegend gefühlsbetonte, ja gar anti-intellektuelle Tendenz dazu geführt hat, die Spiritualität von der Theologie wegzurücken.

2. Die spirituellen Übungen

Die Tage der *Devotio Moderna* waren gezählt, trotz ihres großen spirituellen Beitrags an die Kirche ihrer Zeit. Die Trennung von Spiritualität und dogmatischer Theologie aber schadete schließlich beiden und konnte sich nicht bewähren. Die geförderte und verbreitete *gefühlbetonte* Dimension in der Beziehung zu Gott blieb zwar eine bemerkenswerte Bereicherung für die allgemeine Spiritualität, konnte sich aber ohne fundierte intellektuelle Reflexion gleichsam in eine Kerze verwandeln, die einfach brennt bis sie erlischt. Und eben dies war geschehen.

Erasmus

Nun erregten in Europa die Werke des Erasmus von Rotterdam und anderer Humanisten des beginnenden 16. Jahrhunderts großes Aufsehen.

Selbst durch die Schule der *Devotio Moderna* und der *Nachahmung Christi* ausgebildet, wird sich Erasmus später gegen diese pietistische oder devotionistische Strömung wenden, die nach seinen Worten «Nahrung unwissender Mönche» war.

Einem seiner Werke, dem *Enchiridion militis christiani* (1503), war großer Erfolg beschieden, obwohl die meisten Schriften in verschiedenen Universitäten wegen ihrer übertriebenen Kritik am religiösen Leben und der Kirche im Allgemeinen verurteilt wurden. Er hatte sein Opus geschrieben «um das Leben derjenigen umzulenken», die das christliche Leben auf äußerlichen Zeremonien und Praktiken abstellen, die geradezu dem Pharisäertum gleichen und von der wahren Frömmigkeit wegführen». In ihm werden jedoch einige wichtige Impulse für die Erneuerung der Kirche gegeben: Jesus Christus als Zentrum und Ziel des Lebens; ein Glaube, der ganz auf Christus und den Heiligen Schriften gründet; die fortwährende Bekämpfung von Lastern und die tätige Ausübung der Tugenden anhand des Gebetes und der Schriftbetrachtung. Diese führen den Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit, zur Liebe und zur wahren Nachahmung von Jesus Christus. Ihn zu finden und zu genießen ist die Grundlage der wahren Spiritualität. Der Christozentrismus, die Innerlichkeit und die gemütsbetonte Dimension des Betens sind Konstanten in Erasmus' Werk. Nachahmung Christi soll sich außerdem in steter Sorge um den Menschen und seine Erbauung erweisen: «*Homines non nascuntur, sed finguntur*» (Menschen werden nicht als Menschen geboren, sie werden zu Menschen).

Durch die Arbeit vieler Autoren verbreitete sich der neue Humanismus nach und nach in den wichtigsten Zentren der europäischen Kultur.

García de Cisneros

Fast zur selben Zeit verlässt Garcia de Cisneros Valladolid, um sich mit weiteren zwanzig Begleitern, die sich der benediktinischen Reform angeschlossen hatten, in Montserrat, nahe von Barcelona, niederzulassen. Wir befinden uns im Jahre 1492. Der damaligen Strömung und einer unerlässlichen Systematisierung folgend, schlägt Cisneros «spirituelle Übungen» als ein die Kirche reformierendes Element vor. Diese Übungen werden in drei Wochen eingeteilt, die den drei Bahnen des geistlichen Weges entsprechen: Im *Fegefeuer* wurden die Sünde, der Tod, die Hölle, das Gericht, die Passion Christi und die Jungfrau Maria meditiert. Ziel war, die heilige Gottesfurcht zu beleben und die Sünde zu bereuen. Zum Weg der *Erleuchtung*, in der zweiten Woche, gehörten die Themen der Schöpfung, die übernatürliche Ordnung, die religiöse Berufung, die Rechtfertigung, die Vorsehung und der Himmel; man konnte hier auch das Leben Christi

oder der Heiligen meditieren: Hier galt es, den Übenden auf ein echtes Bekenntnis vorzubereiten und in ihm die Liebe Gottes zu wecken. In dem sich mit Gott vereinigenden Leben, der dritten Woche, sollte der bekehrte und von den weltlichen Gütern befreite Mensch nichts anderes mehr wollen, als dem Herrn zu dienen. Hier betrachtet er Gott als den Anfang aller Dinge, als Herrlichkeit des Alls, Glorie dieser Welt, als unendliche Wohltätigkeit, als innerstes Gesetz aller Kreatur. Des Weiteren werden drei Wege der Christusbetrachtung vorgeschlagen: sein heiliges Menschsein zu verehren (so wie es der Heilige Bernhard lehrt), Christus als Gott *und* als Menschen zu erkennen, zum fleischgewordenen Christus aufzusehen und sich auf seine Göttlichkeit zu besinnen. Bei Cisneros steht Jesus Christus und insbesondere seine Passion, die den Menschen zur Identifizierung mit dem Gekreuzigten führen soll, im Zentrum der Meditation.

Ignatius von Loyola

Sicherlich hat Ignatius von Loyola die Werke von Erasmus kennengelernt, als er an der im Jahre 1500 gegründeten Universität Alcalá de Henares studierte, die auch schon unter dem Zeichen des neuen Humanismus ihres Gründers, des Kardinal Francisco de Cisneros (nicht zu verwechseln mit García de Cisneros) stand. Zweifellos nahm er viel von dem Humanismus auf, der in der kulturellen Welt Europas herrschte, insbesondere in Alcalá, Salamanca und Paris, wo er studierte. Der Welt gegenüber offen, wird sich der mittelalterliche Ritter, der von großen Taten zu Ehren seines Königs und seiner Dame träumt, der geistigen Umwälzungen bewusst. Ignatius geht nach Paris. Dort wird er bis zum Ende seiner Studien bleiben. Während seines Aufenthalts in Manresa und Montserrat hat er sicherlich auch García de Cisneros und sein *Ejercitatorio* kennengelernt. Die Spiritualität der *Devotio Moderna* war um 1521 in Spanien noch spürbar.

Obwohl sie sich auf das Menschsein Jesu neu besinnen und etwas Zukunftstragendes aussagen wollten, haben weder die *Devotio Moderna*, noch Cisneros oder Erasmus den Kernpunkt richtig betont: Was allen Mysterien des Lebens Christi erst Sinn gibt, ist die Auferstehung. Der neue Humanismus hat wohl bei Ignatius von Loyola für die wiederentdeckte Bedeutung der Auferstehung Christi in der christlichen Spiritualität beigetragen. Wenn Jesus Christus tatsächlich der «*Erstgeborene*» oder das *Hauptanalogon* der Schöpfung (der *neuen* Schöpfung) ist, so ist der Mensch nur dann ein vollkommener, gerade auch im Sinne des damals geförderten Humanismus, wenn er in der bedingten Form seiner hiesigen Gegenwart, als Embryo gleichsam, Anteil nimmt an Christus, an der Vollkommenheit der kommenden Welt. Ohne diese kann sich eine einseitige Betonung der Passion und des Todes Jesu zu einer Art kläglichem Spiritualität entwickeln,

die wenig menschlich und wenig christlich ist. Die gut gemeinten Reformversuche im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert haben darum das Wesentliche des Christentums wohl eher im Schatten stehen lassen.

3. Die Übungen des Heiligen Ignatius

Als Erbe der *Nachahmung Christi* und der Spiritualität seiner Zeit hat Ignatius von Loyola, belehrt vom Heiligen Geist und vom aufgenommenen Humanismus belehrt, die innere Einheit von Passion und Tod Jesu Christi mit seiner Auferstehung intuitiv erkannt. Christus, tot *und* auferstanden, ist die Lebensmitte schlechthin. Darum wird im Gang der Exerzitien Leiden und Tod (wie in der Betrachtung aller anderen Mysterien seines Lebens) immer auf die Auferstehung bezogen. Als Beispiel hilft die Meditation der «Einberufung des zeitlichen Königs, die dazu dient, den ewigen König zu betrachten» und in die zweite Woche der Übungen einführt: «Wer mir folgen will, der muss sich damit zufrieden geben, so wie ich zu essen ... ebenso muss er mit mir tagsüber arbeiten, nachts reisen, *damit er danach mit mir teilhaben wird an dem Sieg*, so wie er teilhatte an den Mühen, ... so dass er, wie er mich im Leid begleitete, *mich auch in der Glorie begleite*» (Ex 93-95).

Die Betonung der Übungen liegt auf dem ganzen Weg in der Auferstehung: Der Übende wird aufgerufen, die Freude Christi von Anfang an mitzuerleben (Joh 15,11), und zwar hauptsächlich in der Betrachtung seiner Mysterien. Diese Freude ist nämlich das Fundament für die «Unterscheidung der Geister» während der vier Exerzitien-Wochen und besonders in den sogenannten Zeiten der «Wahl» (des Treffens von Entscheidungen) in der zweiten Woche: die Tröstung, wie sie Ignatius versteht, kann nichts anderes sein als die Freude Christi in uns, ausschlaggebend in den wichtigen Situationen von Lebenswahl und bedeutenden Entscheidungen. Sie ist Zeichen des Geistes Gottes und bestätigt, dass die Entscheidungen seinem Wunsch folgend getroffen werden.

Die den Übungen wesenseigene «Unterscheidung der Geister» bewahrt rigoros das je Eigene beider Aspekte, das Exegetisch-Dogmatische (objektiv) und das Asketisch-Spirituelle (subjektiv), wie sie uns von der Tradition überliefert wurden. Der erste Aspekt bezieht sich auf jene Lebenskriterien (das Leben in seiner Vollkommenheit und Freude), die unmittelbar aus dem Evangelium kommen und auch jene von Jesus selbst sind: Merkmale der Armut, der Bescheidung und des Dienstes bis zu den Erniedrigungen des Kreuzes. Diese werden in der Betrachtung und in der vom Heiligen Geist gewirkten inneren Erkenntnis der Mysterien Jesu verstanden und aufgenommen. Sie werden den Merkmalen Satans gegenübergestellt: Reichtum, Sucht nach eigener Ehre, Hochmut des Herzens

(Ex. 142-146), und entsprechend unterschieden, damit sich die Person nicht täuschen lässt, denn der böse Engel verwandelt sich oft in einen Engel des Lichtes (Ex. 322ff.). Der zweite Aspekt bezieht sich auf die inneren, subjektiven Regungen des Übenden: «Es ist Gott und seinen Engeln eigen, wahre Freude und geistliche Lust zu geben und alle vom Feind herbeigeführte Traurigkeit und Verwirrung zu entfernen. Dem Feind hingegen ist es eigen, solche geistliche Freude und die Tröstung zu bekämpfen, indem er Scheingründe, Spitzfindigkeiten und anhaltende Täuschungen bezieht» (Ex. 329). «Nur Gott kann der Seele ohne vorausgehenden Grund Trost spenden, denn es ist dem Schöpfer eigen, in die Seele einzutreten oder aus ihr hinauszugehen, sie so zu bewegen, dass Er sie ganz in die Liebe zu Seiner göttlichen Majestät hineinzieht» (Ex. 330). Auch ohne es ausdrücklich zu erwähnen, gestaltet sich die in der dritten und vierten Woche betrachtete Synthese von Passion und Ostern im Kern des ganzen Weges aus. Wegen Trug und Einbildung der «Unterscheidung der Geister» unterbreitet, erstehen Freude und Friede als *Frucht des Heiligen Geistes* (Gal 5,22) und werden letztendlich in der Seele des Betrachtenden triumphieren und sich als etwas Bleibendes erweisen, auch mit – der jeweils gegenwärtigen Befindlichkeit eigenen – emotionalen Varianten. Wer inmitten der Widersprüche und Leiden dieser Welt das Evangelium verwirklicht, wird früher oder später die wachsende Freude an Christus spüren. Entscheidendes Kriterium auf dem ganzen geistlichen Weg ist also der *auferstandene* Christus, der das Amt des Trösters ausübt (Ex. 224).

Die Exerzitien beginnen mit dem Hintreten des Menschen vor Gott und das All. Die Schöpfung dient dem Bund: «Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott Unseren Herrn zu loben, Ihn zu verehren und Ihm zu dienen» (Ex. 23). Das Ziel ist die ordnende Ausrichtung des eigenen Lebens durch die Wahl dessen, was den Menschen *ehrer* zu diesem letzten Ziel seiner Existenz führt. Die Pädagogik der Übungen ist die Befreiung der menschlichen Freiheit, die von vielen Seiten her, aber besonders durch die Unordnung der Sünden und ihrer Folgen gebunden ist. Befreiung der Freiheit, damit sich der Mensch dem Wunsch Gottes und Seiner größeren Herrlichkeit gemäß entscheiden kann. Gleich am Anfang, das Ende schon im Blick, wird der Übende angeleitet, sich «gegenüber allen geschaffenen Dingen *indifferent*» zu machen (Ex. 23), um wählen zu können, was Gott will. Es handelt sich dabei um eine *aktive*, tätige Bevorzugung, die dem göttlichen Willen alle anderen Strebungen unterordnet und die eigenen Vorlieben zurückstellt. Diese werden in der ersten Woche ins Licht gebracht, in der Besinnung über die Sünden zum Zwecke einer tieferen Einsicht in die Unordnung der Welt seit ihren Anfängen und in die persönliche Unordnung. Darauf blickt man auf den gekreuzigten

Christus als die Offenbarung von Gottes Barmherzigkeit, vor den sich der Übende fragend hinstellt: Was habe ich gemacht, was mache ich, was werde ich für Christus (der auf diese Weise für meine Sünde gestorben ist, Ex. 53) machen? In den nächsten Wochen folgen die Betrachtungen der Mysterien des Lebens Christi, von der Inkarnation bis zur Auferstehung und Himmelfahrt. Sie sind der Hintergrund, der die Pädagogik der «Wahl» derer, die in Jesu Nachfolge treten, stützt.

Eine Christologie

Ignatius von Loyola unterscheidet nicht zwischen dem «Jesus der Geschichte» und dem «Christus der Herrlichkeit». Es ist ein und derselbe. In seiner Christologie ist der Auferstandene – den Ignatius manchmal als «ewiger König und universeller Herr» oder als «ewiger Herr aller Dinge» bezeichnet – der Jesus von Nazareth, der die Jünger aufruft, ihm zu folgen. Als ehemaliger, mittelalterlicher Ritter in der Zeit eines neuen Humanismus, bedient er sich, um den Übenden zur Nachfolge zu bewegen, eines Vergleichs: dem Ruf und Werben eines *irdischen* Königs nämlich, der sich an seine Untertanen wendet. Ignatius gibt zu bedenken, «dass die guten Untertanen einem freigebigen und menschenfreundlichen König folgen sollen, und dass einer, der den Antrag eines solchen Königs nicht annähme, wert wäre, von allen als entarteter Ritter beschimpft zu werden» (Ex. 94). Der heutzutage etwas fremd wirkende Vergleich hat zum Ziel, dass sich der Übende mit Jesus Christus abgibt und seine Großgemutheit und seine Fähigkeiten erwachen. Die z.T. latent verborgenen Kräfte können durch einen solchen Anstoß geweckt werden, dass sie zu folgender Einsicht führen: Wenn man schon aus rein weltlichen Beweggründen so handelt (und dem Ruf eines irdischen Königs folgt), was würde man dann erst für den ewigen König tun?! Die Antwort des Untertans, in das wirkliche Leben des Übenden übersetzt, kann nur diese sein: «Ewiger Herr aller Dinge, ich wünsche und ersehne und es ist mein überlegter Entschluss, ... Dir nachzustreben im Ausstehen alles Unrechts und aller Schmach und aller Armut, der äußeren wie der geistigen, sofern Deine Heiligste Majestät mich erwählen und aufnehmen will zu solchem Leben und Stand» (Ex. 98). Hier erscheinen ein Christus, der in Bewegung ist, der (werbend) durch die Dörfer zieht, und durch ihn bewegte Jünger, die ihm bedingungslos nachfolgen.

In diesen Betrachtungen wird Jesus Christus von Anfang an nicht nur isoliert gesehen, sondern immer als derjenige, der die Seinen aufruft, mit ihm zu gehen. Wie erwähnt, benutzt Ignatius von Loyola «den Ruf des irdischen Königs, mit dessen Hilfe die Betrachtung des ewigen Königs erfolgt» (Ex. 91) als Einführung in die zweite Exerzitienwoche. Hier wird

nun der Übende in die Kenntnis des Inneren Jesu Christi, der «für mich Menschen wurde» (Ex. 104), und so in die intime Vertrautheit eines Nachfolgenden, der wie Er ist und wie Er lebt, eingeführt (Ex. 93). Nach der Betrachtung der Inkarnation, der Geburt und des verborgenen Lebens Jesu nimmt der Übende in reichem Maße den Geist Jesu auf (den Geist der Bescheidenheit und der Armut), um ihn dem Geist des Gegenspielers Gottes (Satan) gegenüberzustellen und in Freiheit seine Entscheidungen vorzubereiten. Während er sie trifft (ein Prozess, der einige Tage dauern kann), betrachtet er das öffentliche Leben Jesu (von der Taufe bis Bethanien) um eine größere innere Kenntnis über das Leben des Herrn zu gewinnen und um Ihn *mehr* zu lieben und Ihm *besser* zu folgen. In der dritten Woche folgen, nach der Betrachtung des Letzten Abendmahls, jene der Passion; hier wird der Übende eingeladen, «um Leid zu bitten, um Ergriffenheit und Beschämung, da um meiner Sünden willen der Herr ins Leiden geht» und um «Schmerz mit dem Christus in Schmerzen, um Zermalmung mit Christus dem Zermalmten» (Ex. 193, 203). In der vierten Woche, die der Auferstehung gewidmet ist, bittet man um die «Gnade, sich innigst zu erfreuen über so große Herrlichkeit und Freude Christi, Unseres Herrn, und sie zu genießen» (Ex. 221). Der Abschluss, die «Betrachtung zur Erlangung der Liebe» (Ex. 230-237), bildet die Einheit der vierten Woche und aller Übungen.

«Nachfolge» und «Nachahmung» sind Begriffe aus dem Neuen Testament. Das erste wird eher mit dem geschichtlichen «Jesus von Nazareth» verbunden, das zweite mit dem «Christus des Glaubens». Bei Ignatius von Loyola gibt es hierin keinen Unterschied. Nachfolgen, nachahmen, lieben und dienen sind Wörter, die sich gleichsam in einem einzigen vielfältigen Kreis bewegen. Vom rufenden Christus wird der Jünger aufgefordert, den Meister kennenzulernen um ihn immer mehr zu lieben, ihm immer besser zu dienen und um mit Ihm zusammen an der Sendung zu wirken, die der Vater ihm anvertraut: die Rettung der Menschen. Auch hier wird die innere Kenntnis, die den Christen zur innigen Liebe zu Jesus Christus und zur bedingungslosen Nachfolge führt, durch die Betrachtung der Mysterien seines Lebens gegeben. Jedes zeigt eine andere Facette der Erlösung auf, wenn es im Blick auf Ostern und Pfingsten neu gedeutet wird.

Eine Pädagogik

Ignatius' Pädagogik führt den Übenden zu einer Befreiung der Möglichkeiten seiner eigenen Freiheit und so zu einer besseren Lebenswahl, einer dem Dienst und der Herrlichkeit der «göttlichen Majestät» entsprechenden Entscheidung, im Blick auf der Richtung, in die das Leben der Nachfolge zu gehen hat. Dies wird der größte Dienst für den «Ewigen

König» sein. Anhand der Betrachtung der Mysterien Christi und der in ihr enthaltenen Pädagogik, findet die Spiritualität hier eine neue Synthese von Schöpfung und Erlösung. Es gibt keinen Widerspruch mehr, ganz in der Welt zu sein und darin Jesus Christus nachzufolgen, und deshalb ist eine «Weltflucht», wie sie die *Devotio Moderna* verstand, nicht notwendig. Es gibt bei Ignatius natürlich sehr wohl die Meidung und Trennung von rein weltlichen Bereichen; sie werden in der «Betrachtung der zwei Banner» (Ex. 136–147) klar ausgeführt (ein Banner steht als Zeichen für das Reich Gottes, das andere für das Reich des Bösen). Aber diese Trennung vollzieht sich innerlich nach den Anweisungen und dem Geist Jesu, welche in der ruhigen Betrachtung der Mysterien seines Lebens aufgenommen werden. So lässt sich denn auch besser verstehen, dass Jesus in seinem Gebet einerseits den Vater darum bittet, seine Jünger nicht «aus der Welt zu nehmen» (Joh 17,15), und andererseits sagt, dass «sie nicht von der Welt sind, so wie ich nicht von der Welt bin» (Joh 17,16).

Das gemüthafte Gebet

Ignatius von Loyola hat von der neuen Spiritualität die Vorliebe für das gemüthafte Gebet geerbt, für das Gebet des Herzens. Der Schwerpunkt liegt im inneren «Verkosten» der betrachteten Dinge, nicht so sehr in ihrer intellektuellen Bewältigung. Wenn man hier von Erkenntnis spricht, so ist sie innerlich, es wird sozusagen die Einheit von Vernunft und Herz entdeckt. Wörter wie «Gefallen», «Geschmack», «Fühlen», «Erfahrung» sind in der spirituellen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts vielfältig zu finden. Es kann sein, dass sie auch einmal einseitig-sentimental daherkommen, aber nicht immer. Die Affektivität wird in der persönlichen Ich–Du Beziehung geweckt. Der in den Mysterien seines Lebens gegenwärtige Christus ist derjenige, mit dem man eine persönliche und intime Beziehung haben kann. Wenn Ignatius von Loyola in seinen Exerzitien sagt, dass «es nicht das Viel-Wissen ist, welches die Seele sättigt und ihr Genüge gibt, sondern das Fühlen und Kosten der Dinge von innen» (Ex. 2), so spricht er in der Sprache seiner Zeit. Man genießt, was der Verstand vom Mysterium Christi aufnimmt, und vernunftmäßig eignet man sich an, was man genießt. Wenn Ignatius von der «inneren Kenntnis des Herrn» (Ex. 104) als einer in allen Betrachtungen des Lebens Christi zu erbittenden Gnade spricht, so bezieht er sich auf eine gewährte geistliche Gabe, die den Menschen innerlich anspricht, da er sich vom grundlosen Umsonst einer ihm geschenkten Liebe berührt fühlt, die ihm die Türen für das tiefere Eindringen ins Mysterium öffnet.

Zu dieser Zeit wird auch der Begriff der «geistlichen Sinne» wiederentdeckt, der sich in der Schrift («Kostet und seht, wie gut der Herr ist»

Ps 34,9) und in der früheren Tradition (Augustinus, Richard von Sankt Viktor, Thomas von Aquin, Bonaventura) finden lässt. Es sind die Sinne der Einbildungskraft, welche auf intuitive Weise mit einem Anwesenden kommunizieren (weshalb sie in interpersonale Beziehungen eingebunden sind), und den körperlichen Sinnen gleichen. In der Sprache der Betrachtung lassen sie uns die Zartheit Christi im Umgang mit der Sünderin «genießen», die Wunder Gottes im wundersamen Fischzug «sehen», oder die Umarmung «fühlen», mit welcher der Vater den verlorenen und wiedergefundenen Sohn liebte. Diese inneren Sinne also haben eine ebenso geistliche wie leibliche Dimension, sie sind von intuitiver Art und ausschließlich der Liebe verpflichtet; sie widerspiegeln die substantielle Einheit des Menschen und vermitteln die Aufnahme und das Durchdringen des in Christus offenbarten Mysteriums ohne weitschweifige, intellektuelle Spekulationen. Ignatius von Loyola schlägt die sogenannte «Anwendung der Sinne» an allen Tagen der Exerzitien vor, als tägliche fünfte Übung. Diese für uns etwas archaische Bezeichnung meint nichts anderes als die Betrachtung als einfachen liebevollen Blick oder – mit Thomas von Aquin – als *simplex intuitus veritatis*. Es handelt sich um die Intuition in der Übereinstimmung einer wortlosen Liebe, welche durch die tägliche Betrachtung gezeugt wird. In ihr «sieht», «berührt» und «genießt» man die Dichte des betrachteten Mysteriums (Jesus Christus, der für mich zum Menschen wurde) wie zwei sich Liebende, die sich ansehen, verstehen, miteinander kommunizieren und sich einander hingeben, da sie in der Liebe je schon eins geworden sind.

Im Übrigen werden dem Übenden täglich fünf Stunden Gebet vorgeschlagen, und es wird ihm empfohlen, sich von «allen Freunden und Bekannten abzuseiden, indem er zum Beispiel das Haus verlässt, das er bewohnt hat, und sich ein anderes Haus oder Zimmer wählt, um dort so zurückgezogen wie möglich zu weilen» (Ex. 20). Auch das war damals nichts Neues, als man die Notwendigkeit des inneren Gebets wiederentdeckte. Die Franziskaner etwa hatten in ihrem Wunsche, die Kirche zu reformieren, Häuser für den Rückzug ins Gebet errichtet, und auch Benediktiner wollten – z.B. in Valladolid – besondere Gelübde vollständiger Einsamkeit ablegen.

Die Methodologie

Andererseits benötigt der Weg der Betrachtung der Mysterien des Lebens Christi eine Methodologie. Tatsächlich ist es schwierig, mehrere Stunden im Gebet zu verweilen, sei es in Zurückgezogenheit oder nicht, wenn dies nicht durch sichere Methoden, die den Menschen führen und ihn die Gottsuche lehren, unterstützt wird. Das Interesse an solchen Gebets-

methoden ist ein besonderes Merkmal der Spiritualitätsgeschichte des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts. Damals erschienen nach und nach Handbücher für das innere Leben. Schon die *Nachahmung Christi* des Thomas von Kempen war formal – aber wohl immer noch unzureichend – systematisierend. Eine deutlichere und schärfere Pädagogik schien vonnöten. Luís Barbo, der große Reformator des Klerus und der Geistlichen, veröffentlichte unter verschiedenen anderen Abhandlungen die *Methoden des Gebets und der Meditation*, in der drei Gebetsarten beschrieben werden: das für Anfänger charakteristische *mündliche* Gebet; die Meditation als gehobenes Gebet für Fortgeschrittene; und die Betrachtung, die höchste Stufe des Betens, die man durch die Meditation erreicht. Von Papst Eugenius IV. angestachelt, schreibt Luís Barbo für die Benediktiner aus Valladolid, um sie über das methodische Gebet zu unterweisen. Dort lebte auch Garcia de Cisneros, der später den *Ejercitatorio de la vida espiritual* schreiben wird. Auch Ignatius von Loyola hat diese wertvolle Methodologie kennengelernt.

Die Methodologie seiner Exerzitien dient der Führung des Übenden, auf dass er freien Willens alles hinter sich lasse und Jesus Christus nachfolge, und ist nicht von der gerade erwähnten Pädagogik zu trennen. Die Betrachtungen des Lebens Jesu sind nicht nur Übungen, um die Ehrfurcht des Beters anzufeuern, sie sind das mitreißende Element eines Reiseweges, der den Übenden von der Wurzel seines Daseins her verpflichtet. Der Ruf Jesu wird von einem freien Angebot zu einer nicht abzuschlagenden Einladung, die den Menschen auf seiner Suche nach der grösseren Ehre Gottes in das Abenteuer des Reiches Gottes stürzt. Der Übende lässt sich von Jesus Christus beeinflussen, locken oder bezwingen und tritt mit Ihm in eine personale Beziehung, um bei Ihm und wie Er zu sein (Ex. 95, 98), um Ihn zu begleiten in allem, was den größeren Dienst an Seiner göttlichen Majestät ausmacht. Die von Beginn an aktualisierte «Unterscheidung der Geister» nimmt zu bis zur «Betrachtung der zwei Banner» am vierten Tag der zweiten Woche. Wenn das konkrete Angebot Christi, das nun durch die Betrachtung der Mysterien seines Lebens und so umfassend als möglich erhellt worden ist, erkannt wird, dann ist der Übende bereit, Gott seine Antwort zu geben. Auch die stets gegenwärtige Bedeutung von Passion und Auferstehung prägt den ganzen Anweg der ersten beiden Wochen und wird die getroffene Entscheidung bestätigen.

Jede der Betrachtungen der Mysterien des Lebens Jesu hat ihre eigene Methodologie. Auch die Pädagogik des Gebets eines jeden Exerzientages ist spezifisch. Eine Betrachtung beginnt mit drei Einleitungen: zunächst die Wiederholung der Episode aus dem Leben Jesu; dann der Versuch, sich in den Lebensraum und die Zeit Jesu zu versetzen, um zu einem Mitspieler im evangelischen Geschehen zu werden; und eine dritte, die das

Ziel der Betrachtung festlegt: «Bitten um was ich begehre. Hier bitten um die innere Erkenntnis des Herrn, der sich für mich zum Menschen gemacht hat, dazu hin, dass ich jeweils mehr Ihn liebe und Ihm nachfolge» (Ex. 104). Dieses sich Hinein-Versetzen kann in mehreren Schritten geschehen: Man übt sich darin, «die Menschen anzuschauen ... indem ich mich zu einem Armen und zu ihrem Diener mache, ... ihnen in ihren Bedürfnissen helfe, als ob ich anwesend wäre», «das, was sie sagen, erwägen, betrachten, davor warnen» usw. Die Betrachtung endet in einem gemüthhaften Gespräch mit jeder einzelnen der betrachteten Figuren: mit Jesus, Maria, mit der Heiligen Dreifaltigkeit (Ex. 110ff.).

Es ist zu beachten, dass das Wort «Betrachtung» sich auf sehr unterschiedliche Seelenzustände beziehen kann. Ignatius von Loyola gibt ihm eine spezifische Bedeutung, indem er es als *geistliche Übung* bezeichnet und als eine imaginative Betrachtung der evangelischen Bilder (mit wenig Reden, aber viel Gemüt) vorschlägt, die sich im Verlauf des Tages immer mehr dem klassischen Sinn der Betrachtung annähert. Tatsächlich bestehen die dritte und vierte Übung eines jeden Tages aus Wiederholungen der ersten und zweiten. Nicht als Wiederholung des vorgegebenen Stoffes – die Betrachtung wird nämlich einfacher – sondern «indem sie auf jene Punkte, worin sie größeren Trost, Verzweiflung oder tiefere geistliche Gefallen verspürt hat, besonders achtet und bei ihnen verweilt». Gerade dort hört man Gottes Stimme, die in der Stille und Freude spricht. Die fünfte Betrachtung ist die schon erwähnte «Anwendung der fünf Sinne», auf das vorausgehend Meditierte (Ex. 121).

Schlussfolgerung

Ohne dass sie Schritt für Schritt befolgt wurde, hat die Pädagogik von Ignatius in den Betrachtungen des Lebens Christi wichtigen Einfluss auf die späteren spirituellen Schulen ausgeübt, bis in unsere Tage. Darüber hinaus war es notwendig, dass die Offenbarung Gottes – das Mysterium Christi, in dem alle Schätze der Weisheit und der Wissenschaft verborgen liegen – sich in Raum und Zeit und im Laufe der Jahrhunderte, vollzogen, da es dem allzu beschränkten Menschen nicht möglich ist, sie in ihrer vollkommenen Ganzheit zu erfassen. Das Mysterium Christi offenbart sich in der ganzen Geschichte Jesu von Nazareth, – von seiner Inkarnation und Geburt bis zum Tod und seiner Verherrlichung beim Vater – in aufgefächerter Weise in jedem seiner Schritte und in jeder seiner Botschaften. Jeder Augenblick dieses Lebens enthält seinerseits die Ganzheit des Mysteriums, die in ihrer Fülle von der menschlichen Vernunft nicht erfasst werden kann. Aber jede einzelne Episode ist uns zugänglicher, wenn sie mit allen anderen in Beziehung gesetzt wird, so dass wir das Licht des

Heiligen Geistes, die Gesamtheit des Mysteriums Gottes und seines Lebens aufnehmen können. Den erlösenden Gehalt jeder einzelnen zu verstehen und aufzugreifen ist der richtige Weg, in Gottes Welt einzutreten, in das Reich des Himmels, um zur Erlösung der Menschheit beizutragen, nach dem durch Jesus Christus geoffenbarten Willen des Vaters.

So wäre es vor oder nach dem 16. Jahrhundert unwahrscheinlich gewesen, dass die Schulen der christlichen Spiritualität einen anderen Weg eingeschlagen hätten als den der Meditation und der Betrachtung der Mysterien des Lebens Christi, die der Gläubige aufnimmt, um ein «anderer Christus» inmitten der Kultur und Mentalität seiner Zeit zu werden. Ansonsten hätte sich die Ermahnung Jesu an Philippus auch an die genannten Schulen gerichtet: «Schon so lange Zeit bin ich bei euch und ihr habt mich nicht erkannt? – Wer mich sieht, sieht den Vater» (Joh 14,9).

LITERATUR

THOMAS VON KEMPEN: Das Buch von der Nachfolge Christi. Übersetzt von Johann Michael Sailer. Freiburg 1999

IGNATIUS VON LOYOLA: Die Exerzitien. Aus dem Spanischen übertragen von Hans Urs von Balthasar. Freiburg ¹²1999

ANTON STRUKELJ · LJUBLJANA

DIE GEISTIGE SCHÖNHEIT DER IKONEN

Die göttliche Liturgie des heiligen Basilius des Großen singt nach der Epiklese folgenden Hymnus an die Gottesmutter:

*«In Dir, o Gnadenvolle, erfreut sich die ganze Schöpfung,
der Chor der Engel und das Menschengeschlecht.
Geheiligter Tempel, geistiges Paradies, Ruhm der Jungfrauen,
in Dir hat Gott Fleisch angenommen, in Dir wurde ein kleines Kind
Der, der unser Gott vor aller Zeit ist.
Deinen Schoß machte er zu einem Thron, weiter als die Himmel.
In Dir, o Gnadenvolle, freut sich die ganze Schöpfung.
Ehre sei Dir.»¹*

Heute gibt es viele Werke über die Ikonen². Wir beschränken uns hier auf einige theologische Aspekte und gehen dabei von der Sprache der Schönheit und der Inkarnation aus. Wie unsere echte (mit den orthodoxen Brüdern geteilte) abendländische Tradition lehrt, vermag die Sprache der Schönheit, in den Dienst des Glaubens gestellt, das Herz der Menschen zu treffen und sie von innen her Den erkennen zu lassen, Den wir in Bildern darzustellen wagen: Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes. Das Kultbild stellt im Prinzip Christus dar. In der Liturgiefeier beziehen sich sämtliche Bilder auf Christus, auch die Ikonen der Gottesmutter und der Heiligen. Sie verweisen auf Christus, der in ihnen verherrlicht wird. Das Zweite Konzil von Nikaia hat die Tradition bekräftigt:

«In den heiligen Kirchen Gottes, auf den heiligen Geräten und Gewändern, Wänden und Tafeln, Häusern und Wegen [sind] ebenso wie die Darstellung des kostbaren und lebendigmachenden Kreuzes die ehrwürdigen und heiligen Bilder – seien sie aus Farben, Stein oder sonst einem geeigneten Material – anzubringen; (dies gilt) für das Bild unseres Herrn und Gottes und Erlösers

ANTON STRUKELJ, 1952 in Slowenien geboren, seit 1976 Priester, ist Professor der dogmatischen Theologie in Ljubljana, Sekretär der slowenischen Bischofskonferenz, Mitglied der Internationalen Theologenkommission und Schriftleiter der slowenischen Ausgabe dieser Zeitschrift. – Die Übersetzung besorgte August Berz.

Jesus Christus, unserer unbefleckten Herrin, der heiligen Gottesgebälerin, der ehrwürdigen Engel und aller heiligen und frommen Menschen.»³

Die christologische Grundlage der Ikone

In den ikonoklastischen Kämpfen trug dieser christologische Bezug zur Lösung des Problems bei. Sich auf das Mysterium des inkarnierten WORTES stützend rechtfertigte das siebte ökumenische Konzil von Nikaia (im Jahre 787) gegenüber den Ikonoklasten die Verehrung der Ikonen: der Bilder Christi, aber auch die der Gottesmutter, der Engel und aller Heiligen. Durch seine Inkarnation hat der Sohn Gottes eine neue Bilder-«Ökonomie» eingeführt. «Er (Christus) ist das Ebenbild – *eikon* – des unsichtbaren Gottes» (Kol 1,15). Mit diesem Satz will der hl. Paulus sagen, dass die sichtbare Menschheit Christi die Ikone seiner unsichtbaren Gottheit ist. Das Kondakion des Festes der Orthodoxie sagt das so: «Als es das besudelte Bild wieder in seine alte Würde eingesetzt hatte, vereinte das WORT es mit der göttlichen Schönheit»⁴.

Die entscheidende Rechtfertigung der Ikonen gründet auf dem Mysterium der Inkarnation. Die Bilderfrage bleibt grundlegend wichtig, weil sie eng mit dem Wesen des Christentums, der Inkarnation zusammenhängt.⁵ Johannes von Damaskus sagt: «Weil der Unsichtbare sich in seiner Inkarnation sichtbar gezeigt hat, darf man selbstverständlich den, der sichtbar war, in einem Bild wiedergeben»⁶.

Die Inkarnationstheologie hat dem Bild sein Urantlitz gegeben. Christus ist das inkarnierte Wort, «das Ebenbild des unsichtbaren Gottes» (Kol 1,15), Gegenstand des Schauens. Die Kunst kann also die Gestalt, das menschliche Antlitz dieses Gottes abbilden und den Beschauer zum nicht aussagbaren Mysterium dieses Gottes führen, der um unseres Heiles willen Mensch wurde. So konnte Papst Hadrian schreiben:

«Anhand eines sichtbaren Antlitzes wird unser Geist durch einen geistigen Anreiz zu der unsichtbaren Majestät der Gottheit hingezogen durch die Betrachtung des Bildes, auf dem das Fleisch dargestellt ist, das der Sohn Gottes zu unserem Heil annehmen wollte. So sollen wir diesen Erlöser gemeinsam anbeten und loben, indem wir ihn im Geist verherrlichen, denn wie geschrieben steht, ‹ist Gott Geist›, und deswegen beten wir geistig seine Gottheit an»⁷.

Wie das Mysterium der Inkarnation ein Werk des Heiligen Geistes ist, so ist auf ähnliche Weise das Kultbild die Frucht der inspirierten Kunst. «Wenn ‹keiner sagen kann: Jesus ist der Herr! – wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet› (1 Kor 12,3), kann niemand das Bild des Herrn darstellen außer kraft des Heiligen Geistes. Dieser ist der göttliche Ikonenkünstler»⁸.

Die herkömmlichen Themen in der Ikonenkunst des christlichen Ostens

Die klassische Ikonostase weist fünf Bilderreihen auf. Zuunterst, in der ersten Reihe, sind die örtlichen Ikonen angebracht. In der Mitte befinden sich die Königstüren mit den Bildern der Verkündigung und der vier Evangelisten. Zur Rechten der Königstüren ist stets der Erlöser dargestellt. Ihm zur Seite befindet sich die eigene Ikone der Ortskirche. Zur Linken der Königstüren hat stets die Gottesmutter, die Hodigitria, ihren Platz, die Christus als den Weg zeigt. Die Ikone neben ihr stellt den himmlischen Ortspatron dar. Über den Königstüren befindet sich das Bild des letzten Abendmahles.

Im Zentrum der zweiten Bilderreihe der Ikonostase steht der verherrlichte Christus, der Pantokrator, dem zur Linken Maria und der Erzengel Gabriel und zur Rechten der heilige Johannes der Täufer, der Vorläufer des Herrn, und der Erzengel Michael fürbittend zugewandt sind. Sodann sind die Apostel, die Kirchenväter und weitere Heilige zu sehen. Dieser Rang wird der *Deesis* (Fürbitte) genannt.

Die dritte Reihe, die sogenannte Festreihe, stellt die Hauptfeste des Kirchenjahres dar. Hier ist das Erdenleben der seligen Jungfrau Maria und das Jesu Christi zu sehen. Der chronologischen Ordnung nach beginnt in der orthodoxen Kirche der Festkreis mit dem Fest Mariä Geburt. Die folgenden Ikonen haben zum Inhalt die Einführung Marias in den Tempel, die Verkündigung, die Geburt Christi, die Taufe Jesu, die Epiphanie des Herrn, die Verklärung Christi, die Auferweckung des Lazarus, den messianischen Einzug Jesu in Jerusalem, die Kreuzigung, die Auferstehung Christi, den Abstieg des Herrn zu den Toten, die Himmelfahrt des Herrn Jesus Christus, Pfingsten mit der Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel und die Aufnahme der allerseligsten Gottesmutter in den Himmel (mit diesem Fest schließt in der orthodoxen Kirche der Festkreis). Selbstverständlich sind die Ikonen Marias und des Herrn von grundlegender Bedeutung für unsere Darstellung der Mysterien des Lebens Jesu.

Weiter oben, in der vierten Reihe, sind rings um die Ikone der *Znamenije*, d.h. Marias als des Zeichens (sie trägt das Kind in ihrem Schoß), die Propheten zu erblicken.

In der obersten Reihe ist die Trinität von den Gestalten der Patriarchen umgeben. Ganz zuoberst befindet sich der Gekreuzigte auf Kalvaria mit Maria und dem Lieblingsjünger zu Füßen, die sein letztes Wort vernehmen: «Es ist vollbracht». Somit fasst die Ikonostase die ganze Heilsgeschichte zusammen.⁹

Die Kraft der Schönheit

Kommen wir nach dieser kurzen liturgischen Beschreibung auf einige ästhetische Aspekte zu sprechen.¹⁰ Die ganze Schöpfung ist schön. Jedes

Geschöpf strahlt Schönheit aus. Gerade dieser positive Aspekt zeichnet sich im biblischen Schöpfungsbericht ab. Paul Evdokimov sagt: «Beim Hervorbringen der Welt aus nichts komponiert der Schöpfer, der göttliche Dichter, seine ›Symphonie in sechs Tagen‹, das *Hexaëmeron*, und er sieht, wie jeder dieser Akte Schönes hervorbringt. Der griechische Text des Schöpfungsberichts sagt *kalón* – schön, und nicht *agathón* – gut; das hebräische Wort bedeutet beides zugleich»¹¹.

Die Schönheit besitzt eine außerordentlich starke Anziehungskraft. Im Glanz der Geschöpfe liegt ein unwiderstehlicher Zauber. Die Wahrnehmung der Schönheit und das Entzücken über sie sind zwei einander zugeordnete Elemente. Niemand nimmt die Schönheit wahr, ohne schon von ihr entrückt zu sein, und niemand kann von Schönheit entrückt werden, ohne sie wahrgenommen zu haben.¹²

Schönheit ist selbstevident. Von der Schönheit bezaubert, schaut der Mensch die Herrlichkeit, deren Glanz dem Herzen jedes Geschöpfes ein Loblied entlockt. «Die Ikone ist eine Doxologie, sie strahlt Freude aus und besingt auf ihre Weise die Herrlichkeit Gottes. Wahre Schönheit bedarf keiner Beweise. Die Ikone beweist nichts; sie zeigt; als strahlende Evidenz wird sie zu einem *kalokagathós*-artigen Argument der Existenz Gottes.»¹³ Es ist sehr bezeichnend, dass der griechische Genius das Schöne und das Gute zu einem einzigen Begriff vereint, der den Ort des Wahren angibt. «Das Schöne ist der Glanz des Wahren», sagte Platon.

Das Betrachten des Schönen ist nicht nur ein ästhetischer, sondern auch ein religiöser Akt. Das ist vor allem beim Betrachten der Ikonen der Fall. «Für die orthodoxe Kirche ist die Schönheit der Königsmantel des triumphierenden Gottes: ›Der Herr ist König, bekleidet mit Glanz‹ (Ps 92). Auf der menschlichen Ebene ist sie die göttliche Krönung eines Werks; die Entsprechung des Bildes zu seinem Urbild. In der religiösen Kunst hat die Schönheit, wie in der profanen Kunst, an sich Wert; sie ist der Zweck des Werks.»¹⁴

Die Ikone besitzt schon an und für sich einen sakralen Wert; sie ist Trägerin einer geistigen Kraft, sie stellt die unsichtbare Welt dar. Darum weckt die Ikone im Betrachter Liebe zum Schönen, *Philokalie*. Der hl. Basilius schrieb: «Die Menschen verlangen von Natur aus nach dem Schönen»¹⁵.

Eine gegenwärtige Wirklichkeit

Die höchste Schönheit, die göttliche, kann auch durch ein Kunstwerk dargestellt werden. Die Farben können sichtbar machen, was wesensgemäß unsichtbar ist. Damit stehen wir vor dem stets aktuellen Problem der Kunst, wie T. Spidlík es stellt: «Wie kann das Materielle Zeichen und

Symbol des Immateriellen werden? Der Leib des Geistes? In der religiösen Bildkunst wird das Problem auf die wesentlich höhere Ebene gehoben: Wie kann das, was der geschöpflichen Wirklichkeit angehört, Sinnbild des Göttlichen werden?»¹⁶

In seiner Antwort auf diese Frage legt Spidlík dar, dass in der Ikone wirklich die unsichtbare Welt zutage tritt. Die Ikone ist nicht irgendein Bild, sondern eine Realgegenwart der geistigen Welt. Sie stellt dem Betrachter eine göttliche Wirklichkeit vor Augen; sie schafft eine himmlische Atmosphäre. Aus diesem tiefen Grund ist nach der orthodoxen Überzeugung die Ikone nie ein bloßer Kunst-, sondern immer ein Kultgegenstand; man stellt eine Ikone nie in einer Galerie aus – das wäre eine Profanierung –, sondern man bringt sie in ein Heiligtum, damit die Gläubigen sie verehren und vor ihr beten. «Die liturgische Präsenztheologie, die im Weiheritus bekräftigt wird, unterscheidet die Ikone klar von einem bloßen religiösen Gemälde und grenzt beides voneinander ab.»¹⁷

Die Ikone hat einen theophanen Charakter; sie weckt nicht Emotion, sondern mystisches Gespür für das *mysterium tremendum*. Das Kunstwerk lässt einer Theophanie Raum; jeder Zuschauer, der bloß auf der Suche nach einer Augenweide ist, wäre hier fehl am Platz; von einer überwältigenden Offenbarung gepackt, sinkt der Mensch in einem Akt der Anbetung und des Gebets nieder.

Die Ikone hat auch einen sakramentalen Charakter. «Sagen wir das Wesentliche: Für den Osten ist die Ikone *eines der sieben Sakramentalien*, genauerhin das der persönlichen Präsenz.»¹⁸ Das Konzil von 860 bejaht die Realpräsenz im gleichen Sinn: «Was das Evangelium uns durch das Wort sagt, verkündet uns die Ikone durch die Farben und *vergegenwärtigt es uns*»¹⁹. Die christliche Bildersprache gibt die evangelische Botschaft, welche die Heilige Schrift durch das Wort übermittelt, durch das Bild wieder.

Was also ist der eigentliche Zugang zu dieser durch das Bild dargestellten Wirklichkeit? Auf diese Frage gibt es nur eine Antwort: das Gebet. Die sakrale Kunst hat zum Ziel, die Gläubigen Gott, *der* Schönheit, die den Ikonenmaler inspiriert hat, näher zu bringen. Wenn man sich schauend in sie vertieft, spricht die Ikone zu uns. «Die Schönheit und die Farbe der Bilder regen mich zum Beten an. Das ist ebensosehr ein Fest für meine Augen, wie das Schauspiel der Natur mein Herz dazu anregt, Gott zu preisen.»²⁰

P. Evdokimov sagt dazu: «Man beweist die Existenz Gottes durch die Anbetung, nicht durch Beweise. Das ist das liturgische und ikonographische Argument»²¹. Die Ikone ist Gegenstand relativer Verehrung, einer *proskynesis timetiké*, und nicht der Anbetung, der *latreia*. Diese ist ausschließlich Gott vorbehalten.²²

Die Ikone geht somit über die Grenzen der Zeit hinaus, bricht aber die Bezüge zur Welt nicht ab.²³ Sie stellt eine übernatürliche Wirklichkeit dar

und hilft gleichzeitig dem Christen, als liturgisches Wesen zu leben, als Mensch des *Sanctus*, wie die Väter sagen.

Die geistliche Erkenntnis

Der Ikonenmaler muss unter Tränen beten, damit Gott seine Seele durchdringt. «Die vom Sieben-Kapitel-Konzil aufgestellten Regeln ordnen an, in der Furcht Gottes zu arbeiten, denn es geht um eine ‹göttliche Kunst›. Sie verlangt von den ‹heiligen› Ikonenmalern einen charismatischen Dienst; sie sollen lernen, ‹mit den Augen zu fasten›, und sich durch eine lange Gebetsascese vorbereiten; das macht den Übergang von der Kunst zur sakralen Kunst aus.»²⁴

Vor allem geht es um die innere Schau der Schönheit, bevor man die Ikone zu malen beginnt. Man muss vor allem die geistliche Wirklichkeit kennen. Nicht aber genügt «die pragmatische Kenntnis, zu der sogar die Gottlosen gelangen, sondern man benötigt die pneumatische Erkenntnis, die den Heiligen vorbehalten ist».²⁵ Geistliche Menschen haben «eine sehende Seele». Die Herzensreinheit befähigt sie, die göttliche Schönheit wahrzunehmen.²⁶ Um betrachten zu können, muss man den «geistlichen Sinn» oder das «Herz» mit seiner Ganzheitsintuition haben.²⁷

Das geläuterte Herz ist eine unerlässliche Bedingung nicht nur, um dem Evangelium echt nachzuleben, sondern auch «um das Licht der Schönheit zu sehen». Zwischen dem geistlichen und dem fleischlichen Leben besteht ein Unterschied: «Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist Fleisch; was aber aus dem Geist geboren ist, das ist Geist», sagt der Apostel (Joh 3,6). Nach dem hl. Augustinus kann der Mensch fleischlich werden bis in seinen Geist hinein, und geistlich werden bis in sein Fleisch hinein.

Wie man sieht, verlangt die Ikonenkunst große geistliche Anstrengungen und gleichzeitig fordert sie die menschliche Kreativität. «Der Mensch ist vom Wesen aus schöpferisch. Das Element der Kreativität wohnt dem menschlichen Leben inne. In diesem Sinn lässt sich der Mensch als das Wesen definieren, das bewusst an der göttlichen Kreativität teilhat.»²⁸

Nun aber ist die Ikone ein Widerschein der himmlischen Welt. Aus diesem Grund muss das Sehen des Ikonenmalers eine Ascese durchmachen durch das «Fasten der Augen» (hl. Dorotheos)²⁹, um mit dem Sehen der Kirche übereinzustimmen. Auf der Ikone soll die geistliche Schönheit erscheinen, weshalb die ästhetischen und natürlichen Aspekte zweitrangig sind. «Der Primat des theophanischen Geschehens rückt jede ikonographische Kunst aus dem unmittelbaren geschichtlichen Kontext.»³⁰ Die Ikonen sind nichts als der Ausdruck der geistlichen Schönheit in Farben.

Der große russische Schriftsteller F.M. Dostojewski (1821–1881), ein Prophet und ein Genie, legt Zeugnis ab für die erhabene Schönheit des

Herrn Jesus. In einem beeindruckenden Brief, dem ersten nach seiner Freilassung aus der Zwangsarbeit, erklärt er:

«Und doch schickt mir Gott manchmal Minuten vollkommener Heiterkeit. In solchen Minuten hat sich in mir ein Glaubensbekenntnis gebildet, in dem alles licht und heilig ist. Dieses Glaubensbekenntnis ist sehr einfach, hier ist es: glauben, dass es nichts Schöneres, Tieferes, Sympathischeres, Vernünftigeres, Mutigeres noch Vollkommeneres gibt als Christus; nicht nur nichts gibt, sage ich mir in eifersüchtiger Liebe, sondern nichts geben kann.»³¹

ANMERKUNGEN

¹ In: Liturgikon. Messbuch der byzantinischen Kirche, hg. von Neophytos Edelby, Recklinghausen 1967, 497.

² P.A. Florenskij, Ikonostas, Iskustvo, Moskau 1994; I.K. Jazikova, Bogoslovije ikoni, Moskau 1994; Ch. von Schönborn, L'Îcône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787), Éditions Universitaires, Fribourg Suisse ²1987.

³ DS 600; CEC 1161.

⁴ P. Evdokimov, L'art de l'icône. Théologie de la beauté, Ed. DDB, Paris 1972, 157.

⁵ E. Sendler, L'icône, image de l'invisible. Éléments de théologie, esthétique et technique, Ed. DDB, Paris 1981, 38.

⁶ Johannes Damascenus, Adversus eos qui sacras imagines abiciunt, in: PG 94, 1239.

⁷ Brief Hadrians I. an die Kaiser, in: Mansi XII, 1062 AB. Vgl. auch Johannes Paul II., Apostolischer Brief *Duodecimum saeculum* zur Zwölftundertjahrfeier des II. Konzils von Nikaia (4. Dezember 1987), in: Acta Apostolicae Sedis 80 (1988) 241-252, insbesondere 247-249.

⁸ P. Florenskij, Le porte regali. Saggio sull'icona, Mailand 1977, 74-77. Er stimmt überein mit Evdokimov, a.a.O.

⁹ Vgl. I.K. Jazikova, Bogoslovije ikoni, a.a.O., 33-47.

¹⁰ V.V. Biskov, Ruskaja srednjevekovaja estetika XI-XVII veka, Misl, Moskau 1995.

¹¹ P. Evdokimov, L'art de l'icône. Théologie de la beauté, Ed. DDB, Paris 1972, 11f.

¹² Vgl. H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I: Schau der Gestalt, Johannes Verlag, Einsiedeln ³1988, 10.

¹³ P. Evdokimov, a.a.O., 157.

¹⁴ L. Ouspensky, L'icône, vision du monde spirituel. Quelques mots sur son sens dogmatique, Setor, Paris 1948, 13.

¹⁵ Hl. Basilius, Regulae fusius tractatae, in: PG 31, 912A.

¹⁶ T. Spidlík, L'icône, manifestation du monde spirituel, in: Gregorianum 61/3 (1980) 539-554, hier 539. Ders., in: Dictionnaire de spiritualité VII/2, 1229-1239.

¹⁷ P. Evdokimov, a.a.O., 155.

¹⁸ P. Evdokimov, a.a.O., 154.

¹⁹ Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. XVI, 400. Theodoros Studites sagt: «Was einerseits durch Tinte und Papier dargestellt wird, wird andererseits in der Ikone dargestellt dank anderer Farben und anderer Materialien» (Antirrhetikoi, I, 10, in: PG 99, 339D).

²⁰ Johannes von Damaskus, De sacris imaginibus orationes, 1, 16, in: PG 96, 1245A.

²¹ P. Evdokimov, a.a.O., 28.

²² Mansi, Bd. XIII, 374f. Vgl. Johannes Paul II., Apostolischer Brief *Duodecimum saeculum*, a.a.O., 247-249.

²³ Vgl. I. Ouspensky, a.a.O., 19f.

²⁴ P. Evdokimov, a.a.O., 19f.

²⁵ Evagrius, Cent. 6,2; A Guillamont, OP 28, 216; zitiert von T. Spidlík, La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique, Or. Chr. An. 206, Rom 1978, 315.

²⁶ T. Spidlík, L'icône, manifestation du monde spirituel, in: Gregorianum 61/3 (1980) 543.

²⁷ Ders., La spiritualité de l'Orient chrétien, Rom 1978, 318; 94; 109.

²⁸ L.S. Frank, Il pensiero russo da Tolstoj a Losskij, Mailand 1977, 277.

²⁹ L. Ouspensky, Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe, Paris 1960, 210.

³⁰ P. Evdokimov, a.a.O. 156.

³¹ Zitiert in: H. de Lubac, Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, 208–209.

HEINRICH BECK · BAMBERG

ZUR BEDEUTUNG DES EREIGNISSES VOM 11. SEPTEMBER 2001

Eine religions- und kulturphilosophische Betrachtung

Der folgende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der auf der internationalen Tagung: «Comenius und der Weltfriede» vom 4.-7.10.2001 in Berlin gehalten wurde. (Erscheint modifiziert und mit zahlreichen Anmerkungen in Kongressakten, hsg. von Werner Korthaase, Berlin 2002). Es wurden auch Gesichtspunkte berücksichtigt, die sich in der «Münchener Runde» des Bayerischen Fernsehens am 17.12.2001: «...und Friede auf Erden?» im Gespräch des Verfassers mit dem Münchener Erzbischof Kardinal Wetter, dem Evangelischen Landesbischof Dr. Friedrich, dem General a.D. Dr. Reinhardt und Eva Hofler/Friedensdorf International ergeben haben.

Der Angriff islamisch-arabischer Terroristen am 11. September 2001 auf das World Trade Center in New York und auf das Pentagon, die Symbole der amerikanischen wirtschaftlichen und politischen Macht, bedeutet eine ungeheure politische, geistige und existentielle Herausforderung für die westliche Welt. Letztlich stehen sich hier zwei Welten gegenüber: die islamisch-arabische, die ursprünglich eine afrikanisch-asiatische Kultur darstellt, und die amerikanisch-europäische, die aus der abendländischen Kultur hervorgegangen ist, also Morgenland und Abendland – oder, will man es im kosmischen Bezug sehen, der «Morgen» und der «Abend», Sonnenaufgang und Sonnenuntergang.

Versuchen wir im Folgenden eine Auseinandersetzung mit der Frage nach einer möglichen Begegnung der Kulturen! Sie soll nach dem Vorbild des bekannten, in Tschechien gebürtigen großen christlichen Theologen, Philosophen und Pädagogen Jan Amos Komensky (latinisiert Comenius, 1598-1670) geschehen, der eine von allumfassender Weisheit getragene «pan-sophische» Friedensidee entwickelt hat, ohne aber dabei in einen Wahrheitsrelativismus zu verfallen.

1. Zu den geschichtlichen Wurzeln des Konflikts

Das Ereignis vom 11. September ist zunächst auf dem Hintergrund der tief eingewurzelten, bereits Jahrzehnte währenden Feindschaft zwischen Israel und Palästinensern zu sehen. Die geschichtlichen Wurzeln gehen bis auf den Stamm-

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.

vater Abraham zurück. Dieser hatte nach dem Alten Testament zwei Söhne: mit seiner rechtmäßigen Frau Sarah den Isaak, von dem sich die Israeliten herleiten, und mit seiner Nebenfrau Hagar den Ismael, der auf Betreiben der Sarah von Abraham verstoßen wurde und als dessen Nachfahren sich die muslimischen Araber betrachten. Es scheint, dass sich der Konflikt heute in der schwelenden Spannung zwischen Israel und den Palästinensern fortsetzt, der offenbar mit keinen Mitteln zu schlichten ist.

In der Sicht der muslimischen Araber wird heute der nordamerikanische und europäische Westen von den Juden und ihrem Finanzkapital beherrscht und wird das politische Verhalten Israels von der westlichen Welt und vor allem von den USA durchwegs gedeckt. So ist die Aggressivität der muslimischen Araber gegen die westliche Welt von ihrem Hass gegen die Juden zutiefst mit-motiviert und überlagert.

Hätte der militärische Vergeltungsschlag der USA und der NATO eine Solidarisierung der gesamten islamisch-arabischen Welt zur Folge gehabt und wären bei einer weiteren Eskalation biologische, chemische und atomare Massenvernichtungsmittel zum Einsatz gekommen, so hätte ein dritter Weltkrieg von geradezu apokalyptischen Ausmaßen drohen können. Doch erscheint die Gefahr durch den rein äußeren, militärischen Sieg über die Taliban-Regierung in Afghanistan keineswegs gebannt: Die eigentliche Ursache, der Hass, bleibt bestehen, ja wurde so eher noch verstärkt und wird nach neuen Wegen suchen, Gewalt wiederum mit Gewalt zu vergelten. Mit den gegenseitigen atomaren Drohungen von Indien und Pakistan bilden sich bereits weitere Krisenherde.

Da erhebt sich mit existentieller Dringlichkeit die Frage nach einer Alternative zur Gewalt. Wie wäre ein gewaltfreier Dialog zwischen beiden Welten möglich?

2. Zu den Bedingungen eines gewaltfreien Dialogs

Die erste Aufgabe für beide Partner wäre, auf der jeweiligen Gegenseite zu unterscheiden zwischen den *positiven Grundlagen* ihrer Kultur, das sind ihre menschlichen Werte, und *negativen Erscheinungen*, das heißt gewissen Fehlentwicklungen, um sodann vor allem die positiven Aspekte zu sehen und anzusprechen.

Denn das Positive ist die eigentliche menschliche Substanz einer Kultur und die Voraussetzung auch des Negativen. Das Negative ist dann jeweils als unproportionierte Übersteigerung von Teilaspekten zu verstehen, die von Hause aus positiv sind (was eine Nichtachtung oder Negation des ganzheitlichen Sinnzusammenhangs darstellt); man denke zum Beispiel an die ungeordnete Gier nach Besitz. Selbst der Widersinn trägt noch den Sinn, wider den er sinnt und den er verfehlt, in seinem Begriffe und hat ihn so zur Voraussetzung und Grundlage.

Also ist das Negative zu überwinden, indem man das zugrundeliegende Positive gegen es herauskehrt und anspricht. «Überwindet das Böse durch das Gute» (Röm 12,21) – und nicht, indem Ihr es wiederum mit Bösem vergeltet. Durch einen gewaltsamen Vergeltungsakt werden die wirklich Schuldigen nicht erreicht, sondern Unschuldige in großer Zahl getötet oder ins Elend gestürzt. So wird kaum ein innerer Wandel der Gesinnung bewirkt, sondern das Übel nur noch potenziert und vielleicht eine unabsehbare Spirale von Hass, Angst und neuer Gewalt aus-

gelöst. Dagegen steht das Beispiel Mahatma Ghandis, der durch die moralische Kraft seines gewaltlosen Widerstandes das Übel und die Gewalt bezwang.

Bei der Konzession eines grundsätzlichen «*allgemeinen Menschenrechts auf Selbstverteidigung*» wären einige Bedingungen zu erfüllen:

- a) Die so verursachten Übel müssten *überschaubar* bleiben und in einem *vertretbaren Verhältnis* stehen zu denjenigen Übeln, die dadurch verhindert werden sollen – was beides angesichts des Standes sowohl des emotionalen als auch des technischen Vernichtungspotentials wenn überhaupt, so doch nur sehr begrenzt gegeben sein dürfte.
- b) Die in Kauf genommene Vernichtungswirkung müsste in der gegebenen Situation als der *einzig mögliche Ausweg* erscheinen, noch größere Übel zu verhindern.

Aber selbst wenn diese Bedingungen sich als gegeben erkennen lassen sollten, so wäre solche «Selbstverteidigung» keineswegs hinreichend; es müssten unbedingt hinzukommen:

- c) die Bereitschaft, auch bei sich selbst nach Fehlhaltungen und Fehlhandlungen zu fragen, mit denen man provoziert, und
- d) die Bereitschaft, auch auf der Gegenseite das Positive zu erkennen.

Was wäre nun als das grundlegend menschlich *Positive* auf *islamisch-arabischer* Seite anzusprechen ?

Es ist zweifellos der *Einheitsgedanke*! Die Welt ist nach islamischer Auffassung von ihrem göttlichen Grund her eine Einheit. Denn es ist nur *ein* Gott: Die Einheit des göttlichen Grundes geht auch auf seine Schöpfung über und begründet eine all-umfassende Sinn-Einheit der Welt, der Menschheit im Ganzen wie aller Kulturbereiche. Dieser Gedanke geht sogar so weit, dass die Prinzipien der Kunst, der Wirtschaft, der Politik usw. aus dem Koran abgeleitet werden und eine deutliche Grenze zwischen Religion und Staat nicht besteht, insofern der Koran auch als Gesetzbuch für den Staat betrachtet wird.

So kennzeichnet den Islam zutiefst eine *theozentrische Ethik*. Bereits das Wort «Islam» bedeutet ja soviel wie «Hingabe», das heißt «Hingabe an Gott»; manche deuten es sogar im Sinne von «Unterwerfung».

Als *negativ* erscheint aber dabei die einseitige Übersteigerung des Einheitsaspektes unter Ausschluss von Verschiedenheit und Vielheit. So entstand bei gewissen fundamentalistischen Richtungen eine leidenschaftliche Intoleranz gegenüber dem Einzelnen und Anderen. Diese Gesinnung stellt den Nährboden für einen Terrorismus dar, der die gewaltsame Vernichtung des Anderen sucht und dabei auch das eigene Leben nicht achtet.

Die westliche Welt könnte sicher optimale Bedingungen für einen konstruktiven Dialog schaffen, wenn es ihr gelänge, den im Islam ausgedrückten grundsätzlichen Einheitsgedanken zu *beachten*, ihn zu *bejahen* und ihn vielleicht sogar als willkommenes Korrektiv eigener entgegengesetzter Einseitigkeiten zu *begrüßen*, also als Impuls für menschliche und kulturelle Entwicklung. Durch eine solche Anerkennung und Anforderung an der ideologischen und menschlichen Basis könnte auf der Gegenseite die Chance wachsen, dass Zerrformen in der Auffassung von Einheit zurücktreten.

Umgekehrt kennzeichnet die europäische und amerikanische Kultur wohl weniger eine Wertschätzung von Einheit, sondern vielmehr von Verschiedenheit und Vielfalt. Dies betrifft sowohl die einzelnen Personen als auch die weltanschaulichen Positionen und fördert eine möglichst weitgehende Autonomie der einzelnen Kulturbereiche. Auf diesem Boden wuchs eine Kultivierung der individuellen Freiheit und eine Formulierung von «allgemeinen Menschenrechten». Nicht der Monismus einer Religion oder Ideologie, sondern die Tendenz eines *Pluralismus* ist charakteristisch für die westliche Welt. Entsprechend tritt an die Stelle einer theozentrischen eine mehr *anthropozentrische* Einstellung und die Favorisierung einer *humanistischen Ethik*.

Es ist interessant, dass das *Christentum*, das die Menschwerdung Gottes lehrt und in den Mittelpunkt stellt, weniger im arabischen als im europäischen Kulturraum Fuß fassen konnte, und ein angesehener deutscher zeitgenössischer Theologe sogar von einer «christlichen Anthropozentrik» spricht.

Wenn in der abendländischen Kultur nicht so sehr die Einheit als vielmehr die Differenz betont wird, so letztlich und grundlegend auch eine Verschiedenheit von Welt und Gott. Dieser rückt in eine «transzendente Ferne» – womit verständlich wird, dass die Religion im Okzident seit jeher vergleichsweise weit weniger kulturbestimmend war und ist als im Orient. Sollte sich hier letztlich auch der kosmische Gegensatz von Morgen und Abend widerspiegeln, sofern die Sonne im «Land des Morgens» das Seiende mehr in ihrer einigenden Kraft hält und im «Land des Abends», da sie sich zurücknimmt, das Seiende zu ihm selbst hin in seiner Vielfalt entlässt?

Dies kann selbstverständlich nicht eine absolute *Determination* der Entwicklung der Kultur durch die Bedingungen der Natur bedeuten, wohl aber eine gewisse *Disposition*, die ein entsprechendes menschliches Handeln begünstigt oder nahelegt. Sowohl die «morgendliche Disposition zur Einheit» als auch die «abendliche Disposition zur Verschiedenheit» besagen beide zunächst und grundlegend etwas Positives und erst in zweiter Linie die Möglichkeit einer jeweils entsprechenden Übersteigerung und Verzerrung.

Im europäischen und amerikanischen Kulturraum wäre als *negative Erscheinung* und menschliche Fehlentwicklung eine Übersteigerung des Aspektes der Verschiedenheit und Pluralität zu betrachten, unter Ausschluss der Einheit. Dies führt teilweise zu gegenseitiger Ferne und menschlicher Beziehungslosigkeit der Partner bzw. zu einem «Kampf aller gegen alle», wie einem brutalen wirtschaftlichen Unterwerfungs- und Ausbeutungsverhalten und rücksichtslosen individualistischen Machtkapitalismus, der mit einer legitimen Verteidigung der individuellen Freiheitsrechte nichts mehr zu tun hat. Dabei liegt der wesentliche Unterschied gegenüber scheinbar ähnlichen Erscheinungen auf arabisch-islamischer Seite darin, dass dort der betreffende Potentat bzw. Terrorist sich als Vollstrecker des Willens Allahs versteht, also lediglich als Medium eines absoluten und «göttlichen», aber letztlich intoleranten Einheitswillens, während hier umgekehrt gerade der Einzelne als solcher, in seiner Besonderheit und Verschiedenheit von den Andern, der Zielgrund seines Verhaltens ist; er handelt im Sinne einer «individualistischen Egozentrik».

Der Westen müsste dem islamisch-arabischen Partner glaubhaft machen, dass es ihm beim Kampf gegen den menschenverachtenden Terrorismus nicht um die

Selbstbehauptung eines materialistischen und machtkapitalistischen Lebensstils oder gar einer «amerikanischen Hegemoniestellung» geht, sondern um die Verteidigung der menschlichen Grundrechte und des Wertes des Lebens in seiner individuellen Verschiedenheit und Vielfalt, in seiner Singularität und Pluralität. Eine solche Haltung könnte sich nicht so leicht den Gegenwurf eines gleichermaßen menschenverachtenden «westlichen Terrorismus» zuziehen, da sie ja von der Achtung gegenüber dem Seienden getragen und so durchaus für den von arabisch-islamischer Seite vertretenen Aspekt der Einheit allen Seins offen ist – aber nun unter Berücksichtigung auch der Verschiedenheit und Vielfalt. Mit dieser Einstellung und Intention sollte sich der Westen vor allem an die gemäßigten, im Prinzip durchaus gesprächsbereiten Kräfte in der islamisch-arabischen Welt wenden, die gegenwärtig noch über eine hinreichende Mächtigkeit zu verfügen scheinen.

Die erfolgversprechende Form eines Dialogs besteht somit nicht in der *Konfrontation* der Kulturen – unter Betonung der beiderseitigen negativen Aspekte, sondern vielmehr in der *Kooperation* der Kulturen – mit Blick auf die positiven Grundlagen und die menschlichen Werte sowohl auf der Gegenseite als auch in der eigenen Tradition.

Auf dieser Basis wäre die *Einberufung einer Welt-Friedenskonferenz* angezeigt, auf der beide Seiten beide Aspekte klar unterscheiden und diskutieren und so die Möglichkeit haben, sowohl sich in den Motiven und Kriterien ihrer Kritik darzustellen und anzuhören als auch Wege in die Zukunft zu erkennen.

Indem so beide Seiten sich einander öffneten und in ihrer polar entgegengesetzten Betonung menschlicher Werte verstehen lernten, könnte die Bereitschaft zu gegenseitiger Achtung und Anerkennung zunehmen und daraus ein «kreativer Sprung» in der Evolution des gemeinsamen Menschentums erwachsen. Das heißt: Die gegenwärtige Krise bedeutet die Herausforderung zu einem Frieden, der die Menschheit in ihrem Menschentum entscheidend weiterbringt, zu einem *menschlich kreativen Frieden*. In ihm liegt für sie vielleicht die einzige Überlebenschance.

3. Zum tieferen Sinn der Krise

Trotzdem könnte eine solche Perspektive als reichlich utopisch erscheinen. Zu fragen ist vor allem nach einer plausiblen seinstheoretischen Begründung und nach einem praktikablen Modell seiner Realisierung.

Die letzte Begründung für die Forderung einer «Einheit in der Verschiedenheit» beziehungsweise einer «Verschiedenheit in der Einheit» könnte im Gespräch der Religionen und Kulturen in der Idee einer «drei-einen Gottheit» zu finden sein. Diese stellt zwar zunächst eine spezifisch christliche Glaubensaussage dar; sie kann sich aber als höchst sinnvoll und fruchtbar erweisen, indem sie die Gegebenheiten der Erfahrungswelt einem tieferen Verstehen zugänglich macht. Daraus könnten sich neue Voraussetzungen ergeben, gewisse Vorbehalte und Missverständnisse auf islamischer Seite behutsam aufzuarbeiten.

Der Begriff des «drei-einen Gottes» besagt: Es ist *Ein* Gott in der *Verschiedenheit* dreier Personen. Das heißt: In der Welt ist von ihrem göttlichen Grund her,

also «von Grund auf» und als grundlegender Wert angelegt *sowohl* Einheit und Zusammengehörigkeit *als auch* Differenz und Vielfalt. Dies stellt keineswegs einen Widerspruch dar: Denn die Einheit *lebt* gerade als Gemeinschaft und wechselseitiger Austausch des Verschiedenen, und das Verschiedene hat seinen Ort und Sinn in der lebendigen Einheit und Gemeinschaft mit den Anderen.

Von daher eröffnet sich die Perspektive einer kreativen Kulturbegegnung und «Synthese», in der die abendländische und die morgenländische Hemisphäre sich menschlich läutern und unter Wahrung ihrer Identität und ihres kulturtypischen Unterschieds sich gegenseitig ergänzen könnten: zu einer ganzheitlichen Darstellung und Widerspiegelung ihres göttlichen Urbildes, des *Einen Gottes* in der *Verschiedenheit der Personen*.

Aus diesem Verständnis einer drei-einen Struktur der Gottheit leitet sich nun das konkrete Modell ab, nach dem sich interkulturelle Begegnung vollziehen kann.

Die trinitarische Einheit ist nämlich grundlegend als eine Lebensbewegung in Gott aufzufassen, wonach der Eine Gott nicht in sich verschlossen ist, sondern sich öffnet und sein inneres Wesen aus sich heraus- und sich gegenüber setzt, indem er sich in seinem «Wort», dem «Logos» vollkommen ausspricht und sich gewissermaßen «geistig auszeugt». So konstituiert sich in Gott ein *geistiger Begegnungsraum* zwischen Zeugendem und Gezeugtem, zwischen «Gott-Vater» und «Gott-Sohn», wie christliche Theologie formuliert. Dieser Begegnungsraum wird erfüllt durch die «Hauchung» des Liebesgeistes, der dritten Person in der interpersonalen Einheit Gottes: Er ist die «Erfüllung der Ich-Du-Beziehung» der beiden ersten Personen, die Vollendung der Einheit in der Verschiedenheit.

Die Schöpfung aber trägt in sich die «Qualität» und «Bestimmung», an der trinitarischen Bewegung ihres Schöpfers «abbildhaft teilzuhaben» und in ihr «mitzuschwingen». Daraus ergibt sich: Der Mensch ist von der drei-einen Struktur seines göttlichen Grundes her darauf angelegt, in der mitmenschlichen Begegnung aus sich heraus- und in den andern hineinzugehen und so die Welt auch mit dessen Augen zu sehen – um dann, bereichert durch die Sicht des Andern, tiefer in sich selbst zurückzukehren.

Damit hebt sich nun als das *Grundmuster der interkulturellen Begegnung* eine kreisende Bewegung heraus: von sich her zum Andern hin, und von ihm her zu reicherer Identität in sich zurück. Die Wahrung und Vervollkommnung der eigenen Identität geht also nur über eine gegenseitige Annäherung der Kulturen. Dies bedeutete dann den Weg zur *Geburt eines neuen, integralen Menschentums*, einer kulturellen Einheit in der Verschiedenheit, worin die Teilkulturen sich wie polar entgegengesetzte Glieder eines übergreifenden Organismus verhalten. Vielleicht haben mit den Ereignissen nach dem 11. September die «Geburtswehen» eingesetzt.

So nimmt unter den drei letztlich auf Abraham zurückgehenden monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam nicht nur in der faktischen geschichtlichen Sukzession, sondern wohl auch in der inneren Sinnbestimmung das Christentum die Mittelstellung ein – sofern der christliche Glaube an den drei-einen Gott in dem abgründigen Konflikt zwischen den «feindlichen Brüdern» Judentum und Islam, der den Gegensatz von morgenländischer und abend-

ländischer Welt überlagert und mit-entfacht, vermitteln könnte. Das verlangt freilich, dass dieser Glaube vom «Abstellgleis» einer unzugänglichen und für den Dialog eher hinderlichen «Sondermeinung» hervorgeholt und in seiner voranleuchtenden Kraft neu verstanden wird.

Die mit dem 11. September manifest gewordene weltgeschichtliche Herausforderung hat eine existentielle Tiefe, die man noch weitergehend deuten könnte: Nach der gemeinsamen Überzeugung des jüdischen, des christlichen und des islamischen Glaubens steht hinter allem die Vorsehung oder zumindest die *Zulassung* des unbegrenzt mächtigen, weisen und liebenden Gottes. Wäre es möglich, dass von daher die jüngsten Ereignisse den Sinn haben, uns von einer vielleicht allzu großen Verhaftung an vordergründige und vergängliche Werte abzulösen und zu einer wesenhafteren Lebensführung zu ermutigen? Möchte Gott uns «vor sein Angesicht rufen», indem er uns all das als unsicher erscheinen lässt, worauf wir uns außer ihm noch abstützen, und uns so zu einem aktiven Gottvertrauen einladen – im Sinne des 1. Gebotes im Dekalog: «Du sollst keine fremden Götter neben mir haben!»?

Sollte dies zutreffen, so bestünde die angemessene Antwort auf die Ereignisse wohl in einer Grundhaltung des ruhigen Vertrauens, aus der heraus man in wacher Beobachtung der politischen Entwicklung sich im persönlichen und öffentlichen Leben entsprechend engagiert und notwendig erscheinende Vorkehrungen trifft.

Im Sinne einer *Schlussanmerkung* sei präzisierend und ergänzend nochmals auf den Begriff eines grundsätzlichen «Menschenrechts auf Selbstverteidigung» Bezug genommen. «Selbstverteidigung» ist dem Begriff nach nämlich keineswegs identisch mit «Vergeltung». Denn diese nimmt als Motiv die «Gerechtigkeit», genauer: eine «Strafgerechtigkeit» für sich in Anspruch, indem sie dem Verursacher eines Übels das gleiche Maß an Übeln zufügt («Aug' um Aug', Zahn um Zahn») – wobei aber die Gefahr besteht, besonders wenn sich Emotionen wie Hass und Rachsucht einmischen, oder wenn die Zerstörungswirkung der eingesetzten technischen Mittel nicht genau abschätzbar ist, dass das «gerechte Maß» überschritten und eine Spirale weiterer Vergeltungsakte und gegenseitiger Verletzungen ausgelöst wird (ganz abgesehen von der Frage, ob der Betroffene selbst oder nicht vielmehr nur eine übergeordnete Instanz zu einem solchen «Strafurteil» befugt sein kann). Im Gegensatz dazu geht es bei «Selbstverteidigung», auch wenn sie unter dem Vorzeichen einer «Notwehr» steht, nicht um den «Ausgleich» von bereits zugefügten Übeln, sondern um die Verhinderung neuer Übel; das Ziel ist dann eindeutig nicht die «Vergeltung», sondern vielmehr die «Abschreckung» bzw. letztlich eine «moralische Wandlung». Aber es fragt sich, ob nicht die höhere und wirksamere Form der «Selbstverteidigung», weil sie allein den Menschen als Menschen erreicht und so vielleicht der einzig mögliche Weg in die Zukunft ist, im Gewaltverzicht und in der Bereitschaft zum gegenseitigen Verstehen liegt – sofern dies nicht als Ausdruck von Schwäche, sondern gerade umgekehrt von geistiger Klarheit und Entschiedenheit zum Guten erscheint. In dieser Perspektive legt sich der oben gemachte Vorschlag einer «Welt-Friedenskonferenz» nahe, der so auch dem Geiste eines Comenius entsprechen würde. Dabei könnten zunächst von kleineren Institutionen, wie Universitäten und geeigneten Verbänden, in verschiedenen Ländern konkrete

Initiativen für interkulturelle Begegnungen und Friedensgespräche ergriffen werden, um dadurch eine Zusammenkunft auf höchster Ebene vorzubereiten, die dann z.B. von der UNO zu tragen wäre.

LITERATUR

Heinrich Beck, Gisela Schmirber (Hsgg.), *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 9), Europäischer Verlag der Wissenschaften bei Peter Lang, Frankfurt/M. u.a., 1995 (engl. New Delhi 1996, span. Maracaibo 1996, chines. Peking 1998); Heinrich Beck, *Europa – Afrika – Asien : Komplementarität der Weltkulturen*, in: Erwin Schadel (Hsg.), *Ganzheitliches Denken* (Festschr. Arnulf Rieber), 51–82 (Schr. zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 10), ebda. 1996; und ders.: *Judentum, Christentum und Islam in ganzheitlich-dialogischer Deutung*, in: *Zeitschr. für Ganzheitsforschung, Neue Folge*, 37 (Wien II/1993) 59–66, dort bes. Anm. 3; ferner: Heinrich Beck, Ismael Quiles (Hsgg.), *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur. Akten des IV. Interkontinentalen Kolloquiums zur philos. In-sistenzanthropologie an d. Universität Bamberg* (Schr. zur Triadik..., Bd. 1), Frankfurt/M u.a., 1988; vgl. auch: Uwe Voigt (Hsg.), *Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog. Internat. wiss. Symposium unter d. Schirmherrschaft d. Europ. Akademie d. Wissenschaften u. Künste, in honorem Heinrich Beck* (Schr. zur Triadik...Bd. 14), ebda., 1998.

WOLFGANG KLAGHOFER · WIEN

GOTT IST UNTERSCHIEDUNG

Die biblischen Romane von Thomas Mann und Franz Werfel

Die Zwischenkriegszeit, in der kaum jemand Fuß fassen konnte, formte weithin Exilsstimmung. Diese schattete sich nirgends so deutlich ab wie in der Literatur dieser Zeit. Und wer aus der Gefangenschaft des Ersten Weltkriegs wiedergekehrt war, fand fremde Heimat und trauerte dem verlorenen Zuhause manchmal bitter nach wie etwa Joseph Roth. Und selbst solche, die von jeher Wanderer waren, an allen Orten wohnhaft, kosmopolitisch nicht aus Zwang und Armut, sondern aus Haltung wie Stefan Zweig, selbst diese hauchte das Intermezzo zweier furchtbarer Kriege und das, was neben und mit ihnen einherzog, mit frostigem Atem an.

Da war nichts mehr zu träumen. Da pflegte keiner die Indifferenz der sogenannten Postmoderne, in der alles möglich ist und nichts ernst, alles sich zum Spiel verklärt¹ und damit auch die unterschwellige Verachtung des Lebens und die Gewalt gegen es legitimiert werden kann. Da kehrten mit hell ausgeleuchteten Fratzen modernisierte Naturmythen wieder, welche über eine schwache und hinfällige religiöse Welt triumphieren wollten. – Was blieb?

Indem feinfühligere Köpfe erkannten, dass die politischen Naturalismen die Person des Menschen durch gattungshafte und dann eindeutig rassistische Individualität ersetzten, kehrten sie gleichzeitig einen uralten Widerstand hervor. Statt dem vergoldeten Tier zu opfern, das sich Mensch noch nannte und in seiner Wohlgestaltigkeit durch die Propagandafilme der Nationalsozialisten tanzte, statt einem gewandelten und jetzt immens gefährlichen Goldenen Kalb in der politischen und religiösen Wüste Europas sich zu unterwerfen, begannen sie zu erzählen – von Menschen, von Personen, von einsamen Wanderern und von Rufern, die Untergänge sonder Zahl geschaut hatten und sich doch nicht dem Ruck preisgaben, sich selbst zu vergessen. Denn im tiergleichen Dämmer erlischt alles, was die Geschichte der Menschen in guter Weise bestimmt hat. Die den Menschen als Person erinnerten, indem sie schließlich die alten biblischen Geschichten in ihrer Zeit neu zu erzählen begannen, diese ahnten, was ein Zeuge unserer Tage einschärft, der den Schrecken überlebt hat – oder überleben musste: Elie Wiesel. Er sagt:

WOLFGANG KLAGHOFER, geb. 13.4.1961, verheiratet seit 1991, 2 Kinder, ao. Prof. für Fundamentaltheologie an der Universität Wien, Lehrbeauftragter für Religionspädagogik und Fundamentaltheologie an der Pädagogischen Akademie in Krems/Donau; Lehrbeauftragter für Religionswissenschaften an der Phil.-Theol. Hochschule St. Pölten; freier Mitarbeiter des Österreichischen Rundfunks (Abteilung Religion); Mitglied des PEN-Clubs.

«Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass es möglich ist, eine Kultur anzunehmen und sie in ein Instrument der Unmenschlichkeit zu verwandeln. – Deshalb bin ich überzeugt: *Kultur allein ist nicht genug*. Entscheidend ist die Menschlichkeit, die menschliche Dimension.»²

Nicht die Kultur macht und garantiert also Menschlichkeit, sondern Kultur ist allenfalls deren (verwehender) Abdruck. Menschlichkeit, d.h. unersetzbare Personhaftigkeit, dies rührt an den biblischen Gott.³ Und wie wäre deutlicher auf ihn zu zielen als durch biblische Geschichten, die in voranziehender Zeit immer wieder neu erzählt werden?

Deshalb also griffen manche Literaten in dieser Zeit auf diese Gehalte zurück. Erzählen wollten sie die Kunde, dass die Mutmaßung trauer Vermählung des Göttlichen mit dem Welthaften zerschlagen ist, dass das selige Alleins geborsten ist; und ähnlich wie bei Franz Rosenzweig schafft dieser Bruch wieder eine offene Welt – freilich der totalen Welt des Faschismus entgegenstehend –, eine Welt der Trauer und der bangen Hoffnung auf den kommenden Gott. Ist die Welt des Totalitarismus, sei er politisch oder religiös bestimmt, zu einem abgezielten Ganzen des Unmenschen umgebaut, dann ist sie wieder, was nach Rosenzweig sie von Parmenides bis zu Hegel⁴ schon war: «*securos adversos deos*»⁵, Panzerung und Abschottung gegen alle Unterbrechung und Dazwischenkunft des Ewigen.

Wieder verschwindet in einem solchen Totum der Mensch wie vordem im Naturalismus; er wird Repräsentant einer Art, einer Gattung, er wird vorübergehendes Moment, und Gott selbst verliert sich entweder als schlechtes Jenseits dieser unmenschlichen Welt oder als gleichgeschalteter Faktor in ihr. Menschwerdung des Menschen, so hart sie auch ist, hängt an einem Gottesbewusstsein, das durch und durch Kunde der alten biblischen Prophetie ist. Sie zu erinnern und zu erzählen, bedeutet darum, auf den Menschen acht zu haben, auf diese einsame, bebende Brücke zu Gott hin.

Das ist der Hintergrund der beiden großen biblischen Romane von Thomas Mann (1875-1955) und Franz Werfel (1890-1945), die in den Dreißiger- und Vierzigerjahren verfasst worden sind. Thomas Mann veröffentlichte sein vierbändiges Opus *Joseph und seine Brüder*⁶ in den Jahren 1933-1943, also in der finsternen Hochzeit des Nationalsozialismus; Franz Werfel wieder saß 1936 an seinem Jeremias-Roman *Höret die Stimme*⁷ und brachte ihn im folgenden Jahr heraus. Mit diesen beiden Werken setzten diese beiden Dichter eine Geschichte fort, die zu ihrer Zeit zu den untergeordneten, dann verabscheuten, schließlich verfolgten und liquidierten Traditionen gerechnet wurde: die Geschichte jüdisch-christlicher Überlieferung. Diese Tradition allein erlaubte es, die wesentlichen Differenzen zu erschauen und zu erzählen, die Brüche und Risse zwischen dem rasenden Taumel aufgepeitschter Massen und den heimlichen Verheißungen des Ewigen; sie erlaubte, diese krassen Unterschiede zu benennen zugunsten der hilfälligen, zittrigen Menschen, und das in direkter Konfrontation mit denen, die mit ihrem Hass die überschütteten, denen der organisierte Tod drohte. Da wurden, wenigstens indirekt, Kampf und Verheißung angesagt. Denn über das hinaus galt noch ein Wort – ein Wort, das gerade nicht segnet, was ist, sondern ihm zum schneidenden und scheidenden Gericht werden muss. Ein Wort, für das die Dichter

wesentlich mehr Föhlung bewahrten als systemlogische Denker⁸. Denn den Dichtern zerbrach die Welt, und sie vermochten an der Stelle der Trümmer nicht ein kunstvoll Gefühtes zu errichten oder zu erdichten oder zu erdenken, sondern mussten eben von diesen Trümmern erzählen. In ihnen fanden sie die wirklichen Menschen wieder, ihre Geschichten und Lebensspannen, die sie erlebten, erlitten und liebten. Zum Erzählen trieb sie die Empathie, eine Form von Liebe, welche die Unterschiede aufleben lässt. Denn Liebe ersteht nicht als Verdoppelung eines Ich oder als dessen gegenläufige Spiegelung; in ihrer Sphäre gedeiht der Unterschied, der selig seine Schwingen ausspannt über die Personen in ihr. Und diese wissen voneinander umso tiefer, je mehr sich ihre Unterschiede hervorkehren. Liebe saugt nicht die Personen in ein aufflutendes Meer hin- und herströmender Wogen, die sich allesamt verlieren, sondern sie adelt die Person in einem letzten, seligen und wohl auch einsamen Sinn. Davon wussten Thomas Mann und Franz Werfel das Ihre.

Menschenperson und Gott

Aus biblischem Geist nun hat Thomas Mann in dieser furchtbaren Zeit eine wunderschöne Liebesszene erzählt, da Jakob nach den sieben Jahren seiner Dienstzeit bei Laban, die er um Rahel tat, mit Rahel vor der Hochzeit zusammensaß. Da erweckt Liebe die Einzelheit, die sie nicht auslöscht in platter Egalität. Ihr Licht überstrahlt nicht den Anderen, sondern leuchtet ihn an, damit er kenntlicher sich hervorbringen könne. Den Unterschied zwischen Du und Ich, zwischen Dein und Mein will sie, in diesem Unterschied lebt sie, diesen Unterschied facht sie stets neu an und heiligt ihn. Der Liebe Freude, Wonne und Lust blüht gerade dadurch auf, dass sie die beiden so scharf konturiert und den Unterschied zum Symbol einer Zugehörigkeit macht, die nur in der Unterscheidung, nur im Anderssein ihr Leben feiert. Wie öd, wenn an einem späten Morgen, nach lang schon fortgezogener Liebe, ein Mensch in den Augen des Anderen, in dessen Gesichtszügen, in dessen Gang, in dessen Gewohnheiten und Tätigkeit nur noch sich selbst findet, bös zurück gespiegelt. Da ist alle Unterbrechung gewichen, die doch den Reiz der Liebe, den Kitzel ihres noch und wieder Ungewohnten ausgemacht hat. Dass der Liebende am Andern entdeckt, wer und wie er selbst nicht und nie ist, und dass er dies mit dem Blick einer Freude tut, welche den Andern nicht genießen und damit auslöschen will (wie Hegel es wusste⁹), sondern in sein Eigenes hinein heben hilft, dies macht die Liebe eben nicht zu einem Taumel der Identität, sondern zunächst des seligen, schönen Unterscheidens.

Von solchem kann künden, wer darum selbst einmal wusste und es immer noch erfährt. Und das trifft für Thomas Mann zu¹⁰. Und so freut sich auch sein Jakob an seiner Anderen, an Rachel, wie er also mit ihr zusammen ist und fast hymnisch spricht: «... Lass uns preisen die Unterscheidung, und dass du Rahel bist und ich Jaakob bin und zum Beispiel nicht etwa Esau, mein roter Bruder! Die Väter und ich, wir haben wohl nachgesonnen manche Zeit bei den Hürden, wer Gott sei, und unsere Kinder und Kindeskinde werden uns folgen im Sinnen. Ich aber sage zu dieser Stunde und mache hell meine Rede, dass die Finsternis von ihr zurückweicht: Gott ist die Unterscheidung!...»¹¹

Also: Grund menschlicher Unterscheidung, und zwar Grund ihrer *personalen* Unterscheidung ist Gott als Grundunterscheidung zu allem, was ist.

Bevor dieser Gedanke weitergetrieben wird, hält man sich noch an einer Frage auf: Ist Gott die Unterscheidung, also das, was in der Welt gerade nicht und nie als Welt sich findet – wie weiß dann der Mensch um ihn? Woher weiß er um ihn? Wem kam Gott in den Sinn als Gott und nicht bloß als Wunsch, nicht als Zerrbild eigener und undurchschafter Konstruktionen?

Abraham – «Vater des Erhabenen»

Bei Thomas Mann ereignet sich dies Zuspiel des Gottesgedankens in einer eigentümlichen Verwebung. In ihr kommt Gott gewissermaßen zu sich durch den Menschen, und der Mensch nachfolgend zu sich durch sein Gottesdenken. Diesen Vorgang hat Elmar Salmann so beschrieben: «Man könnte von einer leicht abge- senkten romanhaften Kreuzung zwischen hegelscher Konzeption der Geistes- geschichte (als Offenbarung) und der Projektionsthese Feuerbachs sprechen, die sich schon bei diesem mit der Theorie der Genese menschlicher Kultur verband. – Den Anfang hat womöglich *Thomas Mann* mit seinem köstlichen, eines gelehr- ten Hintergrundes nicht entbehrenden und ihn doch glänzend verbergenden Josephsroman gemacht. Dieser bewegt sich in einer schillernden Grauzone, in der man sich fragt, ob Gott den Abram oder Abraham seinen Gott erdachte, ob die Welt nicht doch aus Langeweile und zum großen Misfallen der englischen Heer- und Hofscharen geschaffen worden sei und letztlich dem divertimento des ewigen Herrschers diene. Von da aus taucht Mann alles in das Licht einer subtilen, über- aus vergnüglichen und zweideutigen Ironie, wobei jede Szene psychologisch genau gezeichnet und doch aus dem Brunnen merkwürdiger, bisweilen bizarrer Mytho- logie herausgeschöpft wird.»¹²

Thomas Manns Roman also zwischen Hegel und Feuerbach schillernd – und vielleicht auch noch weiter und tiefer zurückreichend zu Schelling. Denn Schelling bezieht sich auf ein nicht aktiv getätigtes, manchmal sogar projektives, sondern dem Bewusstsein substanziiell verschworenes Setzen Gottes, also darauf, dass dieses ursprüngliche Bewusstsein des Menschen (den Schelling in diesen Zusammen- hängen stets als den «*ursprünglichen Menschen*»¹³ bezeichnet) nur das ist, was «*in seiner reinen Substanz vor allem wirklichen Bewußtseyn ... nur Bewußtseyn von Gott seyn kann, nicht mit einem Actus, also z.B. mit einem Wissen oder Wollen, verbundenes, also rein substantielles Bewußtseyn von Gott. Der ursprüngliche Mensch ist nicht actu, er ist natura sua das Gott Setzende, und zwar – da Gott bloß überhaupt gedacht nur ein Abstractum ist, der bloß relativ-Eine aber schon dem wirklichen Bewußtseyn angehört – bleibt für das Urbewußtseyn nichts, als daß es das den Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit setzende ist.*»¹⁴

Mit diesen Wendungen Schellings lässt sich gut deuten, was Thomas Mann seinen Abraham tun lässt. Denn in aller Ironie, die zweifellos bei Thomas Mann waltet (das kann man mit Elmar Salmann als das romanhafte Motiv Feuerbachs bei Mann auslegen) und ihn im Ganzen des Romans erscheinen lässt wie einen «Puppenspieler, der seine Marionetten vom halbhimmlichen Schnürboden aus glänzend zu lenken versteht»¹⁵, in aller Ironie und auch in allem Gotteswitz bildet

doch die Schranke zum unernsten Spiel der Schrecken vor der zeitgenössischen «Gottesdummheit»¹⁶. Und das zerbricht auch eine manchmal allzu elitäre Haltung, welche eine letzte Identität aller Brüche in den Dichter setzt, der mit weisem All- und Einheitsblick das Geschehnis augenzwinkernd, mahnend und erlösend formen und begleiten will. Langsam taucht am Horizont des Erzählers dann etwas auf, das ihn sich selbst benimmt. Denn dass Abraham bei Thomas Mann der Vater Gottes wird, weist im Roman an die Grenze und den Grund des Erzählbaren, an jenes «Typische, Immer-Menschliche, Immer-Wiederkehrende, Zeitlose, kurz: das Mythische»¹⁷, welches bei Schellings ursprünglichem Bewusstsein auftaucht – und dieser Ursprünglichkeit gegenüber kommt der Dichter auch schon zu spät. Dass diese aber doch identitätsschwanger geht – weist das nicht auf eine fiktive Vorläufigkeit, auf eine vorläufig erste und letzte Einheit? Und kann denn diese Einheit je noch in etwas Anderem als in zerbrochenen Splittern erahnt werden? Bleibt sie nicht in hoc saeculo verloren? Und zielt sie nicht gerade als zerbrochene auf Wesentliches, das bleibt und vielleicht schon von jeher war?

Auf diesem Grund nun lässt sich verstehen, was Thomas Mann von seinem Abraham erzählt: «Er hieß Abiräm, was heißen mochte: «Mein Vater ist erhaben, oder auch mit Recht wohl: «Vater des Erhabenen». Denn gewissermaßen war Abraham Gottes Vater. Er hatte ihn erschaut und hervorgedacht, die mächtigen Eigenschaften, die er ihm zuschrieb, waren wohl Gottes ursprüngliches Eigentum, Abram war nicht ihr Erzeuger. Aber war er es nicht dennoch in einem gewissen Sinne, indem er sie erkannte, sie lehrte und denkend verwirklichte? Gottes gewaltige Eigenschaften waren zwar etwas sachlich Gegebenes außer Abraham, zugleich aber waren sie auch in ihm und von ihm ... Denn da Gottes Größe zwar etwas furchtbar Sachliches außer ihm war, zugleich aber mit seiner eigenen Seelengröße in gewissem Maße zusammenfiel und ihr Erzeugnis war, so war diese Gottesfurcht nicht ganz allein Furcht im eigentlichen Sinn des Wortes, nicht nur Zittern und Beben, sondern auch Verbundenheit, Vertraulichkeit und Freundschaft, beides in einem; und tatsächlich hatte Urvater zuweilen eine Art gehabt, mit Gott umzugehen, die das Erstaunen von Himmel und Erde hätte erregen müssen, ohne die Berücksichtigung der verschränkten Besonderheit dieses Verhältnisses.»¹⁸

In dem zunächst undramatischen Verhältnis webt noch der Uranfang sein dichtes Netz von Gegenläufen, in dem alles mit allem zusammengebunden wird und doch fein, aber entschieden die Unterscheidung bewahrt wird. Gerade dadurch, dass Bezüge hergestellt werden, die Freundschaft und Vertrauen formen, gerade dadurch wird in aller Einheit die Unterscheidung klar und triftig. Denn Abraham steht als Urbewusstsein da, als Urbewusstsein des Ewigen und Einen, das sich nicht erfinden, nicht inszenieren, sondern als unerhellbare Abkunft nur erzählen lässt.

Lustige Wiesengötter

Wie anders der Zauber von Einheiten, die nicht mehr solche der Grundunterscheidung sind, wie sie in der Liebe zur gegenseitigen Zugehörigkeit nicht bloß aufgefunden, sondern gewollt werden! Aus alten Zeiten und neben der biblischen Religion einher laufend, drängt ein milder Zug durch die Jahrhunderte. Er bringt

ein seltsames Heiligtum mit: das götzenhafte Heiligtum des Einen, der Gott und Mensch – oder noch dichter: Gott und Volk in wesenhafter Einheit zugleich ist. Und um dies in heilige Sphären zu erheben, misst man solche Einheit auch als Steigerung und Vollendung Gottes selbst aus. Endlich soll Gott im Fleisch dasein, in voller physischer Lebendigkeit, und sich dadurch geben, was er sonst nicht hätte und wäre. Diese Idee floss nicht aus Israel in die Welt, sondern in Thomas Manns Erzählung aus Ägypten. Der weise Samael brachte sie auf ihren Begriff: Es «war die Verleiblichung des Höchsten in einem noch nicht vorhandenen, aber heranzubildenden Wahlvolk nach dem Muster der anderen magisch-mächtigen und fleischlich-lebensvollen Volks- und Stammesgottheiten dieser Erde.»¹⁹ Gegen alle frühe Vergeistigung und Magie sollte nun der Zuwachs Gottes, durch eine solche Inkarnation eronnen, «in einem eben viel drastischeren und fleischlicheren Sinn»²⁰ angesetzt sein.

Mit solcher gotterschaffenden Gewalt aber hatte Abram nichts gemeinsam. Denn er war, wie der junge Hegel gut bemerkt hatte und woran er sich schon rieb, «ein Fremdling auf Erden, wie gegen [den] Boden, so auch gegen die Menschen, unter denen er immer ein Fremder war und blieb»²¹. Es ist wahr: Abraham blieb ein Fremder, fremd gegen die Welt, fremd gegen Gott, so wie dieser Gott gegen die Welt fremd blieb. Und so war die Welt auch beiden, Abraham und Gott, entgegengesetzt. «Die ganze schlechthin entgegengesetzte Welt, wenn sie nicht ein Nichts sein wollte, war von dem ihr fremden Gott getragen, an dem nichts in der Natur Anteil haben sollte, sondern von dem alles beherrscht wurde.»²² Hier bricht etwas von der Seite wieder auf, die Abraham zittern und beben macht. Das kann niemand sich wünschen, das kann niemand als Wunschbild an den Himmel werfen, damit dies nachher auf ihn niederregne.

Wunschbilder aber erschaffen die Wiesengötter. Von ihnen als Herr zu sprechen, das hat Thomas Manns Jakob deshalb auch streng abgewiesen, dieser Anwalt der Unterscheidung und Erbe Abrahams, auch gegen Israels religiöse Lust. Zwar sprechen auch wir, so Jakob, «vom Herrn, meinen's aber ganz anders, und ich kann nicht genug achthaben auf Israels Seele und nicht genug predigen unterm Unterweisungsbaum, dass der «Herr» [den die «Liebeskinder so nennen und damit Israel betören»] nicht der Herr ist, weil nämlich immer das Volk im Begriffe steht, sie zu verwechseln und rückfällig zu werden auf den Wiesengott nach seiner Lust. Denn Gott ist eine Anstrengung, aber die Götter sind ein Vergnügen. ...»²³

Die vergnüglichen Götter durchfluten des Menschen Gemüt mit sanftem Hauch eines kräftigen Frühlings; lind spielt der Herbst mit seinem goldenen Licht ihm süße Früchte zu, und im säuselnden Ton eines erhebenden Kultus wiegt der Mensch seine Seele und haucht sie hinauf und hinab in den Kosmos, in dem er dankbar zu Hause ist. Das ist die Frömmigkeit der Wiesengötter, die den Menschen umfängt und wirr macht und betäubt.

Israel schaut darauf in seinen besten Kündern immer scheel zu. Denn in diesem weltlich-kosmischen Taumel gerät der Mensch in eine selige, aber ganz und gar falsche Einheit mit dem Göttlichen. Hinter der Verzückung arbeitet unerkannt ein Mut, auf den die Kündler ihr scharfes Wort richten: der Mut, sein zu wollen wie der Ewige, der Hoch-Mut. Übrig bleiben ihm allein Wiesengötter, deprimierte Erscheinungen eines verkommenen Bewusstseins, ein bitterer Feuerbach, dem die

Kraft zur Zersetzung fehlt und der an ihre Stelle, wie Ernst Bloch feinsinnig bemerkt hat, eine herzerweichende, tränenselige *«Pektoral-Theologie»*²⁴ setzt. Franz Werfel nennt in seinem Prophetenroman dies traurige Ergebnis des Götzenhaften – und in der Folge des nur halben Sturms gegen dieses: «wo ein Götze und sein heidnischer Irrtum herrscht, da ist keine andre Macht da als die verstockte Ermüdung des Menschengestes, der zu schwach ist, zum Herrn vorzudringen.»²⁵

Gebendet von der leichten, aber falschen Zugänglichkeit, verlieren sich die geistig Stumpfen in der Götzenreklame. An allen Ecken stehen die Künder dieser vergnüglichen Gottheiten damals wie in den Tagen von Thomas Mann und Franz Werfel oder auch heute, aus allen gekippten Fenstern ihrer Verehrer steigen die Duftwolken und umnebeln die letzten hellen Momente des Geistes. Gebrochen wird der Widerstand gegen sie dadurch, dass im Verband der Gemütlichkeit und der Reklame die Götzen der Wiesen und Wälder langsam zu einer Macht emporsteigen, deren Versprechungen der müde Mensch gern dient. Denn wenigstens in Trance gerät er durch solchen Dienst.

Und doch: Dieser Selbstpreisgabe soll nicht ein letzter Ernst entsprechen. Der mythische Kultus der Wiesen und Wälder inszeniert nämlich in aller Einheitsfaselei doch die ebenso vergnügliche Reserve des Dieners. In dieser jedoch bricht der satte Kosmos ein wenig ein. Denn da taucht dann plötzlich eine Last und ihre Klage auf, weil man zu viel erhalten hat und beim Wort genommen wurde. Das lässt Thomas Mann seinen Joseph bei einem ägyptischen Fest schauen: «... Bisher war es nur die Klage des Vermissens, jetzt erst beginnt die große Klage des Findens, die weit gellender ist...»²⁶ – Klage des Findens, denn jetzt geht es um Konsequenz, nicht nur, weil sich der gefundene Gott entstellt zeigen könnte, sondern weil der herbeigezauberte Gott seltsam aufdringlich wird. Oder ist der magische Gott vielleicht gar nicht Gott? Ist er eine Taumelgestalt, die Menschen die Besinnung raubt? Ist er vielleicht gar eine Gestalt, die sich der blinde Taumel selber erzeugt? All das mag in die Klage des Findens eingehen. Und man fragt sich: Nimmt sich, wenn man dies sieht, Israels Gott nur noch schwächlich aus, der Gott, um den später der Prophet Jeremia kämpft? Oder bringt er nicht entscheidende Befreiung mit, weil er eben nicht der Wald- und Wiesenmagie folgt, sondern von sich selbst kommt? Und kommt dann nicht auch eine Freude mit diesem Gott mit, die der ägyptische und magische und esoterische Wille zur Einheit gar nicht kennen kann? Aussichtslos ist jedenfalls dieses Ringen um und mit dem biblischen Gott auf allen Linien nicht, wie Franz Werfel erzählt. Denn «ist es nicht seit jeher allbekannt, dass die Baalim der Weltstädte zwar die Macht besitzen, Rausch und Taumel in das Blut der Sterblichen zu gießen, dass aber die Freude des Geistes, frei von Wein und Wollust, einzig ein Geschenk des Gottes Jakobs ist, den, trotz aller Namen, die er trägt, kein Name nennt?»²⁷

Fast drängen sich Bilder vor den nachdenklichen Geist, wenn man Franz Werfel liest: Überfressen liegen wie fette Leichen die Götzendienen da, und solange sie sich von ihrem Rausch nicht erholt haben, solange bietet sich dem geistig Einsamen und Besonnenen der Widerspruch dieses Dienstes an den Götzen der Wiesen und Wälder dar. Nur eben: Wenige sind es, die widerstehen. Wenige, die im namenlosen Gott nicht ein Nichts, sondern die dichteste und verschwiegenste Kunde seiner selbst errahnen.

Gott ist Unterscheidung

Über die Götzen bildet sich Gott als Unterscheidung schärfer. Und so wirft der religiöse Abklatsch ein erhellendes Licht nochmals zurück auf Abram, den Vater des Erhabenen. Denn dieser, der Gott hervordachte, da Denken als Leistung noch nicht auf etwas Gegenständliches sich richtete, sondern ganz und gar ursprüngliches Bewusstsein war, dieser also, der in vielen späteren Variationen wieder in den Motiven etwa des «Wohnens in sich», wie es Gregor der Große von Benedikt beschreibt²⁸, dies ursprüngliche Bewusstsein wie von fern wieder hervortreten lässt, dieser also wusste um den außerweltlichen Gott. «Darum blieb Gott ... ein gewaltig Ich sagendes Du außer Abraham und außer der Welt. Er war im Feuer, aber nicht das Feuer, – weshalb es höchst fehlerhaft gewesen wäre, dieses anzubeten. Gott hatte die Welt geschaffen, in der doch Dinge vorkamen von so gewaltiger Größe wie der Sturmwind und der Leviathan.»²⁹

Dem besonnenen Abraham, diesem unbewussten Menschen, gerät nichts mehr durcheinander. Was entsteht und sich verläuft, was ist und wie ein Ewiges oder Gewaltiges sich gebildet hat – nichts von all dem rührt an den Ewigen. Dies also erzählt Thomas Mann als Substanz des Abraham und seines Wissens: Gott als nichtwelthafes, wuchtiges Du.

Doch weist in Abraham Thomas Mann zugleich den Gedanken ab, als wäre der außerweltliche, ewig von allem Nichtgott unterschiedene Gott ein fester Klotz. Eine Seite trägt er an sich (ohne dass Thomas Mann zu entscheiden sich herbeilässt, ob sie Gott wesenhaft zugehört oder nur der Erfahrung und Auslegung des Ewigen), welche einer solchen Vorstellung widerstreitet: die Geschichte und ihre Geschehnisse; nicht dass diese Gottesgeschichte selbst wäre, aber immerhin: In ihr geschehen Ereignisse, die mit dem Ewigen, namenlos und bilderlos wie er ist, zu tun haben; Ereignisse, die gleichzeitig gar nichts von Wiederkehr an sich tragen, nichts vom Kreisgang der Zeit, dieser alten Versuchung der Geschichtstheologie³⁰, in der dann diese Geschichte doch als Gottesgeschichte identifiziert werden müsste. Nein, in Thomas Manns Geschichte erscheint es anders: Biblisch steht eigentümliche Zukunft auf, wie nie noch sie war, und diese bringt anderes: «einen Zug von Erwartung und unerfüllter Verheißung, einen Leidenszug, geradeheraus gesagt, der nicht verkannt sein durfte, wenn es darauf ankommt, Gottes Bund mit dem Menschen und seine Eifersucht auf ihn ganz zu verstehen.»³¹

Eröffnet also wird von Abrahams Gott her eine dramatisch verlaufende Geschichte voller Zusage und Entsagung, voll Erhofftem und Zerschlagenem, und dies alles unter der Perspektive – immer nur post festum nachvollziehbar –, dass in ihr Gericht getan wird gegen Israels Regresse. Thomas Mann verbarg sich diese keineswegs. Das wird erkennbar daran, wie sehr er alles aufdringlich Dialogische, unter welches manchmal fast mit dem Eifer der Prediger der vergnüglichen Religion die Kategorie des Bundes gestellt wird, von Abraham her ablehnt. Bund als Dialog – nun, das bestand wohl auf den schönen Fluren und an den Ufern des Nils. Doch in Abrahams unbewusster Welt lebte in aller Zugesellung zu Gott eine wesenhaften Unzugehörigkeit. Und das gilt auch für den Bund Gottes mit Israel. Deshalb fangen sich in ihm immer wieder auch finstere Schatten, in denen der Eifer und der Zorn Gottes ebenso Kontur gewinnen wie der Menschen Absagen

und Brüche mit den Verheißungen, das listige Misstrauen. Statt eines trauten tête-à-tête mit dem Ewigen taucht bedrohliche Finsternis mit auf, die sich Thomas Mann ins Bewusstsein drängte, da er des Bundes Gottes und Israels sich entsann: «Durch Abraham und seinen Bund war etwas in die Welt gekommen, was zuvor nicht darin gewesen war und was die Völker nicht kannten: die verfluchte Möglichkeit des Bundesbruches, des Abfalles von Gott»³².

An dieser Härte drückt die gute Gott-Mensch-Geselligkeit sich vorbei. Da kann nun gerade die Hervorkehr des Dialogischen im Bund zum Verhängnis werden. Denn es lässt sich fragen, der Geschichte gedenkend und Künftiges entwerfend: Ließ sich nicht über alles reden? Ließen sich nicht auch Kompromisse einfädeln, die allen Beteiligten gut zu leben erlaubten? Und sollte nicht gelten, dass im Dialog die Eigenheiten der Partner sich einbringen durften, ja einbringen sollten? Schließlich: Sollten diese Eigentümlichkeiten nicht geehrt werden, zumal dann, wenn sie prominent sind und womöglich von Gott geliebt?

Diese Fragen drängen an, wenn das Dialogische den Bund bestimmen sollte. Den Schatten des Bruchs und seinen Fluch, wie Thomas Mann ihn von Abraham her für die folgenden Zeiten zeichnete, wirft Franz Werfel auf einen Erfolgreichen, der es in all seiner verzückten Frömmigkeit verloren hat, dass unter der Hand, mit den flinken Tricks der in sich selbst ertrunkenen Gottseligkeit, ein böser Panzer gewachsen ist. Gesehen und genannt hat ihn der Ferne, der Aufmerksame, der Stille, damals noch jung und zum ersten Mal gefordert: «Der hohe Mann Josijah, trunken von göttlichen Gnaden, glättete sich Adonais Worte zurecht, wie *er* sie brauchte. Jirmijah holte tief Atem und stammelte das erstmal im Leben eine Mahnung, die er so oft noch wiederholen musste: «Es ist nicht gut, des Herrn sicher zu sein...»³³.

Unter diese Mahnung gerät der Prophet selbst, da er zu Hause sitzt und sein Buch schreibt. Franz Werfel hat Jeremia kunstreich als einen Mann erzählt, dem sich alles, was er Andern ansagen musste, zum Wort gegen sich selbst kehren konnte, zur dunklen Raunung, zum aufscheuchenden Befehl; kein Mann, der die Wahrheit besitzt und sie wie einen glühenden Spieß gegen die angeblich Abtrünnigen kehrt, kein Mann der fanatischen Gottesgewalt und ihrer erblindeten Augen, kein Mann der Gottesnähe, die er hämisch gegen den Pöbel hervorkehrt – nichts davon ist Franz Werfels Jeremia.³⁴ Tiefer als seine Mitwelt erfährt und erleidet er, wie wenig er Gott zugehört und wie sehr er doch von ihm in allem abhängt. Als Jeremia sein Buch schreibt, will er Gott hören; er ist bereit in dieser alleinigen Stille, fortgebannt und unzugehörig – und vernimmt doch nichts.» Einmal aber erlauschte er in der tiefsten Tiefe seiner selbst dieses Wort: – «Wenn du wieder mein bist, so werde ich auch wieder dein sein. Und wenn du auch in dir das Edle vom Gemeinen scheidest, so werde ich mich wieder deines Mundes bedienen...» – Da verstand Jirmijah den Herrn. Es war unzulässig, das Vorhaben Gottes mit den Nebenzwecken menschlicher Süchtigkeit zu verbinden. Eine freche Überhebung war's, mit Gott gemeinsame Sache machen zu wollen.»³⁵

Einsicht in das, was er Zeiten zuvor leise Josijah zusprach, überkommt Jeremia nun, da er einsam über einer Papyrusrolle sitzt – eine Einsicht, die Franz Werfel im Grund zu einem Prinzip des Bundesgottes Israels aufgebaut und Jeremia in den Mund gelegt hat: «Wehe, wenn man Seiner bedurfte, wie war Er da unerreichbar

ferne, wenn man aber Seiner nicht bedurfte, dann war Er nah wie hinter einer Wand von Papyrus.»³⁶

Wie wenig erfüllt dieser Gott, was der Mensch, was sein Prophet begehrt! Überall kreuzen sich Erwartung und Geschehnis, und so wird Jeremia zum Propheten eines undurchdringlichen Geschicks, «wesenhaft *traurig*»³⁷, den Vertriebenen und Internierten zur verzweifeltsten Kunde³⁸.

Wie ein finsterner Blick aus einem bösen Himmel zieht sich über dem Propheten Franz Werfel diese Dialektik von Nähe und Ferne, von erhoffter und erlittener Unterscheidung mehr und mehr zusammen; eine undurchdringliche Wolke verbergender Offenbarung dies. Schlimmer noch gerät dem Propheten, dass die Verheißungen, die schlimmen wie die guten, manchmal wie suspendiert, wie nie gesagt und nie ergangen erscheinen. Was dem Propheten geschah, das lässt sich in systematischem Denken heute scheinbar durch das Wissen um Feuerbachsche Religionskritik fast undramatisch nachzeichnen: nämlich dies, dass der Prophet in seinem Selbstbewusstsein, das nicht mehr rein ursprünglich, also abrahamitisch, sondern antagonistisch verwickelt ist und in der Zeit hinwelkt, wohl nicht frei gewesen sein wird von Wunschgebilden, die er in den unsichtbaren Gott hineingelegt hat – der Prophet windet sich als eine Art beschädigter «Wunschmaschine»³⁹, die ihre Enttäuschungen in trübe Traumwelten senkt.

Doch auf Franz Werfel, den großen Erzähler des vielleicht größten aller Propheten⁴⁰, auf Werfel, der in der Geschichte des Propheten verschwindet und nicht wie Thomas Mann die Regiefäden mit erzählerischer Übersicht kundig in Händen zu halten vermochte, auf Werfel, in den sich der Prophet wandelt und der so zu dessen Wort in seinen Tagen werden konnte, auf ihn drang es unausweichlich ein, dass Jeremia in eine schwere Krise seiner selbst geraten war, wie der Herr seiner Verheißungen und Drohungen selbst nicht achtete, da sie Jerusalem betrafen; darum also fragt man sich: Wenn der Herr nicht alles einlöst, was er verheißt – warum erfüllt Jeremia dann alles, was der Herr ihm abfordert?⁴¹ Warum setzt er sich in Israel stets von Neuem ins Unrecht, wenn er vom Herrn kündigt, diesem wenig Verlässlichen? Warum sucht er nicht Anschluss, Akzeptanz, Zuspruch der Menschen? Warum geht er nicht hin und macht sich beliebt? Warum immer nur – und von außen so oft gemeinsam mit Gott – «Widersprecher»⁴² sein? Warum zu Zeiten, da Israels Schrecken vorbeigezogen ist, Jerusalem sich wieder festigt und nichts am Horizont den Untergang mit starrender Waffengewalt und aufgewühltem Staub schwerer Streitwagen ankündigt, warum zu solchen Zeiten als Prophet immer und immer wieder ein «Mann der scharfen Lauge»⁴³ sein? Warum sich nicht einreihen in die optimistischen Kündler⁴⁴, die allesamt unter den Säulen des Tempels sitzen, beschattet und behütet von ihrer granitnen Festigkeit, und weise säuselnd schöne Worte entströmen lassen, welche die Menschen beruhigen und aufbauen, welche sie wieder erblühen lassen? Warum stattdessen an der Niederlage Jerusalems schließlich froh sein, froh sein *müssen*?⁴⁵ Warum nicht doch dem alten, aufrechten Chananjah Recht geben, der in den späten Tagen seines bitteren Lebens, das selbst eine Jeremiade gewesen war, dem Propheten müde sagt, ohne diesen Gott gehe es besser?⁴⁶ Warum also geht er immer und immer noch hin, des Herrn Worte zu künden?

Einmal, so erzählt Franz Werfel, kommt die kurze Stunde, in welcher dem Propheten die Last scheinbar genommen und er scheinbar erhöht wird: Da der gehasste Jojakim, Nachfolger Josijahs, gestorben ist und Babylon eben noch nicht in Jerusalem eingefallen, wirft die Erwartung der Menschen sich auf den Mann, den sie so leidenschaftlich schon gehasst haben. In einer Form kollektiver Erinnerung kommt der Name des Propheten wie eine Botschaft über sie: Jeremia – Gott zerstört, Gott erbaut. Ist der König zerstört, wohl von Gott zerstört, wie man es sich reimt, so muss der zweite Namensteil Jeremias wirklich werden: Gott baut auf. Und Franz Werfel erzählt nun: «Niemand hatte Jirmijah geahnt, dass die Laute seines Namens (Gott baut, wenn er zerstört) einst mit solch inbrünstiger Hoffnung und Glaubenskraft sich unzähligen Herzen entringen werden. Der Misshandelte, Verfolgte, der Mann des Spottgezeses stand nun da als der feste Pfahl, an den sich alle klammerten. Die kurze Stunde der Liebe und des Ruhmes war angebrochen, und sie erfüllt ihn nur mit Beklemmung.»⁴⁷

Jeremia wird nicht froh seiner Erhebung. Denn sie rückt ihn allzu sehr hinaus in göttliche Sphäre und in geradezu messianische Erwartung, dass er des Ewigen Erbteil auslösen werde. Er, der nichts bisher war als durchlittener Kunde, dass Gott Unterscheidung ist und einübt. Er, dem sich tief einschrieb, dass die menschengeschaffenen Eindeutigkeiten allesamt an Gott vorbeitrieben und nichts mit ihm gemein haben. So wächst in ihm lähmende Beklemmung auf, weil der Druck der Menschen Eindeutigkeiten schaffen wollte, widerstreitend dem, was den Propheten über Jahre und Jahre an Zweideutigkeit seiner selbst nachgegangen ist. Nein, auch hier ist er nicht des Volkes, das sich magisch an seinen Namen hängt wie an den Strick der Verzweiflung – und damit von dem abfällt, was seit Abraham in der Welt steht als Leeres, als Unaussprechliches, als Namenloses und Bilderloses.

Diese wirksame Namensmagie, der sich der Prophet in seinen bösen huschenden Vorahnungen entziehen will, hat Franz Werfel knapp und dringlich benannt: «Das Genannte ist das Gebannte. Der Name allein macht Gottheit und Geschöpf stellig, indem er sie zugleich hervorbringt und vernichtet.»⁴⁸

Was heißt dies? Vielleicht birgt sich darin eine Ahnung, die in ihrer Tiefe jüdischem Glauben näher liegt als christlichem. Name hat stets Erkenntnisfunktion, wie etwa Walter Benjamin⁴⁹ entfaltete, er ist nicht bloß Ausruf, sondern Erweckung von Sprache überhaupt und damit von Geist. «Alle menschliche Sprache ist nur Reflex des Wortes im Namen.»⁵⁰ Im Namen aber, dem aufgerufenen, in dem der menschliche Geist zu sich kehrt, schattet das eminente Wort des Ewigen selbst sich nur gebrochen ab. Identität stiftet es nicht, die den Genannten und Gott umgriffe. Kein Name reflektiert des Wort des Ewigen. Alle Botengänge und Aufstiege durch die Leiter der Namen erschwingen doch nie dies Wort, in dem der Ewige ist und sich verwahrt, in dem er schafft und vollendet. Alle Namensmagie verlässt den Menschen hier und endgültig. Darum gilt nach Walter Benjamin: «Der Name erreicht so wenig das Wort wie die Erkenntnis die Schaffung. Die Unendlichkeit aller menschlichen Sprache bleibt immer eingeschränkten und analytischen Wesens im Vergleich mit der absoluten uneingeschränkten und schaffenden Unendlichkeit des Gotteswortes.»⁵¹ Und selbst wenn gilt: «Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes ent-

faltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist»⁵², so lässt sich daraus nie ableiten, es gäbe namenhafte Übergänge und Eingänge in diese erste und letzte Sprache des Wortes, welches schafft und vollendet. Im Gegenteil: Indem kein endlicher Name dies Wort zu nennen versteht, schlägt scharf eine Grenze ein, welche die Sprache des Menschen, darin er Geist ist und wird, welche seine Namen beschränkt erhält und deren Einbergung allein von Gott zu erhoffen erlaubt.

Damit freilich ist Benjamins Namensdenken, das hier nur angerissen werden konnte, scheinbar nicht von der tiefen Dialektik Franz Werfels durchpflügt, der Dialektik von Erhaltung und Vernichtung. Und doch reicht die Zugehörigkeit tiefer, als der Augenschein freigibt. Denn Vernichtung, Verlust und Abkehr vom Genannten lässt sich immerhin auch bei Benjamin noch implizit aufweisen. Alles beschränkt Genannte ist noch nicht in der Sprachvollendung gegenwärtig, in ihr erhoben und geklärt, weil doch nichts diese Vollendung setzen kann. Aller Name, der Sprache wird, trägt diese Depravation an sich: Er benennt und verkennt, er erkennt und verdeckt. Dramatisch drängt der Name in seinen Übersetzungen auf seine Vollendung hin, die jedoch nicht mehr aus ihm selbst zu vollbringen ist.

So ist Name in Sprache zweideutige Erkenntnis. Und wie sollte solch zweideutiges, widersprüchliches Nennen den Ewigen erfassen? In dieser Frage ist bereits jüdisch-biblische Epoché hinsichtlich des Gottesnamens kenntlich.

Und doch: Der Versuche gab es einige, sich mystisch oder erzählerisch an das Geheimnis des Namenlosen zu wagen. In seinem unaussprechlichen Tetragramm zeigt er sich an, und einmal lässt auch Franz Werfel seinen Propheten über die Schwelle treten, welche das Selbstwort des Ewigen verwahrt und nun von Jeremia, dem Hohenpriester des zerstörten Heiligtums, ausgerufen wird: «Da verhüllte Jirmijah langsam sein Haupt, um das zu tun, was der Hohepriester ein einziges Mal im Jahre an dieser Stelle mit verhülltem Haupte und zitternder Stimme getan hat. Er öffnet seinen Mund und ruft den echten, den wahren, den unaussprechlichen Gottesnamen laut aus und an, den zu nennen der Welt verboten ist: – JHWH!» – J: das ist die schaffende Hand! H: das ist das Licht des Anbeginns, aus dem alles fließt! W: das sind die verbindenden Arme, Zeit und Raum! H: das ist das Licht des Endes, in das alles wieder eingeht!»⁵³

Sofort, da Franz Werfel dies erzählt, gerät alles in unaussprechlichen Schwung, der die ganze Schöpfungs- und Bundesgeschichte erzählt, auch ihre unaussprechliche und unsichtbare Vollendung als Heimgang des nichtgöttlich Geschaffenen, des nichtgöttlich Ausgelöschten. Was ist mit diesem Namen getan, wenn nicht bloß und immerhin dies, zwar nicht Gott selbst genannt, damit gebannt zu haben, jedoch die Kunde seiner Kunft, seines Bundes und seines Vollendens angesagt zu haben? Schöpfung im Urlicht, das zum Licht der Vollendung hinüber strahlt und in seinen Zwischenraum die Welt sich dehnen lässt. Von solchen Gedanken aus, die aus tiefer jüdisch-mystischer Tradition heraufkamen, lässt sich fast ein Analogon von Trinität erkennen, nicht gebunden an die androgynen Vorstellungsweisen, die mehr verbergen als erhellen, sondern angeleuchtet von der Idee einer Selbstunterscheidung Gottes als Anfang und Ende, Beginnen und Vollenden. Im Schutt der Trümmer weist Jeremias Namensruf in einen Gott ein, der über allem west, der – nach Thomas Mann – der außerweltliche ist und darum der Gott einer schweren, aber nicht gänzlich gebrochenen Hoffnung. Diese Hoffnung trägt nicht

mehr der gutmütige Tempelton, sondern das Gebrüll, in dem wieder etwas von Amos' Löwen auf dem Berg Zion auflebt (Am 1,2), nun aber vom anderen Ende aus gerufen und getränkt in bittere Klage: vom Ende so vieler Untergänge her, die sich zwischen das Jahr 586 v. C. und den finsternen, gehässigen Tagen von Thomas Mann und Franz Werfel spannen.

Doch wen nennen, der anzurufen wäre? Über Jeremias Lippen springt der verborgene Gottesname allein, da alle, auch die leere Pracht von Israels Welt erloschen ist und von Staub überzogen grau und bleich daliegt. Immer aber gilt vor wie nach dieser Szene des gebrochenen Heiligtums: Gott trägt keinen Namen, er ist in Hinsicht auf die Sprache, den Namen, auch in Hinsicht auf den Kultus – Nichts.

Mit feinem Witz, den nur in der Drangsal sprechen darf, der selbst in ihr gelitten, legte Franz Werfel dieses Nichts des Ewigen als dessen Rettung vor der babylonischen Einäscherung aus. Denn nachdem Nebukanezars Truppen ins Heiligtum gedrungen waren, um die Tempelschätze und mit ihnen Israels Gott nach Babel zu entwenden, vermochten sie zu ihrem Erstaunen nichts zu finden. Alles leer. Dem König brachten sie dies auch als Botschaft. Erstaunt und erleichtert, wusste sich Nebukadnezar dies nicht recht zu deuten: Lag darin ein listige Finte Israels, den Sieger zu foppen? Doch nein, nicht diesen Sieger, den mächtigsten, den der Erdkreis der Gegenwart fürchtet. Also doch: Ein Nichts ist dieser Gott Israels, ein Nichts. Und Franz Werfel erzählt weiter: «Dieses «Nichts», die angenehme Enttäuschung einer heimlichen Furcht, stimmte den Großherrscher so heiter und versöhnlich, dass er auch «nichts» gegen den unsichtbaren Gott dieses Tempels unternehmen wollte, obgleich dieser seine Gedanken zu beschäftigen über die Gebühr sich anmaßte. Das abschätzigste Wörtlein war gewissermaßen ein schamhaftes Gnadenwort, das dem innersten Heiligtum Unverletzlichkeit zusicherte.»⁵⁴

Der keinen Namen trägt, der Nichts ist, ewig Nichts und ungenannt, der Erhabene, der sich nie ins Einheitsgefüge einpasst, der Erhabene, dessen absoluter Unterschied in der Liebe nicht getilgt, sondern begehrt und verehrt wird, dieser Eine entzieht sich dem Spiel der Usurpatoren und ihrem grölenden Gefolge. Den Verfolgern entkommt er durch seine Bergung in sein Nichts; seinen emsigen, fanatischen Dienern, deren Frömmigkeit sich (unerkannt?) blasphemisch tränkte und ob der eigenen Rechtschaffenheit in den Taumel der eingebildeten Gerechten geriet, entkommt er, indem er ihrem Untergang sich entzog. Nichts von all dem zählte er sich wesenhaft zu. Und so hat dieser ungenannte, abbildlose Gott des Exodus sein Exil überlebt, das erste und die vielen, die seither in die Zeit zogen. In diesem seinem Nichts blieb er sich treu, indem er sich im Glauben und Bewusstsein der Menschen gewandelt hat von Abraham her, diesem Urbewusstsein Israels und seiner Auserwählung.

Diesem Gott der Unterscheidung entsprach darum von jeher der herumgetriebene Fremdling, der umherzog und unfreiwillig Wort und Gestalt gegen die Zeit werden musste; gegen die Zeit, in der alles umgekehrt wird: der erhabenen Ewige zum leichtfertig gebrauchten Götzen; der Kündler zum verschämten Ideologen, der an seine Unwahrheit sich zu gewöhnen beginnt; der Mensch zum uniformen Exemplar; der selbstvergessene Naturmensch zum gesellschaftlichen Sieger. Darum geht Jeremias Botschaft, die auf Abrahams Schulter steht (oder eher

schwankt), durch die Zeit hindurch den Menschen nach. Franz Werfel hat sie deshalb auch zu einem unerlässlichen Anspruch seiner Zeit werden lassen. Am Schluss seiner Geschichte nämlich sagt sein romanhafter Zeitgenosse Clayton Jeeves: «Dieser Prophet war ein empfindsamer Mann, der in schonungslosem Widerspruch stand zu seiner Welt und Zeit. Er war ein scheuer Mann, den auch die einleuchtenden und machtgebietenden Irrtümer dieser Erde nicht gebeugt haben. Denn er gehorchte keinem andern als der Stimme Gottes, die in ihm und zu ihm sprach...» – Er weiß, dass er mit diesen Worten von seiner wirklichen Erfahrung kaum einen Hauch ausgesagt hat. Dies wird ja erst eine seiner Aufgaben sein, zu zeigen, dass es Größe nur *gegen* die Welt gibt und niemals *mit* der Welt, dass die ewig Besiegten die ewigen Sieger sind und dass die Stimme wirklicher ist als der Lärm.»⁵⁵

Vielleicht gaben beide großen Romanciers einen Anstoß, dessen Wellen heimlich auch in unsere Zeit schwingen: im Lärm der technisch hochgezüchteten Tage das heimliche «Geschweige»⁵⁶ (Else Lasker-Schüler) zu erlauschen, die «Stimme verschwebenden Schweigens»⁵⁷ (Martin Buber), wie sie einst nach Sturm, Beben und Feuer an Elijah vorbeizog, da er mit dem Mantel sich verhüllte (1 Kön 19). Das ist wohl ein bedeutsames Testament, das Thomas Mann und Franz Werfel einem besonnenen und nachdenklichen Glauben hinterlassen haben. Und es gibt sich je von neuem im stillen und einsamen Wiederlesen dieser beiden großen biblischen Romane.

ANMERKUNGEN

¹ Wellmer A., Zur Dialektik der Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno, in: ders., Zur Dialektik der Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt/Main ⁵1993, 48-114, bes. 54.

² Wiesel E., Zum Geleit: Kultur allein ist nicht genug, in: Boschki R./Mensink D. (Hg.), Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft, Münster 1998 (= Religion-Geschichte-Gesellschaft 10), 38-42, hier 42; Hervorhebung W.K.

³ Vgl. dazu: Balthasar H. U. v., Zum Begriff der Person, in: ders., Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 93-102.

⁴ Schon der junge Hegel hatte unter der Fremdheit und der nicht mehr zu überformenden Differenz gelitten, die mit Abrahams Gott in die Welt gebracht worden war (Hegel G. W. F., Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798-1800), in: ders., Werke 1. Frühe Schriften, Frankfurt/Main 1971, 274-418, bes. 277-284).

⁵ Rosenzweig F., Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt/Main ⁵1996, 17.

⁶ Mann Th., Joseph und seine Brüder. 4 Bde., Frankfurt/Main 1991.

⁷ Werfel F., Höret die Stimme. Roman, Frankfurt/Main 1994; dazu auch: Jungk P. St., Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte, Frankfurt/Main 1992, 235-246.

⁸ Interessant und sachgerecht ist der Hinweis von A. Vierkant, wonach «die Dichter dem dualistischen Gefüge ein tieferes Verständnis entgegengebracht (haben) als die Denker» (Vierkant A., Dualismus im modernen Weltbild, Berlin 1923, 125). Davon hat übrigens Th. Mann selbst in seinem Roman *Zauberberg* ein eindrucksvolles Beispiel gegeben, wie der gebildete und doch auch (negativ-)ästhetisch angerührte Geist Naphtas durchgehend dualistisch denkt und die Einheiten verschmätzt.

⁹ Hegel G. W. F., Werke 3. Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Main 1970, 151.

¹⁰ Funken solcher Liebe sprühten in einem wunderschönen Geständnis Thomas Manns, da er seine Gattin zum deren 70. Geburtstag ehrte: Mann Th., [Katia Mann zum siebzigsten Geburtstag], in: ders., Essays. Bd. 6: Meine Zeit 1945-1955. Hgg. v. H. Kurzke u. St. Stachorski, Frankfurt/Main 1997, 247-252.

¹¹ Mann Th., Joseph 1, 303.

¹² Salmann E., Tradition als Nachlese. Eine theologische Phänomenologie der Lektüre, in: Perroni M./Salmann E. (Hg.), Patrimonium fidei. FS f. Magnus Löhner und Pius-Ramon Tragan, Rom 1997, 159-184, hier 178.

¹³ Schelling F.W.J. v., Erstes Buch. Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842), in: ders., Schriften 1842-1852. Erster Teilband, Frankfurt/Main 1985, 11-262, hier 194.

¹⁴ A.a.O., 195.

¹⁵ Salmann E., Tradition als Nachlese 178.

¹⁶ Mann Th., Joseph und seine Brüder (1942), in: ders., Essays. Bd. 5: Deutschland und die Deutschen. Hgg. v. H. Kurzke u. St. Stachorski, Frankfurt/Main 1996, 185-200, hier 199.

¹⁷ A.a.O., 187.

¹⁸ Mann Th., Joseph 2, 44.

¹⁹ Mann Th., Joseph 4, 17f.

²⁰ A.a.O., 18.

²¹ Hegel G. W. F., Der Geist des Judentums, in: ders., Werke 1. Frühe Schriften, Frankfurt/Main 1971, 274-297, hier 278.

²² A.a.O., 279.

²³ Mann Th., Joseph 4, 433.

²⁴ Bloch E., Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen, Frankfurt/Main ⁴1993, 309.

²⁵ Werfel F., Höret die Stimme 116.

²⁶ Mann Th., Joseph 2, 63f.

²⁷ Werfel F., Höret die Stimme 48.

²⁸ Heigl B./Gartner J./Hessler Th., Psiathion. Meditationen zum 2. Buch der Dialoge Papst Gregors des Großen, Salzburg ³1996, 32-34.

²⁹ Mann Th., Joseph 2, 46f.

³⁰ Bloch E., Das Prinzip Hoffnung 314.

³¹ Mann Th., Joseph 2, 48.

³² A.a.O., 47.

³³ Werfel F., Höret die Stimme 157.

³⁴ Vgl. dazu: Klaghofer W., Mensch und Gott im Schatten. Franz Kafka und Franz Werfel – Konturen des Exodus, Bern u.a. 2000 (= Bohemia 2), 166-174.

³⁵ Werfel F., Höret die Stimme 356.

³⁶ A.a.O., 326.

³⁷ Balthasar H. U. v., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III,2: Theologie. Teil 1: Alter Bund, Einsiedeln ²1989, 238.

³⁸ Wiesel E., Von Gott gepackt. Prophetische Gestalten, Freiburg/Breisgau 1983, 91-118.

³⁹ Deleuze G./Guattari F., Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Übersetzt v. Bernd Schwibs, Frankfurt/Main ⁸1997, 7-63.

⁴⁰ Jedenfalls Elie Wiesel anerkennt Jeremia als einen solchen, und er tut dies aus seinem Lebensgang heraus, der wohl nicht beanspruchbar ist (Wiesel E., Von Gott gepackt 117).

⁴¹ Werfel F., Höret die Stimme 31f.

⁴² A.a.O., 615.

⁴³ A.a.O., 475.

⁴⁴ A.a.O., 308f.

⁴⁵ A.a.O., 478.

⁴⁶ A.a.O., 499: «Chananjah schien die Besinnung verloren zu haben. Schon wollte Jirmijah den Sohn holen, als ihn die Hand des Kranken wieder festhielt: «Warum du? ... Warum nicht ich? ... Siehe, dies ist es ... Ich wollte den Herrn beugen und zu mir zwingen ... Dann aber sah ich,

dass ich ihn gar nicht brauche, um groß zu sein vor dem Antlitz der Menschen ... Es ging auch ohne ihn ... Es ging besser ohne ihn ...»

⁴⁷ A.a.O., 409.

⁴⁸ A.a.O., 283.

⁴⁹ W. Benjamin, Über die Sprache des Menschen, in: ders., Sprache und Geschichte. Philosophische Essays. Ausgewählt v. R. Tiedemann. Mit einem Essay von Th. W. Adorno, Stuttgart 1992, 30-49, bes. 35.

⁵⁰ A.a.O., 40.

⁵¹ Ebd.

⁵² A.a.O., 49.

⁵³ Werfel, F., Höret die Stimme, 627.

⁵⁴ A.a.O., 424f.

⁵⁵ A.a.O., 634f.

⁵⁶ Lasker-Schüler E., Das Peter Hille-Buch, in: dies., Prosa und Schauspiele. Hgg. v. F. Kemp, Frankfurt/Main 1996 (= Gesammelte Werke Bd. 2), 9-57, hier 17.

⁵⁷ M. Buber zit. in: Ebach J., Gottesbilder im Wandel. Biblisch-theologische Aspekte, in: Rainer M.J./Janßen H.-G. (Hg.), Bilderverbot, Münster 1997 (= Jahrbuch Politische Theologie 2), 22-35, hier 27.

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

EMBRYONALE STAMMZELLEN UND PRÄIMPLANTATIONS DIAGNOSTIK

Moraltheologische Aspekte

Die bioethische Debatte ist in den letzten Monaten – auch und gerade zu den beiden in der Überschrift genannten Punkten – so intensiv, dass kaum neue Argumente in der Debatte aufscheinen. In meinem Beitrag geht es mir vor allem darum, einige relevante Gesichtspunkte aus moraltheologischer Perspektive herauszustellen. In der Diskussion wird dies nicht selten unter der Rubrik «katholisch» abgetan, was dann heißt: wer eine religiöse Grundüberzeugung hat, scheidet als Gesprächspartner aus. Die meisten vorgetragenen Positionen werden im Übrigen vom Rat der Evangelischen Kirche und der Deutschen Bischofskonferenz gemeinsam verantwortet. Zumeist sind sie auch verfassungsmäßig gut begründet. Für einen Diskurs ist es im Übrigen aufrichtiger, seine Herkunft zu benennen, als sie gegebenenfalls zu verschleiern. Eine zentrale Grundvoraussetzung in der Bioethik und damit auch für unser Thema ist das Tötungsverbot.

1. Tötungsverbot

«Die prägnanteste Formulierung, die sich geschichtlich als die erfolgreichste erwiesen hat, findet sich im zweifach überlieferten Dekalog; sie erscheint beide Male in der gleichen Fassung, die lediglich aus zwei einfachen Worten besteht: «nicht töten», gewöhnlich wiedergegeben in der Verbotsform: «du sollst nicht töten!»¹. Kurz zum Verständnis: eine erste Erläuterung liefert das in der Formel verwendete hebräische Verbum *rasach*. Weder das im Deutschen übliche Wort «Töten» noch der Ausdruck «Morden», durch den es gelegentlich ersetzt wird, können als genaue Übersetzung gelten. Denn mit *rasach* ist offenbar nur ein besonderer Fall von Töten gemeint: das gewaltsame Erschlagen eines Menschen, der sich in der Situation eines Wehrlosen befindet; der heimtückische Angriff auf das Leben eines anderen wird somit untersagt. Das ist jedenfalls die Bedeutung des hebräischen Wortes an allen Stellen, an denen es in den atl. Büchern der Bibel verwendet wird. Der Dekalog nennt kein Objekt, wer unter das Tötungsverbot fällt. Aus anderen Stellen aber ergibt sich, dass es immer nur Menschen sind, die

HERBERT SCHLÖGEL OP, Jahrgang 1949, Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

durch dieses Gebot geschützt werden. Für das genauere Verständnis des Verbots sind die Ausnahmen zu beachten, die im AT benannt werden: Töten im Krieg, Notwehr, sozial geregelte Blutrache, außerdem steht auf nicht wenigen Vergehen die Todesstrafe. Eine Gruppe von Menschen scheint allerdings von jeder Ausnahme ausgenommen: unschuldige Menschen. Das Töten eines Schuldlosen wird jedenfalls noch einmal eigens erwähnt und verboten (Dtn 19,10: «So soll verhindert werden, dass ... unschuldiges Blut vergossen wird ...»). Kern des Dekalogverbots ist es, niemals einen Unschuldigen zu töten. Im Neuen Testament werden keine Ausnahmen vom Tötungsverbot genannt.

Eberhard Schockenhoff hat verschiedentlich darauf hingewiesen, dass mit der Entstehung des modernen Staates die gesellschaftliche Friedensfunktion des Tötungsverboteseinher ging². Der moderne Staat entsteht, indem er seine Bürger entwaffnet und eine immer effektivere Praktizierung des Tötungsverbotese gewährleistet. Es ist richtig, dass es in den moraltheologischen (ich denke auch in den rechtlichen) Überlegungen klassische Ausnahmen vom Tötungsverbot gegeben hat: Notwehr, Todesstrafe, Töten im gerechten Krieg. Aus diesen Ausnahmen wird von Kritikern des Lebensschutzes abgeleitet, dass es kein absolutes Tötungsverbot gibt. Zugleich wird damit indirekt gegenüber anderen Auffassungen, die für einen strikten Lebensschutz sind – wie der Kirche –, der Vorwurf erhoben, sie halte nicht unbedingt an der Heiligkeit des Lebens fest³. Wer sich die Beispiele näher ansieht, wird sich aber dem Argument nicht ganz verschließen können, dass es bei den genannten Ausnahmen immer um die Bedrohung des Lebensrechtes durch andere geht, um Angriffe, die das eigene Leben treffen. Dies gilt elementar für die Notwehr und auch, wie die gegenwärtige Diskussion noch einmal sehr deutlich macht, um die Frage nach den Bedingungen des gerechten Krieges⁴. Schließlich ist die kirchliche Position, was die Todesstrafe angeht, mittlerweile aufgrund der Entwicklung so, dass sie dafür eigentlich keine Begründung mehr gegeben sieht.

Der Katechismus der katholischen Kirche hält in der revidierten lateinischen Ausgabe von 1997 mit Hinweis auf die Enzyklika «*Evangelium vitae*» fest: «Unter der Voraussetzung, dass die Identität und die Verantwortung des Schuldigen mit ganzer Sicherheit feststehen, schließt die überlieferte Lehre der Kirche den Rückgriff auf die Todesstrafe nicht aus, wenn dies der einzig gangbare Weg wäre, um das Leben von Menschen wirksam gegen einen ungerechten Angreifer zu verteidigen ... Infolge der Möglichkeiten, über die der Staat verfügt, um das Verbrechen wirksam zu unterdrücken und den Täter unschädlich zu machen, ohne ihm endgültig die Möglichkeit der Besserung zu nehmen, sind jedoch heute die Fälle, in denen die Beseitigung des Schuldigen absolut notwendig ist, «schon sehr selten oder praktisch überhaupt nicht mehr gegeben» (Nr. 2267 mit Bezug auf EV Nr. 56).

Von daher hatte auch die Enzyklika «*Evangelium vitae*» (1995) betont: «Wenn auf die Achtung jedes Lebens, sogar des schuldigen und des ungerechten Angreifers, so große Aufmerksamkeit verwendet wird, hat das Gebot «Du sollst nicht töten» absoluten Wert, wenn es sich auf den unschuldigen Menschen bezieht. Und das umso mehr, wenn es sich um ein schwaches und schutzloses menschliches Lebewesen handelt, daß einzig in der absoluten Kraft des Gebotes Gottes einen

radikalen Schutz gegenüber der Willkür und Gewalttätigkeit der anderen findet ... Mit der Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehenen Autorität bestätige ich daher in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, daß die gerechte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen ist» (Nr. 57).

Die Auffassung des Papstes und hier wohl der ganzen Kirche zielt darauf, das Lebensrecht des unschuldigen Menschen in allen Lebensphasen zu schützen. Deshalb können die genannten Ausnahmen vom Tötungsverbot nicht greifen⁵.

Es ist naheliegend, von dieser Aussage des Papstes in «*Evangelium vitae*» her den moralischen Status des Embryos darzustellen.

2. *Der moralische Status des Embryos*⁶

Die Frage, wann individuelles menschliches Leben beginnt, ist nicht ein Weltanschauungsproblem, über das man mit gleichem Recht diese oder jene Meinung haben kann. Ebenso wenig ist es eine religiöse Glaubensfrage, wie all diejenigen behaupten, die in der Forderung nach einem konsequenten Lebensschutz von Anfang an eine «katholische» Position sehen wollen. Man kann es nicht oft genug in Erinnerung rufen, dass in der Zeit der Aufklärung diese Auffassung bereits vertreten wurde. Immanuel Kant hat in seiner 1797 erschienenen «*Metaphysik der Sitten*» die drei Jahre zuvor erlassene Bestimmung des Allgemeinen Preußischen Landrechts, wonach die «Rechte der Menschheit» auch den «noch ungeborenen Kindern schon von der Zeit ihrer Empfängnis an» (§ 10 I) gebühren, philosophisch begründet. «Diese besteht im Wesentlichen in dem Nachweis, dass zwischen der Vorstellung der Menschenwürde und dem Gedanken eines unveräußerlichen Lebensrechts ein unauflöslicher Zusammenhang besteht, der sowohl in der moralischen als auch in der rechtlichen Ordnung entsprechende Schutzpflichten für den Embryo begründet. Die Würde des Menschen kann nämlich nur dann als ein realer Begriff gedacht werden, wenn sie jedem menschlichen Individuum allein aufgrund seiner Gattungszugehörigkeit vom Ursprung seiner Existenz an eigen ist»⁷.

Von daher sind die Aussagen der Embryologie, wann individuelles menschliches Leben beginnt, von großem Gewicht. Durch die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle konstituiert sich das neue Genom, in dem das vollständige Entwicklungspotenzial des neuen Menschen bereits gegeben ist. Damit verbunden ist eine völlig neue biologische Realität mit einem eigenen Steuersystem oder Lebensprinzip. Auch wenn die Befruchtung ein zeitlich gedehnter Prozess ist, vom Vorkernstadium bis zu seinem Abschluss, – spätestens 24 Stunden danach – so hat dieser Endpunkt eine große Bedeutung. Denn von diesem Zeitpunkt an hat der Embryo alle Gene in sich, mit denen er sich in einem kontinuierlichen Prozess ohne gravierende Einschnitte entwickeln kann. Voraussetzung dafür ist, dass er dazu die notwendige Unterstützung erhält und nicht von außen daran gehindert wird, das in ihm angelegte Entwicklungspotenzial zu entfalten. «Auch die Tatsache, dass der im Labor erzeugte Embryo für seine Weiterentwicklung der Gebärmutter einer Frau bedarf, ist kein Grund für eine Abwertung seines moralischen Status und die Beschränkung seines Schutzes. Denn von Seiten des

Embryos liegen alle Voraussetzungen für einen selbstgesteuerten Lebensprozess vor»⁸.

Es ist klar, dass die immer wieder angeführten Differenzierungsversuche, die den Beginn des menschlichen Lebens nicht an dieser Stelle lokalisieren wollen, das Ziel haben, eine gestufte Schutzwürdigkeit des menschlichen Embryos herbei zu führen. Manchmal wird auch damit argumentiert, dass die Kirche unter dem Einfluss einer aristotelisch-scholastischen Auffassung die Beseelung des Menschen erst am 40. bzw. am 80. Tag angenommen hat. Darauf ist zu erwidern, dass natürlich die Auffassung vom damaligen Kenntnisstand der menschlichen Zeugung geprägt war. Die zunehmenden Kenntnisse der Embryologie haben genau dazu geführt, diese Auffassung zu widerlegen. Verschiedentlich wird von theologischen Ethikern unter Berufung auf neuere naturwissenschaftliche Erkenntnisse auf den Abschluss der Einnistung (Nidation) hingewiesen, ab dem der menschliche Embryo zu schützen sei⁹. Der Hinweis, dass zu den Umgebungsbedingungen, unter denen sich der Embryo entwickeln kann, der mütterliche Organismus mit seinen entsprechenden Anreizen gehört, darf nicht so verstanden werden, als ob im Embryo nicht die notwendigen Voraussetzungen vorhanden wären, sich entsprechend kontinuierlich entwickeln zu können. Eher verstärken diese Erkenntnisse den Hinweis, dass im Embryo das Potenzial vorhanden ist, sich im Uterus der Mutter entfalten zu können.

Auch das früher vorgebrachte Argument der noch nicht abgeschlossenen Mehrlingsbildung – die Möglichkeit zur Teilung besteht bis etwa zum 13. Entwicklungstag – kann nicht als Gegeneinwand gelten. Zu Recht wird darauf hingewiesen, dass es beim Begriff Individuum weniger um Unteilbarkeit, sondern um das Ungeteiltsein gehe und man Individualität nicht mit Singularität verwechseln dürfe¹⁰.

Eberhard Schockenhoff hält deshalb fest: «Der Embryo ist also von Anfang an sowohl artspezifisch (als Mensch) wie auch individualspezifisch (als dieser Mensch) festgelegt, ohne dass seine weitere Entwicklung Zäsuren aufweist, die für dieses grundlegende Charakteristikum des individuellen Menschseins von Bedeutung wären. Die sprachliche Benennung unterschiedlicher Entwicklungsstadien hat lediglich den Sinn, fließende Übergänge oder neu einsetzende Entwicklungsschübe zu kennzeichnen; auf diese Weise werden «Parameter der Reifungsvorgänge» festgelegt, nicht aber ein reales Durchschreiten diskreter Entwicklungsstufen behauptet. Die Annahme einer nicht von Anfang an gegebenen, sondern erst graduell einsetzenden Schutzwürdigkeit des embryonalen Lebens kann sich daher nicht auf die biologische Entwicklung selbst, sondern nur auf externe Festlegungen berufen, die an dieser keinen Anhaltspunkt finden»¹¹.

Was hat dies für Konsequenzen im Blick auf die embryonalen Stammzellen und die Präimplantationsdiagnostik?

3. Embryonale Stammzellen¹²

Stammzellen sind pluripotente Zellen, die sich in verschiedene Zelltypen weiter entwickeln können. In jedem regenerationsfähigen Gewebe des menschlichen Körpers kommen Stammzellen vor. Sie besitzen die Fähigkeit zur Selbsterneuerung

und sorgen damit für die Regeneration des Gewebes. Es sind verschiedene Arten von Stammzellen zu unterscheiden: in unserem Zusammenhang sind es besonders die adulten und die embryonalen Stammzellen. Die adulten Stammzellen gewinnt man von einem erwachsenen Menschen, z.B. aus dessen Knochenmark oder Fettgewebe. Sie gelten als multipotent, d.h. sie besitzen die Fähigkeit zur Ausdifferenzierung in unterschiedliche Gewebe und Organe. Ihr Einsatz ist aus medizinischer Sicht sehr sinnvoll und könnte therapeutisch möglicherweise sehr vielversprechend sein. Bei Einwilligung der betroffenen Patienten ist dies aus ethischer Sicht zu befürworten.

Embryonale Stammzellen stammen, wie ihr Name schon sagt, von Embryonen – in der Regel von überzähligen Embryonen aus der In-vitro-Fertilisation. Diese werden, wenn sie nicht mehr in den Mutterleib verpflanzt werden, nicht vernichtet, sondern kryokonserviert. Es ist unsicher, wie viele Embryonen in Deutschland auf diese Weise da sind, im Ausland wird mit mehreren Tausend solcher überzähliger, «verwaister» Embryonen gerechnet. Nach dem heutigen Forschungsstand sind embryonale Stammzellen pluripotent und besitzen im Vergleich zu den adulten Stammzellen die Fähigkeit, sich noch in allen Gewebetypen ausdifferenzieren zu können. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, embryonale Stammzellen zu gewinnen:

1. Man gewinnt die embryonalen Stammzellen, indem man Zellen aus dem Inneren eines 5 Tage alten Embryos entnimmt und im Reagenzglas weiter kultiviert. Der Embryo hat in dieser Phase seiner Entwicklung gerade die Form einer Keimblase, einer sogenannten Blastozyste angenommen. Der Embryo wird dabei verbraucht, oder sagen wir es deutlicher, getötet.

2. Embryonale Stammzellen können auch aus den Urkeimzellen von abgetriebenen Feten gewonnen werden. Dieses Verfahren gilt aus unterschiedlichen Gründen als nicht sehr aussichtsreich.

3. Beim therapeutischen Klonen, einer weiteren theoretisch denkbaren Möglichkeit, Stammzellen zu entwickeln, wird mit dem Dolly-Verfahren ein Zwillingsembryo des Patienten erzeugt und für die Gewinnung der Stammzellen verbraucht. Die embryonalen Stammzellen besitzen dann die gleiche genetische Ausstattung wie der Patient, für den die Zellen bestimmt sind. Eingesetzt werden sollen die Stammzellen bei Krankheiten wie Parkinson, Diabetes oder evtl. Multiple Sklerose. Auch andere Krankheiten werden genannt. Allerdings sind die konkreten Erfolgsaussichten derzeit noch völlig offen. Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland haben bereits vor Jahren in ihrer gemeinsamen Erklärung «Gott ist ein Freund des Lebens» erklärt: «Der Embryo ist individuelles Leben, das als menschliches Leben immer ein sich entwickelndes ist; die Anlage zur uneingeschränkten Ausübung des Menschseins ist in ihm von Anfang an enthalten; das ungeborene Leben hat ebenso wie das geborene Anspruch auf Schutz. Dann kann aber – wie bei anderen Humanexperimenten – Forschung am ungeborenen Leben nur insoweit gebilligt werden, wie sie der Erhaltung und der Förderung dieses bestimmten individuellen Lebens dient; man sollte in diesen Fällen von Heilversuchen sprechen. Gezielte Eingriffe an Embryonen hingegen, die ihre Schädigung oder Vernichtung in Kauf nehmen, sind nicht zu verantworten – und seien die Forschungsziele noch so hochrangig.

Der Opfergedanke ist hier völlig unangebracht; anderen zugute kann sich ein Mensch aus freien Stücken allenfalls selbst opfern¹³. Auch die deutschen Bischöfe haben in ihrem im Frühjahr 2001 verabschiedeten Wort «Der Mensch sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin» festgehalten:

«Das Ziel, Krankheiten zu heilen, die bislang nur gelindert werden konnten, verfolgt man auch mit dem sogenannten «therapeutischen Klonen». Der Ausdruck «therapeutisch» ist hier allerdings irreführend. Einmal abgesehen davon, dass man noch gar nicht weiß, ob überhaupt und wenn ja, wann einmal auf diesem Weg Krankheiten geheilt werden, ist der Weg, auf dem man das Ziel erreichen will, ethisch unvertretbar. Dazu müssen nämlich durch Klonen menschliche Embryonen hergestellt werden. Diese dienen nur als Rohstoff zur Entnahme embryonaler Stammzellen. Dabei darf nicht übersehen werden: Beim therapeutischen Klonen wird menschliches Leben, das immer zugleich personales und von Gott bejahtes Leben ist, zum Ersatzteillager degradiert¹⁴.

Aufgrund dieser Position der Kirchen scheint die auch öffentlich diskutierte Frage, ob embryonale Stammzellenlinien eingeführt werden können, zwar nach dem Embryonenschutzgesetz wohl nicht ausgeschlossen, aber aus ethischen Gründen genauso wenig gerechtfertigt. Denn auch hier müssen die Embryonen, aus denen die Stammzellen gewonnen werden, getötet werden.¹⁵

4. Präimplantationsdiagnostik

Bei der Präimplantationsdiagnostik werden den In-Vitro gezeugten Embryonen am dritten bis fünften Tag nach der Befruchtung, wenn sie sich also im sechs-bis-zehn-Zell-Stadium befinden, ein bis zwei Zellen entnommen. Diese untersucht man dann auf Erbkrankheiten oder Chromosomenschäden. Die als genetisch unbelastet eingestuft Embryonen werden anschließend in die Gebärmutter der Frau übertragen. Die Embryonen, bei denen man eine genetische Erkrankung oder Behinderung festgestellt hat, werden vernichtet. Die PID ist nur im Rahmen der In-Vitro-Fertilisation, also bei künstlicher Befruchtung außerhalb des Mutterleibes, möglich. Jährlich werden in Deutschland etwa 60 000 bis 80 000 solcher Behandlungen bei Paaren mit unerfülltem Kinderwunsch vorgenommen. Da man für die erfolgreiche künstliche Befruchtung mehrere Eizellen benötigt, wird die Frau mit einer hohen Hormondosis behandelt, damit gleichzeitig mehrere Eizellen heranreifen können. Diese werden mit einer Hohlnadel unter Ultraschallkontrolle entnommen und im Labor mit dem Spermium des Mannes befruchtet. Da die gezielte Untersuchung der Embryonen vor ihrer Einpflanzung in den Mutterleib ausschließlich der Aufdeckung ererbter Krankheiten und Behinderungen dient und im Falle des positiven Befundes zu deren Tötung führt, stellt die Präimplantationsdiagnostik nach Auffassung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD eine Selektion dar. Die Tötung erbkranker Embryonen ist weder mit dem Tötungsverbot noch mit der Achtung vor der Würde des Menschen vereinbar. In der gemeinsamen Erklärung «Wieviel Wissen tut uns gut?» heißt es: «Häufig wird die Präimplantationsdiagnostik als eine vorverlegte Pränataldiagnostik angesehen und ethisch als solche bewertet. Hier ist aber darauf hinzuweisen, dass die Präimplantationsdiagnostik gegenüber der pränatalen Diagnostik eine andere

ethische Handlungsqualität aufweist. Pränatale Diagnostik wird nicht ausschließlich mit dem Ziel durchgeführt, Embryonen mit einer genetischen Krankheit abzutreiben, sondern sie hat auch lebenserhaltende Motivationen. Das selektive (auswählende) Vorgehen ist bereits bei der Anwendung der pränatalen Diagnostik fragwürdig und ethisch höchst bedenklich. Es verschärft sich noch einmal bei der Anwendung der Präimplantationsdiagnostik, die allein auf die Selektion von menschlichem Leben ausgerichtet ist. Es werden dabei bewusst Embryonen erzeugt, um unter ihnen die geeignetsten auswählen zu können»¹⁶.

Immer wieder wird im Zusammenhang der Diskussion um die PID und die embryonalen Stammzellen gefragt, ob kein Mitgefühl mit dem Leiden betroffener Eltern oder kranker Patienten, die auf Heilung hoffen, von denen, die diesen Forschungen ablehnend gegenüber stehen, vorhanden sei?

5. Ethik des Heilens?

Gebietet es nicht eine Ethik des Heilens, Forschungen an Embryonen zuzulassen, um Krankheiten zu heilen bzw. Eltern einen Kinderwunsch zu ermöglichen, die genetisch belastet sind? Geradezu vorwurfsvoll wird diese Frage an Kritiker einer Forschung mit embryonalen Stammzellen gerichtet. Abgesehen davon, dass bisher die Heilungschancen utopischen Charakter haben (Dietmar Mieth spricht von der «normativen Kraft des Fiktiven») ¹⁷ gibt es keinen Heilungsauftrag, auf den sich die medizinische Ethik berufen könnte. Die moralisch dringliche Frage, ob wir heute menschliches Leben um potenzieller künftiger Heilungschancen willen verbrauchen, findet innerhalb einer solchen Ethik des Heilens gerade keine rational begründete Antwort. «Die angenommene Erlaubnis hierzu lebt vielmehr von der scheinbaren Evidenz eines übergeordneten Heilungsauftrags, die sich bei näherer Betrachtung als willkürliche Ungleichbehandlung von ungeborenen und geborenen Menschen herausstellt»¹⁸. Aufschlussreich ist, dass fremdnützige Experimente an erwachsenen Menschen ohne deren Einwilligung auch ohne Todesfolge als mit ihrer Würde unvereinbar gelten. Dieses Argument gilt deshalb auch für Embryonen, zumal hier die Todesfolge bei den embryonalen Stammzellen wie bei der Präimplantationsdiagnostik bewusst in Kauf genommen wird.

Im Übrigen hat die Kirche auch in einer Kontroverse die Aufgabe einer advokatorischen Funktion für die wahrzunehmen, die – wie die Embryonen – sich nicht äußern können. Immerhin sprach Jürgen Habermas vor einigen Monaten bei seiner Rede in Marburg vom «Embryo als potenziellem Teilnehmer des Diskurses». Selbstverständlich heißt dies nicht, dass nicht alles unternommen werden sollte, um Krankheiten zu heilen und Schmerzen zu lindern. Gerade die Kirchen haben hier mit ihren sozialen Einrichtungen über Jahrhunderte hin ein hohes Engagement gezeigt. Ihnen heute vorzuwerfen, sie würden den Heilungsauftrag vernachlässigen, muss daher entschieden zurückgewiesen werden. Der Heilungsauftrag findet dort seine Grenze, wo Forschungen an menschlichen Embryonen unweigerlich zu ihrem Tod führen. Dies gilt sowohl für die Diskussion um die embryonalen Stammzellen wie um die Präimplantationsdiagnostik.

Mit den kurz noch einmal zusammengefassten normativen Hinweisen kann es nicht sein Bewenden haben. Deshalb versuchen die Kirchen auch in der jährlich

stattfindenden Woche für das Leben, das Bewusstsein für den Schutz und die Würde des Lebens in allen seinen Lebensphasen zu wecken und zu schärfen. Das Leitthema im Jahr 2002 lautet deshalb: Um Gottes Willen für den Menschen! Von Anfang an das Leben wählen statt auswählen.

ANMERKUNGEN

¹ Ich beziehe mich hier auf Helmut Weber, *Spezielle Moralthologie*. Graz u.a. 1999. 84–86, hier 85.

² Vgl. Eberhard Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*. Mainz ²1998. 191–195.

³ So z.B. Norbert Hoerster in verschiedenen Arbeiten, u.a. in: *Ist menschliches Leben unverfügbar?*, in: *Universitas* 51 (1996) 443–448.

⁴ Vgl. hierzu: *Die deutschen Bischöfe, Gerechter Friede*. Bonn (Die deutschen Bischöfe 66) 2000.

⁵ Den Unterschied von «schuldigem» Leben (Angriffssituation) und den damit verbundenen Ausnahmen gegenüber dem Tötungsverbot und «unschuldigem» Leben in der katholischen Argumentation übersieht auch der evangelische Sozialethiker Hartmut Kreß u.a. in seinem Beitrag: *Präimplantationsdiagnostik, der Status von Embryonen und embryonale Stammzellen*. Ein Plädoyer für Güterabwägungen, in: *ZEE* 45 (2001) 230–235, hier 231.

⁶ Aus der Fülle der Literatur: Karl Kard. Lehmann, *Das Recht, ein Mensch zu sein*. Zur Grundfrage der gegenwärtigen bioethischen Probleme. Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz vom 28.9.2001; Günter Rager, Hrsg., *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*. Freiburg/München 1997; Eberhard Schockenhoff, *Die Ethik des Heilens und die Menschenwürde. Moralische Argumente für und wider die Stammzellenforschung*, in: *ZME* 47 (2001) 235–257; Johannes Reiter, *Biopolitik und Ethik. Die Gentechnikdebatte duldet keinen Aufschub*, in: *HerKorr* 55 (2001) 605–612.

⁷ Schockenhoff, *Die Ethik des Heilens*. 238.

⁸ Reiter, *Biopolitik und Ethik*. 607.

⁹ Vgl. Hartmut Kreß, *Menschenrecht auf Gesundheit. Die Verwendung verwaister Embryonen ist ethisch denkbar*, in: *Dt.Ärztebl* 98 (2001) Heft 49 C 2566/C 2567; Johannes Gründel, *Theologisch-ethische Implikationen einer Güterabwägung*, in: *zur debatte* 31 Sondernummer (2001) 28/29.

¹⁰ Vgl. Karl Kard. Lehmann, *Das Recht, ein Mensch zu sein*. 8/9.

¹¹ Schockenhoff, *Die Ethik des Heilens*. 240/241.

¹² Zur Faktenlage: vgl. *Informationsbroschüre zur Woche für das Leben 2002*, hrsg. vom Sekretariat der DBK und dem Kirchenamt der EKD. Bonn/Hannover 2002.

¹³ Neuauflage Trier 2000.64.

¹⁴ Bonn (Die deutschen Bischöfe 69) 2001.10.

¹⁵ Vgl. zur Thematik auch: Stephan Ernst, *Stammzellenforschung und Embryonenschutz. Überlegungen zur angemessenen Diskursebene aus theologisch-ethischer Sicht*, in: *StZ* 126 (2001) 579–590.

¹⁶ Hannover/Bonn (Gemeinsame Texte 11) 1997.25; siehe auch: Josef Römelt, *Präimplantationsdiagnostik. Anmerkungen zum Diskussionsentwurf der Deutschen Bundesärztekammer*, in: *StZ* 125 (2000) 827–834.

¹⁷ Dietmar Mieth, *Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde*. Freiburg i.Br. 2001.18–21.

¹⁸ Schockenhoff, *Die Ethik des Heilens*. 249.

HANS MAIER · MÜNCHEN

FRIEDRICH GEORG FRIEDMANN

Ein Gruß zum neunzigsten Geburtstag am 14. März 2002

Als ich 1962 aus Freiburg nach München kam, war Friedrich Georg Friedmann einer der ersten Universitätskollegen, die ich kennenlernte. Gemeinsam kümmerten wir uns in der «Senatskommission für Auslands- und Ausländerstudium» um deutsche Studenten, die ins Ausland wollten, und um Ausländer, die in München studierten. Beide vertraten wir «neue Fächer»: Friedmann Nordamerikanische Kulturgeschichte, ich Politische Wissenschaft. So ergaben sich fast von selbst Gemeinsamkeiten in den Feldern Zeitgeschichte, Erziehung, Politik. Bei der denkwürdigen Ringvorlesung «Die deutsche Universität im Dritten Reich» im Wintersemester 1965/66 sprach Friedmann über «Auswanderung und Rückkehr – Gedanken zur nationalsozialistischen Universität». Es war wohl sein erster in Deutschland vorgetragener autobiographischer Text. In einer kleinen Gruppe katholischer Hochschullehrer diskutierten wir über Americana, Soziologisches, die politischen Ereignisse – und auch schon, wenn auch mehr am Rande, über jüdisch-christliche Fragen. Friedmann, gute zwanzig Jahre älter als ich, erschien mir leicht und locker, er war kein feierlicher steifer Professor, manchmal wirkte er amerikanisch unbekümmert, manchmal blitzten Ironie und Selbstironie aus seinen Worten. Er war ein Mann des Gesprächs, er suchte den Kontakt mit Studenten und Kollegen. Aber er drängte sich nirgends auf. Sein Charme, sein Lächeln, seine Offenheit war gepaart mit einer gewissen Scheu und Zurückhaltung gegenüber dem Gesprächspartner – das machte jede Begegnung mit ihm und seiner Frau in der bescheidenen Professorenwohnung in der Studentenstadt Freimann zu etwas Besonderem, das lange nachwirkte.

Allmählich trat seine Biographie, sein Lebensschicksal in den Blick. In jener Ringvorlesung hatte er von vier bestimmenden Einflüssen in seinem Leben gesprochen: der jüdischen Abstammung, der benediktinischen Erziehung, dem Erlebnis Amerikas und der Begegnung mit der Welt der süditalienischen Bauern. Für die Jahre nach 1979, nach der Emeritierung, muss man wohl noch anderes hinzufügen: die Reflexion über die jüdische Existenz und die Auseinandersetzung mit dem Christentum. Beide Themen bilden den Inhalt der Essays, die in Friedmanns jüngstem Buch «Heimkehr ins Exil. Jüdische Existenz in der Begegnung mit dem Christentum» (München. Beck, 2001) vereinigt sind.

HANS MAIER, 1931 in Freiburg geboren, war Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München und ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Jude-Sein, so erinnert sich Friedmann, das brachte in der Kindheit und Jugend keine Probleme mit sich. «In meiner Geburtsstadt Augsburg besaß jede der drei großen Religionsgemeinschaften über die eigenen Formen des Gottesdienstes hinaus auch ein eigenes gesellschaftliches Leben. Dies bedeutete jedoch kein Sich-Verschließen vor dem Anderen, sondern einen gewissen Respekt, der besonders bei feierlichen Anlässen klar zum Ausdruck kam. So erschienen Rektor und Konrektor des humanistischen Gymnasiums St. Stephan regelmäßig zu den hohen Feiertagen in der Augsburger Synagoge und nahmen dort ihre Ehrenplätze ein. Ich denke auch an meine Großmutter väterlicherseits, die Jahr für Jahr in der Silvesternacht beim Einläuten des neuen Jahres ans Fenster ihrer Wohnung am damaligen Annaplatz trat und ihr Glas erhob. Ihr Gegenüber waren zwei ältere evangelische Damen, die diese gutnachbarliche Geste im gleichen Sinne erwiderten» (F.G. Friedmann, *Auswanderung und Rückkehr*, in: *Die deutsche Universität im Dritten Reich*, München 1966, 215–240 [218]). Manche Verbindung überdauert die Zeit, so die mit der Köchin Marie, die den kleinen Buben «Herr Fritz» nennt; so nennt sie noch den Professor in München, bei dem sie im hohen Alter zu Gast ist. Beim Zusammensitzen im Wirtshaus nach ihrem Begräbnis lockt dieser Name – Herr Fritz – bei den Anwesenden viele Erinnerungen und neugierige Fragen hervor: einen Augenblick lang herrscht wieder jene Unbefangenheit, wie sie in den frühen Augsburger Jahren da war, lange Zeit, ehe der Nationalsozialismus, die Vernichtung von Eltern und Verwandten, die Emigration, Krieg und Zerstörung die Vergangenheit unter sich begruben.

Dann St. Stephan. Friedrich G. Friedmann hat diese Schule in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg besucht, als einziger Jude unter 500 Katholiken. Die Eltern hatten die Entscheidung getroffen. Sie erwies sich als überaus glücklich. Die Benediktiner und «Herr Fritz», das war fast eine Wahlverwandschaft. Beeindruckt hat Friedmann vor allem die selbstverständliche Achtung der Benediktiner für andere Menschen. «Nicht ein einziges Mal in neun Jahren machten sie den Versuch, mich zu bekehren; ja, wenn ich mich damals noch wenig für jüdische Dinge interessierte, so war es gerade die natürliche Verehrung so mancher meiner Lehrer für die Traditionen des Alten Testaments und des geschichtlichen Judentums, die mich zum Bewusstsein des Eigenen riefen»... «Dass mich gleichzeitig manches in der katholischen Kirche stark anzog – der Reichtum an Symbolen, die vermittelnde Funktion der Sakramente, die einfache Frömmigkeit – stand auf einer anderen Seite. Die Benediktiner blieben für mich immer die Juden in der Kirche, wie ich mich umgekehrt gern als jüdischen Benediktiner betrachtete. So erschien es mir kaum verwunderlich, dass die Mönche von St. Stephan im Dritten Reich aus ihrem Kloster vertrieben wurden» (aaO 119).

Die Vereinigten Staaten wurden für den 1933 aus Deutschland, 1939 aus Italien vertriebenen Friedmann Rettung und Zufluchtsort über Jahre hin – bis 1960. Er hat sie, gemeinsam mit seiner Frau Elisabeth und den Kindern, als ein Land der Offenheit und Generosität erlebt, ungeachtet mancher Schwierigkeiten im Alltag und ungeachtet der dramatischen Beendigung seiner Universitätslaufbahn in Arkansas im Jahr 1959. Damals stellte sich Friedmann mutig auf die Seite derer, die für die Gleichstellung der schwarzen mit der weißen Bevölkerung eintraten, und verlor dadurch seine Lebenszeitposition als Philosophie-Ordinarius. Die Vor-

gänge in Little Rock waren ein wichtiges Vorspiel zur amerikanischen Bürgerrechtsbewegung in den sechziger Jahren. Sie zeigten eindrücklich, wie der «amerikanische Traum» der Freiheit und Gleichheit immer wieder gegen Widerstände erkämpft werden musste; sie zeigten aber auch, dass die Verfassung Chancen bot, die Achtung der Rechte anderer gegenüber mächtigen Eigeninteressen durchzusetzen.

Endlich die süditalienischen Bauern. Mit der Erforschung ihrer Lebensbedingungen hat sich Friedmann als Kulturwissenschaftler einen Namen gemacht. Was zog ihn nach Süditalien? Nach seinen eigenen Worten die Existenz von Kulturen, deren Sicherheit «vor allem in der Anpassung der alltäglichen Dinge an den kosmischen Rhythmus lag, wobei jeder Aspekt dieses Lebens mit allen anderen in Verbindung stand. Es entstand das Bild einer Gesellschaft, das die Einheit und Gesetzmäßigkeit des Kosmos widerspiegelte und das der Zeitlosigkeit von Werten und Werken, wie wir sie in unseren eigenen Kulturen zu besitzen glauben, jene Unterseite der Zeitlosigkeit, die Wiederkehr menschlicher Situationen und entsprechender Reaktionen gegenüberzusetzen schien. Dies bedeutete für den Beobachter, dass praktisch in jedem Mitglied dieser Gesellschaften eine in ihrer Selbstverständlichkeit und im Kontrast mit dem Elend der Lebensbedingungen ergreifende Würde zutage trat. Und es bedeutete weit mehr. Die Würde dieser Menschen erschien als unwiderleglicher Beweis gegen jede deterministische oder mechanistische Interpretation menschlicher Kulturen, denn es war ja gerade die Art des Akzeptierens kosmischer Gesetzmäßigkeit, die den Gegebenheiten des Lebens einen moralischen Sinn abzurufen vermochte. Auf sozialem Gebiet bedeutet dies gleichzeitig ein äußerstes Feingefühl für hierarchische Strukturen und einen unbeeinflussbaren Sinn für die Gleichwertigkeit alles Menschlichen» (aaO 222).

Augsburg, St. Stephan, Italien, Amerika – das jüdische und das christliche Thema tauchen hier noch kaum auf; es sei denn in der Widerspiegelung der Stephaner Schulerfahrungen. Aber natürlich ist es unterirdisch gegenwärtig, wie im ganzen Leben Friedmanns, im Schicksal der Vertreibung, der Verbannung aus dem vertrauten Augsburger Lebenskreis, der mühsamen und gefährlichen Wanderschaft von Deutschland nach Italien, Großbritannien, den USA; im Zurückkommen nach Deutschland 1960, das doch nicht einfach eine Rückkehr ins Vorige, ins frühere Leben ist, weil der Zurückgekehrte überall den Schrecken der Vergangenheit begegnet, weil er Menschen sieht, die er aus früheren Jahren kennt, und die Frage nicht unterdrücken kann: Was taten sie in der Zeit des NS-Staats, halfen sie den Unterdrückten, beteiligten sie sich an der Unterdrückung – schauten sie weg?

Friedmann flüchtete als Student; er kehrte als Professor zurück. Das Deutschland, aus dem er floh, war eine von den Nationalsozialisten beherrschte Tyrannei; das Deutschland, das er wiederfand, bemühte sich um demokratische Strukturen, freiheitliche Lebensweisen. «Als meine Frau und ich 1960 nach Deutschland zurückkehrten, waren uns die Unmenschlichkeiten des «Dritten Reiches» als Fakten mehr oder minder bekannt. Als akademischer Lehrer hatte ich die Aufgabe, jungen Menschen die amerikanische Kultur, ihre Probleme und Eigenarten nahezubringen und sie selbst in gewissem Maße vorzuleben. Ich tat dies mit großem Enthusiasmus – vielleicht nicht zuletzt, weil Amerika mir Zuflucht ge-

währt hatte und weil viele seiner Grundgedanken und Ziele meinen eigenen Anlagen und Vorstellungen entsprachen» (Tagebucheintrag vom 4.4.1998). Die Intensität der Arbeit dämpfte die Erinnerung – man schaute in die Zukunft, auf bessere Zeiten hoffend, nicht in die Vergangenheit. Erst mit der Emeritierung und mit wachsendem Alter traten die alten Fragen wieder in den Vordergrund: im biographischen Rückblick, im brieflichen und mündlichen Umgang mit den Zeitgenossen, endlich im prüfenden Selbstgespräch. Und sie spitzten sich zu: was war nun dieses Leben, dieses Hin und Zurück – eine Verkettung zufälliger Stationen und Positionen oder etwas, in dem eine innere Logik waltete? Eine Rückkehr in die Heimat aus dem Exil – oder im Gegenteil eine Rückkehr aus verschiedenen Heimaten ins Exil, in die andauernde, unüberwindbare Zerstreuung?

Friedmann war immer ein Meister des Gesprächs (wobei ich weiß, dass er das Wort Gespräch nicht sonderlich mag, wie alles, was einen «hohen Ton» anschlägt; er weicht dann lieber in ein leichtklingendes selbstironisches *Parlando* aus!). Dass sein Lebenswerk nicht nur aus Büchern und Aufsätzen besteht, sondern vor allem aus Briefen – das ist der handgreifliche Beweis für diese These. Rund 15.000 Briefe, die er schrieb und die er erhielt, liegen im Bayerischen Hauptstaatsarchiv (65 % englisch, 25 % deutsch, 10 % italienisch) – und das sind nur die, die aus der Zeit zwischen 1947 und 1988 stammen! Die Adressaten sind in den verschiedensten Bereichen daheim, die Schreiber gleichfalls: in Wissenschaft, Wirtschaft, Kultur, Politik, Religion; es gibt darunter höchst prominente und wiederum auch ganz einfache Leute. Auch hier tritt die «Gleichwertigkeit alles Menschlichen» hervor. Dazu kommen die Selbstgespräche in biographischen Skizzen (teilweise veröffentlicht) und in Tagebüchern (bisher nicht veröffentlicht). Wer den alten Mann in den letzten Jahren besuchte, erfuhr von ihm auch mündlich vieles Neue und Überraschende: der Mund ist gebrechlich geworden, das Auge fast blind – aber in jeder Unterhaltung spürt man die alte Anteilnahme, die Präsenz von Geist und Herz, die manchmal scheue, manchmal insistierende Aufmerksamkeit.

Ein Leben im Gespräch. Was ist das Thema? Nun, es gibt viele Themen im Leben des Wissenschaftlers, des Zeitgenossen Friedrich Georg Friedmann. Aber immer deutlicher zeichnet sich in den Altersjahren ein Thema ab und rückt ins Zentrum: die jüdische Existenz in der heutigen Welt und ihr Verhältnis zum Christentum. Das vorliegende Buch führt in dieses Thema ein, macht den Leser zum Zeugen einer langen, bis heute un abgeschlossenen Auseinandersetzung: von der frühen Kindheit über die italienischen und amerikanischen Jahre bis zur Gegenwart. Ein Weg wird durchschritten vom alten unbefangenen Gegenüber von Juden und Christen in Augsburg (die Kunde davon klingt heute wie eine ferne Sage!) über die Jahre der Flucht und Vertreibung, des Todes der Eltern, der Shoah – bis hin zu den Anfängen vorsichtig tastender neuer Gesprächsversuche, ausgelöst vor allem durch die Neubestimmung der Haltung der katholischen Kirche zum Judentum in der Konzilserklärung «*Nostra aetate*» im Zweiten Vatikanum. Wichtige Namen tauchen auf als Gesprächspartner und literarische Referenzen: Karl Rahner, die Benediktinerin Adelgundis Jaegerschmidt und immer wieder Franz Rosenzweig und sein «erzählendes Denken». Es ist zugleich ein Weg von dem in der Assimilation fast unsichtbar gewordenen Judentum der Jugendjahre zu einer körperhafteren Gestalt des Jüdischen, zur Rückbesinnung auf religiöse

Traditionen, die den Lebensformen der Moderne – im Sinn des Rosenzweigischen «Jüdischen Lehrhauses» – als Widerpart, Ergänzung, Hilfe zur Selbstkorrektur entgegengehalten werden. Friedmanns Weg mündet nicht in die Jüdische Gemeinde ein – er bleibt als «Jude unter Juden» in einer Distanz von allem Institutionellen, er verleugnet nicht die individuellen Prägungen, die humanistischen Züge seiner Jugend. Freilich ist die eigene Existenz mehr und mehr bestimmt von Elementen eines sehr spezifischen jüdischen Selbstverständnisses. Der Weg mündet auch nicht ins Christentum: Juden und Christen stehen in der von Karl Rahner vermittelten, von Friedmann akzeptierten Sicht in einem gleichursprünglichen Gerufensein vor Gott – ohne die Möglichkeit wechselseitiger Stellvertretung. Von daher erklärt sich der scharfe Einspruch Friedmanns gegen die Seligsprechung Edith Steins durch die katholische Kirche. Eine jüdische Heilige – kann es so etwas geben? Man muss, um Friedmanns Kritik zu verstehen, die korrespondierenden Gegenpositionen in seinem Werk zur Kenntnis nehmen: die Ablehnung der jüdischen Neo-Orthodoxie auf der einen Seite, auf der andern die kritische Relativierung des Staates Israel, den er zwar als Heimat der Verfolgten anerkennt, jedoch als einen quasi-eschatologischen Fluchtpunkt der jüdischen Geschichte – wie ihn manche sehen – nicht gelten lässt.

Das Gespräch zwischen Juden und Christen ist ein unabgeschlossenes, ein vielleicht unabschließbares Gespräch. Auch in Friedmanns Buch stehen keine fertigen Sätze, keine endgültigen Feststellungen, die man wie Artikel eines Religionsfriedens schwarz auf weiß nach Hause tragen könnte. *Ein* Umstand freilich erleichtert heute das schwierige Gespräch: Christen wie Juden sind in der Gegenwart gemeinsam in einer Minderheits- und Diasporasituation, was wechselseitige Vereinnahmungen schwerer macht und Platz schafft für gegenseitigen Respekt. In der profanen Welt von heute ist der Christ ebenso ein Exilant wie der Jude. Das ist übrigens keine gänzlich neue Einsicht: schon im alten Marienhymnus des «Salve Regina» ist das Leben ein exilium, sind die Augen auf die Zeit «post hoc exilium» gerichtet. Könnte der Gedanke des Exils, in das man immer wieder heimkehrt und heimkehren muss, ungeachtet aller begrifflichen Neigung, im Irdischen Anker zu werfen, am Ende Christen und Juden zu besserem gemeinsamem Verständnis führen? Man möchte es hoffen und wünschen; es wäre, nach soviel Fremdheit, Hass und Unheil, eine tröstliche Perspektive für die Zukunft.

EDITORIAL

Der blutige Anschlag des 11. September 2001 traf nicht nur Amerika. Er veränderte auch das weltpolitische Kräftespiel, das seit 1989/90 – dem Jahr der großen Wende in den Ost-West-Beziehung – fast zum Stillstand gekommen war. Neue Trends, neue Denk- und Handlungsmuster wurden sichtbar. Nach dem Verbrechen begann sich auch die Verbrechensabwehr in globalen Formen zu organisieren. Dem Terror folgte der internationale «Krieg gegen den Terrorismus». Insofern ist nach dem Einsturz der Türme von Manhattan «nichts mehr, wie es vorher war» – die oft gebrauchte Redensart erweist von Tag zu Tag ihre Richtigkeit. Man kann von einem historischen Einschnitt sprechen.

Wie sehen die neuen Muster aus? Samuel Huntington hatte schon vor Jahren prophezeit, dem alten Ost-West-Gegensatz werde in Kürze eine Nord-Süd-Polarisierung folgen – ein «Kampf der Kulturen» anstelle des «Kampfs der Ideologien», der das 20. Jahrhundert beherrscht hatte. Hat er recht behalten? Ein wenig schon – die sehr verschiedenen Töne, mit denen die Dritte Welt auf den 11. September reagierte (von Abscheu und Entsetzen bis zu stillschweigender oder offener Billigung!), machen deutlich, wie sehr die Eine Welt noch immer in alte und neue Lager gespalten ist. Der «Clash of civilisations» ist eine offenkundige Tatsache. Seine Spuren finden sich auch in der kaltblütigen Planung und Ausführung des Verbrechens vom 11. September: technologischer Fortschritt, gewalttätig gegen seine Erfinder gekehrt, Linienflugzeuge, die zu Wurfgeschossen werden, Treibstoff, umfunktioniert zum Brandsatz – was ist das anderes als die Zerstörung der Hochzivilisation durch Umkehrung ihrer eigenen Kräfte? Beim Anschlag auf den globalen Goliath nutzten die Planer und Täter außerdem – obwohl sie selbst wahrhaftig nicht zu den Verdammten dieser Erde gehören! – den Imagevorteil der armen gegenüber der reichen Welt. Und in der Tat: Wer wenig zu essen und nicht lange zu leben hat, wer in Erdlöchern und Lehmhütten lebt, der wird die babylonischen Türme Amerikas und Europas immer als eine zum Hass verleitende Provokation betrachten.

Doch der 11. September reicht über diese kulturelle Dimension – Erste Welt, Dritte Welt, Hochtechnologie und Archaismus, Reichtum und Armut, Macht und Ohnmacht – weit hinaus. Zum ersten Mal in dieser Schärfe wurde die Welt mit der fanatischen Entschlossenheit von Tätern konfrontiert, die sich auf religiöse Weisungen, auf «Befehle Gottes» beriefen – die inzwischen bekanntgewordenen Zeugnisse, vor allem das Testament des Hauptakteurs, lassen daran keinen Zweifel. Zu allem entschlossene, ihr eigenes Leben nicht schonende Glaubenskrieger tauchten plötzlich aus dem Dunkel auf. Hatten sie sich hinterlistig in den Fugen

und Ritzen einer offenen Gesellschaft verborgen? Viel einfacher: sie nutzten die Anonymität der modernen Zivilisation: Wohnanlagen, in denen niemand mit den Nachbarn spricht, Verkehrsmittel, in denen stumme (allenfalls zeitungslisende) Menschen sitzen. Sie lebten, arbeiteten, schliefen in den Ländern des Westens wie Tausende andere – Schläfer in den Ruheräumen der freien Welt, unauffällige Männer, die auf ihren Einsatz warteten und die sich, als er kam, in Sekundenschnelle in Gotteskrieger, in Rächer verwandelten, entschlossen, zu morden und sich morden zu lassen, bis die verhasste globale Welt, die Welt des «großen und des kleinen Satans», zertrümmert ist.

«Die Religion meldet sich zurück», schrieb kürzlich eine französische Zeitung. «Aber ist sie kriminell?» Das trifft die Ambivalenz der gegenwärtigen Stunde. Einerseits erweist sich «Religion» (seit Jahrzehnten schon!) als bewegende Kraft der Geschichte, auch im 20., im 21. Jahrhundert. Andererseits scheint mit ihrer Wiederkehr auch der verschollen geglaubte «terror antiquus» neuerlich in die moderne Zivilisation einzubrechen. Einerseits können moderne Menschen, wie aufgeklärt auch immer, ohne «Heil» nicht leben (auch die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts waren voll von Heilbringern und Heilsversprechen!). Andererseits sind es sehr verschiedene, oft einander feindliche, ja wechselseitig sich ausschließende Heilsversprechen, denen sie mit Eifer nachjagen. Einerseits kann man die vor Jahren noch triumphierend verkündeten Thesen von der unvermeidlichen Säkularisierung aller Lebensverhältnisse, vom Absterben der Religion getrost beiseite legen; der Laizismus ist in der globalen Welt längst eine Sache kleiner feiner Minderheiten. Andererseits: werden die verstörten Menschen des 21. Jahrhunderts Religion als Kraft des Friedens und der Einheit erleben (wie sie der Papst jüngst in Assisi beschwor!), oder im Gegenteil als etwas Gefährliches, Unberechenbares, Schreckliches?

Unterscheidungen sind also geboten. Für sie will das vorliegende Heft von COMMUNIO eine Hilfe bieten: Es geht um die Rolle von Religion in der säkularisierten Gesellschaft (*Karl-Josef Schipperges*), um die schwierige Problematik der Kreuzzüge (wir haben erlebt, wie das Wort noch kürzlich in den Erklärungen des amerikanischen Präsidenten George W. Bush widerhalte!) (*Victor Conzemius*), es geht um so zentrale Fragen wie den Kampf im Namen der Religion (*Horst Bürkle*) und um das Verständnis von Opfer und Martyrium im Christentum (*Karl-Heinz Menke*).

COMMUNIO wird die Debatte über die Religionen – ihre Gewalt und Gefährlichkeit, wie ihre Befreiungs- und Friedenskraft – weiter verfolgen.

Hans Maier, München

KARL-JOSEF SCHIPPERGES · AACHEN

RELIGION UND SÄKULARISIERTE GESELLSCHAFT

*Die Instrumentalisierung der Religion
in den politischen Herrschaftssystemen der Moderne*

Die moderne Gesellschaft ist eine säkularisierte Gesellschaft. Es ist eine Gesellschaft, in der das Sakrale immer weniger und das Profane immer mehr die Gesamtatmosphäre prägt. Die von Max Weber diagnostizierte Entzauberung der Welt bestimmt weitgehend die von Aufklärung und Rationalismus beherrschte Gesellschaft. Die Frage nach der technischen Machbarkeit verdrängt die metaphysische Frage nach Ursprung und Sinn. Die Religion gerät dabei unausweichlich in Kollision mit den Erfordernissen und den Ergebnissen der Wissenschaft. Sie gerät an den Rand und verliert ihre kulturelle Plausibilität.¹

Pluralismus – Relativismus – Orientierungslosigkeit

Nicht die Säkularisierung jedoch ist heute das eigentliche Problem und das signifikante Zeichen der Zeit. Peter Berger hat darauf aufmerksam gemacht, dass Säkularisierung und Pluralismus zwar zwei Phänomene sind, «die eng ineinander verzahnt sind». Aber er hat auch betont, dass «der Pluralismus von größerer Bedeutung ist als die Säkularisierung»².

Nun ist die politische und soziale Pluralität gewiss eine der wesentlichen Voraussetzungen für das demokratische System. Aber es ist doch grundsätzlich zu unterscheiden zwischen dem politischen und dem religiös-weltanschaulichen Pluralismus.

Der politische Pluralismus zeigt sich in der Vielfalt der Parteien und Interessenverbände, in Dezentralisierung und Gewaltenteilung. Demokratie ist ein polyarchisches System, in dem die Konflikte offen ausgetragen werden und die gegenseitige Kontrolle eine Selbstverständlichkeit ist.³

KARL-JOSEF SCHIPPERGES, Jahrgang 1925, studierte u.a. Geschichte in Bonn und Paris; Promotion 1955; bis zu seiner Pensionierung unterrichtete er an einem Gymnasium und am Historischen Institut der Technischen Hochschule Aachen.

Trotz Vielfalt und Freiheit gehören zur demokratischen Kultur aber auch «Disziplin», «Zurückhaltung, Toleranz und Geduld» sowie Kompromissbereitschaft, denn in den entscheidenden Fragen müssen die streitenden Parteien einer Meinung sein.⁴

Damit wird die Grenze des politischen Pluralismus sichtbar. Freiheit und Vielfalt können auch in der politischen Landschaft nicht grenzenlos gelten. Ein gemeinsames Leben in einer demokratischen Gesellschaft ist nur möglich, wenn Werte grundsätzlich konsensfähig sind und die streitenden Parteien eine gemeinsame Basis finden. Es gibt freilich auch politische und weltanschauliche Positionen, die mit den demokratischen Werten unvereinbar sind.

Ungleich problematischer als der politische ist der religiös-weltanschauliche Pluralismus, der aus dem Subjektivismus und dem Relativismus des neuzeitlichen Denkens entstanden ist und dessen Wurzeln in der christlichen Theologie und Philosophie des späten Mittelalters zu suchen sind, in der Betonung der Autonomie des Individuums, im Primat des Willens und in der Ablehnung der natürlichen Ordnung und der Tradition. Voluntarismus als Matrix aller Theorie der Macht und Nominalismus bestimmen weitgehend die Entwicklung des Denkens der Neuzeit. Der philosophische und politische Individualismus haben hier ihre Wurzeln. Für Duns Scotus ist der Wille Gottes absolut frei und unabhängig von jeder Notwendigkeit und von jedem Zwang. Er ist nicht – wie bei Thomas von Aquin – geleitet von der Weisheit und bestimmt durch das objektiv Gute. Der einzige Grund, warum Gott die Dinge gewollt und erschaffen hat, ist, dass sein Wille sein Wille ist. Der Wille ersetzt die Weisheit. Der Primat des Willens bestimmt das subjektive Denken der Neuzeit, er zeigt sich bei Descartes und bei Kant, sowie in den Vertragstheorien von Hobbes und Locke. Auch die politische Theologie von Carl Schmitt steht in dieser Tradition von Voluntarismus und Dezisionismus.⁵

Neben Subjektivismus und Individualismus ist sodann der Relativismus eine Voraussetzung für den Pluralismus. Durch die Konfessionsbildung im 16. Jahrhundert, durch die Entdeckungen und Erfindungen und schließlich durch Historismus und Wissenssoziologie entstand eine Vielfalt von Perspektiven und Denkansätzen, die das einheitliche Weltbild des Mittelalters erschütterten und die Eindeutigkeit der Werte und der Normen in Frage stellten. Das Ergebnis ist ein religiöser und weltanschaulicher Wertpluralismus, wenn es nicht gar ein nihilistischer Pluralismus ist, der auf jede Suche nach Sinnggebung verzichtet. In diesem individualistisch ausufernden Wertesystem sind Widersprüche und Gegensätze nicht zu vermeiden.

Nicht also der Säkularismus und das schwindende Interesse an Religion ist das alleinige Problem unserer Zeit, sondern mehr noch Subjektivismus und Relativismus, die die Eindeutigkeit der Wahrheit in Frage stellen und die gemeinsame Basis von Grundüberzeugungen erschüttern. Auf dem

Supermarkt der Meinungen und Werte ist das Angebot übergroß und erschwert die Wahl. Zwar hat jeder, was er will, aber die Freiheit der Wahl ist auch gepaart mit Orientierungs- und Haltlosigkeit. Denn der Relativismus ist nicht wertneutral, er führt zu gefährlichen Spannungen im Individuum und in der Gesellschaft. Individuum und Gesellschaft aber bedürfen eines gemeinsamen Fundamentes von Werten und eines Konsenses in wesentlichen Fragen. Wo beides fehlt, herrscht Anomie. Wo kein Anspruch auf Gültigkeit mehr existiert, entsteht Sinnlosigkeit, die verstärkt wird durch Komplexität und Unübersichtlichkeit.

Der Verlust von Normen und Sinn ist nun aber nicht nur ein religiösweltanschauliches Phänomen. Auch Wissenschaft und Technik werden von dieser Orientierungskrise der modernen Welt erfasst. Auch ihnen fehlt in der immer komplexer und differenzierter werdenden Welt der Gesamtüberblick. Der Glaube an den Fortschritt, der die Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts beherrscht hat, ist durch die Krisen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts mächtig ins Wanken geraten. Der Verlust an Sicherheit gehört generell zum Charakteristikum der modernen Welt. Die großen weltanschaulichen Systeme sind unfähig, diese Unsicherheit zu beseitigen. Verschiedene, ja «alternative Logiken»⁶ tragen zum Verlust der großen Sinnsysteme bei.

Religiöse Legitimation politischer Herrschaft

Die Säkularisierung und ihre Folgen haben im Laufe der Neuzeit für eine langsame Erosion der Religion und für ihren steten Rückzug aus dem öffentlichen Leben gesorgt. Die Trennung von Religion und Politik, von Politik und Moral ist ein allzu deutlicher Hinweis auf diese Entwicklung.

Damit wird ein generelles Problem der Moderne sichtbar. Seitdem die Souveränität des Herrschers von Gottes Gnaden ersetzt wurde durch die Souveränität des Volkes, ist die Neuzeit in eine tiefe Legitimationskrise geraten. Die neue politische Ordnung, die aus der amerikanischen und französischen Revolution entstanden ist, hat die alte, religiös legitimierte Ordnung beseitigt und steht nun vor der Problematik, dass sie selbst keinen absoluten Anspruch auf Herrschaft erheben kann ohne Rückgriff auf religiöse Restbestände. Auch die neue politische Herrschaft muss «religiös sanktioniert»⁷ werden. Die Berufung auf den Willen des Volkes ist keine ausreichende Legitimation. Die Mehrheit sagt nichts aus über die Wahrheit und die Legitimität des Anspruchs.

Damit behält auch in der säkularisierten Welt die Religion eine politische Dimension, wie auch die Politik eine religiöse Dimension besitzt. Religiöse Elemente dienen zur Rechtfertigung und zur Sakralisierung der neuen revolutionären Ordnung. Die Religion wird nicht einfach ver-

drängt, sondern ersetzt durch die säkularen Mächte Nation, Staat, Klasse und Rasse.

In den USA wird die nationale Einheit beschworen unter Berufung auf die religiösen Wurzeln des Landes. In dem großen Respekt, den man den Gründern der Demokratie zollt, erscheint ein bürgerliches Ritual, das religiöse Züge annimmt. Die Gründerväter erfahren den Kult von Heiligen und Heroen. Sie werden verehrt als Auserwählte, die von Gott aus dem Sklavenhaus Ägypten durch das Rote Meer und die Wüste ins gelobte Land geführt wurden. Die Puritaner, die sich selbst als Pilger bezeichneten, waren davon überzeugt, eine außergewöhnliche Rolle im Plan Gottes zu spielen.

In Frankreich wurde am 14. Juli 1790, dem ersten Jahrestag des Sturms auf die Bastille, das große Föderationsfest der Brüderlichkeit und der Eintracht gefeiert, das alle Züge der «neuen revolutionären Religion» aufweist. Auf dem Marsfeld wurde der «Altar des Vaterlandes» aufgestellt, an dem der heilige Eid geleistet wurde. Hier feierte Talleyrand eine «Zeremonie aus Messe und Segen, bei der es Frömmigkeit und Patriotismus miteinander zu verbinden galt», um «die Gläubigen an die Revolution zu binden». In Krisenzeiten wurde die notwendige Kontinuität der Revolution und die Treue zum Ideal der laizistischen Republik regelmäßig beschworen. Die Prinzipien von Gleichheit und Brüderlichkeit schufen eine Solidarität, die als säkularisierte christliche Caritas in der neuen, immanenten ecclesia gedeutet wurde. Die 200-Jahrfeier der Revolution wurde 1989 ganz im Stile eines religiösen Rituals begangen.

Hier entsteht eine «bürgerliche Religion», eine religion civique, die wohl zu unterscheiden ist von der «Zivilreligion», wie sie etwa von Robert Bellah beschrieben worden ist. Hier geht es weniger darum, religiöse Elemente – etwa auf dem Umweg eines Moralkodex – in das bürgerliche Leben zu integrieren. Vielmehr geht es darum, das politisch-bürgerliche Leben ins Religiöse hinein zu überhöhen und ihm die Würde des Sakralen zu verleihen. Dies zeigt sich bereits in der Wahl des Vokabulars. Der Bürger weiht sein Leben der Nation, er opfert sein Leben auf dem Altar des Vaterlandes. Nach einem großen Sieg wird die Auferstehung und die Wiedergeburt der Nation gefeiert. In den USA – aber auch anderswo – sind die staatlichen Institutionen, zumal die Verfassung, heilig. Dort werden die Artikel der Verfassung verglichen mit den mosaischen Gesetzestafeln.⁸

Die Antimodernität der Ideologien

Die Ideologien des 20. Jahrhunderts, die mit einer unvergleichlich größeren Selbstgewissheit und mit dem Heilsanspruch angetreten sind, eine neue Ordnung zu schaffen und die Welt neu zu interpretieren, können

ebenfalls auf eine quasi-religiöse Legitimation und auf eine Instrumentalisierung der Religion zu politischen Zwecken nicht verzichten. Auch hier taucht – allem atheistischen Anspruch zum Trotz – die Religion in säkularisierter und pervertierter Form wieder auf.

In ihnen gewinnt auch das Irrationale wieder an Bedeutung. Wo eine eindeutige Logik versagt, wird der Fanatismus zu einer möglichen Alternative. Wo in der rationalen Diskussion keine Wahrheit zu ermitteln ist, bieten die Ideologien eine absolute Gewissheit, denn die ideologische Wahrheit kennt keinen Pluralismus. Auf der Suche nach Sicherheit und Schutz stehen Kommunismus und Nationalsozialismus bereit und geben Antwort auf die «Nostalgie nach einer heilen Welt der Ordnung, des Sinnes und der Solidarität».⁹ Säkularisierung, Relativismus und Pluralismus sind Erzeugnisse der Moderne. Die Ideologien des 20. Jahrhunderts jedoch sind in ihrem Kern antimodern.

Diese Antimodernität zeigt sich zunächst in der Wiedervereinigung von Religion und Politik. Die Einheit von Religion und Politik, die in der Antike eine Selbstverständlichkeit war, wurde durch das Christentum bereits gelockert, indem die Kirche als *societas perfecta* sich neben dem Staat als selbständige Institution etablierte. Aber die Unterscheidung von Kirche und Staat war noch keine Trennung von Kirche und Staat und erst recht keine Trennung von Religion und Politik, die erst von Machiavelli vollzogen wurde und seitdem die Geschichte der europäischen Neuzeit geprägt hat. Im 20. Jahrhundert aber erscheint die Religion, die im Zuge der Säkularisierung mehr und mehr an Einfluss verloren hat, wieder als politischer Faktor, in der Theorie etwa in der Gestalt der politischen Theologie bei Carl Schmitt, in der Praxis dann in den Ideologien, für die Eric Voegelin und Raymond Aron schon in den 30er Jahren den Begriff der politischen Religion geprägt haben.¹⁰ Die Religion, einst *instrumentum regni*, ist wieder zum *instrumentum politicum* geworden.

Die Antimodernität der modernen Ideologien zeigt sich sodann darin, dass sie Gegner von Aufklärung und Rationalismus sind und eine neue irrationale Ordnung schaffen. Sie sind weder an der Realität noch an der Wahrheit oder der Neutralität der Wissenschaft interessiert. Es handelt sich hier um einen Dogmatismus und einen Fundamentalismus, der eine neue Orthodoxie verkündet. Hatte die Aufklärung mit ihrer rationalen Kritik feste Glaubensüberzeugungen erschüttert, so führen die modernen Ideologien «in neue ideologische Abhängigkeiten hinein» und sind damit «Gegenaufklärung»¹¹, denn Aufklärung bedeutet, durch rationale Diskussion und Argumentation sich der Wahrheit zu nähern und damit unhaltbare überkommene Weltbilder und dogmatische Wahrheiten zu erschüttern.

Die Ideologien des 20. Jahrhunderts sind schließlich auch insofern antimodern, als sie durch ihre Zivilisationskritik Zivilisationsmüdigkeit und

Unbehagen an der Moderne erzeugen. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass – auf der Suche nach der heilen Welt – der Nationalsozialismus Sinn und Halt in der Vergangenheit findet, während der Kommunismus die heile Welt «in die Zukunft projiziert».¹²

Der Nationalsozialismus bekämpft Liberalismus, Sozialismus, Demokratie und Französische Revolution und lehnt damit die Entwicklung der gesamten Neuzeit ab. Sein Nationalismus führt zurück in die Zeit vor der Aufklärung, in eine Zeit «patriarchalisch-autoritärer» Gesellschaft. Im Rückgriff auf die Vergangenheit eines goldenen Zeitalters werden altgermanische Mythen und Heldensagen wiederbelebt.¹³

Während der Nationalsozialismus in die Vergangenheit zurückgreift, um die schlechte Gegenwart zu überwinden, sucht der Kommunismus das Heil in der Zukunft, wo das irdische Paradies entsteht, in dem der neue homo sovjeticus leben wird. Dies ist – mit Raymond Aron – «Opium für Intellektuelle», eine «Chimäre» und eine «romantische Illusion».¹⁴ Hier wird die Realität vom Imaginären beherrscht. Politik ist nicht mehr die Kunst des Möglichen, sondern der «Griff nach dem Unmöglichen».¹⁵

Eric Voegelin hat darauf aufmerksam gemacht, dass die modernen Ideologien «in ihrer Struktur der Gnosis des Altertums verwandt» sind. Das von ihnen prognostizierte irdische Paradies erscheint als «die Immanentisierung des christlichen Eschaton». «Im Gnostizismus ist die Nichtanerkennung der Realität eine Sache des Prinzips.» Die wirkliche Welt wird durch eine «verklärte Traumwelt» ersetzt.¹⁶

Wenn die modernen Ideologien im Kampf gegen Aufklärung und Rationalismus so erfolgreich waren, so beweist dies, dass der Modernismus und seine Fortschrittsidee inzwischen erschöpft sind.¹⁷ Gegen Säkularismus und Entzauberung entsteht seit der Romantik eine «Wiederverzauberung der Welt», der auch die modernen Ideologien erliegen. Gegen den «Bazillus des Relativismus» versuchen sie, sich vor dem Zweifel modernen Unglaubens zu immunisieren» und «die neuen Glaubensgewissheiten ... auch wissenschaftlich zu legitimieren».¹⁸

Der neue Dogmatismus

Damit geraten die Ideologien in die Nähe des Sakralen und nehmen pseudo-religiöse Merkmale an. Nation, Rasse und Klasse werden in den Rang von «mittleren Transzendenzen»¹⁹ erhoben. Nationalsozialismus und Kommunismus nehmen «religiöse Gefühle, Denkmuster und Organisationsformen in sich auf» und übernehmen damit auch «die Aufgabe der Letztbegründung».²⁰ Daher wird auch mit Recht von einer «dogmatischen Ideologie», von einer «ideologischen Dogmatik» und von einer «Zeit der ideologischen Dogmatomachie»²¹ gesprochen. Das von ihnen präsentierte

Weltbild ist das allein gültige. Sie bieten ein festes Wissen an, das über alle Zweifel erhaben ist. Sie besitzen die Wahrheit und den Weg, der in die Wahrheit führt. Freiheit und Diskussion oder gar Hypothesen, die zu anderen Erkenntnissen führen, sind selbstverständlich unzulässig.

Diese dogmatische Gewissheit bezieht sich auch auf den Verlauf der Geschichte, deren Gesetzmäßigkeit unter dem Einfluss Hegels behauptet und wissenschaftlich bewiesen wird. Dabei ist die Idee des Klassenkampfes «schwerlich bestreitbar», wenn auch betont werden muss, dass sie nicht ausschließlich den Gang der Geschichte bestimmt hat. Die Idee der Rasse dagegen bleibt «ohne Erklärungswert»²² und kann sich auf keine historische Erfahrung stützen. Für beide Ideologien aber bleibt der dogmatische Anspruch, den Gang der Geschichte und den Weg in die Zukunft zu kennen.

Dogmatische Gewissheit und feste Orientierung verschaffen den Ideologien auch das Recht, den ganzen Menschen für ihre Ziele und Zwecke in Anspruch zu nehmen. Das bedeutet dann aber auch, dass der Unterschied von privat und öffentlich aufgehoben wird. Der ganze Mensch mit seinem gesamten Denken und Tun wird in den Dienst der Ideologie genommen und kontrolliert. Wo «ewige Wahrheiten» verkündet werden, kann es weder Diskussion noch Kompromiss geben, besteht das Recht, «jede andere Meinung zu unterdrücken».²³

Das Ergebnis ist eine dogmatisch gesicherte Einheitskultur. Individualismus und Pluralismus, Relativismus und Rationalismus führen in die zerklüftete Welt der sozialen Kälte und des Zweifels. Mit ihrer dogmatisch sicheren Ordnung und mit ihrer festen Orientierung aber bieten die Ideologien den Menschen des 20. Jahrhunderts das, was ihnen am Ende der Aufklärung und des Fortschrittsglaubens so sehr fehlt. Die neuen Orthodoxien bieten Schutz und Sicherheit, sie beanspruchen, das zu leisten, «was früher die Religion leistete». Sie vermögen «Sinn zu stiften und dadurch Gruppen und Individuen in ihrem Dasein zu stabilisieren».²⁴ Indem sie die Nation, die Rasse und die Klasse in den Rang des Sakralen erheben, schaffen sie eine «innerweltliche Religiosität»²⁵, wenn die Idee des tausendjährigen Reiches und des Paradieses auf Erden auch eine «pervertierte Form des biblischen Motivs» darstellt und den «diabolischen Versuch», den Reich-Gottes-Gedanken in die Politik zu übertragen.²⁶

Rassenlehre und Antisemitismus

Die Rassenlehre des Nationalsozialismus nimmt eindeutig pseudo-religiöse Elemente in sich auf mit ihrer «Vergöttlichung einer Herrenrasse» und mit dem Anspruch, «an Stelle Israels das wahre Gottesvolk der Geschichte zu sein».²⁷ Der Arier ist das wahre Volk Gottes, und, da zwei auserwählte Völker nicht nebeneinander bestehen können, muss das Judentum ver-

nichtet werden. Der Jude ist ein Wesen, das der natürlichen Ordnung fremd ist. Der Arier ist vom Juden so weit entfernt wie der Mensch vom Tier. Die germanische Rasse ist dazu auserwählt, die deutsche Erde zu reinigen, so wie einst Israel das Land Kanaan in Besitz genommen hat, um es von fremden Göttern zu befreien. – Das ist die «*perversa imitatio*» der jüdischen Heilsgeschichte.²⁸

Damit wird die Heilsgeschichte neu geschrieben. Der jüdische Messianismus wird nun «unmittelbar von einem anderen Volk übernommen und gegen die Juden gewendet». Das ist «nationalsozialistisch verkehrter Messianismus». Wie der biblische Messianismus die königliche Gestalt erwartet, die in einem neuen Bund den endgültigen Frieden bringt, so sieht sich auch Hitler «als Werkzeug der Vorsehung, als Werkzeug Gottes»²⁹, der die endgültige Erlösung bringt, indem er mit Gewalt das Reich Gottes auf die Erde holt. Der «Führer» ist der neue «messianische Kaiser», der «Augustus redivivus»³⁰, dem quasi-göttliche Ehren zuteil werden.

Die germanische Religion

Diese Vorstellungen sind eingebettet und werden untermauert durch die neue heidnisch-nationale Religion, die skandinavische Traditionen aufgreift, deren Wurzeln in der Romantik liegen.

In den Jahren vor und nach 1900 werden altgermanische Mythen und Heldensagen wieder entdeckt. Die Edda wird als «Religionsbuch der Deutschen», als eine «grundlegende heilige Schrift» hochstilisiert. In dieselbe Richtung weist der konservativ-revolutionäre Paul de Lagarde mit seinen «Deutschen Schriften» von 1878/81. Er fordert eine neue germanisch geprägte Nationalreligion, aus der am Ende des Jahrhunderts «ein brisantes Konglomerat aus Nationalismus, völkischer Ideologie, Rassismus, Antisemitismus, Christentumfeindlichkeit und Zivilisationskritik» entsteht. Bei Wagner wird Siegfried zum «Erlöser» und zur «Lichtgestalt», die von den Göttern abstammt. Er weist damit schon hin auf den «deutschen» oder «arischen» Christus, der das «völkisch-religiöse Denken» bestimmt. Houston Stewart Chamberlain mit seinen «Grundlagen des 19. Jahrhunderts» von 1899, wo «Germanomanie und Rassenideologie» verknüpft werden, ist davon nachhaltig beeinflusst.³¹

Aus der altgermanischen Tradition wird somit eine neue heidnisch-nationale Religion konstruiert. Mit der Idee der «Wiedergeburt» verknüpft sich die Hoffnung auf die Gründung eines eigenen auserwählten Volkes. Sozialdarwinisten verbinden damit die Hoffnung auf eine «Regeneration des in der Moderne geschwächten Volkskörpers». «Für die Bürger eines kommenden «neuen» oder gar «dritten» Reiches sollte nur eine Konfession gelten, die des eigenen «Artbekenntnisses» oder gar

Rassenglaubens.» Joachim von Fiore sprach von einem dritten Reich des Heiligen Geistes. Was hier aber angestrebt wird, ist ein Akt der «Selbsterlösung». Christus ist nun nicht mehr der Sohn Gottes, sondern wird zur «arischen Lichtgestalt», «austauschbar mit Baldur oder Sigfrid, Arminius oder Wittekind». Das Ergebnis ist dann eine Religion der «Selbstvergottung durch Selbsterlösung». Der Lichtbringer und Erlöser des deutschen Volkes heißt am Ende dann nicht mehr Baldur oder Sigfrid, sondern Hitler.³² Hitler selbst hat sich eindeutig in diesem Sinne ausgesprochen: «Die Vorsehung hat mich zu dem größten Befreier der Menschheit vorbestimmt ... An die Stelle des Dogmas von dem stellvertretenden Leiden und Sterben eines göttlichen Erlösers tritt das stellvertretende Leben und Handeln des neuen Führergesetzgebers ...»³³ Der Führer ist nicht nur der Repräsentant des Volkes, er ist die Inkarnation des Volksgeistes. Führer und Volk sind «gemeinsam verbunden in der sakralen Substanz» der Volksgemeinschaft, der neuen ecclesia, dem «corpus mysticum». Das Aufgehen des Einzelnen in die Gemeinschaft wird zu einem «religiösen Erlebnis».³⁴ Bei der SS, dem «Ahnenerbe» und im «Amt Rosenberg» leben diese Vorstellungen weiter.

Der neue Festkalender

Rosenberg war es auch, der die «Etablierung eines antikirchlichen Feier- und Festkalenders»³⁵ anstrebte und damit ausdrücklich religiöse Elemente ins Spiel brachte. Ansätze dazu waren von Anfang an vorhanden. Der 9. November 1923 wurde für die Nationalsozialisten zum «Karfreitag der Bewegung», der aber bereits «überleuchtet» war vom «Osterlicht der nahenden Auferstehung». Dieser 9. November wurde Jahr für Jahr gefeiert als «Allerheiligen- und Allerseelentag». – Neben dem 9. November wurde sodann der 1. Mai zum «nationalsozialistischen Osterfest», das erinnern sollte an die «Auferstehung des deutschen Volkes aus seiner Zerrissenheit und Zersplitterung».

Zentraler Ort religionsähnlicher Feier war vor allem der Reichsparteitag in Nürnberg, der zu einer «liturgischen Feier» mit eindeutig religiösem Ritual wurde. Hier versammelte sich ein «gläubiges Volk» zu einem «Gottesdienst im Dom der deutschen Landschaft». Hier sprach Hitler zu seiner Partei, wie ein Priester zu seiner Mutter, der Kirche, spricht. Hans Frank hat diesen Tag «seinen [d.h. Hitlers] Hochzeitstag mit dem deutschen Volk» genannt. An diesem Tag weihte Hitler die neuen Fahnen der SA und der SS durch Berühren mit der «Blutfahne», die mit dem Blut der «Märtyrer» vom 9. November 1923 getränkt war.³⁶

Der Reichsparteitag in Nürnberg wurde Jahr für Jahr zur «Pilgerfahrt der Nation» hochstilisiert. Entsprechend wurde das Gelände zum «Wallfahrtsort und [zur] Tempelstadt der Bewegung», zur «Weihestätte der Nation».

Dementsprechend erhielt auch die Architektur einen religionsähnlichen Charakter. Die Anlage im Luitpoldhain ist eine Arena, deren «halbrunde Ausbuchtung des Kopfbaus ... an eine Apsis» erinnert, an den Chorraum einer christlichen Kirche. Die spätere Anlage auf dem Zeppelinfeld rückt dann aber deutlich ab von christlichen Vorbildern und orientiert sich an antiker Tempelarchitektur. «Der Mittelbau der Tribüne lehnt sich an die Konzeption des griechischen Tempels im kleinasiatischen Didyma an.» Die Tür in der Mitte des Tempels ist die «Erscheinungstür», der «Ort der Epiphanie des Gottes bzw. der Orakelverkündigung durch den Priester/ Propheten». Die «Rednerkanzel» Hitlers liegt «genau in der Achse» der «Erscheinungstür». Hier spricht Hitler als Priester des Gottes, der das Orakel deutet und die Wahrheit verkündet.³⁷

Nicht zuletzt darf daran erinnert werden, dass es noch viele andere sakrale Akte gegeben hat, die das Regime aus dem Alltagsleben herauslösten, um ihm Würde und Glanz zu verleihen. Bekanntlich hat Himmler seine SS nach dem Vorbild des Jesuitenordens organisiert. Das politische Engagement nahm die religiösen Formen von Zucht, Gehorsam, Hingabe und Askese an. Das Winterhilfswerk wurde als eine neue Caritas begriffen. Verleihung von Orden und Ehrenzeichen, feierliche Fahnenhissung und Fahnenweihe und ähnliche Rituale vollzogen sich in den Formen eines liturgischen Aktes.³⁸

Man ist heute natürlich versucht, diese pseudo-religiösen Rituale aus der Distanz heraus als maßlose Übertreibung und als unerträgliche Blasphemie beiseite zu schieben. Es bleibt aber die Frage, warum die Machthaber damals einen so großen Wert auf diese Symbole und Handlungen gelegt haben. Offenbar ist die Sakralität auch in der säkularisierten Welt von der Herrschaft nicht zu trennen. Auch ein antichristliches politisches System kann ohne pseudo-religiöse Stütze und Bindung nicht existieren.

Der neue Messias und die neue Ecclesia

Im Gegensatz zum Nationalsozialismus, für den die deutsche Nation das auserwählte Volk ist, ist im Kommunismus das internationale Proletariat das neue Israel, die messianische Klasse, der Mittler und Erlöser der Menschheit. Das Proletariat steht außerhalb der Gesellschaft und bringt gerade darum die Voraussetzung mit für die Schaffung einer klassenlosen Gesellschaft. Der Ausgebeutete und der Habenichts ist von der Erbsünde der Ausbeutung frei und kann daher die Menschheit erlösen. Das Proletariat wird ein neues Reich und eine messianische Zeit des Friedens und der Gerechtigkeit herbeiführen, wo der Wolf neben dem Schaf weidet. Es ist der Leidensknecht des Isaias, der Heiland der Welt, der gekreuzigt werden muss, um die Welt zu erlösen.³⁹

Das ist Pelagianismus und Gnosis zugleich. Der Mensch genügt sich selbst und kann sich selbst erlösen. Der christliche Glaube, dass am Ende der Zeiten Christus wiederkommt, um einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen, wird in der Aufklärung bereits in eine säkulare Endzeiterwartung umgewandelt. An die Stelle einer transzendenten Heilserwartung tritt die immanente Gewissheit von der Vollendung der Weltgeschichte. Der moderne Fortschrittsglaube ist ein säkularisierter christlicher Glaube, er «ist seinem Ursprung nach christlich, und seiner Tendenz nach antichristlich».⁴⁰ Das Heil kommt nicht von oben in einer fernen Zukunft, sondern wird hier und jetzt vom Menschen geschaffen. Rationalismus und Aufklärung, Wissenschaft und Technik schaffen ein neues Selbstbewusstsein und machen den Menschen zum Demiurgen, der die Welt nach seinem Willen neu gestalten kann. Der Kommunismus wird schließlich den neuen Menschen – den homo sowjeticus – schaffen, der die biblische Prophetie verwirklichen wird. Er bringt die frohe Botschaft den Armen. Es ist – wie im Christentum – eine universale Botschaft, die sich an Juden und Griechen, an Freie und Sklaven wendet. Nationale Schranken fallen. Das neue messianische Reich zerstört den Egoismus und bringt Frieden und Gerechtigkeit für alle. Im irdischen Paradies wird das Gebot der Nächstenliebe endgültig verwirklicht, weil alle gleich sind und es weder Neid noch Herrschsucht geben wird. – Das ist die große Verführung, auch für Christen, die sich von den kommunistischen Ideen angezogen fühlten, weil sie hier eine innere Verwandtschaft spürten.⁴¹

Der eigentliche Erlöser aber ist nicht das Proletariat, sondern die Partei, die Avantgarde des Proletariats, die wahre ecclesia und Gemeinschaft der Gläubigen. Sie gibt endgültige Antworten und bietet ihren Anhängern eine geistige Orientierung. Die offizielle Parteimeinung ist die Wahrheit selbst. Ein Abfall von der Gemeinschaft der Gläubigen und damit von der Wahrheit bedeutet Verrat.⁴²

Diese Selbstgewissheit ist tief verankert in der revolutionären Tradition Russlands. Bereits 1871 veröffentlichte Netchajev seinen «Katechismus eines Revolutionärs», in dem vom Revolutionär eine totale Neuorientierung, eine «Metanoia» gefordert wird. Wie der christliche Ordensmann muss er Vater und Mutter verlassen, radikal mit der Welt brechen, weil sie von Grund auf schlecht ist. Die revolutionären Führer besitzen die absolute Wahrheit, die ihnen von der wissenschaftlichen Forschung garantiert wird. Wer diese Wahrheit nicht anerkennt, ist entweder dumm oder böse, in jedem Falle aber schädlich und muss daher beseitigt werden.⁴³ Im Besitz der absoluten Wahrheit wird die Partei zu einer «metaphysischen Größe». Sie ist «Trägerin des Charismas».⁴⁴

Der Führer der Partei aber, allen voran Stalin, ist die Verkörperung dieses Charismas. Er besitzt eine «übernatürliche Kraft», denn er ist ein

«übernatürliches Wesen», «zur Erfüllung einer besonderen geschichtlichen Mission auserwählt». Dieser «Auserwählte» ist die «Quelle von zugleich Wahrheit und Recht». Seiner Autorität wird «Liebe und Verehrung» zu teil. Aber er verlangt auch Unterwerfung und sogar «Selbstaufgabe». Ihm zu widersprechen, bedeutet Frevel.⁴⁵

Die Gemeinschaft der Gläubigen kennt auch eine apostolische Sukzession in den charismatischen Führern Marx – Lenin – Stalin. Und sie kennt heilige Texte, die diese erleuchteten Propheten hinterlassen haben. Der Wissenschaftler, der diese Texte studiert, ist nicht ein neutraler Forscher, der sie kritisch und vorurteilslos liest und nach der Wahrheit fragt, der er sich unterwirft. Er ist vielmehr der Kommentator eines unbestreitbar wahren Textes und verhält sich den Schriften des Marxismus gegenüber wie der christliche Theologe gegenüber der Bibel. Der Text enthält – wie das Wort Gottes in der Bibel – eine unumstößliche Wahrheit, die es zu erklären gilt. Kritik bedeutet, die Treue oder Untreue eines Schriftstellers gegenüber den marxistischen Klassikern nachzuweisen. Ein Leninzitat aber hat «die Funktion einer religiösen Offenbarung». Seine Schriften erfahren eine «Kanonisierung» und seine Person eine «Sakralisierung».⁴⁶ Die Fähigkeit, die Welt mit marxistischen Augen zu sehen, bedeutet, im Besitz der Gnade zu sein.

Wenn es heilige Texte gibt, die die reine Lehre verkünden, dann gibt es natürlich auch Häresien (Tito), Ketzer (Trotzki), Inquisition, Renegaten, Apostaten und Dissidenten, selbstverständlich auch Apostel, Kirchenväter und Proselyten.⁴⁷

Die logische Folge dieses Denkens ist die Einbalsamierung Lenins und der damit verbundene Reliquienkult. Man verehrte ihn als «Heiligen, Apostel und Propheten des Weltkommunismus», auch «Parallelen mit Christus» tauchten auf. Er war «der unsterbliche Führer» und «die Inkarnation der Revolution».⁴⁸

Die eindeutige Verwendung des religiösen Vokabulars ist natürlich kein Zufall. Der Marxismus setzt jedem der grundlegenden Elemente des kirchlichen Lebens ähnliche Elemente der kommunistischen Gesellschaft entgegen. Alle wesentlichen Dogmen werden aus der Transzendenz in die Immanenz des atheistischen Humanismus übertragen. Hier handelt es sich nicht mehr um irgendeinen Materialismus oder Atheismus, sondern um christliche Wahrheiten, die toll geworden sind, um «vérités chrétiennes devenues folles».⁴⁹

Politische Religion

Für beide Ideologien ist charakteristisch die Glaubenshaltung des Manichäismus. Der Kampf des Kommunismus gegen den Kapitalismus ist ein radikaler und unversöhnlicher Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis. Jeder Kompromiss, jede Vermischung ist von Übel.

Hier kämpft eine «rechtgläubige Welt» gegen die «unsaubere Macht» des Eigentums, dem Prinzip des Bösen. Der kalte Krieg schafft eine «scharfe Trennung der guten und der bösen Welt». ⁵⁰ Daraus ergibt sich ein eindeutiger Wahrheitsanspruch, der nicht zur Diskussion steht.

Ein manichäisches Denkschema beherrscht auch den Nationalsozialismus. Hitler besitzt eine «Vorliebe für Schwarz-Weiß-Figuren, für Kämpfe zwischen lichten Helden und dunklen Teufeln». Die Geschichte wird für ihn zur Heilsgeschichte, zum «Kampf des Glaubens gegen den Unglauben». «Vernichtung» und «Ausrottung» des Nichtariers ist ein Glaubensakt, zu dem sich der Arier verpflichtet weiß. Rassenschande ist «die Erbsünde der Menschheit». Gegen «den bösen Feind der Menschheit», gegen das Judentum alle Kräfte zu sammeln, ist «heilige Pflicht». «Deutsche Außenpolitik treiben heißt, Mitkämpfer gegen den Teufel, den Juden, und gegen die Sünde der Blutschande gewinnen.» ⁵¹

Gemeinsam ist beiden Ideologien sodann auch ihre philanthropische Absicht. Beide wollen die Menschheit erziehen und einen neuen Menschen schaffen. Beide erstreben einen radikalen innerweltlichen Wandel. Ihr Messianismus verspricht – wie der biblische – einen neuen Bund des Friedens und die endgültige Erlösung der Menschheit. Das Reich Gottes wird jedoch – im Unterschied zum biblischen Messianismus – mit Gewalt auf die Erde geholt. Hier und jetzt muss das *regnum hominis* errichtet werden. ⁵² Für die eine Ideologie ist es das irdische Paradies, für die andere das tausendjährige, das «Dritte Reich» in der säkularisierten Form des Joachim von Fiore.

Daher hat man mit Recht die modernen Ideologien politische Religionen genannt. Nicht zu übersehen sind politische Rituale und Symbole nach dem Vorbild der Religion. Das politische Engagement nimmt religiöse Formen an. Dies zeigt sich in den verschiedenen Arten der Hingabe, der Askese und der Aufopferung der fanatischen Anhänger, die bereit sind, für ihre Überzeugung in den Tod zu gehen. Die Ideologien mit ihrem totalitären Anspruch erfüllen damit im Kern eine «Kompensierungsfunktion für den Sinnverlust» in der modernen Gesellschaft, die unfähig ist, die «Profanität der Welt für längere Zeit auszuhalten». Sie haben Erfolg, weil sie ein «Integrationsbedürfnis» befriedigen. Durch sie wird die Welt «in den Rang des Absoluten» erhoben, um sie zu «resakralisieren». ⁵³ Die Jahrhunderte der Säkularisierung haben die politische Dimension der Religion nicht auszulöschen vermocht. Sie lebt weiter, auch in den perversen Verzerrungen der modernen Ideologien, die sich der in der säkularisierten Gesellschaft weiterlebenden religiösen Relikte – bewusst oder unbewusst – bedienen zur Stabilisierung ihrer Herrschaftsansprüche. Das bedeutet dann auch, dass sie eine radikal atheistische Gesellschaft nicht zu realisieren vermögen.

Moderne Ideologien sind säkularisierte Formen von Religion. Sie sind «Ersatzreligionen», oder vielmehr «Religionsersatz»⁵⁴, die Halt und Orientierung versprechen. Freilich vermögen sie nur scheinbar in die Nähe von Religion zu geraten. Sie können zwar mit ihren Ritualen und Symbolen eine religionsähnliche Faszination erzeugen, die hinweist auf das Faszinosum und das Numinosum, die freilich ganz in den Bereich der Religion gehören und von den Ideologien nur ansatzweise in Anspruch genommen werden können. Das Numinosum, das hinter der sichtbaren Welt liegende und ihren Grund bildende Sein, gehört wesentlich in die Welt der Religion und kann von keiner politischen Ideologie in Anspruch genommen werden. Politische Ideologien sind daher nicht nur Religionsersatz oder Pseudoreligionen, sondern im strengen Sinne «Anti-Religionen».⁵⁵

Daher schließen Ideologie und Religion sich nicht nur gegenseitig aus, der Glaube ist sogar ausgesprochen «resistent»⁵⁶ gegen Ideologien, die ja gerade den schwachen und orientierungslosen Menschen der modernen Massengesellschaft schnelle, einfache und endgültige Antworten bieten. Religion dagegen hilft, die Realität besser zu begreifen, sie bietet Halt in schwierigen Situationen. Der religiös gebundene Mensch ist insofern realistischer, als er die Wirklichkeit besser sieht und sich nicht täuschen lässt von fertigen Weltanschauungen. Wenn Ideologie Anti-Aufklärung ist, weil sie das kritische Hinterfragen ablehnt und weder Hypothesen noch Diskussionen zulässt, dann ist Religion eine Hilfe für jede wahre Aufklärung, da sie der korrekten wissenschaftlichen Wahrheitssuche nicht im Wege stehen kann. Ideologien wissen, dass sie die Wahrheit besitzen, sie nehmen sogar für sich ausdrücklich in Anspruch, dass ihre Weltanschauung auf einer wissenschaftlichen Grundlage beruht. Der Christ dagegen besitzt seine Wahrheit nicht aus dem Wissen, sondern aus der Offenbarung. Für ihn steht am Anfang der Glaube, der rational nicht begründbar ist.

Fundamentalismus

Am Ende des 20. Jahrhunderts sind die großen Ideologien verschwunden. Die grundlegende Problematik aber ist geblieben.

Die Geschichte der Neuzeit ist wesentlich bestimmt von der Hoffnung auf eine revolutionäre Erneuerung, vom Glauben an den Fortschritt in Politik und Wissenschaft. Diese Siegesgewissheit der Aufklärung und des Rationalismus ist – vor allem durch die Erschütterungen der beiden Weltkriege – gebrochen. Die postmoderne Beliebigkeit ist auch eine postmoderne Unsicherheit und Orientierungslosigkeit. Fundamentalismen, Sektenwesen und okkulte Subkulturen sorgen für eine Wiederverzauberung der Welt. Im «Morast von Relativitäten» ist jeder «Fanatismus eine attraktive Alternative».⁵⁷

Der Fundamentalismus der Gegenwart zeichnet sich dadurch aus, dass die für die europäische Neuzeit charakteristische Trennung von Religion und Politik wieder aufgehoben und dass die Religion, wie in den Ideologien, für politische Zwecke instrumentalisiert wird. Dabei handelt es sich – wie im Islam – um eine fundamental religiöse Bewegung, die die Politik instrumentalisiert zu religiösen Zwecken, oder es handelt sich um eine fundamental politische Bewegung, die die Religion instrumentalisiert zu politischen Zwecken.⁵⁸

Die Ursprünge des religiösen Fundamentalismus liegen in den protestantischen Freien Kirchen in den USA am Ende des 19. Jahrhunderts. Vor allem die «Evangelicals» betrachten sich als die «Erweckten», die sich auf eine persönliche Begegnung mit Jesus berufen und daraus ein «Selbstbewusstsein der Auserwähltheit und Rechtgläubigkeit» ableiten. Gegen die historische Bibelkritik berufen sie sich auf den gesunden Menschenverstand, der Gottes Wort ohne fremde Hilfe versteht, und auf das reformatorische Prinzip der sola scriptura, die Unfehlbarkeit der Bibel, die wörtlich verstanden wird. Fundamentalisten sind vor allem die Presbyterianer, also radikale Puritaner, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts «fundamentale Glaubenswahrheiten» gegen die «lauen» Protestanten verteidigen, die – wie die liberale Theologie – einen Kompromiss mit dem modernen Weltbild eingehen.⁵⁹

In der von Säkularismus und religiöser Gleichgültigkeit geprägten Welt des Westens sind zwar auch heute noch verschiedene charismatische Bewegungen zu beobachten, die eine religiöse Erneuerung anstreben. Aber sie sind keineswegs zu vergleichen mit dem islamischen Fundamentalismus, der inzwischen auch in Europa Einzug gehalten hat. Von einem Einfluss auf die Gesamtatmosphäre der Gesellschaft kann jedoch in keinem Falle die Rede sein.

Hingegen führen Pluralismus, Relativismus und die damit verbundene Orientierungslosigkeit in der modernen Gesellschaft auch weiterhin zu Unsicherheit und zur Suche nach Sinn und Halt. Sie lösen Reaktionen aus, die an manichäische Grundmuster erinnern und insofern durchaus in die Nähe von fundamentalistischen Positionen geraten.

In der politischen Diskussion und Argumentation der vergangenen Jahrzehnte ist daher mit gutem Recht von einer Wiederkehr der «moralischen Dimension» gesprochen worden. Sie zeigt sich seit den Studentenbewegungen von 1968 in den Forderungen nach «Fundamental-Demokratisierung», nach «gesteigertem Partizipationsanspruch», im «monolithischen Denken» und in den «Bedürfnissen nach großen Zielen und Gefühlswerten auch in der Politik» und nicht zuletzt in radikalen Forderungen der ökologischen Bewegung. Solche mit Emotionen geladenen Forderungen sind «Flucht aus der Wirklichkeit», die durchaus «pseudoreligiöse Züge» an-

nehmen.⁶⁰ Statt distanzierter Objektivität herrscht blindes Engagement, das die vermeintliche Wahrheit und Gerechtigkeit mit Gewalt durchsetzen will, eine Wahrheit und Gerechtigkeit, die nur in einer idealisierten Welt der Zukunft zu realisieren sind. Die Kritik an den gegenwärtigen Zuständen ist radikal und fundamental, jede Verantwortung für die Folgen wird jedoch missachtet. Dieser aggressive Moralismus, der keinen Widerstand duldet, lehnt nicht nur die bestehenden Verhältnisse ab, sondern auch das bestehende ethische Wertesystem. Es geht nicht um die Lösung von Sachproblemen, sondern um «die Herausstellung der eigenen Besonderheit und Vortrefflichkeit». Hier herrscht Moralismus ohne Moral⁶¹, hier wird das Verhalten des Gegners mit moralischen Argumenten angegriffen und verurteilt, das Verhalten der eigenen Anhänger aber mit großer Nachsicht entschuldigt. Dies ist das, was Raymond Aron eine «ideologische Kritik» genannt hat.⁶²

Diese von jeder religiösen Basis gelöste fundamentalistische und realitätsferne Haltung dringt aber nicht nur in die Politik, sondern auch in andere Lebensbereiche ein. Wie der Glaube sich nicht mehr konzentriert auf einen objektiven, dogmatischen Inhalt, sondern sich reduziert auf eine subjektive Überzeugung, so wird inzwischen auch jede persönliche Meinung mit der Radikalität einer religiösen Überzeugung vertreten. Die Willensentscheidung des Individuums beansprucht damit eine sakrale Würde, die unanfechtbar ist.⁶³ Mit religiösem Pathos und mit leidenschaftlichem Engagement strebt das Individuum nach Entfaltung seiner Persönlichkeit, die ihm Sicherheit verleiht und die Möglichkeit, sich gegen die anonyme Masse durchzusetzen und damit seine Identitätskrise zu überwinden. Relativistische und liberalistische Gleichgültigkeit und Großzügigkeit, die das Signum unserer Zeit sind, schlagen um in ihr Gegenteil. Verlangt werden klare und eindeutige Verhältnisse, die die Komplexität zu überwinden helfen. Verloren gehen dabei aber Dialog- und Kompromissbereitschaft, verloren gehen auch Geduld und Toleranz. Bis in die Privatsphäre hinein herrscht zuweilen ein scharfer moralisierender Ton, der sich auf das unerschütterliche Glaubensfundament der persönlichen Überzeugung beruft. Auch das ist Moralismus ohne Moral.

Religion in der modernen Gesellschaft

Gegen die Säkularisationsthese darf festgehalten werden, dass die Religion auch in der säkularisierten Welt nicht verschwinden wird. Sie bleibt ein entscheidender Faktor, wenn auch in vielfach versteckter Form. Auch in der a-theistischen Gesellschaft gibt es keine a-religiöse Politik. Wo Gott geleugnet wird, wird die leere Stelle schnell ersetzt durch Vergöttlichung von Nation, Staat, Klasse oder Rasse. Rationalismus und Positivismus

haben die Welt nur zeitweise entzaubert, sie wurde sehr schnell wieder-
verzaubert durch Ersatzgötter und Religionsrelikte.

Die für die Neuzeit charakteristische Trennung von Religion und Politik konnte auf die Dauer nicht durchgehalten werden. Politik ist nicht nur, im Sinne eines extremen Machiavellismus, die Kunst des technisch Machbaren mit dem Ziel der Machterhaltung und der Machterweiterung. Das Politische und das Religiöse sind «nahe verwandte menschliche Grundkräfte». Zwar sind beide Bereiche deutlich voneinander getrennt, aber sie sind dennoch aufeinander bezogen.⁶⁴

Der Mensch ist also nicht nur ein politisches, auf die Gemeinschaft hin angelegtes, sondern auch ein religiöses, auf die Transzendenz hin angelegtes Wesen. Die Religion hat seit Beginn der Geschichte der Menschheit ihren Platz in allen Kulturen, weil sie ein dem Menschen eigentümliches Phänomen ist. Daher wird sie aus dem gesellschaftlichen Leben nicht verschwinden. Sie gehört auch in der säkularisierten Gesellschaft zu den Aktivitäten des Menschen, die wesentliche Probleme seiner Existenz berühren. Sie bleibt ein sozialer Existenzmodus, der eine universale Dimension besitzt und zur *conditio humana* gehört. Aber ihr Stellenwert und ihr Gewicht verlagern sich in der modernen Gesellschaft. Sie ist – neben Wirtschaft, Technik, Wissenschaft, Kunst und Politik als wesentliche Tätigkeiten des Menschen – zu einem Teilsystem des gesellschaftlichen Lebens geworden.⁶⁵ Das wirtschaftliche und politische Handeln geschieht, *etsi Deus non daretur*. Religion wird zu einem Segment unter anderen Segmenten der Gesellschaft. Sie ist nicht mehr das Fundament und das Modell für das Handeln.

Wenn nun aber die Religion nicht mehr legitimiert wird durch Autorität und Tradition, dann verlieren die Menschen den Glauben an eine universal gültige Wahrheit. Der Glaube wird individualisiert und legitimiert durch eigene Leistung und durch das persönliche Experiment. Das souveräne Individuum – auch das ist eine Folge der Demokratisierung der Gesellschaft – wählt sich seine Glaubenswahrheiten aus, die, vom individuellen Gewissen umgeformt, nach Plausibilität untersucht und nach Verträglichkeit mit der Evidenz und der Realität abgemildert werden. Dieser Glaube *à la carte* wird zur Privatangelegenheit, nicht nur in dem Sinne, dass er aus dem öffentlichen Leben verschwunden ist, sondern auch insofern, als er das Ergebnis einer persönlichen Gewissensentscheidung ist, die einen sakralen Charakter annimmt und daher unangreifbar ist.⁶⁶

Die Folge ist, dass die Institution Kirche, wie im übrigen auch die anderen Institutionen, an Bedeutung und Einfluss verliert und kirchliche Bindungen abgelehnt werden. Damit verbunden ist dann aber auch, dass die Rolle der Religion als soziales Kontrollinstrument schwächer wird.

Dennoch bleibt die Religion ein kultureller Faktor von erheblicher Bedeutung. Auch in der säkularisierten Welt «sind die Auswirkungen der gemeinsamen christlichen Tradition noch immer deutlich spürbar». Noch ist in der europäischen Kultur «ein gemeinsames ethisches System» vorhanden.⁶⁷ Deutliche Zeichen für die Existenz dieses ethischen Bewusstseins sind die Forderungen der Menschenrechte, die Entwicklungshilfe der reichen Länder für die Armen in der Dritten Welt, die vielfachen karitativen Einrichtungen und das soziale Engagement der Individuen und Institutionen mit dem Ziel, soziale Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu realisieren.

Diese sozialen Aktivitäten sind deutliche Zeichen für die politische Dimension der Religion. Sie bleibt und muss bleiben ein soziales Kontrollinstrument und ein politischer Stabilisierungsfaktor in der modernen Gesellschaft. Sie sorgt für die Erhaltung der gemeinsamen Grundwerte, sie vermittelt die gegenseitige Verpflichtung, die Verantwortung und den Respekt vor den Gesetzen. Die politischen Rechte des Bürgers sind auch immer verbunden mit politischen Pflichten und dürfen nicht für private Interessen und Zwecke missbraucht werden. Es gibt einen inneren Zusammenhang zwischen Religion, Moral und Politik. Wer die religiösen Gesetze missachtet, wird bald auch die moralischen und dann die politischen Gesetze nicht mehr respektieren. Die Religion sorgt dafür, dass die politischen Gesetze aus moralischer Verantwortung heraus befolgt werden. Wenn dies nicht mehr geschieht, werden Zügellosigkeit und Verantwortungslosigkeit, Permissivität, Gleichgültigkeit und Egoismus herrschen, die auf die Dauer zur Auflösung des Gewebes der Gesellschaft führen. Wenn es keine moralische Autorität mehr gibt, die von einer religiösen Autorität getragen wird, dann braucht die Gesellschaft Soldaten und Gefängnisse.⁶⁸

Damit wird die eigentliche Gefahr für die demokratische Gesellschaft der Gegenwart sichtbar, auf die Tocqueville bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufmerksam gemacht hat: «Was soll man mit einem Volk anfangen, das zwar Herr über sich selbst ist, aber Gott den Gehorsam verweigert?» Und in der Konsequenz dieses Gedankens fordert er, dass die Religion eine «politische Institution» sein muss, weil sie nützlich für die Gesellschaft ist.⁶⁹

Seine Schlussfolgerung lautet schließlich, dass «alle politischen Fragen bald zu religiösen Fragen werden und alle religiösen Fragen in politische Fragen einmünden».⁷⁰ Und völlig unabhängig von ihm notiert der gewiss unverdächtige französische Sozialist Proudhon in seinen «Bekanntnissen eines Revolutionärs» den erstaunlichen Satz: «Es ist auffallend, dass wir im Hintergrund unserer politischen Fragen letzten Endes stets auf die Theologie stoßen.»⁷¹

ANMERKUNGEN

¹ Danièle Hervieu-Léger, Croire en modernité: Au-delà de la problématique des champs religieux et politiques. In: Patrick Michel (Hrsg.), Religion et Démocratie. Paris 1997, pp. 362-365.

² Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Freiburg i.Br. 1992, S. 151.

³ Giovanni Sartori, Demokratietheorie. Darmstadt 1997, S. 163.

⁴ Michael Novak, Der Geist des demokratischen Kapitalismus. Frankfurt/M. 1992, S. 72 und 82.

⁵ Jean-Marie Donegani, Religion et démocratisation. Individu politique et sujet religieux: les recompositions du croire. In: Michel, a.a.O., pp. 308-310.

⁶ Fritz Heinemann, Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. Stuttgart, 2. Aufl. 1963, S. V.

⁷ Hannah Arendt, Über die Revolution. München, 1963, S. 46.

⁸ Else Marienstrass, Nation et religion aux Etats-Unis. In: Michel, a.a.O., pp. 280 und 286sq. Simon Schama, Der zaudernde Citoyen. Rückschritt und Fortschritt in der Französischen Revolution. Stuttgart 1989, S. 504, 507 und 511. Eric Voegelin, Die politischen Religionen, München, 2. Aufl. 1996, S. 34.

⁹ Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg i.Br. 1992, S. 37.

¹⁰ Hans Maier, Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum. Freiburg i.Br. 1995, S. 7 und 29f.

¹¹ Hermann Lübke, Religion nach der Aufklärung. Graz, Köln, Wien 1989, S. 62 und 65.

¹² Berger, Häresie, a.a.O., S. 38.

¹³ Friedrich Heer, Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität. München, 2. Aufl. 1998, S. 260 und 263.

¹⁴ Raymond Aron, L'opium des intellectuels. Paris 1955. Michel Winock, Le siècle des intellectuels. Paris 1997, p. 489.

¹⁵ Eugen Biser, Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Düsseldorf 1995, S. 86.

¹⁶ Eric Voegelin, Die neue Wissenschaft der Politik. München, 2. Aufl. 1965, S. 14f., 225 und 232f.

¹⁷ Karl Dietrich Bracher, Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert. Stuttgart 1982, S. 315.

¹⁸ Justus H. Ulbricht, «Veni creator spiritus» Oder: «Wann kehrt Baldur heim?» Deutsche Wiedergeburt als völkisch-religiöses Projekt. In: Richard Faber (Hrsg.), Politische Religion – religiöse Politik. Würzburg 1997, S. 167 und 169f.

¹⁹ Thomas Luckmann, Religion – Gesellschaft – Transzendenz. In: Hans-Joachim Höhn (Hrsg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt/M. 1996, S. 126.

²⁰ Justus Stagl, Kulturelle Bindungskräfte der Religionen. In: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft. Köln 1998, S. 129.

²¹ Eric Voegelin, Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik. München 1966, S. 327f. und 354.

²² Lübke, a.a.O., S. 68.

²³ Franz Furger, Politik oder Moral. Grundlagen einer Ethik der Politik. Solothurn und Düsseldorf 1994, S. 272.

²⁴ Lübke, a.a.O., S. 56 und 59.

²⁵ Maier, a.a.O., S. 30.

²⁶ Biser, a.a.O., S. 236f.

²⁷ Dietrich Braun, «Gott mit uns». Zur Frage der Nation als Thema gegenwärtiger theologischer Ethik. In: Faber, a.a.O., S. 261.

²⁸ Alain Besancon, Le malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah. Paris 1998, pp. 107sq.

²⁹ Manfred Voigts, Jüdischer und universalistischer Messianismus. In: Faber, a.a.O., S. 89.

³⁰ Richard Faber, Politische Theologie oder: Was heißt Theokratie? In: Faber, a.a.O., S.28.

³¹ Julia Zernack, Germanische Restauration u. Edda-Frömmigkeit. In: Faber, a.a.O., S. 154, 144, 149.

- ³² Ulbricht, a.a.O., S. 163f., 166f. und 171.
- ³³ Hermann Rauschning, Gespräche mit Hitler. Zürich 1940, S. 212.
- ³⁴ Voegelin, Religionen, a.a.O., S. 57, 45, 49 und 14.
- ³⁵ Ulbricht, a.a.O., S. 172. Vgl. auch Lübbe, a.a.O., S. 238.
- ³⁶ Heer, a.a.O., S. 219, 317 und 264f. Ernst Nolte, Der Faschismus in seiner Epoche. München 1963, S. 465 und 467.
- ³⁷ Yasmin Doosry, Die sakrale Dimension des Reichsparteitagsgeländes in Nürnberg. In: Faber, a.a.O., S. 206, 209, und 212f. Vgl. auch die Abbildungen S. 217-220.
- ³⁸ Heer, a.a.O., S. 500, 265 und 423.
- ³⁹ Besançon, Malheur, a.a.O., pp. 102 und 109. Jean-Yves Calvez, La pensée de Karl Marx. Paris, 6. Aufl. 1956, pp. 585-595.
- ⁴⁰ Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart, 2. Aufl. 1953, S. 63.
- ⁴¹ Besançon, Malheur, a.a.O., pp.109-111.
- ⁴² Iwan Kologriwof, Die Metaphysik des Bolschewismus. Salzburg 1934, S. 68.
- ⁴³ Alain Besançon, Les origines intellectuelles du léninisme. Paris 1977, pp. 131-140.
- ⁴⁴ Erhard Stölting, Charismatische Aspekte des politischen Führerkults. Das Beispiel Stalins. In: Faber, a.a.O., S.56. Vgl. auch S. 47 und 49.
- ⁴⁵ Ebd., S. 46f.
- ⁴⁶ Ebd., S. 54.
- ⁴⁷ Maier, a.a.O., S. 34.
- ⁴⁸ Stölting, a.a.O., S. 52f.
- ⁴⁹ Calvez, a.a.O., p. 594.
- ⁵⁰ Stölting, a.a.O., S. 67 und 72.
- ⁵¹ Heer, a.a.O., S. 26, 28, 33, 237 und 236.
- ⁵² Besançon, Malheur, a.a.O., p. 100, 116 und 155sq.
- ⁵³ Giacomo Marramao, Die Säkularisierung der westlichen Welt. Frankfurt/M. 1996, S. 116f.
- ⁵⁴ Lübbe, a.a.O., S. 57.
- ⁵⁵ Ebd., S. 56 und 239.
- ⁵⁶ Ebd., S. 63.
- ⁵⁷ Peter L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Frankfurt/M. 1994, S. 184.
- ⁵⁸ Patrick Michel, Religion et démocratie: nouvelles situations, nouvelles approches. In: Michel, a.a.O. p. 19.
- ⁵⁹ Frank Unger, Christlicher Fundamentalismus in den Vereinigten Staaten von Amerika. In: Faber, a.a.O., S. 273 und 277f.
- ⁶⁰ Bracher, a.a.O., S. 318-327.
- ⁶¹ Vittorio Hösle, Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München 1997, S. 76 und 761. Vgl. auch Michel Winock, Le siècle des intellectuels. Paris 1977 p. 618, wo er eine «morale sans moralisme» fordert.
- ⁶² Vgl. Aron, a.a.O., p. 221.
- ⁶³ Donegani, a.a.O., p. 314.
- ⁶⁴ Voegelin, Religionen, a.a.O., S. 11 und 77.
- ⁶⁵ Vgl. Luckmann, a.a.O., S. 124f. Und Jean Baechler, Démocraties. Paris 1985, p. 63sq.
- ⁶⁶ Donegani, a.a.O., pp. 301, 303, 305 und 314.
- ⁶⁷ Zbigniew Brzezinski, Macht und Moral. Neue Werte für die Weltpolitik. Hamburg 1994, S. 156.
- ⁶⁸ Tocqueville, Ecrits politiques. Zitiert bei André Jardin, Aexis de Tocqueville. Paris 1984, p. 348.
- ⁶⁹ Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique. In: Oeuvres complètes. Hrsg. J.P. Mayer. Paris 1961, T. I., pp. 308, 301 und 304.
- ⁷⁰ Tocqueville, ebd., T. II., p. 351sq.
- ⁷¹ Pierre Joseph Proudhon, Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février. Kap. 14. Paris 1849, p. 61. Vgl. die deutsche Ausgabe von Gottfried Salomon, Berlin 1923, S. 243.

HORST BÜRKLE · STARNBERG

KAMPF IM NAMEN DER RELIGION

Vom «Heiligen Krieg» zu den Gebeten für den Frieden in Assisi

Vorgänge wie der Angriff auf das World Trade Center in New York am 11. September vorigen Jahres, die Auseinandersetzungen zwischen arabischen und jüdischen Ansprüchen auf palästinensisches Territorium, der Grenzstreit in Kaschmir und die Kämpfe um ein eigenes hinduistisches Gebiet auf Sri Lanka – die Aufzählung der Konfliktherde in der heutigen Weltlage ließe sich fortsetzen. In diesen wie in anderen Auseinandersetzungen sind religiöse Motive und politischer Machtanspruch oftmals eng miteinander verflochten. In vielen Fällen lassen sie sich nicht voneinander trennen. Sie stellen im Blick auf die Eigenart und das völkische, geschichtlich gewachsene Profil der sich bekämpfenden Ethnien eine brisante Mischung von kulturellen und religiösen Charakteristika mit heutigen Interessenansprüchen dar.

In dieser Hinsicht kommt ein Zusammenhang zum Tragen, der für viele Religionen konstitutiv ist. Die in der Abstammung begründete Zugehörigkeit bildet die Grundlage. «Blut und Boden» gehören dann zu den verborgenen oder auch öffentlich verteidigten Komponenten einer solchen Religionsgemeinschaft. Das schloss in der Geschichte der Religionen Begegnungen, gegenseitige Einflüsse und Vermischungsprozesse (Synkretismus) nicht aus. Zur Selbstbehauptung der jeweiligen Identität in Religion und Kultur gehörte aber auch der in ihrem Namen geführte Kampf.

Die Religionen der Antike kannten den Kampf als Auftrag und namens der dem eigenen Territorium verbundenen Götter. In den sog. Stammes- oder Naturreligionen wird die Kraft der Ahnengötter in den Kämpfen zwischen den Ethnien rituell vermittelt und zum Einsatz gebracht. In der in Indien am meisten verbreiteten heiligen Schrift des Hinduismus, der Bhagavadgita, erscheint der Gott Krishna auf dem Kampffeld, um den Angehörigen der Kriegerkaste an seine ihm eigene Pflicht (*svadharma*) zur

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.

Kriegsführung zu erinnern. Im Konfuzianismus Chinas hat der kämpferische Einsatz für den Herrscher als den «Himmelsohn» seine ethisch verpflichtende Grundlage. Der Kampf als Selbstaufopferung ist im japanischen Shintoismus der unmittelbarste Weg, unter die Namen derjenigen aufgenommen zu werden, denen in der Nation bleibende vergöttlichende Ahnenverehrung zuteil wird. Eine Ausnahme bildet der Buddhismus in seiner hinayanistischen mönchischen Ursprungsform. Für ihn entfällt mit der individuellen Absage an die an das Dasein fesselnden Bindungen im Blick auf das angestrebte Ziel (*nirvana*) jede Motivation für eine kämpferische Einstellung. Vergleichbar den yogischen Traditionen Indiens zielen hier die methodischen Einübungen darauf, zeitliche Existenzbezüge insgesamt zum Erlöschen zu bringen.

Welche Rolle aber spielen Kampf und Territorium in den drei im Monotheismus verwandten Religionen, im Gottesglauben Israels, der Christen und der Muslime?

Die Frage richtet sich nicht an die Kriege, die im Verlauf der Geschichte dieser Religionen geführt wurden. Vielmehr ist nach dem Verständnis von Kampf und Territorium zu fragen, wie es im «Wesen» dieser Religionen grundgelegt ist. Die Antwort darauf vermag zugleich die Frage zu beantworten, welches die Voraussetzungen sind für das am 24. Januar dieses Jahres wiederholte Treffen in Assisi zu Gebeten für den Frieden.

Israel und sein Kampf um das verheißende Land

In der Vätergeschichte der zwölf Stämme Israels ist die Landnahme von entscheidender Bedeutung. Die Stiftungsgeschichte des Glaubens an den einen und allein wirklichen Gott ist von Anfang an die Zuweisung einer neuen, bleibenden Heimat in Gestalt von Land gebunden: «Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde» (Gen 12,1). Der Aufbruch erfolgt aus dem vorläufig Eigenen in das noch unbekannt Gewährte. Dem Nomadenhaften wird die Sesshaftigkeit des Bleibenden verheißen: «Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land» (V. 7). Ortswechsel ist hier angezeigt. Glauben ist in seiner Bewährung gebunden an das Verlassen und an neues Inbesitznehmen. Entscheidend ist die Legitimation dazu. Gott will es so. Der vertrauende Glaube konkretisiert sich in der gehorsamen Akzeptanz dieser Landzuweisung: «Da zog Abraham weg» (V. 4).

Die Verheißung der Nachkommenschaft und des Landes gehören zusammen. In der Zumutung des Opfers des einzigen Sohnes, an dem alle Geschlechterfolgen hängen (Gen 22), wiederholt sich noch einmal die Erprobung der Treue Abrahams zur göttlichen Verheißung. «Abraham glaubte dem Herrn» (Gen 15,6).

Israels Gottesglaube erhebt sich nicht in mythischer Gestalt über seine geschichtlichen Einbettungen. Er behält «Bodenberührung» im konkreten Sinne des Wortes. Die Geographie gehört zum Erfahrungshorizont dieses Glaubens. Im Wandel von der nomadenhaften Unstetigkeit zur Beheimatung im Lande der Verheißung erweist sich die Bundestreue Jahwes. Das Bekenntnis zu ihm, «der Israel aus Ägyptenland herausgeführt hat», gehört zum ältesten Bestand des Glaubens Israels an Jahwe.¹ Berufung, Befreiung und Landzusage bilden im Urbekenntnis Israels eine Trias. So in dem ältesten «Credo» in Dtn 26,5-9: «Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großen Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließen.»

Das Landmotiv ist nicht allein in die Bekenntnistradition Israels eingegangen. Es blieb im Kult und in den Festtraditionen lebendig. Mit der Entrichtung der Erstlingsfrüchte verbindet sich bleibend der Dank für das Land. Des Einzuges in das verheißene Land wird im Festkalender als eines wunderhaften Geschehens gedacht in den Feiern, die sich um das Heiligtum von Gilgal bei Jericho formieren (Jos 2-9).

Wunderhaft bleibt im Gedächtnis auch der Kampf, der sich mit dem Erwerb des Territoriums verbindet. Es ist Jahwes eigener Kampf, in dem er seinem Volk zum Siege über die dort bereits siedelnden Völker verholfen hat. Darum preist Deboras Hymnus seinen Sieg, den er Israel im Kampf erringen lässt: «Hört, ihr Könige, horcht auf ihr Fürsten! Ich will dem Herrn zu Ehren singen ... Herr, als du auszogst aus Seir ... da bebte die Erde ... Die Berge wankten vor dem Blick des Herrn, des Gottes Israels» (Ri 5,3-5). In der Heroisierung des Kampfes um das Territorium mögen spätere Entwicklungen und Auseinandersetzungen mitgespielt haben.²

Der Kampf ist nicht allein Israels Aktion. Er ist Jahwes eigener «heiliger Krieg». Er gilt als «Jahwekrieg» (nach der alten Bezeichnung des «Buches der Kriege Jahwes» in Num 21,14) und gehört in den sakralen Bereich (so im Erschallen des Posaunenkluges, im Zerteilen eines Opfertieres – 1 Sam 11,7; Ri 19,29). Die diesen Kampf führenden Männer unterliegen besonderen sakralen Ordnungen (1 Sam 21,5f). Jahwe selber führt den Kampf an.³

Die Einnahme des Territoriums bleibt Gottes Sieg, den er Israel verleiht. Es geht um Land, «das ehemals anderen Völkern gehört hat und das Jahwe in der Verwirklichung seines Geschichtsplanes Israel zu Besitz ge-

geben hat.»⁴ «So kann denn auch Jahwe, der in seinem Kriege sein Ja zu Israel geschichtsmantifest macht, geradezu selber als Krieger beschrieben werden. «Jahwe ist ein Kriegermann», ist im Moselied Ex 15,3 zu hören. Die Einzugsliurgie Ps 24 kündigt den durch die Tore einziehenden König der Herrlichkeit an: «Es ist Jahwe, ein Starker und ein Held, Jahwe, ein Held im Kriege». Mit unerhörtem Bilde beschreiben Jes 63,1ff. den von Edom her in blutgerötetem Gewande Kommenden.» Aussagekräftiges Symbol ist das Schwert Jahwes: «Sein unersättliches Rasen im Kampfe gegen die Ägypter (Jer 46,10), seine Trunkenheit im Kampfe gegen Edom (Jes 34,5f)».⁵

Das verheißene Territorium, seine später verklärte, kämpferische Inbesitznahme und die in die Glaubenstradition Israels eingegangene und in ihr entfaltete Gotteserfahrung bilden eine Einheit. «So hat Jahwe sein Volk geführt und sich verherrlicht! Israel hat das Geschichtswalten Jahwes für sein Volk in einer Herrlichkeit dargestellt, die das von einem älteren und realistischeren Bericht Dargestellte weit hinter sich lässt. Der Glaube hat sich derart des Stoffes bemächtigt, dass er das Geschehen von seiner geglaubten Innenseite her anschaulich gemacht hat. Dieses späte Bild von Israels Landnahme ist getragen und gestaltet von einem starken Eifern und Rühmen der Taten Jahwes».⁶

Auch die von den Propheten als Gericht und Strafe Jahwes an seinem Volk verkündete Botschaft kennt in ihrer Deutung von Verbannung und Heimkehr das Land als zentrales Thema. Nur auf Zeit und nicht für alle wird die Fremde noch einmal zum erlittenen, verdienten Schicksal. 586 v. Chr. wird Jerusalem zur Zeit Nebukadnezars erobert, die Elite des Volkes für eine Generation bis zum Jahre 538 nach Babylon verbannt. Aber in denen, die «an den Wassern Babylons saßen und weinten» (Ps 137,1), blieb die Sehnsucht nach dem Lande im Heimweh lebendig. Die zentralen Inhalte des Glaubens kreisten weiter um das Verlorene und wieder Erhoffte. Buße angesichts des erfahrenen Schicksals, in der Hoffnung auf Heimkehr erlittenes Exil, Trost im Leiden, der sich am Festhalten an den Treuezusagen Jahwes speist – aus diesen prophetisch thematisierten Grunderfahrungen des Glaubens ist der Bezug zum Land nicht wegzudenken.

Aber nicht allein in den als Heimsuchung und Gericht erlittenen Exilszeiten unter Assyrien und Babylon bleibt die Bindung an das Land der Väter das motivierende «Prinzip Hoffnung». Als die fremde Besatzungsmacht Rom das längst geteilte Land unter seine Verwaltung genommen hatte, brach sich diese Bindung an die Verheißungen des Gottes der Väter in Freiheitskämpfen Bahn. Die Partei der Zeloten war es, für die der Kampf im Glauben eine Verpflichtung blieb. Der Krieg gegen die römische Besatzungsmacht endete mit der Einnahme Jerusalems unter dem Kaisersohn Titus. Der Tempel wurde zerstört, seine heiligen Geräte im Triumphzug

durch Rom geführt, wie es heute noch an den Reliefs des nach Titus benannten Triumphbogens wahrnehmbar ist.

Die späteren Aufstände unter Barkochba, dem messianischen «Sternensohn», verstanden sich als politische Befreiungsbewegung. In ihnen brach sich der Kampf im Glauben als Gehorsam gegen Jahwe als den Besitzer dieses besetzten Landes wieder Bahn.

In die Zeit der römischen Fremdherrschaft fällt das Ereignis, das nicht allein die Geschichte Israels zu der ihr verheißenen Erfüllung bringen sollte. «Als die Zeit erfüllt war», lässt Gott in der Menschwerdung seines Sohnes die im Bund mit seinem Volk Israel beschrittenen Wege zu seinem «von Anfang an gesetzten Ziel» kommen. Die seiner Sendung glauben, lesen die Geschichte der Väter in einem anderen Licht. Sie ist nicht mehr länger bloß Übereignung des den Vätern verheißenen Landes. Der Kampf im Glauben richtet sich nicht mehr länger auf die Behauptung des Territoriums in Israel. Für die Schriften des Pentateuch und der prophetischen Bücher liefert dieses geschichtserfüllende Ereignis den Schlüssel zu ihrem bis dahin nur vorläufigen, ethnischen und territorial begrenzten Verständnis. Leben, Wort und Werk Jesu von Nazareth bilden von jetzt an den Bezugsrahmen, auf den sich die Väterüberlieferung bezieht. «Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist ... Ich aber sage euch ...» (Mt 5,21 u.a.).

In der Zeit des Sohnes, in jenem «nun aber» (nuni; de;), enthüllt sich für die ihm Nachfolgenden der verborgene, bis dahin begrenzte Auslegungshorizont der Geschichte Israels. In ihn gehört auch die Rolle und das Verständnis des Kampfes im Glauben, wie es bis dahin in Israel bestimmend blieb. Die Geschichte des nachchristlichen Judentums wird von dieser Zäsur in der Geschichte Israels wesentlich mitbestimmt. An die Stelle seines kultischen Zentrums im Tempelheiligtum Jerusalems treten die mannigfachen Lehrhäuser jüdischer Glaubensgemeinschaften in der Diaspora. Der Kampf im Glauben um das verheißene Territorium erlischt in anderen, darauf nicht mehr länger ausgerichteten Glaubensdisziplinen zur Bewahrung jüdischer Identität. Bereits vorgeprägt in früheren Diaspora-Schicksalen bildet sich ein jüdischer Glaube heraus, für den die Kämpfe um das heilige Territorium zur Vätergeschichte geworden sind. Die Hoffnung auf die Wiedergewinnung des Territoriums Israels wird zum Thema geschichtlicher Endzeiterwartung. Er geht auf in einer auf das Ende der Geschichte gerichteten messianischen Ausschau, die sich in der Überlieferung Israels erst spät niedergeschlagen hat.⁷ In ihr findet auch das durch Kämpfe, Verfolgung und Exile gekennzeichnete Verhältnis zu den «Völkern» seine einst prophetisch angesagte Beantwortung. Nicht eine neue, noch einmal kämpferisch zu erobernde Eigenstaatlichkeit im angestammten Territorium bleibt das Motiv des weltweit verstreuten Judentums. Abseits der Christusakzeptanz durch den in ihm gründenden Neuen

Bund Gottes mit der ganzen Menschheit bleibt jüdischem Glauben das Harren auf das Offenbarwerden seines Gottes vor den Völkern am Ende der Tage. Eine vorzeitige Rückkehr im Kampf zur Aufrichtung eines neuen Zion in Gestalt eines jüdischen Staates «Israel» musste darum im Widerspruch zur endzeitlichen Zionshoffnung bleiben. Erst mit ihr wurde auch der Kampf wieder zur Begleiterfahrung einer neuen jüdischen staatlichen Existenz.⁸ Geboren aus den extremsten und umfassendsten Verfolgungsschicksalen jüdischer Geschichte wurde der Kampf ums eigene Territorium wieder zur neuen jüdischen Schicksalsfrage. Erzwungen und befördert aber wurde er durch eine Verfolgungs- und Vernichtungsideologie, die auch den christlichen Glauben an die Wende der Zeiten im Christusgeschehen nicht nur aufgekündigt, sondern zu ihrem Gegner erklärt hatte.⁹

Heiliger Krieg im Islam – Der Auftrag des neuen Propheten

Anders als in der Geschichte Israels wird der «Kampf im Glauben» zu einem Thema der Kundgaben Mohammeds im Koran. Die Tradition, an die Mohammed nicht nur anknüpft, sondern in der er sich als letzter der Propheten sieht, ist die alttestamentliche Verheißungsgeschichte Israels. Die Geschichte des Heils in Israel führt für ihn über den vorletzten, den größten aller Propheten Israels, Jesus von Nazareth, weiter zu seiner eigenen, als Letzterfüllung göttlicher Kundgaben verstandenen Prophetie. Alttestamentliche wie neutestamentliche Überlieferungen, soweit sie ihm bekannt wurden, erhalten von daher die Funktion von «Legitimationsurkunden» seines Berufungsbewusstseins. Bevorzugt aber wird das der eigenen arabischen Stammeswelt entsprechende israelitische Erbe. Dazu wird dem neutestamentlichen Glaubenszeugnis von der Stiftung des neuen Bundes in der Menschwerdung Jesu Christi sein heilsgeschichtlicher Erfüllungscharakter abgesprochen. Auf diese Weise wird Platz geschaffen für die von Mohammed verkündeten Kundgaben Allahs. Die anerkennenden, wunderbar ausgestalteten, nicht selten verehrungsvollen koranischen Aussagen über die Gestalt Jesu und die Mutter Maria deuten sie in Vorläuferrollen um, die auf das von Mohammed Gehörte und Empfangene vorbereiten. Die ihrer Christologie entleerte Gestalt Jesu von Nazareth erscheint dabei als Teil der Geschichte Allahs mit Israel.

In dieser auf den eigenen prophetischen Anspruch ausgerichteten Perspektive Mohammeds nimmt der Koran auch die Tradition des «Heiligen Krieges» Israels auf. Sie passt in die kulturelle, stammesreligiöse Beheimatung des neuen Religionsstifters. *Djihad* bezeichnet im Koran den «Kampf auf dem Wege Allahs». Er ist Teil des Sendungsauftrages des Stifters, mit dem er seine männlichen Gläubigen zur Ausbreitung des Islam verpflichtet. Er

gehört zwar nicht zu den fünf Grundpflichten eines Moslems. Erst im Laufe der Zunahme der kriegerischen Aktionen Mohammeds gewinnt er seine erweiterte Geltung. In den frühen mekkanischen Suren herrscht noch die Ermahnung zur Geduld den Angriffen der Ungläubigen gegenüber. In der medinischen Periode mit dem Ausbau eines islamischen Stadtstaates kommt zum Recht, Angriffen kämpferisch zu begegnen, schließlich die Pflicht, die feindlichen Mekkaner im Kampf zu unterwerfen. Die Korantexte, die sich auf die Pflicht zum Heiligen Krieg beziehen, fallen fast ausschließlich in diese medinische Zeit. An die Stelle des ursprünglichen Stiftungskerygmas Mohammeds, das der Warnung seiner mekkanischen Landsleute vor dem kommenden Gericht Allahs galt, treten jetzt die Anweisungen zur kriegerischen Eroberung, zum Aufbau und Ausbau des islamischen Herrschaftsgebietes. Einschränkung erfährt die *Djihad*-Pflicht in der Zeit der «heiligen Monate».¹⁰ Wenn sie vorüber sind, «dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet (*salat*) verrichten und die Almosensteuer (*zakat*) geben, dann lasst sie ihres Weges ziehen. Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben» (Sure 9,5). Das Nahziel des gebotenen Kampfes ist nicht die Bekehrung, sondern die tributpflichtige Unterwerfung: «Kämpfet gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben ... und nicht der wahren Religion angehören ... bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten» (V. 29).

Dem Kampf im Namen Allahs eignet von Anfang an eine eschatologische Komponente. In ihr begegnen sich beide Motive: die ursprünglich starke Gerichtserwartung und der mehr und mehr in den Vordergrund tretende Kampf ums Territorium. Der Tod im Kampf bedeutet realisiertes ewiges Heil. «Diejenigen aber, die das diesseitige Leben um den Preis des Jenseits verkaufen, sollen um Gottes willen kämpfen. Und wenn einer um Gottes willen kämpft und er wird getötet – oder er siegt – werden wir ihm (im Jenseits) gewaltigen Lohn geben» (Sure 4,74). Glauben an Allah, erzwungene Auswanderung und Bereitschaft zum «Krieg um Gottes willen» bilden eine Trias der Verheißung. «Sie dürfen auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen» (Sure 2,217).

Eigentliches Ziel des Krieges ist die Anerkennung Allahs und der Mohammed aufgetragenen Islamisierung (Sure 8,38f.): «Sag zu denjenigen, die ungläubig sind: Wenn sie (mit ihrem gottlosen Treiben) aufhören, wird ihnen vergeben, was bereits geschehen ist. ... Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird.»

Die Tradition (*hadith*) nimmt das Thema des Kampfes für den Glauben auf. In den Quellen der mündlichen Überlieferung des Propheten spielt es eine Rolle. Sie genießt bei Sunniten, Schiiten und Wahabiten eine hohe

Autorität. Sie enthält «Aussprüche» Mohammeds, die im Koran nicht überliefert sind. Hier begegnen «Ausführungsbestimmungen» zum heiligen Krieg, die bereits die nachkoranische Situation des Islam widerspiegeln. Nach ihnen sind die Vorschriften für den *djihad* auch stellvertretend für die Vielen von einzelnen Teilgruppen zu erfüllen. Können die Ziele des Kampfes durch den Einsatz weniger erreicht werden, so ist die Kampfspflicht für den Rest der Moslems nicht mehr bindend. Bei einem Angriff auf islamisches Territorium dagegen hat jeder einzelne, ob Mann oder Frau, der Kriegspflicht nachzukommen.

In den Traditionen des Propheten begegnet eine weitere Einschränkung: Ein heiliger Krieg darf nicht gegen ein Volk geführt werden, dem nicht zuvor Gelegenheit gegeben wurde, sich zum Islam zu bekehren. Die Begründung lautet: «Weil der Prophet es seinen Heerführern so befohlen hat und damit das Volk weiß, dass es aus Glaubensgründen angegriffen wird und nicht um ausgeplündert und versklavt zu werden.» Wenn jedoch die Ungläubigen sich weigern, nachdem sie zum islamischen Glauben gerufen worden sind, diesem Ruf zu folgen «und auch die Kopfsteuer zu zahlen, ist es die Pflicht der Muslime, Gott um Hilfe anzurufen und die Ungläubigen mit Krieg zu überziehen, denn Gott hilft denen, die ihm dienen, und er vernichtet seine Feinde, die Ungläubigen.»¹¹

Ob der Kampf, den Mohammed gegen die Mekkaner als verpflichtenden Glaubenskrieg betrachtete, in der Folge auch den Kampf im Glauben gegen die ungläubige Welt schlechthin bis zur Unterwerfung unter den Islam einschloss, bleibt unklar. Die spätere Tradition spricht sich deutlich in diesem Sinne aus. Die einschlägigen Koranstellen setzen beim Kampf für den Glauben voraus, dass es sich bei den im heiligen Krieg zu besiegenden Ungläubigen um bedrohende oder treulose handelt. Eine bald nach seinem Tode überlieferte Erzählung weiß von Schreiben Mohammeds an die umgebenden fremden Mächte, die eine solche allgemeine Ausdehnung der Kämpfe im Glauben voraussetzten. «Als die muslimischen Heere über Arabien hinaus vorrückten», wird der *djihad* «eine allen männlichen, freien und erwachsenen Muslimen, die an Körper und Geist gesund sind und die Mittel haben, um ein muslimisches Heer zu erreichen, gemeinsam obliegende Pflicht, nicht aber jedem Individuum bindend auferlegte Pflicht, sondern eine solche, die hinlänglich erfüllt ist, wenn ihr eine gewisse Anzahl von Muslimen nachkommt. Sie muss erfüllt werden, bis die ganze Welt unter muslimischer Herrschaft steht.»¹²

In der weiteren Geschichte des Islam begegnen wir Entwicklungen, die dieser in Koran und Tradition grundgelegten Pflicht zum Kampf im Glauben eine andere Deutung geben. Insbesondere in den verschiedenen Richtungen des mystischen Islams erfährt auch die Tradition vom heiligen Krieg eine verinnerlichende, auf die geistliche Erneuerung des Gläubigen

gerichtete Deutung. Einflüsse christlichen monastischen Lebens geben zunächst dem sufistischen Frömmigkeitsideal eine andere Richtung. Spätere gnostische und Einflüsse östlicher Frömmigkeitspraktiken lassen aus dem ursprünglichen *djihad* einen Feldzug gegen die eigenen Schwächen im Glauben werden.¹³ An die Stelle des irdischen militärischen Kampfes tritt die spirituelle Vervollkommnung. Das Leben des Gläubigen wird zu einer Reise (*safar*). Der Gottsucher wird mit einem Reisenden (*salik*) verglichen auf dem Wege zur vollkommenen Vereinigung mit dem göttlichen Sein. Die Geschichte des Sufitums kennt Leiden, innerislamische Verfolgung – ja, den Märtyrertod. Dialoge zwischen Christen und Vertretern dieser Frömmigkeitsrichtung im Islam sind darum leichter möglich. Sie entbehren der dogmatischen und rechtlichen Absolutsetzungen der schulmäßigen Auslegungen des Koran. Die Befolgung der *shari'a*-Gesetze gehört für den islamischen Mystiker noch zur untersten Stufe islamischer Existenz. Das Streben im Kampf um Vollkommenheit aber führt in weiteren Stufen zum Ziel der «Auslöschung» (*fana'*) irdischer Bindungen im Aufgehen in Gott. Sühne und Buße, Askese und spirituelle Disziplinen sind die Motive, die den Sufi Menschen mit strukturverwandter Spiritualität in einer anderen Religion eher näher bringt, als ihn als Gegner im Kampf für den Glauben erscheinen zu lassen. Der Muslim als Mystiker liest seinen Koran anders als die Mehrzahl sunnitischer und shiitischer Muslime. Für ihn rückt die Ausrichtung seines Glaubens von den regulierbaren und organisierbaren Aktivitäten dieser zeitlichen Welt weg auf das Ringen um die Vervollkommnung des eigenen Seelenlebens. Mit dieser Orientierung musste der Sufismus jedoch mit der auf die innerweltliche, politische Durchsetzung ausgerichteten Koranauslegung in einen spannungsvollen Gegensatz geraten. Eine spiritualisierende Ausdeutung widersprechender Textstellen oder ihre Einschränkung auf die besondere historische Lage des Propheten sind dabei geeignete Mittel. Sie aber vermögen die Kluft nicht zu schließen, die sich auch in Bezug auf die koranische Verpflichtung zum Kampf für den Glauben zu den über neunzig Prozent der nichtsufistischen Muslime dabei auftut.

Mohammed verstand sich, wie es der Edinburgher Islamforscher W. Montgomery Watt formuliert, spätestens seit der Zeit in Medina in Personeneinheit als «Prophet und Staatsmann». Ernst Bloch in seinem marxistisch orientierten Durchgang durch die Geistes- und Religionsgeschichte zwingt die Gestalt Mohammeds in eine ungeschichtliche und einseitige Synopse mit der Gestalt des Moses. Der Kampf um das verheißene Land in Israel und die territoriale Ausbreitung des Islam rücken für ihn in eine die wesentlichen Unterschiede verkennende Zusammenschau. «Islam, Ergebung wurde die Religion Mohammeds genannt, jedoch das Bekenntnis dieser Religion war hier wie nirgends scharfer Dschihad, heiliger Krieg ...

Der Glaubenskrieg kam durch den Islam völlig in die Welt; Adonai echod, Allah il Allah, Gott ist einzig, mit diesem Ruf erlangt das Subjekt die höchste Einseitigkeit, die schärfste zum vorgehabten Zweck. Die mohammedanische Frohbotschaft selber ist keine originäre, sie tritt hinter den gewaltigen Himmelssturm Christi wieder weit zurück, aber sie hat die Passion aus der Bibel herausgesetzt, und zwar ganz im Sinn der Leidenschaft, nicht von Leiden.»¹⁴

«...denn ihnen gehört das Reich der Himmel» (Mt 19,14).

Mit dem Kommen Jesu Christi und seiner Proklamation des «Reiches Gottes» bricht eine andere und neue Herrschaft für diese Welt an. Als der die Geschichte nicht nur Israels vollendende Messias ist er der «König der Juden» (basileu;~ tw'n Ioudaiwn)¹⁵. Diese messianische Königswürde jedoch, über dem am Kreuz nach den Gesetzen zur Wahrung der Rechte des römischen Kaisers Hingerichteten angebracht, bezieht sich auf ein Reich, das nicht von dieser Welt ist. Wäre es ein Territorium wie das, um das Israel in seiner bisherigen Geschichte zu kämpfen hatte, würde Gott auf Bitten dieses Messias Königs überirdische Streitkräfte einsetzen, deren es für seine siegreiche Durchsetzung bedürfte: «Oder glaubst du, dass ich nicht in der Lage bin, meinen Vater anzurufen, und er würde mir mehr als zwölf Legionen an Engeln zur Seite stellen» (Mt 26,53).

Wäre das neue Reich weiterhin nach den Maßstäben der anderen durchzusetzen und gegen sie zu behaupten, bedürfte es weiterhin der kämpferischen Einsätze, wie sie die Menschheit in ihrer Geschichte, auch in der Geschichte der Religionen, kennt. «Wäre meine Königsherrschaft aus diesem Kosmos heraus (zu begründen), dann würden meine Leute für mich kämpfen» (Joh 18,36). Vom Kampf für dieses Reich freilich ist auch hier die Rede. Aber der Begriff gilt von jetzt ab in einem metaphorischen Sinne. Es ist der «gute Kampf» im Glauben. Der griechische Wettkampfbegriff (ajgwvn) ersetzt den der kriegerischen, feindseligen Auseinandersetzung. Der Einsatz, der um dieses neuen Reiches willen erfordert ist, ist ein ganzer, bis zur Hingabe des eigenen Lebens. «Fürchtet nicht diejenigen, die zwar den Leib, nicht aber die Seele töten können» (Mt 10,28). Der neue Kampf wird nicht wie die Kämpfe unter Menschen geführt («der Kampf gegen Fleisch und Blut» – Eph 6,12). Er sprengt die Grenzen der zwischenmenschlichen Beziehungen und der ethnischen Gruppierungen, wie sie die Kämpfe unter Menschen kennen. Er hat – darin der Christusherrschaft entsprechend – kosmische Bezüge. Der kämpfende Glaube hat es mit überirdischen «Kräften, Mächten und mit kosmischen Machthabern der Finsternis» (V. 12) zu tun.¹⁶ In anderer Weise kehrt das Motiv des Krieges, den Gott selber führt, wieder: «Deshalb legt an die Waffenrüstung

Gottes» (V. 13). Die Symbolik der «Kampfausrüstung» bezieht sich auf die wesentlichen Merkmale des Kämpfenden: «... umgürtet mit Wahrheit, angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit, an den Füßen beschuht mit der Bereitschaft zum Evangelium des Friedens, zu allem aber den Schild des Glaubens in der Hand» (V. 16).

Der Kampf, der zugemutet wird, trägt die Merkmale der Jüngerschaft. Er ist gekennzeichnet durch das Opfer und hat Anteil an dem Leiden des Herrn. Deswegen ist er ein «vielseitiger Kampf in Leiden» (Hebr 10,32). Er ist dem Kämpfenden «aufgetragen» und verlangt von ihm vor allem «Geduld» (12,1).

Für den Apostel erfordert die Befähigung für diesen Kampf das Fürbittengebet seiner Gemeinde: «Ich ermahne euch, meine Brüder, um unseres Herrn Jesu Christi und der Liebe des Geistes willen, beteiligt euch am Kampf in euren Gebeten für mich zu Gott» (Röm 15,30).

In den drei ersten Evangelien spiegelt sich das vorösterliche gebrochene, widersprüchliche Verständnis der mit Jesu Kommen beginnenden Königsherrschaft Gottes wider. Noch steht die Erhöhung und Verherrlichung im Opfertod, die Bestätigung in der Auferstehung und die Gegenwart seines Herrseins in der pfingstlichen Geistsendung aus. Wie ambivalent unter denen, die ihm nachfolgten, die Erwartung des nahen Reiches war, belegt für die vorpfingstliche Zeit die in der Apostelgeschichte 1,5 erhaltene Jüngerfrage: «Herr, wirst Du zu dieser Zeit die Königsherrschaft für Israel aufrichten?» Die Antwort sprengt den Hoffnungsrahmen sowohl hinsichtlich des Termins als auch in Bezug auf die in der Väterüberlieferung vorgezeichnete Vorstellung vom Reich. Die Erfüllung dieser Erwartung sieht anders aus. Sie ist geographisch nicht mehr eingrenzbar und terminlich nicht zu kalkulieren. «Ihr werdet die Dynamik des Heiligen Geistes empfangen, der von euch Besitz ergreifen wird». Die Zeugenschaft (mavrture~) dieser Verwandlung vollzieht sich nicht mehr in den Grenzen des längst geteilten Israel (Judäa und Samaria), sondern kennt nur noch globale Ausmaße («bis an das Ende der Erde»).

Im Lichte dieser angebrochenen und sich in der Sendung Jesu Christi erfüllenden Gottesreicherwartung entbergen die Ansagen an Israel ihren vorbereitenden Charakter. Sie geben ihren eigentlichen Sinn frei, indem sie das ursprünglich Partikulare ihrer völkischen Bedingungen abstreifen. Bereits in der prophetischen Friedensvision, die Israel gilt, wird auch die unweltliche Natur von ihren widerstreitenden Konflikten befreit (Jes 11). In der Sendung seines Sohnes jedoch wird Gott zum Stifter des Friedens, der dem neuen Israel der Gotteskindschaft gilt. Er selber ist dieser Friede (Eph 2,15) – ein Friede von Grund auf. Er «übersteigt alle Vernunft» (Phil 4,7), weil er von Ihm kommt, der durch sich selbst Mensch¹⁷ und Kosmos wieder zu ihrer ursprünglichen Bestimmung bringt.

Durch die «Frohbotschaft», die Jesus verkündigt (Mt 4,22), wird dieses «Reich» verwirklicht. Es ist seines Vaters Wohlgefallen, dass er den Seinen Anteil an diesem seinem Reich gibt (Lk 12,32). Als das vom Vater gewährte unterliegt es nicht mehr den Machtkämpfen, in denen sich, der Prophetie Jesajas entsprechend (Jes 19,2), «Volk gegen Volk und Königreich gegen Königreich erheben wird» (Lk 21,10).

Die Metapher vom Reich erfährt durch Jesus Christus ihre einzigartige und radikale Umdeutung. Mit seinem Anbruch fällt das neue Licht auf die wechselnden und sich ändernden Reichserwartungen, wie sie in Israel immer wieder neue Hoffnungen auslösten. In ihm ist das «Zepter der Herrschaft ein gerechtes Zepter» (Ps 45,7). Im Reich dieses Königs «hat man das Recht lieb» (Ps 99,4). Es bedarf nicht mehr der kämpferischen Durchsetzung im Ringen um seinen Bestand. Ihm eignet das Bleibende; denn es ist ein «ewiges Reich» (Ps 145,13). Die Sehnsucht auf immerwährenden Frieden, wie er sich in den Ankündigungen der Propheten aussprach, mit dem Anbruch dieser Gottesherrschaft wird sie erfüllt: «Der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen» (Jes 54,10); denn er selber «wird unser Friede sein».

Die Proklamation dieses Anbruchs erfolgt nicht als eine weitere Ankündigung, sondern vollzieht sich in der Person des Proklamierenden selber. Was einmal in der zeitlichen Dimension der aus dem Exil einst Heimgekehrten in der Zusage des dritten Jesajabuches (Jes 61,1ff) seine Hoffnung stiftende Funktion hatte, erfüllt sich in der Person dessen, der diese Schriftrolle unter Hinweis auf sich als den, den «der Herr gesalbt hat», in der Synagoge von Kapernaum zum Vortrag bringt: «Denn heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren» (Lk 4,21). Die Kämpfe um des Glaubens willen entbergen in diesem Licht einen Charakter *totaliter aliter*.

Die Geschichte des Christentums ist immer auch eine Geschichte der Vergessenheit seiner Orientierung vom Ursprung her gewesen. Die Wende vom Kampf im Leiden zur *religio licita* und schließlich zur beherrschenden Staatsreligion haben die Grundlagen zwar überlagert, aber nie verlustig gehen lassen. Von den Kämpfen, die zu dieser Wende führten, über die später folgenden bis zu den Kreuzzügen konnten sich die Motive zwischen dem Kampf im Glauben und den Kriegen um des Territoriums willen bis zur Ununterscheidbarkeit vermischen. In den Auseinandersetzungen und Kämpfen der unsäglichen Geschichte der Trennungen innerhalb der einen Christenheit spielt die Vergessenheit des «guten Kampfes»¹⁸ ihre schuldhafte Rolle. Die Auseinandersetzung zwischen dem Osten und dem Westen schlug sich auch in den Trennungen der einen Kirche nieder. Kämpfe um Territorien begleiteten schließlich eine Entwicklung konfessioneller Spaltungen, die im Namen des Evangeliums reformatorisch in Deutschland begonnen hatte.

In der These vom «Kampf der Kulturen», wie er in der Gegenwart einseitig ausgelegt wird, scheint die Frage nach den unterschiedlichen religiösen Aspekten für das Konfliktgeschehen zurückzutreten. Die Identitäten der Gegner sind mit den vordergründigen Interessen der Territorien aufs Engste vermischt. Wie aber lässt sich im Konfliktfeld der «Kulturen» das Zeugnis von der in Christus neu geschaffenen Friedenslage als Voraussetzung für einen Friedensdialog der Religionen in Geltung setzen? Welchen Beitrag können Menschen verschiedener Religionen im Blick auf den Unfrieden dieser Welt leisten?

Assisi – Gebetstreffen für den Frieden in der Welt

Am 24. Januar dieses Jahres trafen sich in Assisi Vertreter verschiedener Religionen zu Gebeten für den Frieden in der heutigen Weltsituation. Papst Johannes Paul II. hatte sie dorthin eingeladen zu einer «Friedenswallfahrt». Begleitet von mehreren Tausend Gläubigen fasste der Papst in seiner abschließenden Ansprache die dort nach den unterschiedlichen Voraussetzungen in den einzelnen Religion vorgetragenen Gebete in der folgenden Intention zusammen: «Nie wieder Gewalt! Nie wieder Krieg! Nie wieder Terrorismus! Im Namen Gottes bringe jede Religion der Welt Gerechtigkeit und Frieden, Vergebung und Leben, Liebe!»¹⁹ Zu den an dieser Gebetswallfahrt beteiligten Sprechern gehörten neben den Vertretern der verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften, Föderationen und Verbänden auch Autoritäten aus den großen religiösen Traditionen der Welt: Judentum, Islam, Buddhismus, Schintoismus, Konfuzianismus, Jainismus, Sikhismus, Hinduismus, Zoroastrismus und aus afrikanischen traditionellen Religionen. In jeder dieser Religionen war in der Zusammensetzung ihrer Vertretungen wiederum das Spektrum ihrer unterschiedlichen, z.T. auch herkömmlicher Weise einander ausschließenden Sondertraditionen berücksichtigt.

Welches war die Grundlage, auf der eine solche Initiative ergriffen werden konnte? In seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hatte bereits das Zweite Vatikanische Konzil die Perspektive aufgezeigt, in der diese Religionen im Verhältnis zur Kirche zu sehen sind. Von ihrem geschöpflichen Ursprung und von ihrer göttlichen Bestimmung her bilden die Völker des Erdkreises eine einzige Gemeinschaft. Gottes «Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln.»²⁰

Die Geschichte der Menschheit mit ihren Kriegen unter den Völkern bezeugt ihren Ungehorsam und den Verlust dieser ihrer geschöpflichen

Bestimmung vom Ursprung her. Nachdem Gott in Christus, der «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6) ist, die Menschheit wieder mit sich versöhnt hat, vermag die Kirche Zeugnis von ihm abzulegen, «in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden».

In besonderer Weise wendet sich der Papst darum an die Christen: «Unser Lehrer und Herr Jesus Christus beruft uns dazu, Apostel des Friedens zu sein. ... Durch den Tod auf Golgatha hat er in sein Fleisch die Wundmale des göttlichen Leidens für die Menschheit eingedrückt. Als Zeuge des Liebesplans des himmlischen Vaters ist er «unser Friede». Er vereinigte die beiden Teile und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder» (Eph 2,14).²¹ Im Lichte dieses Heilsgeschehens drücken die Menschen in ihren verschiedenen Religionen ihre Erwartungen einer «Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins aus, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen.» Darum kann von diesen, wenn auch in sich unterschiedlichen Ausdrucksweisen der nichtchristlichen Religionen als einem gemeinsamen Grundanliegen gesprochen werden. Sie sind «bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege aufweisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.»

Die päpstliche Initiative zu den Gebeten um den Frieden unter den Völkern setzt darum diesen Zusammenhang voraus. Er schließt die schöpfungsgemäße Bestimmung der einen Menschheit, deren schuldhaften Verlust und Wiederherstellung in Gottes versöhnendem Handeln in Jesus Christus als die Grundlage und Voraussetzung für alle Menschen ein.²³

«In einer Friedenswallfahrt sind wir nach Assisi gekommen. Als Vertreter der verschiedenen Religionen sind wir hier, um uns vor Gott zu prüfen im Hinblick auf unseren Einsatz für den Frieden. Zugleich wollen wir Ihn um das Geschenk des Friedens bitten und unsere gemeinsame Sehnsucht nach einer gerechteren und solidarischeren Welt bezeugen.»²⁴

Durch selbstkritische Prüfung der eigenen Friedensbereitschaft vermag sich christlicher Glaube in die Gemeinschaft aller derer einzubeziehen, die die Differenz zwischen ihrem religiösen Streben und dessen Verwirklichung wahrzunehmen vermögen. Vorausgesetzt ist dabei, dass die Wege, die eine Religion weist, dem Frieden dienen. Zu den «Stützpfeilern», auf denen der Einsatz für den Frieden unter den Völkern basiert, gehören «der Einsatz für Gerechtigkeit und die Bereitschaft zur Vergebung». Mit ersterem sind die Konfliktpotentiale angesprochen, die das religiöse Streben immer wieder an seine Grenzen stoßen lässt. Der Impuls, diese Grenzen zu überschreiten, liegt in der Verwirklichung dessen, was als oft noch verhüllte Erfüllung allem religiösen Streben unter den Menschen zugrunde liegt. Die Kämpfe, die die Menschheit im Namen der Religion geführt hat und bis heute führt, enthüllen damit ihren Widerspruch zu dem Ziel,

das der Frieden stiftende Gott ihnen in Christus zu ihrer Erfüllung gesetzt hat. Vergebungsbereitschaft wird damit zur immer neuen Bereitschaft, die eigene Religion ihrer Bestimmung gemäß in Geltung zu setzen. Sie gehört nicht allein zur Bewältigung einer schuldbeladenen Geschichte der Menschen in ihren Religionen. Vielmehr macht sie die Wege frei, die in den Spannungsfeldern der Gegenwart zueinander führen. Sie weist darüber hinaus auf das Ziel hin, auf das alle religiöse Sehnsucht der Menschheit im Vorläufigen noch verweist:

«Wenn der Friede ein Geschenk Gottes ist und in ihm seinen Ursprung hat, wo können wir ihn suchen, und wie könnten wir ihn bauen, wenn nicht in einer engen und tiefen Beziehung zu ihm? Den Frieden in der Ordnung, Gerechtigkeit und Freiheit aufzubauen, erfordert deshalb an erster Stelle das Bemühen des Gebets, das Offenheit, Hören, Dialog und zuletzt Vereinigung mit Gott ist, dem eigentlichen Ursprung des wahren Friedens.»²⁵

ANMERKUNGEN

¹ Dazu ausführlich: M. Noth: Pentateuch (1948), S. 48ff.

² Vgl. G. von Rad: Theologie des AT, 1961, Bd. 1, S. 297: «Wenn sich auch die Vorstellung von den Vorgängen in Ri 1 von dem späteren und allbeherrschend gewordenen Bild von Jos 2-10 noch stark unterscheidet, ... so ist sie doch auch hier schon als ein generell kriegerisches Geschehen verstanden. ... So hat die spätere Erfahrung von der Unmöglichkeit eines friedlichen Nebeneinanderwohnens und zugleich die Vorstellung von einem legitimen Anspruch Israels auf das ganze Land schon die ältesten Überlieferungen geprägt.»

³ Zum sakralen Charakter des «Heiligen Krieges» und Israels instrumentale Rolle im «Jahwekrieg» im Einzelnen: G. von Rad: Der heilige Krieg im alten Israel, 1951.

⁴ G. von Rad: Theologie des AT, Bd. 1, S. 299.

⁵ W. Zimmerli: Grundriss der alttestamentlichen Theologie, 1972, S. 50.

⁶ a.a.O. S. 301.

⁷ Die Erwartung einer messianischen Befreiergestalt der Endzeit blüht nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n.Chr. auch im rabbinischen Judentum auf. Mit der Niederschlagung der zweiten Aufstandsbewegung gegen die Römer (132-135 n.Chr.) verblasen die konkreten messianischen Erwartungen. In der rabbinischen Literatur findet sich eine ausgesprochene Absage an die Naherwartung messianischer Ereignisse. Hand in Hand damit geht der Verzicht auf politische Aktionen. Das Kommen des Messias hängt von nun an an Israels Bußfertigkeit und seinem Gehorsam gegenüber dem Gesetz.

⁸ Gegen die religiöse Begründung der Staatswerdung im modernen Israel richten sich von Anfang an die antizionistischen Stimmen im weltweiten Judentum. Sie fordern eine strikte Trennung von Staat und Religion und ein «Ende des Zionismus». Moshe Zimmermann, Professor für Neuere Geschichte an der Hebräischen Universität in Jerusalem, stellt in seinem Buch «Wende in Israel. Zwischen Nation und Religion» (Berlin 1996) in der Gegenwart in dem zunehmenden religiösen Charakter des Zionismus eine «paradoxe Entwicklung» fest. Die historischen Verhältnisse würden dadurch auf den Kopf gestellt. Es entstand eine israelische «Blut- und Boden-Ideologie, die das Blutopfer für die Eroberung der «Heiligen Stätten» als Argument für die Neugestaltung der zionistischen Ideologie und des Staates anwenden sollte.» (Zit. nach M. Lehming: Das Ende des Zionismus. Literaturspiegel. Verlag Der Tagesspiegel 1966).

⁹ «Juden und Christen stehen in einem besonderen Verhältnis zueinander. Nach den leidvollen Ereignissen, die die Geschichte Europas vor allem im Laufe des 20. Jahrhunderts geprägt haben, ist es jetzt angezeigt, unseren Beziehungen einen neuen Impuls zu geben, damit die religiöse Tradition, welche die Kultur und das Leben des Kontinents beseelt hat, auch weiterhin Teil seiner Seele bleibt und es ihm auf diese Weise ermöglicht, dem Wachstum des ganzen Menschen und jedes einzelnen Menschen zu dienen» (Aus dem Schreiben von Papst Johannes Paul II. an Walter Kardinal Kasper, Präsident der Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum, anlässlich dessen Teilnahme am Jüdischen Europäischen Kongress in Paris am 28. und 29. Januar 2002. *L'Osservatore Romano* vom 15.2.2002, S. 7).

¹⁰ Sure 2,217 stellt die Pflicht zum Kampf eindeutig hinter die Verpflichtung zur Einhaltung des Fastenmonats Ramadan zurück: «Man fragt dich nach dem heiligen Monat, (nämlich) danach, (ob es erlaubt ist), in ihm zu kämpfen. Sag: In ihm zu kämpfen ist ein schweres Vergehen. Aber (seine Mitmenschen) vom Wege Gottes abzuhalten – und nicht an ihn zu glauben – wiegt schwerer.» – Diese und die folgenden Zitate aus dem Koran nach der Übersetzung von R. Paret: *Der Koran*. Stuttgart 1966.

¹¹ Quelle: *Hidava* nach TH. Hughes. *Lexikon des Islam*, 1995, S. 134.

¹² *Handwörterbuch des Islam*. Im Auftrag der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam. Hg. Von A.J. Wensinck und J.H. Kramers. Leiden 1941, S. 112.

¹³ «Zu Muhammads Zeit schon ist in den koranischen Verkündigungen die Spannung zwischen eschatologischer Erwartung (welche Weltverneinung in sich schließt) und Welteroberungsdrang zu spüren. Zwar schreibt man Muhammad zu Unrecht das Wort zu, es gebe kein Mönchtum im Islam; das Mönchtum seiner Gemeinde sei der Krieg; doch hat sich schon früh eine asketische Richtung ausgebildet, die in mancher Hinsicht mit den schon in der vorislamischen Dichtung erwähnten christlichen Einsiedlern in gewisser Beziehung gestanden haben dürfte» (A. Schimmel in: F. Heiler: *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, 1952 S. 848).

¹⁴ E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. 1959, S. 1506

¹⁵ Mt 2,2; 27,11.29.37; Mk 15,2.9.12.18.26. Lk 23,3.37f; Joh 18,33.37.39; 19,3.41f.; 19,21.

¹⁶ «Aber die Auseinandersetzung geht tiefer. Sie geht gegen eine Unzahl von unermüdet angreifenden Gegnern, die nicht recht zu fassen sind, die keinen eigentlichen Namen haben, nur Kollektivbezeichnungen; die auch von vornherein dem Menschen überlegen sind. ... Ihre Position ist ja die «Atmosphäre» des Daseins, die sie selber in ihrem Sinn um sich verbreiten; die endlich alle voll wesenhafter, tödlicher Bosheit sind. ... Der Kampf den die Christen führen müssen, ist der Kampf gegen den Satan. Es ist also ein unmenschlicher, ein übermenschlicher Kampf». (H. Schlier: *Der Brief an die Epheser*, 1963, S. 291f).

¹⁷ Der Mensch in Christus ist eine «neue Schöpfung» (kainh; ktivisz), für die auch die rituellen Voraussetzungen der Bundeszugehörigkeit im alten Israel aufgehoben sind (Gal 6,15). Welche kosmischen Erstreckungen die neue Schöpfung hat, wird in der Sicht der johanneischen Offenbarung erkenntlich: Es geht um einen «neuen Himmel und eine neue Erde» und das «neue Jerusalem, herabkommend aus dem Himmel von Gott» (Offb 21,1f).

¹⁸ 1 Tim 6,12.

¹⁹ Ansprache von Johannes Paul II. am 24. Januar 2002 in Assisi. *L'Osservatore Romano* vom 1. Februar 2002, S. 9.

²⁰ *Nostra aetate*, 1.

²¹ *L'Osservatore Romano*. a.a.O. S.8.

²² *Nostra aetate*, 2.

²³ Das wird deutlich, wenn der Papst sich an die in Assisi anwesenden Christen wendet: «Unser Lehrer und Herr Jesus Christus beruft uns dazu, Apostel des Friedens zu sein. Er hat sich die goldene Weisheit der Alten zu eigen gemacht ..., indem er sie in dem neuen Gebot zur Vollendung führte: «Liebet einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben» (Joh 13,34)». *L'Osservatore Romano*, a.a.O.

²⁴ *L'Osservatore Romano*, a.a.O.

²⁵ a.a.O.

VICTOR CONZEMIUS · LUZERN

DIE KREUZZÜGE

Entwicklung und Überwindung einer Idee

Im 19. Jahrhundert erlebte der Kreuzzugsgedanke eine von Romantik und Orientbegegnung angeregte friedliche Umdeutung. Als Kreuzzüge bezeichnet man seither waffenlose Feldzüge gegen den Alkoholmissbrauch, christliche Missionierung in Großstädten, Aufrufe zu sozialen Reformen, gezielte Aktionen gegen Drogenmissbrauch, sexuelle Aufklärungskampagnen u.a. mehr. Eine persönliche Reminiszenz: In Luxemburg standen bei den kirchlichen und patriotischen Feiern des Jahres 1939 zur hundertjährigen Unabhängigkeit des Landes Zehnjährige als Kreuzritter Ehrenwache für Kardinäle und Bischöfe. Sie trugen kein Schwert, sondern eine Palme, um Bereitschaft zu Hingabe und Christustreue zu demonstrieren. Diese Symbolik hatte einen starken Zeitbezug hinsichtlich der menschenverachtenden totalitären politischen Systeme und ihrem Zugriff auf die Jugend, gegebenenfalls unter Preisgabe des eigenen Lebens.

Francos Aufstand gegen Nationalspanien 1936 galt vielen Zeitgenossen als moderner Kreuzzug gegen den Bolschewismus. Nicht der Vatikan, wohl aber der stark gealterte Kardinal Alfred Baudrillard, der Rektor des Institut Catholique in Paris – im Ersten Weltkrieg ein über alle Zweifel erhabener französischer Patriot und internationaler Propagandist für die gerechte Sache Frankreichs – fiel 1941 auf interessegeleitete Versuche französischer Sympathisanten des Nationalsozialismus herein, den deutsch-russischen Krieg zum Kreuzzug gegen den Bolschewismus zu deklarieren. In der Nachkriegszeit waren einer friedlichen Nutzung des Kreuzzugsgedankens keine Grenzen gesetzt.

In den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts tauchte im Zusammenhang mit militärischen Aktionen des Westens im Golfkrieg und auf dem Balkan wieder der Begriff des Kreuzzugs im militärischen Sinne auf. Nach dem 11. September 2001 erlebt die Kreuzzugsideologie im Vokabular des amerikanischen Präsidenten Bush und in weiten Teilen Amerikas eine

VICTOR CONZEMIUS, geboren 1929, studierte von 1949-56 in Fribourg und Paris; Priester 1955. Ab 1965 lehrte er in Dublin, bevor er 1970 als Ordinarius für Kirchengeschichte an die Theologische Fakultät Luzern berufen wurde. Er arbeitet heute als freier Publizist.

beängstigende Revitalisierung. Bush rief urbi et orbi zur Unterstützung seines Kampfes gegen den Terror auf, den er offen zum Kreuzzug erklärte. Der Präsident lokalisierte die Achse des Bösen ganz genau: in den islamischen Staaten, den Nachfolgeländern jener ehemals kleinen Reiche, gegen welche die Kreuzritter vor 900 Jahren angetreten waren!

In den islamischen Ländern war die Erinnerung an die Kreuzzüge ohnehin über die Jahrhunderte hinaus stets lebendig geblieben. Den von den westlichen Barbaren angezettelten neuerlichen Feldzug gegen den Islam, wie es in der dortigen Sprachregelung heisst, würde die arabische Welt siegreich bestehen, wie sie seinerzeit die «Franken», d.h. die Kreuzritter, aus dem Hl. Lande vertrieben und zur Eroberung Europas angesetzt hatte.

Sogar Papst Johannes Paul II. wurde in diese Auseinandersetzungen hineingezogen. Hatte doch der Türke Mehmet Ali Ağca, der am 13. Mai 1981 auf dem Petersplatz auf Johannes Paul II. schoss und ihn schwer verletzt hatte, in seiner Begründung des Attentates diesen als «obersten Kriegsherrn der Kreuzritter» bezeichnet. Im Februar 2002 reagierte der Vizebürgermeister von Nazaret, Salyman Abu Ahmed auf das Verbot der israelischen Regierung, vor die Verkündigungsbasilika eine Moschee zu setzen mit der Erklärung: «Wir haben vor 800 Jahren die Kreuzfahrer besiegt und wir werden die Feinde des Islams heute besiegen.» Klarstellungen, was die Kreuzzüge wirklich waren sind deshalb angebracht.

1. Entstehung und Überblick

Wallfahrten nach dem Hl. Land sind bereits aus den frühen Jahrhunderten der Kirche überliefert. Es waren riskante Unternehmungen für die Pilger, welche keineswegs immer ihr Ziel erreichten. Nach der Mohammedisierung Palästinas kam es gelegentlich zur Behelligung von Pilgern. Dass der freie Zugang zu den Hl. Stätten den Christen verwehrt blieb, wurde in Byzanz wie im römischen Reich weithin als Schmach und Demütigung empfunden.

Zunächst war es aber nicht das Hl. Land, für dessen Befreiung der Kreuzzugsgedanke eingesetzt wurde. Vielmehr benutzte Papst Leo IX. die Kreuzzugs-idee im 11. Jahrhundert für das Anliegen der Kirchenreform. Zunächst um den Widerstand der unbotmässigen Tuskulaner zu brechen, dann im großangelegten, zur «Befreiung der Christenheit» geführten Normannenfeldzug. Zum ersten eigentlichen Kreuzzug rief Papst Urban II. im November 1095 auf Bitten des byzantinischen Kaisers Alexios Komnenos die Ritterschaft Frankreichs auf mit dem Doppelziel, die Christen im Osten von der Herrschaft der Moslems zu erlösen und das Heilige Grab in Jerusalem zu befreien. Als geistlicher Lohn wurde den Teilnehmern ein Ablass verheissen.

Sein Aufruf richtete sich zunächst an junge kräftige Ritter, die er als Ritter Christi und in dessen Auftrag Handelnde bezeichnete. Er fand überraschenden Anklang auch in Gesellschaftsschichten und Ländern, die zunächst nicht in seinem Blickfeld gestanden hatten. Rund 90'000 Kreuzritter (darunter etwa 8 Prozent Adlige und Ritter) brachen in zwei Zügen auf. Während der erste weitgehend aufgerieben wurde, versammelte sich der zweite Zug vor Nikaia in Kleinasien und stieß von hier aus nach Jerusalem vor. Am 15. Juli 1099 erreichte er Jerusalem und richtete ein Blutbad an, das nicht nur in arabischen Chroniken festgehalten wurde.¹

Zusammen mit Siedlern aus dem Westen gründeten die Kreuzritter nun vier Kreuzfahrerstaaten – das Königreich Jerusalem, die Grafschaft Edessa, die Grafschaft Tripolis und das Fürstentum Antiochien. Keiner davon überdauerte das 13. Jahrhundert. 1187 fiel Jerusalem zurück an die Truppen des Sultans Saladin und konnte nie mehr wiedererobert werden. Am 3. Kreuzzug (1189-92) beteiligten sich Friedrich I. Barbarossa, Richard Löwenherz und Philipp II. von Frankreich. Die Plünderung Konstantinopels im 4. Kreuzzug 1204, trug nachhaltig zur Entfremdung von Lateinern und Byzantinern bei; sie hinterließ bei den Griechen ein bis heute nachwirkendes Trauma. König Ludwig IX. von Frankreich, genannt der Heilige, starb 1270 beim Kreuzzug vor Tunis. Trotz fortgesetzter Misserfolge entwickelte der Kreuzzugsgedanke bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts eine starke Anziehungskraft.

Was die klassische Kreuzzugsidee im Kern schwächte war ihre Ausweitung über die äußeren Gegner des Christentums hinaus zu den inneren Gegnern der Kirche und den Feinden des Papsttums: Kreuzzüge gegen die süditalienischen Normannen, gegen die Albigenser, Serben, Stedinger Bauern, Katharer u.a. Inflationären Charakter hatten die Kreuzzüge, welche die Päpste gegen Kaiser Friedrich II., seine Thronerben und gegen eine Reihe italienischer Gegner führten. Diese Diversifikation bedeutete natürlich eine Einschränkung der für die Orientkreuzzüge vorgesehenen Steuermittel. Im 14. Jahrhundert waren die wichtigsten Kreuzzugszentren ausserhalb Italiens der Staat des Deutschen Ordens in Preussen und derjenige des Johanniterordens auf Rhodos. Rhodos ging 1522 an die Türken verloren; dafür erhielten die Johanniter acht Jahre später Malta, das sie zu einer europäischen Verteidigungsbastion ausbauten. Die Förderung der Kreuzzüge durch die Päpste wurde von den Interessen der europäischen Politik durchkreuzt; auch die Reformation lenkte vom Kreuzzugsgedanken ab.

Als Urban II. – selber ehemaliger Prior des Reformklosters Cluny – am vorletzten Tag des Konzils von Clermont 1095 den Befreiungsfeldzug Jerusalems verkündete, empfing ihn Begeisterung und Jubel. Menschen fertigten Stoffkreuze an, um sie an ihre Schultern zu heften. Den Aufruf des Papstes deuteten sie als unmittelbaren Gottesauftrag: *Deus lo vult*. Der

päpstliche Aufruf erfasste nicht nur die Feudalschicht sondern ebenso sehr die bäuerliche Bevölkerung. Dieses begeisterte Echo ist auf dem Hintergrund von Bevölkerungszuwachs und konstanter Verknappung des teilbaren Grundbesitzes zu sehen. Lokale und regionale Fehden und Kriege nahmen derart überhand, dass die Kirche diese Exzesse durch Einführung fehdefreier Tage (Gottfriedsbewegung, *treuga Dei*) zu steuern versuchte.

Die Hoffnung auf Landnahme im Orient beflügelte im europäischen Westen ganz besonders in Frankreich die Aussicht auf neue Ressourcen. Die Motivation der Kreuzfahrer nährte sich deshalb aus vielen Wurzeln; die geistlich-spirituelle war sicher eine der stärksten, aber nicht die einzige. Rainer C. Schwinges führt als wichtigste Motive auf: «die massenwirksame, eschatologisch begründete Jerusalemsehnsucht, der Wallfahrtsgedanke, die Idee des gerechten und heiligen Krieges, die Ablass- und Privilegienkonzeption und der Glaube an die leitende, legitime Autorität des Papstes.»²

So knüpfte der Kreuzzugsgedanke an die traditionsreiche, in ganz Europa beliebte Wallfahrt zu heiligen Stätten an: nach Rom, Santiago di Compostela, zum heiligen Michael auf dem Monte Gargano. Jerusalem als Ziel transzendierte alle bisherigen Wallfahrtsorte, weil es in sich nicht nur die Erinnerung an das bisherige Heilsgeschehen – Leiden, Sterben, Grablegung und Auferstehung Christi – verband, sondern auf das himmlische Jerusalem als Ort endzeitlicher Erfüllung hinwies. Apokalyptisch-endzeitliche Ideen beflügelten ihrerseits die Vorstellung der *pauperes*. Bereits beim ersten Kreuzzug führte dies zu antijüdischen Pogromen in den Rheinlanden. Vierzig Jahre später trug die Kreuzzugspredigt Bernhard v. Clairvaux dazu bei, Verwirrung und Aufruhr zu stiften. Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts wurde eschatologisches Gedankengut in der offiziellen Kreuzzugspropaganda nicht mehr genutzt.

2. Kreuzzüge und Pilgeridee

Der Kreuzzugshistoriker H.E. Mayer bezeichnet den Kreuzzug als konsequente Fortbildung der Pilgeridee. Auch Kaiser und Könige empfangen, wenn sie zum Kreuzzug aufbrachen, neben dem Waffensegen das Pilgerkreuz. Die Theologie, die dem *bellum iustum* zu Grunde lag, war augustianisch. Sie ging davon aus, dass Gewalt an sich nicht schlecht sei, sondern moralisch neutral; ihren moralischen Charakter empfangen sie aus der Absicht des Gewaltanwenders. In der Optik der Kommentatoren des Augustinus konnte Gewalt nicht nur Ausdruck der Liebe gegenüber denjenigen sein, zu deren Schutz sie antrat, sondern auch gegenüber denjenigen, gegen die sie sich richtete. Unabdingbare Voraussetzung jedoch für kriegerische Gewaltanwendung war ihre Bindung an Gerechtigkeit und Le-

gitimität. Gerechter Anlass konnte Agression, Bedrohung, Tyrannei oder unrechtmäßige Besetzung eines Gebietes sein. Für den Einzelnen hatte das Gebot Christi weiterhin Bestand, die andere Wange hinzuhalten. Eigenmächtig konnte er keine Vergeltungsmassnahmen ergreifen, sondern nur, wenn er von einer rechtmässigen Obrigkeit ermächtigt war. Die Vorstellung göttlicher Bevollmächtigung war in diesem Fall über alle Zweifel erhaben. Denn das kennzeichnende Merkmal der Kreuzzüge war, dass sie die Sache Christi verkörperten, welche der Papst als sein Vertreter legitimiert hatte. Der Christus, zu dem die Kreuzfahrer aufblickten, war ein politischer Christus, dessen Stadt Gottes himmlisches Ordnungsdenken nach irdischen Vorstellungen wiederspiegelte.

Diese Perspektive schloss zwei Gedanken aus, die sich einem Menschen der Neuzeit einstellen würden. Zunächst einmal die Frage, warum so viele Unternehmungen scheiterten, wenn Gottes eigene Sache so eindeutig sein sollte? Nur wenige Kritiker der Kreuzzüge behaupteten, Misserfolge seien ein Beweis dafür, dass die Kreuzzüge letztlich nicht mit Gottes Plänen und Absichten in Einklang stünden. Nicht an den Kreuzzügen wurde Kritik geübt, sondern an den Kreuzfahrern. Seit 1187 wurde in päpstlichen Schreiben betont, dass der Erfolg der Feinde Gottes der Sündhaftigkeit aller Christen und dem schlechten Zustand der Kirche zuzuschreiben seien. Kirchenreform und Kreuzzug wurden nun eng miteinander verknüpft und das Gelingen eines Kreuzzugs von der Läuterung und Einigung der Kirche abhängig gemacht.

3. *Bellum iustum*

Weiterhin blieb es im Hochmittelalter ausgeschlossen, ein ungläubiger Gegner könne in einem «bellum iustum» eine «justa causa» geltend machen. Die Kriegsschuldfrage war rasch in grundsätzlichem Sinne gelöst: Unrecht hatte stets der aggressive Unglaube der Muslime, mit denen die Christen seit längerem und erneut im Zeitalter der Reconquista ihre Erfahrungen gemacht hatten. «Mittelalterliches Denken kannte hier nur die Objektivität, nicht aber die Subjektivität im Recht. Zur Erkenntnis, dass ein Krieg zumindest subjektiv von beiden Seiten gerecht sein könne, einer *justa causa ex utraque parte*, ist man von wenigen ganz besonders bedingten Ausnahmen in Berührungszonen zwischen Islam und Christentum abgesehen, erst in der spanischen Neuscholastik unter dem Eindruck radikaler Conquista gegen die Indianer vorgestoßen.»³

Kreuzzug als gerechter und heiliger Krieg hatte somit eine gewisse Ähnlichkeit mit dem *djihad* des Islam. Diese war aber nur vordergründig und stand damit in keinem inneren Zusammenhang.⁴ Für den Muslim bestand eine persönliche, permanente Verpflichtung zum *djihad*, d.h. sich auf

dem Wege zu Gott anzustrengen, gegebenenfalls militärisch zu kämpfen und die Waffe einzusetzen. Für den christlichen Kreuzritter war der christliche, heilige Krieg ein Auftragskrieg der Papstkirche in der Stellvertreterschaft Gottes. Sein Anstifter war letztlich Gott selber; gerechtfertigter als *bellum iustum* entschied bereits Augustin, konnte kein Krieg sein.

Vollends wuchs das Papsttum im 11. Jahrhundert über Kirchenreform, Reformpapsttum und Investiturstreit in diese Stellvertreterrolle hinein. Sie galt ja nicht nur der Rechtfertigung und dem Anzetteln von Kriegen, sondern im eigentlichen Sinn ihrer Verhütung und dem Eindämmen der Fehde. Die Durchsetzung des Friedens schloss die Bereitschaft ein, gegen Friedensbrecher aktiv vorzugehen. Als *ultima ratio* war der im Namen Gottes geführte Krieg deshalb ein Krieg gegen den Krieg, der den Griff zum Schwert nicht nur legitimierte sondern auch heiligte, weil er der Friedenssicherung diente.

4. Verkirchlichung des Ritterideals

In seinem Werk «Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens von 1935» – ein Klassiker der Kreuzzugliteratur – weist Carl Erdmann darauf hin, dass die Idee der Heiligung des Krieges auch das Bemühen um spezifische Kriegsethik spiegelt. Bisher war man diesem Berufsstand mit Zurückhaltung und Misstrauen begegnet; nun sollte der Rückgriff auf alttestamentliche Helden wie Josua, Gideon, David und christliche Soldatengestalten wie Mauritius, Sebastian oder Georg, an eine Tradition anknüpfen, die den Erfordernissen des Zeitgeistes entsprach.

Doch der Rückgriff auf Modelle und Vorbilder und die liturgische Entwicklung des Kriegshandwerks genügte nicht. Es bedurfte einer grundlegenden, religiös-theologischen Umwertung der Tötung im Kriege. Die bisherige Sündenlehre verlangte, unabhängig von der Motivation und der Art des Krieges, Buße und Reue, sowie den Vorsatz, von weiterem Waffendienst abzusehen.

«Papst und Kirche konnten Krieger nicht gut auffordern, in einer *militia christiana* für sie und letzten Endes für Gott zu kämpfen, wenn sie ihnen gleichzeitig erklärten, dass dies Sünde sei und ihnen zum Dank für das Vergießen von Feindesblut eine Busse auferlegten.»⁵

Eine Umdeutung der traditionellen Bußlehre legte sich also nahe. Nicht mehr die Tat als solche sollte das Bußmaß bestimmen, sondern die Absicht des Handelnden. Das war kein Freibrief für unlautere Handlungen im Kriegshandwerk, wohl aber das Ende der Auffassung, jede Tötung im Kriege müsse verurteilt werden. Im Gegensatz dazu blieb die Ostkirche, die diese Entwicklung nicht mitmachte, bei der älteren Auffassung, dass jedes Blutvergießen Sühne und Buße verlangte. Im Westen durfte der mit

der Waffe in einem gottgewollten Krieg kämpfende Miles Christi ein ruhiges Gewissen haben. Hier gab es nichts zu büßen, im Gegenteil, man verdiente sich sein Heil, weil es ein Kampf für die gute Sache war. Wer unter diesen Voraussetzungen tötete, beging kein homicidium, sondern wie Bernhard v. Clairvaux formulierte, ein malicidium, eine Abtötung des Bösen. Bleibende Voraussetzung für die Legitimität des gerechten Kreuzzugs war die Ermächtigung durch den Papst; die Bindung an das Papsttum brachten päpstliche Legaten deutlich zum Ausdruck.

Zwar dauerte der Kreuzzugsgedanke über Jahrhunderte; aber die Zeitspanne, in der kein Krieg geführt wurde, war viel länger als alle Kreuzzüge zusammen. Die Begeisterung, die Urban II. 1095 in Clermont entgegengebrandet war, ließ sich nicht beliebig konservieren. Zur Auffrischung diente nicht nur der Gnadenschatz, über den die Kirche im Ablasswesen verfügte, sondern auch die ins weltliche Leben eingreifenden Sonder- und Schutzrechte, die den Kreuzfahrer und seine Familie für die Zeit seiner Expedition unter den besonderen Schutz der Kirche stellten. Zu einer Zeit, da die Bereitschaft abnahm selber die Kosten für die Expedition zu übernehmen, führte die Finanzierung der Kreuzzüge zu neuen Strategien, aber auch zu neuen Missbräuchen. Den grössten Anteil am Kreuzzugsfonds hatte die Besteuerung des Welt- und Ordensklerus. Der für einen bestimmten Zeitraum geforderte Zehnte konnte bis zu vierzig Prozent der kirchlichen Einkünfte betragen.

5. Kreuzzugskritik

Gegen die hohe Steuerlast und gegen einzelne Missbräuche erhob sich Kritik, jedoch keineswegs grundsätzlicher Natur. Hing das nicht damit zusammen, dass die Kreuzzüge aus dem Gedanken der Friedenssicherung im europäischen Raum hervorgegangen waren und eine entsprechende Funktion hatten? Doch durch seine Ausweitung zur Massenbewegung, die sich vielfach der Kontrolle und Steuerung entzog, wurde er zugleich friedensgefährdend und störte die Ordnung im Innern. Spektakulär artete der vierte Kreuzzug aus, der 1204 zur Plünderung der Kaiserstadt am Bosphorus führte.

Dennoch dürfte die Frage nach ihrer Berechtigung nie ganz verstummt sein, auch wenn Quellennachweise fast völlig fehlen. Als König Balduin I. die Küstenstadt Caesarea belagerte, sollen muslimische Unterhändler die Frage gestellt haben: «Meine Herren, die ihr Lehrer des christlichen Gesetzes seid, weshalb befiehlt ihr euren Leuten, uns zu töten und unser Land wegzunehmen, wenn doch in eurem Gesetz geschrieben steht, dass keiner einen anderen töte, der die Gestalt eures Gottes hat, oder sein Gut weg-

nehme. Und wenn wahr ist, dass dies in euren Gesetzen steht, haben wir nicht die Gestalt eures Gottes? Also handelt gemäss eurem Gesetz!»⁶ Sie erhielten eine juristische absichernde Antwort: Caesarea sei Eigentum des Apostels Petrus, das die Kreuzfahrer für ihn zurückgewinnen müssten.

Die betreffende Stelle befindet sich in einer Aufzeichnung des italienischen Chronisten Caffaro. Sie belegt eher, dass die christliche Seite das Problem von Krieg und Kontrast mit dem christlichen Liebesgebot stärker beschäftigte als die musulmanische. Eine diesbezügliche Kritik an den Kreuzzügen fehlt auf Seiten der Muslime.

Es waren die Misserfolge und die Finanzierung der Kreuzzüge, die prinzipielle Kritik aufkommen liessen. Zunächst wurden strategische Fehler der Anführer kritisiert. Die grundsätzliche Kritik lief sehr zaghaft an. Für viele genügte noch immer der Hinweis auf die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit, von der auch Kirche und Kreuzfahrer nicht ausgenommen waren. Dann stellten die Ideen des kalabresischen Zisterzienserabtes Joachim von Fiore im 13. Jahrhundert die Notwendigkeit der Kreuzzüge grundsätzlich in Frage. Wenn wirklich das Zeitalter des Geistes angebrochen sei, in dem die *virii spirituales* Juden und Heiden mit dem Wort bekehren und sie friedlich in Christi Herde sammeln würden, dann durften nur noch friedliche Mittel gegen Heiden und Ungläubige Anwendung finden.

Die Troubadours verbanden Kritik an den Kreuzzügen mit Kritik an der Kirche. «In welchem Buch der Bibel, Rom, findest du, dass man Christen töten soll?» fragte der Troubadour Guillem Figueira⁷. Dominikaner und Franziskaner übernahmen zunächst eine wichtige Rolle in der Kreuzzugspropaganda. Erst allmählich regte sich bei ihnen grundsätzlicher Widerstand. Der englische Franziskaner Roger Bacon vertrat die Auffassung, dass die Kreuzzüge die Mission mehr behinderten als unterstützten; auch dann, wenn sie von Mission und Predigt begleitet waren. «Krieg gegen Sarazenen-Heiden-Tartaren ist kein wirksames Mittel, denn die Kirche ist auf den Kreuzzügen mehrfach besiegt worden, wie es jenseits des Meeres geschah und eben wieder auf dem letzten Zug des französischen Königs [Ludwig IX., 1270]. Wer unter den Muslimen überlebt, ist wegen dieser Gewaltanwendung gegenüber dem christlichen Glauben mehr und mehr verbittert... Daher ist die Bekehrung der Sarazenen in vielen Teilen der Welt unmöglich geworden, vor allem in Übersee und in Preußen.»⁸

Pazifistische Auffassungen gewannen an Boden, vermochten sich jedoch auch in den Bettelorden nicht allgemein durchzusetzen. Das geht aus dem Gutachten des ehemaligen Generalmagisters des Dominikanerordens Humbert de Romanis hervor, das dieser für den auf dem Konzil von Lyon 1274 geplanten Kreuzzug verfasste. Er untersuchte die gegnerischen Positionen, trat aber aus theologischen Gründen für eine Weiterführung der Kreuzzüge ein, da ihre Gegner sich dem Vorwurf aussetzten, das Volk

Israel gegen Gottes Plan vom Marsch in das gelobte Land abhalten zu wollen.

Zwei Jahrzehnte nach dem Gutachten Humberts ging mit dem Fall von Akkon 1291 das Zeitalter der Kreuzzüge zu Ende. Es war nicht so sehr die Kreuzzugskritik, die diese Entwicklung herbeigeführt hatte, sondern das Entstehen neuer Loyalitäten und eines neuen Instrumentes der Friedenssicherung. Weder nach innen noch nach außen schuf oder sicherte der Kreuzzug dauerhaften Frieden, er war im Gegenteil friedensgefährdend oder gar friedenszerstörend geworden. Im Zeichen der entstehenden Nationalstaaten erschienen die Kreuzzüge mit ihren Expeditionen in fremde Länder anachronistisch. Realistischer war, wie es der Nationalstaat des 14. Jahrhunderts anstrebte, im eigenen Lande das Anliegen der Friedenssicherung im Innern und nach außen mit dem Aufbau eines Gerichtswesens durchzusetzen.

Von einer Bilanzierung der Kreuzzüge sehen wir ab. Ihre Motivation Kriege im Namen Gottes zu führen, kommt uns nach Aufklärung und Weltkriegen unverständlich vor. Aber auch nach diesen Zäsuren und Erfahrungen der Geschichte sind Christen und Nichtchristen immer wieder der Gefahr einer Legitimation des Krieges, durch Berufung auf Gottes Willen und Beistand, verfallen: «Gott mit uns» auf dem Koppel deutscher Soldaten, die Kriegspredigten hüben und drüben, die Beschwörungsrituale der Propagandaministerien und die neuerliche Konjunktur von Kreuzzugsirrlichtern in den Vereinigten Staaten, steigende Aufrüstungsausgaben zur Sicherung des Friedens zeigen an, dass die Grundprobleme der Kreuzritterzeit und der unsrigen in vielem die gleichen geblieben sind. Wie Kurt Marti es in seinem Gedicht «Die Passion des Wortes Gott» formuliert: «Gott» wurde «zum letzten der Wörter, zum ausgebeutelsten aller Begriffe, zur geräumten Metapher, zum Proleten der Sprache.»

BIBLIOGRAPHIE

Vorliegender Beitrag beruht nicht auf eigenständiger Quellenforschung, sondern benutzt die publizierte Literatur. Prof. Rainer C. Schwinges (Bern) bin ich zu Dank für Mithilfe bei der Sichtung der Literatur verpflichtet.

K. Elm: Die Kreuzzüge, Kriege im Namen Gottes? Kirche und Gesellschaft, hgg. von der katholischen sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Nr. 231, Köln, 1996

E.D. Hehl: Was ist eigentlich ein Kreuzzug? In: Historische Zeitschrift 259, 1994, S. 297-336

R. Hiestand: Gott will es! – Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugs-idee in der Kritik ihrer Zeit. (Beiträge zur Friedensethik; Bd. 29) Stuttgart, 1998

- H.E. Mayer: Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart 1985
- J. Riley-Smith: The crusades. A short History, London 1987
- Ders.: Kreuzzüge. In: TRE, Bd. 20, 1990, S. 1-10
- Ders.: The Oxford Illustrated History of the Crusades. Oxford 1995, (Deutsch: Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge)
- Ders.: Die Kreuzzüge, Kriege im Namen Gottes. Herder / Spektrum, Bd. 4755, Freiburg i.B. 1999
- R.C. Schwinges: Die Kreuzzugsbewegung. In: Handbuch der Europäischen Geschichte, hgg. v. Th. Schieder, Bd. 2, Stuttgart, 1987, S. 174-198
- Ders.: Kreuzzug als heiliger Krieg. In: Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart, hgg. v. P. Herrmann, Göttingen, 1996, S.93-108
- E. Siberry: The New Crusaders. Images of the Crusades in the 19th and early 20th centuries. Aldershot (England) 2000

ANMERKUNGEN

¹ F. Gabrieli: Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, Aus den arabischen Quellen ausgewählt & übersetzt v. F.G. aus d. Ital. v. Barbara von Kaltenborn-Stachau, Zürich & München 1973

² Schwinges (I) S.185

³ Schwinges (II) S. 101

⁴ Rudolf Hiestand betont: «Bis heute wird...in den meisten europäischen Sprachen in Wiedergabe des lateinischen Ausdruckes *bellum sacrum* auch als heiliger Krieg, guerre sainte, holy war usw. bezeichnet. Dass mit diesen Ausdrücken der Sinn von *bellum sacrum* verzerrt und in der Folge daraus oft polemische Interpretationen abgeleitet werden, sei betont. Die Zeit verwendete nie das Wort «heilig» in unserem Sinne, also sanctum oder beatum, sondern mit einer wesentlichen Bedeutungsdivergenz *sacrum* und meinte damit einen Krieg, der seine Teilnehmer, wenn sie sich den Vorschriften entsprechend verhalten, «heiligt». Das Krieg an sich, selbst wenn er um des Glaubens willen geführt wird, nie «heilig» ist, war man sich bewusst.»

⁵ Schwinges (II) S. 107

⁶ Hiestand, S. 18

⁷ Hiestand, S. 26, Hiestand zitiert vom Troubadour Guillem Daspols das Stossgebet: «Mein guter Herr, Du könntest doch ein gutes Wort sprechen und so diesen grossen Schaden für die Menschen heilen, wenn du jedem Sarazenen den Willen gibst, seinen Irrtum einzusehen. Dann würde keiner in die Schlacht gehen müssen, denn jeder würde seine eigene Torheit kennen. Wir leiden an dieser schrecklichen Sünde und für dich ist es leicht, dieses Blutvergiessen aufhören zu lassen.»

⁸ Hiestand, S. 21

KARL-HEINZ MENKE · BONN

OPFER UND MARTYRIUM – DIE ANTWORT CHRISTI

Im Rahmen dieses Beitrags kann die Frage nach dem Ursprung und der genauen Bedeutung des Märtyrertitels ausgeklammert werden¹. Denn das systematische Interesse richtet sich auf grundsätzliche Fragen: Warum gibt es überhaupt Märtyrer? Welches Verständnis des Christentums liegt dem Phänomen des Martyriums zugrunde? Ist das Martyrium ein Opfer? War das Kreuz Jesu ein Opfer? Ein von Gott gewolltes, ein notwendiges Opfer? Was eigentlich ist ein Opfer?

Vor dem Hintergrund des 11. September 2001 wird die Brisanz dieser Fragestellungen jedem einleuchten, wenn er sich vor Augen hält, daß die folgende Definition eines Märtyrers ebenso auf die muslimischen Kamekaze-Flieger des 11. September wie auf die Blutzeugen der Christenheit zutrifft: Sie sind Menschen, die ihr physisches Leben nicht als den höchsten Wert betrachten, sondern dieses Leben unter bestimmten Voraussetzungen zu opfern bereit sind – aus Treue zu dem mit den eigenen Überzeugungen identifizierten Willen Gottes.

Allerdings kann die Christenheit darauf verweisen, daß das Martyrium nicht aktiv gesucht oder gar herbeigeführt werden darf²; und daß zum christlichen Martyrium immer auch die Feindesliebe nach dem Vorbild des Urmärtyrers Jesus (vgl. Offb 1,5; 3,14; 1 Tim 6,13) gehört.

Andererseits ist dem Christentum der Gedanke keineswegs fremd, daß die Frage nach dem Warum des Martyriums Christi mit dem Willen des Vaters beantwortet wurde. Nicht selten wurde das Gebet Jesu im Garten Getsemani als Hinweis auf einen Vater verstanden, der das Opfer seines Sohnes wollte: «Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern *was du willst*, soll geschehen» (Mk 1,36). Und aus der Antwort Jesu an die Emmausjünger folgerte man das im Plan Gottes vorgesehene Opfer Jesu: «Dann sprach er [Jesus] zu ihnen: Das sind die Worte, die ich zu euch gesagt habe, als ich noch bei euch

KARL-HEINZ MENKE, Jahrgang 1950, seit 1990 Professor für Dogmatik und Philosophische Propädeutik an der Universität Bonn. Mitglied der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.

war: «Alles muß in Erfüllung gehen, was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über mich gesagt ist. Darauf öffnete er ihnen die Augen für das Verständnis der Schrift. Er sagte zu ihnen: «So steht es in der Schrift: Der Messias wird leiden und am dritten Tag von den Toten auferstehen» (Lk 24,44–46).

1. Jesu Kreuz: ein notwendiges Opfer?

Unbestritten ist innerhalb der jüngeren Exegese, daß die nachösterliche Frage nach dem Warum des Kreuzestodes vorrangig mit Motiven der jüdischen Tradition³ beantwortet wurde; und daß diese Motive sich allesamt auf den Jerusalemer Tempel, besonders aber auf die Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes beziehen lassen.

1.1 Die Deutekategorie «Akedá»

Da ist zunächst die Tatsache, daß die Erinnerung an die Akeda, an die «Bindung» Isaaks durch Abraham, mit dem Tempelberg in Jerusalem (mit dem Berg «Moria») verbunden und unverzichtbarer Bestandteil der jüdischen Liturgie ist⁴. Die Erzählung von der Beinahe-Opferung Isaaks (Gen 22) wird im Synagogengottesdienst am zweiten Tag des Neujahrsfestes verlesen und ist Bestandteil der täglichen Lesung des Morgengebets. In diesem Gebet heißt es: «Gedenke der Akeda, gedenke, wie unser Vater seinen Sohn Isaak auf dem Altar gefesselt hat und wie er sein Mitleid überwand, um Deinen Willen mit ganzem Herzen zu erfüllen»⁵. Von daher erhebt sich wie von selbst die Frage: Stimmt die sowohl von christlicher wie jüdischer Seite immer wieder vorgetragene Behauptung, das Kreuz Jesu sei zunächst und vor allem im Horizont der Akeda verstanden worden?

Der wohl bekannteste Repräsentant dieser Auffassung ist gegenwärtig der jüdische Exeget Jon D. Levenson⁶. Ausdrücklich spricht er von der «alten Akeda» als dem Gründungsereignis der jüdischen Religion und von der «neuen Akeda» als dem Gründungsereignis des Christentums⁷. Er verweist auf die Parallele zwischen dem Auftrag des Herrn an Abraham (Gen 22,2) und dem Auftrag des Herrn an Salomo (2 Chr 3,1). So erklärt sich die Identifikation des Jerusalemer Tempelbergs mit dem Berg des Abrahamopfers; und so erklärt er sich auch die Gründungsfunktion der Akeda-Erzählung zunächst für das Passaopfer und dann auch für den Tempelkult, speziell für das tägliche Lamm-Opfer (Tamid-Opfer)⁸.

Levenson kann gut belegen, daß die rabbinische Literatur Isaaks Rolle zunehmend aktiv beschreibt. Immer häufiger ist die Rede von der Zustimmung des Sohnes, von der Hingabebereitschaft und von der sühnenden Kraft seines Opfers⁹. Besonders im Rabbinentum des 1. Jhs. n. Chr. wird

Isaak zum Vorbild der Märtyrer¹⁰. In dieser Entwicklung sieht der jüdische Exeget die Brücke zu den Ursprüngen der Christologie. Er spricht von einer christologischen Zusammenschau verschiedener Traditionslinien der Akeda-Tradition¹¹. Diese Auffassung wird bestärkt durch die synoptische Bezeichnung Jesu als des «geliebten Sohnes» (vgl. Mk 1,11; Mt 3,17; Lk 3,22), der sich im Einverständnis mit seinem Vater hinzugeben bereit ist. Im vierten Evangelium erkennt Levenson eine ausdrückliche Identifikation Jesu mit der Rolle des Passaopfers. Wenn es dort heiße, daß man dem Gekreuzigten seine Gebeine nicht zerbrach, dann werde damit erinnert an die Vorschriften der Zubereitung des Passalamms (Ex 12,46; Num 9,12)¹². Levenson spricht von einer christlichen Ersetzung des Isaak durch Jesus und des Abraham durch den Gott, den Jesus seinen Vater nennt¹³. Die Gabe des Vaters Abraham an Gott sei in die Gabe Gottes des Vaters transformiert worden – z.B. in folgender Formulierung des Apostels Paulus: Röm 8,32: «Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?»; oder in folgender Stelle des vierten Evangeliums: «Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3,16).

Betrachtet man diese Texte ohne die Prämissen, die Levenson immer schon an sie heranträgt, dann müssen sie sich keineswegs auf Gen 22 beziehen. Die von Levenson beschriebene Ersetzung des Abraham durch den göttlichen Vater und des Isaak durch Jesus ist eine reichlich unbegründete Hypothese. Feststeht: In Gen 22 ist die Preisgabe des Sohnes an Gott gerichtet; im Corpus Paulinum (Beispiele: Röm 4,25; 8,32) dagegen ist Adressat der Preisgabe des Sohnes nicht Gott, sondern der Sünder. Die letztlich trinitarisch zu verstehende Einheit der Preisgabe des Sohnes durch den göttlichen Vater und der Selbstpreisgabe des mit dem Vater einverständenen Sohnes beschreibt eine einzige Bewegung von oben nach unten: In Jesus setzt sich der göttliche Vater dem Haß der Sünder aus.

Es ist im übrigen bemerkenswert, daß eine Erzählung, die nach Levenson christentumsgründende Bedeutung haben soll, im NT nur zweimal ausdrücklich genannt wird, nämlich in Hebr 11,17-19 und in Jak 2,21-23; und daß in diesen beiden Texten von einer Ersetzung Isaaks durch Jesus und einer Ersetzung Abrahams durch Gott keine Rede sein kann. Denn dort geht es ausschließlich um das Vorbild des Glaubens, das Abraham darstellt. Natürlich kann man dieses Vorbild des Glaubens wie Kierkegaard mit der Akeda veranschaulichen; aber kein Exeget wird bestätigen, daß sich die folgenden Sätze des dänischen Philosophen auf das NT berufen können: «So ist es denn nun meine Absicht, aus der Geschichte von Abraham das Dialektische [...] herauszuziehen, um zu sehen, was für ein ungeheuerliches Paradox der Glaube ist, ein Paradox, welches einen Mord zu einer heiligen,

Gott wohlgefälligen Handlung zu machen vermag, ein Paradox, das Isaak Abraham wiedergibt, – etwas, dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube eben da beginnt, wo das Denken aufhört»¹⁴.

Nach einer detaillierten Untersuchung aller entsprechenden Texte des NT spricht Sigrid Brandt in ihrer jüngst erschienenen Habilitationsschrift von einer «offenkundigen Akeda-Enthaltbarkeit der neutestamentlichen Schriften in kreuzestheologischen Zusammenhängen»¹⁵, verweist aber auch auf jene jüdischen Interpretationen der Akeda, die Abraham loben, weil er seinen Sohn Gott nicht vorenthielt, zugleich aber von einem Nichtbestehen seiner Prüfung wegen seiner Bereitschaft zur wörtlichen Erfüllung sprechen. «Statt Gott beim bloßen und äußerlichen Wort zu nehmen, wäre es seine Aufgabe gewesen, Gottes Wort im Sinne seiner Verheißungen zu interpretieren und dafür Sorge zu tragen, daß Isaak, der Verheißungsträger, zu einem ›lebendigen Opfer‹ vor Gott würde»¹⁶. So gesehen könnte die Akeda verstanden werden «als ein Zeugnis für Gottes befreiendes Eingreifen dort, wo Menschen unter Berufung auf Gottes Wort bereit sind, ungeistliche Opfer zu bringen»¹⁷.

Das Kreuz bzw. Martyrium Jesu jedenfalls ist nicht «die neue Akeda», nicht ein durch Gott gefordertes Opfer.

1.2 Die Deutekategorie «Sühne»

Neben der Akeda stellen die Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes ein zweites Motiv der jüdischen Tradition dar, das aus der Sicht vieler Exegeten die Deutung des Martyriums Jesu bestimmt hat.

Unbestritten ist, daß die Sühnekategorie schon sehr früh zur Deutung des Kreuzestodes Jesu herangezogen wurde. Und unbestritten ist auch, daß die mittelalterliche Scholastik in der Darstellung des Kreuzesgeschehens als «Sühnopfer» die biblische Legitimation für ihre Satisfaktionstheorie erkannte. Mit dieser Theorie verbunden war die Vorstellung, Gott sei ein durch die Sünde beleidigter Herr; er verlange dafür Genugtuung (Satisfaktion) und könne nur durch ein der Schwere der Sünde entsprechendes Opfer gnädig gestimmt werden. Die Gerechtigkeit Gottes wurde mit zwei Waagschalen veranschaulicht: auf der einen die Sünden, auf der andern die Verdienste. Dieses Bild ist nicht zufällig entstanden. Ihm zugrunde liegt die römisch-germanische Rechtspraxis. Schuld musste gesühnt werden – entweder durch die Verbüßung einer entsprechenden Strafe oder durch eine der Schwere der Schuld äquivalente Wiedergutmachung (Satisfaktion). Hinzu kam, dass in einer Ständegesellschaft die Beleidigung eines Edelmannes ungleich schwerer wog, als die Beleidigung eines Bauern oder Handwerkers. Übertragen auf Gott bedeutete dieses Denken: Wenn der edelste aller Herren beleidigt wird, dann wiegt die Schuld so schwer,

dass kein irdisches Leben wertvoll genug ist oder lang genug währt, um sie zu sühnen. Auf der Basis der römisch-germanischen Rechtsformel «aut satisfactio aut poena» (entweder Strafe oder Genugtuung) wurde das Martyrium Jesu bzw. sein Opfertod als von Gott geplante und gewollte Notwendigkeit erklärt: Wenn Gottes eigene Gerechtigkeit in der unbedingten Einhaltung der Rechtsformel «entweder Strafe oder Wiedergutmachung» besteht, und wenn letztlich jede Sünde als Beleidigung des edelsten aller Herren eine im wahrsten Sinne des Wortes «un-endliche» Schuld bedeutet, dann bleibt nur ein Ausweg: Der einzig «Un-endliche», nämlich Gott, muss selbst auf die Seite der Schuldner treten. Deshalb – so argumentiert der Vater der Scholastik, Anselm von Canterbury – tritt der trinitarisch verstandene Gott in der Person des Logos bzw. des Sohnes auf die Seite des Sünders und erleidet stellvertretend den Tod, den alle Sünder verdient haben. Auf diese Weise wird die Rechtsformel «entweder Strafe oder Wiedergutmachung» in dem Sinne realisiert, daß der Schwere der Sünde (unendliche Beleidigung Gottes) ein äquivalentes Verdienst (Opfer des göttlichen Sohnes) entspricht.

Die jüngere Forschung ist sich einig: Anselm selbst war kein Vertreter des Gottesbildes, für dessen Erfinder man ihn Jahrhunderte hindurch gehalten hat. Er selbst vertritt die These nicht, dass der Vater um der Äquivalenz von Schuld und Sühne willen auf der Kreuzigung seines Sohnes bestand. Aber auch anders gewendet wird die Satisfaktionstheorie nicht viel besser. Denn was ist das für ein Vater, der dem Sünder seinen Sohn wie ein Zahlungsmittel in die Hand drückt, damit der seine Ehre wiederherstellen kann? Wenn der Sünder nicht selbst zum Sohn wird, was nutzt es dann, daß er sich der Sohnschaft Jesu Christi wie eines Geldstücks bedient? Und überhaupt: Wie kann der göttliche Vater zulassen, daß der Sünder seine Schuld mit den Verdiensten des unschuldigen Sohnes bezahlt?

Diese und ähnliche Fragen haben die jüngere Exegese zur Abkehr von dem ehemals «protestantischen Zentraldogma»¹⁸ von der stellvertretenden Sühne des Gekreuzigten veranlaßt. Denn aus deren Sicht impliziert die Anwendung der kultischen Sühnekategorie auf Jesus immer auch die Vorstellung von dem der Gerechtigkeit des Vaters gezollten Opfertod.

Dieser Auffassung aber widersprechen auf protestantischer Seite allen voran Hartmut Gese und dessen Schüler Bernd Janowski, Ulrich Wilckens und die Tübinger «Sühne-Theologen» Martin Hengel, Peter Stuhlmacher, Otfried Hofius; auf katholischer Seite z.B. Josef Blank und Helmut Merklein. Sie alle weisen darauf hin, daß die nachexilischen Sühneriten des Jerusalemer Tempelkultes das beschriebene Äquivalenzdenken nicht bestätigen, sondern in Frage stellen. Die schon im vorexilischen Israel tief verwurzelte Vorstellung von der Tat, die stets eine bestimmte Folge (Lohn oder Strafe) nach sich zieht (Tun-Ergehen-Zusammenhang), wird aus der

Sicht von Hartmut Gese durch das nachexilische Sühneritual durchbrochen. Vorausgesetzt wird eine Situation, die vom Sünder her irreparabel erscheint, eine Situation, in der die Schuldigen nach den Maßstäben der Äquivalenzgerechtigkeit den Tod verdient haben. Und also ist das Sühneritual des Versöhnungstages ein von Jahwe dem Sünder gewährtes Medium, in die Gemeinschaft mit ihm und dem Volk zurückzukehren. Die Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes gelten als von Jahwe gestiftete Mittel zur «Wegnahme» der Schuld (Lev 10,17).

Zu jedem Sühneritus gehört ein Tieropfer. Die oft verbreitete These, das Opfertier sterbe substitutiv für den opfernden Sünder und erleide so dessen Strafe, wird von der jüngeren Forschung abgelehnt¹⁹. Das Tier stellt vielmehr äußerlich dar, was der Sünder in seinem Inneren selbst realisieren muß. Denn das Blut des geopferten Tieres ist als Zeichen für das Leben und die Reinigung Sakrament für das Versprechen des opfernden Sünders, sein Blut bzw. sein Leben zur Gänze dem Willen Jahwes anzuvertrauen.

Während es in den täglich dargebrachten Sündopfern um die Sühnung einzelner Sünden geht, hat der Ritus des Versöhnungstages (nach der Rückkehr aus dem Exil der höchste Feiertag Israels) die Entsühnung des ganzen Volkes zum Inhalt. Wichtigster Teil des «Jom-Kippur-Rituals» (Lev 16) ist die Besprengung der «kapporaet» (im nachexilischen Tempel der Ersatz für die nicht wieder angefertigte Bundeslade und deshalb Stelle der Gegenwart Jahwes) mit dem Opferblut, das die Umkehr (Selbst-Hingabe) der Sünder darstellt. Die unmittelbare Berührung des Opferblutes mit der Stelle der Gegenwart Jahwes ist für Israel so etwas wie ein Sakrament der Versöhnung.

In Röm 3,25 sieht Hartmut Gese die ausdrückliche Übertragung des Jom-Kippur-Rituals auf das Kreuzesgeschehen. Für ihn steht fest: Mit dem griechischen Begriff *hilasterion* ist in Röm 3,25 die *kapporaet* des nachexilischen Tempelkultes gemeint. Und das heißt: Jesus selbst ist die *kapporaet*; er ist die Stelle der Anwesenheit Gottes; und er ist *zugleich* das von den Sündern geschlachtete Opfer, dessen Blut der versöhnende Zugang zum Vater ist.

Daß Jesus als die Anwesenheit Gottes für die *kapporaet* steht und als solche ein neues Medium der Sühne ist, meinen auch Ulrich Wilckens, Bernd Janowski, Klaus Berger, Josef Blank oder Helmut Merklein. Doch sie folgen Gese nicht bis in die These, daß Jesus für beides zugleich steht: für die *kapporaet* und für das Sühnopfer bzw. Opferblut. Es gibt im NT zwar Bildüberlagerungen wie die Ineinssetzung von Opfer und Priester im Hebräerbrief; aber daß Jesus als *kapporaet* mit seinem eigenen Blut besprengt werden soll, scheint ihnen eher unwahrscheinlich. Aus der Sicht von Ernst Käsemann²⁰, Klaus Wengst²¹ und Cilliers Breytenbach sollte man Röm 3,25 in keiner Weise (auch nicht partiell) kultypologisch ver-

stehen. Denn – so ihre Begründung – der griechische Begriff *hilasterion* müsse nicht die *kapporaet* des Jerusalemer Tempelkultes bezeichnen, sondern könne ganz einfach mit dem deutschen Wort «Sühnemittel» übersetzt werden. Breytenbach sieht in Röm 3,25 geradezu eine Antithese. Denn im Blick auf das Kreuz betone Paulus, daß nicht der vermeintliche Ort der Anwesenheit Gottes (der Jerusalemer Tempelkult), sondern der vermeintlich von Gott verlassene oder gar verfluchte Ort (das Kreuzesgeschehen) der Ort der Versöhnung (das *hilasterion*) sei²².

In der jüngeren protestantischen Exegese wird die noch von Rudolf Bultmann²³, Eduard Lohse²⁴ und Peter Stuhlmacher²⁵ verteidigte Bezeichnung des Kreuzesgeschehens als Sünd- bzw. Sühnopfer fast einmütig verworfen. So betont Ernst Käsemann, daß Gott mit Jesu Blutvergießen sich nicht selbst ein Opfer dargebracht habe; vielmehr habe er sich in Jesus dem kreuzigenden Haß der Sünder ausgesetzt, infolge seiner gewaltlosen Feindesliebe sein Blut vergossen und also in diesem Zeichen die neue Möglichkeit der Sühne (der Versöhnung) bzw. den neuen Bund gestiftet. Selbst Klaus Berger, der die Selbsthingabe Christi bewußt mit dem Begriff «Opfer» kennzeichnet und an der metaphorischen Bezeichnung Jesu als *kapporaet* in Röm 3,25 festhält, will von einer kultypologischen Deutung des Kreuzesgeschehens als Sünd- bzw. Sühnopfer nichts wissen. Der Vergleichspunkt zwischen dem Deckel der Bundeslade (*kapporaet*) und Jesus ist aus seiner Sicht nicht die Sühne durch Blut, sondern die Konzentration der Sünde auf diesen einen Punkt²⁶. Zur Begründung führt er 2 Kor 5,21 an: Jesus wurde für uns der Ort, an dem sich die Sünde austobte. Berger wörtlich: «Derjenige, auf den die Sünde konzentriert ist, erleidet den Tod. Das ist kein kultisches Geschehen, sondern der Sold der Sünde»²⁷.

Wenn schon Röm 3,25 – außerhalb des Hebräerbriefes die einzige Stelle, die direkt Bezug nimmt auf den Versöhnungstag des Jerusalemer Tempelkultes – Jesus zwar als Stelle der Anwesenheit Gottes, nicht aber als Sünd- bzw. Sühnopfer bezeichnet, dann gilt das in noch viel eindeutigerer Weise von den Stellen, in denen Jesus als der Ort, wo die Sünde sich austobt (Röm 8,3; 2 Kor 5,21)²⁸, als *hilasmos* bzw. Ort der Sühnung (1 Joh 2,2; 4,10)²⁹ bezeichnet wird. Wie Bernd Janowski detailliert belegt³⁰, bedeutet Röm 4,25 («er wurde dahingegeben wegen unserer Sünden») nicht, daß Gott den Tod seines Sohnes als Sünd- bzw. Sühnopfer wollte, sondern daß er durch seinen Sohn die Sünde entmachtet hat. Und wenn in 1 Petr 1,1f von der Besprengung mit dem Blute Christi die Rede ist, dann nicht in Anspielung auf die Sünd- bzw. Sühnopfer des Jerusalemer Tempelkultes, sondern auf den Bundesschlußritus in Ex 24,8. Es geht um das neue Verhältnis der Sünder zu Gott, das im Blute des Sohnes gestiftet wurde, dessen gewaltlose Liebe stärker war als der kreuzigende Haß der Sünde³¹. Diese gewaltlose Liebe wird in Eph 5,1f als Selbst-

hingabe und Opfer, nicht aber als Sühnopfer bezeichnet. Diesem Befund entsprechen auch die Dahingabeformeln der Abendmahlsparadosis in 1 Kor 11,26 («Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut»); Mk 14,24 («Das ist mein Blut, das Blut des Bundes»); Mt 26,28 («Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden») oder Lk 14,20 («Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird»). Klaus Berger unterscheidet in seiner «Theologiegeschichte des Urchristentums» zwischen der «Besprengung mit Blut» (1 Petr 1,2; Hebr 10,19–22; 12,24), der «Reinigung, Waschung und Entsündigung durch Blut» (Hebr 9,14; 1 Joh 1,7; Apk 7,14), dem «Erwerb durch Blut» (1 Petr 1,19; Apk 5,9), der «Heiligung durch Blut» (Hebr 13,12) und der «Gerechtmachung durch Blut» (Röm 5,9); und er kommt nach sorgfältiger Prüfung jeder Einzelstelle zu dem Ergebnis: «Bei den Kelchworten des Abendmahls wie auch in den Aussagen der Briefliteratur und der Apk über Besprengung, Abwaschen und Aneignen durch das Blut geht es nicht um Sühne für Sünden, sondern um den Akt, durch den Menschen zu Gottes Bund hinzugewonnen und zu Bundespartnern und untereinander zu Bundesgenossen gemacht werden»³².

Auch in den Texten des NT, die auf die stellvertretende Sühne des Gottesknechtes in Deuterocesaja zurückgreifen, geht es nie um die Bezeichnung des Kreuzesgeschehens als Sünd- bzw. Sühnopfer, sondern um die Ermöglichung eines neuen Bundesverhältnisses. Nicht der Kreuzestod an sich bringt Entsühnung; im Gegenteil, der Kreuzestod ist das von Gott nicht gewollte Werk der Sünde; aber indem der ganz mit dem Willen des Vaters einverständene Sohn den Haß der Sünde durch gewaltlose Liebe unterfaßt, wird die Folge der Sünde, der Tod, entmachtet; kommt es auf seiten der Sünder zur Umkehr, d.h. zum «Umleiden» der Sünde in Sohnschaft, und also zu einem neuen Bundesverhältnis. Die oft mit Jes 52,13–53,12 veranschaulichte Kategorie der stellvertretenden Sühne ist ganz und gar freizuhalten von der unbiblischen Vorstellung des Satisfaktionsmodells. Wenn Jesus an die Stelle der Sünder tritt, dann nicht um deren Schulden beim Vater ersatzweise zu bezahlen, sondern um die Sünder zur Umkehr, zur erneuten Gemeinschaft mit dem Vater, zu befähigen³³.

1.3 Die Deutekategorie «Sündenbock»

Neben der Akeda und den Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes beschreibt der sogenannte Sündenbockritus des Versöhnungstages ein drittes Motiv der jüdischen Tradition, das in die Deutung des Kreuzestodes Jesu einfließt.

Ursprünglich beruht der Sündenbockritus auf der magischen Vorstellung, man könne die eigene Sünde wie eine von der eigenen Person lösbare

Materie auf ein Ersatzsubjekt, nämlich den Sündenbock, übertragen³⁴. Diese Vorstellung einer Übertragung der «Sündensubstanz» auf den Sündenbock bleibt auch im Jom-Kippur-Ritual präsent; aber dort kommt etwas Entscheidendes hinzu: Der Priester benennt die Sünde der Opfernden, stemmt die Hände auf das Opfertier (Lev 16,21) und ruft den Namen Jahwes an. Durch diese Anrufung wird deutlich: Eigentliches Subjekt der Sündenvergebung ist nicht der Sündenbock, sondern Jahwe und durch ihn der Sünder selbst, wenn er den von Jahwe gewährten Ritus der Exilierung bzw. Tötung der Sünde innerlich mitvollzieht.

Wie die Sünd- und Schuldopfer, so ist auch der Sündenbock des nachexilischen Tempelkultes kein Ersatz für das, was der Sünder selbst tun soll, sondern so etwas wie ein «Sakrament». Übertragen auf das Kreuzesgeschehen bedeutet dies: Gott hat Jesus nicht deshalb zum Sündenbock der eigentlich Schuldigen werden lassen, weil er zur Befriedigung seiner auf Äquivalenz bedachten Gerechtigkeit wenigstens ihn ersatzweise für alle anderen bestrafen mußte. Nein, Jesus wird nicht notwendig, sondern faktisch zum Sündenbock.

Der u.a. von Adrian Schenker, Bernd Janowski und Josef Blank vertretenen These, der Sündenbockritus in Lev 16 sei so etwas wie ein «Sakrament» der Versöhnung zwischen Jahwe und dem sündigen Israel, widerspricht die von dem französischen Soziologen René Girard vorgelegte Interpretation des Sündenbocks als des religionsgeschichtlichen Urphänomens aller Opferriten³⁵. In jedem Menschen – so führt er aus – steckt von Anfang an die Versuchung, nachzuahmen und sich zu vergleichen. Aus dem Sich-Vergleichen aber erwächst Rivalität, aus der Rivalität Aggression, aus der Aggression Gewalt und aus Gewalt Zerstörung. Um sich nicht selbst zu zerstören, entwickelt jede von Gewalt beherrschte Gesellschaft geradezu instinktiv einen Ausweg: die Vereinigung der gegeneinander gerichteten Aggressionen und deren Entladung auf ein einziges Objekt, den Sündenbock. Dieser wird verbannt und zugleich sakralisiert, verflucht und zugleich als Befreier und Erlöser verehrt. In den Opfern aller Religionen erkennt Girard das Bestreben, den ursprünglich spontan entwickelten Sündenbockmechanismus zu ritualisieren und zu institutionalisieren. Opfer sind so gesehen stets und ausschließlich sakral verbrämte Gewalt. Die Einzigkeit Jesu Christi besteht für Girard in der Aufdeckung dieses Sachverhalts. Indem sich der ans Kreuz geschlagene «Sündenbock Jesus» als das Gegenteil der Sünde, als absolute Liebe, offenbart, wird das Tun der ihn kreuzigenden Sünder als das entlarvt, was es ist: kein Gott wohlgefälliges Opfer, sondern das häßliche Gesicht der Gewalt bzw. Sünde.

Problematisch an dieser Interpretation ist die Gleichsetzung der Sünde mit einer Gewalt, die sich fast mit naturgesetzlicher Notwendigkeit entwickelt³⁶. Religionsgeschichtlich unhaltbar ist die monokausale Erklärung

aller Opfer³⁷. Und theologisch bedenklich ist die Definition des Begriffes «Opfer» als des strikten Gegenteils des Begriffes «Liebe»³⁸.

2. «Opfer» – eine unverzichtbare Kategorie?

Wenn der Begriff «Opfer» zumindest immer auch Gewalt und Destruktion bezeichnet, dann stellt sich wie von selbst die Frage, ob er nicht aus jeder «Rede über und zu Gott» (Theologie) entfernt werden sollte.

2.1 Plädoyer für den Verzicht auf die Opferkategorie

Die Gleichsetzung der Begriffe *Opfer* und *Gewalt* in den religionsgeschichtlichen Analysen von Walter Burkert oder René Girard hat den protestantischen Theologen Ingolf U. Dalferth zu dem Vorschlag bewegt, die Eintragung von Gewalt in den Gottesbegriff oder die Vorstellung von einer auf der Äquivalenz zwischen Schuld und Sühne bestehenden göttlichen Gerechtigkeit dadurch auszuschließen, daß man auf die christologische (und erst recht ekklesiologische) Anwendung der Opferkategorie verzichtet. Denn – so seine Begründung – die auf Christus bezogenen Opferaussagen des NT seien lediglich Ausdruck des Versuchs, das völlig unkultische Geschehen des Kreuzes und der Erhöhung Christi in vertrauten – nämlich kultischen – Kategorien zu bezeichnen³⁹. Man könne die gemeinte Sache ohne Substanzverlust auch anders sagen.

Falk Wagner sekundiert dieser Verzichtserklärung mit dem Argument, daß die christologische Inversion der kultischen Opferperspektive (nicht Gott als Adressat der Opfergabe, sondern Gott selbst in Christus als Opfergabe) solange an ihrer eigenen Inkonsequenz leide, wie man Gott von seiner Selbstgabe unterscheide. Wagner sieht erst in der Verabschiedung der Vorstellung vom selbstmächtig-allmächtigen Gott die nach seiner Meinung notwendige Eliminierung der Opferkategorie realisiert. Denn erst wenn das Verhältnis zwischen Gott und den Adressaten seiner Selbstgabe nicht mehr als Grund-Folge-, sondern als Bestimmungs- oder Anerkennungsverhältnis gedacht werde, sei das alte Opferdenken beseitigt. Wagner plädiert für eine Entwicklung des Christentums durch Übersetzung der Opfer- in Anerkennungsverhältnisse⁴⁰.

2.2 Die von Klaus Berger formulierte Antithese

Gegen den Vorschlag von Dalferth wendet sich mit besonderer Schärfe der Heidelberger Exeget Klaus Berger. Er bezeichnet die Gleichsetzung von Opfer und Gewalt als religionsgeschichtlich unhaltbar und gänzlich unbiblich. Denn in der Heiligen Schrift bedeute der Begriff «Opfer» keines-

wegs nur dies: «Tötung eines Lebewesens, Blutvergießen; Anwendung von Gewalt; *Leistung zur Sündentilgung, die auf die Gnade der Vergebung verzichtet*; asketische Lebensverneinung (wobei Askese und Lebensverneinung wohl zu unterscheiden wären); Ausbeutung durch einen klassischen Nutznießer (Männer, Chefs, Träger und Trägerinnen von Macht und Gewalt)»⁴¹. Der biblische Opferbegriff sei schon im Rahmen des nachexilischen Tempelkultes nicht nur Ausdruck von Gewalt und Destruktion. Und dies gelte erst recht von dem Opfer, zu dem der Gekreuzigte nicht nur gemacht wird, sondern das er zugleich durch Annahme und Selbsthingabe aktiv vollzieht.

Berger plädiert im Unterschied zu Dalferth für die Übertragung der Opferkategorie auch auf das Leben derer, die im Rechtfertigungsgeschehen, nicht nur passive Empfänger der Selbstgabe des Gekreuzigten sind, sondern auch zum Mitvollzug dessen befähigt werden, was sie empfangen. Berger sieht in der Einseitigkeit, mit der heute die veröffentlichte Meinung Opfer nur noch als Selbstaufgabe und nicht auch als Selbsthingabe bezeichnet, einen der zentralen Gründe für die Krise des Christentums. Berger wörtlich: «Es gibt kaum ein anderes Mißverständnis, das so folgenreich und grundsätzlich den Zugang zum Christentum versperrt. Neuere theologische Richtungen (Befreiungstheologie, Feminismus, ökologische Theologie) solidarisieren sich von ihrem Grundimpuls her mit den Opfern des Unrechts in der Welt und beanspruchen, «aus der Perspektive der Opfer» Theologie zu betreiben. Opfer sind hier immer die Objekte der Ungerechtigkeit. Und ein Handeln, das Opfer schafft, ist um keinen Preis zu bejahren. Aus gegenwärtig *politischem* Anliegen sagt man: Der Opfertod Jesu Christi ist vielfältig ideologisch mißbraucht worden: Den sogenannten Opfertod fürs Vaterland hat man immer wieder mit dem Zeichen des Kreuzes in Verbindung gebracht (Gefallenendenkmäler). Unterschiedliche Arten von Zumutungen (seitens der jeweiligen Vorgesetzten gegenüber den jeweiligen Untergebenen) wurden immer wieder damit motiviert, daß Nachfolge Jesu eben Opfermentalität bedeute. Mit dieser Begründung meinte man anderen ständiges Verzichten auf alles zumuten zu dürfen. Sehr häufig hat man Frauen als für die Opferrolle prädestiniert angesehen. Sie opferten Mann und Kinder «dem Volk», ihre berufliche Karriere dem Mann und der Familie und die Möglichkeit zu Sozialkontakten dem «Haus». Kurzum: Im Leben einer Frau gab (und gibt) es tausend Möglichkeiten zu opfern. Aber auch im umfassenden Sinne ist die Opferidee immer restriktiv. Das heißt, in ihrem Namen wird der Verzicht auf Veränderung und darauf, größere Freiheiten zu erringen, nahegelegt. Opfern heißt daher: Verzicht auf Selbstverwirklichung und Dasein nur für andere»⁴².

Daß Menschen, die sich durch den Glauben an die Selbstversenkung Christi am Kreuz und in der Eucharistie gerade dann zu ihrer Eigentlich-

keit befreit wissen, wenn sie zu Mitvollziehern des Geschenkes werden, aus dem sie leben, wird aus der Perspektive von Klaus Berger durch die beschriebene Eingrenzung des Opfers auf die Konnotationen der Gewalt, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Selbstaufgabe zunehmend verdrängt.

2.3 *Der von Günter Bader formulierte Vermittlungsversuch*

Eine gewissermaßen vermittelnde Position zwischen Dalferth und Berger nimmt Günter Bader ein. Einerseits sieht er alle religionsgeschichtlichen Kategorien, Bilder und Symbole an der Wirklichkeit des Kreuzesgeschehens zerbrechen und bezeichnet deshalb Opfer, Sühne und Stellvertretung als «Sinnruinen». Andererseits will gerade er diese «Sinnruinen» nicht durch abstrakte Begriffe ersetzen, sondern deren Wirklichkeitsnähe «entfesseln». Wer dem z.B. von Walter Burkert, Georg Baudler oder René Girard beschriebenen Opferphänomen bis in die Anfänge der Menschheits- und Religionsgeschichte folgt, wird nach Bader «eines letzten Stummen gewahr, einer obszönen Brutalität, des puren Zwangs oder nackter Gewalt». Wir stehen – so resümiert er – «vor dem fratzenhaften Eindruck des menschlichen Lebens als eines zehrenden Lebens, das im Maß seines Lebens den Tod anderen Lebens impliziert»⁴³. Und im bloßen Blick auf das Kreuz unterscheidet sich Jesus als Opfer in keiner Weise von diesen Phänomenen, in denen sich «das Wesen der alten Menschheit» spiegele. Bader wörtlich: «Als Opfer ist Jesu Tod den Kreuzen in aller Welt gleich, ein Kreuz unter ungezählten, ein Glied in der Kette des Wiederholung wirkenden Opferzwangs»⁴⁴. Die theologische Behauptung der Einmaligkeit dieses Opfers muss aus der Perspektive von Bader zunächst einmal verdächtig erscheinen. Denn – so seine Begründung: «Die Aussage von der Einmaligkeit des Opfers Jesu enthält einen manifesten Widersinn. Einmaliges Opfer ist in sich widersinnig. Die Aufforderung zum einmaligen Opfer – Maxime der politischen Theologie – ist faktisch Aufforderung zu dem Opfer, das sich ständig wiederholt. Gerade die Verheißung: das jetzt zu vollbringende Opfer sei zwar groß, aber gewiß das allerletzte, ist sicherstes Indiz dafür, daß sich im Versprechen der neuen Welt die alte unverschämt fortsetzt. Daher ist die Einmaligkeit, ja Einzigartigkeit des Todes Jesu im Begriff des Opfers nicht auszusagen»⁴⁵.

Bader sieht das Einmalige des Kreuzesgeschehens darin, daß das Opfer, das Jesus zweifellos ist, nicht stumm bleibt, sondern zu sprechen beginnt – nicht vorgängig oder nachträglich, sondern im Geschehen des Opfers selbst. Er sieht diese Transformation des Opfers im Hebräerbrief ausgedrückt durch das Bild der Identität von Priester und Opfergabe. Bader legt Wert auf die Beobachtung, daß in dem Ausdruck «Selbstopfer» die von ihm bezeichnete Einzigartigkeit noch nicht ausgesagt ist. Denn auch wenn

einer sich selbst opfere, sei der Unterschied zwischen Geber und Gabe nur partiell aufgehoben. Erst wenn das gegebene Selbst als solches zu einem Sprachgeschehen werde, sei die auf dem Dualismus von Opferndem (Subjekt) und Opfer (Objekt) beruhende Logik überwunden. Bader spricht von der Transformation des Opfers bzw. des Gekreuzigten in ein Symbol der «reinen Selbstmitteilung»⁴⁶ und also in einen Ort der Anwesenheit Gottes selbst. Er deutet das lutherische «simul iustus et peccator» als Bezeichnung der «neuen Menschheit», die sich nicht einbildet, eine «opferlose Menschheit» zu sein, wohl aber Jesus Christus als «ihr eines und einziges Opfer» bekennt. Bader wörtlich: «Glieder der alltäglichen Opferwirklichkeit konstituieren sich als christliche Gemeinde, indem sie sich umwenden und – zu Christus gewandt – sprechen: Sei du unser einziges Opfer; und dieser zurückspricht: Ich bin's»⁴⁷. Empirisch gesehen ist das Kreuzesopfer leider nicht die Beendigung aller Opfer, sondern «durchlaufendes Ereignis»⁴⁸. Aber durch die an den Gekreuzigten gerichtete Bitte «Sei du unser einziges Opfer» wird die Behauptung, Jesu Tod sei der Gipfel und das Ende des Opfers (Hebr 7,27; 9,12; 10,10), von jedem Christus-Gläubigen bewahrheitet (Ablösung der alten Menschheit durch die neue!).

Wenn der Gott Jesu Christi mit dem Opfer «zusammengedacht» wird, dann darf nach Bader nichts mehr übrig bleiben von der Verobjektivierung, von der Verdinglichung, von der Instrumentalisierung oder gar Gewalt, die nach seiner Meinung auch noch in dem Wort «Selbst-Hingabe» liegt. Doch hier, so meine ich, drängt sich der Einwand auf, ob die von Bader apostrophierte «reine Selbstmitteilung» ihren Adressaten wirklich etwas vermittelt oder im Sinne des protestantischen «extra nos» das Sein der Gabe mit dem Akt des Gebens identifiziert.

3. Der Opfercharakter des «neuen Bundes»

Im Blick auf die skizzierten Positionen von Dalferth, Berger und Bader soll in den folgenden Ausführungen auf die Heilige Schrift zurückgegriffen werden, und zwar auf die Schrift des Neuen Testaments, die eindeutiger als jede andere das Kreuzesgeschehen bzw. das Martyrium Jesu im Horizont der Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes deutet. Auch im Hebräerbrief wird das Kreuz an keiner einzigen Stelle als ein der Äquivalenz-Gerechtigkeit des Vaters geschuldeter Ersatz (Sühnopfer!) verstanden⁴⁹. Wohl aber vertieft der Hebräerbrief die nach Gese, Janowski, Schenker und Blank schon in den Riten des Versöhnungstages offensichtliche Einzeichnung des Sündopfers und des Sündenbocks in ein Beziehungs- bzw. Bundesgeschehen zwischen Jahwe und Israel, zwischen Jahwe und dem einzelnen Sünder.

3.1 Die Identität von Geber und Gabe

Im Hebräerbrieff wird Jesus gleich zu Beginn *als Ort der Gegenwart Gottes* (Hebr 1,3: «Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens») und zugleich *als Ort der Reinigung von den Sünden* (Hebr 1,3: «der die Reinigung von den Sünden bewirkt») vorgestellt. Er ist die neue *kapporaet*; und als solcher durchaus «reine Selbstmitteilung» – aber so, daß durch diese die Sünder nicht nur gereinigt bzw. entsühnt, sondern zu Gebern dessen befähigt werden, was sie empfangen. Die von Bader apostrophierte «reine Selbstmitteilung» des Kreuzesgeschehens ist im Hebräerbrieff ein Bundesgeschehen: Hebr 10,14–16: «Denn durch ein einziges Opfer hat er die, die geheiligt werden, für immer zur Vollendung geführt. Das bezeugt uns auch der Heilige Geist; denn zuerst sagt er: *Das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit ihnen schließe – spricht der Herr: Ich lege meine Gesetze in ihr Herz und schreibe sie in ihr Inneres*». Mit diesem Zitat aus Jer 31 wird das Geschehen von Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu als Ermöglichung des neuen Bundes (Hebr 8,7.13) beschrieben.

Der Hebräerbrieff betont, daß Jesus – nicht erst am Kreuz, aber dort in der höchsten Ausdrücklichkeit und Zusammenfassung seiner lebenslangen Selbstgabe – etwas für uns getan hat, was wir nicht selber tun oder durch Nachfolge abbilden können. Er, der Ort der realen Gegenwart Gottes in dieser Welt, ist als wahrer Mensch (Hebr 4,15: «der in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat»), bis dahin herabgestiegen, wo die Sünde als die Verendlichkeit der Endlichkeit, als Zukunftslosigkeit, als Hölle – als der mit dem Teufel identische Tod (Hebr 2,14) – erfahren wird; und er hat im physischen Sterben durch seine durchgehaltene Beziehung zum Vater den Tod unqualifiziert von einem Symbol der Trennung von Gott in ein Durchgangstor zum ewigen Leben (Hebr 2,10; 5,9; 6,20; 12,2).

Dieser Vorgang wird in Hebr 9,11f in Analogie zum Ritus des Versöhnungstages beschrieben⁵⁰: «Christus aber ist gekommen als Hoherpriester der künftigen Güter, und durch das erhabeneren und vollkommeneren Zelt, das nicht von Menschenhand gemacht, das heißt nicht von dieser Welt ist, ist er ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er eine ewige Erlösung bewirkt.» – Wie der Hohepriester am Versöhnungstag durch einen Vorhang⁵¹ hindurch in das Heiligtum geht, in dem die *kapporaet*, die Stelle der Anwesenheit Gottes steht, so tritt Jesus durch den Vorhang, der sein wahres Menschsein bzw. die «Opfergabe seines Leibes» (Hebr 10,10) ist, im Moment des Kreuzestodes bzw. des Blutvergießens hinein in das himmlische Heiligtum, wo der Vater ist. Und wie der Hohepriester am Versöhnungstag das Opferblut von Tieren als

Zeichen für das Leben der Sünder an die *kapporaet* (Zeichen für die Gegenwart Gottes) sprengt, so bedeutet das Hingehen des Gekreuzigten mit seinem Blute zum Vater die Eröffnung des Weges zum Vater für uns.

Wenn die «Opfergabe des Leibes» zusammen mit dem Willen Gottes genannt wird, dann ist nicht gemeint, daß Jesus seinen Leib dem Vater als stellvertretendes Sündopfer dargebracht hat, sondern im Gegenteil dies, daß Jesus der Leib gewordene Wille des Vaters ist. Es geht im Hebräerbrief durchgehend um die Darstellung der vom Vater durch die Selbstgabe des Sohnes neu ermöglichten Bundesgemeinschaft mit denen, «die durch die Furcht vor dem Tod ihr Leben lang der Knechtschaft verfallen waren» (Hebr 2,15).

Dieser «neue Bund⁵²» (Hebr 8,7.13) degradiert die Adressaten der Selbstgabe des Gekreuzigten nicht zu bloßen Empfängern, sondern schließt sie aktiv ein in die Bewegung des Gebens: «Durch ihn also laßt uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen. Vergeßt nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen; denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen» (Hebr 13,15).

3.2 Die Untrennbarkeit des Opfers der Kirche vom Opfer des Gekreuzigten

Kehren wir zurück zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen: zu der Frage nach der Bedeutung der Kategorien des Martyriums und des Opfers in der Christologie und im Selbstverständnis des Christentums!

Auch wenn einzelne Stellen des NT eine Wirkungsgeschichte entfaltet haben, die der Intention ihres Verfassers widerspricht, dürfte unstrittig sein, daß kein biblischer Text den Kreuzestod Jesu als von Gott verlangte Notwendigkeit ausweist. Nicht weil der auf der Äquivalenz von Sünde und Sühne bestehende Richtergott den Kreuzweg des Sohnes verlangt, sondern weil der Sohn die Liebe des Vaters bis dahin trägt, wo die Sünde sich als kreuzigender Haß entlarvt, kommt es zur Kreuzigung des ganz und gar Unschuldigen. Und weil der so Gekreuzigte das Zum-Opfergemacht-Werden nicht einfach passiv erduldet, sondern aktiv in ein Medium der Selbstversenkung transformiert, bekommt die Kategorie «Opfer» im Blick auf ihn eine neue Bedeutung.

Wenn man im Anschluß an die entsprechenden Arbeiten von Marcel Mauss und Gerardus van der Leeuw den religionsgeschichtlichen Ursprung des Opfergedankens in der Vorstellung beheimatet, daß die Beziehung zu Gott bzw. den Göttern auf dem Empfangen und Geben von Gaben (*do ut des* bzw. *do quia dedisti*) beruht, muß dies nicht zwangsläufig zu der Vorstellung führen, Gott bzw. die Götter wollten gebeten, besänftigt, gnädig gestimmt und für jede Beleidigung (Sünde) mit einer äquivalenten Genugtuung (Satisfaktion) versöhnt werden. Denn, so formuliert

van der Leeuw: «*Dare* ist Sich-in-Beziehung-setzen zu, dann: Teilhaben an einer zweiten Person, mittels eines Gegenstandes, der aber eigentlich kein «Gegenstand» ist, sondern ein Stück des eigenen Selbst. «Geben» ist etwas von sich selbst in das fremde Dasein bringen, so daß ein festes Band geknüpft wird. [...] Geben fordert Gabe, aber nicht im Sinne eines kommerziellen Rationalismus, sondern weil die Gabe einen Strom entspringen läßt, der vom Augenblick der Gabe an unaufhaltsam von Geber zu Empfänger, von Empfänger zu Geber fließt»⁵³. Diese religionsphänomenologische Beobachtung entspricht der u.a. von Hartmut Gese, Bernd Janowski und Adrian Schenker vertretenen Auffassung, das gesamte Verhältnis Israels zu Jahwe stehe unter der Prämisse, daß der Gott des Bundes seine Gemeinschaft (Heil) an das Tun bzw. Geben (!) des Volkes Israel und jedes einzelnen Israeliten bindet; daß mithin auch die Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes von Jahwe gestiftete Symbole sind, durch die den Sündern eine Möglichkeit gegeben wird, selbst aus der Gottesferne in die Gottesgemeinschaft zurückzukehren. Nicht die äußere Darbringung der in Lev 4-5; 16 beschriebenen Opfer (vgl. prophetische Kritik an jedem nur äußeren Geben) bewirkt die Versöhnung mit Jahwe, sondern nur dies: daß der Sünder sich in dem ihm geschenkten Symbol bzw. Sakrament selber gibt (Blut des Sühneopfers als Zeichen der Hingabe des Opfernden).

Nachdem Gott sein Heil an das Geben seiner Adressaten gebunden hat, bedeutet die Verweigerung dieses Gebens nicht nur Unheil für den Sünder selbst; als das Gegenteil des Gebens ist die Sünde Abbruch von Beziehung, Zerstörung von *Communio* und rivalisierende Aggression. Deswegen kommt es dort, wo der dem Geben des Vaters ganz und gar entsprechende Sohn «an die Stelle der Sünde» (2 Kor 5,21) tritt, zum «Aufprall des Kreuzes»⁵⁴.

Als *Opfer* kann das Sterben Jesu deshalb bezeichnet werden, weil Jesus durch seine Beziehung zum Vater (durch Liebe) befähigt wird, die Folge der Sünde, das Kreuz, in ein Zeichen des Gebens zu verwandeln. Selbst da, wo er die Folge der Sünde als Gottverlassenheit erleidet, bleibt er in der sich gebenden Beziehung zum Vater und «unterfaßt» so den Tod, den die Bibel als Trennung von Gott beschreibt. Weil nicht das Kreuz ihn, sondern er das Kreuz besiegt (Auferstehung), ist sein Opfer (sein Geben) ein unzerstörbarer, endgültiger Zugang zur Gemeinschaft mit Gott: der «neue Bund» (1 Kor 11,25; Mk 14,24; Hebr 9,15;12,24).

Adressat der mit der eigenen Person identischen Opfergabe Jesu ist nicht Gott, sondern der Sünder. *Sühnende* Wirkung hat Jesu Opfergabe nicht als ein die Schuld des Sünders vor Gott ausgleichendes Verdienst, sondern weil sie die Stelle der Sünde (= das Kreuz) in eine Stelle des Gebens (= Liebe) verwandelt. In dem Osterbild der Ostkirche steigt der Mensch, der ganz und gar Beziehung ist, herab an die Stelle, an der die Sünde sich

als Tod jeder Beziehung, Hoffnung und Zukunft (= Hölle) erweist. Seitdem, so formuliert Hans Urs von Balthasar, hat die Hölle einen Ausweg⁵⁵.

Angesichts des Bundesgedankens bedeutet die Selbstgabe des gekreuzigten und auferstandenen Christus kein Handeln am Sünder ohne diesen, sondern die Befreiung des Sünders aus seiner Selbstentfremdung zu seiner Eigentlichkeit, zum Sich-selbst-geben-Können. Die Annahme des Kreuzesopfers ist nicht zuerst ein bloßes Empfangen, das dann ein Geben zur *Konsequenz* hat, sondern das Geben (die Signatur des Opfers) ist der *Modus* des Empfangens. Deshalb kann niemand in der Eucharistie die von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschenkte Gemeinschaft des neuen Lebens empfangen, ohne sich mit diesem Empfangen in die liebende Selbsthingabe des Sohnes an den Vater und an die Menschen einbeziehen zu lassen⁵⁶.

Denn Christsein heißt Priestersein (1 Petr 2,5.9; Offb 1,6; 5,10; 20,6; Röm 12,1; 1 Joh 3,16). Dabei ist stets zu beachten, daß man von einem Opfer der Kirche nur deshalb sprechen kann, weil ihr Geben die Art und Weise ist, in welcher sie die Selbstgabe (das Opfer) des Erlösers annimmt.

3.3 Der Opfercharakter des Christseins

Leider ist die Geschichte des gelebten Christseins lange und immer wieder bestimmt gewesen von der geschilderten Satisfaktionstheorie, von dem Versuch, Christus als an den Vater gerichtetes Sühnopfer und das Christsein als seine Ergänzung zu mißdeuten. Unzählige Menschen haben geglaubt, der Vater habe auf dem Kreuzestod eines Unschuldigen (seines eigenen Sohnes!) bestanden, damit die ausstehende Rechnung (die nicht beglichene Schuld der Sünder) von wem auch immer beglichen wird. Und daraus resultierte dann jene Opferfrömmigkeit, die Gott ängstlich als jenen ausgezeichneten Rechner betrachtet, dem man für alles etwas bezahlen muß.

Auch große Gestalten der Kirchengeschichte haben sich mit diesem Gedanken bis zur physischen und psychischen Erschöpfung gequält: Luther zum Beispiel, Franz von Sales oder Therese von Lisieux. Nach ihrem Eintritt in den Karmel will sie «die Beleidigungen sühnen», die andere Gott zugefügt haben. «Wie gut ist es», schreibt sie noch 1890, «Ordensfrau zu sein, um zu beten und die Gerechtigkeit Gottes zu besänftigen»⁵⁷. Erst am Ende des achten Kapitels ihrer autobiographischen «Geschichte einer Seele» findet man das oft zitierte Dokument eines umgekehrt perspektivierten Opfers.

Im Blick auf dieses umgekehrt perspektivierte, *mit der Liebe identische Opfer* (!) wagt der Psychologe Albert Görres eine bewußt provokante Herausforderung des zeitgenössischen «Anpassungschristentums». Er be-

merkt: Als selbstverständlich «natürlich» gilt uns die Tendenz nach oben. Auch «der moderne Christ» will «oben sein [...], an der Macht, im Genuß, im Reichtum. Er will die Verheißung an sich erfüllt finden, *eritis sicut deus*: Ihr werdet sein wie Gott. Er will möglichst viel vom Leben haben, er will von allem das Beste, er will hochgeachtet von anderen sein, er rivalisiert, er möchte die anderen ausstechen und sie zu seinen Bewunderern und Untertanen, ja zu seinen Lustobjekten machen. Das christliche Rezept für seine Heilung sieht aber genau umgekehrt aus. Es heißt: Die Letzten werden die Ersten sein. Freund, stelle Dich hinten an, dann wirst du den richtigen Platz, das Ziel Deines Lebens erreichen können. Versuche, nicht der Herr, sondern der Diener aller anderen zu sein, suche nicht Publizität, sondern Verborgenheit, dränge Dich nicht vor die Fernsehkamera, sondern gehe dahin, wo niemand von Dir redet, wo Du keinen Ruhm gewinnen kannst und wo Du zum Hintertreppenpersonal gehörst, Sorge dafür, daß in Deinem Leben möglichst viele Elemente von dem vorhanden sind, was im Sozialprestige ganz unten rangiert, Sorge dafür, daß Du gutes «Dienstpersonal» bist; das ist Deine Chance, und es ist Deine einzige Chance. Wenn von dieser Tendenz nach unten in Deinem Leben gar nichts zu finden ist, dann sieht es mit Deinem Leben schlecht aus. Eines Tages freilich wird Dir diese Chance neu angeboten werden, nämlich in Deiner Todeskrankheit, wo die Natur selbst Dich an die letzte Stelle, an den letzten Platz stellt, in extreme Schwäche, Hilflosigkeit, Machtlosigkeit und Armut versetzt. Und wenn Du keine andere Chance ergriffen hast, freiwillig der Letzte zu sein, freiwillig der Gescheiterte und Versagende zu sein, dann kümmere Dich wenigstens um diese. Das klingt nun alles sehr unnatürlich oder übernatürlich. Dennoch haben sogar viele Menschen, die dem Christentum recht ferne stehen, für diese Dinge durchaus ein Gefühl. Welche Flut von Verehrung und Liebe haben Menschen wie Albert Schweitzer auf sich gezogen, der, statt die glänzende, ruhmreiche Karriere des genialen Mannes fortzusetzen, in einer plötzlichen Kehrtwendung sich ins dunkelste Afrika zu Primitiven gewandt hat, die für seinen Geist gewiß keine geeigneten Gesprächspartner und für seine Begabung keine geeigneten Bewunderer waren, sondern nur leidende, elende Mitmenschen, denen es auf einfachste Weise zu dienen galt. Albert Schweitzer hat sich nicht nur zum Arzt, sondern wirklich zum Dienstmann dieser Leute gemacht. Was in der Theorie so viele abstößt und ärgert, beeindruckt sie und imponiert ihnen doch in der konkreten Verwirklichung. Sie spüren, daß da ein Mensch dadurch, daß er nicht nach oben, sondern nach unten gegangen ist, das Letzte und Größte aus sich hat herausholen lassen.»⁵⁸

ANMERKUNGEN

¹ Dazu: Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (MBTh 45), Münster 1980; TRE XX (1992) 196-220.

² Daß die Märtyrerin Apollonia nicht abwartete, bis ihre Verfolger sie verbrannten, sondern auf den zum Zwecke der Drohung angezündeten Scheiterhaufen sprang, wurde zum Anlaß einer heftigen theologischen Diskussion. Vgl. H. Delehay, Les Martyrs d'Égypte, in: AnBoll 40 (1922) 1-127.

³ Eine Gesamtdarstellung mit zahlreichen Literaturverweisen bietet: I. Willi-Plein, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153), Stuttgart 1993.

⁴ Viele Exegeten vermuten als religionsgeschichtlichen Hintergrund die Vorstellung, Gott jeden erstgeborenen Sohn opfern zu müssen (vgl. Ex 22,29b), und die faktische Auslösung des menschlichen Erstgeburtsofers durch ein Tieropfer (Ex 34,20b). Dazu: O.H. Steck, Ist Gott grausam? Über Isaaks Opferung aus der Sicht des Alten Testaments, in: W. Böhme (Hg.), Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers «Gottesvergiftung», Stuttgart 1977, 75-95; G. Steins, Die «Bindung Isaaks» im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 19), Freiburg 1999; ders., Abrahams Opfer. Exegetische Annäherungen an einen abgründigen Text, in: ZKTh 121 (1999) 311-324.

⁵ Zit. nach: M. Krupp, Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen, Gütersloh 1995, 14.

⁶ J.D. Levenson, The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity, New Haven/London 1993. – Vgl. dazu: R. Hayward, Appendix: The Aqedah, in: M.F. Bourdillon (Hg.), Sacrifice, London/New York 1980, 84-87; J. Swetnam SJ, Jesus and Isaak. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah (AnBib 94), Rom 1981; L. Kundert, Die Opferung/Bindung Isaaks, Bd. 1: Gen 22,1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament (WMANT 78), Neukirchen-Vluyn 1998; Bd. 2: Gen 22,1-19 in frühen rabbinischen Texten (WMANT 79), Neukirchen-Vluyn 1998.

⁷ Vgl. Levenson, The Death, 222.

⁸ Vgl. Levenson, The Death, 174.

⁹ Vgl. Levenson, The Death, 192.

¹⁰ Vgl. Levenson, The Death, 188f.

¹¹ «Much early christology is thus best understood as a midrashic recombination of biblical verses associated with Isaac, the beloved son of Abraham, with the suffering servant in Isaiah who went, Isaac-like, unprotesting to his slaughter, and with another miraculous son, the son of David, the future messianic king whom the people Israel awaited to restore the nation and establishing justice and peace throughout the world» (Levenson, The Death, 218).

¹² Vgl. Levenson, The Death, 207f.

¹³ Vgl. Levenson, The Death, 212f.220.

¹⁴ S. Kierkegaard, Furcht und Zittern, übers. v. E. Hirsch, Köln ²1986, 56. – Vgl. dazu: H. Rosenau, Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling, in: NZStH 27 (1985) 251-261; J. Derrida, Den Tod geben, übers. v. H.-D. Gondek, in: A. Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt 1994, 331-445.

¹⁵ S. Brandt, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer (ATM 2), Münster 2001, 168.

¹⁶ Brandt, Opfer als Gedächtnis, 171.

¹⁷ Brandt, Opfer als Gedächtnis, 173.

¹⁸ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Ges. Schriften 1), Tübingen 1912, 447. – Als «Zentraldogma» der Reformation galt das Axiom von dem stellvertretenden Sühnopfer des Gekreuzigten, weil mit der als Ersatz verstandenen Stellvertretung die Vorstellung ausgeschlossen war, der Sünder könne durch eigenes Opfern oder Verdienen gerecht werden. Das «sola gratia» der lutherischen Rechtfertigungslehre schien durch die Kennzeichnung des Kreuzes als der durch Jesus Christus *allein* dem Vater geleisteten Satisfaktion bestätigt.

¹⁹ Der «Substitutionstheorie» widerspricht schon die prophetische Kritik an allen Opfern, in denen der Opfernde nicht innerlich vollzieht, was er äußerlich tut. Dazu: B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, 215-221; A. Schenker, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (BiBe 15), Freiburg/Schweiz 1981, 107f; J. Blank, Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung, in: J. Blank/J. Werbick (Hgg.), Sühne und Versöhnung (ThzZ 1), Düsseldorf 1986, 21-91; bes. 32-36.

²⁰ Vgl. E. Käsemann, Zum Verständnis von Röm 3,24-26, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen ⁶1970, 96-100.

²¹ Vgl. K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh 1972, 89.

²² Vgl. C. Breytenbach, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989, 166f.

²³ Nach R. Bultmann (Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁸1980, 295) bringt Paulus in Röm 3,25 und an weiteren Stellen den «Tod Jesu in der Begrifflichkeit jüdischer Kultursanschauungen, und d.h. zugleich [...] als *Sühnopfer*» zum Ausdruck.

²⁴ E. Lohse (Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi [FRLANT 64] Göttingen ²1963, 152) glaubt nachweisen zu können, daß Paulus auf die im hellenistischen Judentum gängige Kategorie des sühnenden Todes des Gerechten bzw. des Märtyrers zurückgreift und also mit Jesu Sühnetod auch die Vorstellung des von der Gerechtigkeit Gottes geforderten äquivalenten Sühnopfers verbindet.

²⁵ «Der Formelsatz von Röm 3,25f erklärt den höchsten Kultakt, den das nachexilische Israel kannte, den Akt der Entsühnung Israels am großen Versöhnungstag nach 3. Mose 16, für vollendet und überboten in der durch Gott ins Werk gesetzten Aufopferung Jesu am Kreuz» (P. Stuhlmacher, Das Evangelium von der Versöhnung in Christus. Grundlinien und Grundprobleme einer biblischen Theologie des Neuen Testaments, in: P. Stuhlmacher/H. Class (Hgg.), Das Evangelium von der Versöhnung in Christus, Stuttgart 1979, 13-54; 27).

²⁶ «Mit einem Bild aus der Physik kann man den Vorgang verdeutlichen: So wie ein Magnet alles Metall anzieht, das gegenläufig gepolt ist, so zieht der Heiligste in Israel alle Sündenschuld auf sich. Ähnlich dachte man im Judentum über die Sonne: Weil sie der heiligste Ort der Schöpfung ist, zieht sie alle Befleckung (durch Unrecht und Sünde auf der Welt) an sich und muß deshalb jede Nacht gereinigt werden. – Nach Lev 16,15f heißt es von der Besprengung des Deckels der Bundeslade mit Blut: *So schaffe er [der Hohepriester] dem Heiligtum Sühne wegen der Unreinigkeit der Söhne Israels und all ihrer Übertretungen, mit denen sie sich versündigt haben.* Denn hier, an dieser Stelle, sind offensichtlich alle Vergehen ganz Israels greifbar, hier sind sie gesammelt, hier können sie wirksam getilgt werden. Treffen diese Beobachtungen zu, dann gilt: Weil Jesus heilig und gerecht ist, weil er sündlos ist und ohne Schuld (was alles nicht zuletzt durch den ungerechten Kreuzestod bestätigt wird), deshalb konnte sich alle Schuld auf ihm sammeln, deshalb zog er (durch Gottes Tun oder von sich selbst aus) alle Sündenschuld auf sich. Daher konnte Paulus schreiben: Gott machte ihn zum «Sühnedeckel» oder «Gott machte ihn zur Sünde» oder «Gott hat ihn zum Fluch gemacht». In allen diesen Sätzen dasselbe Schema: Weil Jesus heilig und gerecht war und ohne eigene Schuld, konnte er grenzenlos die Schuld aller anderen in sich aufsaugen wie ein Schwamm. Und wie der Schwamm ausgedrückt wird, so wurde alle Sündenschuld durch Jesu Tod «entsorgt» (K. Berger, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, Stuttgart 1998, 49f).

²⁷ K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1994, 192.

²⁸ Dazu: C. Breytenbach, Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditions-geschichtliche Bemerkungen am Beispiel der Paulinischen Briefe, in: NTS 39 (1993) 59-79.

²⁹ Dazu: K. Wengst, Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes (ÖTBK 16), Würzburg 1978, 64.

³⁰ Vgl. B. Janowski, Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in:

Ders. (Hg.), Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 303-326; 320.

³¹ Dazu: N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK 21), Zürich 1979, 57.

³² Berger, Theologiegeschichte, 191.

³³ In diesem Punkt unterscheide ich mich (vgl. K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg/Einsiedeln ²1997) von M. Bieler (Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne, Freiburg 1996), der Stellvertretung im Anschluß an Karl Barth dezidiert als «Ersatz» und «Neuschöpfung» versteht.

³⁴ Vgl. B. Janowski, Azazel und Sündenbock. Zur Religionsgeschichte von Leviticus 16,10,21f, in: Ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 285-302.

³⁵ Vgl. R. Girard, Das Heilige und die Gewalt, übers. v. E. Mainberger-Ruh, Zürich 1987, bes. 402-456; ders., Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses, übers. v. A. Berz, Freiburg 1983, bes. 14-52; ders., Der Sündenbock, übers. v. E. Mainberger-Ruh, Zürich 1988, bes. 148-163. – Dazu vgl. die Kontroverse zwischen dem Girard theologisch rezipierenden Systematiker Raymund Schwager und dem Exegeten Adrian Schenker: A. Schenker, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (BiBe 15), Freiburg/Schweiz 1981, bes. 121-144; R. Schwager, Versöhnung und Sühne. Zur gleichnamigen Studie von Adrian Schenker, in: ThPh 58 (1983) 217-225; A. Schenker, Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff, in: J. Blank/J. Werbeck (Hgg.), Sühne und Versöhnung (ThzZ 1), Düsseldorf 1986, 10-20; 12f.

³⁶ Im Unterschied zu René Girard betont der ihn theologisch rezipierende Systematiker Raymund Schwager, daß Jesus Christus faktisch, aber nicht notwendig zum Opfer bzw. Sündenbock wurde. Vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978, 36-53; ders., Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (ITS 29), Innsbruck 1990, 222-232.

³⁷ In seiner 2001 an der Kath.-Theol. Fakultät in Bonn eingereichten und noch nicht publizierten Dissertation mit dem Titel «Ambivalentes Opfer. Studien zur Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs» unterscheidet Joachim Negel drei Universaltheorien der Entstehung des Opfers: a) Das Opfer als vitaler Lebensakt (Walter Burkert, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen [RGVV 32], Berlin ²1997; René Girard, La violence et le sacré, Paris 1972; Georg Baudler, Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum, München 1994); b) Opfer als sozial-politische Ordnungsgröße (Marcel Detienne, / Jean-Pierre Vernant, La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris 1979); c) Opfer als archaische Wirtschaftsform (Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, übers. v. E. Moldenhauer, in: Ders., Soziologie und Anthropologie, Bd. II, Frankfurt 1889, 9-144; Gerardus von der Leeuw, Die Do-ut-des-Formel in der Opfertheorie, in: ARW 20 [1920/21] 241-253; Georges Bataille, Der Begriff der Verausgabung, in: Ders., Die Aufhebung der Ökonomie, München 1975, 7-31). Mit Northcote Whitridge Thomas (Art. «sacrifice», in: EncBrit XXIII [¹1911] 980-986, Josef Drexler (Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien, ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell [Münchener Ethnologische Abhandlungen 12], München 1993) und Roger Caillois (Der Mensch und das Heilige. Durch drei Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen erweiterte Ausgabe, München 1988) kommt er zu dem gut begründeten Ergebnis, dass keine dieser Theorien der labyrinthischen Komplexität der Phänomene des Opfers auch nur annähernd gerecht wird.

³⁸ Zu dieser Position vgl. G. Baudler, Jesus – der vollkommene Sündenbock? Zu René Girards Revision seines Opferbegriffs, in: LebZeug 52 (1997) 212-223.

³⁹ Vgl. I.U. Dalferth, Christ died for us. Reflections on the Sacrificial Language of Salvation, in: S.W. Sykes (Hg.), Sacrifice and Redemption, Cambridge 1991, 299-325; ders., Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion, in: JBTh 6 (1991) 173-194; ders., Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, bes. 237-315.

- ⁴⁰ Vgl. F. Wagner, Die christliche Revolutionierung des Gottesgedankens als Ende und Aufhebung menschlicher Opfer, in: R. Schenk [Hg.], Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1), Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 251–278.
- ⁴¹ Berger, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, 78.
- ⁴² Berger, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, 71f.
- ⁴³ G. Bader, Jesu Tod als Opfer, in: ZThK 80 (1983) 411–431; 423.
- ⁴⁴ G. Bader, Symbolik des Todes Jesu (HUTH 25), Tübingen 1988, 235.
- ⁴⁵ Bader, Symbolik, 236.
- ⁴⁶ Bader, Symbolik, 247.
- ⁴⁷ G. Bader, Die Ambiguität des Opferbegriffs, in: NZStH 36 (1994) 59–74; 74.
- ⁴⁸ Bader, Ambiguität, 73.
- ⁴⁹ Vgl. G. Fritzer, Auch der Hebräerbrief legitimiert nicht eine Opfertodchristologie. Zur Frage der Intention des Hebräerbriefes und seiner Bedeutung in der Theologie, in: KuD 15 (1969) 294–318. – Dazu: E. Grässer, An die Hebräer, Bd. II (Hebr 7,1–108), EKK 17/2, Zürich 1993, bes. 213–231; Berger, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, 82–96.
- ⁵⁰ Dazu: U. Luck, Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief. Ein Beitrag zum «historischen Jesus» im Urchristentum, in: NT 6 (1963) 192–215; F. Laub, «Ein für allemal hineingegangen in das Allerheiligste» (Hebr 9,12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief, in: BZ 35 (1991) 65–85.
- ⁵¹ Dazu: O. Hofius, Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebr 6,19f und Hebr 10,19f (WUNT 14), Tübingen 1972.
- ⁵² Daß der Begriff «neuer Bund» nicht im Sinne des Substitutionsmodells der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum verstanden werden darf, ist inzwischen Konsens. Dennoch bleibt der Begriff mit vielen Fragen behaftet. Dazu: F.-L. Hossfeld, Der eine Gott des Ersten und des Neuen Bundes, in: PB 47 (1995) 66–71; ders. Die vielen Bünde und der eine Gott, in: PB 47 (1995) 165–171; H. Merklein, Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie, in: ThQ 176 (1996) 290–308.
- ⁵³ G. v. der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, 328f. – Dazu vgl. die ausgezeichnete Analyse von: J. Negel, Nur als Gabe spricht das Ding. Zur theologischen Valenz der Opfertheorie von Gerardus van der Leeuw, in: ThGl 86 (1996) 458–487.
- ⁵⁴ Dazu: T.R. Krenski, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (SlgHor 28), Einsiedeln 1990, 256–267.
- ⁵⁵ Vgl. K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (SlgHor 29), Freiburg/Einsiedeln ²1997, 291–296.
- ⁵⁶ Zur Konsensfähigkeit dieser Aussage zwischen den christlichen Konfessionen: G. Wenz, Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie, in: KuD 28 (1982) 7–41; E. Hönig, Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen (KKTS 54), Paderborn 1989.
- ⁵⁷ Thérèse de L'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, Correspondance Générale, t. II, Paris 1973, 620.
- ⁵⁸ A. Görres, Kennt die Religion den Menschen?, München ³1986, 94f.

perspektiven

Am 21. Oktober 2001 fand in der Aula der Kantonsschule Alpenquai in Luzern anlässlich des 60-Jahre-Jubiläums der von Hans Urs von Balthasar und Robert Rast gegründeten Akademischen Arbeitsgemeinschaft (AAG) ein Symposium zum Thema «WISSEN UND GLAUBEN HEUTE» statt. Die Vorträge dieses Anlasses werden im Folgenden veröffentlicht.

RUEDI KEEL · ST. GALLEN

60 JAHRE SCHULUNGSGEMEINSCHAFT UND AKADEMISCHE ARBEITSGEMEINSCHAFT

gegründet von Hans Urs von Balthasar und Robert Rast¹

I DIE GRÜNDUNGSPHASE

In der Weihnachtswoche 1940 versammelte sich ein Dutzend begeisterter Hochschulstudenten im Kloster Engelberg zu Ignatianischen Exerzitien, die der junge Studentenseelsorger an der Universität Basel, Hans Urs von Balthasar aus dem Jesuitenorden, leitete. Das war die *Geburtsstunde der Studentischen Schulungsgemeinschaft* (SG). Balthasar und der Luzerner Philosophiestudent Robert Rast hatten im Freundes- und Bekanntenkreis für diese Exerzitien geworben. Geplant wurden im Anschluss daran vier zehntägige Sommerkurse, zwei in Philosophie und zwei in Theologie.

Beweggrund für die geistlichen Übungen war vorerst Seelsorge am Einzelnen: «Die Exerzitien ... sollen zu einer Klarstellung der innersten religiösen Haltung der Person führen»². Und sie sollten ins tägliche betrachtende Gebet einführen!

Darüber hinaus aber sollte eine *Bewegung* entstehen: weitere Freunde wurden geworben, die sich die spirituellen und intellektuellen Grundlagen aneignen wollten, um als Laienakademiker in ihrem Berufs- und Familienleben zur Erhaltung und Entfaltung eines bewussten Christentums wirken zu können. Das schien umso dringender, als nach dem Siegeszug der deutschen Armeen in Frank-

RUEDI KEEL, geb. 1921 in St. Gallen, studierte Rechtswissenschaften in Fribourg und Zürich. Dr. jur.; 9-jährige Tätigkeit als Redaktor, danach Departementssekretär in der Verwaltung des Kantons St. Gallen.

reich spürbar die Gefahr stieg, dass das Abendland von der neuheidnischen Welle des Nationalsozialismus überrollt werden könnte. Es zeichnete sich überdies der Zerfall des blühenden «Vereinskatholizismus» der Dreissigerjahre und damit der so genannten «Katholischen Aktion» ab.

Der Fortgang der SG zeitigte *Überraschungen*: Zwar wuchs die Zahl der Mitglieder, aber nicht alle hielten den Anforderungen stand, die das anspruchsvolle Bildungsprogramm bei gleichzeitiger Beanspruchung durch die Studien, den Militärdienst, den Übertritt ins Berufsleben und die Familiengründung stellte. Andererseits traten mehrere Freunde – was weder vorgesehen noch beabsichtigt war – in den Jesuitenorden ein. Sie blieben zwar der SG verbunden, aber sie konnten die Sendung als Laienakademiker nicht mehr erfüllen.

Nach Abschluss des ersten Kurszyklus stellte sich ohnehin die Frage, wie es nun weitergehen würde. Die SG wollte kein Verein mit Altherren-Klub sein! Und doch bestand das Bedürfnis, den Zusammenhalt im Freundeskreis weiter zu pflegen. So entstand die *Akademische Arbeitsgemeinschaft* (AAG). Der junge Zürcher Rechtsanwalt Otto Konstantin Kaufmann, später Lehrer und Rektor der Hochschule St. Gallen und dann Bundesrichter, entwarf 1947 eine Art Statut, um «die in den Schulungskursen gewonnenen Einsichten durch gemeinsame Arbeit und letzten persönlichen Einsatz in Kirche und Staat»³ zu verwirklichen.

Zwischen 1945 und 1952 wurde rege diskutiert und ausprobiert, was denn die Gemeinschaft tun könnte: Organisation von Exerzitien und Bildungsveranstaltungen vornehmlich für Akademiker, obligatorische Jahrestreffen, Gründung einer neuen SG mit historisch-ethischer Zielsetzung, Erarbeitung von Programmen in fakultäts eigenen oder fakultätsübergreifenden Gruppen, Zusammenkünfte in Ortsgruppen zur Inangriffnahme regionaler Aufgaben, Herausgabe eines Mitteilungsblattes oder Reservierung einer Spalte in der Kirchenzeitung usw. Es gab einige bemerkenswerte Initiativen Einzelner (z.B. die Gründung der Vereinigung Christlicher Unternehmer VCU) und es gab ein- bis zweimal im Jahr die so genannten Tridua, d.h. Wochenendveranstaltungen, in denen berufene Referenten, meist aus dem Bekanntenkreis Balthasars, in wichtige Fragen der abendländischen Kultur einführten. Diese Treffen boten Gelegenheit zu freundschaftlichen Kontakten, zu Diskussionen und zum Entwerfen von Plänen.

Die *Administration* blieb auf das Notwendigste beschränkt. SG und AAG wählten je für zwei Jahre einen Leiter und zwei oder drei weitere Vorstandsmitglieder. Das bindende Glied zwischen den beiden Gemeinschaften war der geistliche Berater, Hans Urs von Balthasar. Mitgliederbeiträge gab es keine. Die Kosten der Kurse und Tagungen bestritten die Teilnehmer selber. Immerhin wurde eine Kasse eröffnet, gespiesen von Gönnerbeiträgen und nach und nach auch von spontanen Zahlungen berufstätiger AAG-Mitglieder.

Geblichen sind von den Aktivitäten der Gründungszeit die heute noch lebendigen Ortsgruppen in Luzern, St. Gallen, Solothurn und Zürich sowie die jährlichen Einsiedler Adventseinkehrtage. 1952 aber stellte man in aller Deutlichkeit fest: «Die AAG wird nicht durch irgend eine gemeinsame «Aktion» zusammengehalten; alle Diskussionen in dieser Richtung verliefen erfolglos»⁴.

Die Wirksamkeit der AAG musste fortan im Herzen und in der Hand der Einzelnen liegen!

II DIE PHASE DES KONZILS

1952 gab Balthasar im Johannes Verlag sein Bändchen «Schleifung der Bastionen»⁵ heraus. Das hatte an sich mit SG und AAG nichts zu tun, aber der Inhalt dieser Schrift beleuchtet treffend die Befindlichkeit der beiden Gemeinschaften und zeigt die Themen auf, die mehr und mehr in deren Blickfeld rückten. Die «Schleifung der Bastionen» zielte auch auf das II. Vatikanische Konzil hin (von dem damals allerdings noch niemand auch nur die geringste Ahnung hatte), jenes Konzil, das gewissermassen zum Eckstein und Stolperstein der Kirche des 20. Jahrhunderts und in etwa auch von SG und AAG wurde. Mit der «Schleifung der Bastionen» hatte Balthasar – so war weit herum die Meinung – eine Diskussion um eine *grundlegende Erneuerung der Kirche* eröffnet. Er erregte jedenfalls Aufsehen. Warum eigentlich?

Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts strotzt ja förmlich von Anstössen und Bewegungen im europäischen Raum, die eine Reform der «semper reformanda» forderten. Das begann mit dem eher philosophisch-literarischen «renouveau catholique» in Frankreich, dessen Anfänge noch ins 19. Jahrhundert zurückreichen, ebenso wie jene der Christlichen Sozialbewegung in der Schweiz. Das setzte sich fort in der elitären Hochland-Bewegung in Deutschland anfangs des 20. Jahrhunderts, dann in der von Papst Pius XI. um 1922 in Italien und ab 1929 weltweit initiierten «Katholischen Aktion» sowie im 1928 in Spanien gegründeten «Opus Dei», das ursprünglich als reine Laienbewegung die profane Arbeitswelt heiligen wollte. Zu den Reformbewegungen gehören auch die «jeunesse-catholique»-Aktivitäten der Dreissigerjahre in Frankreich und Belgien, welche Jugendliche in JAC, JOC und JEC sammelten. Die Gründung von SG/AAG während und unmittelbar nach dem Weltkrieg fiel sodann fast zeitgleich zusammen mit den ersten Schritten zur Gründung der Evangelischen Brüdergemeinschaft von Taizé⁶ im Burgund. SG/AAG und Taizé haben gedanklich vieles gemeinsam, z.B. den Vorrang des Gebetes, sodann die Forderung nach gegenseitigem Durchdringen (anstatt eines Nebeneinanders) von Kirche und Welt, von Theologie und Profanwissenschaft, von Kultur und Natur, von Kontemplation und Aktion, was in dem für Taizé typischen «una cum» Ausdruck findet. Ähnlich sind sich auch das bedingungslose «Heute Gottes», mit dem Taizé auf Geschichte und Traditionsbindungen verzichtet, und die von Balthasar in der «Schleifung der Bastionen» formulierte «Gegenwart des Heiligen Geistes für uns in der gegenwärtigen Zeit»⁷. (Rückblickend verwundert eigentlich, dass Taizé meines Erinnerens nie offiziell Thema in der SG/AAG war, anders als etwa später die italienischen Reformbewegungen des «Focolare» oder «Comunione e liberazione». Vielleicht wollte Balthasar den Ordensgedanken, den er 1947 in seinen ersten Laienorden eingebracht hatte, bewusst nicht mit SG/AAG verquicken...).

Aber noch einmal: was war denn das Besondere und Spezifische an Balthasars Reformidee und Vision? Ich sehe es in erster Linie in der *Umwertung vertrauter Begriffe*, die den Katholizismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt hatten, ja: in einer «Verschiebung im christlichen Bewusstsein seit dem Mittelalter»⁸:

- *Theologie* ist nicht so sehr Lehrgebäude der Gottesgelehrten, als vielmehr ein Eindringen in die Geheimnisse «von Gott dem Dreieinigen, von Gott dem Wort,

das in Christus fleischlich vernehmbar wurde, von Gott dem Geist, der in der Kirche und in ihren Gliedern die Offenbarung der Liebe auslegt⁹.

- *Tradition* ist nicht einfach Weiterführung des Althergebrachten, sondern ein «sich von der geistigen Kraft der früheren Generation Tragen-lassen, um selber lebendig dem Mysterium zu nahen»¹⁰, ein Zurückgehen auf den Ursprung und die Quellen, d.h. auf die Schrift und die Kirchenväter.

- *Wahrheit* ist nicht nur der unverbrauchte Schatz der Kirche; zu ihr gehören auch die durch die Reformation und die Aufklärung «herausgezerrten» und verstreuten Splitter, die zwischen Absolutismus und Relativismus zu suchen und zusammenzufügen wären.¹¹

- *Gehorsam* ist nicht einfach klagloses Einfügen in eine hierarchische Struktur, sondern Horchen des Einzelnen und der Kirche als Gesamtes auf den Anruf Gottes, letzten Endes «nichts als Liebe, Form und Fruchtbarkeit bräutlicher Liebe»¹².

- *Maria* ist nicht bloss die Mutter Gottes, sondern Urbild der dienenden, gehorchenden und empfangenden Kirche.¹³

- *Kirche* ist nicht mehr mittelalterliche Festung, sondern «Instrument der Heilungsvermittlung an die Welt»¹⁴, «Sauerteig der Welt»¹⁵ und «Licht»¹⁶.

- *Christ* ist nicht einfach ein getauftes Individuum, sondern ein «vom Besitzer zum Spender, vom Nutzniesser zum Apostel, vom Privilegierten zum Verantwortlichen»¹⁷ Gewandelter, ein in die Verantwortung Gerufener also.

- *Laien* ist nicht einfach ein Gehilfe des Klerus, weil dieser vor nicht mehr zu bewältigenden Aufgaben steht, sondern Anruf: «Die Zukunft der Kirche hängt davon ab, ob jene Laien sich finden, die aus der ungebrochenen Kraft des Evangeliums zu leben und die Welt zu gestalten gewillt sind»¹⁸.

- *Gebet* ist nicht einfach der stammelnde Versuch, dem Lieben Gott zu erzählen, was er eh schon weiss, sondern ein aus dem Glauben keimendes Fragen nach dem Willen Gottes, der mich bei meiner Antwort behaftet.¹⁹

Mit diesen «Umpolungen» weitete Balthasar den christlichen Horizont gleichzeitig in kosmische Dimensionen und schränkte ihn ein auf das «unum necessarium»: die *Liebe*. Diese findet im «Herz der Welt», in dem für uns (pro nobis) leidenden und sterbenden Christus am Kreuz ihre höchste Vollendung.²⁰

Solche Begriffswandlungen wurden – wie gesagt – seit 1952 mehr und mehr Diskussionsthemen innerhalb von SG/AAG und lagen sozusagen in der Luft, als Papst Johannes XXIII. anfangs 1959, für die ganze Welt völlig überraschend, ein *Konzil* ankündigte.

Und dann kam die grosse *Enttäuschung*: Balthasar, der sich in jenen Jahren zum «wohl wichtigsten, kantigsten und eigenwilligsten unter den grossen katholischen Gegenwartstheologen»²¹ zu entwickeln begann, wurde nicht nach Rom eingeladen. Und die Folgen des Konzils erschütterten ihn, der eine Reform an Haupt und Gliedern erwartet hatte und statt dessen eine Streiterei zwischen Progressiven und Konservativen feststellen musste. Als dann noch eine Eingabe der AAG an die Schweizer Bischöfe²² zur Synode 72, welche die Konzilsbeschlüsse hic et nunc umsetzen sollte, massiven Widerspruch sowie Absetzbewegungen innerhalb der AAG zur Folge hatte, schien die einst so hoffnungsvolle Akademische Arbeitsgemeinschaft gescheitert.

War sie gescheitert? Richtig ist: Es gab eine *Krise*. Die AAG war teilweise zerstritten, die SG litt an Nachwuchsmangel. Balthasar schrieb ab und zu einen beschwörenden Brief. Die Aktivitäten dümpelten dahin. Was aber vielleicht vergessen blieb, weil es sich nicht erlauben lässt, das sind die *Wirkungen der Schulung, der spirituellen Vertiefung und der Freundschaften* innerhalb unserer Gemeinschaften. Alle, die je der SG/AAG angehört hatten, hatten wohl etwas mitbekommen aus dem Arsenal der Waffenrüstung Gottes! Und viele haben in jener Zeit ein Stück «Kirche im Umbruch» mitgestaltet oder mitgelitten – und das ist keinesfalls wenig!

III. PHASE DER NEUGESTALTUNG

Balthasar vertiefte sich vermehrt in sein theologisches Werk, das er sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte. Er wurde 1969 von Papst Paul VI. in die Internationale Theologenkommission berufen und gründete 1972 die Internationale Katholische Zeitschrift «COMMUNIO». Er betreute überdies den Johannes Verlag sowie die Johannesgemeinschaft. SG und AAG begleitete er weiterhin mit seinen wegweisenden Aperçus bei den Zusammenkünften sowie in seinen Schriften. 1979 aber bat er um Entlastung von seinen Verpflichtungen zur Teilnahme an Anlässen von SG und AAG und wurde 1980 in einer gediegenen Feier *als Geistlicher Berater verabschiedet*, blieb aber den Gemeinschaften bis zu seinem Tod verbunden.

Als Geistlicher Berater trat an seine Stelle Dr. Anton Cadotsch. Seit 1979 amtierte auch ein neuer Leiter der AAG: Dr. Josef Kleemann, der praktisch im Alleingang das organisatorische Geschiebe bewältigte und sich mit dem Geistlichen Berater und einigen Freunden um die Wiederbelebung der SG bemühte. Durch P. Hans Schaller SJ, P. Peter Henrici SJ, P. Christoph Schönborn OP und P. Markus Schulze SAC sind wieder Exerzitien für Studenten durchgeführt und Anstrengungen unternommen worden, eine neue junge Garde auf die Beine zu stellen. Die Ortsgruppen öffneten sich und die Gesamt-AAG nahm neue Anläufe zu Bildungsveranstaltungen. Mehr und mehr wirkten in den Gemeinschaften auch Frauen mit.

Der Tod von Hans Urs von Balthasar im Jahre 1988 und von Josef Kleemann im Jahre 1995 riss Lücken und zwang zu gründlichen Überlegungen, wie die Zukunft unserer Gemeinschaften zu gestalten sei. Der *Neugestaltung* dienten die Rekonstituierung des Vorstandes, der nun die Ortsgruppenleiter um einen Gesamtleiter und den Geistlichen Berater schart, sowie ein «Besinnungswochenende» des erweiterten Vorstandes in Hauterive im Februar 2000. Dort wurden zwar Weichen gestellt, aber die Diskussion geht weiter. Im Abwägen, was aus der sechzigjährigen Vergangenheit beibehalten und was neu zu konzipieren sei, könnte ein Wort Balthasars aus der «Schleifung der Bastionen» nützlich sein:

«Es gibt zwei Mittel, durch die ein historisches Gebilde seine Lebendigkeit für Gegenwart und Zukunft behalten oder wiedergewinnen kann: das eine ist gewaltsam und kommt von aussen: es ist die Zerstörung der Tradition, der Denkmäler und Bibliotheken, der Archive und Verwaltungskörper, vielleicht die Aufhebung für Generationen des historischen Gedächtnisses und der Zwang, infolgedessen, auf roher Stufe neu anzufangen. Das zweite ist geistig und kommt von innen: die

Kraft des Übersteigens, der alle Traditionen durchblutenden Lebendigkeit, die das Gewesene kennt und sich doch davon zu lösen vermag, soweit die Verantwortung und Bereitschaft für die Zukunft es fordert.»²³

IV ZUSAMMENFASSUNG UND GLEICHNIS

Zusammenfassend möchte ich SG/AAG mit einem Baum – einem urbiblischen Symbol – vergleichen, mit einem Baum, der zum Himmel strebt:

Die *Wurzeln* finden sich in Luzern, Engelberg und Basel.

- Luzern ist die Heimat der beiden Gründer, Hans Urs von Balthasar und Robert Rast, ist ehemaliger katholischer Vorort der Eidgenossenschaft, der seit Jahrhunderten über ein beachtliches geistiges Potenzial verfügt und immer wieder führende Gestalten in Kirche, Staat und Kultur hervorbringt: ein Hort des Bewahrens und gleichzeitig eine Brückenstadt der Weltoffenheit.

- Engelberg, das Benediktinerkloster, war zeitweilig Studienort der beiden Gründer, war Gründungsort der SG und mehrfacher Treffpunkt der AAG, ist Gebetsstätte und Schatzkammer mönchischen Kulturschaffens in der Geborgenheit eines geschützten Bergtales.

- Basel, der Wirkungsort des jungen Studentenseelersorgers Balthasar und Studienort von Robert Rast, ist Sitz der ältesten Universität der Schweiz, eine Humanistenstadt mit Ausstrahlung, Ort des Austausches von fränkischem und alemannischem Geist, aber auch von katholischem und evangelischem Christentum, war Grenzort in den Stürmen des zweiten Weltkrieges sowie, vor- und nachher, offene Handels- und Industriestadt an der europäischen Lebensader Rhein.

Aus diesen Wurzeln ist ein *Stamm* gewachsen, in dem die Säfte aus den Wurzeln aufstiegen, ein Stamm, gelegentlich mit rissiger Rinde und vielleicht bis ins Mark gespalten, ein Stamm aber, der als «der Freundschaft feste Säule»²⁴ SG und AAG zusammenhielt und weiter zusammenhält.

Der Stamm trägt die *Krone*. Ihr entsprangen *Äste*: einer, der unbeabsichtigt geistliche Früchte trug; einige, die abgestorben scheinen und doch nicht einfach als Abfallholz betrachtet werden dürfen; weitere, die mit ihren Zweigen ein undurchschaubares Dickicht bilden, mit *Früchten*, oft unscheinbar und doch das Geheimnis reicher Köstlichkeit in sich bergend, mit *Blättern*, die immer wieder spriessen, sich dann bunt färben und zur Erde fallen, an deren Stelle sich aber wieder Knospen bilden; Blätter, die angenehm kühlen, gelegentlich auch dunklen Schatten spenden. Dieses Laub wird nicht nur im Winde bewegt, es tauscht auch Schadstoffe gegen Sauerstoff, ist eben lebendiger Organismus im Sonnenschein der Gnade.

Zuoberst im Baum aber, in den Himmel sich reckend, wächst der *Herzweig*: das betrachtende Gebet, für das wir brauchbare Anleitungen, aber kein Rezept erhalten haben. Vielleicht muss jeder und jede den eigenen Weg dazu finden, weil es Hunderte von Möglichkeiten gibt zwischen zwei Grundmustern: da ist einerseits das Gespräch mit dem sehr persönlichen Du Gottes, dem ich mich mit demütigem Vertrauen nähern und dem ich lauschend gegenüber treten darf, weil Er

mich je schon angerufen und «erfahren» hat; da ist andererseits das Versinken in jenen allumfassenden Gott, in dem wir «leben, weben und sind»²⁵. Entscheidend scheint mir nicht wie, sondern dass wir das betrachtende Gebet üben, weil das wohl unabdingbar ist für den Erhalt und das Gedeihen unseres Baumes.

ANMERKUNGEN

¹ Vortrag anlässlich des internen Teils des 60-Jahre-Jubiläums der Akademischen Arbeitsgemeinschaft (AAG) in der Aula der Kantonsschule Alpenquai in Luzern am 21. Oktober 2001

² Merkblatt der SG 1941 «Unsere Arbeit und unsere Ziele»

³ Grundlagen der Akademischen Arbeitsgemeinschaft. Juni 1947

⁴ Schreiben des AAG-Vorstandes an die Mitglieder der AAG vom 15. September 1952

⁵ Hans Urs von Balthasar, Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit. Einsiedeln 1952 (hiernach zitiert: SB und Seitenzahl)

⁶ zu Taizé: Jean-Marie Paupert, Taizé und die Kirche von morgen (Übersetzung aus dem Französischen). Luzern/München 1969

⁷ SB 12

⁸ SB 52

⁹ SB 17

¹⁰ SB 21f.

¹¹ vgl. SB 37ff., 69

¹² SB 28

¹³ vgl. SB 27f.

¹⁴ SB 40

¹⁵ SB 46

¹⁶ vgl. SB 70

¹⁷ SB 43

¹⁸ SB 29

¹⁹ vgl. dazu: Hans Urs von Balthasar, Das betrachtende Gebet. Einsiedeln 1955

²⁰ Hans Urs von Balthasar, Das Herz der Welt. Zürich 1945

²¹ Horst Georg Pöhlmann, Gottesdenker. Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart. 12 Porträts. Hamburg 1984. S. 229

²² Anregungen zu den Schweizerischen Diözesansynoden, eingereicht von einer Gruppe katholischer Akademiker (April 1970)

²³ SB 11f.

²⁴ ein Ausdruck aus dem Bundeslied des Schweizerischen Studentenvereins

²⁵ Apg 17,28

ARNOLD BENZ · ZÜRICH

WOHER KOMMT DAS NEUE IM UNIVERSUM?¹

Was denn die Welt im Innersten zusammenhält, hat mich als Jugendlicher stark beschäftigt. Töne sowohl aus der Naturwissenschaft wie aus der Theologie haben da in mir gleichzeitig und wie selbstverständlich angeklungen. Heute bin ich als Astronom daran beteiligt, herauszufinden, wie Sterne, Planeten, Galaxien und das ganze Universum entstanden sind. Ich habe in den vergangenen Jahren viel Gelegenheit gehabt, mit Theologen Diskussionen zu führen, und habe viel über das andere Fachgebiet gelernt. Noch mehr ist mir über das eigene Fachgebiet bewusst geworden: seine methodischen Annahmen und damit seine Grenzen, sowie auch über den größeren Rahmen, in dem es stattfindet. Der Gegensatz von Physik und Theologie sorgt bekanntlich seit 400 Jahren für heiße Köpfe. Es dünkt mich, dass er zu mehr als dem führen könnte, nämlich zu einer der heißesten Kernfragen unserer Kultur. Ein Dialog ist noch kaum richtig angelaufen.²

Eines der langjährigen Themen dieses Dialogs ist die Schöpfungstheologie. Ich möchte hier das Entstehen von Neuem aus der astrophysikalischen Perspektive³ skizzieren. Damit ist eine bestimmte Methode vorgegeben: Astrophysikalische Modelle gründen alle auf einer meist großen Zahl von verschiedenen Beobachtungen, die dann mit einer Interpretation verknüpft werden.

Noch heute entsteht Neues

Alle Dinge im Universum sind erst im Laufe der Zeit entstanden. Das Universum als Ganzes begann, wie verschiedene Beobachtungen nahelegen, in einem Urknall⁴ vor etwa 14 Milliarden Jahren. Das Szenario des Urknalls ist heute allgemein akzeptiert, wenn auch die Unsicherheit im frühen Universum umgekehrt zum Weltalter zunimmt. Weniger bekannt ist jedoch, dass kein einziges Objekt des heutigen Universums zur Zeit Null entstanden ist. Selbst die Materie bildete sich nicht etwa ganz am Anfang. Die Bestandteile von Atomkernen, Protonen und Neutronen, entstanden erst eine Mikrosekunde nachher. Helium tauchte erst einige Minuten später auf. Galaxien und Sterne begannen sich erst nach einer halben Million Jahren zu bilden, als das Universum durchsichtig wurde. Die ersten Planeten formten sich aus dem Staub von früheren Sternenerationen. Auch die

ARNOLD BENZ, Professor für Astrophysik an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich. Publierte über 200 Forschungsartikel in den Gebieten der Sonnen- und Sternphysik, Sternentstehung und Hochenergie-Astrophysik. Beschäftigung mit religiösen Fragen im Rahmen des heutigen Weltbilds.

Sonne, und damit die Erde, ist nicht mit den ersten Sternen entstanden, sondern erst neun Milliarden Jahre nach dem Urknall, also weit in der zweiten Hälfte des heutigen Weltalters. Das menschliche Bewusstsein keimte noch viel später auf, erst vor wenigen hunderttausend Jahren. Im frühen Universum geschahen unvorstellbare Umwälzungen bezüglich Zustand und Struktur. Sogar die entsprechenden Voraussetzungen, dank derer sich die kosmischen Objekte von Atomen, Sternen bis zu Lebewesen bilden konnten, traten erst im Laufe der Zeit ein.

Der Kosmos begann demnach nicht wie im Theater, wenn das Bühnenbild und die Schauspieler bereitstehen, der Vorhang sich öffnet und das Spiel beginnt. Die kosmische Entwicklung verlief viel dramatischer, wie wenn anfangs nur glühendes Magma gewesen wäre, das zu Gestein erstarrte, woraus sich ein Gebäude bildete. Darin wäre eine Werkstatt für Bühnenbauten aufgetaucht, dann eine Schauspielschule, eine Bühne. Alles fiel wieder zusammen, würde wieder aufgebaut usw. bis schließlich dann unser Stück gespielt wird.

Der Big Bang ist gewiss ein interessantes Forschungsgebiet vor allem für mathematische Physiker, die an diesem Ereignis neue Theorien der Materie finden und prüfen können. Der Urknall hat auch einen gewissen mythischen Reiz, der solche Forschungen durchaus beleben kann. Vom rein physikalischen Standpunkt aus gibt es aber keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Urknall und einer Sonneneruption (riesige Explosion magnetischer Energie in der Sonnenatmosphäre). Das ist ein wichtiger Punkt: Es ist die gleiche Art von Physik (letztlich die Quantenfeldtheorie), welche die Vorgänge beschreibt. Wenn wir das Entstehen von Neuem im Universum erklären, braucht es keine grundsätzlich andere Physik als jene im Laboratorium. Wenn wir nun verfolgen wollen, wie Neues im Universum entstand und immer noch entsteht, greife ich daher zu einem relativ leicht nachprüfbareren Beispiel: der Entstehung von Sternen.

Der zeitliche, kausale Ursprung

Schon der junge Kant machte sich Gedanken über das Entstehen von Neuem. In seiner Allgemeinen Naturgeschichte⁵ publizierte er 1755 einen «Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen». Weltgebäude meint hier das Sonnensystem, und statt «Versuch» würde man heute vielleicht «Hypothese» oder auch nur «Szenario» sagen. Kant beschreibt, wie die Sonne an einem Ort entstand, wo das Gas dichter war als nebenan. Die etwas größere Schwerkraft der Dichtefluktuations zog das umgebende Gas an. Dadurch wurde die Verdichtung stärker und verleibte sich noch weiteres Gas ein. Der Prozess verstärkt sich; wir würden es heute Selbstorganisation nennen. Kant nahm an, dass während der Kontraktion der Nebel zu rotieren begann und daher eine Scheibe bildete, die wir heute Akkretionsscheibe nennen. In der Scheibe entstanden die Planeten, jeder an seiner Stelle. Das Kantsche Modell hat für mich die Einfachheit und schlichte Eleganz eines Uhrwerks.

Im Jahre 1796 entwickelte der bekannte französische Mathematiker und Astronom P.S. Laplace ähnliche Ideen und arbeitete die Theorie weiter aus. Er erklärte die Scheibenrotation mit der Erhaltung des Drehimpulses bei der Kontraktion. Als er seine Arbeit Napoleon vorstellte und dieser fragte, wo denn Gott hier vor-

komme, antwortete Laplace: «Sire, je n'ai pas besoin de cette hypothèse.» Ähnliches hat natürlich auch Kant in seinem Begriff des «mechanischen Ursprungs» ausgedrückt. Damit wird eine Vorstellung angesprochen, in der Sterne aus existierender Materie nach bekannten Naturgesetzen entstehen im Gegensatz z.B. zur augustianischen Vorstellung der Schöpfung aus dem Nichts.

Neues bildet sich nach den Regeln der Kausalität und des Zufalls. In Laplaces mathematischer Herleitung aus dem wohlbekanntem Satz der Impulserhaltung war Gott abwesend. Er wurde nicht nur nicht gebraucht, er schien keinen Platz zu haben in der naturwissenschaftlichen Wirklichkeit, selbst beim Entstehen von Neuem. Hier scheint mir der Kern des neuzeitlichen Agnostizismus zu liegen, denn an diesem Punkt haben sich die Wege von Theologie und Naturwissenschaft getrennt. Ich betrachte es als Aufgabe und Herausforderung, gerade an diesem Punkt den Dialog wieder aufzunehmen.

Die Natur, ein Geheimnis

Die Kant-Laplace-Theorie bekam bald ernsthafte Kritiker. Sie griffen folgenden Widerspruch hervor: In der Akkretionsscheibe eines Sterns bewegt sich jedes Volumenelement auf einer Bahn, die genauso wie eine Planetenbahn durch die Keplergesetze gegeben ist. Und genau wie ein Planet müsste es für immer kreisen. Es schien keinen Grund zu geben, warum das Gasvolumen zu einem Stern kontrahiert. Mit anderen Worten: Es war unerklärbar, warum der Drehimpuls der Planeten konstant blieb, jener der Sonnenmaterie aber verloren ging. Die Kant-Laplace-Theorie konnte zwar das Entstehen der Planeten erklären, aber nicht, wie die Sonne und andere Sterne aus dem Gas der Akkretionsscheibe entstanden. Besonderes Gewicht bekam eine Studie Maxwells über die Saturnringe. Sie zeigte, dass sich flüssige oder gasförmige Ringe nicht zu einer Zentralmasse zusammenballen. Die Theorie von Laplace kann erklären, wie Planeten entstehen, nicht aber Sterne. Um 1880 schlug daher Bickerton eine alternative Theorie vor, nach welcher sich die Sonne zuerst bildete, und die Planeten nachträglich infolge einer Sternkollision aus der Sonne herausgeworfen wurden.

Heute wissen wir, dass Sternkollisionen äußerst selten sind und wahrscheinlich in unserer immerhin rund 13 Milliarden Jahre alten Milchstraße noch nie passierten. Die heutige Astrophysik ist wieder zurückgekehrt zu den Vorstellungen von Kant und Laplace, hat diese aber angereichert mit Hunderten von neuen Elementen.

Sehr große Fortschritte gelangen dabei in den vergangenen zehn Jahren. Dank Beobachtungen im Infrarot und in Radiowellen konnte man feststellen, dass allein in unserer Milchstraße, einer Galaxie von einigen hundert Milliarden Sternen, gegenwärtig etwa hundert Millionen Sterne am Entstehen sind. Die Vorgeschichte eines Sterns samt seiner «Geburt» dauert rund zehn Millionen Jahre. Etwa zehn neue Sterne entstehen also jährlich in unserer astronomischen Nachbarschaft. Der Kosmos überquillt von Kreativität und Fruchtbarkeit.

Sterne entstehen in interstellaren Molekülwolken, die für ihre wunderschönen, wolkenartigen Dunkelstrukturen bekannt sind. Zum Glück kollabieren sie nicht einfach unter ihrer eigenen Schwerkraft. Dies würde zu einer Gaskugel von Mil-

lionen von Sonnenmassen führen. Der Gasdruck könnte sich nicht genügend entwickeln, so dass die Kugel zu einem massiven Schwarzen Loch zusammenbrechen würde. Ganz im Widerspruch zu Kant und Laplace würde kein Stern entstehen.

Das interstellare Magnetfeld, von dem Kant und Laplace noch nichts wissen konnten, verhindert dies. Aber es verhindert nicht eine langsame Fragmentierung, durch die sich die Materie allmählich in dichten Wolkenkernen von etwa der Größe eines Lichtjahrs konzentriert. Diese Entwicklung verstärkt sich über mehrere Millionen Jahre, bis die Wolkenkerne schließlich unter ihrer eigenen Schwerkraft zusammenbrechen. Dabei fällt das Gas im freien Fall gegen das Zentrum des Kerns, wo der verbleibende Drehimpuls die Materie zu einer rotierenden Scheibe formt.

Das Magnetfeld wird im Kollaps mitgerissen und bildet eine spiralförmige Struktur, welche in der Rotationsachse liegt und die Scheibe mit der Außenwelt verbindet. Die magnetischen Feldlinien wirken wie Zapfenzieher und schleudern einen Teil der Materie und mit ihr einen Teil des Drehimpulses weg. Jeder Stern produziert in einer bestimmten Phase seiner Entstehung zwei Jets, die senkrecht zur Scheibe wegströmen. Magnetfelder wirken vor allem auf das Gas, und nur unbedeutend auf Staub und Planeten. Magnetfelder sind wahrscheinlich die Erklärung dafür, dass die Akkretion in Scheiben weitergehen kann und sich nach mehreren Millionen Jahren Protosterne entwickeln. Das sind nur Andeutungen, im Detail verstehen wir die Vorgänge noch nicht.

Nach weiteren drei Millionen Jahren werden Temperatur und Dichte im Zentrum so groß, dass die Verschmelzung von Wasserstoff zu Helium einsetzt und Kernenergie in einem gewaltigen Ausmaß entfesselt wird. Der zusätzliche Gasdruck, der durch die neue Energiequelle entsteht, stoppt die Kontraktion. Im innersten Teil des Wirbels bildet sich ein Gleichgewicht zwischen Schwerkraft und Gasdruck: der Stern ist geboren.

Der Entwicklungsprozess umfasst erstaunlich viele Vorgänge, die ablaufen müssen, damit sich ein Stern, umringt von einem Planetensystem, bilden kann. Das Beispiel der Kant-Laplace-Theorie zeigt, wie die kausale Erklärung eines Vorgangs zu vielen neuen Fragen führt. Es erinnert an das bekannte Problem bei der Bestimmung der Küstenlänge von Europa. Misst man sie mit einem Faden auf einer Landkarte, scheint dies kein Problem zu sein. Will man es aber genauer wissen und geht im Freien mit einem Messband an die Arbeit, wird es schwieriger und die Frage lässt sich nicht abschließend beantworten. Denn es könnte jemand gar mit einem Mikroskop messen und erhielte wieder ein anderes Resultat. Bessere Mikroskope gäben noch größere Werte. Die Frage nach der Küstenlänge hat nur eine Antwort, wenn wir die Skalenlänge angeben, die uns wichtig ist. Wenn wir sie abschreiten wollten, wäre es zum Beispiel die Meterskala.

Auf die Sternentstehung angewandt, verstehen wir immer mehr und eines Tages vielleicht alles, was wir wissen wollen. Wir werden aber nie alles verstehen.

Die Fortschritte im Verständnis der Sternentstehung erinnern auch an ein Wort von C.F. von Weizsäcker: «Die Physik erklärt die Geheimnisse der Natur nicht weg, sie führt sie auf tieferliegende Geheimnisse zurück.» Die Naturwissenschaften enträtseln die Natur nicht vollständig. Im Wort Geheimnis tönt auch eine

subjektive Komponente an. Ich verstehe diesen Wesenszug so, dass «mechanische» Erklärungen das Staunen über die Entstehung von Neuem nicht verunmöglichen. Der Grund hierfür liegt in der neuen Weltsicht der modernen Naturwissenschaften, die nicht mehr vom Paradigma des Uhrwerks ausgeht. Vielmehr verlangen zum Beispiel die nicht-linearen, chaotischen Vorgänge, welche das Neue hervorbringen, der Schleier der quantenmechanischen Unschärfe und die unverstandene Natur der Elementarkräfte eine wesentlich bescheidenere Sicht der Dinge. Die Naturwissenschaft kann nur von richtigen Theorien und Modellen sprechen, welche die gegenwärtigen Beobachtungen interpretieren, nicht aber von absoluter Wahrheit. Der Wahrheitsgehalt dieser Theorien ist jedoch so, dass er in technischen Produkten anwendbar ist, und sollte nicht ignoriert werden.

Nach dem neusten Stand der Astrophysik hat sich das Universum mit einer ungeheuren Dynamik entwickelt. Das Entstehen von Sternen und die Bildung von Planeten stellen nur Teilprozesse dar, die auf kosmischen Vorgängen im frühen Universum wie der Materiebildung aus Quarks und der Galaxien-Entstehung aufbauen. Die qualitative Entwicklung ist eine fundamentale Eigenschaft des Kosmos. Dabei spielt die Zeit eine wichtigere Rolle, als früher angenommen wurde. Das Neue entsteht nicht vor der Zeit, in einer mystischen Vergangenheit, sondern in der Zeit und infolge der Zeit.

Das Prinzip des Werdens

Die große Frage bleibt: Wie ist es möglich, dass eine dermaßen komplexe Entwicklung überhaupt abläuft, ja dass überhaupt etwas Neues entsteht? Warum ist unser Universum so beschaffen, dass etwas geworden ist und nicht nichts? Wie kommt es zu diesen Umständen, unter denen Sterne entstehen? In diesen Fragen geht es um die Grundlage der Naturgesetze, und sie enthalten die Frage nach dem Vernunftursprung⁶ im Gegensatz zum zeitlichen Ursprung. Dass wir und alle Dinge geworden sind, ist unbestreitbar. Im Universum scheint es eine allgemeine Möglichkeit zum Entstehen von Neuem zu geben. Dieses «Prinzip des Werdens» ist eine Grundeigenschaft und zeigt sich auch in der Chemie, Biologie, bis hin zur menschlichen Gesellschaft. Nicht nur entsteht Neues, auch alles Gewordene zerfällt. Das Universum ist aber nicht im Gleichgewicht eines ewigen Kreislaufes, denn das Neue ist anders als das Gewesene. Die Entwicklung in den vergangenen 14 Milliarden Jahren ist nicht zu übersehen. Heutige Sterne sind anders als frühere. Es gab aber auch eine qualitative Entwicklung: Einer der vielen Sterne war der erste. Das Prinzip des Werdens ist der menschlichen Vernunft unmittelbar einsichtig in der Wahrnehmung der Kreativität des Universums.

Über das Wesen dieses Prinzips des Werdens könnten nun ähnliche Überlegungen angestellt werden, wie es griechische Philosophen im 5. Jahrhundert v. Chr. über den «Seinsgrund» taten. Sie meinten damit eine metaphysische Größe, die nicht mit dem biblischen Gottesbegriff identisch ist. Das Weltbild hat sich im vergangenen Jahrhundert gewandelt vom statischen Sein zu einem dynamischen Werden. Daher müssten wir entsprechend nach einem «Grund des Werdens» fragen. Ich möchte hier betonen, dass dieser Begriff einer philosophischen Überlegung entstammt und nicht vorschnell mit «Gott» gleichgesetzt werden darf.

Der biblische Gottesbegriff hat seinen Ursprung weder in philosophischen noch in naturwissenschaftlichen Überlegungen. Er beruft sich auf Erfahrungen und Wahrnehmungen, die sich wesentlich von jenen in der Naturwissenschaft unterscheiden: die Vision eines brennenden Dornbuschs, die Bewahrung auf der Flucht aus Ägypten, Erscheinungen auf einem Berggipfel und nach dem Tod von Jesus, sowie die alltäglichen Erfahrungen seiner Jünger. Es handelt sich immer um Begegnungen mit einem Gegenüber, mit einem «Du». Der Mensch muss also an dieser Erfahrung teilnehmen. Im Gegensatz dazu verlangen die methodischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft, dass Messungen und Beobachtungen reproduzierbar und objektiv sein müssen. Der Forschende ist austauschbar, und die Resultate sind von ihm unabhängig.

Der Gottesbegriff ist im rein naturwissenschaftlichen Sprachspiel nicht plausibel zu machen⁷ und muss sich letztlich auf teilnehmende Wahrnehmungen beziehen. Zum Beispiel regt die Zweckmäßigkeit des Universums zum Staunen an. Glaubt ein Mensch an Gott aufgrund *anderer* Erfahrungen, kann er in der Sternentstehung neben der kausalen Folge von Ursache und Wirkung im Vernunftursprung das Wirken Gottes sehen. Nur dann wird aus dem Prinzip des Werdens das, was mit dem biblischen Gottesbegriff gemeint ist. Ohne teilnehmende Wahrnehmungen bleibt es ein abstraktes Prinzip. Der Weg kann nur indirekt über das menschliche Bewusstsein gehen und nicht von der Naturwissenschaft direkt zu religiösen Antworten führen.

Es folgt daraus, dass die Ausgangspunkte von Naturwissenschaft und Religion grundverschiedene Erfahrungen sind. Die beiden Erfahrungsarten spannen in der Folge auch zwei verschiedene Ebenen von Sprache und Methode auf. In der gegenwärtigen Diskussion zwischen Naturwissenschaft und Theologie führt es immer wieder zu Missverständnissen und falschen Erwartungen, wenn diese beiden Ebenen der Wahrnehmung nicht auseinander gehalten werden.

Aus den beiden Wurzeln der Erfahrung bilden sich entsprechend zwei Arten von Sprache, Methode und Wissen:

1. Das Wissen aus den Erfahrungen der Naturwissenschaft ist praktisch anwendbar, da es überall und immer gilt. Insbesondere ist die strenge Form der mathematischen Gleichung unpersönlich und objektiv. Die Natur und ihre Objekte werden damit in einem gewissen Grad voraussagbar und technisch verfügbar. Das Verfügungswissen der Naturwissenschaft hat in den vergangenen vierhundert Jahren das Leben der Menschen und das Antlitz des Planeten gründlich verändert, was seine guten und schlechten Seiten hat. Das naturwissenschaftliche Wissen erlaubt auch, Kausalketten zurückzuverfolgen und das Entstehen von Neuem in diesem Rahmen zu verstehen.

2. Die religiösen Erfahrungen schließen den Menschen ein in seiner Existenz. Dadurch ist die Sicht größer als in der Naturwissenschaft. Sie erlaubt auch Orientierung im Ganzen des Kosmos, welche zum Beispiel die Fragen nach dem Sinn, der Bedeutung des Subjekts und der Ethik einschließt. Das Orientierungswissen der Religion ist auch ein Wissen um die Zukunft und kann Hoffnung vermitteln. Religiöse Wahrnehmungen sind allgemein menschlich, aber nicht reproduzierbar. Weil eine subjektive Komponente bei der Wahrnehmung notwendig dabei ist,

kann das Wissen der Theologie nicht zwingend und nicht allgemein konsensfähig sein.

Das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft

Wenn auch die Wurzeln verschieden sind, ein vollständiges Getrenntsein von Theologie und Naturwissenschaft wäre ein unbefriedigender Zustand. Es ist zudem fraglich, ob sich Religion und Naturwissenschaft überhaupt vollständig trennen lassen. Die Naturwissenschaft wird von Menschen betrieben, die ihre Motivation und Relationen aus einem größeren Rahmen beziehen. Ein bekanntes Beispiel in der Astrophysik ist die Faszination des Ursprungs. Nicht wenige Astrophysiker lassen sich vom mythologischen Reiz des Urknalls ansprechen oder gar mitreißen. Andererseits spielen in der Religion persönliche Bezüge zur Welt und zum praktischen Leben eine wichtige Rolle. Nicht zuletzt: Über Gott lässt sich nicht anders als in Bildern sprechen. Jesus hat fast nur in Gleichnissen gesprochen. Seine Bilder stammen aus der Alltagswelt und prägen noch heute das Gottesbild unserer Kultur. Ein guter Teil der Konflikte zwischen Theologie und Naturwissenschaft folgt daraus, dass sich unsere Bilder der Welt verändert haben, indem sie mehr und mehr der Naturwissenschaft entstammen. Die Theologie muss sie gegebenenfalls aufnehmen, damit sie ihre Sprache nicht verliert.

Schöpfungstheologie

Im Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft bemerke ich zwei verschiedene Bewegungen. Die eine geht vom Glauben und seinen Erfahrungen aus und deutet die naturwissenschaftlichen Resultate. Das kann nur glaubhaft geschehen, wenn die Theologie die Naturwissenschaft und ihre Resultate vorurteilslos aber kritisch anhört und annimmt. Noch viel zu häufig hört man den Spruch: «Wissen Sie, ich verstehe halt nichts von Naturwissenschaft», wie wenn das selbstverständlich und das Wissen von der Natur kein wichtiges Kulturgut wäre. Kritisch soll die Theologie aber auf Grenzen und allfällige Überschreitungen aufmerksam machen. Dabei ist zu beachten, dass diese von den Naturwissenschaftlern immer wieder unbewusst überschritten werden, da die wenigsten ihrer Zunft die philosophischen Hintergründe ihrer Wissenschaft reflektieren. Auch sind Restbestände von aufklärerischer Ideologie durchaus noch vorhanden und aufzuzeigen.

Die Schöpfungstheologie deutet die Natur auf eine rationale Weise aufgrund von Prämissen, die der Glaube vorgibt. Die potentielle Leistung einer solchen Theologie ist Orientierung in der Welt, Ethik und Hoffnung auf Schöpfung in der Zukunft. Ausgangspunkt ist der Glaube, der aus existentiellen Erfahrungen stammen muss, sich aber im Kosmos wiederfindet. Das Vorbild ist Genesis 1, wo das babylonische Weltbild, das in vielem typisch und in der Antike allgemein verständlich war, monotheistisch gedeutet wurde.

Konkret geht es z.B. darum aufzuzeigen, was es bedeutet, beim Entstehen von Sternen von Schöpfung zu reden. Das war früher selbstverständlich möglich. Es genügt aber nicht wieder zu verstehen, was früher damit gemeint war, sondern es einer heutigen, interessierten Öffentlichkeit verständlich zu machen. Schöpfungs-

theologie wird nie einen endgültigen Status erreichen. Nicht zuletzt liegt dies an der Tatsache, dass wir Astrophysiker kaum je die physikalische Seite der Sternentstehung vollständig verstehen werden!

Metaphern

Die zweite Bewegung im Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft geht von der Naturwissenschaft aus, indem sie Bilder für religiöse Inhalte liefert. Bei populärwissenschaftlichen Vorträgen fällt mir auf, wie Zuhörerinnen und Zuhörer die farbigen Aufnahmen aus dem Universum nicht nur als Fakta verstehen, sondern sich ansprechen lassen und existentielle Fragen stellen. Offensichtlich sind ihnen die Ausblicke in den Kosmos zu Anstößen für Fragen und zu Metaphern für Einsichten über sich selbst, die Welt und Gott geworden. Naturwissenschaftliche Bildersprache ist häufig in der Bibel. Zum Beispiel spricht Paulus das Bild vom Samen an, der im Boden verfaulen muss, um als neue Pflanze zu auferstehen (1 Kor 15,35-44). Um verständlich zu bleiben, wird die Theologie eine Bildersprache entwickeln müssen, welche das moderne naturwissenschaftliche Weltbild einschließt. Naturwissenschaftliche Resultate werden so zum Kommunikationsmittel für Wissen aus einer anderen Erfahrungsebene. Zu beachten ist freilich, dass Metaphern auch auf den Inhalt wirken. Die Entdeckung des Zufalls in der Quantenphysik schlägt sich im Bild wieder, das wir uns vom Schöpfer machen.

Im Deuten der Natur und in Metaphern werden Theologie und Naturwissenschaft in ein Verhältnis gesetzt. Die beiden Bewegungen ergänzen und bedingen sich. Es wäre fatal, wenn sich Religion und Naturwissenschaft weiterhin bekriegen würden. Auch die Spaltung des Weltbildes in Religion und Naturwissenschaft darf nicht der letzte Schluss sein. Am Anfang des dritten Jahrtausends stehen wir zunächst in einer Phase des Dialogs, in dem es um Verstehensfragen geht. Nicht nur das andere Fachgebiet muss verstanden werden, auch das Nachdenken über die Grenzen des eigenen Gebiets kann im Gespräch geklärt werden. Sollen aber die Theologie und die Naturwissenschaft in ein Verhältnis gesetzt werden, wo Deuten und Bildersprache stattfinden, dann wird der Dialog letztlich nicht genügen. Der glaubende Mensch will sich als ein Teil des Ganzen verstehen und wird die naturwissenschaftlichen Resultate in sein religiös geprägtes Weltbild einfügen. Genau dies geschieht in Psalmen aus der modernen Gegenwart. Der Schöpfungstheologie wird nichts anderes übrigbleiben, als die Resultate der modernen Naturwissenschaft kritisch zu reflektieren zu integrieren.

ANMERKUNGEN

¹ Erster Vortrag anlässlich des öffentlichen Teils des 60-Jahre-Jubiläums der Akademischen Arbeitsgemeinschaft (AAG) in der Aula der Kantonsschule Alpenquai in Luzern am 21. Oktober 2001.

² Erschienen vom Autor zu diesem Thema: *Würfelt Gott? Ein außerirdisches Gespräch zwischen Physik und Theologie*, Patmos Verlag, 2000 (mit S. Vollenweider).

³ Erschienen vom Autor zu diesem Thema: *Die Zukunft des Universums: Zufall, Chaos, Gott?*, Patmos Verlag, 1997, und dtv (Nr. 33062) Verlag, 2001.

⁴ Das Wort «Urknall» wird heute in zwei Bedeutungen verwendet: Die einen bezeichnen damit ein Modell, gemäß dem das Universum aus einem heißen, dichten Zustand explosionsartig zu expandieren begann. Andere meinen damit eine hypothetische Singularität mit mathematisch unendlich großer Dichte und Temperatur am Anfang dieser Expansion zur Zeit null. Hier wird der Begriff in seiner ersten, älteren Bedeutung verwendet. Das Urknallszenario, nicht aber die Singularität, ist in der Fachwelt weitgehend akzeptiert, wenn auch gewisse Details des heutigen Standardmodells durchaus umstritten sind.

⁵ I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (zweiter Teil, erstes Hauptstück), 1755.

⁶ Mit Vernunftursprung ist die Bedingung der Möglichkeit, z.B. von Sternentstehung, gemeint.

⁷ J. Fischer, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41/1994, S. 491.

KURT KOCH · SOLOTHURN

IST GLAUBEN EIN RÄTSEL IM WISSEN ODER EIN GEHEIMNIS DER VERNUNFT?

Anstösse zur intellektuellen Rechenschaft über den Glauben heute¹

Was hat Athen mit Jerusalem, und was hat die Akademie mit der Kirche zu tun? Diese Frage stellte bereits um das Jahr 200 *Tertullian* in einem kritischen Rückblick auf das erste Jahrhundert christlicher Theologie.² Die in dieser Frage zum Ausdruck kommende und durchaus polemisch formulierte Entgegensetzung von kirchlichem Glaubensbekenntnis und akademisch aufgeklärtem Wissen zeigt, dass die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen kein neues Problem in der heutigen Zeit darstellt, dass diese Frage vielmehr die ganze Geschichte des Christentums seit seinen Anfängen durchzieht. Sie stellte sich bei *Tertullian* als Frage nach der Vereinbarkeit von dem Glaubensleben der christlichen Kirche und dem Betrieb der philosophischen Akademie. Heute stellt sie sich vor allem als Frage nach dem Verhältnis von kirchlichem Bekenntnis des Glaubens und dem empirischen, vor allem naturwissenschaftlichen, historischen und philosophischen Denken der Gegenwart. Die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben hat ihren Grund dabei auch darin, dass diese Spannung dem christlichen Glauben selbst immanent ist, und zwar vor allem in der Gestalt der Theologie als der argumentativen Rechenschaft über den Glauben³, und dass die Theologie als wissenschaftliche Reflexion des Glaubens im Bereich des Christlichen einen derart hohen Rang wie kaum in einer anderen Religion erhalten hat, dass man mit Kardinal *Joseph Ratzinger* urteilen muss: «Das Phänomen Theologie im strengen Sinn des Wortes ist ein ausschliesslich christliches Phänomen, das es anderwärts so nicht gibt.»⁴

I. Historische Variationen der Spannung von Wissen und Glauben

In der Theologie kommt somit die spezifische Art des Anspruchs des christlichen Glaubens auf Wahrheit und damit das eigentliche Wesen des Christentums im Konzert der Religionsgeschichte zum Vorschein, wie *Wilhelm Weischedel* in seiner

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

in Reime gebrachten Philosophiegeschichte mit seiner Charakterisierung der mit dem geschichtlichen Auftreten des Christentums veränderten Situation des menschlichen Denkens pointiert herausgestellt hat: «Ein Neues steigt am Horizont empor: Das Christentum tritt mächtig nun hervor, bekämpfend mit dem Wort von Gottes Sohn der Philosophen Spekulation. Die Wahrheit kommt nur aus der Offenbarung und nicht aus denkerischer Geisterfahrung. Doch kann man sich nicht bloß mit Streit befassen. Es gilt, sich auf das Denken einzulassen. So bleiben Glauben und Philosophie befangen zwischen Kampf und Harmonie.»⁵

Diese gelungene Charakterisierung zeigt erstens, dass sich das Verhältnis von Wissen und Glauben in der Gestalt des Verhältnisses von Philosophie und Theologie in der Geschichte sehr wechselvoll gestaltet hat, insofern es nicht nur positive Anknüpfungen des christlichen Denkens an die Philosophie gegeben hat, sondern in der Theologie vielmehr auch das Bewusstsein davon gegenwärtig geblieben ist, dass der Gott der biblischen Offenbarung nicht, jedenfalls nicht in jeder Hinsicht, mit dem von der Philosophie gedachten Gott identisch sein kann. Von daher wird zweitens deutlich, dass das Verhältnis des Christentums zum weltlichen Denken stets durch Gemeinsamkeit und Differenz, durch «Kampf und Harmonie», bestimmt war. Im Sinne einer historischen Vergewisserung im Blick auf die heutige Problemstellung lohnt es sich, einige Streiflichter auf die wechselvolle Geschichte des Verhältnisses von Wissen und Glauben zu werfen. Dabei lassen sich in der Geschichte des Christentums prinzipiell und gewiss etwas formalisiert vier Grundtypen des Verhältnisses von Glauben und Wissen ausmachen.⁶

1. Identität von Glauben und Wissen

Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen gestaltete sich historisch zuerst im Modell einer – durchaus erstrittenen – Identität von Theologie und Philosophie. Seine klassische Artikulation hat dieses Modell in der Patristik gefunden, und es kam in ihrem entschiedenen Anspruch zum Ausdruck, dass das Christentum die «wahre Philosophie» ist, dass also das Wissen seine Erfüllung im Glauben findet. Die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts bis hin zu Augustinus zögerten jedenfalls nicht, von der christlichen Lehre als der «wahren Philosophie» zu reden oder, wie *Klemens von Alexandrien* es tat⁷, von der «Theologie des ewig seienden Logos» oder sogar vom Christen als dem «wahren Gnostiker». Dahinter steht die Überzeugung, dass erst das christliche Denken die wahre Vollendung des philosophischen Denkens darstellt. Sowohl durch Kritik als auch durch Verwandlung der philosophischen Fragestellung verstand die Patristik die christliche Theologie als die von der Philosophie beanspruchte «natürliche Theologie» im ursprünglich im griechischen Denken beheimateten Sinn.⁸ Dort bezeichnete nämlich der Begriff der «natürlichen Theologie» gerade nicht – wie in späteren Jahrhunderten – eine philosophische Vorstufe zur eigentlichen Theologie, sondern diejenige denkerische Beschäftigung mit dem Göttlichen, die das wahre Wesen und in diesem Sinn die wahre «Natur» des Göttlichen erforscht und bedenkt.

Dieser hohe Wahrheitsanspruch der «natürlichen Theologie» des Christentums fand seine höchste Verdichtung in Augustins Auseinandersetzung mit der Reli-

gionsphilosophie von *Marcus Terrentius Varro*.⁹ Dieser unterschied drei Arten von «Theologie», nämlich erstens die «theologia mythica», deren Autoren die Dichter sind, die ihren Ort im Theater hat und deren Inhalt die von den Poeten geschaffenen Götterfabeln sind. Die zweite Art ist die «theologia civilis», deren Autoren die Priester in den Tempeln in Stadt und Staat sind, die ihren Ort in der urbs hat und die es mit der religiösen Legitimation der öffentlichen Kulte des Staates zu tun hat. Die dritte Gestalt ist die «theologia naturalis», deren Ort der Kosmos ist und deren Autoren die Philosophen, genauerhin die Denker sind, die sich nicht an der Gewohnheit orientieren, sondern nach der Wahrheit und folglich auch nach der wahren Natur des Göttlichen fragen. Während die ersten beiden Arten von den göttlichen Einrichtungen der Menschen handeln, hat es die «theologia naturalis» mit der «Natur der Götter» selbst zu tun.

In seiner Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie Varros weist *Augustinus* in seinem Werk «*De civitate Dei*» dem christlichen Glauben seinen Ort im Bereich der «theologia naturalis» zu. Damit bringt er zum Ausdruck, dass der christliche Glaube nicht auf mythischen Bildern aufruht, deren Rechtfertigung in der politischen Nützlichkeit gesucht wird. Der christliche Glaube bezieht sich vielmehr auf jenes Göttliche, von dem her die vernünftige Analyse des Wirklichen ermöglicht wird. Der christliche Glaube beruht somit nicht auf Poesie und Politik, den beiden grossen Quellen der Religion, sondern auf Erkenntnis und Wissen. Mit Kardinal *Joseph Ratzinger* kann man geradezu urteilen, dass die natürliche Theologie «Entmythologisierung, oder besser gesagt: Aufklärung» ist und dass im Christentum «Aufklärung Religion geworden» ist «und nicht mehr ihr Gegenspieler»¹⁰. Mit dieser Ortsbestimmung des christlichen Glaubens im Sinne der «natürlichen Theologie» steht Augustinus nicht nur in grosser Kontinuität mit den frühesten Theologen des Christentums und mit Paulus und seiner im ersten Kapitel des Römerbriefes vertretenen Sicht, die ihrerseits auf der alttestamentlichen Weisheitstheologie aufruht. Die Überzeugung Augustins, dass das Christentum Philosophie sei, und zwar die vollkommene, weil die zur Wahrheit vorgestossene, wirkte aber auch weit über die Väterzeit hinaus nach.

Durch viele Jahrhunderte hindurch identifizierte sich somit christliche Theologie als die der wahren «Natur» Gottes gemässe Theologie, als «natürliche Theologie» oder, wie *Justin* sagte, als «die allein sichere und heilsame Philosophie»¹¹. Gemäß seinem Selbstverständnis hat dieser Denker nämlich die Philosophie nicht abgelegt, sondern war vollends Philosoph geworden, als er Christ geworden war. Denn er hat erst im Christentum die vera philosophia erkannt; und in diesem Anspruch hat er die Identität von Glauben und Wissen wahrgenommen.

2. Differenz von Glauben und Wissen

Im Unterschied zur patristischen Theologie, die sich um eine kritische Einverwandlung des philosophischen Denkens bemühte¹², findet sich in der alten Kirche aber auch die umgekehrte Richtung, nämlich die Deutung und der Vollzug des Verhältnisses von Glauben und Wissen im Vorzeichen der Differenz. Auch wenn dieses Modell damals eher ein Randphänomen dargestellt hat, ist es doch geschichtswirksam von *Tertullian* vertreten worden. Er hielt ein stoisch, platonisch oder

dialektisch geprägtes Christentum für eine überflüssige Bemühung, da seit dem Erscheinen Christi die Menschen des Forschens nicht mehr bedürften: «Wenn wir glauben, so wünschen wir über den Glauben hinaus nichts weiter.»¹³

Ähnlich verhielt es sich auch im mittelalterlichen Denken. Das Hochmittelalter bemühte sich zwar durchgehend um die konsequente Ausarbeitung einer glaubwürdigen Synthese von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie. Im frühen Mittelalter aber hatte sich vor allem *Petrus Damiani* gegen den wachsenden Einfluss der Philosophie vor allem in der Gestalt der Dialektik auf das theologische Denken gewehrt und deshalb der Theologie empfohlen, die Philosophie, da sie nun einmal nicht aus der Welt geschafft werden könne, als Gefangene zu behandeln, so wie Mose von der Sklavin eines Israeliten verlangt habe, dass man ihr das Haar abschneide, ihre Nägel kürze und ihre Kleider abnehme, um sie dann erst zu heiraten. Allein so werde sie keine Herrin, sondern diene der wahren Herrin, nämlich dem Glauben, wie eine Magd.¹⁴

Bei den genannten Denkern wurde zwar der Philosophie noch eine – wenn auch magdliche – Rolle in der Theologie zugewiesen. Demgegenüber wurde das Modell der Differenz vor allem in der reformatorischen Theologie ausgebildet, beginnend bei *Martin Luther*, dessen Verhältnis zur Philosophie freilich viel komplizierter und differenzierter war, als seine bekannte Aussage von der «Hure Vernunft» nahelegen könnte¹⁵, bis hin zu *Karl Barth* im vergangenen Jahrhundert, der – abgesehen freilich von der Spätphase seines Werkes – ganz im Zeichen des diastatischen Gegensatzes von Gott und Welt und deshalb auch von Theologie und Philosophie wie von Glauben und Wissen gedacht hat.

3. Superiorität des Glaubens über das Wissen

Innerhalb dieser Globalbestimmungen des Verhältnisses von Glauben und Wissen im Vorzeichen der Identität oder der Differenz sind im Laufe der Geschichte aber auch relationalere Verhältnisbestimmungen wirksam geworden, sei es im Sinn der Überordnung des Glaubens über das Wissen oder umgekehrt des Wissens über den Glauben. Die Verhältnisbestimmung im Zeichen der entschiedenen Superiorität des Glaubens über das Wissen war vor allem Anliegen und Ziel der hochscholastischen Synthese, wie sie bei *Thomas von Aquin* vorliegt, die eng mit seiner Neubegründung der «*sacra doctrina*» als Wissenschaft zusammenhängt.¹⁶ In diesem Sinn ordnete Thomas der Philosophie einen eigenen Bereich zu, nämlich denjenigen des natürlichen Denkens. Dieses wurde aber als aus sich selbst heraus auf ein übernatürliches Ziel ausgerichtet gedacht. Von daher liess Thomas das aristotelisch-philosophische Denken zwar als eine eigene Stufe der Erkenntnis der natürlichen Welt gelten, freilich nur dahingehend, dass sich diese Stufe aus sich selbst heraus auf eine Überhöhung des natürlichen Denkens durch die übernatürliche Offenbarung bezieht. Damit wird der Ort der Philosophie gleichsam im Vorhof der eigentlichen Theologie angesiedelt, und sie wird, wie *Gottlieb Söhngen* treffend sagte, eine angenommene Haustochter mit Familienanschluss.¹⁷

Die hochscholastische Theologie bestimmte ihr Verhältnis zur Philosophie somit nicht mehr im Sinne der patristischen Inanspruchnahme der Theologie selbst als der «natürlichen Theologie» und in diesem Sinne der wahren Philosophie.

Vielmehr wurde nun die der Theologie vorgeordnete Philosophie selbst zur «natürlichen Theologie». Da aber auf der einen Seite die natürliche Theologie im griechischen Sinn nach der «Natur» Gottes fragt und deshalb gar nicht überstiegen werden kann, und da es auf der anderen Seite der Logik des natürlichen philosophischen Denkens mehr und mehr als inakzeptabel erscheinen musste, nicht mehr nach der umfassenden Natur der Wirklichkeit selbst fragen zu dürfen, konnte die scholastische Synthese selbst auch die umgekehrte Verhältnisbestimmung im Zeichen der Superiorität des Wissens über den Glauben provozieren.

4. Superiorität des Wissens über den Glauben

Wenn die Philosophie in der scholastischen Synthese ihre Dienstfunktion gleichsam als propädeutischen Unterbau für die eigentliche Offenbarungstheologie fand, ist es geschichtlich auch zu verstehen, dass das philosophische Denken sich zur Selbstbefreiung von der Theologie gedrängt fühlen konnte.¹⁸ Dies entwickelte sich dahingehend, dass die christliche Offenbarungstheologie nun umgekehrt als Überbau betrachtet wurde, der vom Unterbau der philosophischen Theologie abgeworfen wurde, indem die wahren Inhalte des christlichen Glaubens auf die Wahrheiten einer natürlichen Religion reduziert wurden. Während die natürliche Theologie bisher ihren Ort im Vorhof der eigentlichen «*doctrina sacra*» hatte und jene auf diese vorbereiten sollte, entwickelte sich in der Zeit der Aufklärung immer deutlicher eine neue Gestalt der natürlichen Theologie, die sich auf sich selbst stellte und sich gegen das als unvernünftig betrachtete Dogma des christlichen Glaubens wandte. Dies hatte zur Konsequenz, dass nun umgekehrt das Übernatürliche des christlichen Glaubens in den Vorhof dieser neuen natürlichen Theologie verwiesen und als das bloss positive und historisch Gegebene zum propädeutischen Vorfeld eines sittlichen Vernunftglaubens wurde, dem die Aufgabe zukam, «die natürliche Religion von der geschichtlichen Erscheinung der positiven Religionen zu *abstrahieren*, den gefundenen Gehalt zu *isolieren* und dessen Sinn zum absoluten dafür zu erheben, was Religion sei»¹⁹.

Von daher kam es zu einer grundsätzlichen Infragestellung des Übernatürlichen im Christentum überhaupt. Denn für die Aufklärung bedeutete das natürliche Wissen diejenige Erkenntnis, die die Vernunft aus sich selbst gewinnen kann, und zwar im Gegensatz zu derjenigen Erkenntnis, die bloss durch eine äußere Autorität – beispielsweise diejenige der Kirche – verbürgt wird. In der Folge wurde der Überlieferung des christlichen Glaubens nur noch in dem Masse Geltungskraft zugestanden, als sie der Wesenserkenntnis der Vernunft zu entsprechen vermag. In dieser Stossrichtung hat vor allem *Immanuel Kant* den christlichen Glauben nach dem Masstab der Vernunftreligion interpretiert, um jenen allmählich in diese überzuführen. Von daher ist Kant zu dem in der Neuzeit klassisch gewordenen Exponenten der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen im Zeichen der eindeutigen Inferiorität des Glaubens unter dem Wissen geworden. Denn ihm galt die «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» als wesentliche Religion. Demgegenüber wurde das Wesen des christlichen Glaubens als «sein rein menschliches, undogmatisches, geschichts- und kirchenloses, überkonfessionelles Wesen, sein Gehalt an allgemeingültigen und not-

wendigen Vernunftwahrheiten gegenüber den zufälligen Tatsachenwahrheiten» betrachtet²⁰.

Den unüberbietbaren Höhepunkt dieser Entwicklung kann man in der Religionsphilosophie *Georg W.F. Hegels* finden, der das Verhältnis von Glauben und Wissen zwar wiederum im Modell der Identität sah, freilich mit umgekehrtem Vorzeichen. Denn er vertrat die Überzeugung, dass allererst der Philosoph die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens sachgemäß auszulegen und die religiösen Vorstellungen, auch die christliche Überlieferung, auf den philosophischen Begriff zu bringen vermag. Dennoch verhinderte die Anerkennung der geschichtlichen Vermittlung des philosophischen Wissens durch das Christentum bei Hegel die an sich naheliegende Konsequenz, den christlichen Glauben bloss noch als eine exemplarische Illustration der philosophischen Allgemeinheit zu betrachten. Von daher war Hegel zwar überzeugt, dass erst der philosophische Begriff die Wahrheit des christlichen Glaubens an den Tag bringt. Zugleich liess er aber den philosophischen Begriff an die Geschichte des christlichen Glaubens gebunden bleiben.

II. Wechselseitige Angewiesenheit von Glauben und Wissen

Damit schliesst sich der geschichtliche Kreis. Dieser ist freilich im doppelten Sinn ein offener Kreis: Auf der einen Seite handelt es sich in der bisherigen Darstellung um eine etwas formalisierte und in diesem Sinn auch abstrakte Konstruktion von vier elementaren Typen einer möglichen Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, die es in der jeweiligen Reinform wohl kaum je gegeben hat. Auf der anderen Seite finden sich auch in den heutigen geistigen Auseinandersetzungen diese vier Grundtypen wieder. Für den Fortgang unserer Überlegungen schliessen wir allerdings die letzten beiden Typen aus, weil weder die Superiorität des Glaubens über das Wissen noch die Superiorität des Wissens über den Glauben dieser elementaren Spannung gerecht zu werden vermag. Die Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen ist vielmehr auch heute im Spannungsfeld von Identität und Differenz vorzunehmen. Erst so wird sie ein spannendes Unternehmen.

1. Glaube, der sein Verstehen sucht

Für das Denken des christlichen Glaubens muss sich dies von selbst verstehen. Denn bereits das Wort «Theologie» ordnet den Theos einem Logos zu. Das Grundprinzip christlich zu nennender Theologie heisst deshalb in der klassischen Formulierung von *Anselm von Canterbury* «fides quaerens intellectum». Demgemäß setzt christliche Theologie ein beim Bekenntnis zur Tatsache der geschichtlichen und zugleich endgültigen Selbsterschliessung Gottes in seinem Wort und Geist. Dabei jedoch handelt es sich um ein Bekenntnis, das seine eigene Vernunft sucht. Hier ist es begründet, dass sich das kirchliche Glaubensbewusstsein den Möglichkeiten des Denkens stellen muss, wie dies bereits in der patristischen Theologie in exemplarischer Weise zum Ausdruck gekommen ist. Diese hatte ihre Grösse nämlich darin, dass sie von einem grossen Vertrauen beseelt war, dass

der christliche Glaube und das menschliche Wissen einander nicht widersprechen können, dass der Glaube vielmehr zutiefst mit der Vernunft im Bunde ist und die Vernunft überhaupt erst in seine Wahrheit bringen kann. Im Rückblick auf die Theologie in der alten Kirche und im Einblick in die in der heutigen Gesellschaft exponierte Situation des christlichen Glaubensbekenntnisses urteilt der evangelische Theologe *Wolfgang Pannenberg* deshalb mit Recht: «Etwas von diesem Vertrauen zu der ein weiteres und tieferes Verstehen unserer Wirklichkeit erschliessenden Kraft des biblischen Gottesgedankens, auch und gerade des biblischen als des trinitarischen Gottes, müssen wir in unserer Kirche wiedergewinnen, damit auch die Aufgeschlossenheit und den Mut zur ganzen Weite der geistigen Fragen unserer Zeit, die nicht immer mit dem identisch sind, was von anderer Seite als Tagesaktualität hochgespielt wird. Wir Christen haben auch in der geistigen Auseinandersetzung etwas Vorwärtsweisendes für die Welt, in der wir leben, beizutragen.»²¹

Diesen notwendigen Beitrag kann die Theologie aber nur erbringen, wenn sie sich selbst versteht und vollzieht als Denken und Sagen Gottes und damit als Wissenschaft von Gott. Dort aber, wo überhaupt der Gedanke «Gott» gedacht wird, besagt er, wie *Rudolf Bultmann* in seinem berühmt gewordenen Aufsatz «Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?» betont hat, «dass Gott der Allmächtige, d.h. die alles bestimmende Wirklichkeit sei»²². Demgemäß ist von dieser zwar minimalen, theologisch aber indispensable Nominaldefinition Gottes als der alles, was überhaupt ist, bestimmenden und umgreifenden Wirklichkeit Gottes auszugehen. Wird in diesem Sinn der Gottesgedanke konsequent gedacht, kann er nie, wie *Johann B. Metz* emphatisch betont, «das Privateigentum der Kirche oder der Theologie» sein. Gott ist vielmehr «entweder ein universales, ein Menschheitsthema oder überhaupt kein Thema».²³ Auch und gerade der im christlichen Denken zu verstehende Gott kann nur so auch Gott der Christen sein, dass er nicht nur ihr Gott ist, sondern Gott der ganzen Weltwirklichkeit, genauerhin, wie das Nicaeno-Constantinopolitanische Credo bekennt, «Schöpfer des Himmels und der Erde, alles dessen, was sichtbar und unsichtbar ist». Gott als die alles, was überhaupt ist, bestimmende und umgreifende Wirklichkeit ist folglich das exklusiv-eine Thema der Theologie, und zwar in allen ihren Bemühungen und Disziplinen. Nur so ist sie wirklich theologische Theo-Logie.

Dies gilt freilich gerade nicht im Sinne eines abstrakten Specialissimum. Die Theologie hat vielmehr ihren ureigenen und zu allen Zeiten erhobenen Anspruch einzulösen, im Erkennen ihres einen Themas Gottes zugleich alle Wirklichkeit und damit alles, was irgendwie Inhalt menschlicher Wirklichkeitserfahrung ist und sein kann, mitzuerkennen und zum Verstehen zu bringen. Genauso ist es ihre Aufgabe, die allgemein erfahrbare und auch außertheologisch reflektierte Wirklichkeit in ihrer Bezogenheit auf Gott zu thematisieren, wie bereits *Thomas von Aquin* exemplarisch hervorgehoben hat: «secundum quod referentur ad Deum»²⁴. Insofern kann und muss alles zum «Materialobjekt» des Glaubensdenkens und damit «theologisierbar» werden können, weshalb auch die weitere unverwelkte Anweisung des Thomas gilt: «Multa praecognoscere theologus oportet»²⁵. Nichts, was irgendwie Thema der menschlichen Wirklichkeitserfahrung und Gegenstand des menschlichen Denkens sein kann, darf die Theologie folglich – und zwar «um Gottes willen!» – unberücksichtigt lassen. Vielmehr muss sie alles, was überhaupt

zum Gegenstand menschlichen Nachdenkens und Wissens werden kann, «sub specie aeternitatis Dei» bedenken.

Die Theologie kann somit ihr *exklusiv*-eines Thema, nämlich die Wirklichkeit Gottes, nur dadurch glaubwürdig verantworten, dass sie zugleich und in einem, mithin *inklusiv*, alle Gegenstände der Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeits-erkenntnis zum Thema macht. Indem sich die Theologie vollzieht als Explikation des einen Themas Gottes, muss sie sich zugleich als Theologie der universalen Wirklichkeit aufbauen. In diesem Exklusivitäts-Inklusionsverhältnis im Blick auf das theologische Reden von Gott ist es begründet, warum Theologie elementar auf Universalität verpflichtet ist und warum der Glaube prinzipiell nicht im Widerspruch zum vernünftigen Denken stehen kann, wie Papst *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika «Fides et ratio» bereits im einleitenden Satz hervorhebt: «Glaube und Vernunft sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt.»²⁶

2. Wissen, das seinen Grund sucht

Aber auch das Wissen kann sich gegenüber dem Glauben nicht abschliessen. Dieses Wissen ist zwar so gross geworden, dass niemand mehr den Überblick gewinnen oder gar behalten kann. Der Status des Wissens zeichnet sich heute vor allem dadurch aus, dass auf der einen Seite immer mehr Menschen über immer mehr Dinge immer weniger wissen und wissen können und dass auf der anderen Seite immer weniger Menschen über immer weniger Dinge immer mehr wissen. Dies hat sowohl zur Desintegration des Wissens und der Wissenschaften als auch zum Spezialisten- und Expertentum geführt.

Die Desintegration des Wissens tritt besonders deutlich in den anthropologischen Wissenschaften zu Tage. Unter dem Druck der zahllosen Einzelwissenschaften hat sich eine einheitliche Wissenschaft vom Menschen immer mehr aufgelöst. Damit erhält das Wissen des Menschen um sich selbst, das durch die Vielfalt der Einzelwissenschaften gebrochen ist, einen elementar hypothetischen Charakter, der nicht mehr in der Lage ist, ein tragfähiges Menschenbild zu entwerfen. Es ist vielmehr höchstens noch möglich, unterschiedliche Modelle zur Erklärung von partikularen Erfahrungsbereichen zu konstruieren. Damit aber geht die «Frage nach dem Menschen» und somit «die philosophische Attitüde, sich selbst zu begreifen», verloren.²⁷

Nicht anders verhält es sich bei den Naturwissenschaften, deren Forschungsansätze von der Mikrobiologie bis zur Makrophysik nicht mehr zu übersehen sind. Vor allem die revolutionären Entdeckungen und Fortschritte in den sogenannten Lebenswissenschaften – wie beispielsweise die Gentherapie oder die Präimplantationsdiagnostik – provozieren erneut nicht nur die entscheidende Frage, ob wir all das, was wir technisch können, auch ethisch dürfen. Denn das drängende Problem besteht darin, dass wir auch und gerade dann, wenn wir in Erfahrung gebracht haben, was wir technisch können, noch lange nicht erkundet haben, was wir ethisch dürfen und sollen. Erschwerend kommt hinzu, dass man in einem demokratischen Rechtsstaat die grundlegenden Entscheidungen darüber, was gemacht werden darf, nicht den Wissenschaften allein überlassen darf. Was der Schriftsteller *Friedrich Dürrenmatt* an die Adresse der Physiker gesagt hat, gilt auch

für die Lebenswissenschaftler: «Der Inhalt der Physik geht die Physiker an, die Auswirkung alle Menschen. Was alle angeht, können nur alle lösen.» Hier liegt der Grund, dass die heutigen Lebenswissenschaften mit der philosophisch-theologischen Überzeugung von der unantastbaren Würde des Menschen und seiner unverfügbaren Personenrechte kritisch konfrontiert werden müssen.

Noch grundlegender stellt sich die Frage, wie angesichts der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse der biblische Schöpfungsglaube glaubwürdig beantwortet werden kann. Dabei kann man die Lösung dieser Frage nicht darin erblicken, dass man resigniert feststellt, dass es zwischen dem christlichen Glauben und dem Weltverständnis der Naturwissenschaften keine angebbaren Beziehungen und Zusammenhänge gibt. Damit würde nicht nur die Geschichte einer zunehmenden Entfremdung von Naturwissenschaft und Theologie weitergeschrieben.²⁸ Wenn nämlich der im christlichen Glauben offenbare Gott nicht mehr als Urheber und Vollender der Welt verstanden werden könnte, und zwar so, wie sie unserer Erfahrung gegeben ist und wie sie in der naturwissenschaftlichen Forschung rekonstruiert wird, würde zudem das biblische Bekenntnis der Schöpfung der Welt durch den biblisch offenbaren Gott zu einer «Leerformel». Denn wenn nicht mehr deutlich gemacht werden könnte, dass sich der biblische Schöpfungsglaube auf dieselbe Welt bezieht, in der die Menschen heute leben und die durch die modernen Naturwissenschaften beschrieben wird, dann wäre der moderne Bruch zwischen Glauben und Wissen perfekt, freilich auch petrefakt.

Trotz aller Schwierigkeiten, die sich damit stellen, kann sich deshalb christliche Theologie nicht von der Aufgabe dispensieren, unsere Welt, die Gegenstand der menschlichen Erfahrung und der naturwissenschaftlichen Forschung ist, als Schöpfung Gottes nicht einfach nur bekkennend zu behaupten, sondern auch verständlich zu machen. Dies kann freilich gerade nicht bedeuten, dass die Theologie unmittelbar auf der Ebene der naturwissenschaftlichen Beschreibungen und Theoriebildungen in die naturwissenschaftliche Diskussion eingreifen sollte und dürfte. Denn die theologische Interpretation der Naturwelt als Gottes Schöpfung kann sich gerade nicht als blosse Alternative oder gar als Konkurrenz zur Naturwissenschaft verstehen und vollziehen. Dies ist bereits deshalb nicht möglich, weil die theologische Argumentation sich auf einer anderen Ebene als die Gesetzes-hypothesen der Naturwissenschaften und ihr Verfahren der experimentellen Verifikation bewegen. Denn in theologischer Perspektive «stellt sich das Weltgeschehen als eine einmalige und unumkehrbare Geschichte dar, die als solche Ausdruck göttlichen Handelns ist»²⁹. Diese theologische Perspektive ist auf einer grundsätzlicheren Ebene geltend zu machen, um auf diesem Weg das Gespräch mit den Naturwissenschaften zu suchen und die Glaubensaussagen in Beziehung zu bringen mit der naturwissenschaftlichen Sicht der Natur. Wie diese gegenseitige Annäherung geschehen könnte, soll an einem kleinen Beispiel verdeutlicht werden, nämlich am Phänomen des Lebens.

3. Leben und Geist

In der Sicht des christlichen Glaubens ist der Heilige Geist der Ursprung und Ugrund allen Lebens. Er ist das Lebensprinzip in der Schöpfung³⁰. Im priester-

schriftlichen Schöpfungsbericht ist es der Geist oder, wie der jüdische Denker *Martin Buber* sinnvoll übersetzt, der «Brau Gottes», der über den Wassern schwebte, als die «Erde noch wüst und leer war» (Gen 1,2). Demgemäß steht der Gottesgeist mit seinem Wirken hinter der Schöpfung. Er ist der verheißungsvolle Vorbote des Lebens. Das ökumenische Glaubensbekenntnis von Konstantinopel im Jahre 381 hat diese biblische Sicht dahingehend vertieft, dass es den Heiligen Geist als den Herrn bezeichnete, «der lebendig macht»: «*Dominum vivificantem*».

In der biblischen Sicht ist der Gottesgeist also die wunderbare Tiefe des Lebens, aus der alles Leben hervorgeht. Diese Glaubensüberzeugung fällt dem heutigen Menschen freilich nicht mehr leicht, und zwar aus verschiedenen Gründen. Ihm stellt sich vor allem das Problem, wie man glaubwürdig vom Heiligen Geist als dem Ursprung des Lebens und als der alle Lebewesen übersteigenden Lebensmacht reden kann angesichts der modernen biologischen Wissenschaften, die das Leben als eine innere Aktivität einer lebendigen Zelle oder eines höheren Organismus selbst auffassen. Wenn die heutige Biologie die Lebensphänomene als immanente Funktionen der lebendigen Zelle selbst versteht, dann scheint dem christlichen Glauben an den Heiligen Geist und sein lebensschöpferisches Wirken jeder Boden entzogen zu sein.

Dem ist freilich nur scheinbar so. Denn auch nach heutiger biologischer Auffassung können die Lebewesen keineswegs völlig unabhängig von einer sie übersteigenden Wirklichkeit leben. Die Selbstaktivität einer lebendigen Zelle ist vielmehr ihrerseits bedingt, und zwar vor allem durch das Erfordernis einer dem Organismus entsprechenden Umwelt, die ihren Lebensvollzug allererst möglich macht. Denn unabhängig von einer solchen Umwelt kann kein Organismus leben. Jeder Organismus bedarf vielmehr für seinen Lebensvollzug einer ihm förderlichen Umwelt, in der er sich nähren, entfalten und fortpflanzen kann. In diesem elementaren Sinne existiert jeder Organismus über das hinaus, was er je schon in sich ist. Indem sich das Lebewesen im Zusammenhang mit seiner Umwelt, und nicht nur innerhalb des Organismus, für sich selbst bewegt, erweist sich das Leben als grundlegend ekstatisch und ist durch einen fundamentalen Selbstüberstieg charakterisiert.³¹

Von daher lässt sich auch und gerade der Glaube als ein besonderer Lebensvollzug verdeutlichen. Denn Glaube ist gerade nicht eine mindere Form des Wissens, wie dies etwa in der alltäglichen Sprache zum Ausdruck kommt, wenn vom «Glauben» in jenem blassen Sinn die Rede ist, der die grösste Wahrscheinlichkeit einer Meinung zum Ausdruck bringt. Dieser entleerte Sinn kann unmöglich gemeint sein, wenn von «Glauben» im religiösen Sinn der Mensch-Gott-Beziehung die Rede ist. Dass nämlich die alltagssprachliche Bedeutung etwas versachlicht, was ursprünglich in personalen Erfahrungen beheimatet ist, kommt in der genaueren Durchdringung der eigentlichen Wortbedeutung an den Tag: Das deutsche Wort «glauben» und das englische «to believe» meinen eigentlich lieben und loben, sich jemandem in liebender Zuneigung und herzlicher Hingabe vertraut machen. In einen ähnlich personalen Lebenszusammenhang verweist auch das lateinische Wort «credere», das zusammengesetzt ist aus «cor» und «dare» und damit bedeutet, sein Herz und sein ganzes Vertrauen schenken. Glauben meint somit, dass der Mensch sein Lebenszentrum nicht in sich selbst findet,

sondern dass er sich selbst verlässt und sich festmacht in der Tiefe seines Lebens, die nur Gott sein kann. Dieser Akt des Glaubens als Sichverlassen entspricht genau dem ekstatischen Wesen allen Lebens, das wir vorhin als das vornehmliche Werk des Heiligen Geistes beschrieben haben. Im Glaubensvollzug zeigt sich am deutlichsten, dass der Mensch jenes Lebewesen ist, das in der Welt jenseits seiner selbst lebt, weil es sein bergendes Zentrum in Gott findet.³²

Kehren wir von daher wieder zum Phänomen des Lebens überhaupt zurück. Der beschriebene Selbstüberstieg des Lebens – wie des Glaubens – ist zunächst gewiss eine Aktivität des Lebens selbst. Darin ist die moderne biologische Wissenschaft durchaus im Recht. Zugleich ist dieser Selbstüberstieg aber auch die Wirkung einer Kraft, die das Lebewesen unablässig über seine eigenen Schranken hinaushebt und ihm eben dadurch sein Leben gewährt. Dies gilt bereits im Hinblick auf die Luft, die zu den wichtigsten Umweltbedingungen des Lebens gehört. Denn ohne Atemluft können die organischen Prozesse nicht gedeihen. Von daher hat es seinen tiefen Sinn, dass die biblische Botschaft den göttlichen Geist als Atem, als Luft und Wind versteht, insofern sich sagen lässt, dass der Heilige Geist der Atem allen Lebens ist, gleichsam die Luft, in dem Leben allein gedeihen kann.

Auch in der Auseinandersetzung mit der modernen Biologie lässt sich folglich die christliche Glaubensüberzeugung bewähren, dass der Heilige Geist der schöpferische Ursprung und Urgrund allen Lebens ist: «Jede Lebenserscheinung ist in ihrer Besonderheit eine besondere Manifestation des Gottesgeistes.»³³ Von daher wird die entscheidende Aussage des biblischen Schöpfungsberichtes vollends einsichtig, der die Schöpfung der Welt damit beginnen lässt, dass der Gottesgeist die Wasser des Urozeans in Bewegung setzt. Dass der Heilige Geist das schöpferische Prinzip allen Lebens ist, lässt sich zudem durch zwei weitere Beobachtungen vertiefen:

Die Umwelt, die für das Leben eines jeden Organismus grundlegend ist, ist erstens nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich zu verstehen. Indem sich ein Lebewesen nämlich zu seiner Umwelt verhält, verhält es sich zugleich zur Zukunft seiner eigenen Lebenserfüllung. Dieses Zeitmoment kommt vollends zum Tragen, wenn man die je verschiedenen Umwelten der Arten von Lebewesen auf den Prozess ihrer Evolution bezieht. Von daher offenbart sich uns auch im Prozess der Evolution die Lebenskraft des Heiligen Geistes. Naturwissenschaftlich zu verstehende Evolution und biblischer Schöpfungsglaube brauchen sich deshalb nicht zu widersprechen. Vielmehr sieht das Auge des Glaubens den Gottesgeist auch im Prozess der Evolution am Werk, zumal auch in wissenschaftlicher Sicht für die Evolution gilt, dass die Welt jeden Augenblick neu geschaffen wird, wie *Wolfhart Pannenberg* treffend bemerkt: «Evolution bedeutet heute nicht mehr Auswicklung von etwas, was von Anfang an schon eingewickelt da war, sondern in der Evolution entsteht ständig Neues, durchaus auch unableitbar Neues.»³⁴

Betrachtet man zweitens den Evolutionsprozess genauer, dann zeigt sich in ihm eine ungeheure, und zwar quantitative wie qualitative Vielfalt, die man nur als Verschwendung bezeichnen kann. Den Biologen ist diese Verschwendung schon seit langer Zeit aufgefallen, die sich mit Nützlichkeitskalkülen der Evolution keineswegs restlos erklären lässt. Man denke nur an die Üppigkeit allein an Blumen und Schmetterlingen. Man denke an den Überfluss an Keimen, um ein einziges

Lebewesen zu erzeugen. Man denke an den grossen Aufwand an Sonnensystemen, Spiralnebeln und Milchstrassen. Man denke daran, dass ein ganzes Weltall verschwendet wird, um auf einem kleinen Planeten immer kostspieligere Lebensformen zu erzeugen und dem geistigen Bewusstsein des Menschen einen bewohnbaren Platz zu bereiten. Wenn man diese Verschwendung im Evolutionsprozess bedenkt, die man nicht genug bestaunen kann, zeichnet sich die Natur durch einen ungeheuer grossen Luxus des Lebens aus. Treffend reden deshalb die Biologen davon, dass die Natur «luxuriert». In diesem Luxus der Natur zeigt sich die Maßlosigkeit der schöpferischen Lebenskraft des Heiligen Geistes und sein luxurierendes Wirken in der Schöpfung.

III. Wissenschaft – Weisheit – Wahrheit

Dieses Beispiel will verdeutlichen, dass sich das notwendige Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft im Speziellen wie zwischen Glauben und Wissen im Allgemeinen auf die Erörterung jener drei fundamentalen Fragen richtet, die sich auch und gerade dem heutigen Menschen stellen, die aber von den anthropologischen und naturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen nicht beantwortet werden können, wiewohl diese unendlich viele Antworten auf einzelne Fragestellungen geben. Diese drei Grundfragen sind erstens die Frage nach dem *Sein*: Warum gibt es überhaupt Etwas und nicht vielmehr nichts?; zweitens die Frage nach dem *Leben*: Was ist überhaupt Leben?; und drittens die Frage nach dem *Geist*: Wie entsteht in der Evolutionsgeschichte des Lebens das Phänomen des Geistes?

Nimmt man diese Grundfragen des Menschen ernst, dann kann nicht das Wissen gegen den Glauben oder der Glaube gegen das Wissen stehen. Es drängt sich vielmehr die fundamentale Unterscheidung zwischen Rätsel und Geheimnis auf. Wissenschaftliche Hypothesen haben es in erster Linie mit Rätseln zu tun, die freilich aufhören, Rätsel zu sein, wenn sie gelöst sind. Demgegenüber hört ein Geheimnis nie auf, selbst wenn alle Rätsel gelöst sind. Es leuchtet vielmehr als solches erst recht auf, wie wir bereits aus unserer zwischenmenschlichen Erfahrung wissen: Je näher ich einem Menschen komme und je intensiver ich ihn liebe, desto mehr leuchtet er mir als Geheimnis auf. Wenn liebende Menschen einander nicht mehr Geheimnis sind und es nicht immer wieder neu werden, desto mehr werden sie einander zum Rätsel und stellen einander Rätsel. Um wieviel mehr gilt dies von Gott, der das absolute Geheimnis schlechthin genannt zu werden verdient. Der Wirklichkeit Gottes wird man deshalb nur gerecht, wenn man ihm als Geheimnis begegnet. Betrachtet man ihn demgegenüber als ein Rätsel in der wissenschaftlichen Theoriebildung, dann hat man ihn auch und gerade dann, wenn man meint, dieses Rätsel gelöst zu haben, als Geheimnis bereits verloren.

Wenn sich Glaube und Wissen auf der Ebene des Geheimnisses und nicht des Rätsels begegnen, brauchen sie einander nicht zu widersprechen. Dann steht der Glaube nicht gegen die Vernunft, sondern dann hebt sich die vom Glauben erleuchtete Vernunft «deutlich ab von einer Vernunft, die erst Licht in den Glauben bringen will»³⁵. Von daher ergibt sich die weitere Unterscheidung von Wissenschaft und Weisheit. Diese sind keineswegs miteinander identisch. Während die

Wissenschaft es mit der Lösung von jenen Rätseln zu tun hat, die die Welt aufgibt, widmet sich die Weisheit dem Geheimnis, das in der Welt verborgen ist. Damit erhebt sich in der Begegnung von Glauben und Wissen aber unausweichlich die Frage nach der Wahrheit.

Diese Frage stellt sich heute als besonders dornenvoll heraus, wie dies der englische Schriftsteller und Philosoph C.S. Lewis in seinem Erfolgsbuch mit dem Titel «Screwtape Letters» in aller Deutlichkeit veranschaulicht. In diesem Buch beleuchtet er in der Form fiktiver Briefe eines höheren Teufels die besonderen Gefährdungen des modernen Menschen. Darin äußert der kleine Dämon seinem Vorgesetzten gegenüber die Sorge darüber, dass gerade besonders intelligente Menschen die Weisheitsbücher der Alten lesen und damit der Wahrheit auf die Spur kommen könnten. Doch der kleine Dämon wird von Screwtape beruhigt mit dem Hinweis, dass der historische Standpunkt, zu dem die Gelehrten der westlichen Welt durch die höllischen Geister überredet worden seien, bedeute, «dass die einzige Frage, die man mit Sicherheit niemals stellen werde, die nach der Wahrheit des Gelesenen sei; statt dessen frage man nach Beeinflussungen und Abhängigkeiten, nach der Entwicklung des betreffenden Schriftstellers, nach seiner Wirkungsgeschichte und so fort»³⁶.

Natürlich dürfte Screwtape übertreiben. Aber es wäre dann bloss jene Übertreibung, die Umberto Eco in seinem Erfolgsroman «Der Name der Rose» zum Grundsatzprogramm erklärt hat. Denn in diesem Roman steht das intellektuell makabre Wort, das Screwtape vollauf bestätigt: «Die einzige Wahrheit heisst: lernen, sich von der krankhaften Leidenschaft für die Wahrheit zu befreien.»³⁷ Wenn aber die Wissenschaft nur noch darin bestünde, ein historisches oder positivistisches Verständnis der Wirklichkeit zu ermöglichen, aber nicht mehr den Mut hätte, auch und gerade kritisch zu überprüfen, ob ausgesprochene Aussagen auch wirklich wahr sind, dann verkäme Wissenschaftlichkeit zur Immunisierung gegenüber der Wahrheit und letztlich zur «Kanonisierung des Relativismus, der Unmöglichkeit gemeinsamer sittlicher und religiöser Masstäbe»³⁸. Dies wäre zweifellos das Schlimmste, das der Wissenschaft geschehen könnte.

IV. Universalität der Wahrheit

Wohin es letztlich führen kann, wenn die Suche nach der universalen Wahrheit des Wissens und des Glaubens ausbleibt, zeigt beispielsweise die in Amerika wiederum entbrannte Debatte darüber, ob die Menschenrechte wirklich universal sind und allen Menschen gelten oder ob sie nicht einfach ein kulturelles Produkt der jüdisch-christlichen Welt sind und deshalb außerhalb dieses Kulturkreises unverständlich und unbegründet bleiben müssen. Damit stehen wir aber vor der sehr ernstesten Frage, was geschehen wird, wenn dem heutigen Menschen die Einheit des Menschseins nicht mehr erkennbar ist und wenn deshalb der heutige Mensch keine Masstäbe mehr zu erkennen vermag, die die verschiedenen Kulturen überschreiten und deshalb allen gemeinsam sind. Dann droht die Verzäunung des Menschen in Klassen, Rassen und Nationen endgültig unaufschiebbar zu werden. Dass solches am Beginn des dritten Jahrtausends nochmals in brutaler Weise geschieht, wäre die historische Tragik par excellence. Der heute wieder

neu grassierende Nationalismus erweist sich deshalb nicht nur als Kardinalsünde in der heutigen Welt, sondern auch als Fieber einer viel tiefer liegenden Grippe, nämlich des gefährlichen Verzichts auf die Suche nach der allen Menschen gemeinsamen Wahrheit.

Dieser Frage nach der Wahrheit sind Wissen und Glauben gleichermaßen indispensable verpflichtet. Dazu ist das Denken des Glaubens sogar in besonderer Weise herausgefordert, zumal wenn es seinen Ort an der exponierten Öffentlichkeit der *universitas scientiarum* hat. Umgekehrt verpflichtet dieser Ort die Theologie, mit den anderen Fakultäten einer Universität gemeinsam die Frage nach der Wahrheit zu buchstabieren und deshalb auch um die Wahrheit zu streiten. In diesem Sinne ist es die Grundaufgabe der Theologie, den Menschen heute den Mut zur Wahrheit zurückzugeben und die menschliche Vernunft in neuer Weise auf den Weg des Abenteuers der Suche nach der Wahrheit zu bringen. In solcher Ermutigung zur Wahrheit liegt denn auch der tiefste Sinn der Enzyklika von Papst *Johannes Paul II.* über Glaube und Vernunft. Sie hat in neuer Weise in die Erinnerung gerufen, dass die Wahrheit «niemals auf die Zeit und die Kultur beschränkt werden» kann; sie ist zwar «in der Geschichte zu erkennen, übersteigt aber diese Geschichte»³⁹.

Der Wahrheit, die allen Menschen gemeinsam ist, ist die Theologie deshalb verpflichtet, weil sie von Haus aus auf Universalität angelegt ist, und zwar vor allem mit ihrer Rede von Gott, die das universale Menschheitsthema schlechthin ist. *Johann B. Metz* hat deshalb mit Recht betont, dass die Theologen die «letzten Universalisten in unserer hochdifferenzierten Wissenschaftswelt» sind und dass sie es «um Gottes und der Menschen willen bleiben müssen, gelegen oder ungelegen, immer auch mit der Bereitschaft, einen gewissen Ungleichzeitigkeitsverdacht auf sich sitzen zu lassen»⁴⁰. Diesen Universalismus muss das Denken des Glaubens auch und gerade in der heutigen Situation unserer Universitäten vertreten, die in der Gefahr stehen, das Vertrauen in die Einheit und Universalität der menschlichen Vernunft und ihrer Wahrheit zu verlieren, und die sich manchmal eher als Diversitäten denn als Universitäten präsentieren.

In dieser schwierig gewordenen Situation muss die Theologie selbst an der doppelten Überzeugung festhalten: Auf der einen Seite braucht die *universitas scientiarum* die Theologie, wenn sie den eigentlichen Sinn ihres ursprünglichen Namens nicht preisgeben will und es sich deshalb gefallen lässt, von der Theologie an die Universalität des Denkens erinnert und auf sie verpflichtet zu werden. Auf der anderen Seite braucht aber auch die Kirche mit ihrer Theologie den Ort an der Universität, um ihre Aufgabe erfüllen zu können, in aller Öffentlichkeit Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, von der sie erfüllt ist.⁴¹

Dieser Universalität des Glaubens und der diesen Glauben reflektierenden Theologie, die der Universalität der Wahrheit die Ehre geben will, war auch das Lebenswerk *Hans Urs von Balthasars* in besonderer Weise verpflichtet. Dabei handelt es sich um die Universalität der Wahrheit, die nicht einfach ein für allemal feststeht – heute weniger denn je –, sondern um die immer wieder gerungen und geradezu gekämpft werden muss. Insofern braucht die Theologie auch den *Polemos*, die kämpferische Auseinandersetzung mit dem Bereich des Wissens um die Wahrheit des Menschen und der Welt.⁴² Denn in diesem *Polemos* steht die

Wahrheit auf dem Spiel, der sowohl das Wissen als auch das Glauben verpflichtet sind.

In dieser gemeinsamen Orientierung an der Wahrheit ist es begründet, dass Wissen und Glauben sich nie trennen lassen, sondern in stets neuen Anläufen den Weg zueinander suchen, diesen Weg aber nur finden können, wenn sie sich nicht einfach auf der Ebene des einzelwissenschaftlichen Detailwissens, sondern der philosophischen Grundfragen nach dem Sein, nach dem Leben und nach dem Geist begegnen. Angesichts der heutigen Schnelligkeit des Wissenszuwachses und seiner Unübersichtlichkeit muss das Wagnis dieser Begegnung von Wissen und Glauben immer wieder neu ansetzen.

ANMERKUNGEN

¹ Zweiter Vortrag anlässlich des öffentlichen Teils des 60-Jahre-Jubiläums der Akademischen Arbeitsgemeinschaft (AAG) in der Aula der Kantonsschule Alpenquai in Luzern am 21. Oktober 2001.

² Vgl. P. Eicher, *Theologie. Eine Einführung in das Studium* (München 1980) 72-74.

³ Vgl. K. Koch, *Argumentative Rechenschaft über den Glauben. Vom kirchlichen Interesse an wissenschaftlicher Theologie*, in: E. Arens und H. Hoving (Hrsg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* (Freiburg i. Br. 2000) 127-147.

⁴ J. Kardinal Ratzinger, *Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie*, in: Ders., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart* (Einsiedeln 1993) 39-62, zit. 48.

⁵ W. Weischedel, *Auch eine Philosophiegeschichte*. In Reime gebracht (Darmstadt 1975) 17.

⁶ Vgl. K. Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive* (Mainz 1988), bes. 306-403: *Der theologische Streit um die Legitimität «natürlicher Theologie»*.

⁷ Klemens von Alexandrien, *Stromata*, V, 56.3.

⁸ Vgl. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart 1953).

⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München 1954), bes. 271-276.

¹⁰ J. Cardinal Ratzinger, *Wahrheit des Christentums?*, in: A. Raffelt (Hrsg.), *Weg und Weite*. Festschrift für Karl Lehmann (Freiburg i.Br. 2001) 631-642, zit. 634-635.

¹¹ Justin, *Dialog*, Kapitel 8. Vgl. dazu H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Paderborn 1996) 45f.

¹² Vgl. W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen 1967) 296-346.

¹³ Tertullian, *De anima*, Kapitel 3.

¹⁴ P. Damiani, *De divina omnipotentia*, 5.

¹⁵ Vgl. B. Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers* (Göttingen 1958).

¹⁶ Vgl. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (1957).

¹⁷ G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie* (1952) 14.

¹⁸ Vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a.M. 1966).

¹⁹ K.H. Miskotte, *Art. Natürliche Religion und Theologie*, in: RGG IV, 1322-1326, zit. 1322.

²⁰ G. Söhngen, *Art. Natürliche Theologie*, in: LThk 7, 811-816, zit. 815.

- ²¹ Wie von Gott reden? Ein Gespräch mit Professor Wolfhart Pannenberg, in: Herder Korrespondenz 35 (1981) 182-189, zit. 189.
- ²² R. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Ders., Glauben und Verstehen. Band I (Tübingen 1933) 26-37, zit. 26.
- ²³ J.B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997 (Mainz 1997) 156.
- ²⁴ Thomas von Aquin, Summa Theologica I, q. 1, a. 3, ad 1.
- ²⁵ Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles I 4.
- ²⁶ Johannes Paul II., Fides et Ratio, Nr. 1.
- ²⁷ P. Eicher, Du sollst Dir kein Bildnis machen. Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie heute, in: G. Bitter/G. Miller (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte (München 1976) 21-44, zit. 30.
- ²⁸ Vgl. W. Pannenberg, Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Göttingen 2000) 11-29.
- ²⁹ W. Pannenberg, Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, in: Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Göttingen 2000) 30-42, zit. 31.
- ³⁰ Vgl. W. Pannenberg, Der Geist des Lebens, in: Ders., Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken (München 1975) 31-56.
- ³¹ Vgl. H.-P. Dürr/K.M. Meyer-Abich/H.-D. Mutschler/W. Pannenberg/F.M. Wuketits, Gott, der Mensch und die Wissenschaft (Augsburg 1997) bes. 61-110: Leben.
- ³² Vgl. W. Pannenberg, «Extra nos» – Ein Beitrag Luthers zur christlichen Frömmigkeit, in: A. Raffelt (Hrsg.), Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann (Freiburg i.Br. 2001) 197-205.
- ³³ W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart (Hamburg 1972) 145.
- ³⁴ W. Pannenberg, in: a.a.O. (Anm. 31) 101.
- ³⁵ G.L. Müller, Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen, in: Ders./M. Serretti (Hrsg.), Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen (Freiburg i.Br. 2001) 17-48, zit. 48.
- ³⁶ C.S. Lewis, The Screwtape Letters (London 1965) 139-140.
- ³⁷ U. Eco, Der Name der Rose (München 1982) 624.
- ³⁸ J. Kardinal Ratzinger, Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika «Fides et ratio», in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 28 (1999) 289-305, zit. 298.
- ³⁹ Johannes Paul II., Fides et Ratio, Nr. 95.
- ⁴⁰ J.B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997 (Mainz 1997) 256.
- ⁴¹ Vgl. K. Koch, Universität und Kirche. Zu einer notwendigen Beziehung mit Spannungen, Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XXXIII (Basel 1999).
- ⁴² Vgl. H. Hoping, Der Kampf um die «Gestalt des Katholischen». Theologische Kritik in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*. 30 (2001) 376-392.

EDITORIAL

Unter dem Titel *Zur Gemeinschaft gerufen* werden in diesem Heft theologische, liturgische, kirchenrechtliche und pastorale Beiträge zu Wesen, Leben und Auftrag der kirchlichen *Gemeinde* vorgelegt. Während bis zum Zweiten Vaticanum fast ausschließlich von der Pfarrei oder der Pfarrgemeinde gesprochen wurde – der seit 1983 geltende CIC gebraucht weiterhin das Wort *parœcia* (Pfarrei) –, ist heute das Wort *Gemeinde* in den Vordergrund gerückt, worunter das Konzil eine Aufgliederung der Teilkirche versteht (vgl. SC 42). Im Wort *Gemeinde* (*communitas localis* bzw. *coetus fidelium*) kommt für viele Christen besser als im Begriff *Pfarrei* die Gemeinschaftsstruktur (*communio*) des christlichen Glaubens zum Ausdruck, die ihren Ursprung in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes hat und von Anfang an die Christen auszeichnete. So heißt es im lukanischen Bericht über das Leben der Jerusalemer Urgemeinde: «Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten.» (Apg 2,42) Was die christliche Gemeinde von einem Verein oder Interessenverband unterscheidet, ist nach diesem lukanischen Bild der Urgemeinde vor allem der Gottesdienst in Verbindung mit dem Dienst am Nächsten. Von da her ergibt sich auch der innere Zusammenhang der Artikel dieses Heftes.

Erwin Gatz stellt dar, wie sich die Pfarrei, ausgehend von den christlichen Gemeinden des Neuen Testaments, geschichtlich bis zum Zweiten Vaticanum entwickelt hat. Die in Apg 2,42 genannten vier Wesenselemente der Urgemeinde aufnehmend, befasst sich *Michael Figura* mit den Grundvollzügen einer christlichen Gemeinde: Martyria, Leiturgia, Diakonia, Koinonia, Mission und Gebet. In zwei Beiträgen wird das Leben der christlichen Gemeinde näher entfaltet: *Libero Gerosa* hebt unter vorwiegend kirchenrechtlichem Aspekt die Bedeutung der Ämter und Charismen für den Gemeindeaufbau hervor, wobei es ihm besonders um die liturgischen Laiendienste geht. Am Beispiel der Franziskanerinnen von Sießen und der Gemeinschaft Sant' Egidio stellt *Hanspeter Heinz* die Bedeutung der Orden sowie der neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen für die Pfarrgemeinden und das kirchliche Leben insgesamt heraus. Unter der Überschrift *Das Gesicht der Kirche* erörtert *Heribert Schützzeichel*, ausgehend von der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* (6. August 2000), grundlegende Fragen nach der Wahrheit und der theologischen Ortsbestimmung der Kirche und bietet so eine theologische Zusammenschau der in dem Heft gesammelten Beiträge über die christliche Gemeinde.

Das Heft erscheint in einer Zeit, da in der Deutschen Bischofskonferenz, in den einzelnen deutschen Diözesen und darüber hinaus in der katholischen Weltkirche über die Zukunft der Seelsorge intensiv nachgedacht wird (vgl. dazu nur *Karl Lehmann, Die Zukunft der Seelsorge in den Gemeinden. Zur Planung einer kooperativen Pastoral im Bistum Mainz*, Mainz 1995). Bei den Pastoral-, Personal-

und Finanzplänen der Diözesen geht es unter Berücksichtigung des sich immer mehr abzeichnenden Priestermangels vor allem um die Frage, ob man weiterhin am Territorialprinzip der Untergliederung der Diözese in Pfarreien (Gemeinden) festhalten kann und will oder ob die Pfarrstrukturen aufgebrochen werden und das Bistum – nach bereits in Frankreich eingeführten Modellen (*unité pastorale*) – in Seelsorgeeinheiten untergliedert wird, in denen z.B. Priester und hauptamtliche Mitarbeiter unter Leitung eines priesterlichen Moderators für eine bestimmte Region zuständig sind (vgl. *can. 517 §2 CIC*). Da die Pfarreien nicht *iure divino* existieren, sondern im Umkreis einer Bischofsstadt entstanden sind, stünde vom Wesen der Kirche her nichts dagegen, neue Formen der Untergliederung einer Teilkirche zu suchen. Dabei wird man jedoch bedenken müssen, dass es sich bei der Pfarreistruktur in Deutschland um eine über 1000jährige Tradition handelt, die man auch aus Gründen des Staatskirchenrechts nicht so leicht aufgeben kann.

In den vier Artikeln der *Perspektiven* findet das Thema des Heftes einen bedenkenswerten theologischen und literarischen Nachhall. Denn sie stehen alle in einem ekklesiologischen und damit auch auf die christliche Gemeinde bezogenen Kontext.

Das Gespräch *Cardinal Ratzingers* mit dem Philosophen *Vittorio Possenti* über *Glauben im Kontext heutiger Philosophie* enthält Aussagen über die Bedeutung eines klaren Bewusstseins der Universalität der katholischen Kirche, über neue Aufbrüche des christlichen Glaubens, eine lebendige Katholizität und die Wahrheit, die auch in Zeiten der ökumenischen Annäherung nicht durch einen Konsens ersetzt werden kann, sowie über die Menschenwürde, die ohne den Gedanken eines Schöpfergottes nicht auf Dauer verteidigt werden kann.

Das *Nachdenken über den Geist* von *Herbert Meier* ist ekklesiologisch genauso wichtig wie die Ausführungen über *Sophia und Maria*, die *Hanswerner Reissner* im Anschluss an die Sophiologie des russischen Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftlers Pawel Alexandrowitsch Florenskij herausstellt. Zur christlichen Gemeinde gehört wesentlich die Verkündigung der Botschaft vom ewigen Leben. Wenn es uns auch jetzt schon im Glauben und in der Taufe geschenkt wird, so gehört es doch immer auch zu den eschatologischen Heilsgütern, auf die wir noch zugehen. Deshalb hat der *Versuch über die Auferstehung* von *Jan Heiner Tück* ebenfalls ekklesiologische Bedeutung.

So rundet sich durch den Hauptteil und die Perspektiven das Anliegen dieses Heftes ab, ausgehend von der christlichen Territorialgemeinde, das katholische Kirchenverständnis in seinen wesentlichen Formen und Auswirkungen darzustellen und über die Zukunft der Gemeinde nachzudenken.

MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

GRUNDVOLLZÜGE DER CHRISTLICHEN GEMEINDE

1. Die neue Theologie der Gemeinde

In der Zeit nach dem Zweiten Vaticanum hat der Begriff *Gemeinde*, der bis dahin eher im Protestantismus beheimatet war, auch in der katholischen Theologie und im kirchlichen Sprachgebrauch einen wahren Siegeszug erlebt¹. Bis dahin sprach man vorwiegend von der Pfarrei oder der Pfarrgemeinde. Mit dem Begriff *Pfarrei* wird die Kirche am Ort als Aufgliederung der Diözese verstanden². Der Kodex des kanonischen Rechtes beschreibt die Pfarrei als «eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer eingerichtet ist und deren Seelsorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut wird» (*can. 515 §1*). Gegenüber einem juristischen und institutionellen Verständnis von Pfarrei sollte der Begriff *Gemeinde* mehr die personale Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott und untereinander in der Kirche hervorheben.

Ekklesiologische Fundamente zur neuen Gemeindeftheologie finden sich auf dem Zweiten Vaticanum in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* sowie in den Dekreten *Christus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis*, *Apostolicam Actuositatem* und *Ad Gentes*. Dabei geht es vor allem um Bedeutung und Reichweite folgender Begriffe, die sich in den Konzilstexten finden: *Ecclesia particularis* (Teil- bzw. Einzelkirche), *Ecclesia localis* (Ortskirche), *congregatio fidelium localis*, *communitas localis*, *communitas parœcialis*, *communitas altaris*³. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975), welche die ekklesiologischen Fundamente des Konzils zur Gemeindeftheologie zwar «meist nur indirekt zur Kenntnis»⁴ nimmt, hat mit ihren Beschlüssen über «Dienste und Ämter» und «Pastoralstrukturen» Einfluss auf das neue Gemeindeverständnis gehabt⁵.

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

Hermann Wieh stellt noch 1978 fest, dass die Diskussion um die Gemeinde in der katholischen Theologie erst vor wenigen Jahren begonnen habe und es bisher kaum systematische Arbeiten zu diesem Thema gebe⁶. Karl Lehmann hat dann als einer der ersten im deutschsprachigen Raum mehrere systematische Arbeiten zur Theologie der Gemeinde vorgelegt⁷. Inzwischen ist es üblich geworden, in ekklesiologischen Lehrbüchern auch den Gemeindegedanken zu behandeln, denn eine Theologie der Gemeinde ist im Grunde eine Konkretisierung der dogmatischen Aussagen über die Kirche. Wenn nämlich von der Kirche als dem pilgernden Volk Gottes, dem allumfassenden Heilssakrament, dem Leib Christi, dem Tempel des Heiligen Geistes und von ihrer Communiostruktur die Rede ist, dann bleibt immer noch die Frage: Wo erleben wir diese biblischen und dogmatischen Aussagen über die Kirche? Wohl die meisten erleben Kirche konkret zunächst in der eigenen Gemeinde am Ort. Dabei muss sich auch jede heutige christliche Gemeinde immer wieder messen lassen an den lukanischen Aussagen über die ideale Urgemeinde in Jerusalem: «Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten ... Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam ... Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens. Sie lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt» (Apg 2,42-47)⁸.

Die Gemeindeftheologie geht von der durch das Zweite Vaticanum erneuerten Sicht der Kirche aus. Die Gemeinde ist nicht ein «Teil» der Kirche in dem Sinne, dass in ihr die Grundfunktionen der Kirche nur teilweise gegeben wären, «wie dies zum Beispiel bei lokalen Agenturen eines zentralen Verbandes, bei arbeitsteiligen Produktionsstätten oder Abteilungen von Industriebetrieben der Fall ist»⁹. Die ekklesiologischen Leitbilder vom *Volk Gottes* und von der *Gemeinschaft der Gläubigen* weisen uns vielmehr darauf hin, dass in der Einzelgemeinde das ganze Geheimnis der Kirche gegenwärtig ist: «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.» (LG 26) Vom Dienst der Priester wird ausgesagt: «In den einzelnen örtlichen Gemeinden der Gläubigen machen sie den Bischof ... gewissermaßen gegenwärtig; sie übernehmen zu ihrem Teil seine Amtsaufgaben und seine Sorge und stellen sich täglich in ihren Dienst. Unter der Autorität des Bischofs heiligen und leiten sie den ihnen zugewiesenen Anteil der Herde des Herrn, machen die Gesamtkirche an ihrem Ort sichtbar und leisten einen wirksamen Beitrag zur Erbauung des gesamten Leibes Christi.» (LG 28)

Die Aussagen über das dreifache Amt Jesu Christi des Lehrers, Königs und Priesters (LG 13; PO 1) bzw. des Lehrers, Hirten und Priesters (LG 21) sind für die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum besonders wichtig. Von diesem dreifachen Amt Christi beschreibt das Konzil nämlich das Amt der Bischöfe sowie die Sendung der Priester und der Laien. Von den Laien wird dabei gesagt, dass sie am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben (AA 2; 10). Das dreifache Amt Christi wirkt sich zugleich auf allen Ebenen der Kirche (Universalkirche, Teilkirche, Gemeinde) aus, nämlich in den kirchlichen Grundvollzügen des kirchlichen Lebens: Verkündigung des Evangeliums, Feier der Eucharistie, christliche Diakonie (LG 26; PO 5-6; AG 15).

Inzwischen hat sich eine terminologische Umbenennung und Erweiterung der identitätsstiftenden Grundvollzüge kirchlichen Lebens herausgestellt. Gegenwärtig wird von *Martyria*, *Leiturgia*, *Diakonia* und *Koinonia* gesprochen. Wenn auch die *Mission* häufig nicht dazu gerechnet wird, so gehört sie doch zum Grundauftrag der christlichen Gemeinde. Ebenso ist eine christliche Gemeinde ohne das *gemeinsame Gebet* als ihre «Lebensader»¹⁰ unvorstellbar.

2. *Martyria*

Was gegenwärtig mit *Martyria* bezeichnet wird, wurde bisher Verkündigung der Frohen Botschaft genannt¹¹. Dass Verkündigung und Glaubenslehre wesentlich zum Leben der Kirche gehören, bedarf keiner weiteren Begründung. Das griechische Wort *Martyria* bedeutet Zeugnis und soll darauf hinweisen, dass die Weitergabe des Glaubens in einer gewandelten Welt, in der das Christentum sich jedenfalls in Europa im Schwinden befindet, im Modus des Zeugnisses geschehen muss. Durch das Glaubenszeugnis, das in der frühen Kirche bis ins 4. Jahrhundert oftmals mit dem Martyrium verbunden war, ist die Kirche groß geworden¹², denn es gab Menschen, die bereit waren, für die Wahrheit des Christentums ihr eigenes Leben aufs Spiel zu setzen. Heute besteht das christliche Zeugnis in einer zunehmend entchristlichten Welt in der Rechenschaft über den Grund, warum Christen trotz aller Bedrängnisse, Misserfolge und Widerwärtigkeiten dennoch glauben. Dazu werden sie bereits im Neuen Testament aufgefordert: «Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt» (1 Petr 3,15).

Die christliche Gemeinde wird durch die Verkündigung des Wortes Gottes aufgebaut. Im Wort der Heiligen Schrift und in der Tradition, in der Feier der Sakramente und im christlichen Bruderdienst begegnet den Gläubigen das fortwährende Heilswirken Gottes an den Menschen. «Diesen feierlichen Auftrag Christi zur Verkündigung der Heilswahrheit

hat die Kirche von den Aposteln erhalten und muss ihn erfüllen bis zu den Grenzen der Erde (vgl. Apg 1,8) ... Unablässig fährt sie darum fort, Verkünder auszusenden, bis die neuen Kirchen voll errichtet sind und auch selbst das Werk der Verkündigung fortsetzen können ... In der Verkündigung der Frohbotschaft sucht die Kirche die Hörer zum Glauben und zum Bekenntnis des Glaubens zu bringen ... Jedem Jünger Christi obliegt die Pflicht, nach seinem Teil den Glauben auszusäen.» (LG 17) Da das Volk Gottes an erster Stelle durch das Wort des lebendigen Gottes geeint wird, ist es «die erste Aufgabe der Priester als Mitarbeiter der Bischöfe, allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden». (PO 4)

Die Gemeinden sind aber nach der Lehre des Zweiten Vaticanum nicht nur Hörer, sondern auch Verkünder des Wortes. So wie jeder einzelne Christ verpflichtet ist, den ihm in der Taufe geschenkten Glauben weiterzugeben, so ist auch die ganze Gemeinde zu missionarischer Verkündigung und zum Glaubenszeugnis aufgerufen. Dies geschieht in der Gemeindekatechese, in Glaubensgesprächen, in der theologischen Erwachsenenbildung, in der Hinführung von Kindern und Jugendlichen zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Firmung durch Laien. Die Gemeinde ist deshalb nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der Verkündigung. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland betont im Beschluss *Laienverkündigung* die Verantwortung der ganzen Gemeinde für die Verkündigung. Die Verkündigung des Wortes Gottes muss zudem begleitet sein vom Zeugnis gegenüber der Welt¹³. In diesem Zusammenhang gewinnt die *Martyria* ihre Bedeutung, denn «nach dem biblischen Befund ist der Zeuge, der mit sich selbst Jesus als Christus bezeugt, unerlässlich, aber auch wirksam in der Verkündigung des Glaubens»¹⁴. Weil es beim Glauben und seiner Verkündigung um Wirklichkeiten geht, die man nicht sieht (vgl. *Hebr* 11,1), ist das Zeugnis überzeugter Christen für das Werden und den Vollzug des Glaubens unerlässlich. Wenn die Kirche heute ihre Glieder zum Zeugnis vor der Welt aufruft¹⁵, dann nimmt sie die neutestamentliche Mahnrede zum unerschrockenen Zeugnisablegen für Jesus Christus auf, besonders die Zeugnis-Theologie des *Hebräerbriefs*, die sich an Christen der zweiten oder dritten Generation richtet, deren Glaubenseifer spürbar nachgelassen hat. Die müde gewordenen Christen werden zu einer neuen Anstrengung aufgefordert. Dabei sind sie nicht allein gelassen, sondern von einer «Wolke von Zeugen» umgeben: den Patriarchen und weiteren Zeugen des Alten Bundes, von denen *Hebr* 11 spricht. In diesem Zusammenhang steht dann die Mahnung: «Lasst uns mit Ausdauer in dem Wettkampf laufen, der uns aufgetragen ist, und dabei auf Jesus blicken, den Urheber und Vollender des Glaubens» (*Hebr* 12,1f). Heute wird die Kirche als Glaubens- und Zeugnisgemeinschaft vor allem erfahrbar durch das konsequent christliche Le-

ben und Handeln der Glieder am Leib Jesu Christi. *Martyria* als kirchlicher Grundauftrag bedeutet dann auch, dass die Kirche ihre Botschaft von Tod und Auferstehung ihres Herrn so glaubwürdig bezeugt, dass Außenstehende unablässig veranlasst werden, nach dem Grund der Hoffnung zu fragen, der die Glaubenden beseelt (vgl. *1 Petr* 3,15). Denn nur so kann der «Brief Christi», der die Kirche ist (*2 Kor* 3,2f) seine Adressaten «bis an die Grenzen der Erde» (*Apg* 1,8) erreichen.

3. *Leiturgia*

Die Liturgie oder der Gottesdienst ist die fundamentale Form des kirchlichen Lebens. Hier entspricht die Gemeinde der Aufforderung des *Epheserbriefs*: «Lasst in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt. Singt und jubelt aus vollem Herzen zum Lob des Herrn. Sagt Gott, dem Vater, jederzeit Dank für alles im Namen Jesu Christi, unseres Herrn!» (*5,19f*) Die Liturgie (das griechische Wort *leiturgia* bedeutet ursprünglich «öffentliches Werk», «Dienst des Volkes und für das Volk») will den ganzen Menschen ansprechen: durch Wort und Musik, Farbe und Gestik, Gerüche und Lichter, gemeinsames Beten und Schweigen, Stehen, Sitzen und Knien. Alles ist ausgerichtet auf die Verherrlichung Gottes und das Heil des Menschen. Die griechische Übersetzung des Alten Testaments (*Septuaginta*) versteht unter Liturgie den öffentlichen Gottesdienst (Kultdienst) der levitischen Priesterschaft am Tempel in Jerusalem. Deshalb kommt *Leiturgia* im Neuen Testament relativ selten vor. Das Wort wird gebraucht für den jüdischen Tempelkult (*Lk* 1,23) und für das einmalige Erlösungswirken Christi (*Hebr* 8,6). Paulus nennt sogar seine Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem *diakonia tes leiturgias* (*2 Kor* 9,12). Nur einmal im Neuen Testament findet sich das Wort Liturgie in dem uns vertrauten Sinn als gottesdienstliche Versammlung und gemeinsames Beten (*Apg* 13,2). Doch setzt sich diese Bedeutung von Liturgie schon früh durch, wie *Didache* (15,1) und *Erster Clemensbrief* (40–44) zeigen. In der Liturgie geht es um den Nerv der Kirche, denn gerade in ihrem liturgischen Handeln hebt sich die Kirche am deutlichsten von ihrem gesellschaftlichen Umfeld ab und lässt ihren Sondercharakter erkennen¹⁶. Die Erfahrung in den Gemeinden weist darauf hin, dass die Liturgie für die einen ansprechend und einladend, für andere jedoch eher befremdlich und fern ist. Da die Liturgie besonders mit dem Kirchenverständnis verbunden ist, ist es konsequent, dass eine Erneuerung der Kirche aus Schrift und Tradition auch eine Erneuerung der Liturgie aus ihren besten Quellen nach sich zieht. «Der «aggiornamento», den Johannes XXIII. vom Konzil gefordert hat, hat auf keinem Gebiet so sichtbare und einschneidende Formen angenommen,

wie sie sich aus den Verfügungen der *Constitutio de s. Liturgia* ergeben haben.»¹⁷

Nach der Liturgiekonstitution «ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt» (SC 10). Dabei wird besonders die Eucharistiefeier als Quelle, Gipfel und Höhepunkt des Lebens der christlichen Gemeinde hervorgehoben (LG 11; 26). Unter den Gestalten von Brot und Wein ist Jesus Christus selbst als Haupt der Kirche in der Gemeinde gegenwärtig. Die ganze Gemeinde ist nach der Wandlung mit ihrer Akklamation hineingenommen in das Geheimnis des Todes und der Auferstehung ihres Herrn und wird selbst «gewandelt» zum Zeichen des Heils für die Welt. Das Konzil stellt die zentrale Bedeutung der Eucharistiefeier für das Leben der Pfarrgemeinde heraus: «Es ist darauf hinzuarbeiten, dass der Sinn für die Pfarrgemeinschaft vor allem in der gemeinsamen Feier der Sonntagsmesse wachse.» (SC 42) Im Anschluss an Thomas von Aquin¹⁸ stellt das Konzil fest, dass die übrigen Sakramente mit der Eucharistie im Zusammenhang stehen und auf sie hingeordnet sind (PO 5). Im 1992 erschienenen *Katechismus der Katholischen Kirche* heißt es, dass die ganze Gemeinde die Liturgie der Sakramente feiert, denn die liturgischen Feiern machen die Kirche, den mystischen Leib Jesu Christi, sichtbar und wirken auf ihn ein (Nr. 1140). Darauf hat bereits die Würzburger Synode in ihrem Beschluss *Gottesdienst*¹⁹ hingewiesen: Gottesdienst und Sakramente gehören zu den Lebensvollzügen der Gemeinde, in denen sich das Handeln Gottes und der Kirche für den Gläubigen konkretisiert. Besonders in der sonntäglichen Eucharistiefeier, die den Mittelpunkt der Gemeindepastoral bildet, wird die Gemeinde zum Zeichen des Heilshandelns Gottes an den Menschen und der Welt. Deshalb ist die Eucharistiefeier die höchste Form kirchlichen Handelns und die vornehmste Pflicht der Kirche, die nur dann erfüllt wird, wenn die Kirchenmitglieder regelmäßig an der sonntäglichen Eucharistiefeier teilnehmen. Vor dieser Darstellung der Eucharistiefeier verliert das Sonntagsgebot (*can. 1247 CIC*), das inzwischen leider aus dem Bewusstsein zahlreicher Katholiken verschwunden ist, jeden vermeintlichen Anschein eines kirchlichen Zwangs, denn «der sonntägliche Gottesdienst hat eine umfassende Bedeutung zunächst als Höhepunkt des Christlichen, aber auch über den Gottesdienst hinaus für das christliche Leben überhaupt».²⁰

4. Caritative Diakonia

Die *Diakonie* in Verbindung mit der *Caritas* ist der Grundvollzug der christlichen Gemeinde, der gesellschaftlich am meisten akzeptiert ist. Selbst Menschen, die der Kirche kritisch oder distanziert gegenüberstehen, respektieren und fordern deren soziales Wirken, z.B. in Kindergärten, Alten-

und Pflegeheimen, in Krankenhäusern, in der Beratung für Schwangere in Konfliktlagen, in der Fürsorge für Behinderte, Süchtige, in der Ehe Gescheiterte, Trauernde, Einsame und Marginalisierte, Migranten und Asylanten. Zusammengefasst geht es bei *Caritas* und *Diakonie* entscheidend um die *Option für die Armen*²¹, wobei der Armutsbegriff in einem weiten Spektrum verstanden werden muss. Dieser caritative und diakonische Einsatz der Kirche wird auch von denen geschätzt, die «die theologische und spirituelle Basis solcher Aufgaben offenbar für überflüssigen Ballast halten»²².

Die theologische und spirituelle Basis der *Diakonia* liegt nach dem Zweiten Vatikanum (vgl. *LG* 26; *PO* 6) und der Gemeinsamen Synode in der Tatsache, dass die Bezeugung des Evangeliums und die liturgischen Feiern einen Verlust an Glaubwürdigkeit aufwiesen, wenn aus ihnen nicht die christliche Brüderlichkeit der Diakonie und Caritas erwüchse. Dieser Zusammenhang wird im *Ersten Johannesbrief* am Beispiel von Gottesliebe und Nächstenliebe herausgestellt: «Wir wollen lieben, weil er (Gott) uns zuerst geliebt hat. Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht... Und dieses Gebot haben wir von ihm: Wer Gott liebt, soll auch seinen Bruder lieben.» (4,19ff)

Von besonderer Prägekraft für die christliche *Diakonia* sind die neutestamentlichen Stellen geworden, die das Leben und den Tod Jesu als einen Dienst verstehen. Die entscheidende Aussage lautet: «Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen (*diakoneithenai*), sondern um zu dienen (*diakonesai*) und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.» (*Mk* 10,45; *par. Mt* 20,28) Sie steht im Zusammenhang mit Jesu Neubestimmung von Herrschen und Dienen in der Jünger-gemeinschaft (vgl. *Mk* 10,42ff). Jesus mahnt seine Jünger, sich von dem sonst üblichen Streben nach Macht und Ehre fernzuhalten und erinnert sie an sein eigenes, der üblichen Bewertung entgegenstehendes Verhalten: «Die Könige herrschen über die Völker, und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste, und der Führende soll werden wie der Dienende. Welcher von beiden ist größer: wer bei Tisch sitzt oder wer bedient? Natürlich der, der bei Tisch sitzt. Ich aber bin unter euch wie der, der bedient (*diakonon*).» (*Lk* 22,25ff) Dieser Dienst Jesu an seinen Jüngern wird besonders deutlich in der johanneischen Szene der Fußwaschung (*Joh* 13,1-6), die als ein niedriger Dienst galt. Dieser niedrige Dienst Jesu verweist auf seinen Tod, der für die Menschheit überreiches Heil gebracht hat. Denn mit der Fußwaschung hat Jesus seinen Jüngern ein Beispiel gegeben, das sie zu einem ähnlichen Handeln aneinander verpflichtet (*Joh* 13,14f). Dieser Knechtsdienst Jesu wird auch im Philipperhymnus (*Phil* 2,6-11) erwähnt. Jesus Christus wird in diesem Lied nicht

unmittelbar Gott genannt, sondern es heißt, dass er sich in der Gottese Gestalt befand, Gott gleich war und sich in der Annahme der Knechtsgestalt entäußerte. Die *Diakonia* der Gemeinde als Einsatz für die Armen wird christologisch vom *admirabile commercium* (wundersamer Tausch) her begründet: «Denn ihr wisst, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat: Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen.» (2 Kor 8,9)

Vom Beispiel Jesu her wird Dienst zur Gabe und Aufgabe der Jünger Jesu insgesamt. Die Sorge für die Armen und Schwachen hat zentrale Bedeutung im Leben der Gemeinde (vgl. *Apg* 6,2). Paulus bezeichnet seine Kollekte für die Urgemeinde in Jerusalem als einen Dienst (vgl. 2 Kor 8,19f; *Röm* 15,25). Dienst bedeutet letztlich Einsatz des ganzen Lebens: «Wenn einer mir dienen will, folge er mir nach; und wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein. Wenn einer mir dient, wird der Vater ihn ehren» (*Joh* 12,26).

Auch die Verkündigung des Evangeliums ist ein Dienst in der Kirche. Die Apostel sehen es als ihre wichtigste Aufgabe an, «beim Gebet und beim Dienst am Wort» zu bleiben (*Apg* 6,4). Paulus weiß sich von Gott mit dem «Dienst der Versöhnung» beauftragt (2 Kor 5,18). Aufbau und Leitung der Gemeinde sind für die Kirche unentbehrliche Dienste. Sie gehören zu den Gnadengaben, «um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi» (*Eph* 4,11f).

Das Neue Testament versteht die verschiedenen Charismen, die der Geist austeilt, als Dienste in der Kirche (vgl. 1 Kor 12,1–11; *Röm* 12,3–8; *Eph* 4,7–16). Paulus zählt in den Charismentafeln verschiedene Gaben des Geistes auf: Weisheit, Erkenntnis, Glaubenskraft, Krankenheilung, Wunderkräfte, prophetisches Reden, Unterscheidung der Geister, Zungenrede, Deutung der Zungenrede (vgl. 1 Kor 12,8ff), aber auch Dienen, Lehren, Trösten, Ermahnen, Freigebigkeit, Verantwortung, Barmherzigkeit (vgl. *Röm* 12,7f), Aposteldienst, Prophetendienst, Lehrdienst (vgl. 1 Kor 12,28f) und vor allem die höchste und unentbehrlichste aller Gaben, die dienende Liebe (vgl. 1 Kor 13). Eines ist all diesen Charismen gemeinsam: Sie sind nicht für den Empfänger bestimmt, sondern dienen anderen (vgl. *LG* 12).

Die christliche Gemeinde hat als ihr «Grundgesetz» das neue Gebot, zu lieben, wie Christus uns geliebt hat (vgl. *LG* 9). Immer schon galt es als bezeichnend für das Christentum, den Nächsten zu lieben und ihm zu dienen. Bereits in der Alten Kirche wurden die Katechumenen auf ihrem Weg zum Glauben und zur Taufe in diese christliche Botschaft eingewiesen. Darauf weist z.B. 1 *Joh* 3,11 hin: «Denn das ist die Botschaft, die ihr von Anfang an gehört habt: Wir sollen einander lieben.» Für Paulus besteht das Gesetz Christi darin, einander in Liebe zu dienen (vgl. *Gal* 5,13f). So fordert er die Galater auf: «Einer trage des anderen Last; so

werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen» (*Gal* 6,2). Dienende Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes Christi: «Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer. Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt» (*Röm* 13,8). Die entscheidende Schuld, die jeder Christ auch nach Begleichung aller anderen Schulden immer noch zu erfüllen hat, besteht in der dienenden Liebe, die ihn mit dem dienenden Menschensohn verbindet. Wie Jesus sich den Menschen in ihren unterschiedlichen Nöten zugewandt hat, so ist es auch Aufgabe der christlichen Gemeinde, hellhörig und hellsichtig für die Notlagen des Nächsten zu sein.

Nicht nur *Martyria*, sondern auch *Leiturgia* und *Diakonia* hängen untrennbar miteinander zusammen (vgl. *Mk* 12,33). Darauf weist der *Jakobusbrief* deutlich hin: «Wer meint, er diene Gott, aber seine Zunge nicht im Zaum hält, der betrügt sich selbst, und sein Gottesdienst ist wertlos. Ein reiner und makelloser Dienst vor Gott, dem Vater, besteht darin: für Waisen und Witwen zu sorgen, wenn sie in Not sind, und sich vor jeder Befleckung durch die Welt zu bewahren» (1,26f). Für den *Jakobusbrief* besteht wahre Frömmigkeit in einem Christentum der Tat. Dabei stehen Witwen und Waisen stellvertretend für all jene, die unter Not und ungerechter Gewalt leiden. Ihnen soll die christliche Gemeinde in dienender Liebe beistehen.

Gegenseitige Liebe und Dienst füreinander sind seit jeher Erkennungszeichen der christlichen Gemeinde, denn: «Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist» (*Röm* 5,5). Der Heilige Geist als Beistand gibt der christlichen Gemeinde und jedem einzelnen Christen Kraft, einander zu dienen in «Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Beherrschung» (*Gal* 5,22f).

Caritative Diakonia am Nächsten ist so Epiphanie der dreifaltigen Liebe Gottes, die der Vater in Christus geoffenbart und im Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen hat. Christliche Diakonie trägt stets die Züge Jesu Christi, der sich in seiner Menschwerdung, seinem Leben und Tod zum Diener aller gemacht und dadurch der christlichen Gemeinde ein Vorbild gegeben hat.

5. *Koinonia*

In der Pastoraltheologie wird gegenwärtig gern vom Primat der *Koinonia* gesprochen, in der «die additive Zuordnung von *Martyria*, *Diakonia* und *Leiturgia* aufgehoben (ist); sie sind vielmehr Dimensionen der einen *Koinonia*, die sich in der Kommunikation des Evangeliums, in politischer Diakonie und im Feiern der Sakramentalität des Lebens vollzieht»²³. Damit wird nun auf die Gemeindeftheologie die *Communio*-Ekklesiologie ange-

wandt, die spätestens seit der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 – 20 Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils – als die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente angesehen wird. «Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschah viel, damit die Kirche als ‹Communio› klarer verstanden und konkreter ins Leben umgesetzt wurde.»²⁴

Communio (Gemeinschaft) entspricht, trotz mancher Tendenzen zur Individualisierung in unserer auf Globalisierung angelegten Gesellschaft, der Ursehnsucht des Menschen, der als soziales Wesen (*zoon politikon*) in und von gemeinschaftlichen Beziehungen lebt. Der theologische *Communio*-Begriff ist komplex: «Grundsätzlich ist damit die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gemeint. Diese Gemeinschaft geschieht im Wort Gottes und in den Sakramenten ... Deshalb kann man die ‹Communio›-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Aber dennoch ist die ‹Communio›-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt»²⁵. Als ekklesiologischer Leitbegriff umfasst *Communio* nach biblischer Lehre und patristischer Tradition stets eine doppelte Dimension: die *vertikale* (Gemeinschaft mit Gott) und die *horizontale* (Gemeinschaft der Menschen untereinander). Nach dem Zweiten Vatikanum bezeichnet *Communio* das Geheimnis der Kirche, das darin besteht, dass wir im Geist durch Christus Zugang zum Vater haben, um so der göttlichen Natur teilhaftig zu werden (vgl. *LG* 4). Die *Communio* der Kirche ist vorgebildet, ermöglicht und getragen von der innertrinitarischen *Communio*: «So erscheint die ganze Kirche als ‹das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk›». (*LG* 4; vgl. *UR* 2)²⁶ Deshalb wird die Kirche gegenwärtig gern gleichsam als die Ikone der trinitarischen Gemeinschaft bezeichnet²⁷.

Für die Gemeindeftheologie ist die *Communio*-Ekklesiologie in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Sie weist auf den paulinischen Gedanken vom einen Leib Jesu Christi und den vielen verschiedenen Gliedern (vgl. *1 Kor* 12, 12–31a) hin. Im einen Leib Christi haben die verschiedenen Glieder, die alle zum organischen Aufbau und Wachstum des Leibes unentbehrlich sind, zwar ihre je eigene Aufgabe, doch alle müssen zusammenwirken. So verstanden sich die christlichen Gemeinden von Anfang an, denen es selbstverständlich war, dass man nicht allein Christ sein und als Christ leben kann (vgl. *Apg* 2,44ff; 4,32).

Zur Kirche gehört, wie *Communio* (Nr. 4–6) ausführt, wesentlich die Gemeinschaft, die nun konkret entfaltet werden soll.

Kirchliche *Communio* ist zugleich unsichtbar und sichtbar. Unsichtbar ist die Gemeinschaft jedes Menschen mit dem Vater durch Christus im Heiligen Geist sowie die gemeinsame Teilnahme an der göttlichen Natur (vgl.

2 Petr 1,4), am Leiden Christi, an demselben Glauben und demselben Heiligen Geist. «In der Kirche auf Erden besteht eine innige Beziehung zwischen dieser unsichtbaren Gemeinschaft und der sichtbaren Gemeinschaft in der Lehre der Apostel, in den Sakramenten und in der hierarchischen Ordnung. Durch diese göttlichen Gaben von gut sichtbarer Wirklichkeit nimmt Christus in der Geschichte auf verschiedene Weise sein prophetisches, priesterliches und königliches *Amt zum Heil* der Menschen wahr.» (Nr. 4)

Höhepunkt der kirchlichen Gemeinschaft ist die Eucharistie (vgl. LG 11), denn: «Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklich Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben.» (LG 7) Wenn die Eucharistie als Höhepunkt bezeichnet wird, so bedeutet dies zugleich, dass auch die anderen Sakramente Feiern kirchlicher *Communio* sind. Dies gilt besonders von der Taufe, die Tor und Fundament der kirchlichen *Communio* und zu allen übrigen Sakramenten ist. Kirchliche Gemeinschaft ist Gemeinschaft in *Wort und Sakrament*. Das Zweite Vaticanum spricht in diesem Zusammenhang von den beiden Tischen, an denen die Gemeinde genährt wird: dem Tisch des Wortes und dem Tisch des Leibes Christi (vgl. SC 51; DV 21).

Nach dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, dem Taufbekenntnis der römischen Kirche seit dem 4. Jahrhundert, ist die Kirche *communio sanctorum* (Gemeinschaft der Heiligen). Damit wird sowohl die Teilhabe an den heiligen Dingen (*sancta*), besonders der Eucharistie, die wir nach unserem Sprachgebrauch als Kommunion empfangen, bezeichnet, als auch die sichtbare Gemeinschaft der an der Eucharistie teilhabenden Gläubigen untereinander (*sancti*) und zugleich ihre unsichtbare Gemeinschaft mit den bereits in Gott vollendeten Heiligen.

Zur *Communio* der Gemeinde gehören auch Partizipation und Mitverantwortung, die in verschiedenen Gremien wahrgenommen werden: im Pfarrgemeinderat mit seinen verschiedenen Ausschüssen und im Verwaltungsrat (Kirchenvorstand).

Da die Kirche nicht um ihrer selbst willen existiert, sei noch kurz auf eine Konsequenz aus der *Communio-Struktur* der Kirche hingewiesen: Als allumfassendes Sakrament des Heils (vgl. LG 1; 8; 48; AG 1) ist die Kirche dazu berufen, das Heil, das Jesus Christus durch seinen stellvertretenden Sühnetod der Welt erworben hat, glaubwürdig durch Wort und Sakrament zu verkünden²⁸.

6. *Missio*

Im Missionsauftrag des auferstandenen Christus an die elf Jünger kommt bereits zum Ausdruck, dass die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist, d.h. sie ist zu allen Völkern gesandt «da sie selbst ihren Ursprung aus der

Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters» (AG 2). Zum Missionsauftrag gehört «das Werk der Evangelisation» als «eine Grundpflicht des Gottesvolkes» (AG 35). Ziel der missionarischen Sendung der Kirche ist nach dem Wort Jesu: «Macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe» (Mt 28,19f). Als allumfassendes Sakrament des Heiles soll die Kirche Gottes allgemeinen Heilswillen zu allen Menschen bringen, denn Gott «will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2,4). Nach dem Missionsdekret *Ad Gentes* ist die christliche *Gemeinde* die Trägerin des missionarischen Wirkens, indem sie ihre nichtchristliche Umgebung erkennen lässt, wie christliches Leben aussieht und welchen Sinn der Glaube dem Leben und Sterben verleiht (vgl. AG 36). Damit entspricht die Kirche ihrer sakramentalen Grundverfassung, die sie verpflichtet, allen Menschen zum Zeichen des Heils zu werden. Da dieses Heil den ganzen Menschen umfasst, hat die Kirche von Anfang an ihren Missionsauftrag so verstanden, dass sie zugleich mit der Evangelisation auf vielfältige Weise «Entwicklungshilfe» zum Aufbau einer humanen Welt und zum friedlichen Zusammenleben der Menschen geleistet hat und auch heute leistet. Denn zur christlichen Missionstätigkeit gehört die Bereitschaft zu teilnehmender *Armut* und uneigennützigem Dienst: «In dieser Sendung setzt die Kirche die Sendung Christi selbst fort, der den Armen frohe Botschaft zu bringen gesandt war, und entfaltet sie die Geschichte hindurch. Deshalb muss sie unter Führung des Geistes Christi denselben Weg gehen, den Christus gegangen ist, nämlich den Weg der Armut, des Gehorsams, des Dienens und des Selbstopfers bis zum Tode hin, aus dem er dann durch seine Auferstehung als Sieger hervorging.» (AG 5)²⁹

Was das Konzil hier von der Kirche sagt, gilt in gewissem, wenn auch eingeschränktem Sinn zugleich von der Gemeinde. Missionarisch muss die Gemeinde nicht nur nach außen im Sinn der sog. «Heidenmission», sondern auch nach innen in Bezug auf ihre eigenen Mitglieder sein. Zu den gegenwärtig wichtigsten Aufgaben der Gemeinde nach innen gehören die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation und die Neuevangelisation der müde gewordenen Christen.

Die Pfarrgemeinde ist für gewöhnlich der erste Ort, wo Menschen auf der Suche nach Gott und dem Sinn ihres Lebens der Sendung der Kirche konkret begegnen. Immer noch richten sie eine stille Hoffnung darauf, dass es in der Kirche menschlicher, liebevoller, hilfsbereiter und vergebungsvoller zugeht als in der säkularen Gesellschaft. Die christliche Gemeinde ist missionarisch in Verkündigung, Liturgie und Bruderdienst; sie bezeugt ihre missionarische Sendung besonders durch ihr Eingehen auf

die verschiedenen Nöte der Menschen, die sie aus dem Glauben und der Liebe zu lindern sucht. Vor allem aber hört sie nicht auf, der Welt das Heil Gottes zu verkünden.

Die Spaltung der Christen ist «ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen» (UR 1) ist. Sie behindert die missionarische Tätigkeit der Kirche. «Von der Notwendigkeit der Mission her» (AG 6) ruft deshalb das Zweite Vaticanum alle Christen zur Einheit auf, damit sie «brüderlich zusammenarbeiten im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an Gott und an Jesus Christus vor den Heiden» (AG 15). In ökumenischem Geist kann die Kirche und die Gemeinde in ihr überzeugender die Notwendigkeit der Mission zu ihrem Programm machen.

7. Betende Gemeinde

Wenn auch schon einiges zur betenden Gemeinde im Zusammenhang mit der *Leiturgia* (vgl. oben 3) gesagt wurde, so soll doch abschließend noch herausgestellt werden, dass «das öffentliche und gemeinsame Gebet des Volkes Gottes mit Recht als eine der Hauptaufgaben der Kirche gilt»³⁰. Alle «Grundaussagen über christliches (Gemeinde-)Gebet sind zugleich Grundaussagen über die Kirche, denn das Gebet ist so sehr Lebensvollzug der Kirche, dass sie sich darin nicht nur irgendwie äußert, sondern zugleich selbst konstituiert und zu erkennen gibt. Mit anderen Worten: Wo Christen sich zum Gebet versammeln, wird Kirche wahrnehmbar.»³¹ Wer wissen will, wie sich christliche Gemeinde versteht, muss sich auch danach fragen, wie sie betet, worum sie betet und zu wem sie betet. Dazu ist ein Blick in die Geschichte des christlichen Betens hilfreich³².

Lukas stellt die Jerusalemer Urgemeinde als eine betende Gemeinde vor. Das Gebet ist die Grundlage des Lebens der Gemeinde: «Das Brotbrechen vollzieht sich – Eucharistie und Eulogie – als Gebet; die *Koinonia* ist wesentlich Gebetsgemeinschaft; die *lex credendi* folgt der *lex orandi*.»³³ Das Gebet ist vor allem Gotteslob (vgl. *Apg* 2,47). Neben freien Gebeten hat seit alters her das formulierte Gebet seinen festen Ort im Leben der Gemeinde: das Psalmengebet (vgl. *1 Kor* 14,26) und vor allem das Vaterunser (vgl. *Mt* 6,9-13; *Lk* 11,1-4)³⁴. In den Bitten des Vaterunser wird schon deutlich, worum die Gemeinde nach dem Willen Jesu Christi beten soll. Der johanneische Jesus ermutigt im Abendmahlssaal seine Jünger, in seinem Namen um alles zu bitten: «Alles, um was ihr in meinem Namen bittet, werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht wird.» (*Joh* 14,13) Die Voraussetzung für die Gebeterhörung ist aber das Bleiben in Jesus: «Wenn ihr in mir bleibt und wenn meine Worte in euch bleiben, dann bittet um alles, was ihr wollt: Ihr werdet es erhalten.» (*Joh* 15,7)

Die Christen beten bis heute in der *Collecta* (Tagesgebet) der Messe zu Gott dem Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Darin spiegelt sich die theologische Struktur christlichen Betens: Gott, der Schöpfer und Herr der Welt, ist das Ziel des Gebetes. Doch Gott ist uns durch Christus, in dem er sich zu uns herabgelassen hat, geoffenbart worden. Es gibt allerdings auch Gebete, die sich unmittelbar an Christus, den Heiligen Geist, die Gottesmutter oder Heilige richten, denn im Lauf der Zeit wurde die strenge Ordnung des Betens, die sich z.B. bei Origenes findet, langsam aufgegeben. Dieser entwickelt in seiner Schrift *Peri euches* (um 233/34) zunächst allgemeine Grundsätze christlichen Betens: Der Heilige Geist, der in uns betet (vgl. *Röm* 8,26), muss das Gebet schaffen, das wir durch Christus an den Vater richten. Wenn auch Origenes betont, dass wir im Gebet, das sich an Gott den Vater richtet, diesen nicht vom Hohenpriester des Neuen Bundes und Mittler des Gebetes Jesus Christus trennen dürften, so geht er letztlich doch so weit, dass er ein Beten zu Christus ausschließt, da man nicht zu einem beten könne, der selbst bete: «Wenn also die Heiligen in ihren Gebeten Gott Dank sagen, so bekennen sie ihm durch Jesus Christus ihren Dank. Wie aber der, welcher recht zu beten versteht, nicht zu dem beten darf, welcher selbst betet, sondern zu dem Vater, den unser Herr Jesus bei den Gebeten anzurufen gelehrt hat: ebenso darf man nicht ohne ihn irgendein Gebet dem Vater darbringen... Nur zu dem Vater darfst du beten, zu dem auch ich (Christus) bete... Denn zu dem für euch vom Vater eingesetzten Hohenpriester und Fürsprecher, der vom Vater her (dieses Amt) erhalten hat, dürft ihr nicht beten, sondern durch den Hohenpriester und Fürsprecher...»³⁵ Diese Position des großen Alexandriner Origenes wird nur dadurch verständlich, dass hier eine letztlich noch nicht ganz geklärte Trinitätsauffassung vorliegt.

Im Gespräch am Jakobsbrunnen stellt die samaritanische Frau Jesus die damals höchst umstrittene Frage: Wo ist der wahre Ort der Anbetung Gottes? Ist es der Tempel der Samariter auf dem Berg Garizim, der allerdings zur Zeit Jesu nicht mehr bestand, oder ist es der Tempel in Jerusalem, der bald (im Jahr 70 n.Chr.) geschleift werden wird. Der johanneische Jesus geht auf diesen Konflikt der Kultorte nicht ein, sondern kündigt nur das Kommen eines neuen, höheren Kultes an: «Die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden. Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten.» (*Joh* 4,23f). Wenn auch die neue Religion eine Anbetung im Geist ist, so schließt sie keineswegs privilegierte Orte der Gottesverehrung aus.

In der *Apostelgeschichte* berichtet Lukas, wie vor allem Petrus und Paulus im Sinne Jesu den Tempel zum Ort der Verkündigung werden

lassen, wozu das Gebet der Urgemeinde einen fruchtbaren Boden bereitet. Für die Christen ist die Kirche Haus des Gebetes und Ort der Gegenwart Gottes. Für das katholische Gemeindeverständnis bedeutet dies abschließend, dass die Kirche nur dann ihrem Wesen und ihrer Berufung entsprechend erfasst ist, wenn sie als Gemeinschaft des Gebetes verstanden und gelebt wird, in der die anderen hier genannten Grundvollzüge der Gemeinde aufgehoben und geborgen sind.

ANMERKUNGEN

¹ Eine große Breitenwirkung erzielte das 1965 erschienene Buch von Ferdinand Klostermann: *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als Theologie dieses Lebens*, Wien 1965.

² Vgl. H. Rahner (Hrsg.), *Die Pfarre. Von der Theorie zur Praxis*, Freiburg i.Br. 1956.

³ Vgl. dazu H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit*. Übertr. v. H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1974; H. Wieh, *Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht* (Frankfurter Theol. Studien 25), Frankfurt a.M. 1978.

⁴ H. Wieh (wie Anm. 3), 212.

⁵ Vgl. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i.Br. 1976, 597–636; 688–710. Im Gefolge der Würzburger Synode entstand die Reihe *Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst*. Vgl. aus dieser Reihe: H. Fischer, N. Greinacher, F. Klostermann, *Die Gemeinde*, Mainz ²1970.

⁶ Vgl. H. Wieh (wie Anm. 3), 7.

⁷ Vgl. K. Lehmann, *Was ist eine christliche Gemeinde?*, in dieser Zeitschrift 1 (1972) 481–497; Ders., *Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie*, in dieser Zeitschrift 6 (1977) 111–127; Ders., *Gemeinde*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Tb. 29, Freiburg i.Br. 1982, 5–65; Ders., *Die Zukunft der Seelsorge in den Gemeinden. Zur Planung einer kooperativen Pastoral im Bistum Mainz* (Mainzer Perspektiven. Das Wort des Bischofs 1), Mainz 1995.

⁸ Vgl. Th. Söding, *Der Gottesdienst der Urgemeinde. Perspektiven des lukanischen Bildes Apg 2, 42*, in: A. Raffelt unter Mitwirkung v. B. Nichtweiß (Hrsg.), *Weg und Weite* (FS K. Lehmann), Freiburg i.Br. 2001, 81–96.

⁹ K. Lehmann, *Gemeinde* (wie Anm. 7), 20.

¹⁰ Th. Söding (wie Anm. 8), 92.

¹¹ Vgl. K. Lehmann, *Gemeinde* (wie Anm. 7), 25ff.

¹² Vgl. Tertullian, *Apologeticum* 50,13 (CCL 1, 171, Z. 60f): «semen est sanguis christianorum!»

¹³ Vgl. Offizielle Gesamtausgabe I (wie Anm. 5), 169–178.

¹⁴ H. Volk, *Ihr sollt meine Zeugen sein. Gedanken zu Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben*, Mainz 1977, 5.

¹⁵ Vgl. die Dokumente des Zweiten Vaticanum; Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici* von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt vom 30.12.1988 (Enchiridion Vaticanum 11, Nr. 1606–1900; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87); Bischofssynode: Sonder-Versammlung für Europa, *Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat*. Erklärung vom 13.12.1991 (Enchiridion Vaticanum 13, Nr. 605–677; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103).

¹⁶ Vgl. H. Zirker, *Ekklesiologie* (Leitfaden Theologie 12), Düsseldorf 1984, 189–194, bes. 190.

¹⁷ J.A. Jungmann, *Einleitung zur Konstitution über die heilige Liturgie*, in: LThK². Ergänzungsband I (1966), 10.

¹⁸ *Summa theologiae* III, q.73, a. 3 c: «Die Eucharistie ist gleichsam die Vollendung des geistlichen Lebens und das Ziel aller Sakramente.»

¹⁹ Vgl. Offizielle Gesamtausgabe I (wie Anm. 5), 196–225.

²⁰ H. Volk, *Sonntäglicher Gottesdienst*, in: Ders., *Gesammelte Schriften* III, Mainz 1978, 98–132, hier: 126.

²¹ Vgl. zur ersten Information M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994, 240–246.

²² K. Forster (Hrsg.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg i.Br. 1973, 26.

²³ U. Kuhnke, *Koinonia. II. Praktisch-theologisch*, in: LThK³ 6 (1997) 172.

²⁴ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*. Die Dokumente mit einem Kommentar v. W. Kasper, Freiburg i.Br. 1986, 33; Enchiridion Vaticanum 9, Nr. 1800f. Vgl. dazu W. Kasper, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in: Ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 272–289. Die Glaubenskongregation hat am 28. Mai 1992 das Schreiben *Communio notio* an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* veröffentlicht (Enchiridion Vaticanum 13, Nr. 1774–1807; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107).

²⁵ *Zukunft aus der Kraft des Konzils* (wie Anm. 24), 33f; Enchiridion Vaticanum 9, Nr. 1800.

²⁶ Das Zitat stammt aus Cyprian, *De dominica oratione* 23 (CCL 3A, 105, Z. 448f).

²⁷ Vgl. nur W. Kasper, *Kirche als communio* (wie Anm. 23), 276; G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997, 377–383.

²⁸ Vgl. dazu W. Kasper, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in: Ders., *Theologie und Kirche* (wie Anm. 24), 237–254.

²⁹ Vgl. auch den Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: *Missionarischer Dienst*, in: Offizielle Gesamtausgabe I (wie Anm. 5), 819–846.

³⁰ *Allgemeine Einführung in das Stundengebet* I,1.

³¹ P. Harnoncourt, *Gebet der Gemeinde – Gebet der Kirche*, in: J. Schreiner (Hrsg.), *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie*, Stuttgart 1983, 78.

³² Vgl. dazu J.A. Jungmann, *Christliches Beten in Wandel und Bestand. Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Klemens Richter*, Freiburg i.Br. 1991.

³³ Th. Söding (wie Anm. 8), 92.

³⁴ Vgl. dazu H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn. Das Vaterunser als Schlüssel zum Beten Jesu*, Freiburg i.Br. ⁴1981, Leipzig ⁷1990.

³⁵ Bibliothek der Kirchenväter², Bd. 48, 56f.

LIBERO GEROSA · LUGANO

ÄMTER UND CHARISMEN FÜR DEN GEMEINDEAUFBAU

Kirchenrechtliche Aspekte der liturgischen Laiendienste

1. Liturgie und Laien

Der Art. 26 der Konstitution über die heilige Liturgie lautet: «Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das «Sakrament der Einheit» ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen.

Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein; seine einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme.» (SC 26)

Im Gefolge dieser Lehre des II. Vatikanischen Konzils – die wörtlich im can. 837 § 1 des CIC rezipiert worden ist – kann man zusammen mit Michael Kunzler ohne weiteres behaupten, dass «ein dialogisches Liturgieverständnis» an die Stelle des kultischen getreten ist: «Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi ist Dialog zwischen Gott und Mensch. Gott spricht durch Christus und im Heiligen Geist den Menschen an, handelt an ihm, beschenkt ihn mit seinem Leben. Der Mensch antwortet in Lobpreis, Dank, Fürbitte. Gott steigt herab (Katabasis-Abstieg), ergreift den Menschen, der, mit Gottes Hilfe erst dazu befähigt, sich zu Gott erheben kann (Anabasis-Aufstieg).»¹ Beide Aspekte, die Heilswendung Gottes zum Menschen und die Antwort des begnadeten Menschen zu Gott hin, sind in jedem liturgischen Akt zu finden. Der Zusammenfall beider Aspekte hebt den gemeinschaftlichen Charakter der christlich-liturgischen Handlungen als «Feiern der Kirche» hervor und begründet somit die

LIBERO GEROSA, geb. 1949 in Stabio/Tessin; 1975 Priesterweihe; 1984 Promotion in Theologie an der Universität Fribourg; seit 1987 Mitglied der Theologenkommission der Schweizer Bischofskonferenz; 1990-99 Professor an der Theologischen Fakultät Paderborn, seit 2000 Rektor der Theologischen Fakultät Lugano. Nov. 2001 Ernennung zum Berater des Päpstlichen Rates für die Laien.

Schlussfolgerung des kirchlichen Gesetzgebers im can. 837 § 2: «Da die liturgischen Handlungen ihrer Natur nach eine gemeinsame Feier verlangen, sind sie nach Möglichkeit unter zahlreicher und tätiger Beteiligung der Gläubigen zu vollziehen».

Nach dieser kodikarischen Schlussfolgerung kann man noch einmal zusammen mit Michael Kunzler feststellen, «dass eine exakte, den Ständen entsprechende Zuweisung der Weltverantwortung an die Laien und des liturgischen Bereichs an den Klerus, wie sie in der Kirchengeschichte vorgekommen ist, vor dem Hintergrund des allen Getauften gemeinsamen Priestertums keinen Bestand haben kann. Das 2. Vatikanum stellt in der Apostolischen Konstitution über die Kirche lehramtlich fest, dass die Laien «durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig sind» und «zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben» (LG 31). Dies begründet unter allen Christen «eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi» (LG 32). Einzig die durch das Weihesakrament einem Christen übertragene Aufgabe, Christus inmitten seiner Brüder und Schwestern als den eigentlichen Liturgen einer jeden liturgischen Handlung der Kirche abzubilden, gibt eine Unterscheidung vor, die das bräutliche Gegenüber Christi zur Kirche begründet. Sie ist darum wesentlich und übersteigt wegen ihres sakramentalen Charakters jede innerweltliche soziale Rangordnung: Weihepriestertum und gemeinsames Priestertum unterscheiden sich «non tantum gradu sed essentia» (LG 10,2). An einzelnen liturgischen Vollzügen muss sich diese *wesentliche Unterscheidung* festmachen; sie sind also dem geweihten Priester vorbehalten. In ihnen kommt zum Ausdruck, dass Christus an seiner Kirche zu deren Heil handelt.»²

Von dieser wesentlichen Unterscheidung aber abgesehen, sind alle Christen – Laien eingeschlossen – durch die gemeinsame und gleiche Teilhabe am dreifachen Amt Christi von gleicher Würde. Diese Anteilhabe der Laien an den drei Ämtern Christi (munus docenti, munus sanctificandi, munus regendi) verwirklicht sich sowohl in der Verkündigung durch Werk und Wort, als auch im liturgischen Tun. Gerade in dem Letzteren, d.h. in der «participatio plena, conscia et actuosa»³, besteht das Novum der durch das II. Vatikanische Konzil eingeleiteten Liturgiereform.

Diese tätige Teilnahme aller an den liturgischen Handlungen der Kirche bildet auch die Grundlage für die Übernahme spezifischer liturgischer Dienste: «Wenn man den Gottesdienst der Kirche, seine theologische Grundlegung, seinen «Geist» und Sinn skizzieren will, so wird als Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils die Liturgie als Feier des ganzen Volkes Gottes verstanden. Diesem lange Zeit verlorengegangenen Bewusstsein

wurde in den erneuerten liturgischen Ordnungen Gestalt gegeben. Heute gilt als selbstverständlich: Die Liturgie eröffnet allen Mitfeiernden die Möglichkeit, aufgrund ihrer Berufung zum Christsein in Taufe und Firmung voll, tätig, bewusst, geistlich fruchtbringend – so die Liturgiekonstitution – am Gottesdienst in ihren Pfarreien, Ordensgemeinschaften und anderen Gruppen teilzunehmen. Die vielfältigen liturgischen Dienste der Laien, wie sie fast überall von Männern und Frauen übernommen werden, sind dabei ein unaufgebbares Konstitutivum.»⁴ Um gerade die eigenständige Bedeutung dieser besonderen liturgischen Laiendienste wahrzunehmen und legitim zu entfalten, braucht man andere Unterscheidungskriterien, die in den Konzilsdokumenten nicht «*expressis verbis*» erwähnt worden sind. In der Tat wurde nicht durch das II. Vatikanische Konzil selbst, sondern erst in der auf dieses Konzil folgenden liturgischen Erneuerungsphase ein erster Schritt von erheblichem Ausmaß *in die Richtung einer harmonischen Entfaltung von Unterscheidungskriterien* für die Neuordnung der besonderen liturgischen Dienste getan: am 15. August 1972 durch das *Motu proprio* Papst Pauls VI. «*Ministeria quaedam*» wurde die Abschaffung der Niederen Weihen und die Einführung neuer Dienste durchgesetzt⁵. Hat man mit dieser ersten Überwindung der tridentinischen Auffassung der Niederen Weihen als reine Durchgangsstufen zum Priestertum «wirkliche Laiendienste» zum Leben erweckt, oder hat sie faktisch nur eine verkleidete «Wiedereinführung der gerade abgeschafften Niederen Weihen»⁶ zufolge gehabt?

2. Zum heutigen Stand der liturgischen Laiendienste

«Die übergroße Mehrheit der Theologen ist sich darin einig, dass die durch das *Motu proprio* Pauls VI. «*Ministeria quaedam*» geschaffene Lage der liturgischen Laiendienste weder den Aussagen dieses Dokuments selbst, noch jenen Vorgaben entspricht, die der liturgischen Erneuerung durch das 2. Vatikanum zugrunde liegen.»⁷

Althaus fasst die Kritik der Theologen am *Motu proprio* «*Ministeria quaedam*» unter folgenden vier Punkten zusammen: «1. Ziel von *Ministeria quaedam* ist die Errichtung von Lektorat und Akolythat als Laiendienste, die gemäß SC 29 wahrhaft liturgische Handlungen sind. Die fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen aufgrund des allgemeinen Priestertums widerspricht dem Ausschluss der Frauen. 2. Die Berufung auf die Tradition überzeugt nicht, da der Eintritt in den Klerikerstand nunmehr erst mit der Diakonenweihe erfolgt, was bereits erheblichen Traditionsbruch bedeutet. Außerdem hat die frühe Kirche auch weibliche niedere Kleriker gekannt. 3. Da *Ministeria quaedam* Wert auf die Zuordnung von *institutio* und tatsächlicher Ausübung des Dienstes legt, ist nicht einzusehen, warum

dies für Frauen nicht auf Dauer geschehen kann, wo sie doch dieselben Aufgaben zeitlich befristet bereits wahrnehmen können. Im übrigen werden Kandidaten für das Weihesakrament angesichts ihrer beabsichtigten Weihe nicht auf Dauer instituiert. 4. Eine Zulassung zu den ministeria als Laienämtern steht nicht in Verbindung mit der Forderung nach dem Weihesakrament für Frauen. Dies müsse deutlich getrennt werden.»⁸ Nach Kunzler vermutet man als Beweggrund für die Einstellung des Hl. Stuhls: «Es steht immer noch im Hintergrund der Gedanke vom Aufstieg zu den höheren Weihen, de facto handelt es sich also nach wie vor um so etwas wie Niedere Weihen.»⁹ Und vielleicht hat auch deswegen die römische Sakramentenkongregation kaum ein Jahr später die Instruktion «*Immensae caritatis*» (29.1.1973) veröffentlicht, in der dem vom Bischof auf Dauer beauftragten instituierten Laiendienst des Akolythen der Laiendienst auf Zeit eines Kommunionhelfers gegenüber gestellt wird, den auch Frauen übernehmen können. Danach hat sich vor allem in den Teilkirchen der deutschsprachigen Länder eine doppelte parallele Struktur von liturgischen Diensten entwickelt: auf der einen Seite jene der instituierten Akolythen und Lektoren, die nur in Theologenkongregationen und Priesterseminaren diese Dienste ausüben, und auf der anderen Seite jene der Kommunionhelfer(innen) und Lektor(inn)en, die diese Dienste in den Pfarrgemeinden ausüben.

Auch nach der Promulgation des CIC von 1983 hat sich die Lage nicht verbessert. In der Tat muss man zuerst feststellen, dass es auch nach can. 230 kein Recht auf einen Laiendienst gibt, da der kirchliche Gesetzgeber von «*possunt*» und nicht von einem «*iure gaudent*» der Laien spricht, wie es anderenorts vermerkt ist¹⁰.

Außerdem muss man hinzufügen, dass der kirchliche Gesetzgeber gerade in diesem can. 230 Unterscheidungskriterien anwendet, die theologisch nicht mehr haltbar sind. Als er im angeführten Canon die kanonische Disziplin in Bezug auf die liturgischen Dienste von Laien fest schrieb, unterschied er, der Wichtigkeit nach geordnet: die *eingesetzten Dienste* des Lektorats und Akolythats, die männlichen Laien vorbehalten sind (can. 230 § 1); *zeitlich begrenzte Dienste*, die kraft der Taufe und der Firmung von jedem gläubigen Laien wahrgenommen werden können (can. 230 § 2); *ausserordentliche Dienste*, die aushilfsweise (can. 230 § 3) von jedem gläubigen Laien übernommen werden können, welche die vom geltenden Recht verlangten Erfordernisse aufweisen (can. 231 § 1). In der liturgischen und pastoralen Praxis vieler Teilkirchen wurde jedoch diese Wichtigkeitsordnung umgekehrt, und heute kann man ohne weiteres feststellen, dass die Praxis die Rechtslage längst überholt hat und somit ein Urteil der 70er Jahre wiederholen: «Es ist und bleibt aber eine in keiner Weise befriedigende Situation, solange Frauen nicht auch zu diesen Diensten beauftragt wer-

den können, will man überhaupt eine solche Beauftragung zu den liturgischen Diensten.»¹¹

Hierzu stellt sich die Frage: «Wie ist die jetzige Situation in Einklang zu bringen mit dieser Aussage von Ministeria quaedam: «Ministeria christifidelibus laicis committi possunt, ita ut candidatis ad sacramentum Ordinis reservata non habeantur?»»¹² Um diese Frage zu beantworten und danach weitere Unterscheidungskriterien für die liturgischen Laiendienste auszuarbeiten, muss man zuerst die wichtigsten Gründe wahrnehmen, die zu dieser widersprüchlichen Lage geführt haben. Zu den Hauptgründen gehört jedoch der Umstand, dass der kirchliche Gesetzgeber in der Gesetzgebung des Codex die Konzilslehre über die Charismen nicht einmal hinsichtlich ihrer Vereinigungskraft rezipiert hat¹³ und auch die Beharrlichkeit, mit der man in den theologischen Debatten über die Frage der Dienste von Laien – vor allem der liturgischen Dienste – sich darauf beschränkt hat, bloß das Verhältnis zwischen dem Weihesakrament und den Diensten von Laien ins Auge zu fassen, wobei man die Wichtigkeit der Beziehung zwischen den Charismen und den Diensten von Laien übersah. Gerade das letztere Verhältnis hat Papst Johannes Paul II. in zwei seiner Apostolischen Schreiben nicht übersehen und somit die richtigen Grundlagen gegeben, um neue Unterscheidungskriterien für die liturgischen Laiendienste festzustellen.

3. Unterscheidungskriterien für die liturgischen Laiendienste

Nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils – die im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes zusammengefasst worden ist – ist es klar, dass alle Gläubigen, auch die Laien, kraft der Sakramente der Taufe und der Firmung berufen sind, bei der Verkündigung des Gotteswortes, der Feier der Sakramente und der Leitung des Gottesvolkes auf verschiedene Weisen und auf verschiedenen Stufen eine Mitverantwortung auszuüben. Im Apostolischen Schreiben *Christifidelis laici* übernimmt Papst Johannes Paul II. diese konziliare Lehre auch in Bezug auf die sogenannten *Laiendienste* und fordert dazu auf, sie anzuerkennen und zu fördern:

«Die Heilssendung der Kirche in der Welt wird nicht nur von den Amtsträgern aufgrund des Sakramentes des Ordo realisiert, sondern auch von allen Laien. Als Getaufte und kraft ihrer spezifischen Berufung nehmen diese in dem Maß, das einem jeden entspricht, am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teil. Darum müssen die Hirten die Dienste, Aufgaben und Funktionen der Laien anerkennen und fördern. Diese haben ihre *sakramentale Grundlage in Taufe und Firmung* und vielfach auch *in der Ehe*».¹⁴

Das pastorale Bestreben, die *liturgischen Dienste der Laien* anzuerkennen und

zu fördern, ist noch keineswegs – wie es im zweiten Abschnitt bemerkt wurde – am Ziel angelangt, denn weder die Normen von «*Ministeria quaedam*» und «*Immensae caritatis*» noch jene von can. 230 des CIC/1983 haben ein harmonisches System von Unterscheidungskriterien für die liturgische und pastorale Praxis gegeben. Lehre und Rechtslage haben in der kirchlichen Praxis noch keine positive Entsprechung gefunden und dies vor allem wegen der generellen Unterschätzung des Verhältnisses zwischen den liturgischen Diensten und den Charismen. Es ist dann auch kein Zufall, dass Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* am Ende des Großen Jubiläums des Jahres 2000 die pastorale und normative Bedeutung des Verbs «anerkennen», das er bereits in seinem Apostolischen Schreiben *Christifidelis laici* verwendet hatte, übernimmt und präzisiert. Er sagt in prophetischem Ton:

«Es ist daher notwendig, dass die Kirche des dritten Jahrtausends alle Getauften und Gefirmten dazu anspornt, sich ihrer aktiven Verantwortung im kirchlichen Leben bewusst zu werden. Neben dem geweihten Amt können zum Wohl der ganzen Gemeinschaft noch andere Dienste blühen, die *durch Einsetzung oder einfach durch Anerkennung* übertragen werden. Diese Dienste unterstützen die Gemeinschaft in ihren vielfältigen Bedürfnissen – von der Katechese bis zur Gestaltung des Gottesdienstes, von der Erziehung der Kinder bis zu den verschiedenartigsten Formen der Nächstenliebe».¹⁵

Obwohl im zitierten Text der Begriff Charisma nicht vorkommt, ist es klar, dass die Formulierung «*einfach durch Anerkennung übertragen*» sich vor allem auf diejenigen Laiendienste bezieht, die in der kirchlichen Gemeinschaft auf Grund einer charismatischen Gnadengabe geleistet werden und somit als Ergänzungen zu den «*eingesetzten*» Diensten zu betrachten sind, d.h. zu denen, die durch eine liturgische Einsetzung übertragen werden, aber auch einfach auf den Sakramenten der Taufe und der Firmung gründen.

Dieses Unterscheidungskriterium zwischen «*eingesetzten*» und «*anerkannten*» Diensten gilt selbstverständlich auch für die «*liturgischen*» Laiendienste. Beide Typen von Diensten setzen einen ausdrücklichen Zusammenhang mit der kirchlichen Autorität voraus, die sie einsetzt bzw. anerkennt.

Im ersten Typ ist der ausdrückliche Zusammenhang mit der kirchlichen Autorität schon in der sogenannten «*Institutio*» festgelegt. Hierzu kann man sich nur noch die folgende Frage stellen: «Was liegt also näher, neben der wünschenswerten Übertragung der instituierten Laiendienste von Lektorat und Akolythat an ehrenamtlich Tätige gerade hauptamtlich in Dienst zu nehmende Laientheologen und Laientheologinnen mit eben diesen Laiendiensten liturgisch zu beauftragen? Haben die Laien aufgrund

der Teilhabe an den Ämtern Christi durch das gemeinsame Priestertum auch Anteil am munus sanctificandi, dann drückt sich dies am ehesten in der Beauftragung zum liturgischen Dienst des Akolythats aus, ebenso wie sich die Teilhabe am munus docendi im Lektorat darstellt. Dass freilich etwas hinzukommen muss, um die besondere Gestalt des munus regendi auch liturgisch zum Ausdruck zu bringen, mit der ein Laientheologe/eine Laientheologin beauftragt wird, versteht sich von selbst. In Anlehnung an Kandidaten des Weihesakramentes könnten Lektorat und Akolythat Laientheologen und -theologinnen zum Ende ihres akademischen Studiums und zu Beginn der praktischen Ausbildungsphase erteilt werden. Hier aber bewahrheitete sich – ganz im Gegensatz zu den Kandidaten für Diakonat und Presbyterat – der dauerhafte Charakter, der mit den instituierten Laiendiensten verbunden ist, auf ganz eigene Weise: Lektorat und Akolythat als kirchenamtliche Beauftragungen zu liturgischen Laiendiensten bilden die Grundlage für alles weitere Wirken von Laientheologinnen und Laientheologen in der Kirche.»¹⁶

Im zweiten Typ ist der ausdrückliche Zusammenhang mit der kirchlichen Autorität durch den «*bischöflichen Auftrag*» (oder das Mandat) festgelegt. Die kanonistische Debatte über die genaue Bedeutung des Begriffs «Mandat», der vom II. Vatikanischen Konzil im Zusammenhang mit dem Laienapostolat verwendet wurde¹⁷, ist noch offen. Einiges scheint indes festzustehen: Es liegt darin mehr als ein bloßes *Nihil obstat*, doch weniger als im herkömmlichen Begriff *missio canonica*¹⁸. Ein Mandat besteht in der von der Autorität geäußerten Bezeugung, dass der betreffende Gläubige beim Vollzug einer bestimmten Funktion in Gemeinschaft mit der Kirche steht¹⁹. Der Umstand, dass im CIC dieser Begriff auf verschiedenen und ungleichen Feldern des Rechts der Kirche verwendet wird²⁰, legt den Schluss nahe, dass er sich auch auf die anerkannten liturgischen Dienste von Laien anwenden lässt, vor allem wenn man ihn als «bischöfliches Mandat» versteht. Das eröffnet weite Möglichkeiten, eine kanonische Regelung zu entwickeln, die sich dazu eignet, in Bezug auf die liturgischen Laiendienste die korrekte Ausübung einer Ausbildung oder eines besonderen Charismas zu gewährleisten.

Analog zur Delegation – ein Begriff, der vor allem auf der Ebene der Ausübung von Leitungsgewalt verwendet wird,²¹ – wird das bischöfliche Mandat nicht vermittels des Amtes, sondern direkt der Person gewährt²², nämlich dem Gläubigen, der auf Grund von Kriterien, die seine Ausbildung oder sein Ausgestattetsein mit einem besonderen Charisma betreffen, ausersehen wird. Wer ein bischöfliches Mandat erhält, kann es nicht über die im Mandat festgesetzten Grenzen hinaus ausüben, und das Mandat kann von der zuständigen kirchlichen Autorität stets und ganz gleich zu welchem Zeitpunkt rückgängig gemacht werden. Dank dem ka-

nonischen Institut des Mandats ist es also möglich, eine effektive Beurteilung der Echtheit eines bestimmten Charismas zu fördern oder auch seinen korrekten Gebrauch im Dienst des Wohls der ganzen Gemeinschaft und des Wachstums der kirchlichen *Communio* zu regeln. In Bezug auf die Kriterien zur Beurteilung der Echtheit eines Charismas fehlt es nicht an Literatur, und bevor ein bischöfliches Mandat verliehen wird, hat man sich auf jeden Fall genau zu vergewissern, dass der in Frage stehende Gläubige die erforderlichen Eigenschaften besitzt. Außerdem darf man hier folgendes nicht vergessen: 1. Ein bischöfliches Mandat ist normalerweise ausdrücklich zu erteilen und nicht einfach zu präsumieren; 2. Die spezifischen Inhalte und Grenzen des bischöflichen Mandats werden also Fall für Fall in einem administrativen Akt klar festgelegt.

Weder mit der *«Institutio»* noch mit dem *«bischoflichen Mandat»* für besondere Laiendienste ist dann auch der implizite Akt einer Berufung in eine gemeindeführende Funktion gemeint. Um einen solchen wichtigen Dienst ausüben zu können, müsste eine weitere liturgische Beauftragung erfolgen, die – wie Michael Kunzler mit Recht bemerkt hat²³ – «nicht nur die über Lektorat und Akolythat hinausgehende Teilhabe am munus regendi zum Ausdruck brächte, sondern der auch, in so etwas wie öffentlich abzulegendem Amtseid oder Gehorsamsversprechen, als liturgischem Akt eine rechtserhebliche Bedeutung zukäme.»

Aus diesen kurzen kanonistischen Überlegungen kann man folgende Schlussfolgerungen ziehen: Wenn die wesentliche Unterscheidung von LG 10,2 zwischen Weihpriestertum und gemeinsamem Priestertum unentbehrlich ist, um einen liturgischen Einklang zwischen Ämtern (Episkopat, Presbyterat, Diakonat) und Diensten (Lektorat, Akolythat, usw.) zu erhalten, ist die Unterscheidung von Papst Johannes Paul II. zwischen «eingesetzten» und «anerkannten» Laiendiensten grundlegend, um die Dienste und Charismen in einen liturgischen Einklang zu bringen und aus der heutigen Sackgasse, in der sich die liturgische Gestalt der Laiendienste befindet, herauszukommen.

ANMERKUNGEN

¹ M. Kunzler, *Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste*, Paderborn 2001, 63.

² M. Kunzler, *Das Charisma der Liturgie*, 84-85.

³ A.A. Häußling, *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, in: *ALw* 31 (1989) 1-32, hier 27.

⁴ M. Klöckener, *Feierndes Gottesvolkes. Leitlinien der Schweizer Bischofskonferenz zur Ausbildung und Beauftragung zu ehren-/nebenamtlichen liturgischen Laiendiensten*, in: *Gd* 34 (2000) 137-139, hier 137.

⁵ Vgl. H. Müller, *De suppressione ordinum minorum et de nova institutione ministeriorum in Ecclesia latina*, in: *Periodica de re morali canonica liturgica* 63 (1974) 99-120, hier 110.

⁶ Hierzu vgl. M. Kaiser, *Erlischt die Beauftragung zum Lektoren- und Akolythendienst eines Kandidaten für das Weihesakrament durch seine Entlassung aus dem Priesterseminar?*, in: *Th Gl* 71 (1981) 234-248, hier 238; Th. Maas-Ewerd, *Nicht gelöste Fragen in der Reform der «Weihe-liturgie»*, in: Th. Maas-Ewerd (Hrsg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS Kleinheyer) Freiburg-Basel-Wien 1988*, 151-173, hier 160-164.

⁷ M. Kunzler, *Das Charisma der Liturgie*, 162.

⁸ R. Althaus, *Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Paderborner Theologische Studien Bd. 28)*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2000, 241 f.

⁹ M. Kunzler, *Das Charisma der Liturgie*, 164.

¹⁰ Vgl. z.B. in den *cann.* 225 § 1; 226 § 2; 229 §§ 1 und 2, 227; hierzu vgl. Kommentar von M. Kunzler, *Das Charisma der Liturgie*, 160.

¹¹ K.-B. Müller, *Die liturgischen Dienste der Frau in der nachkonziliaren Reform*, in: *LJ* 28 (1978) 170-178, hier 172.

¹² M. Kunzler, *Das Charisma der Liturgie*, 162.

¹³ Hierzu vgl. L. Gerosa, *Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum «Urcharisma» der neuen Vereinigungsformen in der Kirche*, Trier 1989, 244-246.

¹⁴ *Christifidelis laici*, 23, 1-2. Der Text des Apostolischen Schreibens findet sich in: *AAS* 81 (1989), 393-521.

¹⁵ *Novo millennio ineunte*, 46,1. Der Text des Apostolischen Schreibens findet sich in: *AAS* 93 (2001) 266-309.

¹⁶ M. Kunzler, *Das Charisma der Liturgie*, 103.

¹⁷ Vgl. *AA* 24,4.

¹⁸ Diesen Schluss zieht F.J. Urrutia, *Mandato d'insegnare discipline teologiche*, in: *NDDC*, 661-663, hier 662.

¹⁹ Vgl. *Can.* 209 des *CIC*.

²⁰ Vgl. die *Cann.* 42; 134 § 3 und 479 § 1; 229 § 3 und 812; 1013; 1105; 1484 und 1485, 1620 6°.

²¹ Vgl. z.B. E. Olivares – F.J. Urrutia, *Delegata potestà*, in: *NDDC*, 333-335.

²² Vgl. *Can.* 131 § 1 des *CIC*.

²³ M. Kunzler, *Das Charisma der Liturgie*, 104.

ERWIN GATZ · ROM

ZUR ENTWICKLUNG DER PFARREI BIS ZUM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL¹

Als nach dem Ende der NS-Herrschaft die Kirche in Mitteleuropa ihre Freiheit zurückgewonnen hatte, kam es bald zur Forderung nach neuen Seelsorgekonzepten. Dabei standen die Idee eine «Seelsorge vom Altar aus», das «Pfarrprinzip» und die «Theologie der Pfarrei» im Mittelpunkt der Diskussion. Diese ist nur verständlich auf dem Hintergrund der Liturgischen Bewegung und dem in Verbindung damit seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts neu entdeckten Kirchenverständnis, das Romano Guardini in sein berühmt gewordenes Wort vom «Erwachen der Kirche in den Seelen» gegossen hatte, zugleich aber auch die Erfahrung, dass im Gegensatz zu den katholischen Vereinen die territorialen Gemeinden die Zeit der nationalsozialistischen Repression intakt überstanden hatten. Die Erdrosselung der Vereine durch das NS-Regime war dagegen sogar von Katholiken begrüßt worden. So hatte 1938 nach dem «Anschluss» Österreichs an das Deutsche Reich der Wiener Pastoraltheologe Michael Pfliegler geschrieben: «Die Idylle der Vereinskirche ist endgültig vorbei. Sagen wir nur ehrlich: Gott sei Dank! Wie oft hatten wir verlangt, die katholischen Vereine sollten Mittel der Seelsorge werden. Sie waren vielfach ihr, wenn auch unschuldiges Hindernis.» Pfliegler baute ganz auf das von Papst Pius XI. seit 1922 propagierte Konzept der Katholischen Aktion, wonach kirchliches Leben nur im Kontext der bischöflich verfassten Ortskirche und der territorialen Gemeinde unter der Leitung des Diözesanbischofs angestrebt wurde. Noch 1956 erklärte Karl Rahner: «Die Pfarrei ist die primäre Verwirklichung der Kirche als Ereignis.» Er ließ daneben allerdings auch andere Formen kirchlichen Lebens zu.

ERWIN GATZ, geb. 1933 in Aachen, 1953-61 Studium der Theologie und Geschichte in Rom, München, Aachen. 1960 Priester, 1961 Dr. theol. bei Hubert Jedin. 1961-71 in der Seelsorge. 1970 Habilitation. 1971-75 Akademischer Rat am Institut für Kirchengeschichte der Universität Bonn. Seit 1975 Rektor des Campo Teutonico in Rom und Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft.

Zu dieser zentralen Bedeutung der territorialen Gemeinde und ihrer voll entwickelten Form als Pfarrei war es erst in einem langen Prozess gekommen. Im heute deutschsprachigen Mitteleuropa folgte die Entwicklung den in der mediterranen Welt gewachsenen Strukturen. Die christlichen Gemeinden hatten sich dort von Anfang an in den Städten entwickelt, und von dort aus hatte das Christentum erst in einem zweiten Entwicklungsschritt die Landgebiete erreicht. Die christliche Durchdringung des Landes stellte die Bischöfe jedoch vor Aufgaben, denen sie allein nicht gewachsen waren. Daher errichteten die Könige kirchliche Stiftungen und der Adel auf seinen Besitzungen zahlreiche Kirchen, auf die die Bischöfe keinen Einfluss hatten. Da die Grundeigentümer sie als ihr Eigentum ansahen und behandelten, entstand daraus das Institut der sog. Eigenkirchen. Diese Eigenkirchen leisteten zwar unstreitig Bedeutendes für die Christianisierung der Landgebiete, sie höhlten aber auch die altkirchliche Bistumsverfassung unter der Leitung des Bischofs aus. Erst seit der Zeit Karls des Großen wurde die bischöfliche Stellung wieder gestärkt, das System der Eigenkirchen jedoch grundsätzlich noch nicht in Frage gestellt. Einen wichtigen Anstoß zur Stabilisierung der späteren Pfarreien brachte die Einführung des Zehnten als Entschädigung für die Säkularisierung von Kirchengütern durch Karl Martell. Die dadurch notwendig gewordene Umschreibung der Zehntsprengel bildete einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Territorialpfarrei.

Im Zuge der nach der Beilegung des später sog. Investiturstreites durchgesetzten sog. Gregorianischen Reform (nach Papst Gregor VII.) wurde dann das Eigenkirchenrecht durch die Rechtsfigur des Patronatsrechtes ersetzt, das zwar den Patronatsherren nach wie vor ein Mitwirkungsrecht bei der Besetzung der geistlichen Stellen beließ, aber auch den Bischöfen wieder stärkere Rechte einräumte.

Nachdem die bischöfliche Leitungskompetenz gegenüber den Ortsgemeinden schon im Mittelalter weitgehend ausgehöhlt war, brachte die reformatorische Bewegung am Anfang des 16. Jahrhunderts die Ortsgemeinden noch stärker als eigene kirchliche Größen zur Geltung. Damit waren die Ortsgemeinden aus der Bindung an den Bischof gelöst und – angesichts der damaligen Kongruenz von Christen- und Bürgergemeinde – faktisch der weltlichen Macht überantwortet. Das Konzil von Trient (1545–63) betonte gegenüber diesem Gemeindeprinzip die bischöfliche Leitungsfunktion und damit die Bistümer als voll entfaltete Ortskirchen. In der Pfarrei sollte freilich unter der Leitung der Pfarrer die sog. ordentliche Seelsorge geleistet werden. Die Einführung der Zuständigkeit der Pfarrer für die Eheassistentz und die Verpflichtung der Pfarrer zur Führung der Kirchenmatrikel präziserte die Umschreibung der Pfarrsprengel. Die nachtridentinische Kirche war vor allem durch ihre Konzentration auf die

Seelsorge charakterisiert, für die ein auf wesentlich höherem Niveau als im Spätmittelalter stehender Klerus bereitstand. Er war meist in den Jesuitenkollegien ausgebildet worden.

Zu einer tief einschneidenden, auf größere pastorale Effizienz abgestellten Neuordnung der Pfarreien kam es in der Habsburgermonarchie unter Kaiser Joseph II. (1780–90). Sie wurde bezeichnenderweise nicht durch die Bischöfe, die dabei nur staatliche Gehilfen blieben, sondern durch die Regierungsbehörden durchgeführt. Bemühungen um eine verbesserte Seelsorge durch die Schaffung eines dichteren Netzes von Pfarreien hatte es schon unter Kaiserin Maria Theresia (1740–80) gegeben. Sie hatten aber wegen der ungeklärten Finanzierung nicht zu einem Ergebnis geführt. Dies änderte sich unter dem zur Tat entschlossenen Joseph II. grundlegend. Dabei wurde die Neugliederung der Pfarreien mit einer ebenfalls nach rationalen Kriterien vorzunehmenden Neugliederung der Diözesen («Josephinische Diözesanregulierung») verknüpft. Für die Finanzierung wurde die Aufhebung der «unnützen», d.h. der kontemplativen Klöster, u.a. der der Mendikanten, in Aussicht genommen. Für ein Leben von Spenden, wie es die Bettelorden praktizierten, hatte die Aufklärung kein Verständnis mehr. So erfolgte denn in den habsburgischen Ländern seit 1782 in mehreren Schüben die Aufhebung von fast 1000 Klöstern. Deren Vermögen wurde jedoch nicht zu Gunsten der Staatskasse eingezogen, wie das später zur Zeit der Französischen Revolution und bei der Säkularisation geschah, sondern in sog. Religionsfonds eingebracht. Diese blieben kirchliches Eigentum, standen aber unter staatlicher Verwaltung. Aus ihren Renditen wurde die Pfarr-Regulierung finanziert. Die nach Kronländern organisierten Religionsfonds bestanden in Österreich bis 1939/40, als sie vom NS-Regime zugunsten des Deutschen Reiches eingezogen wurden. 1783 wurde in der Stadt Wien (200000 Einwohner) der Anfang mit der Pfarr-Regulierung gemacht und die Zahl der Pfarreien von 8 auf 21 erhöht. Als neue Pfarrkirchen wurden ehemalige Klosterkirchen herangezogen. Nur in Ausnahmefällen wurden neue Kirchen gebaut. Alle «überflüssigen» Nebenkirchen und Kapellen wurden gesperrt und der Gottesdienst auf die Pfarrkirchen konzentriert. Die ehemaligen Ordenspriester mussten in die Pfarrseelsorge übertreten, sollten aber in der Regel nicht Pfarrer werden, sondern nur als «Hilfsgeistliche» mitarbeiten. Diese in allen Gebieten der Habsburgermonarchie außer in den österreichischen Niederlanden, dem heutigen Belgien und Luxemburg, durchgeführte Pfarr-Regulierung ist in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung lange negativ beurteilt worden. Das lag nicht nur an der Gewalttätigkeit, mit der sie durchgeführt wurde, sondern auch an der deswegen erfolgten Aufhebung der Klöster, für die erst im 19. Jahrhundert wieder größeres Verständnis aufkam. Die Pfarrei und die staatlich normierte Pfarrseelsorge

bildete das Ziel der josephinischen Reform. Auf diese Weise erfolgte eine weitgehende Vereinheitlichung der kirchlichen Verhältnisse, während die neuartige Besoldung der Pfarrer aus den Religionsfonds – es waren dies erstmals Priester, die nicht mehr vom Ertrag ihres Benefiziums, meist eines landwirtschaftlichen Gutes, sondern von einem Gehalt lebten – einen neuartigen Priestertyp entstehen ließ: den sog. Josephinischen Pfarrer, der auch staatliche oder staatsnahe Aufgaben übernehmen musste und zum mittelbaren Staatsbeamten wurde. Die Pfarr-Regulierung war neben der Diözesanregulierung das wohl erfolgreichste Stück josephinischer Kirchenpolitik. Sie ist bis in die Gegenwart spürbar. Von den 1985 in der Erzdiözese Wien bestehenden Pfarreien gingen z.B. 30 % auf die Zeit Josephs II. zurück. Nur 22 % waren später entstanden.

Der zweite große Eingriff in die traditionelle Pfarrstruktur erfolgte in Folge der Französischen Revolution seit 1802 in den links des Rheines gelegenen deutschsprachigen Gebieten, die 1801 durch den Frieden von Lunéville an Frankreich gefallen waren. Es waren dies u.a. die links des Rheines gelegenen Gebiete der heutigen Bistümer Münster, Köln, Trier und Mainz sowie die gesamten Bistümer Aachen und Speyer. Das Frankreich der Revolution stand der Kirche wenig freundlich gegenüber, doch erreichte Napoleon 1801 mit dem Abschluss des Konkordates Frieden mit der Kirche. Dieses Konkordat war innerkirchlich von enormen Konsequenzen. Es ebnete nämlich einer straffen innerkirchlichen Leitung und damit letztlich auch dem ultramontanen Zentralismus die Wege. Aufgrund des Konkordates wurden links des Rheines alle Klöster aufgehoben. Der große Unterschied zu den entsprechenden Maßnahmen Josephs II. bestand aber darin, dass die Aufhebung zugunsten der Staatskasse erfolgte. Das Vermögen der ehemaligen Klöster wurde also nicht wie in Österreich für andere kirchliche Zwecke umgeschichtet, sondern es ging der Kirche verloren. Als Ausgleich sollten die Pfarrer – aber nicht die Kapläne! – ein staatliches Gehalt erhalten. Im Konkordat war auch die Neugliederung der linksrheinischen Gebiete in neue Bistümer festgelegt worden. Es waren dies die («napoleonischen») Bistümer Aachen (anstelle von Köln), Trier und Mainz, die ausnahmslos der Kirchenprovinz Mecheln zugewiesen wurden. Den von Napoleon ausgewählten und dann vom Papst ernannten Bischöfen oblag es, in ihren Bistümern die Pfarreien neu zu ordnen. Dafür standen ihnen u.a. alle ehemaligen Klosterkirchen zur Verfügung. In allen drei rheinischen Bistümern vollzog sich nun die gleiche Entwicklung. Die Bischöfe wollten insbesondere die oft bedeutenden ehemaligen Stifts- und Klosterkirchen retten und bestimmten sie zu Pfarrkirchen. Auch in den Landgebieten wurde das Netz der Pfarreien in Anknüpfung an die reichlich vorhandenen ehemaligen Klosterkirchen und Kapellen, aber auch zur Versorgung der ehemaligen Ordenspriester, dichter geknüpft als zuvor.

Daher besitzen die Bistümer in ihren linksrheinischen Gebieten noch heute eine extrem hohe Zahl kleiner und kleinster Pfarreien. Dies ist nicht erst seit dem Rückgang der Priester und dem Kirchensteueraufkommen problematisch, sondern die Winzlingspfarreien boten schon lange keine Basis mehr für ein differenziertes Pfarrleben. Die Radikalität, mit der einst Joseph II. Nebenkirchen und -kapellen eliminierte und den Gottesdienst auf zentrale Pfarrkirchen konzentrierte, wäre auch heute wünschenswert. In einem Punkt führte die französische Regierung die Kirche in die Irre. Laut Konkordat sollten nämlich alle Pfarrer als Ausgleich für die Enteignung von Kirchengut ein staatliches Gehalt beziehen. Nun aber wurde jedem Kanton nur eine Pfarrei konzidiert. Daneben konnten die Bischöfe beliebig viele «Sukkursalpfarreien» errichten, d.h. Quasipfarreien, wo der Staat nicht für die Priesterbesoldung aufkam. Faktisch waren nur ca. 10 % der Ortsgemeinden Pfarreien im Vollsinn. Noch einschneidender war eine andere Bestimmung. Mit der französischen Gesetzgebung waren alle Patronatsrechte fortgefallen. Daher konnten die Bischöfe seit 1802 alle geistlichen Stellen frei besetzen, was ihre Leitungsgewalt mächtig stärkte. Etwas zeitlich versetzt zu dieser tief einschneidenden Neuordnung links des Rheines erfolgte seit 1803 in den rechts des Rheines gelegenen Gebieten des Deutschen Reiches die Säkularisation. Sie ist oft als «Stunde Null» der Kirche bezeichnet worden. Dies trifft jedoch in dieser Allgemeinheit nicht zu. Die Gütersäkularisation der Bischöflichen Stühle, Domkapitel, Stifte, Abteien und anderen Klöster brachte der Kirche zwar hohe Vermögensverluste, doch die Pfarreien waren davon ausgenommen. Ihr Bestand und ihr Vermögen – meist Immobilien – wurde nämlich nicht angetastet. Die Pfarrseelsorge gewann sogar durch die Säkularisation, denn durch den Fortfall der Stifte und Klöster wurde sie nun für Gottesdienst und Seelsorge konkurrenzlos. Nicht abgeschafft wurden die Patronatsrechte. Die Bischöfe erhielten also hier nicht jenen personalpolitischen Spielraum, den sie seit 1802 links des Rheines besaßen.

Das Ergebnis der großen Umbrüche seit Joseph II. war also unterschiedlich. In den habsburgischen Ländern war das Netz der territorialen Gemeinden ebenso wie in den links des Rheines gelegenen Gebieten verdichtet worden. Während aber in der Habsburgermonarchie das Vermögen der Pfarreien nicht angetastet worden war, hatte das napoleonische Frankreich die Kirche ausgeplündert, den Bischöfen allerdings durch den Fortfall der Patronate einen zuvor unbekanntem Gestaltungsraum verschafft. Am traditionellsten waren die Verhältnisse rechts des Rheines. Die in der Umbruchszeit entstandenen Verhältnisse blieben lange unverändert. Erst mit dem Wachstum der Bevölkerung, der Industrialisierung und den damit einhergehenden Arbeitswanderungen und der Entstehung von Ballungsräumen ergaben sich neue Herausforderungen.

In den Städten wie auf dem Land vollzog sich das kirchliche Leben bis weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts noch völlig im Rahmen der Pfarrei. Der Pfarrgottesdienst in seiner Vielfalt, die Katechese in den mit der Pfarrei eng verbundenen, konfessionell gegliederten Volksschulen, die sonntägliche Christenlehre, die Spendung der Sakramente und die Hausbesuche durch den Klerus bestimmten das Gemeindeleben. Nicht zu unterschätzen war auch das sozial-caritative Engagement der Pfarreien. So wurde z.B. der Aufbau der neuzeitlichen ambulanten und stationären Krankenpflege weitgehend durch kirchliche Kräfte, vor allem die neu aufkommenden Kongregationen, geleistet². Diese Konzentration auf die Pfarrei lag ganz in der Linie der Aufklärung. Erste Signale für die Ergänzung der ordentlichen Pfarrseelsorge bildeten die wiederaufkommenden Wallfahrten, die seit der Aufklärung unterdrückt worden waren. So führte die Trierer Rockwallfahrt 1844 innerhalb weniger Wochen eine Million Fußpilger an die Mosel, also zu einem Ziel außerhalb ihrer Pfarrei. Seit 1846 entstanden ferner die Gesellenvereine Adolf Kolpings, die ein weit über die Pfarreien hinausreichendes Netz von Gruppen und Gesellenhäusern aufbauten. Ein unübersehbares Zeichen für die allmähliche Lockerung des exklusiven Pfarrprinzips bildete auch die Wiedereinführung von Volksmissionen seit 1848. Diese Predigtwochen bildeten für die Pfarreien oft tief aufwühlende Ereignisse und vermochten es, vor allem auf dem Land, nahezu die gesamte Bevölkerung zu erreichen³.

Die Pfarrseelsorge wurde seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch neue Entwicklungen tief beeinflusst. Da war an erster Stelle das bis dahin beispiellose Bevölkerungswachstum, das vor allem den Wirtschaftszentren mit ihrem großen Arbeitskräftebedarf zugute kam. Daher kam es in den Ballungsräumen zu einem kräftigen Ausbau der Gemeinden. Die Initiative dazu ging meist von örtlichen Kräften und nicht von der Bistumsleitung aus. Dabei ging es nicht nur um den Bau neuer Kirchen, sondern die besser entwickelten Gemeinden schufen sich zugleich auch Gemeinde- und Vereinshäuser – heute würden wir sie als Pfarrzentren bezeichnen –, ferner «Kinderbewahrschulen» – heute Kindergärten –, und nicht zuletzt zahlreiche Hospitäler und Krankenhäuser. 1924 gab es im damaligen Deutschen Reich 818 katholische Krankenhäuser! Erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wurde jedoch über eine spezielle Großstadtseelsorge diskutiert. Dabei wurde insbesondere die Wichtigkeit der katholischen, eng mit den Pfarreien verbundenen Volksschulen betont. Die konfessionelle Volksschule blieb bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts ein zentrales kirchliches Anliegen. Ihr Beitrag zur religiösen und kirchlichen Sozialisation war kaum zu überschätzen, zumal die Volksschule damals noch die Schule der überwiegenden Mehrzahl der Kinder war. Das Ende der konfessionellen Volksschule und ihre Lösung von der zuvor engen

Bindung an die Pfarrei hatte daher einschneidende Folgen für die Kinderseelsorge.

Als ein anderer zentraler Bereich der Großstadtseelsorge galt seit dem Ende des 19. Jahrhunderts das katholische Vereinswesen. Die Bedeutung der katholischen Vereine für den Aufbau und die Bewahrung eines katholischen Milieus war nicht zu unterschätzen. Schon nach der Revolution von 1848 hatten sich zahlreiche Vereine als ein bis dahin unbekannter Typ von Laienaktivität gebildet. Ihre Mitglieder fühlten sich für Kirche und Gesellschaft verantwortlich und wollten diese mitgestalten. Diese Vereine waren nicht von den Organen der verfassten Kirche gegründet worden, sondern als freie Zusammenschlüsse entstanden. Ihre Hochblüte erlebten sie seit 1890, als die Bischöfe sie förmlich akzeptierten und in die kirchliche Struktur einzubinden suchten. Dazu gehörte eine enge Verzahnung mit den Pfarreien. Sie war schon deshalb gegeben, weil die Pfarrseelsorger geistliche Präses der Vereine waren.

Nach dem Ersten Weltkrieg kam dann aber Kritik an dem inzwischen reich entfalteten Vereinskatholizismus auf. Der Vorwurf lautete: Die Vereine absorbieren und zersplittern das Leben der Pfarrei und erreichen im übrigen nur die «Treuen». Immer stärker wurde daher der Ruf nach einer stärkeren Einbindung der Vereine in die Pfarrgemeinden. Diese Überlegungen wurden gestützt von den großen Erneuerungsbewegungen der Zeit: der Liturgie-, der Bibel- und der Jugendbewegung, vor allem aber von der Wiederbesinnung auf das Geheimnis der Kirche, das in der Pfarrgemeinde erfahrbar wird. Infolgedessen wurde die Pfarrei als Brennpunkt christlichen Lebens und lebendigen Christentums begriffen. Sie wurde nun neben der Familie als wichtigster Raum für das Christsein angesehen. Und die Pfarrgemeinden waren in den deutschsprachigen Ländern gut entwickelt. Angesichts der noch geringen Mobilität der Bevölkerung und der erst langsam einsetzenden Aufspaltung von Wohn- und Arbeitsort bildeten sie die Lebensmitte der Bevölkerung und damit auch die maßgebenden Zentren kirchlichen Lebens. Das wird noch deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, dass 1930 nach kirchlichen Erhebungen in Deutschland 60 % der Katholiken am sonntäglichen Gottesdienst – meist ihrer Pfarrei – teilnahmen. Dabei schwankte der Prozentsatz natürlich sehr. So nahmen in Westfalen 67 %, in der weitläufigen Diaspora Mecklenburgs dagegen nur 12 % der Katholiken am Sonntagsgottesdienst teil. Auch hatten sich die Vereine deutlich gewandelt. Das galt vor allem für die Jugendorganisationen, die zentrale Anliegen der Jugendbewegung aufgegriffen hatten. Sie strebten die Erfassung möglichst vieler Jugendlicher an. Der Jungmännerverband zählte daher in den nordwestdeutschen Diözesen teilweise bis zu 30 % der männlichen Jugendlichen zu seinen Mitgliedern. Das hatte u.a. enorme Konsequenzen für den Priesternach-

wuchs, der in den zwanziger Jahren eine Krise erlebt hatte. Nach 1930 stieg die Zahl der Priesteramtskandidaten, die größtenteils aus den Jugendverbänden kamen, dagegen so stark an, dass einige nordwestdeutsche Diözese einen Numerus clausus einführen mussten.

Angesichts der starken Position der Vereine besaß die von Pius XI. gewünschte und zunächst für Italien konzipierte «Katholische Aktion», die alle katholischen Kräfte unter Führung der Bischöfe zusammenfassen sollte, in Deutschland kaum Aussicht auf Erfolg. Die Katholische Aktion basierte auf der Gliederung in die «Naturstände» der Männer, Frauen, Jungmänner und Jungfrauen. Deren Berücksichtigung hätte die Aufgabe der katholischen Verbände zur Folge gehabt. Die deutschen Bischöfe befassten sich daher erst ernsthaft mit diesem Konzept, als das NS-Regime die Vereine unterdrückte. Die nationalsozialistische Politik zielte auf die Zurückdrängung der Kirche aus der Öffentlichkeit. Dementsprechend wurde sie unter dem Schlagwort der «Entkonfessionalisierung» stufenweise aus allen gesellschaftsgestaltenden Bereichen verdrängt. Das waren neben den Vereinen insbesondere Presse und Schule. Am besten hielten sich die caritativen Einrichtungen, für die das NS-Regime so bald keinen Ersatz schaffen konnte. Als kirchliches Arbeitsfeld blieben im Laufe der Zeit nur die Pfarreien, die als Institution nicht förmlich angetastet, in ihrer Arbeit aber durch die ständige Bespitzelung und die dadurch ausgelöste Lähmung schwer beeinträchtigt wurden. Das NS-Regime wachte streng darüber, dass die kirchliche Aktivität auf den religiösen Bereich im engeren Sinn beschränkt blieb.

Die Pfarrei blieb also damals wie schon an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert der letzte Raum kirchlichen Wirkens. Aber auch hier zeigten sich Erosionserscheinungen. Dies waren Folgen der vom NS-Regime veranlassten riesigen Binnenwanderungen, die die noch stark heimatgebundene Seelsorge schwer trafen. Der Reichsarbeitsdienst, das Landjahr, die Kinderlandverschickung und das Pflichtjahr erfassten seit 1934 über 6,5 Millionen Katholiken. Diese Maßnahmen zielten vordergründig auf den Abbau der Arbeitslosigkeit, sie strebten aber auch eine als «Entkonfessionalisierung» getarnte kirchliche Entwurzelung der jungen Generation und die Formung einer neuen «Volksgemeinschaft» auf nationalsozialistischer Grundlage an. Noch gravierender waren jene Zwangswanderungen, die nach dem Kriegsausbruch und der Zunahme des Bombenkrieges zahllose Menschen zur Flucht aus den Grenzgebieten und den Ballungsräumen zwang. Dadurch brach die Pfarrseelsorge weitgehend zusammen, bzw. sie wurde auf ein Minimum reduziert. Außerhalb der direkt vom Krieg getroffenen Gebiete blieben freilich die Pfarreien auch in der Endphase des Krieges und in der unmittelbaren Nachkriegszeit bei der Aufnahme und Erstversorgung der Evakuierten und Flüchtlinge die Kon-

stanten des kirchlichen Lebens. Dabei leisteten sie immense materielle und menschliche Hilfe. Die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten hatte tief einschneidende Folgen für die Konfessions- und damit für die Gemeindestrukturen, denn die nun einsetzende Konfessionsmischung verwischte die bis dahin z.T. seit dem Zeitalter der Reformation unveränderten Konfessionsverhältnisse dauerhaft. Damit gewann die Diasporaseelsorge einen neuen Stellenwert. Auf dem Mainzer Katholikentag von 1948 erklärte P. Ivo Zeiger SJ sogar, ganz Deutschland sei Missionsland geworden.

Die Nachkriegszeit war aber nicht nur durch den Ausbau der Gemeinden, sondern auch durch die neu aufbrechende Diskussion über das Verständnis der Ortsgemeinde gekennzeichnet. Unmittelbar nach dem Krieg konzentrierte sich die Auseinandersetzung auf das Für und Wider der Vereine. Mehrere Bischöfe wollten auf deren Wiederherstellung verzichten und die Seelsorge im Sinn der Katholischen Aktion ganz auf die territorialen Gemeinden konzentriert wissen. Die Vereine entwickelten sich jedoch aus eigener Kraft neu – zu stark und zu prägend war in weiten Kreisen die Erinnerung an die Blütezeit vor 1933 und auch an den Widerstandskampf gegen das NS-Regime. Aber auch das «Pfarrprinzip» und die «Theologie der Gemeinde» standen im Mittelpunkt des Interesses. Als dann Kritik am «restaurativen Charakter» der kirchlichen Arbeit aufkam, versuchte man, durch die französische, stärker missionarisch ausgerichtete Pastoral beeinflusst, die Überfrachtung des Pfarrgedankens zu korrigieren. Seitdem wurde das Konzept der «Missionarischen Bewegung» entwickelt. Das Plädoyer für kleine, überschaubare Gemeinden führte nach 1950, als in der Bundesrepublik die Diözesankirchensteuer eingeführt wurde, die den Diözesen einen völlig neuen finanziellen Spielraum brachte, zu einer Welle neuer Gemeindegründungen, die u.a. auf die Aufteilung der großen Stadtpfarreien hinzielte. Im Rückblick war diese Welle überzogen und es gelingt nur schwer, diesbezügliche Korrekturen durchzusetzen.

Das Zweite Vatikanische Konzil betonte schließlich den Gemeindegedanken, wies aber zugleich auch dessen Grenzen auf. Danach ist nur das Bistum unter der Leitung des Bischofs Ortskirche im vollen Sinn. Innerhalb dieser Ortskirche kommt jedoch den territorialen Gemeinden als dem Lebensraum der meisten Christen hohe Bedeutung zu. Nach dem Konzil ist «die Gemeinde als Kirche Gottes der Ort, wo unter der Leitung der Presbyter und in enger Verbindung mit dem Bischof die Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden in Verkündigung, Bruderschaft und besonders in der eucharistischen Versammlung und den übrigen Vollzügen ereignishaft und missionarisch gelebt wird» (Hermann Wieh). Soweit die Grundsätze. Im Alltagsleben ist freilich die territoriale Gemeinde in den letzten Jahrzehnten aus mancherlei Gründen stark erodiert.

ANMERKUNGEN

¹ Dieser Beitrag folgt den Ausführungen von E. Gatz, H. Schmitz, J. Weissensteiner und K. Baumgartner in: E. Gatz (Hrsg.), *Die Bistümer und ihre Pfarreien* (= Geschichte des kirchlichen Lebens 1) (Freiburg 1991). Alle Belege finden sich dort. Derzeit ist eine Neubearbeitung dieses Bandes in Gang. Vgl. auch E. Gatz - J. Pilvousek, *Deutschland*, in: E. Gatz (Hrsg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa (Paderborn 1998) 53-158 (Lit.).

² Vgl. E. Gatz, *Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen* (München u.a. 1971).

³ Vgl. E. Gatz, *Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel des Erzbistums Köln. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im Zeitalter der katholischen Bewegung* (Düsseldorf 1963).

HANSPETER HEINZ · AUGSBURG

IM HAUSE DER KIRCHE SIND VIELE WOHNUNGEN

Formen und Orte christlicher Gemeinschaft in Deutschland

Kirche lebt in und aus den Pfarrgemeinden. Sie sind nach wie vor der wichtigste Ort, an dem Menschen Kirche unmittelbar erleben, sich um den Altar versammeln und die Botschaft des Evangeliums hören. Dort erhalten sie Sonntag für Sonntag Nahrung für ihr Christsein in Familie, Beruf und Gesellschaft. Andere Orte und Formen christlicher Gemeinschaft sollen ergänzen, was die Gemeinden allein nicht leisten, aber keine Konkurrenz zu ihnen sein. Deshalb gilt die Hauptsorge der Bischöfe, zumindest in Deutschland, den Territorialgemeinden, vor allem der Sicherung der sonntäglichen Eucharistiefeyer in Zeiten des Priestermangels. Diesen Eindruck erwecken die Pastoral-, Personal- und Finanzpläne in den Diözesen. Anders als etwa in Frankreich gibt es in Deutschland noch das flächendeckende Netz von Territorialgemeinden, das man möglichst lange aufrecht erhalten will. Aber ist das richtig?

Die These von der überragenden Bedeutung der Territorialgemeinden hält einer historischen, theologischen und pastoralen Prüfung nicht stand. Vor hundert Jahren waren in Deutschland Orden und katholische Verbände für das kirchliche Leben und erst recht für das gesellschaftliche Wirken der Kirche nicht weniger bedeutsam als die Gemeinden. Theologisch ist es fragwürdig, ihnen eine höhere kirchliche Qualität als anderen christlichen Gemeinschaften zuzuerkennen; die Nachfolge Jesu wird in alten und neuen geistlichen Gemeinschaften oder in der Hospizarbeit oft radikaler verwirklicht als in Pfarrgemeinden. Auch pastoraltheologisch ist die These zu hinterfragen; denn die Lebensströme der heutigen Menschen fließen meist an den Gemeinden vorbei, oft entspringen und münden sie anderswo.

Um die Bedeutung christlicher Gemeinschaften zutreffend zu beurteilen, genügt nicht eine pragmatische Schilderung des Ist-Zustandes, eine Auflistung von Zahlen und Aktivitäten. Zunächst ist zu fragen, an welchen Kriterien Kirchlichkeit und Christlichkeit zu messen sind. Wie soll das Spektrum christlicher Gemeinschaften – von der Familie bis zu einer

HANSPETER HEINZ ist seit 1983 Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg.

Römischen Bischofssynode – eingegrenzt werden? In einem zweiten Schritt werden an vier Modellen die Haupttypen christlicher Gemeinschaftsbildung veranschaulicht: Orden, Neue Geistliche Gemeinschaften, Katholische Verbände, City-Seelsorge. Wir wählen gelungene Beispiele aus, weil sich an ihnen die Möglichkeiten und Besonderheiten christlicher Gemeinschaftsformen deutlicher erkennen lassen als an mittelmäßigen und defizitären Fällen. Dabei ist jeweils zu reflektieren, was ein bestimmter Typ christlicher Gemeinschaft zu leisten vermag, um am Schluss deren Verhältnis zur Territorialgemeinde zu bestimmen.

1. Theologische Kriterien für christliche Gemeinschaften

Eine christliche Gemeinschaft, die diesen Namen verdient, muss ihren kirchlichen Ort finden im Raum, den das Zweite Vatikanische Konzil für die Sendung der Kirche in unserer Zeit und Welt, insbesondere in der Pastoralconstitution «Gaudium et spes», eröffnet hat. Zumindest gilt das für katholische Gemeinschaften, auf die wir uns beschränken.

In seiner prophetischen Ansprache zur Eröffnung des Konzils hat Johannes XXIII. den Konzilsvätern seine Absicht klar vor Augen gestellt: «Unsere Aufgabe ist es nicht nur, diesen kostbaren Schatz [der Tradition] zu bewahren, als ob wir uns nur um Altertümer kümmern würden. Sondern wir wollen uns mit Eifer und ohne Furcht der Aufgabe widmen, die unsere Zeit fordert.»¹ Kirche bleibt nur dann dem Glauben treu, wenn sie sich zum einen mitten ins Leben der heutigen Menschen hineinwagt und zum anderen die Menschen einlädt, die Geschichte zu überschreiten auf das Reich Gottes hin. Das Kirchenbild von Johannes XXIII. ist nicht der unerschütterliche Fels in der Brandung, der allen Stürmen des bösen Zeitgeistes trotzt. Er lädt das Konzil zum «Sprung nach vorwärts»² ein, zu schöpferischer Treue zum tradierten Glauben und mutiger Offenheit gegenüber den Menschen und ihren Lebensfragen. Mit dem Motto «Aggiornamento» war das Ende der Epoche angesagt, in der sich die Kirche als Zufluchtsstätte des Heils vor der feindlichen Welt verschanzt hatte.

Für Kirchlichkeit im Sinne Johannes XXIII. und des Konzils gelten zwei theologische Kriterien, denen auch christliche Gemeinschaften entsprechen müssen:

- Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern als Sakrament für das Heil der Welt (*sacramentum mundi*) hat sie eine doppelte Funktion zu erfüllen: den Glauben für die Gesellschaft und die Gegenwart für die Zukunft aufzuschließen. Die Ansiedlung in einer geschützten Nische der Welt wird der Sendung der Kirche ebenso wenig gerecht wie ein starres Festhalten an traditionellen Formen.
- Für die Qualität christlicher Gemeinschaften sind die institutionellen

Merkmale von Kircheng Zugehörigkeit zu wenig: Taufe, Glaubensbekenntnis und Anerkennung der kirchlichen Autorität. Darüber hinaus sind Glaube, Hoffnung und Liebe für eine lebendige Gliedschaft im Volk Gottes und im Leib Christi gefordert.

Die eher allgemeinen Kriterien sollen nun in vier Feldern konkretisiert und weiterentwickelt werden.

2. Typologie kirchlicher Gemeinschaften

Auf der kirchlichen Landkarte sind viele Wohn- und Siedlungsformen eingetragen, in denen Christen zu Hause sind, und viele Straßen, auf denen sie sich in unserer mobilen Gesellschaft bewegen. «Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen» (Joh 14,2), auch im Haus der Kirche. Die nach wie vor häufigste kirchliche Siedlungsform ist die Territorialgemeinde. Andere Formen sind *Orden, neue geistliche Gemeinschaften, katholische Verbände und offene Räume* in der City oder im Internet. In diesen Räumen wohnen beziehungsweise arbeiten nur wenige Christen, aber bei ihnen sind viele andere zu Gast. Von den Gastgebern ist die aktive Identifikation mit den Zielen ihrer Einrichtung verlangt, für die anderen ist die individuelle Motivation ausschlaggebend, die ihr Interesse anspricht.

Im Folgenden beschränken wir uns auf die kirchliche Landkarte der katholischen Kirche in Deutschland. Darum ist von Basisgemeinden wie etwa in Südamerika nicht die Rede, auch nicht von «kirchlichen Gemeinschaften», die in etlichen französischen Diözesen kanonisch verfasst sind, wenn die Einrichtung einer Pfarrgemeinde nicht möglich oder sinnvoll ist.³ Doch sei wenigstens erwähnt, dass Reisen und Patenschaften viele Impulse aus anderen Ländern in die Kirche von Deutschland bringen. Eine weitere Eingrenzung ergibt sich aus der Platzierung dieses Beitrags in einem Gemeinde-Heft. In christlichen Gemeinschaften unterhalb der Pfarrebene wie Familien, Gruppen, Arbeitskreisen einerseits und an weltweiten Wallfahrtsorten wie Lourdes und in internationalen Versammlungen andererseits ereignet sich zwar ebenfalls Kirche, aber sie sind nur im weiteren Sinn Ergänzung des Gemeindelebens. So bleiben die vier genannten Typen christlicher Gemeinschaften, die jeweils an einem gelungenen Beispiel vorgestellt werden, um sodann jede Gemeinschaftsform nach ihren Qualitätsmerkmalen, ihren Möglichkeiten und Grenzen sowie ihrer Beziehung zur Territorialgemeinde zu befragen.

2.1 Ordensgemeinschaften: Kloster Sießen

Zwischen Ulm und Bodensee liegt im schwäbischen Oberland das Mutterhaus der Franziskanerinnen von Sießen mit 250 Ordensfrauen. Die Schwe-

stern feiern zweimal im Jahr ein Fest zu Ehren des heiligen Franziskus, an dem mehrere tausend Menschen aus ganz Deutschland teilnehmen. Am 1. Mai findet seit zehn Jahren das Kinder-Franziskusfest statt. Dabei steht eine Szene aus dem Leben des Heiligen im Mittelpunkt, die das Thema des Tages vorgibt. Anschließend werden für die Kinder vielfältige Möglichkeiten zum Spielen, Zuschauen, Basteln, Werken und Begegnen sowie für die Erwachsenen Gesprächskreise angeboten. Den Abschluss bildet eine Eucharistiefeier mit dem Ortsbischof. Im September findet seit 26 Jahren das andere Franziskusfest für Jugendliche statt.

Im «Forsthaus» können Mädchen und junge Frauen (10–35 Jahre) mit einer kleinen Gruppe Schwestern franziskanisch mitleben, mitbeten und mitarbeiten, an Wochenenden oder bis zu sechs Wochen «Kloster auf Zeit» erleben. Viele Menschen erfahren Sießen als Gnadenort, an dem sie Orientierung und Heilung für ihre verwundeten Seelen suchen. Die Kraftquelle ist die tägliche eucharistische Anbetung in der Klosterkapelle und das alte romanische Kreuz, das viele als Gnadenkreuz verehren.

Diese Entwicklung ist die Frucht eines Prozesses, den diese Gemeinschaft seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geht: von einem Schulorden, einer Kongregation des 19. Jahrhunderts, zu einer franziskanischen Gemeinschaft unter heutigen Bedingungen. Die grundlegende Erneuerung des geistlichen Lebens und Zusammenlebens, die allmähliche Veränderung der Strukturen auf der Suche nach Aufgaben, die der franziskanischen Berufung zu Armut, Solidarität und Versöhnung heute entsprechen, verlangt Zeit, Kraft und Bereitschaft, sich ständig neu herausfordern zu lassen. Zwei Beispiele: Zum einen der «Franziskusgarten» auf dem Klostergelände, der zahlreiche Gäste des Klosters einlädt, sich über die Schöpfung Franziskus und seinem Charisma zu nähern. Das andere Beispiel: Solidarität mit Menschen in einer Großstadt praktizieren die Schwestern seit einigen Jahren in Stuttgart durch ihren Dienst in der City-Pastoral an der Königstraße.

Zum Überblick: 1996 gab es in Deutschland 2.800 Niederlassungen mit insgesamt 32.000 Ordensfrauen, unter ihnen 170 Novizinnen und 38 Prozent Schwestern unter 65 Jahren. Die weitaus meisten sind in Pflegeberufen tätig, andere in den Bereichen Erziehung, Seelsorge, Lehrtätigkeit und Sozialarbeit. Viele Häuser bieten ebenfalls «Kloster auf Zeit» und Kursangebote für Meditation, Einführung ins Gebet und Bibelkurse an. Zur selben Zeit zählten die Männerorden 5.700 Mitglieder in 600 Niederlassungen, unter ihnen 160 im Studium und 53 Prozent unter 65 Jahren.⁴ Viele Ordenskommunitäten sind ebenso vital wie das Kloster Sießen.

Ordensgemeinschaften verdanken ihre Dynamik drei Qualitätsmerkmalen. Sie sind zum einen von einem *Ideal* beseelt, das sie kraft des

Heiligen Geistes entdeckt, nicht sich eigenmächtig ausgedacht haben. Sie schöpfen zum anderen aus einer tiefen geistlichen *Quelle*, die im Evangelium, im Konzil und ihrer Ordenstradition entspringt. Zum Dritten gibt es eine hinreichende Zahl überzeugter, tatkräftiger *Personen*, die sich in den Dienst der gemeinsamen Sache stellen. Ohne diese Voraussetzungen wäre eine Ordensgemeinschaft nicht zukunftsfähig. Es ist jedoch ein Fehlschluss, die Zukunftsfähigkeit einer Gemeinschaft an der Altersstruktur und der Zahl ihrer Mitglieder messen zu wollen. Ausschlaggebend sind vielmehr ihre Lebendigkeit und Authentizität.

Die Benediktinerin Joan Chittister, seit 25 Jahren eine in den USA vielgelesene geistliche Autorin, fragt nach dem Sinn und der Potenz von Ordensgemeinschaften. Ihre Schriften sind eine provozierende Einladung, sich neu vom Geist Gottes entzünden zu lassen. Eine ihrer Forderungen ist die Wahrnehmung von Armut in unserer Gesellschaft und die Reform des Armutsgelübdes in den Orden: «Echte Armut besteht nicht so sehr in dem, was Orden besitzen, als in dem, was sie mit ihrem Besitz anfangen. Wir versündigen uns gegen religiöse Armut, wenn wir unseren Besitz für uns alleine nutzen. Das ist der Prüfstein ... Wenn das Ordensleben weiter geht, wird es wegen der Armen sein, die es neu evangelisieren werden. Sie werden den Ordensleuten das Evangelium auftun, sie lehren, wie wenig ein Mensch wirklich zum Leben braucht, und ihnen die schönsten Seiten des Lebens inmitten seiner Erniedrigungen zeigen.»⁵ Die eigenen Möglichkeiten in den Dienst der Armen stellen und sich von den Armen das Evangelium neu aufschließen lassen, ist ein attraktives und zugleich provozierendes Zeugnis in unserer modernen Welt, auch für Diözesen und Pfarrgemeinden.

2.2 Neue Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen: Sant' Egidio⁶

Andrea Riccardi, heute Professor für Kirchengeschichte in Rom, war 17 Jahre alt, als er in der turbulenten Zeit von 1968 mit seinen Klassenkameraden über die Notwendigkeit diskutierte, die Gesellschaft zu verändern. Dabei entdeckten sie das Evangelium, das ihnen die Augen öffnete für eine andere Entdeckung: die Armen ihrer Stadt, vor allem die Zuwanderer aus Süditalien. Bald fanden sie am Tiberufer ein altes, verlassenes Kloster mit dem Namen Sant' Egidio. Dort trafen sich die jungen Leute täglich, um gemeinsam das Evangelium zu lesen, zu beten und sich über ihre Erfahrungen mit den Armen auszutauschen: mit Hungernden und Obdachlosen, vereinsamten Alten und Ausländern. Nicht Sozialarbeit hatten sie sich vorgenommen, sondern eine persönliche Freundschaft mit den Armen aufzubauen und eine Sprache zu finden, in der die Menschen im entchristlichten Großstadtmilieu das Evangelium verstehen.

Heute gehören zu Sant' Egidio 40.000 Mitglieder in allen Kontinenten, besonders junge Leute. Jeder kann mitmachen, es braucht keine formale Mitgliedschaft, um mitzubeten und mitzuarbeiten. Das Zentrum der Gemeinschaft ist nach wie vor Rom. Dort trifft man sich an dreißig Orten und Vororten in Kirchen, Garagen und Kellern. Das Lesen des Evangeliums, das Gebet und die Solidarität mit den Armen sind nach wie vor der tragende Grund der Gemeinschaft, die 1986 offiziell von der Kirche anerkannt wurde. Ihre Tätigkeit hat inzwischen große Dimensionen angenommen. In einem «Ristorante» bei Sant' Egidio wird jeden Abend für 1.500 arme Leute gekocht und ihnen festlich der Tisch bereitet. In Mosambik haben sie den Kontakt zur marxistischen Regierung und zur Guerilla gefunden. Die Vermittlungen hatten Erfolg: 1992 wurde der Friedensvertrag in Sant' Egidio unterschrieben. 1986 hatte die Gemeinschaft den Papst und die Oberhäupter anderer Religionen erstmals zum Friedensgebet nach Assisi eingeladen und setzt es in vielen Konflikt- und Krisengebieten der Welt fort. Für ihren Einsatz ist die Gemeinschaft schon mehrfach für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen worden.

Zum Überblick: Unter dem Sammelbegriff «Neue Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen» werden sehr unterschiedliche Gruppen zusammengefasst, oft gegen deren Selbstverständnis.⁷ Auf weltkirchlicher Ebene haben sie besondere Bestätigung und Ermutigung erfahren durch die Bischofssynode 1987 über die Sendung der Laien. In Deutschland ist am weitesten die *Schönstattbewegung* verbreitet mit 30.000 Mitgliedern und einer weltweit zwei Millionen zählenden Wallfahrtsbewegung. Ebenso viele engagierte Mitglieder zählen in Deutschland insgesamt zehn andere geistliche Bewegungen: die *Gemeinschaft Emmanuel*, *Comunione e Liberazione*, die *Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche*, der *Neokatechumenale Weg*, die *Fokolar-Bewegung*, *Sant' Egidio* u.a.

Für die einen sind diese Bewegungen und Gemeinschaften «Anzeichen für ein neues Pfingsten», für andere werden sie wegen ihres manchmal elitären Selbstbewusstseins in die Nähe von Sekten gestellt. Besonders umstritten ist das *Opus Dei*, dem mangelnde Transparenz angelastet wird, und das *Neokatechumenat*, dem man Spaltung von Pfarrgemeinden vorwirft. Trotz mancher Krisen und Wachstumsschwierigkeiten haben die neuen geistlichen Gemeinschaften einen wichtigen Beitrag zur Erneuerung der Kirche zu leisten, wenn sie typische Übertreibungen und Einseitigkeiten selbstkritisch bedenken. Durch den Austausch von Glaubenserfahrungen, den Aufbau verbindlicher Beziehungen und die Hinwendung zu Kirchenfernen oder sozialen Randgruppen bieten sie eine Alternative zu der Oberflächlichkeit von Erlebniswelten, der Ritualisierung von Liturgie und der Routine mancher kirchlicher Institutionen und Organisationen. In unserer postmodernen Kultur gewinnen «kommunikative Glaubensmilieus»

(Medard Kehl) auch in Pfarrgemeinden und Verbänden zunehmende Bedeutung. Fast alle Bewegungen sind international, manche ökumenisch. Das bietet die Chance zur Öffnung über den eigenen Horizont hinaus. Für viele ist die lockere Verbindung zu einer geistlichen Gemeinschaft eine geistliche Quelle für ihr Leben. Dort vermittelte Impulse wirken auch in Pfarrgemeinden und Diözesen weiter.

2.3 Verbände und Vereine

Neue Aufgaben haben in der Geschichte des deutschen Katholizismus immer wieder zur Gründung neuer Vereine und Verbände geführt, welche den deutschen Katholizismus seit dem 19. Jahrhundert entscheidend geprägt haben. In ihnen schließen sich Jugendliche, Männer oder Frauen, Angehörige bestimmter Berufe oder sozialer Milieus zusammen, um geistliche Ziele oder Erziehung und Bildung zu fördern, soziale Dienste zu leisten oder gesellschaftliche Bereiche aus dem Glauben mitzugestalten. Meist von Laien gegründet, werden sie auch von Laien geleitet. Um sich «katholisch» zu nennen, benötigen sie die Zustimmung der kirchlichen Autorität. Ihr Einfluss in Kirche und Gesellschaft ist zwar zurückgegangen, doch sind sie mit über vier Millionen Mitgliedern auch heute für den Austausch zwischen Kirche und Gesellschaft von Bedeutung. Ein besonders verbreiteter Verband ist der *Katholische Deutsche Frauenbund*. Allein in Bayern zählt er 140.000 Mitglieder, die regelmäßig an wöchentlichen oder zweiwöchentlichen Treffen und sonstigen Veranstaltungen teilnehmen. Ein anderer großer Verband ist *Kolping* mit 250.000 Mitgliedern in 27.000 aktiven Kolpingsfamilien. Im Unterschied zu Orden und neuen geistlichen Gemeinschaften beanspruchen Vereine und Verbände nicht das ganze Leben und den ganzen Glauben ihrer Mitglieder. Aber die Vorstände und aktiven Mitglieder müssen sich nicht nur zum Vereinsziel bekennen, sondern meist auch viel Zeit und Engagement investieren.

2.4 City-Seelsorge: DOMFORUM Köln

Zwei Drittel der deutschen Bevölkerung leben in Städten und städtischen Ballungsräumen. Neue Lebensmöglichkeiten für Anonymität und Freiheit, Abwechslung und Zerstreung machen die Stadt attraktiv. Die Kehrseite sind Einsamkeit und Isolation. Wer wenig Zeit und viel Geld hat, sucht nach lohnenden Wahlmöglichkeiten, auch auf dem religiösen Markt. Mobile, kirchlich nicht formierte und informierte Bürger sind ansprechbar für interessante kirchliche Angebote ihres Geschmacks und ihres Milieus. Dafür nehmen sie sich Zeit und scheuen oft nicht die Mühe einer längeren Anreise.⁸ Die «Passantenmentalität» ist offen für niedrigschwellige Angebote

auf hohem Niveau und mit profilierter Schwerpunktsetzung: Orgelkonzerte am Sonntagmittag, musikalische Vesper im Dom, Diskussionsforen und Beratungsangebote zur Selbstfindung oder zur Auseinandersetzung mit neuen religiösen Bewegungen und lokalen gesellschaftlichen Problemen, Kontaktstelle für Hilfesuchende. Diese Nachfrage zu stimulieren und auf sie zu antworten, macht sich die City-Seelsorge zur Aufgabe. Sie ist ein kirchlicher Beitrag, die Stadt lebens- und liebenswert zu machen.

Ein Vorzeigeprojekt ist das Domforum Köln.⁹ «Es muss etwas los sein in der Stadt. Dazu müssen wir als Kirche einen Beitrag leisten. Sonst wird die Kirche in den Medien nicht wahrgenommen», formuliert der Leiter Karl-Heinz Paulus seine Idee. In Anknüpfung und Widerspruch muss die Kirche den Nerv der Zeitgenossen treffen. 1995 wurde das Domforum in einem ehemaligen Bankgebäude inmitten der City als ein offenes Begegnungs- und Informationszentrum geschaffen: Hier kann man in Ruhe Kaffee trinken, mit Seelsorgern, Sozialarbeitern und Therapeuten ins Gespräch kommen, sich über kirchliche Veranstaltungen informieren, an Diskussionsveranstaltungen teilnehmen oder sich zur Meditation in den «Raum der Stille» zurückziehen. 18.000 Besucher kommen jährlich zu den unterschiedlichen Veranstaltungen. Städter wie Touristen wollen angesprochen sein, und die Medien müssen neugierig gemacht werden. Deshalb leistet sich das Domforum auch eine hauptberuflich Beauftragte für Medien- und Öffentlichkeitsarbeit. Die 1,5 Millionen DM, die das Projekt jährlich benötigt, werden aus dem Verkauf im Kaffee, der Vermietung am Abend und Kirchensteuermitteln aufgebracht. Die Finanzierung von zehn (!) Ganztagsstellen kann sich wohl nur eine reiche Diözese wie Köln leisten. Von den angestellten und ehrenamtlichen Mitarbeitern werden aktive Identifikation mit den Zielen der Einrichtung, hohe Sachkompetenz und Teamfähigkeit verlangt. Geringere Anforderungen gefährden bald derartige Initiativen, weil sie viel resonanzempfindlicher, erfolgsorientierter handeln müssen als Territorialgemeinden, die institutionell von den Diözesen gesichert sind.

3. Territorialgemeinden und andere christliche Gemeinschaften: Konkurrenz und Ergänzung

Wo liegen die spezifischen Qualitäten und Möglichkeiten der verschiedenen Gemeinschaftsformen, und (wie) können sie füreinander zur Bereicherung werden? Ziehen wir mit zwei Thesen Bilanz.

Tun, was Territorialgemeinden nicht leisten können

Nicht-pfarrliche Gemeinschaften bewirken offenkundig vieles, womit Pfarrgemeinden überfordert wären: Die Erfahrung von Kirche im Kloster

Sießen, die persönliche Begegnung mit Ordensfrauen und das Gemeinschaftserlebnis mit Tausenden Gleichaltriger am Franziskusfest sind an diesen Ort gebunden. Dasselbe gilt auch umgekehrt: Die Funktion von Territorialgemeinden kann teilweise von Personalgemeinden – etwa einer attraktiven Stadtkirche oder Hochschulgemeinde – übernommen werden, aber keinesfalls durch die nicht-pfarrlichen Gemeinschaften. Die Lebensbegleitung durch die Sakramente, besonders die regelmäßige Eucharistiefeier, ist auf Dauer nur in zumutbarer räumlicher Nähe möglich. Das gilt insbesondere für weniger mobile Gruppen wie alte und kranke Menschen oder Familien mit Kindern.¹⁰ Nirgends wie in der Territorialgemeinde kreuzen sich «zufällig» die Einkaufs-, Arbeits- und Freizeitwege. Die mehr oder weniger regelmäßige und intensive Teilnahme am Leben einer Pfarrgemeinde und die Inanspruchnahme des Angebots anderer christlicher Gemeinschaften können sich gut ergänzen. Sinnlos dürfte eine Aufrechnung sein, ob eine vitale Pfarrgemeinde oder eine vitale andere christliche Gemeinschaft für gelegentliche Besucher oder dort Engagierte einen größeren Gewinn bietet. Zudem ist die Wahrnehmung von Kirche in der Öffentlichkeit und in den Medien zu bedenken, für die die City-Pastoral einzigartige Chancen eröffnet. Konkurrenz, Wettstreit zwischen den unterschiedlichen kirchlichen Anbietern ist deshalb grundsätzlich zu begrüßen.¹¹

Neuordnung der kirchlichen Landkarte

In der Kirche gibt es vielerlei Häuser, Siedlungen und Einrichtungen, die Gästen und Besuchern offen stehen. Aber es fehlt eine benutzerfreundliche kirchliche Landkarte, in der sich Insider und Fremde orientieren könnten. Die offiziellen Verzeichnisse und Websites der Diözesen geben zwar Auskunft über die zuständigen diözesanen Einrichtungen und über eigenständige kirchliche Anbieter wie Orden, Verbände und neue geistliche Gemeinschaften. Aber über die Qualität der Angebote und deren Nachfrage müssen sich Interessierte selbst kundig machen, was für die meisten eine Überforderung darstellt. Leicht ist es, eine gute Privatschule auszuwählen, aber ungleich schwieriger, als sonntägliches Ausflugsziel ein attraktives Gottesdienstangebot zu suchen, das dem eigenen Geschmack und Milieu entspricht. Noch schwieriger ist es, sich nach Adressen durchzufragen, wo es sich lohnt, sich zeitweilig oder gar auf Dauer – etwa für einen diakonischen Dienst – zu engagieren. Nur zufällig erfährt man von qualifizierten Angeboten, von denen wir einige in diesem Beitrag vorgestellt haben. Das große Potential an Interesse und Bereitschaft zum Engagement versickert daher größtenteils wegen Unübersichtlichkeit der kirchlichen Landkarte oder mündet bei oft weniger empfehlenswerten, nichtkirchlichen Initiativen. Diese Misere ist weniger den (potentiellen)

Kunden als den kirchlichen Anbietern anzulasten, die die Informationsmittel unserer Zeit viel zu wenig nutzen.

Auf einem anderen Blatt steht der mangelnde Mut vieler kirchlicher Veranstalter, veraltete Angebote aus ihrem Sortiment herauszunehmen. Das ist leichter gesagt als getan. Denn nicht nur viele Pfarrgemeinden, sondern auch viele Gruppen und Initiativen anderer christlicher Gemeinschaften sind nicht mehr lebensfähig. Auch für sie gelten die drei Qualitätsmerkmale, die wir für die Zukunftsfähigkeit von Ordensgemeinschaften aufgestellt haben: ein anziehendes Ideal, Schöpfen aus tiefen Glaubensquellen und hinreichende personelle und sachliche Ressourcen für ihre Aufgabe. Eine rechtzeitige und gründliche Revision des kirchlichen Angebots tut Not, um sich von lieb gewonnenen, überalteten Beständen zu trennen und Kraft für neue Aufgaben freizusetzen. Deshalb gehört das flächendeckende Netz von Territorialpfarreien in Deutschland der Vergangenheit an. Alternative Konzepte wie in französischen Diözesen müssen entwickelt werden.

ANMERKUNGEN

¹ Ludwig Kaufmann, Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vernächtnis, Fribourg/Brig. 1990, 116-150, ebd. 134.

² Ebd. 136.

³ Vgl. O. Fuchs, N. Greinacher, L. Karrer, N. Mette, H. Steinkamp, Der pastorale Notstand. Notwendige Reform einer zukunftsfähigen Kirche, Düsseldorf 1992, 152-160.

⁴ Vgl.: www.orden.de.

⁵ Joan Chittister, Unter der Asche ein heimliches Feuer. Spiritueller Aufbruch heute, München 2000, 173. 176f.

⁶ Vgl. Bernd Aretz, Die Herzen der Menschen verändern. Die Gemeinschaft von Sant' Egidio: das prisma 13 (2001) Heft 2, 62-67.

⁷ Vgl. Hanspeter Heinz, Reflexion und Reform tun not. Was die kirchlichen Bewegungen in Deutschland bewegen: Herder Korrespondenz 53 (1999) 626-631. Vgl. Joseph Ratzinger, Kirchliche Bewegungen und ihr theologischer Ort: Internationale katholische Zeitschrift «Communio» 27 (1998) 431-448.

⁸ Vgl. Martin Voigt, Als Kirchgänger in der Innenstadt von München: Pastoraltheologie 84 (1995) 665-668.

⁹ Vgl. Gerda Felzmann, Seelsorge und Spiritualität im DOMFORUM Köln: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen ... 51 (1999) 173-177; Hartmut Meesmann, «Wir machen, was in den Kirchengemeinden nicht geht.» City-Seelsorge: Offene Begegnungszentren für Passanten. DOMFORUM Köln und St. Elisabethen in Basel als Vorzeigeobjekte: Publik Forum 10 (2001) 32f.

¹⁰ Deshalb ist es den meisten Katholiken unverständlich, warum über andere Zugangswege zur Priesterweihe in der katholischen Kirche nicht offen nachgedacht und gesprochen wird. Denn sonst läuft die Kirchenleitung Gefahr, das höhere Gut der Eucharistiefeier, die «Quelle und Gipfel allen kirchlichen Lebens» (vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 10) ist, in weiten Gebieten zu gefährden, in denen das kirchliche Leben (noch) stark und gesund ist.

¹¹ Für die Vermeidung und Regelung von Konflikten ist letztlich der Bischof zuständig, dem die Aufsichtspflicht aufgetragen ist.

HERIBERT SCHÜTZEICHEL · TRIER

DAS GESICHT DER KIRCHE

In der Erklärung der römischen Glaubenskongregation «Dominus Jesus» vom 6. August 2000 wird dargelegt: Die einzige Kirche Christi ist verwirklicht (subsistit) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird (vgl. LG 8,2) (Nr. 16). Die Kirchen, die mit der katholischen Kirche durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, in Verbindung stehen, sind echte Teilkirchen. In ihnen ist die Kirche Christi gegenwärtig und wirksam. Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben (vgl. UR 22), sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinne. Die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche (vgl. UR 3,1). Der Geist Christi hat sich gewürdigt, die getrennten Kirchen und Gemeinschaften als Mittel des Heiles zu gebrauchen (vgl. UR 3,4) (Nr. 17).

Diese Aussagen, die in der Kirchenkonstitution und im Ökumenismusdekret des II. Vaticanums grundgelegt sind, wurden zum Teil heftig kritisiert.¹ Sie können aber anregen, vor allem gestützt auf die Hl. Schrift und alle Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, drei zusammenhängende ekklesiologische Fragestellungen und Themen wieder zu bedenken: die Wahrheit der Kirche (wahre und falsche Kirche, Kirche und Nicht-Kirche), den Ort der Kirche (Wo ist die Kirche?) und das Gepräge der Kirche (was die Kirche bestimmt und charakterisiert). Es geht darum, das Gesicht der Kirche Christi voll und ganz deutlich zu machen.

Zuvor sei angemerkt, dass der Begriff «Kirche» im streng theologischen Sinne gebraucht wird, nicht nur im konfessionskundlichen Verständnis. Konfessionskundlich wird auf katholischer Seite gesprochen von der katholischen Kirche, von den orthodoxen und altorientalischen Kirchen, von

HERIBERT SCHÜTZEICHEL, geb. 1933; Priesterweihe 1958; Dr. theol. 1964; habil. 1970; o. Prof. für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie in Trier 1971-2000.

den anglikanischen Kirchen, von den lutherischen und reformierten Kirchen, von den Freikirchen, von den Altkonfessionellen Kirchen.² Dieser konfessionskundliche Gebrauch des Wortes «Kirche» unterscheidet sich von dem Gebrauch des Kirchenbegriffs im eigentlich theologischen Sinne.

1. Die Wahrheit der Kirche

In seinem Hauptwerk «*Institutio christianae religionis*»³ beginnt Johannes Calvin, der neben Luther wichtigste, seiner Wirkung nach der bedeutendste protestantische Reformator des 16. Jahrhunderts⁴, das vierte Buch über die äußeren Mittel oder Hilfen, mit denen Gott uns in die Gemeinschaft Christi einlädt und darin erhält, mit zwei Kapiteln über die wahre und falsche Kirche. Zuerst schreibt er über die wahre Kirche, mit der wir die Einheit bewahren müssen und die die Mutter aller Frommen ist. Dann bietet er einen Vergleich der wahren und der falschen Kirche, indem er vor allem die Kirche unter dem Papst verwirft.⁵

Gott, so Calvin, will in seiner Einrichtung als gegenwärtig erkannt werden. Im Alten Bund waren für die Gläubigen die Lehre des Gesetzes und die Ermahnungen der Propheten ein lebendiges Bild Gottes (*viva Dei imago*). Paulus betont, in seiner Verkündigung leuchte die Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi (vgl. 2 Kor 4,6).⁶ Fragt man nach dem Gesicht der Kirche, dann gilt: «Überall, wo wir sehen, dass Gottes Wort rein gepredigt und gehört wird, und die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden, da ist ohne jeden Zweifel Kirche».⁷ Jesus hat verheißen: «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20). Die Merkzeichen (*symbola, notae, signa, tesserae*), die die Kirche erkennen lassen, sind die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente. Wenn eine Gemeinschaft die Ordnung in Wort und Sakrament hat, wie sie der Herr uns ans Herz gelegt hat, können wir ihr die Ehre erweisen, die den Kirchen zukommt. Der reine Dienst des Wortes und der reine Ritus bei der Feier der Sakramente sind ein geeignetes Unterpfand (*pignus et arrhabo*) der Kirche.⁸ Der Dienst des Wortes und der Sakramente ist die bleibende Erkennungs-marke der Kirche. Die Kirche ist aufgebaut auf dem Fundament, d.h. der Lehre der Apostel und Propheten (Eph 2,20). In Christus, der das eigentliche Fundament darstellt, ist die Kirche gegründet durch die Verkündigung der Lehre. Apostel und Propheten gehören zusammen (*consensus, symphonia*), denn Gott ist der eine, der in allen spricht.

Die Kirche ist Säule und Fundament der Wahrheit (1 Tim 3,15), weil sie durch ihren Dienst die Wahrheit schützt und verbreitet. Das Amt der Lehre ist das einzige Werkzeug, womit die Wahrheit festgehalten wird, damit sie nicht in Vergessenheit gerät. Ohne den Dienst des Wortes fällt

die Wahrheit Gottes. Die Kirche ist das Reich Christi. Christus herrscht in der Kirche durch das Zepter seines Wortes.⁹ Der Dienst am Wort ist die Seele der Kirche.¹⁰

Es fragt sich nun, was unter dem Papsttum noch an Kirche existiert. Statt des Dienstes am Wort herrscht da ein verkehrtes und aus Lügen zusammengesetztes Regiment, das das reine Licht teils auslöscht, teils erstickt. An die Stelle des heiligen Abendmahles hat sich das abscheulichste Sakrileg eingeschlichen. Die Verehrung Gottes (*cultus Dei*) ist durch eine vielartige und unerträgliche Menge von Aberglauben entstellt. Die Lehre, ohne die das Christentum nicht bestehen kann, ist ganz begraben und beiseite getan. Die öffentlichen Versammlungen (*publici conventus*) sind Schulen des Götzendienstes und der Gottlosigkeit.¹¹ Unter dem Papsttum sind nur noch Spuren (z.B. die Taufe), Reste und Trümmer der Kirche.¹² «Kurzum, ich sage, dass hier Kirchen sind, sofern der Herr darin die Überbleibsel seines Volkes, wie jämmerlich zerstreut und auseinandergetrieben sie auch sein mögen, auf wundersame Weise bewahrt; Kirchen sind hier, sofern noch einige Merkzeichen (*symbola*) der Kirche bestehen bleiben, und zwar vor allem die, deren Wirkkraft weder die Verschlagenheit des Teufels noch die Bosheit der Menschen zu zerstören vermag. Aber weil in diesen Versammlungen auf der anderen Seite die Kennzeichen (*notae*) ausgetilgt sind, auf die man bei dieser Erörterung vor allem schauen muss, so behaupte ich, dass sowohl die einzelnen Versammlungen, als auch der ganze Leib der rechtmäßigen Gestalt der Kirche (*legitima Ecclesiae forma*) ermangeln.»¹³

Aus dem Dargelegten ergibt sich: 1. Wie in der *Confessio Augustana* (Art. 7 und 8) kennt Calvin, der auch die Wendungen «Gesicht» und «Form/Gestalt» der Kirche gebraucht, zwei Merkmale zur Erkenntnis der wahren Kirche: den reinen Dienst des Wortes und die reine Feier der Sakramente. Calvin betont besonders das Wort. Das Wort ist für ihn wie der Lydische Stein, an dem die Kirche alle Lehren prüfen muss.¹⁴ Das Prüfmaß wie der Lydische Stein jeder Kirche sind die Predigt des Wortes und die Feier der Sakramente.¹⁵ Mit der Herausstellung des Dienstes am Wort und an den Sakramenten hängt zusammen, dass Calvin die menschlichen «*ministri*» hervorhebt, vor allem – in seiner Vierämterlehre – die *Pastores*. Die Hirten (*episcopi, presbyteri, ministri*), die für Calvin die wichtigsten Amtsträger sind, haben die Aufgabe, das Evangelium zu verkünden und die Sakramente zu spenden sowie die Kirchenzucht wahrzunehmen. Sie sind die Nachfolger der Apostel. Die ordinierende Handauflegung lässt Calvin als Sakrament gelten, wenn auch nicht, wie Taufe und Abendmahl, als «*ordinarium sacramentum*». Calvin setzte sich leidenschaftlich ein für das, wie er formuliert, «*Apostolicum ac pastorale munus*» in der Kirche. Seiner Einschätzung nach ist weder das Licht und

die Wärme der Sonne noch auch Speise und Trank zur Ernährung und Erhaltung des gegenwärtigen Lebens so notwendig wie das «Apostolicum ac pastorale munus» zur Bewahrung der Kirche auf Erden.¹⁶

Die katholischen Kontroverstheologen kritisierten die von Calvin (den Protestanten) angegebenen Erkennungszeichen der wahren Kirche.¹⁷ Thomas Stapleton (1535–1598) z.B. legte u.a. dar: Nicht überall, wo sich die wahre Lehre und die wahre Sakramentspendung finden, ist die wahre Kirche. Denn die Schismatiker, die nicht häretisch sind, können beides besitzen. Die beiden Merkmale zeigen nicht, wo die Kirche ist, sondern die Kirche zeigt, wo diese beiden Merkmale sind. Die Kirche lehrt, welches die wahre Lehre und welches der rechte Gebrauch der Sakramente ist, nicht umgekehrt. Die wahre Lehre und die wahre Sakramentspendung sind nicht Kennzeichen, sondern notwendige Früchte, Gaben und Schmuckstücke der Kirche, ohne die sie nicht vollkommen und vollständig wäre. Der wahren Kirche fehlen die wahre Lehre und der rechte Gebrauch der Sakramente nie. Sie können Kennzeichen sein, wodurch die Lehrer der Kirche von ihren Kollegen oder ihren Vorgesetzten erkannt werden. Anders ist es bei den unkundigen Gliedern der Kirche und bei den Kleinen im Glauben, die über die Gründe und Prinzipien einer Sache nicht zu urteilen vermögen. Sie erkennen die Kirche an ihrem äußeren Gesicht, an den charakteristischen und klaren, deutlich erkennbaren und einsichtigen Kennzeichen der Kirche. Für Stapleton sind dies das Alter, die Sukzession, die Katholizität und die Einheit.¹⁸ Was Stapleton im 16. Jahrhundert darlegte, bleibt auch heute bedenkenswert.

In der katholischen Kontroverstheologie, in der zunächst die Zahl der Merkmale nicht festlag, reduzierte und konzentrierte man die «notae» auf die vier des Symbolums: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität.¹⁹

Zu den vier Eigenschaften der Kirche, die im Großen Credo genannt werden, gibt es auch Äußerungen Calvins. Zur Einheit und Katholizität schreibt der Reformator u.a.: Es genügt nicht, dass wir die Kirche als die Schar der Auserwählten bloß mit unserem Denken und mit unserem Herzen erfassen. Wir müssen vielmehr dergestalt auf die Einheit der Kirche sinnen, dass wir wahrhaftig überzeugt sind, selbst in sie eingefügt zu sein. Denn nur wenn wir mit allen übrigen Gliedern zusammen unter unserem Haupt Christus zu einer Einheit zusammengefügt sind, haben wir die Hoffnung auf das zukünftige Erbe. Deshalb heißt die Kirche auch katholisch oder allgemein (universalis). Denn gäbe es zwei oder drei Kirchen, würde Christus in Stücke zerrissen. Alle Auserwählten sind in Christus miteinander verbunden, dass sie, wie sie von dem einen Haupte abhängen, auch gleichsam zu einem Leibe zusammenwachsen. Sie leben miteinander in einem Glauben, einer Hoffnung, einer Liebe, in dem gleichen Geiste,

zum gleichen Erbe des ewigen Lebens berufen und zur Teilhabe an dem einen Gott und Christus.²⁰ Wie man sieht, betont Calvin die Einheit der Kirche gemäß Eph 4,4 und bezieht die Katholizität auf die Einheit. Das II. Vaticanum spricht von der «katholischen Einheit des Volkes Gottes» (LG 13,4). Die Kirche, so Calvin, ist heilig. Christus hat sich für die Kirche hingegeben, um sie zu heiligen. Er hat sie gereinigt durch das Bad des Wassers im Wort des Lebens, um sie als herrliche Braut erscheinen zu lassen, die keinen Fehler und keine Falte hat (vgl. Eph 5,25). Die Heiligkeit der Kirche ist noch nicht vollkommen.²¹ Die Kirche ist aus Guten und Bösen gemischt.²² In der Kirche erlangt man die Vergebung der Sünden.²³

Was die Apostolizität der Kirche angeht, so unterstreicht Calvin, wie referiert, die Bedeutung des «Apostolicum ac pastorale munus» und der Pastores, der Nachfolger der Apostel. Gegenüber der von den Päpstlichen betonten dauernden Sukzession der Bischöfe verweist er auf die Lehre. Der Vorwand der Sukzession sei eitel, wenn nicht die Späteren die Wahrheit Christi, die sie von ihren Vätern in die Hand gelegt bekommen hätten, unversehrt und unverderbt bewahrten und in ihr verharrten.²⁴ Hier wird deutlich, dass die ministeriale Sukzession (*successio ministerii*) im Dienste der doktrinalen Sukzession (*successio fidei vel verbi*) steht. Es geht entscheidend um die Nachfolge, das dauernde Bleiben im Glauben und in der Lehre der Apostel.

Wahre Lehre und wahre Sakramentspendung sind – wie auch die auf katholischer Seite genannten «notae» – Ausdruck der Gegenwart Gottes und Christi in der Kirche.²⁵ Calvin kennzeichnet deshalb, wie dargelegt, die Lehre des Gesetzes und die Ermahnungen der Propheten im Alten Bund als lebendiges Bild Gottes und nennt Christus den Herrn der Kirche, der durch das Zepter seines Wortes die Kirche regiert. Christus, so Calvin weiter, leitet die Kirche durch die «ministri» und tut sein Werk durch deren Mund.²⁶

Wo die Welt Gottes ist, wo Gott herrscht und Christus gegenwärtig und wirksam ist, da ist die Kirche.

2. In der Kirche unter dem Papst sind für Calvin die wahre Lehre und die wahre Sakramentspendung zerstört und ausgetilgt. Besonders scharf verurteilt der Reformator das Messopfer und das Papstamt. Wie Luther die Messe als größten und schrecklichsten Gräuel kennzeichnete, so charakterisiert Calvin die Messe als ganz abscheuliches Sakrileg.²⁷ Der Papst ist für Calvin ein Tyrann, ein Apostat, der Anführer und Vorkämpfer des Reiches des Antichrist.²⁸ Er beklagt beim Papst vor allem die Veruntreuung des Bischofsamtes (Belehrung des Volkes durch das Wort, Spendung der Sakramente, Wahrnehmung der Kirchenzucht).²⁹ In seinem erstmals 1552 erschienenen Kommentar zum Johannesevangelium schreibt Calvin u.a.: In der Kirche der Papisten zeigt sich ein falsches Bekenntnis des Christen-

tums. Die Papisten trennen Gott von seinem Wort, die Kirche vom Glauben, das Himmelreich vom Geist. Sie haben Christus aus der Kirche verjagt und brüsten sich mit einem verlogenen Zerrbild der Kirche.³⁰

Calvin, so wurde verdeutlicht, will den Christen unter dem Papst das Kirchesein nicht vollständig absprechen. Aber er sieht bei den Papisten nur noch Spuren, Reste und Ruinen der Kirche. Er und die Seinen, so meint der Reformator, mussten sich von den Papisten wegwenden, um sich zu Christus hinzuwenden.³¹ Wo Christus nicht ist, da ist keine Kirche. Es ist klar erkennbar, dass Calvin bei der Betrachtung der Kirche und ihrer Kennzeichen letztlich Christus und sein Reich sowie das Evangelium im Blick hat.

Dem entspricht es, dass das II. Vaticanum lehrt, Gott selbst habe den Menschen den Weg gewiesen, auf dem sie, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können, und dass diese einzige wahre Religion ihre konkrete Existenzform (subsistere) in der katholischen und apostolischen Kirche hat, die von Jesus, dem Herrn, den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten (DH 1,2). Die Wahrheit der Religion bestimmt sich von dem Erlöser Christus her, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (Joh 14,6) (NA 2,2).

2. Der Ort der Kirche: Wo ist die Kirche?

Die kontroverstheologischen Untersuchungen über die «notae» der Kirche behandeln die Sichtbarkeit oder Erkennbarkeit der wahren Kirche. Sie lassen sich von der Frage leiten: Wo ist die Kirche, bei den Protestanten oder bei den Katholiken? Versucht man diese Frage nicht in erster Linie kontroverstheologisch-apologetisch zu beantworten, sondern systematisch-theologisch, dann kommt man zu dem Ergebnis: Der Ort der Kirche lässt sich siebenfach bestimmen.

2.1 *Wo Christus ist, da ist die Kirche*

Die Kirche ist der Ort Christi, seine Kirche (vgl. Mt 16,18: Ich will meine Kirche bauen). Christus ist in und mit der Kirche (vgl. Mt 18,20; 38,20). Er hat sich in Gnade und Freiheit an die Kirche gebunden. Er ist der Bräutigam der Kirche, und die Kirche ist seine Braut (vgl. Eph 5,22-33; Apk 22,17). Er ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm 8,29). Er ist der neue Adam der neuen Menschheit (vgl. Röm 5,19; 1 Kor 15,22). Er ist der Hirt, die Kirche die Herde (vgl. Joh 10,11-16; 21,15-17). Er ist das Haupt, die Kirche sein Leib (vgl. Eph 1,22.23; Kol 1,18).^{31a} Christus ist Mittler und Weg zum Heil und wird in seinem Leib, der Kirche, gegenwärtig (LG 14,1). Er ist der Weinstock, die Glieder der Kirche sind die

Reben (vgl. Joh 15,1-8). Er ist der Eckstein, der Hauptstein, die Kirche ist das Haus (vgl. Eph 2,20-22); Der erhöhte Christus gibt die Ämter der Kirche (vgl. Eph 4,11). Ignatius von Antiochien formulierte: Wo Jesus Christus ist, da ist auch die katholische Kirche.³²

In Christus ist die Kirche das allumfassende Heilssakrament (vgl. LG 48,2), das das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht (vgl. GS 45,1). Christus ist das Haupt des messianischen Volkes, er, der hingegeben ist wegen unserer Sünden und auferstanden ist um unserer Rechtfertigung willen (Röm 4,25), und jetzt voll Herrlichkeit im Himmel herrscht, da er den Namen über alle Namen erlangt hat (LG 9,2). Die Kirche ist das im Mysterium (im Sakrament) gegenwärtige Reich Christi (LG 3). Die komplexe Wirklichkeit der Kirche gleicht dem menschengewordenen Wort. Wie nämlich die angenommene menschliche Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das soziale Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16; LG 8,1). Christus ist das Licht der Welt. Von ihm kommen wir, durch ihn leben wir, zu ihm streben wir hin (LG 3). Christus ist in der Kirche auf mancherlei Weise gegenwärtig, in den liturgischen Handlungen, im Opfer der Messe sowohl in der Person des Priesters wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten, in allen Sakramenten, in seinem Wort, im Beten und Singen der Gemeinde (vgl. SC 7,1; 33,1), im Glauben (vgl. Eph 3,17), in den Werken der Barmherzigkeit und in den Armen (vgl. Mt 25,40), im Leiten und Führen der Kirche.³³

Die Bischöfe nehmen in hervorragender und sichtbarer Weise die Stelle Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, ein und handeln in seiner Person (LG 21,2; CD 2). Christus hat durch seine Apostel deren Nachfolger, die Bischöfe, seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht (LG 28,1). In den Bischöfen ist Christus inmitten der Gläubigen anwesend. Vorzüglich durch die Bischöfe verkündet er Gottes Wort und spendet er die Sakramente des Glaubens (LG 21,1). Die von Christus in seiner Kirche gesetzte Form der Leitung (*regimini formam*) wird durch den Hl. Geist bewahrt (LG 27,2). Calvin sprach, wie gezeigt, von der *«legitima ecclesiae forma»*.³⁴

Die Priester sind nach dem Bilde Christi, des höchsten und ewigen Priesters, zur Verkündigung, zum Hirtendienst und zur Feier des Gottesdienstes geweiht (LG 28). Sie sind zum Dienst für Christus den Lehrer, Priester und König bestellt (PO 1). Sie können handeln in der Person des Hauptes Christus (PO 2,3). In Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium üben die Diakone ihr Amt aus (LG 29,1).

Die vier Attribute der Kirche sind christologisch zu werten. Durch die Kraft Christi wird die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche

zusammengehalten (LG 26,1). Christus ist das Prinzip der Einheit der Kirche (UR 2,2). Christus, unser Herr und Erlöser, ist einer. Die Kirche ist heilig, weil Christus in ihr durch den Hl. Geist seine Heiligkeit austeilte. Die Kirche ist katholisch, weil ihre universelle Sendung in der universellen Sendung Christi gründet. Die Kirche ist apostolisch, weil sich in ihrem apostolischen Glauben Christus, der Urapostel (vgl. Hebr 3,1) und der Urzeuge der Liebe des Vaters als für alle Menschen gegenwärtig bezeugt. Die vier Eigenschaften der Kirche gehören in Christus untrennbar zusammen. «Wenn es der eine Christus ist, der uns erlöst hat, dann ist er der einzige (unus et unicus) Erlöser. Wenn er der einzige Erlöser ist, dann muss er für alle Menschen zu allen Zeiten der einzige und so der universelle Erlöser sein (catholicus). Nur Gott kann erlösen, so dass dieser einzige und universelle Erlöser auch der Heilige und Unvergängliche (sanctus) sein muss. Und weil er der einzige, universelle und unvergänglich heilige Erlöser ist, muss er Gott und so auch der Zeuge und Apostel der Liebe des himmlischen Vaters zu allen Menschen sein (apostolicus).»³⁵ Christus bestimmt die Aufgaben der Kirche, also die Verkündigung des Wortes und die Feier der Sakramente. Er schuf die Zwölf (vgl. Mk 3,13-19) und gab dem Simon den Namen «Petrus» (Mt 16,18). Er berief den Paulus zum Apostel (1 Kor 9,1; 15,8-10; Gal 1,15). Als erhöhter Herr gibt er, wie schon einmal angemerkt, die Ämter in der Kirche (Eph 4,11). Er ist in seinen Aposteln und Boten gegenwärtig (vgl. Lk 10,16; 2 Kor 5,20; 13,3; 1 Thess 2,13). Er selber spricht, wenn in der Kirche die heiligen Schriften gelesen werden (SC 7,1). In der Liturgie verkündet Christus noch immer das Evangelium (SC 33,1). Seine Kraft erfüllt die Sakramente. Das Pascha-Mysterium (Tod und Auferstehung Christi) wird in den Sakramenten wirksam, vor allem in Taufe und Eucharistie (SC 6).

Die kirchlichen Grundhaltungen, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe, erhalten von Christus her Legitimation und Inhalt. Der Glaube, durch den Christus in den Herzen wohnt (Eph 3,17), blickt hauptsächlich auf Tod und Auferstehung Christi (1 Kor 15). Die Hoffnung hat ihr Fundament in Christus, der die eine Hoffnung ist (vgl. Eph 4,4; 1 Tim 1,1; Kol 1,27). Die Liebe umfängt vor allem Christus, in dessen Geschichte und Geschick offenbar wurde: Gott ist die Liebe (1 Joh 4,16). Die Kirche Christi ist die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (vgl. LG 8,1). Christus beruft und versammelt das Volk des Neuen Bundes, die Kirche, zur Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (UR 2,2).³⁶

2.2 Wo der Hl. Geist ist, da ist die Kirche³⁷

Die Kirche ist der Ort des Hl. Geistes, das Sakrament des Hl. Geistes, das Werkzeug in der Hand des Hl. Geistes und die Vermittlerin des Hl.

Geistes. Der Hl. Geist hat sich in Gnade und Freiheit an die Kirche gebunden (vgl. Joh 14,16-17). Irenäus von Lyon formulierte klassisch: «Denn wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade. Der Geist ist aber die Wahrheit.»³⁸ Johannes Chrysostomus schrieb: «Wenn der Hl. Geist nicht gegenwärtig wäre, gäbe es die Kirche nicht, wenn es die Kirche gibt, ist dies ein deutliches Zeichen für die Gegenwart des Hl. Geistes.»³⁹ Im Hl.-Geist-Artikel (Nr. 4) der Kirchenkonstitution des II. Vaticanums lassen sich vierzehn ekklesiologische Aussagen über den Hl. Geist unterscheiden⁴⁰: Der Hl. Geist wurde gesandt an Pfingsten (1).⁴¹ Er heiligt die Kirche (2). Er ist der Geist des Lebens (3). Er wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen (4). Er betet in den Herzen der Gläubigen (5). Er legt Zeugnis ab für die Annahme an Kindes statt (6). Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein (7). Er eint die Kirche in Gemeinschaft (communione) und Dienstleistung (8). Er stattet die Kirche aus und leitet sie mit verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben (9). Er schmückt die Kirche mit seinen Früchten (10). Er verjüngt die Kirche durch das Evangelium (11). Er erneuert die Kirche (12). Er führt die Kirche zur vollkommenen Einigung mit ihrem Bräutigam (13). Er sagt mit der Kirche zu Christus: Komm! (14). Mit diesen Darlegungen des Konzils werden die biblischen Aussagen über den Hl. Geist in reichem Maße zur Geltung gebracht und die Beziehungen des Hl. Geistes zur Kirche eingehend erläutert (vgl. auch LG 12; AG 4; AA 3).

Wie Christus, so bestimmt auch der Hl. Geist die vier Attribute der Kirche.⁴² Der Hl. Geist bestimmt die Einheit der Kirche (vgl. Eph 4,4), die Einzigkeit und Einigkeit der Kirche. Er ist das Prinzip der Einheit der Kirche (vgl. LG 13,1; UR 2,2). Er wohnt als der Eine und Gleiche im Haupt (Christus) und in den Gliedern. Er macht den ganzen Leib lebendig, eint und bewegt ihn. Seine Aufgabe gleicht deshalb der Aufgabe, die das Lebensprinzip, die Seele, im menschlichen Leib erfüllt (LG 7,7). Christus will, dass sein Volk unter der Wirksamkeit des Hl. Geistes wächst, und er vollendet seine Gemeinschaft in der Einheit (UR 2,4). Als Prinzip der Einheit ist der Hl. Geist auch das Prinzip der Vielfalt. Geistgewirkte Einheit erweist ihren Reichtum in der geistgewirkten Vielfalt, und die geistgewirkte Vielfalt bewahrt ihre Fruchtbarkeit in der geistgewirkten Einheit. Der Hl. Geist bestimmt die Heiligkeit der Kirche. Die Heiligkeit des Geistes fließt über auf die Kirche. Paulus kennzeichnet die Kirche als Tempel Gottes, in dem der Geist Gottes wohnt, und er fügt hinzu: Der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr (1 Kor 3,16-17). Die Heiligkeit der Kirche zeigt sich in den Früchten der Gnade (vgl. Gal 5,22), die der Hl. Geist in den Gläubigen hervorbringt (LG 39). Die Heiligen der Kirche sind besondere Werke des Hl. Geistes. Der Hl. Geist bestimmt die Katho-

lizität der Kirche. Die katholische Kirche strebt danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Geistes (LG 13,2). Der Hl. Geist treibt die Kirche zur Mission an (LG 17). Er lässt auch die innere Katholizität, die innere Fülle der Kirche, zur Geltung kommen. Diese innere Fülle ist Christus, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind (Kol 2,3), der die Fülle der ganzen Offenbarung ist (DV 2), in dem sich die ganze Offenbarung des höchsten Gottes vollendet (vgl. 2 Kor 1,20; 3,16-4,6) (DV 7,1) und in dem die Fülle des religiösen Lebens zu finden ist (NA 2,2). Der Hl. Geist als der Geist Christi erinnert an alles, was Christus gebracht hat und führt in die ganze Wahrheit ein, die Christus ist (vgl. Joh 14,26; 16,13). Die Kirche partizipiert an der Geistfülle Christi (vgl. Jes 11,2). Der Hl. Geist bestimmt schließlich die Apostolizität der Kirche. Es gibt eine kirchliche Apostolizität des Ursprungs, des Glaubens und des Amtes. Die Kirche ist apostolisch wegen ihres Ursprungs bei den Aposteln, die, wie z.B. Apostelgeschichte und die Paulusbriefe bezeugen, Träger und Spender des Hl. Geistes waren. Der Hl. Geist, der auch mit, bei und in der nachapostolischen Kirche wirkt, entfaltet eine besondere Wirksamkeit in der Kirche der Apostel, da diese noch in den Vorgang der Christusoffenbarung einbezogen war. Die Kirche ist apostolisch wegen ihres Glaubens. Ihr Glaube ist der Glaube der Apostel. Der Glaube ist geistgewirkt (vgl. 1 Kor 12,3; DV 5). Die Kirche ist apostolisch wegen ihres Amtes, das sich von den Aposteln herleitet. Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel. Das apostolische Amt ist geistgewirkt (vgl. Apg 20,28; 1 Kor 12; 2 Tim 1,6-7). Den Bischöfen wurde durch die Handauflegung und die Worte der Weihe die Gnade des Geistes übertragen (LG 21,2; CD 2,2). Die Priester wurden bei der Weihe mit dem Hl. Geist gesalbt (PO 2,3). Der Hl. Geist stärkt immerfort die organische Struktur und Eintracht der Kirche (LG 22,2). Er bewahrt die von Christus dem Herrn in seiner Kirche gesetzte Form der Leitung ohne Minderung (LG 27,2).

Wie Christus bestimmt der Hl. Geist die Aufgaben, die Grundvollzüge der Kirche, die Verkündigung des Wortes und die Feier der Sakramente. Das ergibt sich schon aus der Geistbestimmtheit der Apostolizität der Kirche. Gemäß den Parakletsprüchen im vierten Evangelium (Joh 14,16.17.26; 15,26; 16,7-15) übt der Hl. Geist in der Kirche Verkündigungsfunktionen aus: lehren, Zeugnis geben, erinnern, in die Wahrheit einführen. Der Geist der Wahrheit schenkt seinen Beistand besonders dem Lehramt der Bischöfe (LG 24; DV 10,2). Die gesamte Verkündigung der Kirche ist geistgeprägt. Die siebenmalige Aufforderung in Apg 2,7. 11.17.29; 3,6.13.22: «Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt», lässt sich auf die Predigt der Kirche beziehen. Durch das Tun des einen Geistes sind Überlieferung, Schrift und Lehramt miteinander

verknüpft und dienen wirksam dem Heil der Seelen (DV 10,3). Durch das Evangelium verjüngt der Hl. Geist die Kirche (LG 4). Die Sakramente sind geistgewirkt und geistverleihend. Durch die Sakramente wirkt der Hl. Geist (AA 3,4) und heiligt das Volk Gottes (LG 12,2). In der Liturgie wirkt die Kraft des Hl. Geistes durch die sakramentalen Zeichen (LG 50,4). Die Feier des Pascha-Mysteriums geschieht durch die Kraft des Hl. Geistes. Diese Feier umfasst ein Dreifaches: das Lesen aus der Hl. Schrift, die Feier der Eucharistie, in der der Tod Christi dargestellt wird, und zugleich die Danksagung (SC 6).⁴³ Alle drei Grundvollzüge der Messe sind geistbestimmt. Die Hl. Schrift, aus der gelesen wird, wurde durch die Inspiration des Hl. Geistes verfasst und muss im Hl. Geist gelesen und ausgelegt werden (vgl. DV 7,1; 9; 11,1; 12,3; 18,2; 20,1). Das Kreuzopfer, das in der Eucharistie dargestellt wird, brachte Christus dar im ewigen Geiste (Hebr 9,14). Die an der Messe teilnehmenden Gläubigen sind mit dem Hl. Geist ausgestattet (LG 10,1; 12,1; 14,2; 34,2; 40,1). Der zelebrierende Priester wurde bei der Weihe mit dem Hl. Geist gesalbt (PO 2,3) und spricht im Hochgebet die pneumatische Wandlungs- und Kommunionepiklese. Bei der Kommunion schenkt Christus die Gabe des Geistes. Durch sein Fleisch, das durch den Hl. Geist lebt und Leben schafft, spendet Christus den Menschen das Leben (PO 5,2). Die Danksagung an den Vater durch Christus geschieht im Hl. Geist, in der Einheit des Hl. Geistes. Sie geht hervor aus dem geistgewirkten Glauben (DV 5) und äußert sich in Psalmen, Hymnen und Liedern, wie der Geist sie eingibt (vgl. Eph 5,19; Kol 3,16). Was die übrigen Sakramente angeht, so sei nur auf die Verbindung von Buße und Hl. Geist (vgl. Joh 20,22.23) hingewiesen. In der Absolutionsformel wird der Hl. Geist zweimal genannt. Man nennt die Aufgaben oder Lebensvollzüge der Kirche auch *Martyria* (Bezeugung des Wortes Gottes): *Leiturgia* (Gottesdienst), *Diakonia* (Dienst der Liebe) und *Koinonia* (geschwisterliche Gemeinschaft).⁴⁴ Alle diese Lebensvorgänge in der Kirche sind vom Hl. Geist beseelt. Durch den Hl. Geist ist die Liebe Gottes in die Herzen der Gläubigen ausgegossen (Röm 5,5). Der Hl. Geist schenkt die Liebe (Gal 5,22; LG 7,3; 42,1; AA 3,2; GS 91,1). Durch den Hl. Geist treibt Christus die Laien zu jedem guten und vollkommenen Werk an (LG 34,1). Die Kirche ist die *Koinonia* des Hl. Geistes (vgl. 2 Kor 13,13; Schlussdoxologie der Hochgebete: in unitate Spiritus Sancti).

Wie Christus bestimmt der Hl. Geist die Grundhaltungen der Kirche: Glaube (vgl. 1 Kor 12,3; Röm 8,15; Gal 4,6; Apg 6,5; 11,24) (DV 1 und 5), Hoffnung (Röm 16,13; GS 93,1) und Liebe (Gal 5,22). Der Hl. Geist gießt in die Herzen aller Glieder der Kirche Glaube, Hoffnung und Liebe aus (AA 3,2). Der Hl. Geist beruft und versammelt das Volk des Neuen Bundes, die Kirche, zur Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der

Liebe (UR 2,2). Das Leben in den christlichen und kirchlichen Grundhaltungen verwirklicht sich in eigener Weise in der Praxis der evangelischen Räte: Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam. Von der Liebe gedrängt, die der Hl. Geist in ihre Herzen ausgießt, leben die Ordensleute in der Befolgung der evangelischen Räte für Christus und die Kirche (PC 1,3). Die Kirche, die durch ihre Gesetze die Praxis der evangelischen Räte lenkt, folgt gelehrt den Antrieben des Hl. Geistes (LG 45,1). Das Leben nach den evangelischen Räten zeigt die unbegrenzte Macht des Hl. Geistes, der in der Kirche wunderbar wirkt (LG 44,3). Diese unbegrenzte und wunderbare Wirkkraft des Hl. Geistes macht die Lebenskraft der Kirche aus. Sie erweist sich in den Orden und klösterlichen Gemeinschaften sowie in den neuen Gemeinschaftsformen (Basisgemeinden, kleine christliche Gemeinschaften, geistliche Bewegungen).⁴⁵ Das geweihte Leben ist ein Geschenk Gottes des Vaters durch den Geist an seine Kirche.⁴⁶

Der Hl. Geist bestimmt nicht zuletzt die Grundspannungen in der Kirche⁴⁷, z.B. zwischen Bewahrung und Fortschritt (konservativ und progressiv) (vgl. SC 4), Institution (feste und bleibende Einrichtungen und Strukturen) und Ereignis (Dynamik, Neuaufbrüche), Frau und Mann, Laie und Christ im geistlichen Beruf, Amt und Charisma, Lehramt der wissenschaftlichen Theologen und Lehramt der Bischöfe und des Papstes⁴⁸, Bischöfen und Papst (Kollegialität und Primat). Alle diese Spannungen sind geistlich zu beurteilen und in der Haltung der Liebe zur Kirche auszuhalten. Nach Augustinus⁴⁹ hat einer in dem Maße, wie er die Kirche liebt, den Hl. Geist.

2.3 *Wo die Königsherrschaft Gottes ist, da ist die Kirche*⁵⁰

Die Königsherrschaft Gottes bildet den Ursprung, die Kraft und das Ziel der Kirche. Die Kirche ist Frucht, Organ (Sakrament) der Königsherrschaft Gottes, und sie ist der Weg zur vollendeten Gottesherrschaft. Die Kirche Christi nahm ihren Anfang bei Christus, der die Königsherrschaft Gottes durch sein Wort, seine Werke, seine Gegenwart und seine Person verkündete und brachte (LG 5). Die Herrschaft Gottes impliziert immer ein Volk Gottes (einen Herrschaftsbereich). Die Kirche ist das Organ der Königsherrschaft Gottes, weil sie diese Herrschaft verkündet und weil sie von den Kräften des Reiches Gottes erfüllt ist. Die Kirche ist der Weg zur vollendeten Herrschaft Gottes (vgl. 1 Kor 15,28: «... damit Gott herrscht über alles in allen»). Die Kirche ist das im Geheimnis (im Sakrament) schon gegenwärtige Reich Christi (LG 3; vgl. auch GS 39,3), Keim und Anfang des Reiches Christi und Gottes (LG 5,2). Die Bestimmung des Volkes Gottes ist die weitere Ausbreitung des Gottesreiches, bis es am Ende der Zeiten von Gott auch vollendet wird (LG 9,2).

Das Reich Gottes, wie es in der Verkündigung und Praxis Jesu und in seiner Jüngergemeinde biblisch bezeugt anbricht, ist der Sachgrund oder Seinsgrund und der Sinngrund der Kirche. Das Reich Gottes ist deshalb Norm und Kriterium der wahren Kirche. Weil das Reich Gottes der Sachgrund der Kirche ist, muss sich die Kirche nach dem Willen Gottes ausrichten und gestalten. Der Wille Gottes wird in den Form- und Inhaltsgesetzen des in Christus anbrechenden Reiches Gottes kund. Weil das Reich Gottes der Sinngrund der Kirche ist, ist die Kirche nicht Selbstzweck. Sie ist vielmehr dazu bestimmt, den Anbruch des Reiches Gottes zu bezeugen und seiner Vollendung, die Gott wirkt, zu dienen. Die Kirche ist Zeichen des Reiches Gottes. In dem Maße, in dem die Kirche Zeichen der Königsherrschaft Gottes ist, ist sie die wahre Kirche. Die Kirche ist auch dadurch Zeichen des Reiches Gottes, dass die Glieder der Kirche durch ihren christlichen Lebenswandel und die treue Erfüllung ihrer irdischen Pflichten den Geist des Evangeliums bezeugen (vgl. GS 43). Den in der Kirche sich kundtuenden Anspruch der Gottesherrschaft erfüllen die Glieder der Kirche vor allem durch Buße und Glaube (vgl. Mk 1,15) sowie die Haltungen der Seligpreisungen (vgl. Mt 5,3-11). Das Reich Gottes zeigt sich in denen, die mit der Kraft des Hl. Geistes gerecht sind, Frieden stiften und Freude bereiten (vgl. Röm 14,17).

2.4 Wo das Evangelium ist, da ist die Kirche

Die Kirche ist der Ort des Evangeliums. Das Evangelium ist inhaltlich hauptsächlich der für uns gekreuzigte und auferstandene Christus (vgl. 1 Kor 15,1-11) und als Akt die *viva vox Evangelii*. Die Kirche ist aus dem Evangelium, unter dem Evangelium und für das Evangelium.⁵¹ Mit Calvin⁵² kann man von der Majestät des Evangeliums sprechen. Die Kirche ist aus dem Evangelium, weil sie eine Frucht der Evangeliumsverkündigung Christi und der Apostel darstellt. Die Kirche ist unter dem Evangelium, weil sie durch das Evangelium gerettet wird (vgl. 1 Kor 15,2; Eph 1,13; 6,15) und weil sie im Evangelium ihre Norm, ihr Maß und das Prinzip ihres Lebens hat. *Ecclesia semper evangelizanda est.*⁵³ Das Evangelium verleiht der Kirche Lebendigkeit, Schwung und Kraft. Der Hl. Geist lässt durch die Kraft des Evangeliums die Kirche sich allezeit verjüngen und erneuern (LG 4). Das Evangelium ist für alle Zeiten der Ursprung jedweden Lebens für die Kirche (LG 20,1). Das Evangelium ist die Säule und Grundfeste der Kirche und ihr Lebenshauch.⁵⁴ Es ist die Quelle jeder Heilswahrheit und Sittenzucht (DV 7,1). Die Kirche ist schließlich für das Evangelium. Die Verkündigung des Evangeliums ist ihre vornehmste Aufgabe.⁵⁵ Unter den hauptsächlichsten Aufgaben der Bischöfe hat die Verkündigung des Evangeliums Vorrang (LG 25; CD 12,1), die Bezeugung

des Evangeliums von der Gnade Gottes (LG 21,1). Die lebendige Stimme des Evangeliums erschallt in der Kirche und durch die Kirche (DV 8,3). Die Kirche ist evangelisch. Diese evangelische Sicht der Kirche gewinnt große Bedeutung im ökumenischen Gespräch mit den Christen, die sich gerne die Evangelischen nennen.

2.5 Wo die Eucharistie gefeiert wird, da ist die Kirche

Die Kirche lebt und wächst durch die Eucharistie. Die Eucharistie ist das Lebens- und Wachstumsprinzip der Kirche (LG 26,1), Quelle des Lebens der Kirche (UR 15,1), Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (LG 11,1), Mitte und Wurzel des ganzen priesterlichen Lebens (PO 14,2), Quelle und Höhepunkt aller Evangelisation (PO 5,2). Die Eucharistie bezeichnet und bewirkt die Einheit der Kirche (LG 3; 11,1; UR 2,1). Die eine Eucharistiefeier für alle Christen bildet das Ziel der ökumenischen Bemühungen (UR 4,3). Mit Lothar Lies kann man sagen: Die Sinn-elemente der Eucharistie (Anamnese, Epiklese, Koinonia, Prosphora) feiern verdeutlichend die «notae» ecclesiae. Die eucharistische Anamnese feiert die Apostolizität der Kirche. In der eucharistischen Epiklese vollzieht sich die Heiligkeit der Kirche, in der eucharistischen Koinonia die Einheit der Kirche, in der eucharistischen Prosphora (Darbringung) die Katholizität der Kirche. Die Eucharistie ist Höhepunkt der Einheit von Glauben und Leben am Ort.⁵⁶

2.6 Wo Petrus ist, da ist die Kirche

Aus dem Wort Jesu an Simon: «Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen» (Mt 16,18), folgert Ambrosius: «Wo also Petrus ist, da ist die Kirche; wo die Kirche ist, da ist kein Tod, sondern ewiges Leben».⁵⁷ Die Person des Petrus ist der Fels der Kirche, und zwar in der Kraft des Felsens, der Christus ist, unlösbar verbunden mit dem Glauben und der Lehre des Petrus. Nach Eph 2,20 ist die Kirche gebaut auf das Fundament der Apostel und Propheten. Daraus lässt sich folgern: Wo die Apostel und Propheten sind, da ist die Kirche. Als Personen, als Boten Gottes, sind die Apostel und die atl. Propheten Fundament der Kirche, unlösbar verbunden mit der Lehre und Botschaft der Propheten und Apostel. Zwischen der Botschaft der atl. Propheten und der Verkündigung der Apostel Christi besteht Übereinstimmung (consensus, symphonia⁵⁸), folglich auch zwischen der Bibel des AT und des NT (vgl. DV 16). Das von Gott durch die Propheten und Apostel Geoffenbarte ist enthalten und liegt vor in der Hl. Schrift (DV 11,1). Die Bibel ist das Hauptdokument und Hauptinstrument der lebendigen Überlieferung der Offenbarung Gottes und folglich das

Hauptzeugnis des Wortes Gottes. Sie ist «der Leib der Wahrheit», wie Irenäus⁵⁹ sich ausdrückt, und «das Kleid Christi», wie Calvin⁶⁰ andeutet. Wo deshalb die Hl. Schrift ist, da sind Petrus, die Apostel und die Propheten, da ist die Kirche, die auf Petrus sowie auf die Apostel und Propheten aufgebaut ist. Christus, der Eckstein oder Hauptstein im Haus der Kirche, hat die Kirche gegründet in den Aposteln und auf Petrus, ihren «princeps» (LG 19). Petrus, die Apostel und die Propheten weisen hin auf Christus und führen hin zu Christus. Die Aussage: «Wo Petrus und die Apostel sind, da ist die Kirche», bestätigt die frühere Aussage: Wo Christus ist, da ist die Kirche. Sie beleuchtet auch neu die Apostolizität der Kirche. Christus ist die Mitte der Hl. Schrift (vgl. DV 25). Diese ist deshalb, zusammen mit der Tradition, die höchste Glaubensregel und kraftvolles Lebensprinzip der Kirche (DV 21), das Fundament der Theologie sowie Nahrungs- und Kraftquelle jeder seelsorglichen Verkündigung (DV 24). Mt 16,18 und Eph 2,20 liefern die biblischen Anhaltspunkte für die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils über die Fundamentfunktion der Bischöfe und des Papstes. Die Bischöfe in der Sukzession der Apostel sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen. Der Papst, der Nachfolger Petri, ist das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit in der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen (LG 23,1). Der Papst ist, so Bellarmin⁶¹, der Stein, der in Christus, dem ersten und hauptsächlichsten Fundament der Kirche, gegründet ist, das Fundament nach dem Fundament. Jede Autorität in der Kirche ist in Christus.

2.7 *Wo der Glaube ist, da ist die Kirche*

Die Kirche ist die Gemeinschaft (congregatio, communio) der Glaubenden. Der Glaube, zusammen mit Hoffnung und Liebe, ist die entscheidende Antwort der Kirche auf die Gegenwart Christi, des Hl. Geistes, der Königsherrschaft Gottes, des Evangeliums, der Eucharistie und des Wortes Gottes in der Hl. Schrift. Der Glaube erkennt in der Kirche die Welt Gottes. Im Glauben ist die Kirche Lebensgemeinschaft mit Christus, mit dem Hl. Geist, mit der Königsherrschaft Gottes, mit dem Evangelium, mit der Eucharistie, mit dem Wort Gottes in der Bibel. Die Kirche ist der Ort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (LG 8,1; UR 2,2). Der Glaube (fides qua und fides quae) ist gleichsam die Seele der Kirche (vgl. Eph 4,4). Wo der Glaube lebt, da lebt die Kirche, da verwirklicht sich auch die Praxis der Evangelischen Räte (PC 1,3; LG 39,1; 42,3) und das Leben im Geist der Seligpreisungen (GS 72,1). Die inhaltliche Mitte des Glaubens in der Kirche ist der für uns Mensch gewordene, gekreuzigte und von den Toten auferstandene Christus, der untrennbar verbunden ist mit dem Vater im Himmel und dem Hl. Geist.⁶²

3. Das Gepräge der Kirche⁶³

Was die Kirche Christi prägt und charakterisiert, erkennt man, wenn man die Grundstadien oder -phasen, die Grundbestimmungen, die Grundeigenschaften, die Grundvollzüge, die Grundgestalten und die Grundhaltungen der Kirche ins Auge fasst. Diese sechs Aspekte der Kirche zeigen nochmals das Gesicht der Kirche.

3.1. Die Grundstadien oder Grundphasen der Kirche

Es sind Präfiguration, Präparation, Konstitution, Manifestation und Konsummation. Die an Christus glauben, beschloss Gott, der Vater, in der heiligen Kirche zusammenzurufen. «Diese begann sich schon seit dem Anfang der Welt abzuzeichnen (praefigurata), in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund wurde sie in wunderbarer Weise vorbereitet (praeparata), in den letzten Zeiten gestiftet (constituta), durch die Ausgießung des Hl. Geistes offenbart (manifestata), und am Ende der Welt wird sie in Herrlichkeit vollendet werden (consummabitur)» (LG 2).⁶⁴ Diese fünf Etappen oder Phasen des Werdens und Wachsens der Kirche bestimmen die Geschichte der Kirche von Adam bis zur Wiederkunft Christi. Die erste Phase, die Vorbedeutung, dauerte von Adam bis Mose. Hier spielen Abraham und seine Familie eine wichtige Rolle. Die zweite Phase, die Vorbereitung, umfasst die Geschichte des Volkes Israel und des Alten Bundes von Mose bis Jesus (vgl. LG 9,1; DV 14; NA 4,1 und 2). Die dritte Phase, die Konstituierung (Stiftung), liegt in der Zeit Jesu, im gesamten Christusereignis. Die vierte Phase, die Kundmachung oder das In-Erscheinung-Treten-Lassen, verbindet sich mit der Geistsendung an Pfingsten gemäß Apg 2 (LG 4; AG 4; SC 6). Die fünfte und letzte Phase der Kirche verwirklicht sich am Ende der Welt bei der Wiederkunft Christi. Die Kirche wird in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden, wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt (Apg 3,21). Dann wird mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziele entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden (vgl. Eph 1,10; Kol 1,20; 2 Petr 3,10-13) (LG 48,1). Die Phase der Kirche, in der wir jetzt leben, ist die Zeit zwischen Pfingsten und der Wiederkunft Christi. Sie ist durch die genannten fünf Phasen oder Weisen des Wirkens Gottes an der Kirche bestimmt. Gott ist es, der die Kirche von Anfang an vorbedeutete, im Volke Israel seit Mose vorbereitete, in Christus konstituierte (stiftete), an Pfingsten kundmachte und der sie einmal vollenden wird. Man kann von einem fünfgestaltigen aktiven Kirchenwillen Gottes sprechen, nämlich einem vorbedeutenden, einem vorbereitenden, einem stiftenden, einem

kundmachenden und einem vollendenden Kirchenwillen Gottes. Eine kirchenlose Zeit gab es nie.

3.2 Die Grundbestimmungen der Kirche

Sie zeigen wesentliche Elemente des heutigen Kirchenverständnisses. Fünf Grundbestimmungen der Kirche verdienen hervorgehoben zu werden. Erstens ist die Kirche in Christus durch den Hl. Geist gleichsam das Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit (LG 1; 48,2; GS 45,1; AG 5).

Zweitens ist die Kirche die Kirche des dreieinen Gottes (LG 2-8; UR 2; AG 2-5). Sie verdankt sich dem Heilswirken Gottes, des Vaters, Jesu Christi und des Hl. Geistes. Die Kirche ging hervor aus der Liebe des ewigen Vaters, wurde in der Zeit gestiftet von Christus dem Erlöser und ist geeint im Hl. Geist (GS 40,2). Sie ist das Volk Gottes, des Vaters, der Leib und die Braut Christi und der Ort des Hl. Geistes (LG 17). Nach Tertullian gilt: Wo die drei, d.h. der Vater, der Sohn und der Hl. Geist, da ist die Kirche, das «corpus trinum».⁶⁵ In den Augen Cyprians erscheint die ganze Kirche als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes her geeinte Volk» (LG 4).⁶⁶ Es besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und in der Liebe (GS 24,3). Das Geheimnis der Einheit der Kirche hat ihr höchstes Vorbild und Urbild in der Einheit des einen Gottes, des Vaters, des Sohnes im Hl. Geist in der Dreiheit der Personen (UR 2,6).

Drittens ist Kirche das neue Volk Gottes, dessen Haupt Christus ist, dessen Auszeichnung die Freiheit und Würde der Kinder Gottes ist, dessen Gesetz das neue Gebot ist, zu lieben, wie Christus uns geliebt hat, und dessen Bestimmung die weitere Ausbreitung des Reiches Gottes bis zur Vollendung am Ende der Zeiten ist (LG 9,1 u. 2). Zu diesem Gottesvolk sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die voll eingegliedert sind, die anderen an Christus Glaubenden, die mit den Katholiken aus mehrfachem Grunde verbunden sind, und die Nichtchristen, die auf das Volk Gottes auf verschiedene Weisen hingeordnet sind (LG 13-16). Christus ist das Haupt aller Menschen (LG 17), tatsächlich oder der Möglichkeit nach, ausgenommen der Verdammten.⁶⁷

Viertens ist die Kirche *communio*⁶⁸, und zwar zunächst *communio sanctorum*, Gemeinschaft der Heiligen und Teilhabe am Heiligen (*sancta*), an den von Gott gegebenen Gütern des Heiles. Der gängigste Ausdruck für den Empfang der Eucharistie lautet «Kommunion». Die *communio eucharistica* (UR 22,2) meint den Empfang der Eucharistie und die aus der

Eucharistiefeier sich ergebende Gemeinschaft der an ihr Teilnehmenden. Hier zeigt sich der Kern der eucharistischen Ekklesiologie. Es bestätigt sich: Wo die Eucharistie gefeiert wird, da ist die Kirche (vgl. LG 26). Die Kirche ist sodann *communio fidelium*, Gemeinschaft der Glaubenden, Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (LG 8,1; UR 2,2). Durch diese drei Grundhaltungen lebt die Kirche in Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus (vgl. 1 Joh 1,3; DV 1), und existiert sie als Gemeinschaft des Hl. Geistes (vgl. 2 Kor 13,13). Das Hauptsubjekt in der Kirche ist der Gläubige. Als Glaubende haben alle Glieder der Kirche die gleiche Würde, sind sie geschwisterlich verbunden und erfreuen sie sich der Freiheit der Kinder Gottes und der gerechten Freiheit im irdisch-bürgerlichen Bereich (vgl. LG 32–37). Die Kirche ist ferner *communio ecclesiarum*, Gemeinschaft von Kirchen (Bistümern) (LG 23,2: *corpus Ecclesiarum*). Die eine und einzige katholische Kirche besteht in und aus Teilkirchen (LG 23,1; CD 11,1).⁶⁹ Sie besteht in Teilkirchen, d.h. die Gesamtkirche gewinnt in der Teilkirche konkrete Gestalt. Die Teilkirche ist die sichtbare Erscheinungsform der Gesamtkirche. Diese besteht aus Teilkirchen, d.h. alle Teilkirchen zusammen bilden die Gesamtkirche. Die *communio ecclesiarum* zeigt die Einheit und die Vielfalt der Kirche. Die Kirche ist weiter *communio collegialis*. Die Bischöfe als Hirten der Teilkirchen bilden eine Gemeinschaft oder ein Kollegium (*collegium, corpus, ordo*). Die Bischöfe stehen in Gemeinschaft mit dem Papst, und dieser steht in Gemeinschaft mit den Bischöfen. Der Papst ist das Haupt des Bischofskollegiums (LG 22) und damit der sichtbare Einheitspunkt und das Zentrum der *communio ecclesiarum*. Der Bischof steht in Gemeinschaft mit seinem Presbyterium und umgekehrt (LG 28). Es besteht ferner eine Gemeinschaft zwischen dem Bischof und den Ordensleuten sowie zwischen Klerus und Laien. Die Kirche ist schließlich eine *communio christiana*. Die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften stehen mit der katholischen Kirche in einer gewissen, unvollkommenen *communio*. Das Ziel des Ökumenismus ist die *communio plena*.

Fünftens ist die Kirche die Familie Gottes, die Familie der Kinder Gottes (GS 40,2). Die Kirche ist das Haus Gottes, in dem die Familie Gottes wohnt (LG 6,4). Die Einheit der Kirche wird deutlich in der brüderlichen Einheit der Familie Gottes (UR 2,4). Der Ausdruck «Familie» betont die Sorge um den anderen, die Solidarität, die Herzlichkeit der Beziehungen, die Annahme, den Dialog und das Vertrauen.⁷⁰

3.3 Die Grundeigenschaften der Kirche

Sie heißen auch die Dimensionen der Kirche.⁷¹ Es sind die schon mehrmals in diesem Beitrag behandelten vier Attribute der Kirche, die im nizäno-

konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis genannt werden: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität (vgl. LG 8,2; 13,1 und 4; 19–20; 39–42).

3.4 Die Grundgestalten der Kirche⁷²

Es sind die Gesamtkirche, die Teilkirche oder das Bistum, die Pfarrei, die Familie (Hauskirche; LG 11,2) und die gottesdienstliche Versammlung.

3.5 Die Grundvollzüge der Kirche

Gemeint sind die Verkündigung des Evangeliums, die Bezeugung des Evangeliums der Gnade Gottes (vgl. Röm 15,16; Apg 20,24) (LG 21,1) und die Feier der Sakramente, oder Martyria, Leiturgia, Diakonia, Koinonia.

3.6 Die Grundhaltungen in der Kirche

Es sind Glaube, Hoffnung und Liebe, damit verbunden Geschwisterlichkeit, Solidarität mit den Armen und Leidenden (vgl. LG 8,3), die Bereitschaft, gegen das Böse durch viele Anfechtungen anzukämpfen und den Tod zu ertragen (GS 22,4), die ökumenische Einstellung, die Weltverantwortung (GS 40–45), das Achten auf die Zeichen der Zeit (vgl. GS 4,1; 11,1 und 2; 42,3; 44,2 und 3; UR 4,1).⁷³

Abschließend bleibt festzuhalten: Vieles (nicht nur Amt und Sakrament) ist zu bedenken, wenn man Gesicht und Aussehen der Kirche voll und ganz erfassen will. Zunächst ist zu bedenken, dass zum Kirchesein und zur Wahrheit der Kirche die Verkündigung des Wortes Gottes und die Feier der Sakramente sowie die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität gehören. Sodann ist zu bedenken, dass die Kirche dort ist, wo die Welt Gottes ist, nämlich Christus, der Hl. Geist, die Königsherrschaft Gottes, das Evangelium, die Eucharistie, das Wort Gottes in der Bibel, die Gnade des Glaubens. Schließlich ist zu bedenken, was die Kirche prägt und charakterisiert: die Grundphasen ihres Werdens und Wachsens bzw. der fünfgestaltige aktive Kirchenwille Gottes (Vorbedeutung, Vorbereitung, Stiftung, Kundmachung und Vollendung), die Grundbestimmungen (Sakrament, «corpus trinum», Volk Gottes, *communio* [*sanctorum, fidelium, ecclesiarum, collegialis, christiana*], Familie Gottes), die Grundeigenschaften oder Dimensionen (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität), die Grundvollzüge (Verkündigung des Evangeliums und Feier der Sakramente bzw. Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia), die Grundgestalten (Gesamtkirche, Teilkirche [Bistum], Pfarrei, Hauskirche und gottesdienst-

liche Versammlung) und die Grundhaltungen (Glaube, Hoffnung und Liebe) der Kirche. Das voll erleuchtete Gesicht der Kirche⁷⁴ verrät den Reichtum und die Fülle des neubundlichen Gottesvolkes. Es erschließt sich den Glaubenden, den Hoffenden und den Liebenden.⁷⁵

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. M. J. Rainer (Red.), «Dominus Jesus». Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche. Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen. Münster-Hamburg-London 2001; W. Thönissen, Ökumenische Orientierungssuche auf neuer Basis. Bericht des Instituts zur Situation der Ökumenik im Jahr 2000, in: KNA-ÖKI 18 (1. Mai 2001) 1-12; J.W. Mödlhammer, Die «einzige Kirche Christi», Bemerkungen zum katholischen Kirchenverständnis mit Bezug auf «Dominus Jesus», in: *Catholica* 55 (2001) 132-139; A. Quadt, Evangelische Ämter: gültig – Eucharistiegemeinschaft: möglich. Mainz 2001, 7-18; H. Hoping (Hg.), unter Mitarbeit von J.-H. Tück, Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft mit einem bibliographischen Anhang zu «Dominus Jesus». Münster 2001.

² Vgl. Kleine Konfessionskunde, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Paderborn ³1999.

³ Opera selecta (= OS), edd. Peter Barth und Wilhelm Niesel, II-V. München 1957.1959.1962; Unterricht in der christlichen Religion. Institutio christianae religionis. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber (= Weber), Neukirchen ⁸1997. Im folgenden Beitrag werden zudem diese Werke Calvins herangezogen: Antwort an Kardinal Sadolet (Calvin Studienausgabe Band 1, 2, Neukirchen-Vluyn 1994, 337-429); die Kommentare zu Joh, 2 Kor, Eph, 1 Tim (J. Calvini Opera Omnia II, XI, 1 und 2; Ed. Helmut Feld; Genf 1997, II, 15, Ed. Helmut Feld, Genf 1994; II, 16, Ed. Helmut Feld, Genf 1992; CO 52, 245-336).

⁴ E.W. Zeeden, Calvin, in: LThK² II, 887.

⁵ Institutio IV, 1 und 2 (OS V, 1-42); vgl. dazu W. Niesel, Die Theologie Calvins. München ²1957, 183-195; F. Wendel, Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 1968, 257-263; A. Ganoczy, Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin, Freiburg-Basel-Wien 1968, 140-175; E.M. Faber, Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins, Neukirchen-Vluyn 1999, 324-352; M. Becht, Pium consensus tueri. Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin. Münster 2000, 475-500.

⁶ Vgl. Institutio IV, 1, 5 (OS V, 9).

⁷ Institutio IV, 1, 9 (OS V, 13).

⁸ Vgl. Institutio IV, 1, 10-12 (OS V, 14-16).

⁹ Vgl. Institutio IV, 2, 1 und 4 (OS V, 30/31; 35/36); Comm. Eph 2,20 (Anm. 3) II, 16; Comm 1 Tim 3,15 (CO 52, 287-289); Antwort an Kardinal Sadolet (Anm. 3), 364-389.

¹⁰ Vgl. Institutio IV, 2, 7 (OS V, 38).

¹¹ Institutio IV, 2, 2 (OS V, 31); Weber 705.

¹² Vgl. Institutio IV, 2, 12 (OS V, 41); Comm. 1 Tim 3,15 (CO 52, 289); Antwort an Kardinal Sadolet (Anm. 3) 371.

¹³ Institutio IV, 2, 12 (OS V, 42); Weber 713.

¹⁴ Vgl. Antwort an Kardinal Sadolet (Anm. 3) 367. (Hier auch in Anm. 16 eine Erklärung des Lydischen Steines.)

¹⁵ Vgl. Institutio IV, 1, 11 (OS V, 15).

¹⁶ Vgl. dazu H. Schützeichel, Elemente der Amtstheologie Calvins, in: ders., Katholische Beiträge zur Calvinforschung. Trier 1988, 45-48.

¹⁷ Vgl. dazu besonders G. Thils, Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme. Gembloux 1937; H. Schützeichel, Der Kirchenbegriff bei Thomas Stapleton. Trier

1961 (masch.), 177–242; H.J. Pottmeyer, Die Frage nach der wahren Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 3 Traktat Kirche. Tübingen und Basel ²2000, 159–184; H. Döring, Notae ecclesiae, in: LThK ³VII, 918–921; ders., Grundriß der Ekklesiologie. Darmstadt 1986.

¹⁸ Vgl. Schützeichel (Anm. 17) 183–185.

¹⁹ Vgl. Schützeichel (Anm. 17) 178.

²⁰ Vgl. Institutio IV, 1, 2 (OS V, 4); Weber 684; Comm. Eph 4,4 (Anm. 3) II, 16, 220–222; ferner: Ganoczy (Anm. 5) 143.

²¹ Vgl. Institutio IV, 1, 17 (OS V, 21); Comm. Eph 5,25.26 (Anm. 3) II, 16, 267–270.

²² Vgl. Institutio IV, 1, 13 (OS V, 17).

²³ Vgl. Institutio IV, 1, 22 (OS V, 25).

²⁴ Vgl. Institutio IV, 2, 2 (OS V, 32). Zum rechten Verständnis der Apostolischen Sukzession vgl. neuestens R. Lülsdorff, Successio Apostolica. Personale Indienstnahme und Bevollmächtigung als Moment kirchlicher Authentizität, in: KNA-ÖKI 35 (28. August 2001) 1–15 (Thema der Woche).

²⁵ Vgl. dazu L. Lies, Die Eucharistie. Höhepunkt kirchlichen Lebens – auch in der Gemeinde, in: KNA-ÖKI 30 (24. Juli 2001) 1.

²⁶ Vgl. Institutio IV, 3, 1 (OS V, 42).

²⁷ Vgl. dazu H. Schützeichel, Calvins Urteil über die Messe und das Messopferdekret des Trienter Konzils, in: ders., Die Majestät des Evangeliums, Trier 1999, 105–165.

²⁸ Vgl. Institutio IV, 2, 12 (OS V, 41); H. Schützeichel, Calvins Kritik der biblischen Begründung des Papstamtes, in: ders., Katholische Beiträge zur Calvinforschung, Trier 1988, 49–70; ders., Calvins Darstellung der Geschichte des Papsttums, in: ders., In der Schule Calvins, Trier 1996, 150–197.

²⁹ Vgl. z.B. Institutio IV, 7, 23 (OS 126/127).

³⁰ Vgl. Comm. Joh 5,24; 8,41.59 (Anm. 3) II/11, 1, 166; 284; 298.

³¹ Vgl. Institutio IV, 2, 7 (OS V, 37).

^{31a} Die Gesamtgestalt Christi (Totus Christus) ist Christus und die Kirche, die Einheit von Haupt und Leib, die wechselseitige Gegenwart Christi in der Kirche und der Kirche in Christus.

³² Brief an die Smyrner 8,2 (Fischer AV 211).

³³ Vgl. Paul VI., Enzyklika «Mysterium fidei» (HerKorr 19 [1964/65] 656/657).

³⁴ Vgl. Institutio IV, 2, 12 (OS V, 42; vgl. auch 41: vera et legitima Ecclesiae constitutio).

³⁵ Lies (Anm. 25) 2.

³⁶ Zu der Trias Glaube, Hoffnung und Liebe vgl. H. Schützeichel, Die Bedeutung der Auferstehung Christi; Dimensionen der christlichen Hoffnung, in: ders., Wege in das Geheimnis. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Trier 1989, 58–65; 147–159.

³⁷ Vgl. dazu H. Schützeichel, Die Kirche als Ort des Hl. Geistes, in: ders., Wege in das Geheimnis (Anm. 36) 69–81 (Literatur!); ders., Die unbegrenzte Wirkkraft des Hl. Geistes, in: ders., Die Majestät des Evangeliums, Trier 1999, 50–70 (Literatur); LThK ³IV, 1304–1317 (Hl. Geist).

³⁸ Adversus Haereses III, 24,1 (FC 8/3,298).

³⁹ Hom. Pent. I 4 (PG 49, 459); vgl. dazu Internationale Theologenkommission: Das Christentum und die Religionen (30.09.1996) Nr. 56.

⁴⁰ Vgl. Schützeichel, Die unbegrenzte Wirkkraft des Hl. Geistes (Anm. 37).

⁴¹ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika «Redemptor hominis» Nr. 22: am Pfingsttag wurde die Kirche sichtbar geboren, indem sie aus dem Dunkel hervortrat.

⁴² Vgl. dazu auch M. Kehl, Die Kirche, Würzburg ³1994, 125–131; 387–460; S. Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis, Graz-Wien-Köln 1992, 241–294.

⁴³ Vgl. dazu Schützeichel (Anm. 27) 163.

⁴⁴ Vgl. dazu H. Zirker, Ekklesiologie, Düsseldorf 1984, 186–210; Wiedenhofer (Anm. 42) 231–241; J. Werbick, Kirche, Freiburg–Basel–Wien 1994, 324–328.

⁴⁵ Vgl. dazu Kehl (Anm. 42) 227–240; LThK ³IV, 386–390 (Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen); J. Ratzinger, Kirchliche Bewegungen und ihr theologischer Ort, in: IkaZ 27 (1998) 431–448.

⁴⁶ Vgl. Johannes Paul II., Nachsynodales Apost. Schreiben «Vita consecrata» über das geweihte Leben und seine Sendung in der Kirche (25.3.1996) Nr. 1.

- ⁴⁷ Vgl. dazu auch G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg ⁴2001, 389–393.
- ⁴⁸ Thomas von Aquin unterscheidet das «magisterium cathedrae magistralis» von dem «magisterium cathedrae pastoralis bzw. pontificalis». Vgl. dazu M. Seckler, *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg–Basel–Wien 1988, 11–115.
- ⁴⁹ In evgl. Joan. tract. 32,8 (BKV 11,102).
- ⁵⁰ Vgl. dazu besonders Pottmeyer (Anm. 17).
- ⁵¹ Vgl. H. Schützeichel, «Das Geheimnis des Evangeliums» (Eph 6,19), in: ders., *Die Majestät des Evangeliums* (Anm. 27) 11–24.
- ⁵² Vgl. z.B. Comm. Mt 28,18 (CO 45,82); Comm. 2 Kor 3,12 (Anm. 3) II, 15, 61.
- ⁵³ Paul VI., *Apost. Schreiben «Evangelii nuntiandi»* Nr. 15.
- ⁵⁴ Vgl. Irenäus, *Adversus haereses* III, 11.6 (FC 8/3, 109–111).
- ⁵⁵ *Evangelii nuntiandi* (Anm. 53) Nr. 14.
- ⁵⁶ Vgl. Lies (Anm. 25) 3–8; ders., *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, Graz–Wien–Köln 1996; P.W. Scheele, *Die Einheit der Christen als Anliegen der Eucharistie*, in: ders., *Alle eins*, *Theologische Beiträge* II, Paderborn 1979, 89–111.
- ⁵⁷ Ambrosius, in Ps. 40,30 (PL 14, 1082).
- ⁵⁸ Vgl. Calvin Comm. Eph 2,20 (Anm. 9).
- ⁵⁹ Vgl. dazu M. Fiedrowicz, *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche*, Bern etc. 1998, 21, Anm. 3.
- ⁶⁰ Calvin sagt von der Schrift, «qua Christus ut se nobis conspicuum praebeat vestitur» (Comm. Joh 19,23.24 [Anm. 3] II, 11/2, 261).
- ⁶¹ Vgl. dazu G. Galeota, Robert Bellarmin SJ (1542–1621), in: *Katholische Theologen der Reformationszeit* 5 (KLK 48), Münster 1988, 165.
- ⁶² Vgl. dazu H. Schützeichel, *Das hierarchische Denken in der Theologie*, in: ders., *Wege in das Geheimnis* (Anm. 36) 117–138.
- ⁶³ Vgl. dazu H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg–Basel–Wien (1967) ⁴1974; Zirker (Anm. 44); Döring, *Grundriß der Ekklesiologie* (Anm. 17); M.M. Garijo–Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf 1988; Kehl (Anm. 42); Wiedenhofer (Anm. 42); ders., *Ekklesiologie*, in: *Handbuch der Dogmatik*, hrsg. von Th. Schneider, Düsseldorf Sonderausgabe 2000, 47–154; Werbeck (Anm. 44); P. Hünermann, *Ekklesiologie im Präsenz*, Münster 1995; P. Neuner, *Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche*, in: *Glaubenszugänge*, hrsg. von W. Beinert, Band 2, München–Wien–Zürich 1995, 399–578; G. Greshake, *Der dreieine Gott* (Anm. 47) 377–438.
- ⁶⁴ Vgl. dazu besonders Ch. Schönborn, *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzizien des Papstes*, Freiburg ²1998.
- ⁶⁵ Tertullian, *De baptismo* 6 (BKV 7, 882/883).
- ⁶⁶ Cyprian, *De oratione Dominica* 23 (BKV 3 A, 285).
- ⁶⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *S. theol.* III, q. 8, a. 3; Seckler, *Das Haupt aller Menschen*, in: ders. (Anm. 48) 26–39.
- ⁶⁸ Vgl. H. Schützeichel, *Die Gnade des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Wege in das Geheimnis* (Anm. 36) 112/113.
- ⁶⁹ Vgl. dazu besonders W. Aymans, *Die communio Ecclesiarum als Gestaltungsgesetz der einen Kirche*, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1970) 69–90; ders./Mörsdorf, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des CIC II*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997, 9–20; ders., *Das Mysterium Kirche als communio*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, hrsg. von J. Listl und H. Schmitz, Regensburg ²1999, 8–12; Johannes Paul II., *Enzyklika «Ut unum sint»* (1995) Nr. 94.95 (Dienst des Papstes innerhalb des Bischofskollegiums).
- ⁷⁰ Vgl. Johannes Paul II., *Postsynodales Apostolisches Schreiben «Christus in Africa»* (1995) Nr. 63; F. Bechina, *Die Kirche der «Familie Gottes». Die Stellung dieses theologischen Konzeptes im Zweiten Vaticanum und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine «Familia-Dei-Ekklesiologie»*, Rom 1998.
- ⁷¹ Vgl. Küng (Anm. 63) 313–425; Döring (Anm. 17) 167–318.
- ⁷² Vgl. Wiedenhofer (Anm. 42) 295–365.

⁷³ Vgl. H. Schützeichel, Die Zeichen der Zeit erkennen, in: ders., Wege in das Geheimnis (Anm. 36) 160-169.

⁷⁴ Zur Ausdrucksweise «Gesicht der Kirche» vgl. auch H.U. v. Balthasar (Hg.), Augustinus. Das Antlitz der Kirche. Freiburg ³1991. Es sei hier auch hingewiesen auf die von Michael Fiedrowicz unter dem Titel «Von der Sehnsucht der Kirche» ausgewählten und übertragenen ekklesiologischen Texte Gregors des Großen. Freiburg 1995.

⁷⁵ Vgl. P.W. Scheele, Mysterium Kirche, in: ders., Alle eins (Anm. 56) 16/17.

JOSEPH CARDINAL RATZINGER · ROM

GLAUBEN IM KONTEXT HEUTIGER PHILOSOPHIE

Ein Gespräch mit dem Philosophen Vittorio Possenti

1. Welche Veränderungen kann man im epochalen Übergang, für den der Jahrtausendwechsel steht, im Bereich der Weltreligionen und speziell im Bereich des Christentums diagnostizieren?

Die großen Weltreligionen befinden sich heute alle in einem Prozess innerer Umschmelzungen und Krisen. Im 19. Jahrhundert war es erstmals zu einer inneren Begegnung zwischen dem Christentum und den Religionen Indiens gekommen. Sie hat zu dem vielschichtigen Phänomen des Neuhinduisismus geführt, zu einer neuen Deutung des indischen Erbes, die Impulse des Christentums aufnimmt, aber gerade so das Eigene festhalten und im Gegenüber zum Christentum stärken will. Der auffälligste Vorgang ist dabei, dass der christliche Universalismus und damit der missionarische Impuls übernommen wird, der dem Hinduismus zunächst durchaus fremd war. Ja, die eigene Religion wird als die universale erfahren: Der mystische Ansatz der Religion Indiens sei das eigentlich Umgreifende, in dem alle einzelnen religiösen Gestaltungen ihren Ort fänden. Das Bewusstsein, dass hinter allen Formen sich das unaussprechlich Eine verbirgt, in dem wir alle mit Gott identisch sind, verbindet sich heute mit dem abendländischen Relativismus und entfaltet von da aus besondere Anziehungskraft. Ähnliches ließe sich über die Entwicklungen im Buddhismus sagen, dessen Idee des Mitleids dem christlichen Liebesgedanken angenähert wird und so wieder die letzte Identität der Religionen zeigen soll. Allerdings stehen den universalistischen Tendenzen auch partikularistische Reaktionen gegenüber, die bewusst die Abgrenzung gegenüber dem Fremden, die Selbstbehauptung des Eigenen wollen und das Christentum als das Fremde, die Mission als religiösen Imperialismus ablehnen. Darüber hinaus gibt es eine weltweite Tendenz zur Politisierung der Religion: Ihre Universalität bestehe schließlich in ihrem politischen Nutzen zur Verteidigung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Nichts gegen diese Ziele! Aber wo

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 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.

die Religion an ihren Zwecken und an ihrer weltpolitischen Nützlichkeit gemessen wird, zerstört man sie von innen. Damit hängt die Tendenz zur Universalisierung der Befreiungstheologie zusammen. Dem Buddhismus ist ja zunächst nichts so fern als Weltveränderung und Neugestaltung der weltlichen Ordnungen. Aber auf dem Weg über die Umdeutung der Mitleidsidee konnte doch zum Beispiel K.N. Jayatilleke dahin kommen, die Demokratisierung der Gesellschaft als buddhistische Forderung zu erklären. Dass in den Bedingungen des Vorderen Orients islamische Befreiungstheologien entstehen konnten, verwundert nicht. Sie sind ein Randphänomen im Prozess der Renaissance des Islam. Auch dieser Vorgang ist sehr vielschichtig und ohne die Berührung mit dem Christentum nicht denkbar. Er profitiert vor allem von der Glaubensarmut der Christen, von der Herrschaft radikal säkularer Philosophien in der westlichen Welt, von denen sich das religiöse Gefühl der islamischen Völker abwendet: Das Christentum scheint seine Lebenskraft verloren zu haben, umso mehr wird die religiöse Kraft des Islam erfahren. Die politische Komponente in diesen Vorgängen ist stark, zumal ja für den Islam das politische und das religiöse Element ohnedies nicht trennbar sind. Aber man sollte sich doch hüten, dies alles nur politisch zu deuten und die religiöse Kraft zu verkennen, die durchaus nicht fehlt. Die Zersetzung des Christentums durch säkulares Denken hat im Westen zu neuen Formen der Religiosität geführt, die sich unter der schillernden Etikette «New Age» verbergen. Nicht Glaube, sondern religiöse Erfahrung wird gesucht, Wege zur «mystischen» Einung, und dabei kommt es auch zu einer Wiederentdeckung der vorchristlichen Religionen, zur Wiederkehr der Götter und vorchristlicher Riten. Mutter Erde und Vater Sonne zusammen zu sehen, entspricht den egalitaristischen Ideen der Zeit mehr als der Glaube an den einen Gott; mythische Bilder haben Konjunktur und halb magische Rituale erscheinen verheißungsvoller als die nüchterne Trunkenheit christlicher Liturgie, ganz zu schweigen von ihren rationalistischen Verkümmern neueren Datums.

Damit sind wir beim Christentum angelangt. Zwei einander entgegengesetzte Grundtendenzen lassen sich schnell erkennen: Auf der einen Seite stehen Versuche einer weitergehenden Rationalisierung und einer möglichst vollständigen Anpassung an die modernen Lebensstandards. Diese Konformismen führen aber naturgemäß nicht zu einer Stärkung der religiösen Bindung, sondern zu ihrer immer weitergehenden Auflösung. Ein Christentum, das sich auf alles reimt und mit allem vereinbar ist, ist überflüssig. Im Übrigen steht bei den extremen Rationalismen immer der Umschlag in den Mythos vor der Tür, der keine rationale Rechtfertigung braucht, sondern ein irrationales Nebenprogramm zur säkularen Weltauffassung darstellt. Auf der anderen Seite stehen Aufbrüche neuer Intensität des Glaubens, die sich innerhalb der Kirche in religiösen Bewegungen, außerhalb davon in freikirchlichen Formen zeigen. Am auffälligsten ist das rapide Anwachsen der Pfingstkirchen, die religiöse Intensität, entschiedene Gläubigkeit und zugleich ein relativ geringes Interesse an den institutionellen Fragen zeigen; bezeichnend ist die starke Betonung der religiösen Erfahrung. Erfolgreich sind so genannte fundamentalistische Gemeinschaften, die durch ein klares Bekenntnis und entschiedene Abgrenzungen gegenüber der säkularen Welt gekennzeichnet sind. Wer glaubt, will wissen, was er glaubt und warum er glaubt; er sucht Festigkeit, Entschieden-

heit und einen klaren Weg. All diese Phänomene sind natürlich auch in der katholischen Kirche zu beobachten. Dass die immer weitergehende Anpassung, das immer weitere Verschwimmen der Konturen des Glaubens keinen Weg in die Zukunft öffnet, wird immer deutlicher. Wichtig ist für die katholische Kirche ein klares Bewusstsein ihrer Universalität – synchron und diachron: Sie verbindet Menschen und Kulturen aller Orte und aller Zeiten. Sie ist eine Kraft der Einheit in einer von Partikularismen bedrohten Welt. Dies bedeutet zugleich ihren überpolitischen Charakter: Sie ist selbst kein politisches Instrument, der Glaube hat seine eigene Ebene, die Korrektiv alles Politischen und zugleich sittliche Kraft für dessen rechte Gestaltung ist. Schließlich gibt er dem Menschen die wesentlichen Inhalte über sein Woher und sein Wohin – eine gemeinsame Gewissheit, die uns im Leben und im Sterben trägt. Dieser Glaube ist einerseits der Vernunft offen; das Offenstehen für die Vernunft und die Verantwortung ihr gegenüber ist für ihn wesentlich. Aber er gibt der Vernunft auch eine Weite und eine Gewissheit, die sie gerade in den wesentlichen Fragen des Menschseins aus sich allein heraus nicht haben kann und führt uns so über die bloße Ratio hinaus zur Tiefe des «intellectus» (um Unterscheidungen der Väter und des Mittelalters aufzunehmen) und öffnet auch die Dimension der Mystik, der Berührung der Seele durch den lebendigen Gott.

2. Welche Fragen und Probleme werden nach dem Niedergang der Behauptung, Religion sei Opium für das Volk, voraussichtlich im 21. Jahrhundert mit besonderer Dringlichkeit das christliche und das allgemein menschliche Bewusstsein bedrängen?

Es ist schwer, Prognosen zu geben, weil immer wieder unerwartete Wendungen des geschichtlichen Bewusstseins auftreten können. Wer hätte zu Beginn des 20. Jahrhunderts voraussagen mögen, dass in den zwanziger Jahren plötzlich der Liberalismus als überwundene bürgerliche Ideologie angesehen würde, an deren Stelle nun der Existenzialismus, die Wertphilosophie, neue Entwürfe zur Metaphysik traten? Wer hätte zu Beginn der sechziger Jahre voraussehen mögen, dass 1968 eine Wende eintreten würde, die den Existenzialismus nun ihrerseits als bürgerlich verwarf und stattdessen eine leidenschaftliche Zuwendung zum Marxismus mit sich brachte? So können wir auch jetzt die möglichen Wendungen des allgemeinen Bewusstseins nicht voraussehen. Wie es derzeit scheint, wird es einerseits eine Rehabilitation des Mythos und mythisch geprägter Formen von Religiosität geben, in denen der Mensch das Erlebnis der Gemeinschaft, der Einheit von Seele und Leib, der Alleinheit und das Heraustreten aus den Zwängen der technischen Welt als Momente der Freiheit, des Vergessens, einfach des Glücks sucht. Insofern könnte die Spaltung zwischen der Welt des Rationalen und den irrationalen Erlebniswelten noch weiter zunehmen. Das würde dann im philosophischen Bereich bedeuten, dass man sich von der Metaphysik noch weiter entfernt und der Positivismus seine Herrschaft als einzige Weise der Rationalität verfestigt, womit die Auffassung von dem, was Vernunft und vernünftig ist, sich weiter verengen würde. Ich rechne aber auch mit neuen Aufbrüchen des christlichen Glaubens, mit einer lebendigen Katholizität, und von da werden auch neue

Impulse für die Philosophie kommen. Wie in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts Husserls Phänomenologie unerwartet die Tür aufgestoßen hat für eine Erneuerung der Metaphysik und der Personalismus das Bild der Philosophie veränderte, so wird eine erneuerte Gläubigkeit der Philosophie wieder die Tür zu den großen und nie zu erledigenden Urfragen des Menschen nach seiner Herkunft und nach seiner Zukunft, nach Leben und Sterben, nach Gott und Ewigkeit aufstoßen.

3. Der philosophische Idealismus, der auf den verschiedensten Ebenen der westlichen Kultur nach wie vor verbreitet ist, geht weiterhin von der These aus, dass das erste und grundlegendste Bedürfnis des Menschen in seiner Freiheit bestehe. Angesichts dieser Auffassung gewinnt die Reflexion darüber zusehends an Bedeutung, ob es im Menschen nicht andere und vielleicht grundlegendere Bedürfnisse, Fragen und Ansprüche gebe als die auf die Freiheit bezogenen, die überdies vom philosophischen Idealismus einzig als Wahlfreiheit begriffen wird. Bedeutet dies nicht eine ernsthafte Verengung des Problems?

In der Tat stehen wir hier vor einer gefährlichen Vereinseitigung der wesentlichen Fragen der menschlichen Existenz. Der Begriff von Freiheit selbst wird – wie Sie andeuten – ungebührlich reduziert. Im Allgemeinen ist der Gedanke der Freiheit nicht nur auf die Idee der Wahlfreiheit eingeschränkt, sondern auch von einem ausschließlich individualistischen Gesichtspunkt aus gefasst, etwa in dem Sinn, wie der junge Marx ihn einmal formuliert hatte: Freiheit bestehe darin, «heute dies, morgen jenes zu tun ... wie ich gerade Lust habe ...» Aber dabei wird vergessen, dass wir das Menschsein nur miteinander haben und dass meine Freiheit nur im Verbund mit den Freiheiten der anderen funktionieren kann. Nur weil wir in ein System von gegenseitigen Dienstleistungen vernetzt sind, können Nahrung, Gesundheit, Arbeit und Freizeit funktionieren. Meine Freiheit ist immer eine abhängige Freiheit, eine Freiheit mit anderen und durch andere. Ohne das Zusammenspiel mit den anderen Freiheiten zerstört sie sich selbst. Also muss Freiheit zunächst das gegenseitige Miteinander einkalkulieren. Sie kann nicht Beliebigkeit sein, sondern braucht die Ordnung der Freiheiten und die Beachtung ihrer Regeln. Wenn es so ist, folgt sofort die nächste Frage: Wer erstellt diese Regeln? Und welches ist der Maßstab, nach dem man sie ordnet? Auf die erste Frage antworten wir heute mit dem Verweis auf die Demokratie als Regelungsform der Freiheiten, und das ist richtig. Aber es bleibt die zweite Frage, denn es muss ja Maßstäbe für die rechte Ordnung der Freiheiten geben. Nun, wir sagen: Die Mehrheit entscheidet darüber. Aber es kann auch kranke Mehrheiten geben – das verflossene Jahrhundert hat es gezeigt. Es kann eine Mehrheit geben, die beschließt, dass eine Bevölkerungsgruppe ausgerottet werden muss, weil sie den Genuss der eigenen Freiheit stört. Oder dass ein Nachbarvolk bekämpft werden muss, weil es den eigenen Lebensraum einengt. Es gibt Maßstäbe, die von keiner Mehrheit außer Kraft gesetzt werden können. So muss eben doch die Frage gestellt werden: Was sind das für Güter, die niemand zerstören darf, ohne den Menschen selbst zu zerstören und damit auch Freiheit zu zerstören? Die Frage nach dem unbedingt Guten und dem unbedingt Bösen ist nicht zu umgehen, wenn es eine menschen-

würdige Ordnung der Freiheit geben soll. Freiheit ist ein Gut, aber sie ist ein Gut nur in der Vernetzung mit anderen Gütern, von denen her auch erst klar wird, was wirkliche Freiheit und was Scheinfreiheit ist.

4. Ungeachtet des katastrophischen Ausgangs des «wissenschaftlichen und dialektischen Atheismus» marxistischer Herkunft besteht in der westlichen postmodernen Kultur nach wie vor ein starker Gegensatz zum Christentum, der sich als Agnostizismus ausdrückt oder auch als aktiver Atheismus empirischen, szientistischen oder skeptischen Ursprungs. Siegen Hume und Bentham? Wie soll man die Einstellung werten, die im Bereich des öffentlichen Lebens systematisch von Gott absehen und vorgehen will «etsi Deus non daretur»? Sollte dies der zentrale Kanon jeder authentischen laizistischen Moral sein?

Tatsächlich scheint sich im Augenblick das Denken weitgehend in dieser Richtung zu entwickeln. Nachdem der Marxismus angesichts der Wende von 1989 sich heute weitgehend in einer Denkpause befindet, entsprechen Philosophien vom Typ des kritischen Rationalismus von Popper am meisten dem gegenwärtigen Empfinden dessen, was man als vernünftig ansehen kann. Wahrheit als solche – so denkt man – kann man nicht erkennen, nur in kleinen Schritten von Verifikation und Falsifikation allmählich vorankommen. Die Tendenz verstärkt sich, den Begriff der Wahrheit durch den des Konsenses zu ersetzen. Aber das bedeutet, dass der Mensch sich von der Wahrheit und so auch von der Unterscheidung zwischen gut und böse abschneidet und sich völlig dem Mehrheitsprinzip unterwirft; wohin das führen kann und welche Tyrannei der Unwahrheit in der ausschließlichen Herrschaft des Konsensprinzips angelegt sein kann, habe ich vorhin schon anzudeuten versucht. Die Entwicklung in diese Richtung beginnt natürlich schon im deutschen Idealismus, wenn man davon ausgeht, dass der Mensch nicht die Realität als solche, sondern nur die Struktur seines Bewusstseins erkennen könne. Inzwischen zeigen Philosophien wie die von Singer, Rorty, Sloterdijk weitere Radikalisierungen in derselben Richtung an: Der Mensch plant und montiert die Welt ohne vorgegebene Maßstäbe und überholt dabei notwendigerweise auch den Begriff der Menschenwürde, womit auch die Menschenrechte fraglich werden. Bei einem so gearteten Verständnis von Vernunft und Vernünftigkeit bleibt dem Gottesbegriff kein Raum. Und doch kann die Menschenwürde ohne den Gedanken des Schöpfergottes nicht auf Dauer verteidigt werden. Sie verliert dann ihre Logik. Natürlich können und dürfen wir niemandem den Glauben an Gott aufzwingen. Umso dringlicher ist die Aufgabe, die Idee des Schöpfergottes wieder in ihrer Vernünftigkeit zur Geltung zu bringen und sie im Streit der Vernunft präsent zu halten. Hier haben christliche Denker eine große Sendung vor sich.

5. Beobachter aus verschiedenen sozialen und kulturellen Herkünften stellen fest, dass sich im Innern der Kirche ein Abgehen von den «Beweisen» für die Wahrheit des Christentums abspiele, ein Verzicht auf seinen Wahrheitsanspruch. Als Beweis wird angeführt, dass Exponenten des Christentums nur mit jenen Sektoren unserer Kultur

dialogisieren möchten, die die soziale Funktion der Religion, ihren Nutzen für das öffentliche Leben, ihre Symbole akzeptieren, sich aber indifferent zeigen gegenüber der Frage nach der Wahrheit der Aussagen des Glaubens. Kann man Ihrer Meinung nach eine derartige Diagnose für gültig ansehen, nach der die gegenwärtige Praxis des Katholizismus die Frage nach der Wahrheit der eigenen Inhalte als sekundär einstufen würde?

Wahrscheinlich ist es richtig, dass bedeutende Sektoren des gegenwärtigen Katholizismus die Frage nach der Wahrheit im Dialog mit den Nichtgläubigen als aussichtslos und daher unfruchtbar beiseite lassen und den Disput von der sozialen Nützlichkeit des Glaubens her führen wollen. Das kann für bestimmte Gesprächsphasen auch zulässig oder gar der einzige Weg sein. Aber wenn man insgesamt den Anspruch auf Wahrheit fallen lassen und so das Christentum von «Wahrheit» auf (nützliche) Gewohnheit («Tradition») zurückstufen wollte, so würde dies die Selbstpreisgabe des Christentums bedeuten. Dann wäre es zwar vollkommen in das System der modernen Welt eingefügt, aber es hätte seine Seele verloren. Christus dürfte dann nicht mehr sagen: «Ich bin die Wahrheit», sondern er würde in die Größenordnung eines Menschen mit einer bedeutenden religiösen Erfahrung oder als leider gescheiterter Sozialreformer zurückgestuft werden. Die Kirche erweist im Übrigen der Gesellschaft gerade durch die Größe ihres Anspruchs einen Dienst; sie lässt nicht zu, bei Konsensphilosophien und Sozialtechniken stehen zu bleiben; sie nötigt uns immer wieder, nach der Wahrheit selbst zu fragen, und nur so bleibt die Größe des Menschen gewahrt. Ich erkläre mir von da aus ein Gutteil des Anstoßes, aber auch die innere Notwendigkeit der Erklärung «*Dominus Iesus*», die eben das Sichberuhigen bei dem Nebeneinander unterschiedlicher «religiöser Traditionen» nicht zulässt, sondern größer vom Menschen denkt: Er ist zur Wahrheit berufen, und er ist so gebaut, dass es nicht nur unterschiedliche Formen von religiöser Erfahrung gibt, sondern den Menschen, der Gott ist. Dieser Anspruch darf nicht aus Bequemlichkeit verschwiegen oder verkleinert werden.

6. Von Seiten des Christentums und seiner Beziehung zu den anderen Religionen stellt sich die Frage nach der Wahrheit (Partiell? Historisch? Universal?). Welche Position soll man einnehmen einerseits zwischen denjenigen, die die Auffassung vertreten, das Christentum sei funktional geeignet, religiöse Bedürfnisse, die im Prinzip historisch variabel und je nach Kulturen anders gelagert seien, allein für den europäischen Menschen zu befriedigen und denjenigen andererseits, die die universale Bedeutung des Christentums verteidigen? Wie kann man den christlichen Anspruch auf Wahrheit aufrechterhalten, wenn man akzeptiert, dass die Idee der Wahrheit als solche nicht auf die Religion anwendbar sei, dass sie sich einzig auf die Frömmigkeit und auf Verhaltensformen beziehe, die Erkenntnis aber ausschließe?

Zum Teil ist mit dem eben Gesagten die Frage schon beantwortet. Ich habe dabei auf ein schönes Wort Tertullians angespielt: Christus hat sich nicht die Gewohnheit, sondern die Wahrheit genannt (Virg. 1,1). Wenn Christus nicht die Wahrheit ist, dann gibt es keinen Grund für den christlichen Universalitätsanspruch und für die Mission. Wenn christlicher Glaube nur eine – gewiss bedeutende – religiöse

Tradition ist, ist nicht einzusehen, warum sie andern auferlegt werden sollte. Die Wahrheit dagegen ist für alle nur eine, und wenn Christus die Wahrheit ist, dann geht er alle an; dann ist es ein Unrecht, sie andern vorzuenthalten. Wenn man Christentum als europäische Religion bezeichnet, vergisst man im Übrigen, dass es nicht in Europa entstanden ist und dass es in den ersten Jahrhunderten sich fast gleichmäßig nach Europa und nach Asien ausgebreitet hat; die nestorianische Mission hatte Indien und China erreicht; Armenien und Georgien sind alte christliche Länder. Auch auf der arabischen Halbinsel gab es eine starke Präsenz des Christentums, die durch den Erfolg des Islam erheblich geschwächt, aber nicht zum Verschwinden gebracht wurde. Diese östlichen Christenheiten, für die schon Antiochien, erst recht Konstantinopel und Rom «Westen» waren, haben nie aufgehört zu bestehen. Heute kommt der stärkste Widerstand gegen das Christentum aus Europa und seiner nachchristlichen Philosophie, während der Glaube in den nichteuropäischen Ländern einen immer stärkeren Rückhalt findet. Dagegen wird eingewendet, das Christentum sei aber in seiner konkreten Erscheinungsform doch am meisten durch die griechische Philosophie und ihre mittelalterlichen Weiterführungen sowie schließlich auch durch das neuzeitliche europäische Denken geprägt worden, um daraus das verbreitete Postulat der Enthellenisierung und der reinen Rückkehr zur Bibel abzuleiten. Dabei vergisst man zunächst, dass die griechische Philosophie in der Begegnung mit der christlichen Botschaft tiefgehend umgeschmolzen worden ist. Dagegen stand eine philosophische Reaktion, die sich gegen diese christliche Umwandlung und die neue Synthese der Kulturen stellte, um das wirklich Griechische festzuhalten. Dabei vergisst man auch, dass im Alten Testament selbst eine voranschreitende Begegnung zwischen dem griechischen Geist und der alten biblischen Überlieferung stattgefunden hat, sodass der Prozess der Begegnung der Kulturen schon mitten in der Bibel selbst im Gang ist. Des Weiteren vergisst man, dass umgekehrt die griechische Philosophie, besonders bei Platon, starke Prägungen durch orientalische Überlieferungen empfangen hat, also selbst schon eine Verschmelzung von Kulturen voraussetzt; bei Plotin wendet sich das griechische Denken wieder den Überlieferungen Asiens zu und berührt sich mit Orientierungen des indischen Geistes. Vor allem aber vergisst man die eigentliche innere Richtung der Begegnung des biblischen Glaubens mit der griechischen Philosophie, in der es gerade darum ging, die Selbstverschließung und Verengung des biblischen Glaubens in eine partikuläre religiöse Tradition abzuwehren, sich dem Anspruch der allen Menschen gemeinsamen Vernunft auszusetzen und das Christentum an der Wahrheitsfrage festzuhalten als einzigem Schlüssel zu seiner Universalität und als Verpflichtung, die ihm von der Gestalt Christi her zukam. Wer diese Auseinandersetzung mit der Vernunft und mit der Wahrheitsfrage als «Hellenisierung» zurücknehmen möchte, der eben macht das Christentum partikulär und stuft es zum Ausdruck einer einzelnen und niemals universalen Form religiöser Erfahrung herab. Der Papst hat in seiner Enzyklika «*Fides et ratio*» diese Zusammenhänge ins gegenwärtige philosophische und theologische Gespräch hinein gehalten: Es geht gerade darum, «Gewohnheit» zu überschreiten und auf dem Weg zur Wahrheit zu bleiben. Dies ist ein Anruf, der alle angeht.

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

VERSUCH ÜBER AUFERSTEHUNG

Caro inquit: Mors mortua est.
AUGUSTINUS¹

Es ist verquer: Während manche Theologen den Auferstehungsglauben entmythologisieren und ihm dadurch eine modernitätsverträgliche Gestalt zu geben meinen², rufen seit einiger Zeit namhafte Philosophen in Erinnerung, dass das Sinnpotenzial der jüdisch-christlichen Überlieferung nicht einfach durch die säkulare Vernunft beerbbar, sondern im Gegenteil für die Verständigung über die Grundlagen gesellschaftlichen Zusammenlebens unersetzbar sei. So hat Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede vom Oktober 2001 nicht nur für eine kritische Aneignung *schöpfungstheologischer* Aussagen plädiert, um den expandierenden Biowissenschaften ethische Grenzen zu setzen. Auch hat er angesichts der Anschläge vom 11. September *letzte Fragen* angeschnitten, als er bemerkte: «Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschlicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene *Hoffnung auf Resurrektion* hinterlässt eine spürbare Leere.»³

Die Gründe für diesen Hoffnungsverlust sind vielfältig: Da ist zunächst die historische Kritik, die seit dem 18. Jahrhundert die Authentizität der neutestamentlichen Erzählungen erschütterte und die Entstehung des Osterglaubens mit Scheintod-, Betrugs- oder Visionshypothesen erklären zu können glaubte.⁴ Noch vor wenigen Jahren hat Gerhard Lüdemann eine tiefenpsychologisch unterfütterte Neuauflage der subjektiven Visionshypothese vertreten, als er behauptete, die Christophanien der Apostel gingen auf deren Schuldgefühle zurück, angesichts des Kreuzes versagt zu haben.⁵ Nachhaltig dürften darüber hinaus der Projektionsverdacht Feuerbachs und Marx' Vorwurf der Jenseitsverströtung dem Auferstehungscredo zugesetzt haben. Nicht zu verkennen sind schließlich eine positivistisch verengte und sich als «wissenschaftlich» deklarierende Weltsicht, die ein Wirken Gottes in der Zeit von vornherein in den Bereich der Spekulation verbannt, sowie eine konsumistische Massenkultur, die sich im Gehäuse der Immanenz einzuschließen droht und Fragen des Glaubens unbekümmert beiseite schiebt.⁶ Wohl nicht ganz zufällig hat Niklas Luhmann der Theologie schon vor Jahren

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br., Vater von drei Kindern.

empfohlen, doch «auf den Zusatzmythos der Auferstehung zu verzichten» und das Warum auf Golgotha «ohne *happy end*» stehen zu lassen.⁷

Allerdings hat sich die Theologie von Paulus über Augustinus bis hin zu Karl Barth von solchen Empfehlungen wenig beeindrucken lassen. Im Brief des Paulus an die Gemeinde von Korinth heißt es: «Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos ... Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen» (1 Kor 15, 13f. 20). Karl Barth sekundiert dem Apostel, wenn er das Christentum mit dem Auferweckungsglauben stehen oder fallen sieht. «Wenn es ein christlich-theologisches Axiom gibt, so ist es dieses: Jesus Christus ist auferstanden, er ist wahrhaftig auferstanden! Eben dieses Axiom kann sich aber niemand aus den Fingern saugen. Man kann es nur nachsprechen daraufhin, dass es uns als Zentralaussage des biblischen Zeugnisses in der erleuchteten Kraft des heiligen Geistes vorgesprochen ist.»⁸ So zutreffend Barths Hinweis auf die Unableitbarkeit des Glaubens sein mag, so wichtig ist es doch auch zu versuchen, vom Menschen her gleichsam die *Grammatik* freizulegen, in der dieser Glaube zu buchstabieren wäre. Ließen sich von der menschlichen Selbsterfahrung keine Zugänge aufweisen, hinge die christliche Hoffnung in der Luft.⁹

Einen ersten Wink gibt Pascal, der in seinen *Pensées* einmal bemerkt, der Mensch überschreite unendlich den Menschen.¹⁰ Diese Fähigkeit, über sich, die Welt und den eigenen Tod hinauszufragen, ist unlöslich verknüpft mit der Sehnsucht nach Dauer. Wer hätte nicht schon einmal den Drang verspürt, etwas Bleibendes in das vergängliche Material der Geschichte einzuzeichnen, durch eine außergewöhnliche Leistung ein Gedächtnis an seinen Namen zu stiften? Gerade bei Schriftstellern und Künstlern ist dieser Drang nach Unsterblichkeit als Motiv für die eigene Produktion immer wieder thematisch geworden. So heißt es bereits bei Pindar: «Wenn die Stadt, die ich rühme, untergegangen sein wird, und die Männer, zu denen ich singe, der Vergessenheit anheimgefallen sein werden, werden meine Worte noch bestehen.» Und von Horaz stammt der Vers: «Ein Denkmal habe ich mir gesetzt, dauernder als Erz» (*Exegi monumentum aere perennius*). Die literarischen Zeugnisse ließen sich leicht bis in die Gegenwart fortsetzen.¹¹ Aber sitzt die Zuflucht zur *ars longa* angesichts der *vita brevis* nicht einer Chimäre auf, wenn sie davon ausgeht, dass die Kunst der Witterung der Zeiten entzogen ist? Und wird der Drang zu überdauern, den Paul Éluard in die unvergessliche Wendung *le dur désir de durer* gegossen hat¹², nicht durchkreuzt vom Hintergrundgeräusch des Todes, das mit zunehmendem Alter lauter wird? Die Zeit ist gefräßig – wird sie am Ende nicht alle Namen schlucken?

Ähnlich steht es mit dichten zwischenmenschlichen Erfahrungen, die ein Versprechen enthalten, das über den Tod hinausweist. Nicht zufällig ist das biblische Motiv, die Liebe sei so stark wie der Tod (Hl 8,6), in Dichtung, Kunst und Musik immer wieder aufgenommen worden. «Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben»¹³ (Gabriel Marcel). Die bedingungslose Bejahung des andern widersetzt sich jeder Befristung und kann deshalb den Tod, der die radikale Verneinung des andern wäre, nicht akzeptieren. Aber wer vermöchte zu garantieren, dass der Protest gegen den Tod im Namen der Liebe nicht ins Leere geht?

Schließlich gibt es eklatante Unrechtserfahrungen, die nach Gott und seiner rettenden Macht schreien lassen. Der empörte Protest, dass der Täter nicht über sein Opfer triumphieren dürfe, zielt auf nichts weniger als postmortale Gerechtigkeit. Schon das Buch Hiob zeigt sich beunruhigt durch die Erfahrung, dass es den Guten schlecht und den Schlechten gut geht. Kant postuliert aus Gründen der praktischen Vernunft eine Instanz, die *dort* Glückseligkeit garantieren soll, wenn *hier* das unbedingte Festhalten am Sittengesetz in die Misere führt. Und Benjamin und Horkheimer rangen um die Frage, ob das Vergangene um der Geschlagenen willen nicht unabgeschlossen sein müsse.¹⁴ Mag die Forderung nach Erinnerungssolidarität mit den Opfern moralisch um einer besseren Zukunft willen unverzichtbar sein, sie gerät leicht zu einer anamnetischen Überforderung, wenn sie nicht von der Hoffnung unterfangen ist, dass die Namen der Opfer in das Gedächtnis Gottes eingeschrieben sind. Menschliches Gedenken allein, selbst wenn es sich so dicht artikuliert wie in den poetischen Kenotaphen Paul Celans¹⁵, ist ohne rettende und erlösende Kraft.

Sehnsucht nach Dauer, Liebe, Gerechtigkeit – in diesen Wörtern steckt ein semantisches Potenzial, das an das Mysterium der Auferstehung heranreicht. Gleichwohl kann von den genannten Zugängen her – darin hat Barth unvermindert recht – der Auferstehungsglaube nicht einfach extrapoliert werden. Es gibt *keine Beweise*, allenfalls *sprechende Indizien* – und auch die lassen sich wohl nur mit einer entsprechenden Hermeneutik des Vertrauens lesen.

Ein Indiz ist der erstaunliche Neuaufbruch der Jünger nach der «Katastrophe» des Kreuzes. Traut man dem Zeugnis der Evangelien, dann hatte Jesus in Parabeln von unvergleichlicher Kraft das Nahkommen der *Basileia* verkündet und in außergewöhnlichen Zeichenhandlungen die rettende Nähe Gottes erfahrbar gemacht. Sein einfordernder Ruf zur Umkehr, seine Botschaft von einer Liebe, die niemanden ausschließt, sein messianischer Anspruch und sein provozierender Umgang mit Randexistenzen stießen indes auf den erbitterten Widerstand der religiösen Autoritäten, die ihn der römischen Kapitalgerichtsbarkeit auslieferten und ans Kreuz schlagen ließen. Mit dem Tod des Boten aber war die Botschaft selbst tödlich getroffen, und Jesus von Nazareth schien als gescheiterter Messiasprätendent entlarvt zu sein. Den Juden galt das Kreuz als Fluch (Dtn 21,23), die Vorstellung eines *gekreuzigten* Messias durchbrach den vielgestaltigen Erwartungshorizont des Frühjudentums; den Römern aber galt die Kreuzigung als *mors turpissima* (Tacitus), als schändlichste Form der Hinrichtung. Man muss sich diesen Tiefpunkt, der zurecht als «epistemologischer Bruch»¹⁶ bezeichnet wurde, unverstellt vor Augen führen, um den dann einsetzenden Neuanfang zu würdigen. Die versprengten, untergetauchten und verschüchterten Jünger beginnen plötzlich unter Lebensgefahr freimütig zu bezeugen, dass Jesus lebt. Auch die radikale Wende des Pharisäers und Christenverfolgers Paulus zum emphatischen Christusbekenner gehört in diesen Zusammenhang. Nach dem einhelligen Zeugnis des Neuen Testaments gehen diese Ereignisse auf die *Selbsterschließung des Auferstandenen* zurück, verdanken sich also einem Impuls *von außen* und wurzeln nicht in psychogenen Halluzinationen, die sich diesen außersubjektiven Impuls nur einbilden.¹⁷

Ein weiteres Indiz – wiederum kein strikter Beweis – sind die Erzählungen vom *leeren Grab*. Sie sind der literarische Niederschlag der bahnbrechenden Er-

fahrung, dass Jesus lebt. Auch wenn sie legendarisch ausgestaltet sind und sich in Einzelheiten widersprechen,¹⁸ so enthalten sie immerhin den Hinweis, dass die urkirchliche Erfahrung «er ist auferstanden» keine Fiktion von Menschen ist, sondern auf Gottes Wort – übermittelt durch die Verkündigungsendel – zurückgeht. Auch haben sie eine deutlich antignostische Sinnspitze, wenn sie veranschaulichen, dass der Auferstandene identisch ist mit dem Gekreuzigten. Sein Leib ist sichtbar, er ist als Person ansprechbar. *Historisch* betrachtet ist das Faktum natürlich deutungs Offen: Das Grab könnte verwechselt, der Leichnam gestohlen oder umgebettet worden sein. Allerdings hätte sich die Auferstehungsbotschaft im apokalyptischen Erwartungshorizont um die Zeitenwende nicht eine Minute halten lassen, wenn man auf das volle Grab hätte verweisen können. Aus *theologischer* Sicht ist darüber hinaus anzumerken, dass die These vom vollen Grab bzw. die Annahme einer Verwesung des Leichnams Jesu von vornherein die Provokation unterläuft, dass Gott den *Gehalt* seiner Offenbarung, die Auferweckung des Gekreuzigten, an eine bestimmte historische *Gestalt* binden musste (und wohl auch binden *wollte*). Auch wenn der verklärte Leib des Auferstandenen nicht einfach mit dem biochemischen Substrat des irdischen Leibes identisch ist und die Auferstehung Jesu daher *nicht notwendig* das leere Grab voraussetzt, so kann es doch als *sprechendes Zeichen* für die eschatologische Markierung gewertet werden, die Gottes Handeln am Gekreuzigten in der Zeit hinterlassen hat.¹⁹

Der Osterjubel darf indes den Schrei auf Golgotha nicht vergessen machen, denn der Auferweckte *ist* der Gekreuzigte. Die Spuren, die sich in seinen Leib eingezeichnet haben, seine Wundmale sind auch als verklärte sichtbar. Dieser *Transitus vom Tod zum Leben* wäre wohl längst verblasst, würde er nicht bis heute liturgisch gefeiert und gegenwärtig gesetzt.

An der ästhetischen Gestalt der Osterliturgie, deren Genese bis in die frühe Kirche zurückreicht, lässt sich die todüberwindende Dynamik des Pascha-Mysteriums eindrucksvoll ablesen.²⁰ Schon die Lichtfeier zu Beginn, das Luzernar, enthält *in nuce* die ganze Botschaft, wenn draußen am nächtlichen Feuer die Osterkerze entzündet wird. Während das Symbol für Licht und Leben in einer Prozession in den Altarraum getragen wird und sich die Kirche durch das Entzünden weiterer Kerzen nach und nach erhellt, wird der Auferstandene mit dem Ruf «Lumen Christi» begrüßt. Das *Exultet*, die feierliche Ouvertüre, besingt das Geheimnis dieser Nacht und lässt in poetischer Verdichtung alle Motive anklingen, die in der Ostervigil dann näher entfaltet werden. Eine wohlkomponierte Sequenz von Lesungen ruft die ganze Dramatik der Heilsgeschichte in Erinnerung. Der Bogen reicht von der Schöpfungserzählung (Gen 1,1–2,2) bis hin zur endzeitlichen Sammlung des zerstreuten Gottesvolkes (Ez 36,16–17a. 18–28). Ein Schwerpunkt liegt auf dem wunderbaren Durchzug Israels durch das Rote Meer (Ex 14,15–15,1) sowie – im Wortgottesdienst – auf der Taufperikope des Römerbriefs (Röm 6,3–11) und dem jeweiligen Evangelium von der Auferweckung des Gekreuzigten – Texte, die für das kollektive Gedächtnis der Kirche konstitutiv sind und bis in die Glaubensgeschichte Israels zurückreichen. Das anschließende Taufritual bringt den *Transitus vom Tod zum Leben* sinnfällig zum Ausdruck, wenn der Täufling im Wasser begraben wird und zu neuem Leben aufersteht, mit Chrisam gesalbt und durch Signieren der Stirn in die Sphäre des Heils hinein-

geholt wird. Die Erwartung der Parusie Christi gehört zu den ältesten Schichten der Osterfrömmigkeit, die vierzig tägige Fastenzeit war von der Trauer über die Abwesenheit Christi sowie der Erwartung seiner baldigen Wiederkunft geprägt. In der eucharistischen Liturgie findet diese Erwartung ihren symbolisch-rituellen Platzhalter, wenn dort im Gedenken des Todes und der Auferstehung *der Abwesende anwesend* wird.²¹ An die Bedeutung der sakramentalen Vergegenwärtigung hat Botho Strauß erinnert, als er notierte: «Gegenwärtig beim Abendmahl ist der reale Leib des Christus passus (d.h. im Zustand seines Todesopfers) *unter der Gestalt des Brotes*. Das Gedenken im Sinne des Stiftungsbefehls (Solches tuet zu meinem Gedächtnis) wird dann zur Feier der Gleichzeitigkeit, es ist nicht gemeint ein Sich-erinnern-an-Etwas. Pascal wunderte sich, dass jemand nachts schlafen könne, wenn ihm einfiele, dass Christus für ihn am Kreuz gestorben sei. Für Kierkegaard war Christus so gegenwärtig, dass die 2000 Jahre seit seinem Tod wie ungültig daneben schienen.»²² Das liturgische Gedenken, das nicht mit einer kollektiven Bewusstseinsleistung der versammelten Gemeinde zu verwechseln ist, wird so zur Pforte, durch die der Messias schon heute hereintritt. Was aber kann diese Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten näher bedeuten?

Die Hoffnung auf Leben über den Tod hinaus erhält durch den Gedanken der *leiblichen* Auferweckung eine schärfere Kontur. Als Medium der Kommunikation mit anderen und sichtbarer Spiegel der individuellen Lebensgeschichte gehört der Leib zur unverwechselbaren Identität einer Person. Wenn nun nicht nur der Name eines jeden Menschen in die *memoria Dei* eingeschrieben ist, sondern auch die Freiheitsgeschichte einer Person unverkürzt in die Wirklichkeit des erlösten Lebens hinübergerettet wird, dann steht die Auferstehungsbotschaft quer zu jener Vorstellung, der «göttliche» Personkern eines Menschen könne sich wieder verkörpern. Entwertet man den Leib zu einer beliebig austauschbaren Hülle, lässt sich der sittliche Ernst und die einmalige Würde einer Lebensgeschichte nicht mehr aufrechterhalten. Was in diesem Leben nicht erreicht wurde, kann im nächsten angegangen werden – eine Sichtweise, die übrigens auch auf eine problematische Verharmlosung des Todes zu einer Art Metamorphose hinausläuft. Dem Trugbild einer sukzessiven Selbstvervollkommnung durch Reinkarnation hält der christliche Glaube daher entgegen, dass das Leben einer Person mit dem Tod das Siegel der Endgültigkeit erhält und nur durch Gottes vergebende Liebe in den Status der Vollendung gelangen kann.²³

Diese Hoffnung ist mit billiger *Jenseitsvertröstung* nicht zu verwechseln. Jeder Augenblick erhält als Zeit der Nachfolge und Bewährung unendliches Gewicht. Die Lebensgemeinschaft mit dem auferweckten Gekreuzigten, die in der Taufe grundgelegt und in der eucharistischen Liturgie immer neu bekräftigt wird, *gibt* dem Leben eine neue Qualität, die nach Ausdruck und Weitergabe verlangt. Mit Christus kommunizieren heißt, in dessen Haltung zum Nächsten eintreten – ein Prozess, der ethisch und sozial nicht folgenlos bleiben kann. Gerade in der gläubig bejahen und dankbar angenommenen Befristung der eigenen Lebenszeit steckt ein Potenzial, das Widerstand gegen Unrecht bis hin zum selbstlosen Eintreten für andere frei setzen kann.²⁴ Es sei nur erinnert an Maximilian Kolbe, der im KZ freiwillig für einen anderen in den Tod ging, oder an Dietrich Bonhoeffer, der unerschrocken gegen den nationalsozialistischen Judenhas protestierte. Dieser

Widerstand bezeugt, dass der Glaube mit der *Hoffnung auf Restitution der Gerechtigkeit* eng verbunden und dramatisch ausgespannt ist auf das Kommen des Gerichts, in dem die Erniedrigten aufgerichtet und die Henker zur Rechenschaft gezogen werden – ob sie verdammt werden, muss theologisch offen gehalten werden, wenn man das eschatologische Urteil Gottes nicht vorschnell antizipieren will. Die Frage, ob das Unverzeihliche verziehen werden kann, ist mit Derridas Gegenfrage zu kontrapunktieren: «Was wäre das für eine Verzeihung, die nur dem Verzeihbaren verziehe?»²⁵ Allerdings werden die Täter im Gericht, das als eschatologische Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten zu verstehen ist, mit ihrer Schuldgeschichte rückhaltlos konfrontiert; die Abgründigkeit ihrer Untaten wird erst vor dem Angesicht des Richters vollends offenbar. Aber Christus ist nicht nur der Richter und der Maßstab des Gerichts, sondern – wie Hans Urs von Balthasar nachdrücklich betont hat²⁶ – zugleich der Retter, der den Täter nicht auf die Summe seiner Untaten reduziert, sondern ihm bis in die tiefste Verlorenheit nachgeht, um ihn von seiner Schuld zu befreien. Ob sein rückhaltloser Einsatz den Täter in seiner steifnackigen Selbstherrlichkeit *von innen her* zur Umkehr und Reue, ja zum Schrei nach Vergebung und Mitvollzug der Sühne bewegen kann, ist indes ungewiss. Die Möglichkeit definitiver Verweigerung bleibt. Sie bildet auch die Grenze eines Gottes, der die Freiheit seiner Geschöpfe so sehr achtet, dass er – wie die Ohnmacht des Gekreuzigten zeigt – nichts unversucht gelassen hat, ihre freie Zustimmung zur Gabe der versöhnenden Liebe zu erreichen. Auch die Opfer werden durch die Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten dazu gerufen, in ihren Tätern vergebungsbedürftige Nächste und potentielle Brüder zu sehen. Die nach den Verbrechen des 20. Jahrhunderts unsäglich erschwerte Hoffnung auf das Unmögliche – Versöhnung²⁷ – sinkt wohl nur dann nicht auf das Niveau einer billigen, die Verletzten ein weiteres Mal verletzenden Harmonisierungstheologie hinab, wenn die Differenz zwischen Tätern und Opfern sichtbar gewahrt bleibt, mithin den Opfern Gerechtigkeit widerfährt und den Tätern ihre Untaten gleichsam als Kainsmal eingezeichnet bleiben. Aber darin, dass die vergessenen Namen in der *memoria Dei* nicht vergessen sind und Gott gerade auch seinen untreuen Geschöpfen bis ins Äußerste treu sein will, darin liegt – wie Erik Peterson einmal notiert hat – etwas ungemein Tröstliches: «Nur wenn der Name Gottes über uns genannt wird, können wir hoffen, nicht vergessen zu werden. Aus dem Strom der Lethe können wir nur durch die ungezeugte Aletheia, die Gott ist, herausgezogen werden. Wenn Gottes Name über uns genannt wird, so bedeutet das, dass unser Leib ewig sein wird wie der Tempel, über dem Gottes Name genannt wird. «Brecht diesen Tempel ab, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen. Das sagte er aber vom Tempel seines Leibes.» Wie Gott sich selber nicht vergessen kann, so muss sich in der Auferstehung das Sich-selber-nicht-vergessen-Können Gottes realisieren.»²⁸

ANMERKUNGEN

¹ GERMANUS MORIN, Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti, Rom 1930, 343. Die Stelle bezieht sich auf die Wundmale des verkörperten Christus.

² Vgl. etwa G. HASENHÜTTL, Glaube ohne Mythos, Bd. 1, Mainz 2001, 300-313.

³ J. HABERMAS, Glauben und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des deutschen Buchhandels, in: F.A.Z. vom 15. Oktober 2001 (Nr. 239), S. 9; dazu H.-J. OLLIG, Habermas und das religiöse Erbe, in: Stimmen der Zeit 127 (2002) 219-231. Zur theologischen Habermas-Rezeption vgl. auch den Sammelband: E. ARENS (Hg.), Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, Paderborn 1997.

⁴ Vgl. dazu H. KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Würzburg ²1995, 161-181.

⁵ Vgl. G. LÜDEMANN, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Stuttgart 1994. Das Buch hat eine enorme Diskussion ausgelöst, die hier nicht dokumentiert werden kann.

⁶ Vgl. die etwas pauschal geratene, gleichwohl symptomatische Einschätzung von Botho STRAUß: «Alles, was heute ans Transzendente und Theologische rührt, verabscheut unsere kritische Spaßintelligenz. Dass der Gedankenreichtum, der über die Jahrhunderte hinweg in der Theologie versammelt ist, heute so gut wie nie in die intellektuelle Auseinandersetzung geholt wird, halte ich für ein großes Versäumnis.» DERS., Am Rand. Wo sonst. Ein Zeit-Gespräch mit Botho Strauß, in: Die Zeit Nr. 23 (31. Mai 2000), S. 55-56; hier S. 56.

⁷ N. LUHMANN, Funktion der Religion, Frankfurt/Main ⁵1999, 199.

⁸ K. BARTH, Kirchliche Dogmatik IV/3, Zürich 1959, 47. Vgl. auch I.U. DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 31: «Mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu durch Gott steht und fällt der christliche Glaube.» (im Original kursiv)

⁹ Vgl. dazu den anthropologischen Zugang zur Auferstehungsbotschaft bei KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten (Anm. 4), 31-40.

¹⁰ Vgl. B. PASCAL, Über die Religion und über einige andere Gegenstände, hrsg. von E. Wasmuth, Frankfurt/M. 1987, 202 (Fragment 434).

¹¹ Vgl. B. GROYS, Politik der Unsterblichkeit. Vier Gespräche mit Thomas Knoefel, München-Wien 2002.

¹² Zitiert nach G. STEINER, Der Garten des Archimedes. Essays, München 1996, 12.

¹³ G. MARCEL, Geheimnis des Seins, Wien 1952, 472.

¹⁴ W. Benjamin, Das Passagenwerk (Gesammelte Schriften V/1, hg. von R. Tiedemann), Frankfurt/Main 1983, 588f.

¹⁵ Vgl. U. WERNER, Textgräber. Paul Celans geologische Lyrik, München 1998; aus theologischer Sicht vgl. J.-H. TÜCK, «Gelobt seist du, Niemand». Paul Celans Dichtung als theologische Provokation, Frankfurt/Main 2000.

¹⁶ Vgl. H. KESSLER, Sucht den Lebenden (Anm. 4), 209. Dieser epistemologische Bruch hat nicht nur eine psychologische, sondern auch eine *theologische* Dimension, bedurfte doch der durch den Kreuzestod radikal in Frage gestellte Vollmachtsanspruch Jesu einer göttlichen Bestätigung und Bewahrheitung.

¹⁷ Vgl. dazu treffend H. KESSLER: «Alle Versuche, das Zustandekommen der Auferstehungsaussagen ohne außergewöhnliche österliche Erlebnisse ausschließlich aus psychischen oder reflexiven Verarbeitungsprozessen der Jünger allein (durchgehaltener oder wiederauflebender Glaube und daraus erwachsende psychogene Visionen; allmähliche innere Bekehrung und Reifung; Reflexion, Deduktion aus zuhandenen Vorstellungen, Debatten und Konsensbildung) zu erklären, widersprechen dem gesamten Duktus der neutestamentlichen Quellen und haben keinen Anhalt an ihnen.» DERS., Christologie, in: Th. SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik I, Düsseldorf 1992, 290. Vgl. auch G. ESSEN, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995, 308f.

¹⁸ Vgl. J. KREMER, Art. Auferstehung Christi, in: LThK 1 (³1993) 1177-1182, hier 1181.

¹⁹ Diese Überlegung ist unvereinbar mit historisch-genetischen Erklärungsmodellen, die ein Handeln Gottes in der Geschichte von vornherein als «supranaturalistisch» ausschließen und damit

einen reduktionistischen Geschichtsbegriff in Anschlag bringen. Die methodologischen und erkenntnistheoretischen Implikationen dieser Thematik können hier nicht weiter entfaltet werden. Vgl. dazu die instruktive Studie von G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu* (Anm. 7), der im Blick auf das leere Grab allerdings zu einer zurückhaltenderen Einschätzung gelangt.

²⁰ Vgl. zur liturgischen Gestalt des Triduum paschale die schönen Ausführungen von J. WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg: Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992, 105–178; zur Liturgie der Osternacht ebenso R. MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001, 296–358.

²¹ Vgl. dazu meine Skizze: Die Anwesenheit des Abwesenden. Von der verwandelnden Kraft der Eucharistie, in: *Christ in der Gegenwart* 53 (43/2001) 365.

²² B. STRAUB, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Anmerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, München 1999, 42.

²³ Vgl. zur Unvereinbarkeit von christlichem Auferstehungsglauben und Reinkarnationsvorstellung M. KEHL, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 62–71.

²⁴ Dass die Hoffnung auf Auferstehung nicht nur humanen Widerstand gegen Unrecht freisetzen kann, sondern darüber hinaus auch *eschatologisch* umstürzlerische Züge trägt, bringt ein Gedicht von KURT MARTI zum Ausdruck: «aber es kommt eine auferstehung/ die anders ganz anders wird als wir dachten/ es kommt eine auferstehung die ist/ der aufstand gottes gegen die herren/ und gegen den herrn aller herren: den tod.» (Leichenreden, Neuwied-Berlin 1969, 63)

²⁵ Vgl. J. DERRIDA/M. WIEVIORKA, *Jahrhundert der Vergebung*, in: *Lettre internationale* 48 (2000) 10–18, hier 12. Dort auch die bemerkenswerten Aussagen: «Man muss von der Tatsache ausgehen, dass es, nun ja, Unverzeihbares gibt. Ist es nicht eigentlich das Einzige, was es zu verzeihen gibt? Das einzige, was nach Verzeihung *rufft*? Wenn man nur bereit wäre zu verzeihen, was verzeihbar scheint, was die Kirche «lässliche Sünde» nennt, dann würde sich die Idee der Vergebung verflüchtigen. Wenn es etwas zu verzeihen gibt, dann wäre es das, was in der religiösen Sprache «Todsünde» heißt, das Schlimmste, das unverzeihbare Verbrechen oder Unrecht. Daher die Aporie, die man in ihrer trockenen und unerbittlichen, gnadenlosen Formalität folgendermaßen formulieren kann: Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt – wo es Unverzeihbares gibt. Was soviel bedeutet, dass das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muss. Es kann nur möglich werden, wenn es das Un-mögliche tut» (ebd. 11).

²⁶ Vgl. D. ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Mainz 1999.

²⁷ Vgl. vertiefend dazu M. STRIET, *Versuch über die Auflehnung*, in: H. WAGNER (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* (QD 169), Freiburg-Basel-Wien 1998, 48–89; J.-H. TÜCK, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch*, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999) 364–381; O. FUCHS, *Unerhörte Klage über den Tod hinaus! Überlegungen zur Eschatologie der Klage*, in: *Jahrbuch Biblischer Theologie*, Bd. 16: *Klage*, Neukirchen 2001, 347–379.

²⁸ E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften. Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß*, Würzburg 1995, 141. – Eine gekürzte Fassung dieses Beitrags, der Thomas Möllenbeck freundschaftlich zugeeignet sei, ist unter dem Titel *Ein verrückter, undenkbarer Gedanke? Über Auferstehung* in der Beilage «Literatur und Kunst» der Neuen Zürcher Zeitung vom 30./31. März 2002, S. 51, erschienen.

HERBERT MEIER · ZÜRICH

NACHDENKEN ÜBER DEN GEIST

Eine essayistische Erzählung

Geist sei ein problematisches Wort, zumal wenn man es mit dem Adjektiv heilig verbinde, meinte gestern mein Freund Arnulf, als wir nach Mitternacht auseinander gingen. Wir hatten auf der Dachterrasse seines Studios den Abend mit Reden über Gott und die Welt verbracht und uns zuletzt in das Wort GEIST verbissen. Arnulf, ein junger Banker, der ein philologisches Studium hinter sich hatte, mit dem kein Brot zu verdienen war, jagte in der Freizeit mit Vergnügen den Wörtern und ihren Bedeutungen nach.

Ich verdanke ihm manche Anregung, er hat in mir ein tieferes Interesse an der Herkunft und Geschichte der Wörter geweckt. Es hilft zwar beim Schreiben wenig, wenn ich weiss, was ein Wort vor Jahrhunderten bedeutet hat; man setzt die Wörter in ihrer gegenwärtigen Bedeutung und Sinnweite ein. Dennoch glaube ich, dass es einem Autor nicht schadet, wenn er etwas vom langen Gedächtnis der Wörter in sich hat.

Noch bevor ich wegfuhr, hatte ich zu Arnulf gesagt, es müsste doch möglich sein, sich heute, mitten in einem progredienten Sprachverlust, dorthin vorzuwagen, wo ein Wort wie GEIST und HEILIG, nicht für alle, doch für einige, etwas Wahres neu gewinnen könnte. Ich dachte bei mir an den Text des Lukas über den Pfingsttag. Dort haben die beiden Wörter einen ihrer Ursprünge. Arnulf, der, wie er von sich sagt, frei und skeptisch denkt, entliess mich mit einem herausfordernden: «Dann versuch es.» Ich versuche es, hier mit dieser Erzählung. Sie soll Anregung und Stoff für ein nächstes Gespräch werden.

Geist –: Leben und Ekstase

Als Erstes schrieb ich in mein Notebook, was mir am Tag zuvor schon eingefallen war, den Ausdruck: *den Geist aufgeben*. Ich hatte ihn nicht aus Büchern, sondern

HERBERT MEIER, geb. 1928 in Solothurn (Schweiz), Studien in Basel, Wien, Paris, Fribourg. 1954 Uraufführung «Die Barke von Gawdos» am Schauspielhaus Zürich. Seitdem freier Autor und Übersetzer. Schreibt Dramen («Mythenspiel» 1991), Gedichte, Romane, Essais. Träger des Bremer Literaturpreises u. a. Auszeichnungen. Chefdramaturg am Schauspielhaus Zürich 1977-82. Writer in Residence an der University of Southern California in Los Angeles. Übersetzt gemeinsam mit seiner Frau Yvonne Meier-Haas Racine, Molière, Claudel u. a.

aus dem Mund meines Grossvaters. Als sein Nachbar, der Briefträger des Dorfes, gestorben war, kam er und sagte: «Jetzt hat er den Geist aufgegeben». Mittlerweile hat dieser Ausdruck längst einen ironisch banalen Sinn bekommen. So geben etwa Glühbirnen oder batteriebetriebene Geräte ihren Geist auf. Ursprünglich aber war mit dem Geist, der da aufgegeben wurde, das *Leben* selbst gemeint.

Arnulf hatte eine ganze Reihe von Bedeutungen aus dem Kopf und aus seinen Büchern geholt. Im Gotischen etwa gebe es zwei Verben, in deren Wurzel das Wort Geist stecke: *usgeisnan*, «aus der Fassung geraten» und *usgaisjan*, «aus der Fassung bringen». Beide Wörter deuteten auf eine ursprüngliche Bedeutung hin. Im Germanischen soll Geist soviel wie EKSTASE, Ausser-sich-Sein bedeutet haben. In diesem Sinne sei das Wort bei den Schamanen beheimatet gewesen. Die Ekstase sei überhaupt ein Zustand, in dem das Heilige, Jenseitige erfahren werde. Etwas davon töne noch nach in der Drogenmarke «Ecstasy», die man einnehme, um für eine Weile in ein künstliches Paradies zu gelangen. Dem Ausdruck *vom Geist Ergriffensein* lebten heute wieder sogenannte charismatische Bewegungen nach. Die Trance sei hier der Beweis, dass man vom heiligen Geist ergriffen worden sei. Man fällt zu Boden und weiss sich in Gottes Schoss.

Das Wort GEIST wurde irgendwann kirchensprachlich getauft. Es bekam die Bedeutung von *Hauch, Atem, Seele, Leben* im Sinne des lateinischen SPIRITUS und des griechischen PNEUMA. Im Griechischen bedeute das Wort Pneuma noch allerlei anderes als bei Paulus, bemerkte Arnulf, nämlich Luftstrom, Fahrwind für Schiffe, Schnauben der Rosse, sowie Lauf der Umstände.

Spinoza und sein «summus philosophus»

Um das und Ähnliches kreiste an jenem Abend mein Gespräch mit ihm. Dann kam er unversehens auf den jüdischen Philosophen Spinoza zu sprechen. Spinoza habe ihm den Sinn für ein freies Denken geweckt. Spinoza habe nicht an ein auserwähltes Volk und an einen pädagogischen Vater-Gott geglaubt. Aus diesem Grund hätten ihn, den Juden, die Rabbiner von Amsterdam verfolgt und schliesslich verbannt. Den Christen wiederum ging es gegen den Strich, dass er in Christus nicht den Sohn Gottes, sondern den *summus philosophus*, den grössten Philosoph, sah. In seinen Augen besitze Christus eine Vollkommenheit, wie sie niemand anderes habe. Ihm sei der Heilsplan Gottes ohne Worte und Gesichte, ganz unmittelbar offenbart worden. Gott habe sich durch ihn offenbart wie einst durch Moses. Er, Christus, sei aber nicht so sehr ein Prophet, als vielmehr der Mund Gottes. Den Propheten habe sich Gott in Worten und Bildern offenbart. An Christus aber könnten wir sehen, dass er die offenbarten Dinge in Wahrheit erkannt und begriffen habe. Nur dann werde schliesslich eine Sache erkannt, wenn sie rein durch den Geist erkannt werde. Man könne auch sagen, in Christus habe die Weisheit Gottes, eine Weisheit, die über aller menschlichen Weisheit stehe, menschliche Natur angenommen. So würden auch wir Christus dem Geist nach erkennen; sein Leben, seinen Tod und die Auferstehung aber sollten wir allegorisch, das heisse, geistig und nicht wörtlich verstehen.

Dann sagtest du, Spinozas Denken über den Geist und die Atmosphäre seiner Philosophie strahle etwas von dem aus, was du als heilig empfindest.

Landebahnen des religiösen Geistes

Wo wäre Vergleichbares heute zu finden, in diesem spirituellen Supermarkt? Vor nicht langer Zeit stand über einem Zeitungsartikel, der von charismatischen Bewegungen berichtete, der Titel «Landebahn des heiligen Geistes». Tatsächlich kann heute jeder, je nach religiösem Bedürfnis in dieser oder jener Kirche, Sekte oder Bewegung landen. Die religiösen Destinationen gehen in die Tausende. Alle berufen sich auf einen Geist Gottes, der sie erfüllt und ihre Taten, auch den kollektiven Selbstmord rechtfertigt. Der tödlichste und erschreckendste Flug bis anhin war der vom 11. September im ersten Jahr des neuen Jahrtausends. Ein kapitales Ereignis und symbolisch in jeder Hinsicht. Die Destination waren diesmal die Türme der Kathedrale des Weltmarktes («World Trade Center»). Opfer wurden Menschen wie wir, die ahnungslos zu ihrer täglichen Arbeit gingen. Ihre Arbeit diente dem Welthandel, der in den Händen von nur Wenigen liegt. In diesem Augenblick war uns blitzartig klar: Religion und Kapital stehen in einem perversen Verhältnis. Früher waren Märtyrer Heilige, die für den Glauben starben; heute sind sie Terroristen, Paradiesengel für die Strategen, die sie in den Tod schicken.

Warum sich wundern? sagtest du. Das Plankton für eschatologische Perversionen liegt seit langem bereit. Wir leben in einem Klima von Fanatismen und Ressentiments, von Dogmen und Starrsinn, von Apokalyptik und satanischem Märtyrertum. Im Grunde wäre von daher vieles vorauszusehen, was kommt. Aber wir glauben es erst, wenn es Tote gibt.

Mit Fleiss vergessen wir, dass irgendwann wahr wird, was wir denken und laut in die Welt rufen. Wenn es dann eintrifft, geht ein geisterhaftes Erschrecken durch die Gesellschaft. Dann sprechen auch Politiker plötzlich eine religiöse Sprache («Wer nicht für uns ist, der ist gegen uns.» George Bush, jr.) und sehen sich bemüssigt, den strafenden Weltgott zu spielen. Keine politische Macht aber hat das Recht, als Weltrichter aufzutreten. Politiker sollten einzig und allein für eine menschengerechtere Welt kämpfen und handeln. Aber die Systeme sind nicht danach, würde Arnulf gegen meine Idealismen einwenden. Dann müssen wir die Systeme ändern und notfalls zum Einsturz bringen und neue, menschengerechtere erfinden und schaffen. Das kann Jahrhunderte dauern. Warum nicht? Vor Gott sind tausend Jahre wie ein Tag. Ich weiss, der Spruch bringt dich in einen heiligen Zorn. Aber bitte, niemand hindert uns doch, in den wenigen Augenblicken, die unser Leben währt, ans Menschengerechtere zu glauben und für es zu kämpfen.

Das Pfingstereignis

Ich höre dich, wie du mir zuflüsterst: Bleib doch bitte bei der Sache, beim Thema Geist. Da bin ich wieder, mein Freund. Es gibt einen Text, in dem der Geist das Hauptereignis ist. Er steht in der Apostelgeschichte des Lukas: die Herabkunft des Geistes an Pfingsten. Arnulf wird mir natürlich sagen, das und ähnliches im Neuen Testament sei im Sinne des Spinoza rein allegorisch zu verstehen, Ereignis und Bedeutung ständen in der christlichen Weltansicht in einem steten Kampf. Zum andern gehe es ihm so, dass seine Vernunft nicht immer annehmen könne, was

meinem Glauben einleuchte. Bevor ich mich aber auf einen Disput einlasse, werde ich dir den Bericht selbst vor Augen führen.

Das Pfingstereignis hat seine Vorgeschichte. Das Wort Pfingsten, griechisch *pentē kostā*, ist eine schlichte Ordnungszahl, es meint den fünfzigsten Tag nach Ostern. In dieser Zeit kommt es zu den Erscheinungen des jungen Galiläers Jesus. Er wurde bekanntlich nach seinem Tod am Kreuz in ein Grab gelegt und war nach drei Tagen nicht mehr dort. Den Frauen, die es besuchten, wurde von zwei Männern in leuchtenden Gewändern gesagt, er sei auferstanden. Von «Schrecken und Entsetzen» gepackt, brachten sie die Nachricht den nächsten Freunden des Toten. Doch diese glaubten ihnen nicht; es war für sie Weibergeschwätz. Das ist offenbar der Hochmut der männlichen Vernunft; ihr widerstrebt es, Unwahrscheinliches anzunehmen. Dabei hatte der junge Galiläer ihnen vorausgesagt, er werde drei Tage nach seinem Tod auferweckt werden. Das schienen sie vergessen zu haben. Petrus, der Jesus verleugnet hatte, eilt jetzt schnurstracks zum Grab, um selbst Augenzeuge zu werden. Am Pfingstag wird er, von dem neuen Geist erfüllt, begeistert die Auferstehung verkünden.

Die Frauen sahen das Unwahrscheinliche, wenn auch mit Schrecken. Die Männer aber bedurften weiterer Beweise. Ihnen wurde noch mehr Unglaubliches zuteil, die Erscheinungen des Auferstandenen. Da war ein Mensch gestorben und wurde begraben und erscheint nach wenigen Tagen wieder im Kreis seiner Allernächsten, isst und trinkt mit ihnen, spricht mit ihnen, lässt sich von denen, die an seiner Anwesenheit zweifeln, betasten und berühren: Das ist der reine Wahnsinn oder es bedeutet das Unwahrscheinliche, dass einer wirklich den Tod überwunden hat. Das aber vermöchte nur ein Gott. Warum aber sollte er nicht der Gott gewesen sein, der das vermöchte?

Das Unsichtbare, Unwahrscheinliche, Unmögliche

Siehst du, höre ich Arnulf sagen, wie leicht du dich ins Mythische treiben lässt. Da bin ich auch nachsichtig, nicht nur aus Freundschaft, sondern aus einer gewissen Überzeugung. Denn ich denke, ein Dichter kann auf das, was ich als die mythische Vernunft bezeichnen möchte, nicht verzichten. Er besitzt Sensorien, so denke ich, die unbewusst bewusst im Chaos alles Gedichteten und Gedachten fischen, und so treibt es seine Angel zuweilen auf längst Versunkenes.

Gewiss, so wird es sein, würde ich dir erwidern. Nun aber lies weiter oder höre mir zu. Nicht nur, dass der Auferstandene mit ihnen isst und trinkt, er legt ihnen auch, wie es heisst, alles aus, «was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht». Er verheisst den Geist seines Vaters, einen Geist der Wahrheit, der Liebe, der auch sein Geist ist. In diesem Geist sollen sie Zeugen sein «bis an die Grenzen der Erde.» Nicht genug damit. «Als er das gesagt hatte», erzählt der Arzt Lukas in seinem Buch «Taten der Apostel» (das wäre der richtigere Titel), «wurde er vor ihren Augen emporgehoben, und eine Wolke nahm ihn auf und entzog ihn ihren Blicken». Und wieder stehen zwei Männer in leuchtend weissen Gewändern vor der perplexen Gesellschaft, die erstaunt zum Himmel blickt. Und sie sagen ihr, dieser Jesus sei in den Himmel aufgenommen, er werde wiederkommen, wie sie ihn hätten zum Himmel hinaufgehen sehn.

Und das soll keine Allegorie sein? höre ich dich sagen. Nun, das ist die mythische Erzählung vom Entschwinden eines Gottes. Viele, auch Theologen, erklären mittlerweile dergleichen als archetypische Wirklichkeiten der Seele und berufen sich etwa auf C.G. Jung. Wenn ich dieses und jenes aber zur archetypischen Wirklichkeit erkläre, wo bleibt dann die lebendige Erfahrung? Was hindert uns, die Himmelfahrt faktisch als Bericht wahrzunehmen und zu glauben? Auch indem wir lesen, zum Beispiel Dantes «La divina Commedia» oder Goethes «Faust», nehmen wir die Figuren, ihr Reden und Handeln auf einer innern Bühne wahr, ohne zu zweifeln. Wir wissen, ohne anzunehmen oder zu glauben, was dasteht, erfahren wir nichts. Es ist demnach schon von Natur ein Glaube am Werk, wenn wir Worte hören, sie in ihrem Sinn verfolgen und sehen, woraufhin sie deuten. Das Organ, mit dem wir die gelesenen Ereignisse vernehmen und in unserem Unbewussten bewahren, bezeichnest du als mythische Vernunft, ich nenne sie die glaubende Vernunft.

Selbst wenn ich annehme, es handle sich bei einer Erzählung wie der Himmelfahrt um ein Sprachspiel der Seele und ihres Bedürfnisses nach Transzendenz: Na und? sage ich da, warum denn nicht? Was haben wir ausser der Sprache, dem Wort? Und wovon willst du geistig leben, wenn nicht von solchen Sprachfiguren, die sich in uns inkarnieren? Und was gibt es Überwältigenderes als einen Gott, der Sprache hat? Der in Gesten, Zeichen und Taten, in Parabeln und Erscheinungen sich selbst menschenhaft ausdrückt? Und das in Schriften hinterlässt, die so von seinem Geist erfüllt sind, dass ich sie nie zu Ende lesen und begreifen kann. Denn wenn ich glaube, ich hätte ihn, den Gott darin, begriffen, so ist er mir – verschwunden.

Deine mythische Vernunft, Arnulf, dieses Organ der poetischen Wahrnehmung, macht Erfahrungen, die naturgemäss ans Unerklärliche und Unwahrscheinliche rühren. Doch werden diese gerne ins verstandesmässig Begreifliche zurückgedacht und dort zur rationalen Ruhe gelegt. Das Unwahrscheinliche und Unerklärliche will indessen in uns eine Unruhe stiften, die uns lebendig erhält. Denn von den erklärten Dingen allein können wir im Letzten nicht leben. Das Unerklärliche und Unwahrscheinliche ist es, was uns antreibt und am Leben erhält, wissenschaftlich wie existenziell. Wo alles sich als erklärt vorgibt, bewegt sich nichts mehr. Es hilft nichts, Arnulf, und das werde ich dir morgen sagen, Ereignisse wie Auferstehung und Himmelfahrt auf psychische Parabeln zu verkürzen. Es geht hier um Fakten des Unsichtbaren, des Unmöglichen und Unwahrscheinlichen. Wo steht denn geschrieben, dass diese Drei nicht Geist und Verstand bewegende Wirklichkeiten sind? Möchtest du etwa behaupten, es wirkte in dir nicht eine angeborne Sehnsucht danach? «Glaube ist Liebe zum Unsichtbaren, Vertrauen aufs Unmögliche, Unwahrscheinliche,» las ich neulich bei Goethe.

Wittgenstein und die Gewissheit

Wittgenstein, in dessen «Philosophischen Untersuchungen» du immer wieder liest, hat sich in nachgelassenen Notizen* gefragt: «Was neigt auch mich zu dem Glauben an die Auferstehung Christi? Ich spiele gleichsam mit dem Gedanken – Ist er nicht

auferstanden, so ist er im Grab verwest, wie jeder Mensch. *Er ist tot und verwest.* Dann ist er ein Lehrer, wie jeder andere und kann nicht mehr *helfen*; und wir sind wieder verwaist und allein. Und können uns mit der Weisheit und Spekulation begnügen. Wir sind gleichsam in einer Hölle, in der wir nur träumen können, und vom Himmel, durch eine Decke gleichsam, abgeschlossen. Wenn ich aber WIRKLICH erlöst werden soll, – so brauche ich *Gewissheit* – nicht Weisheit, Träume, Spekulation. Und der Glaube ist Glaube an das, was mein *Herz*, meine *Seele* braucht, nicht mein spekulierender Verstand. Denn meine Seele, mit ihren Leidenschaften, gleichsam mit ihrem Fleisch und Blut, muss erlöst werden, nicht mein abstrakter Geist. Man kann vielleicht sagen, nur die *Liebe* kann die Auferstehung glauben.»

Solche Gedanken nennt man gerne mystisch, und bei Philosophen werden sie offenbar gerne verschwiegen. Auch du, Arnulf, hast mir diese Seite deines Philosophen nie erwähnt. Ich könnte beispielsweise mit seinen Worten sagen: Wir bleiben «gleichsam in einer Hölle» der Träume und Spekulationen gefangen, wenn uns die Gewissheit des Glaubens nicht erlöst. Nur die Liebe, sagt Wittgenstein, kann *die* (er sagt nicht *an die*) Auferstehung glauben – und vergleichsweise auch *die* Herabkunft des Geistes an Pfingsten, würde ich in seinem Sinne sagen.

Sprache der Gewissheiten

Der Tod Christi, sein Hinabstieg in die Unterwelt, seine Auferstehung, sein Erscheinen danach, seine Himmelfahrt und die Herabkunft des Geistes, all das wird faktisch erzählt und berichtet im Sinne wachsender Gewissheiten. Es sind erlösende Gewissheiten des Glaubens, die im Lauf der nachösterlichen Zeit entstehen. In ihnen versteht sich das Unerklärliche wie von selbst und bleibt Geheimnis zugleich. Phänomene, die sich ähnlich von selbst verstehen, sind für uns das Leben, das Licht, die Energie. Auch in ihnen sind das Faktische und das Unerklärliche zusammen.

Ereignisse wie die genannten werden in einer besonderen Sprache berichtet. Das hat mittlerweile auch die Sprachwissenschaft bemerkt; sie untersucht die Bibel als literarisches Kunstwerk, was sie auch ist, anders wäre sie nicht zum meistgelesenen Buch, zum «Buch der Bücher» geworden. Dass ihre Sprache, im Besonderen die des Neuen Testaments, von einem Geist durchstimmt ist, der die Form des Berichtens und Erzählens aus allem heraushebt, was zur gleichen Zeit geschrieben worden ist, wird auch dir, Lieber, aufgefallen sein. Es sei dies alles, bemerkt der Literaturwissenschaftler Erich Auerbach in seinem berühmten Buch «Mimesis»**, unmittelbar für jedermann geschrieben. Es gebe hier weder rational ordnende Überschau noch Kunstabsicht. Das Sinnlich-Anschauliche, das hier erscheine, sei nicht bewusste Nachahmung (wie in der Literatur), es hafte vielmehr selbst an den zu berichtenden Ereignissen und offenbare sich in den Gesten und Worten der innerlich bewegten Menschen. Das ist es denn auch, was einen Nicht- oder Kaumgläubigen wie dich, Arnulf, ähnlich wie den beobachtenden, Form und Sprache wahrnehmenden Wissenschaftler, an solchen Texten nach wie vor verwundern könnte. Zum Beispiel, wenn du den Bericht über das Pfingstereignis liest:

«Da kam plötzlich vom Himmel ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren. Und es erschienen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten, auf jeden von ihnen liess sich eine nieder. Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt und begannen in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab.»

Der Heilige Geist – un luxe de croyance

Der Geist, der da herabfährt, erfüllt das ganze Haus. Er ist der Windbraus, der am Anfang der Genesis über den Wassern schwebt, oder wie es in der Übersetzung von Martin Buber heisst: «Braus Gottes schwingend über dem Antlitz des Wassers.» Zugleich erscheint er in «Zungen wie von Feuer», die sich auf die Köpfe niederlassen. In Gestalt eines verzehrenden Feuers erschien Gott dem Moses auf dem Berg Sinai. Aus dem brennenden Dornbusch sprach er ihn an. Windbraus und Feuer sind demnach frühe Gestalten Gottes, in denen er nun als Geist herabfährt. Er verteilt sein Feuer in Zungen auf die Einzelnen. Für Zunge und Sprache steht im Griechischen das gleiche Wort. Man könnte auch übersetzen: «und sie begannen in andern Zungen zu reden». Und das meint doch wohl, dass sie «in Zungen reden» und nicht wie später draussen auf der Strasse «in fremden Sprachen». Unter der Einwirkung des Geistes brechen sie in Ekstase aus. Ekstase war ja eine frühe Bedeutung des Wortes für Geist, die du gestern Abend ins Gespräch gebracht hast.

Was mir nun, indem ich das schreibe, auffällt, ist ein Prozess der fallenden Bedeutungen der Wörter Feuer und Zunge. Am Anfang, bei Moses war das Feuer eine mythische Gestalt Gottes. Jetzt erschienen «Zungen wie Feuer», und die Zungen werden alsobald zu Sprachen. Das mythische Wort (Feuer) wird zur Metapher (Zungen wie Feuer), die Metapher zum Begriff (Sprache). Der Prozess der fallenden Bedeutungen ist zugleich eine Bewegung von aussen nach innen, in den Bereich des Geistes hinein, Entmythologisierung, wenn du so willst.

Nun reden sie auch von innen her, «wie der Geist es ihnen eingab». Er wirkt, wie das spätere Wort es sagt, inspiratorisch: er öffnet die Zungen und Ohren für das Unerhörte, Unwahrscheinliche, Unsichtbare, das auch über die Menge draussen hereinbricht. Sie ist bestürzt, als die vom Geist Erfüllten aus dem Haus auf die Strasse kommen: «denn jeder hörte sie in seiner Sprache reden». Darüber geraten sie «ausser sich vor Staunen», sie, die Anderen, werden selbst ekstatisch über dem unerhörten Phänomen. Dann aber sagen die einen zueinander: «Was hat das zu bedeuten?» Sie stellen die unendliche Frage. Sie erhebt sich immer dann, wenn etwas Unerhörtes uns trifft. Und sie hat keine Antwort, es sei denn ALLES, was Gott betrifft. Und dieses ALLES ist NICHTS im Vergleich zu dem, WAS ER IST. Die einen stellen die unendliche Frage; die andern, die leichtfertig Urteilenden sagen: Die sind betrunken. Geist als entgrenzende Gewalt ist für sie ein Rausch, sonst nichts. Dann aber tritt Petrus auf und erklärt, dass er und die Seinen nüchtern sind, so früh am Morgen trinke noch niemand Wein. Was sie redeten, war nicht zungenschweres Gelall, sondern vernunftvoll. Man hörte sie in allen Sprachen der Anwesenden «Gottes grosse Taten verkünden». Es war offenbar ein, ich greife zu

einem Wort Hölderlins, ein *heilig nüchternes* Reden in einer begeistert neuen Sprache, an alle gerichtet, allen verständlich. Ihre Sprache war dem Neuen entsprechend, das sie eben erfahren hatten. Und dieses Neue schlägt auch in der Sprache des Lukas durch, der die Geschichte von der Herabkunft des Geistes berichtet.

Und weiter im Text, Arnulf. Wie sehr Sprache und Geist ineinander wirken, auch davon erzählt das Pfingstereignis. Das Heilige ist nüchtern und begeistert zugleich. Wenn später Hildegard von Bingen von einer «unbekannten Sprache» spricht, die sie höre, macht sie in diesem Sinne die Pfingsterfahrung. Und wenn der Stenograph der Angela di Foligno berichtet: «Ich verstand von ihren Worten nur den kleinsten Teil... Oft gebrauchte sie Worte, die mir vollkommen unbekannt und fremd waren», bezeugt er das Gleiche.

Das Unbekannte und Fremde, Neue ist es, was im Neuen Testament und vergleichbaren Texten zu entdecken wäre, auch für dich, Arnulf. Es herrscht darin ein LUXE DE CROYANCE (Goethe), ein Überfluss an Glauben, der künftig noch eine Weile hinreichen wird. Er wirkt unsichtbar, im scheinbar Unmöglichen und Unwahrscheinlichen. Vielleicht auch in dir, und du weisst es nicht. Ich freue mich auf unser nächstes Gespräch, wir haben ja eine *unendliche Frage*.

Zitate

* Ludwig Wittgenstein. Vermischte Bemerkungen. Band 535 der Bibliothek Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1987

** Erich Auerbach. Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. 2. Auflage Bern, 1959

HANSWERNER REIßNER · KEVELAER

MARIA – SOPHIA

Ein Versuch über P.A. Florenskij's Sophiologie

Was empfinden wir (Katholiken), wenn wir an einem Marienfest eine Lesung aus der alttestamentlichen Weisheitsliteratur hören? Da heißt es z.B.: «Ich bin die Mutter der schönen Liebe», oder gar: «Ich war dabei, als Er den Himmel erstellte; Ich ward vor aller Zeit gebildet, war die Geliebte an Seiner Seite!» Von wem ist da die Rede? Es handelt sich ja um eine weibliche Gestalt. Um die Muttergottes? Oder werden diese Aussagen nur auf sie angewendet? Und wenn ja, warum? Jesus Christus kann ja kaum gemeint sein. Oder doch? Im byzantinischen Bereich neigte und neigt man noch zu dieser Deutung. In Russland jedoch war seit je die Neigung stark vorherrschend, die Göttliche Weisheit in Maria verkörpert zu sehen. Oder ist Sophia eine eigene Gestalt, vielleicht zwischen Gott und Schöpfung? Die Hagia Sophia in Byzanz war jedenfalls eine Christuskirche. Die Nowgoroder Sophienkathedrale wurde eher in dem Bereich gesehen, den wir Westler den mariologischen nennen. Dennoch sagt man nicht einfach Sophia = Maria! Aber wer ist dann diese Sophia?

Die Frage beschäftigt Theologen und Philosophen in Ost wie West seit je – mehr freilich im Osten. Einer von ihnen, und wahrlich nicht der Geringste, war der Priester, Theologe, Philosoph und Naturwissenschaftler Pawel Alexandrowitsch Florenskij. Man möchte ihn fast einen Universalgelehrten nennen. Im einstigen Großkloster der heiligen Zosima und Sawwatij auf den Solowki-Inseln wurde er zum Märtyrer. Stalin hatte das Kloster in ein KZ vorwiegend für Bischöfe, Priester und Mönche umgewandelt. Hier wurde Florenskij am 8. Dezember 1937 erschossen. Hinweis des Himmels? Im Westen ist das der Tag der Immaculata, im Osten Vigil des Festes der «Empfängnis der heiligen Anna, der Mutter der Allheiligen Gottesgebärerin und Immerjungfrau Maria!» Florenskij war ihr besonders zugetan; in ihm lebte die echt russische Liebe zur «Allheiligen». Gerade er sah sie in besonderer Verbindung zur Göttlichen Weisheit, der – leider nur im Osten – so viele herrliche Kirchen geweiht sind: Kiew und Nowgorod sind nur die bekanntesten, nicht die einzigen. Und hier geht es eben um jene Weisheit, die der Diakon in der Göttlichen Liturgie beim «Kleinen Einzug», das Evangelienbuch emporkhaltend, ankündigt: «Weisheit! Stehet aufrecht!» So lautet

HANSWERNER REISSNER, geb. 1921 in Chemnitz, 4 Semester Studium der evang. Theologie, Konversion 1942, Krieg vor Leningrad, ab 1946 Schuldienst, 1952 Ausreise in die BRD, 1953-57 Studium der kath. Theologie in Bonn, danach bis zur Pensionierung Religionslehrer in Düsseldorf.

die alte bohrende Frage: Wer ist diese Weisheit? Oder anders: Ist Maria Thron-sitz der Weisheit (Sedes Sapientiae), oder ist sie gar die menschgewordene Weisheit? Darum rang Florenskij lebenslang; und damit steht er in einer langen und ehrwürdigen Ahnenreihe.

Florenskij stammt aus Transkaukasien. Er wird 1882 als Sohn eines russischen Verkehrsbaingenieurs und einer Armenierin geboren. Nach seiner Gymnasialzeit besucht der liberal und großbürgerlich erzogene Student Dresden, Leipzig, Bonn und Köln. Eine schwere Krise führt ihn dazu, sich dem Problem der Religion zu stellen. In seiner Studentenzeit in Moskau – er studiert Physik, Mathematik, Geschichte und Philosophie – bekommt er Kontakt zu den Symbolisten. Andrej Bely (B.N. Bugajew) wird sein Freund.

Einen geistlichen Führer findet er in Bischof Antonij Florensov, der ihm zum Studium an der Geistlichen Akademie in Sergjew Posad (Sagorsk) rät. Entscheidende Impulse erhält er in der berühmten Optina-Einsiedelei (im Westen meist nur bekannt durch Dostojewskijs «Brüder Karamasow»). Begegnungen mit Berdjajew und Sergij Bulgakow werden wichtig für seinen weiteren Weg. Nach zwei Probevorlesungen (davon eine über Kant) wird er Dozent für Philosophiegeschichte an der Geistlichen Akademie. 1910 heiratet Florenskij, und ein Jahr später wird er zum Priester geweiht.

Sein Hauptwerk erscheint 1914: «Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit» (vgl. 1 Tim 3,15). Das Buch widmet er «dem allduftenden und allreinen Namen der Jungfrau und Mutter». Er habe, schreibt er einmal, hier versucht, den Geist der Mathematik einzusetzen zu philosophischen Zwecken. Sieht Berdjajew darin leider nur «stilisierte Orthodoxie», so bekennen andere, dass dieses Buch «eine neue Ära in der russischen orthodoxen Theologie» eröffnet habe. Und kein geringerer als Nikolaj Losskij (+1965) sagte, es sei einer der Beweggründe für seine allmähliche Rückkehr zur Kirche! Das Buch hat viele Intellektuelle zu Anfang des 20. Jahrhunderts bewogen, sich Glaube und Kirche wieder zuzuwenden.

1917 veröffentlicht Florenskij «Die ersten Schritte der Philosophie». Dieses Werk widmet er S. Bulgakow. Trotz der Revolution darf er 1918 noch an der «Freien Akademie für Geisteskultur» Vorlesungen halten und am Volksbildungsinstitut bis 1922 Physik, Mathematik, Astronomie und Geschichte der materiellen Kultur unterrichten. Zuvor kann er noch als wissenschaftlicher Sekretär der Kommission zum Schutz der Altertümer und Kunstschätze des nunmehr verstaatlichten Dreifaltigkeits-Sergij-Klosters wirken. Auch arbeitet und liest er über Raumanalyse. Sogar in die Kommission für die Elektrifizierung Russlands wird er berufen. 1922 erscheinen seine «Imaginären Größen in der Geometrie», im gleichen Jahr beschließt er seine Arbeit «Die Ikonostase». Und er kann noch als Redakteur der «Technischen Enzyklopädie» 134 Lexikonbeiträge schreiben. – Diese keineswegs vollständige Aufstellung lässt den Universalgelehrten ahnen, den man nicht zu Unrecht auch einen «russischen Pascal» und «russischen Leonardo» genannt hat.

1928 wird Florenskij wegen «religiöser Propaganda unter wissenschaftlichem Deckmantel» verhaftet, kommt jedoch durch Vermittlung von Gorkijs erster Frau frei und wird 1930 stellvertretender Direktor für Wissenschaft am Allunionsinstitut für Elektrotechnik. Sein Priestertum («geistiges Zentrum seiner Persönlichkeit», so Bulgakow) verleugnet er dabei nie. Widerwillig duldet sogar Trotzki bei ihm die

Priesterkleidung! Doch 1933 wird er wieder verhaftet, diesmal wegen «konterrevolutionärer Agitation». Zu seinen Aufgaben gehören jetzt die Erforschung des Dauerfrostbodens im Amurgebiet und der Jodgewinnung auf den Solowki-Inseln. Er darf seiner Familie schreiben, aber nichts über Religion und Philosophie. 1937 wird Florenskij zum Martyrer. Auch für ihn gilt, dass das Blut der Martyrer Same der Kirche ist! Seine Familie bekommt keine Nachricht von seinem Tod...

In der Sophiologie steht Florenskij zwischen Wladimir S. Solowjow (+1900) und Sergij N. Bulgakow (+1944). Es ist hier aber nicht der Ort, deren Sophiologie im Einzelnen darzulegen. Dass dem großen Religionsphilosophen Solowjow, dem «russischen Origenes» drei Sophia-Visionen zuteil wurden, sei aber erwähnt. Und Sergij Bulgakow geriet zeitweise sogar bis an den Rand der Orthodoxie; immerhin verwarf Patriarch Sergij von Moskau (+1944) einige seiner Thesen. Doch Bulgakow war zutiefst orthodox! «Sophiologisch ist im Grunde die gesamte russische Religionsphilosophie», wie L. Zander feststellte (in: *Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken*). Kerygma und Dogma 1956, S. 50). Denn hier wurde «die Intuition von der hypostatischen Einheit dieser Welt göttlicher Praedestination enthüllt, die als Sophia, Tochter Gottes, erfahren wird» (Ivanov in: *Stimme der Orthodoxie* 3/1998). Man kann Russland ohne weiteres das Land der Sophia nennen, wie vor allem die Sophia-Ikonen bezeugen.

Ehe wir uns Florenskij zuwenden, muss noch kurz auf die Quellen der Sophiologie hingewiesen werden. Der Sophia begegnen wir schon sehr früh als «Gestalt des spekulativen gnostischen Mythos, als einer der Hypostasen des Pleroma; weit hin als Bild Gottes von einzigartiger Vollendung» (K. Prümm in: *Gnosis an der Wurzel des Christentums*, Salzburg 1972, S. 434, 468, 499). Kaiser Konstantin ließ in seiner Hauptstadt eine Kirche der heiligen Sophia errichten; und Justinian (+567) verdanken wir die großartige Hagia Sophia. Doch vor dem Sophiakult liegt schon eine Sophialehre, der wir keimhaft bei Plato und dann vor allem im Neuplatonismus begegnen. Natürlich nahm die biblische Weisheitsliteratur Einfluss auf die Entwicklung und Entfaltung der Sophiologie. Auch Philo von Alexandrien (+ ca. 40 n.Chr.) ist hier zu nennen. In der jüdischen Kabbalamystik begegnet uns Sophia ebenfalls (vgl. G. Scholem, in: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Suhrkamp TB 209, Frankfurt 1995). Den Kirchenvätern ist sie ebenso vertraut wie Thomas von Aquin. Einen Höhepunkt bildet dann unstreitig Heinrich Seuse (+1366) mit dem *horologium sapientiae*. Und die «prophetissa teutonica» Hildegard (+1179) erlebte sophianische Schauungen und spürte mariologische wie ecclesiologische Dimensionen der Weisheitslehre. In Russland hatte der Mystiker Jakob Böhme (+1624) besonderen Einfluss. Er spricht z.B. klar von der «Jungfrau Sophia», die in der Jungfrau Maria ein Mensch geworden sei (vgl. R. Schimmelpfennig, *Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952, S. 54). Aber auch Valentin Weigel (+1588), Michael Hahn (+1819) und der große Oetinger (+1782) sind Sophia-Zeugen. Ja, die Linie geht bis zu Hegel (+1831), Schelling (+1854) und Franz von Baader (+1841). Herausragende orthodoxe Zeugen der Sophia sind Gregor Palamas (+1359), Nikolaus Kabasilas (+n. 1396) und Isidor Glabas (+1397). Nach Lew Zander (+1964) sind es «vier geistige Orte, an denen die Frage nach der Weisheit lebendig wird: das Alte Testament, Byzanz, das Russland des 16. Jahrhunderts und die russische Religions-

philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. Der Zusammenhang ist nicht genetisch, sondern systematisch» (Zander, *Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken*, in: *Kerygma und Dogma* 1956, S. 44).

Florenskijs Sophiologie ist bei aller Anregung durch Solowjow durchaus eigenständig. Von den «Briefen», aus denen sein Hauptwerk «Säule und Grundfeste der Wahrheit» besteht, ist der zehnte der für uns wichtige. Hier fragt Florenskij, wer denn nun diese (biblische) Sophia ist. Im Blick auf die Sophia-Ikonen, vor allem auf die von Nowgorod (16. Jh.), die berühmteste, schreibt er: «Dieses hohe Wesen, dargestellt in den Ikonen, königlich und weiblich, das weder Gott (Vater) noch der ewige Sohn Gottes ist, weder Engel noch eine Heilige, wer ist sie dann?» Ist sie etwa mit dem Heiligen Geist in eins zu sehen, was Weisheit 9,17 naheulegen scheint («wenn nicht Du die Weisheit gabst und Deinen Heiligen Geist sandtest»)? Die Frage stellt sich besonders in Nowgorod, da hier hinter der weiblichen Sophia Christus und neben ihr die Mutter Gottes steht (Maria gegenüber nach dem Deesis-Schema steht Johannes der Täufer). Florenskij sieht in Sophia quasi eine Monade; sie ist ihm eine «Tatsache lebendiger Erfahrung, eine religiöse (spirituelle) Gegebenheit a posteriori, bestimmt nicht durch Hochmut der Konstruktion, sondern durch die Demut des Empfangens»! Hier wird schon etwas die marianische Dimension spürbar. Und es gilt, was H.U. von Balthasar in seiner Theologie sagt: «Seit den Vätern ist das magisterium internum in den Herzen der Gläubigen nicht an das amtliche magisterium externum gebunden; das erste darf nur nicht vom zweiten isoliert werden!» (a.a.O. Bd. III, Einsiedeln 1987, S. 302) Wenn nun Florenskij metaphysische termini gebraucht, dann freilich weniger im streng technischen Sinn, sondern mehr im symbolischen. Sophia ist ihm die «große Wurzel alles Geschaffenen, die ewige Braut des Logos (!), die vielfältig wird in den Ideen der Schöpfung». Dem sophianischen Mystiker Graf Speranskij (+1839) folgend sieht Florenskij in ihr die übernatürliche Eva, die aus dem Logos entstand, vergleichbar der ersten Eva, die aus Adams Seite erwuchs. Hier wird auch die christologische und ekklesiologische Komponente sichtbar gemäß Joh 19,34. Durchgehend leitet ihn das Streben, die Relation der Sophia zur Trinität zu ergründen, zu jeder der drei göttlichen Personen. Bei Athanasios (+373) findet er Sophia als «hypostatisches System der göttlichen Schöpfungsgedanken», also einen personalen Charakter der Sophia. Sie «befindet sich auf der Grenze zwischen der göttlichen Energie und der geschöpflichen Passivität. Sie ist nicht das Licht der Gottheit, aber auch nicht das, was wir ein Geschöpf nennen».

Mit seiner These, dass die göttliche Weisheit als gleichsam vierte Hypostase in Gott zu sehen sei, die nicht nur am trinitarischen Leben teilnehme, was ja uns allen verheißt ist (2 Petr 1,4), sondern auch in den Schoß des Dreieinen eingehe, erregte Florenskij natürlich Aufsehen und geriet in die Diskussion. Aber er betonte immer wieder, dass Sophia als vierte, aber geschöpfliche Person nicht die göttliche Einheit (mit-)bilde. Damit stimmt übrigens Moltmann überein, wenn er schreibt (in: *Trinität und Reich Gottes*, Gütersloh 1994, S.117): «Die Weisheit ist mit Gott eins und steht ihm doch selbständig gegenüber. Sie wird (zwar) nicht nur als eine Eigenschaft Gottes, aber (eben) auch nicht als eine Person in Gott verstanden.» Die für uns unfassliche Trinität wurde für uns ja erst in der Selbstmanifestation Gottes nach außen hin «greifbar» (sit venia verbo!). Hier erblickt

Florenskij die Sophia! Ausgehend von der Inkarnation des Logos meint er, dass wir sophianisch sind, wenn und insofern wir rechtgläubig sind. Er lehrt die Geschöpflichkeit der Sophia, klar abgehoben gegen die Absolutheit des Schöpfergottes. Was ihn freilich nicht hindert, sich Gedanken über ihre Präexistenz zu machen, wobei ihm Texte wie Weisheit 6.7.8 und Sprüche 8 und 9 helfen. Und wenn auch Thomas sagt: «Omnia in Deo praeexistunt», liegt die Annahme einer neuen Hypostase in Gott so fern nicht. Doch Florenskij spricht lieber von «vergöttlichter Persönlichkeit». Sophia ist ihm «ideales Urbild der Welt, der Menschheit, der Kirche, Kirche in ihrer Präexistenz» (Silberer, Die Trinitätsidee im Werk von P.A. Florenskij, Würzburg 1984, S. 218). Und nach Moltmann wird diese «vielgestaltige und im Judentum nirgendwo fixierte Vorstellung erst durch die Geschichte Jesu Christi konkret» (a.a.O. S. 90). Dazu Erzbischof Wladimir Sobodan (heute Metropolit von Kiew): «Die Sophia ist nach dem genialen Gedanken Vater Pawel Florenskijs die Seele der gottgeschaffenen Welt: Ohne die vor aller Zeit existierende Kirche, um deretwillen die Welt geschaffen ist, wäre der Kosmos ein gestaltloses Chaos» (in: Rössler, Festschrift für Fairy von Lilienfeld, Göttingen 1982, S. 458).

So fragen wir nun nach der konkreten Gestalt der Sophia. Dabei sollten wir nicht übersehen, dass für Florenskij ein unverzichtbares Wahrheitskriterium die (geistliche) Schönheit ist, ein typisch russischer Zug. Und da denkt wohl der Katholik sofort an die Antiphon «Tota pulchra es, Maria!» Bei Florenskij kommt die Kategorie der Schönheit besonders ins Blickfeld, wenn er die Relation der Sophia zum Heiligen Geist reflektiert. (Nicht umsonst hat man Florenskij auch schon mal als Pneumatologen bezeichnet!) Denn vom pneuma her – so Florenskij – ist Sophia die «Geistigkeit der Schöpfung, ihre Heiligkeit, Reinheit, Makellosigkeit; und das besagt Schönheit». Wie nahe ist hier das «macula originalis non est in te»! Sophia allein ist nach ihm «die wesentliche Schönheit der gesamten Kreatur». Das trifft sich mit der Aussage des biblischen Schöpfungsmythos: «...und Gott sah, dass es gut war!» Denn bonum und pulchrum fallen hier zusammen. Ob das pulchrum zu den Transzendentalien gehört, ist ja eine alte Frage. Goethe meinte dazu, das Schöne sei «ein Urphaenomen, das zwar nie selber zur Erscheinung kommt, dessen Abglanz aber in tausend verschiedenen Äußerungen des schaffenden Geistes sichtbar wird» (Gespräche mit Eckermann). Zudem ist für Florenskij die Sophia «die Schönheit des verborgenen Menschen des Herzens» (1 Petr 3). Sie konkretisiert sich gleichsam als die pulchritudo spiritus sancti in Gottes Schöpfung. Schönheit besagt innere Ganzheit und demütige Unversehrtheit, m.a.W. Jungfräulichkeit. Und Sophia ist ihm somit «die Jungfrau schlechthin». (Hier wird zum Glück Jungfräulichkeit weiter und tiefer gesehen denn als bloße sexuelle Unberührtheit!) Aber Sophia ist eben doch auch jungfräuliche Mutter, die «Mutter der schönen Liebe»! Und da ist die Beziehung zum Heiligen Geist, zum creator spiritus, mitgegeben. Denn die ruach elohim brütet (!) ja (nach Gen 1) über den Abgründen. Übrigens hat Theophilus von Antiochien (+186) die Sophia mit dem Heiligen Geist identifiziert (vgl. Weish 9,17).

Der Bezug der Sophia zum Logos ist insofern schwieriger zu fassen, als nach dem NT der Logos die göttliche Weisheit ist (vgl. 1 Kor 1,24.30). Und wenn Jesus dieselbe Ablehnung erfährt wie die Weisheit Gottes, dann eben deshalb, weil

Jesus als die sprechende Weisheit angesehen wird (Mt 11.12; Lk 7.11). Die mythologische Vorstellung der personifizierten Weisheit wird auf Jesus übertragen; eine Art Entmythologisierung der Sophiavorstellungen (nach Alfons Weiser SAC, in: *Mythos und Glaube*, Essen 1972, S. 69ff). Und so auch Johannes von Damaskus: «Es überschattete sie (Maria) die eingeborene (!) Sophia, der Sohn Gottes» (in: Schipflinger, *SOPHIA-MARIA*, Zürich 1988, S. 45). Diese Identifizierung geht auf Athanasios zurück, der, für uns rätselhaft, Annahmen des Arius voraussetzt, eben Logos = SOPHIA. Eine genuin sophianische Erklärung ist dadurch lange Zeit überlagert bzw. verhindert oder verzögert worden (so Schipflinger). Florenskij allerdings äußert sich klar: «Sophia ist mit dem Logos nicht identisch!» Dazu passt, was Irenäus von Lyon (+202) sagt: Für die Schöpfung habe der Vater eine «unaussprechlich reiche Hilfe an denen gehabt, die das aus Ihm Gezeugte und seine Hände sind, d.h. der Sohn und der Heilige Geist, der Logos und die Weisheit» (zit. Nach Balthasar a.a.O. S. 153). Florenskij aber geht weiter. Er will in Sophia die «ewige Braut des Göttlichen Wortes» erkennen sowie den «Tempel der hypostatischen Weisheit des Wortes». Er entwickelt seine Sophiologie nicht christologisch, sondern marianisch-mariologisch. Man wird hier an M.J. Scheeben erinnert, für den Maria sponsa verbi war, nicht (wie meist volkstümlich) Braut des Heiligen Geistes (vgl. Scheeben-Feckes, *Die bräutliche Gottesmutter*, Essen 1951). Auf dieser Linie entwickelt nun Florenskij seine sophianische Stufenfolge: «Wenn Sophia die ganze Schöpfung ist, dann ist Seele der Schöpfung die Menschheit – Sophia par excellence. Wenn Sophia die ganze Menschheit ist, dann ist Seele der Menschheit die Kirche – Sophia par excellence. Wenn Sophia die Kirche ist, dann ist Seele der Kirche die Kirche der Heiligen – Sophia par excellence. Wenn Sophia die Kirche der Heiligen ist, dann ist die Seele dieser Kirche die Fürsprecherin und Zuflucht für die Schöpfung vor dem göttlichen Wort, das die Schöpfung richtet, die Mutter Gottes, das Fegfeuer (!) der Welt – wiederum Sophia par excellence. Aber das wahre Zeichen der Gnadenvollen ist ihre Jungfräulichkeit, die Schönheit ihrer Seele. Und das eben ist Sophia» (An den Wasserscheiden des Denkens, Berlin 1991, S. 84). Florenskij unterstreicht aber, dass Maria nicht die Göttliche Weisheit *ist!* (Vgl. dazu wieder die Sophia-Ikone von Nowgorod.) Wohl aber sieht er Maria als die «Erscheinung der Sophia, die menschengewordene Sophia». Und damit erweist er sich als mit Jakob Böhme innig verwandt. Dazu fügt sich wunderbar ein Ikos aus dem Ritus der Moskauer Sophienkirche am Lubjankaplatz zum 15. August: «...als Beschützerin der Welt und als makellose Braut wage ich es, die Jungfrau zu besingen. Ihre jungfräuliche Seele hast Du Deine göttliche Kirche genannt, und um der Fleischwerdung des Wortes willen ihr den Namen SOPHIA, Weisheit Gottes, gegeben. Ihre Gestalt hast Du in der Gestalt des Feuers verbildlicht; denn von ihr geht das Feuer Deiner Gottheit aus: Dein eingeborener Sohn» (Stimme der Orthodoxie 3/1998). Nicht anders sagt es die Inschrift in der Kirche Santa Maria in Cosmedin zu Rom: «Virgo MARIA et Genetrix Regis Summi Patris Alma SOPHIA».

Hier sind wir, wie gesagt, Jakob Böhme außerordentlich nahe; und Florenskij sowie manch anderem russischen Religionsphilosophen ist diese Nähe bewusst. Es ist aber wohl mehr als Nähe, durchaus schon Verwandtschaft. Böhme weiß um die «heilige, himmlische, ewige Jungfrau Gottes, die Sophia: Ehe Himmel und

Erde geschaffen wurden, war sie eine Jungfrau ohne Makel. Und dieselbe reine Jungfrau Gottes hat sich in Maria eingelassen in ihrer Menschwerdung» (Schimmlpfennig a.a.O.). Fast gleichlautend sagt es Florenskij: «Die Sophia ist die Erstgeschaffene und auch die Ersterlöste (!), die Mitte der erlösten Kreatur, die personale Jungfräulichkeit. Maria ist die Erscheinung der Sophia, d.h. die menschengewordene Sophia!» Und dazu nimmt er Titel, die sowohl an den Akathistos-Hymnus wie auch an die Lauretanische Litanei erinnern, wie z.B. «Mittlerin der Freuden, Führerin der Welt, Königin der Himmels und der Erde, uneinnehmbare Mauer, Himmel der Gnaden». Dann aber sagt er doch, und das sieht wie ein gewisser Rückzug aus, Maria sei «Trägerin der Sophia». Und christologisch gewendet: «Von ganzem Herzen lasst uns die Weisheit Gottes suchen, die sich aus (!) der reinsten Jungfrau inkarniert hat!» (Nach Schipflinger a.a.O.) Wenn auf der anderen Seite die Westkirche von Maria als Tochter des Vaters sprechen kann, so erinnert das wiederum an Origenes, der einmal lehrt, dass «man sich von der Weisheit Gottes zum Vater dieser Weisheit erhebt» (bei Lossky, Schau Gottes, Zürich 1964, S.49). Florenskij entfaltet eine Sicht der Allheiligen (sc. Marias), indem er von der Jungfräulichkeit als pneumatischer Wesenheit der Sophia ausgeht; und so schreibt er u.a.: «Um jungfräulich zu sein, muss man seine Natur im himmlischen Jerusalem erkennen, muss man sich als Sohn der gemeinsamen Mutter sehen, welche die präexistierende Jungfräulichkeit ist!» Und die dem Heiligen Geist bedingungslos zugewandete Wesenheit der Mutter Gottes (der Sophia?), eben die Virginitas «ante, in et post» (auf den Marienikonen ist sie immer durch drei Sterne angedeutet) dominiert Florenskijs Mariologie (falls man bei orthodoxen Theologen überhaupt von Mariologie sprechen kann, da sie stets integraler Bestandteil der Christologie ist).

Weiter sagt er: «Wie der Heilige Geist die Schönheit des Absoluten ist, so ist die Gottesgebälerin die Schönheit des Geschöpflichen, die Herrlichkeit der Welt!» Die Schönheit schlechthin, und als solche die Sophia, empfindet Florenskij als «das wahre Zeichen» der Allheiligen Gottesgebälerin und Immerjungfrau Maria; Schönheit ist Ausdruck ihres innersten Wesens. Dabei sei daran erinnert, wie wichtig die Kategorie Schönheit für russisches Philosophieren ist, nicht nur für Solowjow und Bulgakow. Der sehr anders geartete Josef Brodsky z.B. meint: «Ob ihr es glaubt oder nicht: Ziel der Evolution ist die Schönheit!» Und F.M. Dostojewskij bekannte, dass «Christus in sich und in seinem Wort das Ideal der Schönheit trug», dass der Mensch ohne dieses Ideal «dahinsieht und wahnsinnig wird». Er legte seinem Fürst Myschkin die These in den Mund, dass «die Welt durch Schönheit erlöst wird!» Auch diese Sicht hat natürlich ihre Ahnen; sicherlich auch die «kalokagathia» der Griechen, jedenfalls Kyrill von Alexandrien (+444), der wiederholt die Schönheit der göttlichen Natur preist, die wir «mit unverhülltem Haupt schauen werden» (vgl. Lossky a.a.O., S. 78), und vor allem Pseudo-Dionysos, der in «de divinis nominibus» sagt: «Das Schöne ist der Ursprung von allem; denn um des Schönen willen geschieht alles!» (4. Kapitel) Übrigens betet auch kein Geringerer als Franz von Assisi zu Gott: «Du bist die Schönheit» (gemäß Joh. 10,11 Urtext). Und Kardinal Martini weiß: «Die Schönheit wiederzuentdecken bedeutet, den Grund unseres Glaubens neu zu erkennen» (in: Welche Schönheit rettet die Welt?, München 2000, S. 58).

Das Miteinander und Ineinander von Sophia und Maria führt Florenskij zu weiteren wichtigen Aussagen, z.B.: «Typos der wirklichen Reinheit ist die allerreinste Mutter des Herrn; in ihr sprudelt die lebendige Quelle der Reinheit der Welt, das lebendige Wasser, das jeden Durst löscht!» Hier denkt er sicher an die Ikone von Maria als «lebenspendende Quelle», derer am Freitag der Osterwoche gedacht wird. Und in der «sanftmütigen Maria» sieht Florenskij das «Herz der Kirche, durch das die Kirche ihren Gliedern die Gaben des Heiligen Geistes austeilt». Eine solche marianische Mittlerschaft ist dem Osten vertraut; nennt man doch Maria sogar «Mittlerin beim Schöpfer (!) unwandelbar». Jedenfalls «verbindet sich in der Mutter Gottes die sophianische Kraft und die menschliche Demut. Die Mutter Gottes steht an der Grenze, die die Schöpfung vom Schöpfer scheidet! Und weil die Mitte zwischen dem einen und dem anderen völlig unbegreiflich ist, darum ist auch die Mutter Gottes (letztlich) unbegreiflich, sogar für die Engel unerforschlich. Selbst in der Kirche der Heiligen ist sie nicht *prima inter pares*» (vgl. Silberer a.a.O. S. 225). Florenskij sieht Maria als «ausschließlichen (?) Mittelpunkt des kirchlichen Lebens»! Und «was dem Menschen zum Glied der Kirche macht, das empfängt er von der Mutter Gottes» (a.a.O. S. 226). Wenn er Maria allerdings «das Herz Jesu» nennt, dann ist Widerspruch geboten, für Katholiken wie für Orthodoxe (a.a.O. S. 225).

Bevor wir eine Beurteilung Florenskijs versuchen, besser: wagen, sei noch kurz gezeigt, wie tief für ihn die Verbundenheit von Sophia und russischer Orthodoxie ist. Er schreibt z.B. 1912 an Feodor Dimitrijewitsch Samarin: «Was die Sophia angeht, möchte ich daran erinnern, dass wir durch Gottes Willen ganz sophianisch sind, einfach weil wir Orthodoxe sind! Der heilige Konstantin-Kyrill, der die russische Kirche geistig gebar, wählte sich als Siebenjähriger die königliche Sophia zur Freundin; ihr sein ganzes Leben dienend erfuhr er ihre Gnade und empfing von ihr seine Begabung. Die russische Orthodoxie ist in ihrem Wesen ein Geschenk der Sophia. Dies zu vergessen, ist schwärzester Undank gegenüber der Sophia, der mit religiösen Wirren und mit Niedergang bestraft wird! A.P. Golubzow, ein Professor unserer Akademie, hat mir erzählt, dass im Altertum alle heutigen Mariae-Himmerfahrts- und Mariae-Verkündigungskirchen Sophienkirchen gewesen seien... Die Ikone der Sophia ist die älteste russische Ikone... Mit einem Wort: Wir sind ein sophianisches Volk, wir sind Untertanen der Sophia und müssen treue Ritter unserer Gebieterin sein! Das ist die Gewähr für unsere Existenz; denn Russland und das Russische ohne die Sophia ist eine *contradictio*» (vgl. *Leben und Denken*, Ostfildern 1995, Bd. 1, S. 231). Auch Solowjow sah, dass der religiösen Seele des russischen Volkes eine eigene Dimension der Weisheit Gottes deutlich wurde, eine Dimension, die den Griechen, welche die Sophia mit dem Logos identifizierten (s.o.), unbekannt war (vgl. Wodtke, *Auf den Spuren der Weisheit*, Freiburg 1991, S. 121).

Auch wenn Julius Tyziak meinte, dass «die eigenartige Sophienlehre der russischen Denker letztlich nur musikalisch, nicht aber begrifflich gedeutet werden kann» (*Die Schöpfungs- und Erlösungssicht der russischen Pneumatologen*, in: *Theologie und Glaube* 1939), dürfen wir doch eine kritische Würdigung wagen. Patriarch Sergij von Moskau (+1944), der, wie erwähnt, Bulgakows Lehre verwarf, weil er, wie es schien, von einer vierten Hypostase in Gott sprach, war

sicher auch kein Freund Florenskijs. Entschiedener Gegner Florenskijs war der russische Exiltheologe Florowskij (+1976). Er verwies auf die angedeutete griechische Sicht: Sophia = Logos/Christus. Spekulationen darüber, ob Logos und Sophia wegen ihres verschiedenen Geschlechtes auch verschiedene Gestalten im Göttlichen bezeichnen, hielt er nicht nur für müßig, sondern sogar für häretisch! Dazu erinnerte er an die berühmte Ikone im Benaki-Museum (Athen), die den lehrenden Christus zeigt und die Inschrift trägt: «Jesus Christus, die Weisheit Gottes» (Wodtke a.a.O. S. 120). Auch die Liturgie denkt offenbar christologisch. Denn beim Kleinen Einzug (mit dem Evangelienbuch) ruft der Diakon: «Weisheit! Stehet aufrecht!», und es folgen die Lesungen, Apostel und Evangelium, in denen wir Christus hören. Selbst der mariologische Akathistos-Hymnus sagt zwar zunächst: «Freue Dich, Maria, die Du der Weisen Weisheit übertriffst!» Doch wenig später heißt es: «Freu Dich! Den Gläubigen weist Du den Weg zur Weisheit!» Und dann vor allem: «Du Gefäß der Weisheit Gottes!» Das aber deckt sich mit der Sedes Sapientiae des Westens. Wenn freilich Paulus erklärt, Christus sei uns von Gott zur Weisheit gemacht (1 Kor 1,30), muss er nicht unbedingt an die Sophia des Alten Testaments gedacht haben; er kann auch die von Ägypten her wirkende Lebensklugheit im Sinn gehabt haben.

Wie die Westkirche denkt, darf sicher in eine kritische Würdigung einbezogen werden. Eine mariologische Sicht begegnet uns hier nur selten. So etwa beim hl. Laurentius Giustiniani (+1456), in dessen Berufungsvision sich die Sophia als lichtumflossene Jungfrau gezeigt haben soll, was natürlich zuerst an Maria denken lässt. – Überraschend in der westkirchlichen Sicht der Sophia war zweifellos Heinrich Seuse. Zwar spricht er die Weisheit an als eine Jungfrau: «Zarte, liebenswerte Weisheit!» Aber er sagt dann doch immer wieder: «Liebreicher Herr, zarter Herr.» Seuses Sicht der Sophia ist bei gelegentlich schwankender Wortwahl doch klar christologisch. Ebenso ist es bei dem weit jüngeren Autor eines Weisheitsbüchleins, bei Ludwig M. Grignon von Montfort (+1716). Das Gebet, welches er seiner Schrift voranstellt, beginnt: «O ewiges Wort Gottes, Du göttliche Weisheit, Mensch geworden aus Liebe zu uns!» Da Grignon betont marianisch dachte und lehrte, wiegt seine christologische Sophia-Sicht umso schwerer.

In der westlichen Frömmigkeit und Mystik begegnet uns auch die ekklesiologische Sicht der Sophia; z.B. bei Haimo von Halberstadt (+853) und besonders bei Hildegard von Bingen, aber auch bei Ruysbroek (+1381). Die Kunstgeschichte bietet hierzu ein wunderbares Fresko in der Taufkapelle zu Brixen/Tirol.

Wir stehen hier zweifellos vor einem *mysterium stricto sensu*, das die große O-Antiphon zum Magnificat des 17. Dezember besingt. Wenn es da heißt: «fortiter suaviterque disponens omnia», mag man an Spr. 8,30 (alte Vulg.) denken: «Cum Eo eram cuncta componens.» Die Jerusalemer Bibel übersetzt hier «Liebling an seiner Seite». Und das erinnert an das Fresko Michelangelos in der Sixtina, wo eben Gott Vater eine weibliche Gestalt im Arm hält. «Neugierblicke in Gottes Mysterium» (Gregor von Nyssa) wollen wir jedoch nicht werfen. Aber eine gewisse Klärung der Frage streben wir schon an.

Da ist ganz sicher der schon weithin vergessene Franz Maria Moschner hilfreich. In seinem Buch «Unsere Liebe Frau von der erfrischenden Quelle» (Freiburg 1952/55) – es zählt leider zu den vergessenen Kostbarkeiten – fragt er nach

dem Titel für Maria «Thronszitz der Weisheit» und meint, Weisheit sei zum einen «das Höchste des erkennenden Geistes», zum anderen sei sie «liebendes Wissen». Auch Moschner deutet die Weisheit zunächst auf Christus, fährt aber fort: «Wir begreifen gut, warum die großen Beter und Lehrer der Ostkirche so gern Maria und Sophia zusammengesehen haben. Soweit göttliche Weisheit eingehen konnte in rein geschöpfliche Gestalt, soweit hat Gott sich in Maria hineingeschenkt. In Gottes Gedanken war sie von jeher das begnadetste, überselige Wesen. In ihrem Ja liegt nicht nur ihre ganze Weisheit, in ihrem Ja ist sie lauterste Weisheit» (S. 151f).

Mit einem harten Entweder-Oder ist es hier also nicht getan: tertium datur! Und dahin wies uns vor Jahren schon Ferdinand Kastner SAC in seinem Buch «In Erwartung des Heiligen Geistes» (Limburg 1949, S. 30ff), das dringend einer Neuauflage bedarf. Er kann uns vielleicht aus dem Dilemma helfen, dass wir weder sagen können, Maria sei die Sophia des Alten Testaments, noch Sophia habe mit Maria gar nichts zu tun (wenn sie nämlich mit Christus identisch wäre). Kastner nennt die verschiedenen Bilder und Symbole für den Heiligen Geist (Taube, Wind, Wasser, Feuer usw.) und sagt dann, keines sei ihm so ähnlich wie die Mutter aller Lebendigen, die Große Frau der Apokalypse. Der Heilige Geist als das personal empfangende und liebende Hingegebensein im innergöttlichen Liebesaustausch sei in einmaliger Weise in Maria anschaulich geworden.

Etwas vorsichtiger, aber nicht gegensätzlich schreibt Victor Warnach OSB: «Maria kann nach Weisheit 7,12 und einer Glosse der Vulgata zu Sir. 24,23 insofern Mutter der schönen Liebe genannt werden, als sie in ihrer Jungfräulichkeit unter Überschattung des Heiligen Pneuma Christus als die Erscheinung der Gottesagape in dieser Zeitlichkeit geboren hat.» Und er hält es nicht für abwegig, wenn «die ostkirchliche Theologie von der Väterzeit bis zur heutigen Sophiologie in Maria die Personifikation der urtümlichen Empfänglichkeit der Schöpfung vermutet, die mit der geschaffenen Weisheit (Sophia) als weiblichem Grundprinzip zusammenhängt». Nur dürfe die historische Gestalt Mariens nicht verwischt werden (in: Agape, Düsseldorf 1951, S. 447f). So können wir vielleicht in eher westkirchlicher Formulierung sagen: Sophia increata ist der Heilige Geist, Sophia creata ist die Allheilige Gottesgebälerin und Immerjungfrau Maria. Denn «Gottheit und Menschheit sind eins in Christus. Damit jedoch diese Zweieinigkeit von Gottheit und Menschheit bestehen kann, ist die Existenz der vollendeten und Christus in Liebe zugewandten Menschheit notwendig. Sie aber, die Braut Christi, die Jungfrau oder unbefleckte (!) Gattin nennen wir auch Sophia oder heilige Kirche und ihre irdische Individualisierung Jungfrau Maria, Gottesgebälerin» (L. Karsawin, in: Stimme der Orthodoxie, April 1991, S. 36ff). Und so lesen wir z.B. in den Anweisungen für Ikonenmaler der berühmten Stroganow-Schule: «Die Kirche Gottes, Sophia, die Gottesgebälerin.»

In seinem Buch «Christus im russischen Denken» (Trier 1977, S. 212) schreibt Pawel Evdokimow: «Die Sophia ist das verwirrendste Thema in der Theologie von Florenskij; denn er sieht sie als das vierte Element der Hypostase, als das hypostatische System der göttlichen Gedanken in vielerlei Gestalten. Dies geht in die Abgründe des dreifaltigen Lebens nach dem guten Willen Gottes ein, und in ihm der durch Christus reingewaschene Kosmos.» Dann erwähnt er die Kritik, die

Florenskij erfahren musste und bis heute erfährt und meint: Wie immer, wenn die Kritik sich gegen ein Genie wendet, ist sie nur teilweise gerechtfertigt. Um jemanden vom Maße Florenskijs zu beurteilen, müsste man ein ebenso großes Genie sein. «So wie er ist, ist Florenskij mit der Aureole eines Martyrers in die Geschichte eingegangen; als unbestreitbares Genie gibt er den Gedankengängen aller Theologen fruchtbare Anregungen. Zudem ist er der große Lehrmeister von Sergij Bulgakow.»

Solowjow, Florenskij und Bulgakow haben – nach Professor Fairy von Lilienfeld – zumal für uns Christen des Westens unzweifelhaft Gaben bereit. Es gehe um die Entfaltung der Sophiologie aus biblischer, kirchenväterlicher, hymnischer und ikonographischer Tradition. Dabei habe Florenskij auf der Grundlage Platons und der Kirchenväter das anselmianische «credo ut intelligam» wieder belebt. Für uns alle geht es darum, dass «erkannt werde die mannigfaltige Sophia Gottes» (Eph 3,10). Vielleicht sollten wir alle so zu «Philosophen», d.h. zu Freunden der Weisheit werden.

Seit dem Vaticanum II erkennen sich West- und Ostkirche endlich wieder gegenseitig als Schwesterkirchen an, wenn auch nicht selten mit schmerzlichen Irritationen. Eingedenk des letzten großen Gebets Christi (Joh 17) müssen wir im Gespräch bleiben und die Einheit suchen. Und da gilt das Wort des Rhabanus Maurus: «Wer zum Gipfel der Weisheit kommen will, der muss zum Gipfel der Liebe kommen. Denn nur der weiß, welcher liebt!» Das gilt nicht zuletzt ökumenisch. Nur so kann wieder zusammenwachsen, was zusammengehört!

Die Aussagen Florenskijs wurden, wenn nicht eigens bemerkt, zitiert nach:

- P. Florenskij, *An den Wasserscheiden des Denkens*, Berlin 1991
- P. Florenskij, *Leben und Denken* Bd. 1 u.2, edition tertium o.J.
- Silberer, *Die Trinitätsidee im Werk von P.A. Florenskij*, Würzburg 1984
- Bubnoff-Ehrenberg, *Östliches Christentum* Bd. II, München 1925
- Schiplinger, *Sophia-Maria*, München u. Zürich 1988

EDITORIAL

Vorsehung im Widerstreit

In der neuen Religiosität, die sich heute ausbreitet, erhebt sich hintergründig immer wieder die Frage nach Gott. Wer oder was ist Gott? Ist es ein undefinierbares Göttliches, das mystisch erfahren wird? Ist es eine numinose Kraft, die die Natur durchdringt? Ist es ein Schöpfergott, der nach dem Urknall die Welt den Gesetzen der Evolution überlassen hat? Oder lenkt Gott die Geschicke der Welt und jedes einzelnen Menschen? Kann er für Unglück und Leid in meinem Leben zur Verantwortung gezogen werden? Oder sorgt er für mich wie ein liebender Vater?

Die Frage nach Gottes Vorsehung scheint entscheidend zu sein für das persönliche Gottesbild: Ob man an ein fernes Göttliches glaubt oder an eine persönliche Beziehung zu Gott. Ebenso entscheidend ist diese Frage für unser Welt- und Geschichtsverständnis: Ob Natur und Geschichte letztlich nur ein sich selbst ordnendes Chaos darstellen oder ob darin der tiefere Sinn einer lenkenden Ordnungsmacht zu entdecken ist.

Wir können hier nicht alle aufgeworfenen Fragen angehen oder gar beantworten. Nur einige Markierungspunkte sollen gesetzt werden, die auf mögliche Antworten hinweisen. Sicher ist, dass der Begriff der Vorsehung griechischen, nicht christlichen Ursprungs ist, und dass sich in seine Geschichte viele philosophische Vorstellungen hineingemischt haben. Deshalb ist eine Rückbesinnung auf den biblischen, vor allem auf den neutestamentlichen Textbestand notwendig. Erst so kann die Vorsehung richtig verstanden werden als ein dramatisches Geschehen zwischen Gott und Mensch (Olivier Boulnois).

Die vermenschlichte und säkularisierte Vorstellung der Vorsehung hat in der Neuzeit zu vielen, menschlich verständlichen, aber theologisch ungereimten Fragen geführt. Sie haben immer wieder an Gott zweifeln oder gar verzweifeln lassen. Und doch kann die richtig verstandene Vorsehung Angelpunkt einer intensiven persönlichen Gottesbeziehung werden (Peter Henrici). Zwei Beispiele aus dem Leben der Heiligen können das zeigen. Der frühchristliche Märtyrer Ignatius versteht seinen Gang zum Martyrium als eine persönliche Führung Gottes (Michael Figura). Für die mittelalterliche Mystikerin Hildegard wird die Vorsehung zum Schlüssel für ihr Verständnis des Kosmos (Viki Ranff).

Vom Mittelalter bis in unsere Tage hinein hat dann der Topos Welttheater geholfen, Einzelschicksale und Weltgeschichte zu deuten: als von der Vorsehung Gottes geführt, von ihr im Stich gelassen oder in der Ablehnung irgendeines göttlichen Einflusses (Irene Pieper). Auf welche Abwege eine solche Lesart jedoch auch führen kann wird am Beispiel der «Religiosität» Adolf Hitlers deutlich (Michael Reißmann).

Ausgeblendet bleibt in diesem Heft das Verständnis der Vorsehung in den nichtchristlichen Religionen. Der Streit zwischen den Religionen, den wir miterleben, ist ja letztlich ein Streit zwischen verschiedenen – säkularisierten – Vorstellungen der göttlichen Vorsehung. Da ist einerseits eine geschichtlich gefasste Vorsehung, die einem Volk in der Geschichte ein Land verheissen hat, und dieses Volk versucht jetzt, wiederum geschichtlich, aus eigener Kraft diese Verheissung zu verwirklichen. Dagegen steht eine fatalistische Auffassung der Vorsehung, derzufolge die Geschehnisse jedes einzelnen Menschen in der Hand Gottes liegen. So kann sich ein Mensch, ohne seines Lebens zu achten, rückhaltlos in die Hand Gottes fallen lassen. Beiden Auffassungen gegenüber wirft sich eine dritte Kraft zivilreligiös zur Richterin über Gut und Böse in der Geschichte auf. Nochmals anders wäre die apersonale Vorsehung in den fernöstlichen Religionen zu sehen und die durch Geistwesen vermittelte in den sogenannten primitiven Religionen.

Die Vorsehung Gottes – ein weites Feld, dessen Erkundung noch lange nicht abgeschlossen ist.

Peter Henrici

OLIVIER BOULNOIS · PARIS

UNSER GOTTESBILD UND DIE VORSEHUNG

Wenn man unter Vorsehung versteht, dass Gott die Welt zum Guten lenkt, so erscheint dieser Begriff heute unhaltbar und skandalös. Dass eine rationale Weltordnung bestehe, die von Gott zum Wohl der Menschheit gewollt werde und die Geschichte auf ein Ziel hinsteuere, erscheint unwahrscheinlich. Angesichts der Greuel des zwanzigsten Jahrhunderts wird der Vorsehungsbegriff zum Hauptargument unserer Zeitgenossen gegen die Existenz Gottes: Wenn Gott existieren würde, hätte er nicht zugelassen, dass so viele Menschen massakriert wurden. Aber im Namen welches Gottesbegriffs formuliert man diesen Einwand? Ist er ein der Würde Gottes angemessener Gedanke? Um gegen diesen Einwand zu reagieren, hoffen gewisse Denker, Gott retten zu können, indem sie seine Vorsehung aufgeben. Sie behaupten dann, Gott sei keineswegs, wie das Credo verkündet, allmächtig, sondern der menschlichen Geschichte gegenüber machtlos. So insbesondere H. Jonas in «Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme». Kann man aus diesem Dilemma herauskommen? [...]

I. DER BIBLISCHE VORSEHUNGSBEGRIFF GEGENÜBER DEN WEISHEITSLEHREN DER ANTIKE

Der Vorsehungsbegriff hat sich zuerst in der griechischen Weisheitslehre entwickelt, vor allem in der stoischen Philosophie. Dieser antiken Welt entnimmt ihn die Bibel, ändert ihn aber dabei im Sinn der souveränen Freiheit Gottes ab.

1. Der philosophische Begriff: ein notwendiges Schicksal

Zwar findet man bei Platon eine gewisse Vorstellung von Naturordnung und bei Aristoteles mehrere Formen wirtschaftlichen und politischen Voraus-

OLIVIER BOULNOIS lehrt Philosophie an der «École Pratique des Hautes Études» und ist Mitglied des «Institut Universitaire de France»; er gehört zur Redaktion der französischen Ausgabe dieser Zeitschrift. Olivier Boulnois ist verheiratet und Vater von vier Kindern. – Die Übersetzung besorgte August Berz.

sehens (oder «Vorsehens»), doch erst die Stoiker haben den Vorsehungsbe-
griff wirklich erarbeitet. Für sie existiert eine universale Weltordnung, die
durch ein rationales Prinzip geregelt wird. Das Göttliche deckt sich sogar
mit dieser kosmischen Ordnung, so wie bei einem schönen Organismus
alles zusammenhängt. In Ciceros «Vom Wesen der Götter» wird die Welt
durch die göttliche Vorsehung hervorgebracht und gesteuert (III, 92); sie
muss also «nach der Planung und Vorsehung der Götter geleitet» sein (II, 80).
Pro-videre hat hier den Sinn von «Vorsorge treffen», das heißt darauf be-
dacht sein, dass die Mittel und die Ziele sich zu einem harmonischen Ganzen
fügen. Es wäre sinnlos, zu den Göttern zu beten, wenn sie unsere Gebete
nicht hören und uns nicht zu Hilfe kommen würden (I). Um aber die
Theodizee zu konstruieren, nach der diese Lehre ruft, ist klar zu unter-
scheiden zwischen den uns von den Göttern gegebenen Gütern und dem
Gebrauch, den wir davon machen (III, 70). Diese Welt wird durch einen
unerbittlichen Determinismus regiert: Die Geschehnisse sind nach dem
Gesetz von Ursache und Wirkung miteinander verkettet, so dass der
Mensch am Lauf der Welt nichts zu ändern vermag.

Die kosmologische These hat deshalb ethische Konsequenzen.¹ Der ein-
zelne Mensch hat sich darauf zu beschränken, der Notwendigkeit, welche
die Wesen regiert, zuzustimmen. Der Stoizismus entwickelt eine Lehre der
Zustimmung (des einzigen Ortes innerer Freiheit, alles andere wird durch
die Notwendigkeit bestimmt) und predigt demgemäß das Aufgeben des
Eigenwillens, der, um sich richtig zu verhalten, der Notwendigkeit bei-
stimmen muss. Jeder Auflehnungsversuch ist illusorisch und führt gerade-
wegs zum Scheitern und ins daraus hervorgehende Unglück. Seneca sagt,
der Mensch sei ein hinter einen Wagen gespannter Hund; wenn er mit
seinem Schicksal einverstanden ist, tritt er im gleichen Schritt wie das
Gespann; wenn er störrisch ist, wird er mitgerissen: «Die Schicksale führen
den, der hinnimmt, und schleppen den, der sich sperrt». Es ist weise, sich
dieser rationalen Notwendigkeit zu fügen, sich als integrierenden Teil eines
harmonischen Ganzen zu verstehen. Der Stoiker Epiktet sagt zu Gott: «Be-
diene dich meiner nun nach deinem Gefallen. Meine Gedanken sind die
deinen. Ich gehöre dir. Ich werde mich gegen nichts von dem auflehnen,
was du für mich verfügt hast. Führe mich, wohin du willst, bekleide mich
mit dem Gewand, das dir gefällt» (Unterredungen II, 16, 42). Der Mensch
ist, durch das Ursachensystem bestimmt, in den Händen Gottes eine
Marionette. Der Sinn des menschlichen Daseins besteht also darin, der gött-
lichen Weltordnung zuzustimmen und eher unsere Wünsche als diese Welt-
ordnung ändern zu wollen.

Welches Glück darf man erhoffen? Offenbar gewährt die Vorsehung
nicht jedem Glück. Wie ist es denn zu erklären, dass gewisse gutgesinnte
Menschen dem Unglück unterworfen sind? In seinem Traktat über die

Vorsehung antwortet Seneca auf den Einwand. Seine Antwort gliedert sich in mehrere Punkte: Erstens verhalten sich die Götter «gegenüber dem, der gut ist, immer gut» (I, 5). Was als eine Prüfung erscheint, ist in Wirklichkeit nur die Strenge eines Familienvaters, der seine Kinder zu harter Zucht anhält. Zudem gilt: «Dem gutgesinnten Menschen kann nichts Böses zustoßen» (II, 1). Der Anprall des widrigen Geschicks ändert eine wackere Seele nicht, vielmehr gibt diese dem ihr Widerfahrenden die Bedeutung einer Übung um Ruhe und inneren Friede. Schließlich weiß der Weise, selbst wenn die Welt der Tyrannei eines Despoten unterworfen ist, dieser zu entkommen: «Sein Arm genügt ihm, die Straße zur Freiheit zu öffnen» (II,10); es bleibt immer die Möglichkeit der Selbsttötung. – Freud würde in diesen drei Argumenten zweifellos eine subtile Form der Unehrllichkeit erblicken, dazu bestimmt, das Andauern des Leidens und selbst die Wirklichkeit des Übels zu leugnen, um ein schönes metaphysisches Gebäude aufrecht zu erhalten. Dieses schöne System, das nicht zugibt, dass ein Unschuldiger leiden muss, entwickelt die besten Argumente, um etwas Offensichtliches zu leugnen.

Die Notwendigkeit, Gottes Unschuld am Bösen zu erklären, führt auf jeden Fall zu einer Moral, die der Seelenburg kein irdisches Gut, kein äußerliches Glück verheißt. Das einzige Glück, das erhofft werden darf, ist der innere Friede, den die Tugend verschafft. Das Bestreben, «die Sache der Götter zu vertreten» (I, 1), die für die Weltordnung verantwortlich sind, lässt die Übel als notwendig erscheinen: «Die Ereignisse, die du als schrecklich, verhängnisvoll, entsetzlich bezeichnest, sind selbst für die, denen sie zustoßen, von Nutzen und auch für die Menschheit als ganze, um welche die Götter mehr besorgt sind als um die Einzelnen; zudem [...] nehmen die, die von ihnen getroffen werden, sie an, und [...] falls sie es nicht täten, würden sie ihr Unglück verdienen» (III, 1). Die Vorsehungslogik lässt die Ethik auf das Ja zum Willen Gottes verkürzen: «Die, die er schätzt und liebt, härtet Gott ab, prüft sie, setzt ihnen zu» (IV, 7). – Hören wir aus dieser sehr hohen Form heidnischer Weisheit nicht den Klang von Argumenten heraus, die herkömmlicherweise für christlich gehalten werden?

2. Das Alte Testament: die Vorsehung als persönliche Schicksalsbestimmung

Im Buch Kohelet stößt die Vorsehung eines Gottes, der sich darauf beschränken würde, Wohlergehen zu verschaffen, auf ihre Grenzen. Diese Weisheitsschrift ergründet einen Widerspruch: Einerseits glaubt sie, dass Gott gerecht ist und folglich seine Wohltaten den Menschen schon hienieden spendet; andererseits erfährt sie, dass unser Leben kurz ist, zu kurz, um wirklich glücklich zu werden: «Das vollkommene Glück besteht darin, dass jemand isst und trinkt und das Glück kennenlernt [...]. Immer, wenn

Gott einem Menschen Reichtum und Wohlstand geschenkt und ihn ermächtigt hat, davon zu essen und seinen Anteil fortzutragen und durch seinen Besitz Freude zu gewinnen, besteht das eigentliche Geschenk Gottes darin, dass dieser Mensch sich nicht so oft daran erinnern muss, wie wenige Tage sein Leben zählt, weil Gott ihn sich um die Freude seines Herzens bemühen lässt» (Koh 5,17-19). Die Vorsehung ist hier gegenwärtig und sichtbar: Gott trifft Vorsorge für die materiellen Bedürfnisse des Menschen durch die Früchte der Natur und der Arbeit. Sie wirkt sich darin aus, dass wir die Grenzen unseres Lebens und unseres Wohlbefindens vergessen. Aber ihr widerspricht die umgekehrte Erfahrung: Gott kann Reichtum, Güter und Ehren schenken und sie doch nicht genießen lassen, weil Elend, Krankheit und Tod uns daran hindern: «Das ist Windhauch und eine schlimme Krankheit» (Koh 6,2). Die sichtbare Vorsehung erweist sich als sehr kurzfristig; sie kippt in Nichtigkeit und Leiden um. [...]

Der Kern des Problems liegt also im Mysterium der göttlichen Freiheit. Die Psalmen besingen die Größe und Güte Gottes: «Der Herr ist gütig zu allen, sein Erbarmen waltet über all seinen Werken» (Ps 145, 9). «Sie alle warten auf dich, dass du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit. Gibst du ihnen, dann sammeln sie ein; öffnest du deine Hand, werden sie satt an Gutem. Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört; nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin» (Ps 104,27-29). Gott ist an seinen Geschöpfen interessiert, er schenkt ihnen das Sein, das Leben und versieht sie mit dem, was sie nötig haben; wenn er sich aber von ihnen abwendet und sie einzig ihren Kräften überlässt, fallen sie ins Nichts zurück. Das göttliche Wohlwollen untersteht nicht der notwendigen Weltordnung; was Gott in seiner souveränen Freiheit geschenkt hat, kann er nach Belieben wegnehmen.

Der Ausdruck «Vorsehung» selbst ist offensichtlich der griechischen Literatur und Philosophie entliehen und kommt in der Bibel dreimal vor, stets im (griechischen) Buch der Weisheit. Dieses sinnt über das Erbarmen und die Milde Gottes gegenüber den Heiden (den Ägyptern) nach: «Die ganze Welt ist vor dir [...] wie ein Tautropfen, der am Morgen zur Erde fällt [...] Du hast mit allen Erbarmen, weil du alles vermagst (*panta dynasai*), und siehst über die Sünden der Menschen hinweg, damit sie sich bekehren. Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen» (11,22-25 in der Septuaginta). Das Buch der Weisheit beruhigt den Gläubigen: Wenn auch die göttliche Allmacht die Ordnung dieser winzigen Welt unendlich übersteigt und nach Belieben über sie verfügt, wird das Universum dennoch von der göttlichen Weisheit und Liebe durchwaltet, die nicht den Tod und die Zerstörung wollen, obwohl sie diese herbeiführen können. Das Buch der Weisheit gesteht jedoch – entgegen der griechischen Tradition –, dass es einen Ort der Welt gibt, der der göttlichen

Vorsehung entgeht: die Hölle, wo die Frevler «von der ewigen Vorsehung verbannt» sind (17,2). Ohne ihr unterstellt zu sein, gibt sich die göttliche Großmut freiwillig in die Weltordnung hinein, aber es gehört zu der gerechten Strafe der Sünder, dass sie davon irgendwie ausgeschlossen sind. Somit ist die Aussage: Der Herr «trägt gleiche Sorge (*pronoiei*) für alle» (6,7) mit der göttlichen Gerechtigkeit zu konfrontieren. Genauer zeigt ein weiterer Text, wie die Taten der Menschen in eine von Gott gewollte Ordnung von Kausalitäten eingebettet und auf das Heil aller ausgerichtet sind: «Das Fahrzeug hat der Erwerbtrieb ersonnen und die Weisheit eines Künstlers hergestellt. Deine Vorsehung, Herr, steuert es (*diakyberna pronoia*); denn du hast auch im Meer einen Weg gebaut. [...] Damit zeigst du, dass du imstande bist, aus jeder Lage zu retten» 14,3). Bei einzelnen Theologen des Mittelalters wird dieser Text zu: «Deine Vorsehung, Vater, leitet alles» (Thomas von Aquin, *Summa theologica*, I, q. 22, a. 1, s.c.). Er ist so mit der Vorsehung der Stoiker deckungsgleich.

Freiheit, Liebe und Allmacht aufseiten Gottes, Anerkenntnis des Leidens des Gerechten vonseiten des Menschen – alle diese Elemente machen die göttliche Vorsehung zu einer persönlichen Beziehung, die vom Menschen als seine Bestimmung und Berufung empfunden wird und nicht einfach als Notwendigkeit aufgrund einer optimalen rationalen Ordnung.

3. Das Neue Testament: der Mensch, die Vögel des Himmels, die Lilien des Feldes

Es ist bemerkenswert, dass das Neue Testament nie den Begriff Vorsehung verwendet, obwohl seine Verfasser ihn sicherlich kennen (und wenn auch nur vom Buch der Weisheit her). Es fehlt in ihm allerdings nicht an Texten über das Wohlwollen und die Fürsorge Gottes. Den Psalmvers «Er gibt dem Vieh seine Nahrung, gibt den jungen Raben, wonach sie schreien» (147,9) hat Lukas Jesus in den Mund gelegt:

«Seht die Raben: Sie säen und sie ernten nicht, sie haben keinen Speicher und keine Scheune; denn Gott ernährt sie. Wieviel mehr seid ihr wert als die Vögel! Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern? Wenn ihr nicht einmal etwas so Geringes könnt, warum macht ihr euch dann Sorgen um all das übrige? Seht euch die Lilien an: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen. Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird, wieviel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen! Darum fragt nicht, was ihr essen und was ihr trinken sollt, und ängstigt euch nicht! Denn um all das geht es den Heiden in der Welt. Euer Vater weiß, dass ihr das alles braucht. Euch

jedoch muss es um sein Reich gehen; dann wird euch das andere dazugegeben» (Lk 12,24–31).

Diese Rede Jesu bildet den Eckstein der Theologie des Sich-Verlassens auf die göttliche Vorsehung. Besagt sie, dass Christus so etwas wie den philosophischen Vorsehungsbegriff predigt? Um zu verstehen, um was es hier eigentlich geht, müssen wir auf den Kontext dieser beiden Erklärungen zurückgehen. Bei Lukas ruft Christus seine Jünger zu diesem Sich-Anheimgeben auf, damit sie sich von den Gütern dieser Welt lösen; er antwortet an erster Stelle auf die an ihn gerichtete Bitte: «Meister, sag meinem Bruder, er soll das Erbe mit mir teilen» (12,13). Unsere beiden Texte sind umrahmt einerseits vom Satz: «Du Narr, noch in dieser Nacht wird dein Leben von dir zurückgefordert. Wem wird dann all das gehören, was du aufgehäuft hast?» (12,20), und andererseits vom Geheiß: «Verkauft eure Habe und gebt das Geld den Armen!» (12,33). Wir stehen in Erwartung des bevorstehenden Endes der Zeit: Es ist zwecklos, sich um die Welt zu kümmern; man hat sich bereitzuhalten für die Rückkehr des Meisters. Im parallelen Text von Matthäus wird die Vorsehung ausdrücklich mit der Forderung verbunden, sich nicht um morgen zu sorgen, nicht für die Zukunft, sondern für die Gegenwart zu leben: «Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug eigene Plage» (6,34). Christus predigt hier eine «heilige Sorglosigkeit». Der Text ist mehr eine Aussage über das Heil des Menschen (das über den Untergang der jetzigen Welt verläuft) als eine These über die Weltordnung. Damit löst er die Schwierigkeit bei Kohelet: Statt uns Glück zu bringen, bringen uns die Güter dieser Welt (Speise, Trank, Kleidung) nur Sorge; Friede, Verschwinden der Sorge kann nur aus dem Gleichmut ihnen gegenüber kommen. [...]

Der parallele Matthäustext beruht ebenfalls auf einem Argument a fortiori: «Verkauft man nicht zwei Spatzen für ein paar Pfennig? Und doch fällt keiner von ihnen zur Erde ohne den Willen eures Vaters. Bei euch aber sind sogar die Haare auf dem Kopf alle gezählt. Fürchtet euch also nicht! Ihr seid mehr wert als viele Spatzen» (10,29–31). Aber die Stelle ist vom gleichen Gefühl der Dringlichkeit und Tragik beseelt. Sie veranschaulicht das Prinzip: «Ein Jünger steht nicht über seinem Meister [...] Wenn man schon den Herrn des Hauses Beelzebul nennt, dann erst recht seine Hausgenossen» (10,24–25). Die göttliche Vorsehung bewahrt den Menschen nicht vor schmerzlichen Prüfungen, im Gegenteil: Christus sagt seinen Jüngern voraus, dass sie die gleichen Prüfungen durchzustehen hätten wie ihr Meister. Sie würden wie er dem Fürsten dieser Welt ausgeliefert.

Die göttliche Vorsehung bringt allerdings dem Menschen in der Prüfung den entscheidendsten Trost, denn sie richtet sich schließlich auf das Wesentliche im Menschen, seine unverletzliche, uneinnehmbare Seele: «Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht

töten können» (10,28). Sie mündet gleichfalls in die Zusicherung des göttlichen Eingreifens im Zeitpunkt des Gerichts: «Wer sich nun vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich vor meinem Vater im Himmel bekennen» (10,32). Und sie schließt mit dem gleichen Aufruf zum geistlichen Kampf: «Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert» (10,34).

[...] Die Frage nach dem Ursprung des Übels wird von Jesus nicht direkt mit der nach der göttlichen Fürsorge verbunden. Im Lukasevangelium fragen ihn Zeitgenossen nach dem Rätsel des Übels: Warum gibt es Martyrien für den Glauben, blutige Massaker, warum unschuldige Opfer von Naturkatastrophen? – Die Antwort Jesu erfolgt in zwei Schritten. Im ersten reißt er die Jünger aus der unerbittlichen Logik des Schuld-Sühne-Denkens, das ein ungerechtes und unverständliches Ereignis als providentielle Strafe für ein einstiges Vergehen ansieht. Er erklärt die Opfer für unschuldig und weist nach, dass sie nicht für ein einstiges Verbrechen zu büßen haben: «Jene achtzehn Menschen, die beim Einsturz des Turms von Schiloach erschlagen wurden – meint ihr, dass nur sie Schuld auf sich geladen hatten, alle anderen Einwohner von Jerusalem aber nicht? Nein, im Gegenteil...» (Lk 13,4-5). – Aber diese Bestätigung der Absurdität des Vorfalles, die schließlich zu größerer Einsicht führt, scheint dann grausam und bedrohlich, mit dem Zorn eines Rächergottes beladen zu werden, wenn Christus weiterfährt: «Wenn ihr euch nicht bekehrt, werdet ihr alle genauso umkommen» (13,5). Statt das Unglück der einen in eine Kette providentieller Ratschlüsse hineinzunehmen und für seine Zuhörer in ein größeres Gut zu integrieren, macht Christus die Verunglückten zu ersten Opfern eines bevorstehenden letzten Gerichts und zu einem Beispiel der Strafe, welche die Zeitgenossen treffen wird, wenn sie sich nicht bekehren. Statt für das fundamentalste Grundbedürfnis des Menschen, das Leben, Vorsorge zu treffen, scheint die göttliche Vorsehung auf den Tod ausgerichtet zu sein: Wer nicht schon in Naturkatastrophen und Kriegen umgekommen ist, ist einfach für das bevorstehende Gericht vorgesehen.

Können wir aber bei dieser naheliegenden Interpretation bleiben? Auf diese Stelle folgt das Gleichnis vom Feigenbaum, worin Christus den Gläubigen eine Bewährungsfrist einräumt. Er sagt uns: Selbst wenn der Feigenbaum keine Früchte bringt, haut ihn Gott nicht sogleich um, sondern lässt ihm eine Chance, doch noch Frucht zu bringen: «Lass ihn dieses Jahr noch stehen; ich will den Boden um ihn herum aufgraben und düngen. Vielleicht bringt er doch noch Frucht; wenn nicht, dann lass ihn umhauen» (Lk 13,8-9). Das schreckliche Urteil über die Getöteten von Schiloach ist als Element der göttlichen Pädagogik zu verstehen: Was zunächst als Zeichen von Ungerechtigkeit und göttlichem Zorn erscheint, das Leiden des Unschuldigen, kommt uns deshalb so vor, weil wir endliche und sündige

Wesen sind, unfähig, die in Liebe gefassten göttlichen Ratschlüsse zu verstehen. Aber auch was wir nicht verstehen, bleibt Gottes Weisheit und sein Liebesplan. Wir müssen also unsere Deutung umkehren und einsehen, dass der Tod, selbst wenn er Menschen auf unverständliche und für uns unerträgliche Weisen trifft, stets in Aussicht auf das Gottesreich hin geschieht und uns zur Bekehrung mahnt, damit wir uns auf ihn vorbereiten. In seiner Vorsehung bettet Gott den Menschen nicht auf Rosen, sondern ruft ihn auf unverständlichen Wegen kraft seiner Liebe und zu seiner Liebe. Darum ruft er die einen schon jetzt zu sich und verlängert das Leben anderer, um sie auf zwei verschiedenen Wegen in sein Reich gelangen zu lassen.

Das Johannesevangelium ergründet (in einer ebenfalls mit Schiloach zusammenhängenden Episode) das gleiche Paradox auf eine andere Weise. Auf eine theoretische Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit: «Warum wurde dieser Mensch blind geboren? Hat er selbst oder haben seine Eltern gesündigt?» (Joh 9,2) gibt Christus keine andere theoretische Antwort als die, dass er alle Werte umstürzt: «Zum Gericht (*krima*) bin ich in diese Welt gekommen: Menschen, die nicht sehen, sollen sehen, und Menschen, die sehen, sollen blind werden» (9,39). Dieses Gericht ist das einzige gültige Urteil, es nimmt die entscheidende Sortierung vor. Denn gerade das Urteil, wodurch man versichert werden möchte, dass man gerecht ist, und das Leiden anderer als eine Strafe rechtfertigen möchte, ist umgekehrt das Urteil, das uns verurteilt: «Wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde; aber ihr sagt: Wir sehen, darum bleibt eure Sünde» (9,41). Aber diese Nichtbeantwortung der Grundfrage (das Rätsel des Übels) ist von einer praktischen Antwort begleitet: Christus hat das Übel bekämpft, er hat es durch die Heilung des Blindgeborenen besiegt.

Auch wenn das Neue Testament nicht von Vorsehung spricht, formt seine Botschaft den alttestamentlichen (und erst recht den philosophischen) Vorsehungsbegriff tief um:

1. Gottes Eingreifen in das Geschehen wird den Menschen versprochen, weil er sie retten will. Im Horizont der göttlichen Liebe nimmt sie die Form der Gabe seines Geistes an.
2. Gottes Handeln geht über den Gegensatz zwischen Verheißung materieller Güter und Leiden des Gerechten hinweg: Was Christus den Gerechten und Glaubenden verheißt, ist gerade die Prüfung. Sie werden dann, wenn das Gottesreich am Kommen ist, auf den letzten Kampf hin in Qualen getaucht. Das Universum wird dem Fürsten dieser Welt ausgeliefert sein. Die Vorsehung im christlichen Sinn verschont somit den Christen nicht von Ungemach.
3. Die göttliche Fürsorge ist dazu bestimmt, den Menschen den Frieden der Seele zu sichern. Gott hat nicht nur das Leiden der Menschen, sondern

auch ihre Sorge auf sich genommen. Während diese eine wesentliche Dimension des Daseins in der Welt ist (diese Welt ist um sich besorgt, «der morgige Tag wird für sich selbst sorgen»), sind die Christen, die nicht von der Welt sind, ihr nicht unterworfen; es gibt eine «heilige Sorglosigkeit». Die Vorsehung im christlichen Sinn macht keine Aussage über die Weltordnung, sondern ist eine Ermahnung, aus der Welt in das Reich Gottes einzutreten.

4. Dies aber entbindet keinen Jünger von der Pflicht, alles zu tun, was in seiner Macht steht, um das Reich Gottes zu erkennen, es anzunehmen und es rings um sich kommen zu lassen. In diesen tragischen Umständen appelliert Christus an die Freiheit des Menschen. Er macht ihn für das Wohl anderer verantwortlich. [...]

II. IM RAUM DER METAPHYSIK: VORSEHUNG ODER THEODIZEE?

1. Die Kirchenväter

Die Vorsehungslehre war in das Judentum integriert seit Philo von Alexandria (1. Jahrhundert), dem Verfasser der Schrift «De providentia»: «Den, der für alles Fürsorge trägt, nennen wir also vorsehend. Der Mensch sorgt für seine Kinder, der Rinderhirt für sein Vieh [...]; selbst die Biene ist mit Weisheit begabt und die Ameise mit Voraussicht» (I, 25). Wenn aber ein Teil des Universums voraussehend ist, ist Gott das dann nicht für das Ganze? Philo adaptiert somit die Vorsehungslehre an den Schöpfergott. Denn das, was zu Beginn weise gemacht worden ist, entspringt einem andern Wesen. «Es muss ein weises vorsehendes Wesen geben, von dem alles herkommt. Wenn wirklich der Schöpfer über seine Schöpfung wachen muss, gibt es nichts, wozu er nicht Sorge trägt» (I,26). Das harmonische Zusammenspiel des Universums zeugt von der universalen Vorsehung, die alles unsichtbar bewegt wie die Seele den Körper (I, 32). Für Philo ist aber das Instrument Gottes in der Schöpfung und Vorsehung der Logos. Dessen Macht erstreckt sich nicht direkt auf die einzelne Geschichte jedes Individuums, sondern betrifft zunächst die allgemeinsten Gesetze des Universums: «Die göttliche Aufmerksamkeit erstreckt sich vornehmlich auf das Globalste, was es auf der Welt gibt, so wie man in den Königreichen oder in den Generalstäben vor allem auf die Städte oder die Feldlager achtet und nicht auf einige unbedeutende Leute oder auf den erstbesten Hergelaufenen» (II, 102).

Wie die Stoiker stellt Philon ausdrücklich die Frage nach einer Theodizee, das heißt nach einem Gerichtshof der Vernunft, der dazu beim Urteil über Gott dazu bestimmt wäre, ihn von der Verantwortung für das Übel freizusprechen: «Hüten wir uns, je unser eigenes Tribunal dem Gottes vorzuziehen» (I,30). Daraus ergeben sich auch wieder ethische Konsequenzen.

Die Welt wird zwar durch die Vorsehung regiert, aber das Böse kommt nicht von dieser (I, 92), sondern entsteht aus der menschlichen Freiheit. Das Übel ist als Strafe für die begangenen Verfehlungen gerechtfertigt. Der Gerechte nimmt das Leiden freudig auf sich (I, 69), aber kein schlechter Mensch ist glücklich (II, 33). Da das Übel eine Warnung, eine erzieherische Prüfung ist (I, 38, 46), wird der wahre Gerechte von Schicksalsschlägen verschont (I, 61); er wird von der Vorsehung nie heimgesucht (I, 56).

Das erste christliche Dokument, das den Begriff Vorsehung (*pronoia*) verwendet, ist der Brief an die Korinther des Klemens von Rom. Damit bindet er das Christentum auf die Dauer an das Problem der Theodizee: «Die Himmel kreisen durch sein (Gottes) Walten und ordnen sich ihm in Frieden unter. Tag und Nacht vollführen sie den von ihm angeordneten Lauf, ohne einander zu behindern. [...] All dies besteht in Frieden und Eintracht nach der Anordnung des großen Schöpfers und Herrn des Alls, der alles mit seinen Wohltaten bedenkt, doch über alle Maßen uns» (20,1–2 und 11). Wenn Gott alles in Harmonie erschafft, müssen doch auch die Menschen in Eintracht leben.

In der Folge wird die so gemeinte Vorsehung eine allgemeine Lehre. Bei den Kirchenvätern, die eben eine Synthese zwischen der stoischen Philosophie und der christlichen Weltansicht herstellen wollen, ist sie allgegenwärtig. Laktanz widmet ihr Stellen in «De ira Dei»: «Es kann als feststehende Tatsache erachtet werden, dass die göttliche Vorsehung die Welt regiert, wie sie die Welt erschaffen hat [...] Die Kraft und Macht dieser Vorsehung hat alles, was sichtbar ist, geschaffen und lenkt alles» (10). In «De officiis» (I, 13) stellt Ambrosius die Frage: Welcher Meister lässt sein Werk, welcher Gründer das von ihm Gegründete im Stich? Wenn es ein Unrecht ist, schlecht zu regieren, ist es dann nicht ein noch größeres Unrecht, sich um das, was man gemacht hat, nicht zu kümmern?

In die Linie dieser Tradition, worin Theodizee und Vorsehung eng miteinander in Verbindung gebracht sind, stellt sich auch Augustinus: «Wir pflegen von zweierlei Übel zu sprechen: dem Übel, das getan, und dem Übel, das erduldet wird [...] Da, wie wir notwendigerweise glauben, niemand unrechtmäßig Strafen erleidet, weil wir der Überzeugung sind, dass dieses Weltall durch göttliche Vorsehung geleitet wird, hat auf keinen Fall jene erste, sondern nur diese zweite Gattung unter den Übeln als ihren Urheber Gott» (De libero arbitrio I, 1). Nicht Gott, sondern die menschliche Freiheit ist die Ursache des sittlich Schlechten. Was das physische Ungemach betrifft, wird es zwar von Gott gesandt, aber selbst in diesem Fall ist es eine Strafe, so dass kein Übel Gott zugeschrieben werden muss. Darum ist für das Schlechte letztlich der Mensch verantwortlich, wenn er es begeht, und es ist die gerechte Folge seiner Taten, wenn er es erleidet (denn er hat es verdient). [...]

2. Die erste Klippe: eine metaphysische Theologie

[...] In Thomas von Aquins «Summa theologica» ist sehr bald nach den Fragen über das Wesen Gottes (I, q. 1-13) und nach seinen Tätigkeiten (q. 14-24) von der Vorsehung (I, q. 22) die Rede. In diesen Fragen wird zuerst das göttliche Wissen (q. 14), dann der göttliche Wille (q. 19) behandelt und im Zusammenhang damit die Liebe Gottes (q. 20), seine Gerechtigkeit und sein Erbarmen» (q. 21). In der darauf folgenden Frage nach der göttlichen Vorsehung (q. 22) wird gesagt, dass diese «Verstand und Willen zugleich angeht» (Prolog zu q. 22); genauerhin gehört sie zu dem, «was dem Verstand in Hinordnung auf den Willen zukommt» (Prolog zu q. 19). Die Vorsehung erstreckt sich auf alles (q. 22, a. 2), die Vorherbestimmung hingegen einzig auf die Menschen und sie ist nur «ein Teil der Vorsehung» (q. 23, a. 1. c.a.). – Die Vorsehung Gottes, die eine aristotelische Kosmologie in sich birgt, gehört nicht zu den eigentümlichen Lehren des Christentums (darum handelt die «Summa contra gentiles» von ihr). Sie hat keinen Eigencharakter, der das Christentum vom Judentum und dem Islam unterscheiden ließe. [...]

Thomas von Aquin stellt vier Fragen: «1. Kommt Gott Vorsehung zu? 2. Ist alles der göttlichen Vorsehung unterworfen? 3. Erstreckt sich die göttliche Vorsehung unmittelbar auf alles? 4. Legt die göttliche Vorsehung den vorhergesehenen Dingen Notwendigkeit zu?» – Der Kern seiner Antwort, die in der «Summa contra gentiles» klarer verdeutlicht wird, ist der Gedanke, dass Gott seine Vorsehung durch Zweitursachen verwirklicht. Es gibt also mehrere ineinandergreifende Vorsehungen, da jedes Wesen auf seine besondere Weise das wirkt, was in der Sphäre des Handelns in seiner Macht liegt: die notwendigen Wesen handeln notwendigerweise, die kontingenten Wesen auf kontingente Weise, und der Mensch gemäß seiner Freiheit. Kurz, die göttliche Vorsehung verwirklicht sich mittels der Natur und der Geschichte, ohne weder die Kontingenz noch die Freiheit des Endlichen zu beeinträchtigen. So entgeht der Vorsehung nichts, denn jedes Ding verwirklicht sie auf seine Weise: Alles, was das Endliche tut, lässt die Vorsehung wirken; Gott verlässt sich auf die Natur, um natürlich zu handeln, auf die freien Wesen, damit sie frei handeln. Die Erstursache integriert von vornherein die Kausalität der Zweitursachen, und somit die Freiheit des Menschen (wie sie auch die Kontingenz, den Zufall und die Naturnotwendigkeit integriert). Von diesem Ausgangspunkt aus ist die Harmonie der göttlichen und der menschlichen Freiheit in der thomistischen Kosmologie absolut kein Problem.

Diese Analyse ruft zwei Schwierigkeiten herauf. 1. Die Vorsehung erscheint in der Geschichte des göttlichen Plans prinzipiell als unumgängliche Entwicklung. Wäre jedoch nicht in den Herzpunkt des göttlichen Vorha-

bens der Bund zwischen Gott und dem Menschen zu stellen und dieser Bund zu einem bestimmenderen Ziel zu machen als die Theologie und die Kosmologie? 2. Die Vorsehung wird in der Lehre von den göttlichen Attributen und folglich aufgrund der Wesenseinheit als gesichert betrachtet. Ist das legitim? Müsste man nicht diese nichttrinitarische Vorsehungslehre durch ein Verständnis des Platzes Christi als des Zentrums, Beginns und Endes der Geschichte ersetzen?

3. Die zweite Klippe: eine geschichtliche Vorsehung

Wir haben vor allem den ersten Aspekt der Vorsehung geprüft, aber der zweite, das göttliche Lenken und Herrschen, stellt nicht weniger Probleme. Besteht nicht die Gefahr, die Vorsehung in ihrem geschichtlichen Vollzug aufgehen zu lassen?

Für Leibniz ist die von Gott erschaffene Welt die bestmögliche. Somit wirkt das Schlechte zum Guten mit wie auf einem Gemälde die Schatten die lichtvollen Partien besser zur Geltung bringen und zur Schönheit des Ganzen beitragen. Das Übel wird also durch das Gute gerechtfertigt, zu dem es in einer vorherbestimmten Harmonie einen Ausgleich bildet. Kann man aber das Ärgernis des Leidens des Gerechten endlos vor sich her schieben? Gibt es nicht einen Moment, wo dieses unhaltbar wird? Man weiß, welche Antwort Voltaire dem Werk von Leibniz gibt: seinen Roman «Candide», worin der unschuldige Held sämtliche damaligen Greuel erfährt und dabei regelmäßig erklärt, er lebe «in der Besten der Welten» (was dann auch zum Titel des Buches von Aldous Huxley wird). Zwar gelingt es dieser Satire nicht, die Metaphysik von Leibniz zu widerlegen. Sie beschränkt sich darauf, sie in beißender Ironie zu verulken. Aber auf ihre Weise erinnert sie im Aufklärungsmilieu an den Schrei Ijobs und ruft zur Kritik gegenüber allen theologischen Rechtfertigungen des Übels auf. Als Philosoph aber wusste Voltaire nur in Richtung auf ein höchstes Wesen weiterzugehen, auf einen unpersönlichen und letztlich sich um die Leiden der Menschen nicht kümmernden Gott.

Ein anderer Antwortversuch ist ein metaphysischer. Er überträgt die von Leibniz vertretene Harmonie in die Zeit und nimmt an, dass die Geschichte in der Welt immer mehr einen gewissen Ausgleich schafft. Für Giovanni Battista Vico besitzt die Geschichte eine Finalität und läuft auf sie zu. Sein Denken gibt sich als eine «vernünftige zivile Theologie der göttlichen Vorsehung» aus. Die Geschichte hat einen Sinn, der sich mit der Zeit enthüllt, denn das geschichtliche Faktum und die Wahrheit sind austauschbar («*factum et verum convertuntur*»). Vor allem Hegel hat der Theorie, wonach die Geschichte die Vorsehung verwirklicht, Ansehen verschafft. Gott, die erste Ursache, verfolgt durch die Zweitursachen in der Geschichte sein Ziel. Der göttliche

Geist ist mit dem Geist der Gesamtgeschichte identisch, der das Reich Gottes auf Erden in Form des modernen Staates (der dem nächsten, was wir als Fürsorge-Staat bezeichnen) Schritt um Schritt verwirklicht. Das Tribunal der Vernunft ist zum Tribunal der Geschichte geworden. Die Fehlschläge, Kriege und Zerstörungen sind nur eine List der Vernunft, die das, was sie im Sinn hat, ungeachtet des endlichen Bewusstseins und zuweilen gegen dieses durchsetzt. Aber in dieser fortschreitenden Verkörperung des (göttlichen) Geistes sind die Religion und die Offenbarung nur noch ein geschichtlicher Moment unter anderen (Enzyklopädie § 483–486). Die von Hegel angenommene Idee des Fortschritts in der Geschichte erscheint jedoch nach den Barbareien des vergangenen Jahrhunderts kaum annehmbar. Und vor allem berufen sich die kollektiven Verbrechen explizit oder implizit auf eine Hegelsche Logik: explizit im Fall des Marxismus, der sich als materialistische Version der Hegelschen Bewegung der Geschichte ausgibt; implizit im Fall der Nationalismen, die das säkularisierte Reich-Gottes-Ideal in eine Nation oder ein Reich (das «tausendjährige Reich») übernehmen.

4. Soll man auf die Vorsehung verzichten?

Kurz, während der Begriff ursprünglich Gott von der Schuld am Übel freizusprechen versuchte, ist die Vorsehung, wenn sie sich schließlich in der Geschichte verkörpern muss, – wie es scheint – für die schlimmsten Greuel verantwortlich zu machen. Eher als für einen Gott, der Urheber des Bösen ist, muss man sich dann logischerweise für den Atheismus (oder den Tod Gottes) entscheiden, um das Prinzip dieser tragischen Geschichte mit der Wurzel auszurotten. Indem die christliche Theologie von der Philosophie das Attribut der Vorsehung übernimmt, scheint sie sich dazu zu verurteilen, sich dessen Nachteile zu eigen zu machen und das Schicksal des philosophischen Gottesbegriffs zu teilen. – Die einzige andere Möglichkeit scheint die zu sein, auf die Vorsehung zu verzichten, zu behaupten, dass Gott am Bösen unschuldig sei, weil er nicht in die Geschichte eingreife. Wenn Gott existiere, müsse er machtlos sein. So die sehr bemerkenswerte Analyse von H. Jonas, der sich von der jüdischen Kabbala inspirieren lässt («Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme»).

Betonen wir von vornherein, dass die erste Position in der Metaphysik einen archaischen psychologisch-magischen Kuhhandel nachvollzieht: Ich glaube an Gott unter der Bedingung, dass er mich erhört; wenn nicht, werde ich ihn für alle meine Unglücke verantwortlich machen und mich von ihm abwenden. – Die zweite Position eckt stracks an den biblischen Aussagen an. Sie beinhaltet zumindest eine radikale Entmythologisierung, droht aber, Gott um das Wesentliche seines Seins zu bringen: um die Liebe, den Heilswillen für alle Menschen.

III. RÜCKKEHR ZUM THEOLOGISCHEN KERN

1. Einige Voraussetzungen wegschaffen

[...] Die Heilige Schrift selbst beteuert im Buch der Weisheit die Unschuld Gottes: «Kein Gift des Verderbens ist in ihnen (den Geschöpfen der Welt)» (1,13-15); «durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt» (2,24). In diesem Punkt kommt man wohl kaum über die philosophische Analyse Augustins und Thomas von Aquins hinaus: Man kann nicht sagen, dass Gott das Übel, das Leiden und den Tod gewollt hat, selbst wenn sie mit unserer geschichtlichen Natur gegeben sind. Das Übel entstammt nicht der Missgunst Gottes oder eines schlechten Schöpfers, sondern der menschlichen Freiheit. Und es wäre ein Irrtum, zu glauben, dass Gott direkt Ursache von allem ist, was uns zustößt, als ob die Vorsehung nicht den Weg über die Naturordnung und die menschliche Freiheit nähme, als ob die Erstursache die Zweitursachen ausschalten würde. Aber folgt daraus, dass Gott das Schicksal der Menschen gleichgültig ist?

Erinnern wir uns der Ehrlichkeit halber, dass die genannten Schriftstellen durch andere ausgeglichen werden: «Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und schaffe das Unheil (*kaka*); «geschieht ein Unglück in einer Stadt, ohne dass der Herr es bewirkt hat (*epoiesen*)?» (Am 3,6). – Hier wird die Hervorbringung von Dunkel und Unheil auf die gleiche Ebene gestellt wie die des Lichtes und des Heils, während doch die ganze Theologie seit Augustinus sich darum bemühte, das Übel zu einer indirekten, unterschiedenen, nicht aber von Gott gewollten Wirkung zu machen. – Kann man diese Texte einfach einer prophetischen Deutung zuschreiben, die einem unter dem Königtum verweichlicht dahindämmern- den Volk eine Reihe von Geißelschlägen Gottes ankündigt? Wenn auch diese Texte natürlich nicht im Sinn eines bösen Gottes zu verstehen sind, warnen sie uns zumindest davor, Gott unserer Idee des Guten zu unterwerfen. Sie heißen uns auch wahrnehmen, dass zwischen dem Schlechten, das wir tun und woran unsere Freiheit schuld ist, und dem Schlechten, das wir erleiden und das vielleicht durch die Notwendigkeiten unserer Natur zu erklären ist, ein Unterschied besteht.

Im Namen welcher Logik schließlich will man Gott von einer Schuld am Übel freisprechen? Dieses Unterfangen setzt voraus, dass der Mensch Gott Bedingungen unterwirft: Man zitiert Gott von vornherein vor ein Gericht und hält sich für befugt, ihn zugleich (in einem ersten Schritt) zu verdächtigen und (in einem zweiten Schritt) freizusprechen. Die Verdächtigung setzt voraus, dass man von einer philosophischen heidnischen Auffassung der göttlichen Vorsehung ausgeht, zu der man eine endlose Forderung nach unmittelbarer Befriedigung unserer Wünsche hinzufügt. Auf diese Weise hat man damit begonnen, auf einen abstrakten Gottes-

begriff eine falsche, phantasmatische Auffassung der Allmacht zu projizieren (denn die Allmacht besteht nicht im Alles-machen-Können Gottes, sondern darin, dass er die Welt und die Geschichte auf das Heil zusteuert). Und man hat die menschliche Freiheit aufgegeben und von den eigenen Verantwortlichkeiten demissioniert. Der Freispruch setzt voraus, dass man Gott als ein äußeres Objekt ansieht, das unserer Vernunft und folglich unserem Urteil untersteht, als ob wir ihm überlegen, untadelig und unbefleckt wären. Er besagt, dass man den «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» zu dem gemacht hat, was Nietzsche einen «moralischen Gott» nennt, das heißt einen dem Gebäude unserer Werte und unserer sittlichen Urteile entsprechenden Gott. In diesem Fall setzt das die Forderung voraus, dass Gott sich nach der Idee zu richten habe, die wir uns vom Guten machen. Aber denkt, wer so denkt, Gott richtig? Müssten wir nicht die Theodizeen hinter uns lassen und tiefer bedenken, was göttliche Vorsehung bedeutet?

2. Die Vorsehung im christlichen Sinn als Drama

Diese nicht abzuwendende Logik drängte uns, zwischen Vorsehung und Theodizee zu wählen: entweder die Gerechtigkeit Gottes aufzugeben und an seiner Allmacht festzuhalten, oder dann Gott als unschuldig am Übel in der Geschichte zu erklären und die Vorsehung aufzugeben. Um diesen unhaltbaren Widerspruch zwischen göttlichen Attributen zu vermeiden, erscheint es notwendig, dieses logische Konstrukt hinter uns zu lassen und wieder zu den biblischen Quellen des Vorsehungsbegriffs zurückzukehren.

Ein erster Anhaltspunkt ist hier die Möglichkeit, dass Freiheiten sich gegen die Vorsehung sperren. Vergessen wir nicht, dass vor Hegel – von den Kirchenvätern an bis zum Mittelalter – das Ende der Geschichte als durch das gewisse, aber unvorhersehbare Kommen des Antichrist gekennzeichnet² galt. In der Bibel bildet die Vorsehung nicht eine unaufhaltbare Maschinerie, wodurch die menschlichen Kräfte auf das Kommen des Reiches zulaufen, sondern ein Drama, das stets mit dem(jenigen) konfrontiert ist, das (der) ihr widersteht, mit dem «Widersacher» (*katechon*: 2 Thess 2,4) – ein mysteriöser Ausdruck, der eine freie Kraft bezeichnet, die das Ende der Zeiten verzögert und es davon abhält, sich voll und ganz zu verwirklichen. Dieser Ausdruck rechnet mit der Möglichkeit einer böswilligen Freiheit, die der göttlichen Vorsehung widersteht. Er verpflichtet uns, den Horizont von Hegel und Marx aufzugeben und eine Vorsehung zu denken, die nicht einfach eine sich in der Geschichte ausfaltende Theodizee ist.

Die Eschatologie ist nicht ein Fortschrittsdenken, sondern besagt das unmittelbare Bevorstehen unseres letzten Endes. Eben deshalb, weil das Reich nahe ist, entfesselt sich gegen diesen der Widerstand der Freiheit («Jetzt sind viele Antichriste gekommen, und daran erkennen wir, dass es

die letzte Stunde ist»: 1 Joh 2,18). Für den Christen sind die Ankunft, Kreuzigung und Auferstehung Christi hier und jetzt aktuell in einer Gegenwart, die unserer Freiheit zur Annahme oder Zurückweisung angeboten ist. Macht aber dieses stets bevorstehende unsichtbare Ende die Anrufung der Vorsehung nichtig? Nein, wenn man an die Bipolarität Christus/Antichrist denkt. Diese ist eine Kraft, die das Ende zurückhält, denn der absolute Vollzug des Guten oder des Schlechten wird in einem Drama in Schach gehalten³. Nur so geht die Vorsehung nicht in die Teleologie Hegels über. Die Vorsehung ist also Walten des Geistes, der göttlichen Gnade auf eine ganz andere Weise als in der sichtbaren Anordnung der Welt Dinge. Der Mensch wird dann aufgefordert, verfügbar und kraft seiner eigenen Entscheidung offen zu sein für den göttlichen Gnadenratschluss, der nicht von dieser Welt ist. Mit dem radikal freien Bösen konfrontiert, wirkt die Vorsehung also nicht auf das Weltsystem, sondern auf die menschliche Freiheit.

Nach Paulus richtet die Liebe Gottes alles auf das Heil derer aus, die er retten will: «Wir wissen, dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt, bei denen, die nach seinem Ratschluss berufen sind; denn alle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch dazu vorausbestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei: Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht» (Röm 8,28-30). Nimmt man diesen Text in seiner ganzen Strenge, so liegt in ihm eine Umkehrung der Prioritäten gegenüber der Vorsehung im Sinn der Philosophen. Gewiss ist nach diesem Text alles «zum Guten» (*«omnia in bonum»* heißt es auf lateinisch; auf englisch wird Juliana von Norwich sagen: «Alles ist gut»). Das besagt aber nicht, dass alles zum Besten in der besten der Welten ist, sondern dass die göttliche Güte alles auf das Heil des Menschen ausrichtet, den die göttliche Liebe frei und souverän erwählt: das ist das Mysterium der Prädestination. Das Primäre ist hier die Liebe Gottes, die der Liebe der Menschen zuvorkommt. Gott beruft die, «die er im voraus erkannt hat», zum Heil und zur Rechtfertigung, denn sie sind «die, die ihn lieben». Die «Prädestination», das heißt der göttliche Heilsplan, das Geschenk eines glückseligen Schicksals, das Gott denen macht, die er liebt, ist in der Zweckordnung das Primäre. Die Vorsehung oder das «Alles-zum-Guten-Führen» ist nur ein Mittel zu diesem Zweck. Und diese «im voraus erkannte» Schicksalsbestimmung besteht wesentlich in einer Gleichförmigkeit mit Christus. Die an Christus Glaubenden sollen dem Bild Christi entsprechend nach dem Erstgeborenen weitere Söhne Gottes werden. Wenn die Vorsehung zur Vorherbestimmung führt, führt sie zu nichts anderem als zu Christus und gestattet nicht, nicht ihm, sondern einem anderen Weg zu folgen. Indem Gott den Menschen das Gute verspricht, erspart er ihnen nicht die Übel. [...]

3. Christus und die Vorsehung des Vaters

[...] Erst von der Christologie her erscheint die Vorsehung tatsächlich als Walten der göttlichen Freiheit. Einzig das Leben Christi lässt das Attribut der Vorsehung in seinem ganzen Reichtum ans Licht treten. Der Sohn selbst ist nämlich die Vorsehung des Vaters: «Wer sich nun vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich vor meinem Vater im Himmel bekennen» (Mt 10,32). Die Freiheit Gottes interveniert in der Geschichte durch die Person Christi, worin alle Wohltaten Gottes für sein Volk gipfeln. Seine Vorsehung lässt sich in Freiheit herab, indem sie sich inkarniert; sie entleert sich ihrer Göttlichkeit, um sich aufs Handeln einzulassen: um zu vergeben, Kranke zu heilen, das Heil zu verkünden, den unverständlichen Widerstand der feindlichen Freiheiten hinnehmen zu müssen und schließlich das Leiden und den Tod zu erdulden. Die Vorsehung im christlichen Sinn ist nicht einfach ein wesentliches Attribut der Gottheit, sondern zunächst die Vorsehung Christi, der sich auf die Seite des Menschen stellt.

Da kehrt sich der Einwand gegen die Vorsehung um: statt das Leiden der Unschuldigen zu ignorieren, ist Gott gekommen, es mit seiner Gegenwart zu erfüllen. «Es gibt kein Meer, das so tief ist, wie dieser Plan Gottes, der zulässt, dass es den Bösen gut geht und die Guten der Prüfung unterzogen werden; nichts ist so tief, nichts so abgründig; da erleidet jeder Ungläubige Schiffbruch: über dieser Tiefe, diesem Abgrund. Du willst diese Untiefe durchqueren? Spring nicht vom Kreuz (*lignum*) Christi weg, dann wirst du nicht untergehen. Hefte dich an Christus. [...] Er selbst wollte dazu auf Erden sich der Prüfung unterziehen» (Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 91, 8). Das Rätsel des Übels wurde von Christus nicht behoben, sondern bewohnt.

Die Vorsehung hellt sich auch von der Trinitätstheologie her auf. Das Wohlwollen Gottes tritt in der Vorsehung jeder der drei Personen und in ihren drei Freiheiten konkret zu Tage. Der Vater wollte das Heil der Welt und der ganzen Menschheit im Sohn und durch seinen Sohn. Er will nur das Gute, wünscht, dass alle Menschen gerettet werden, will nicht den Tod des Sünders. Selbst wenn er von Anfang an die Freiheit des Endlichen vorhersieht, kann er sich nicht mit dem Verderben seines Geschöpfes, mit dem Übel und dem Tod abfinden. Die Vorsehung erweist sich so als eine Selbsthingabe, worin der Geber zu schenken und vor der Freiheit des Anderen zurückzutreten weiß: Der Vater tritt vor dem Sohn zurück, Gott lässt den Anderen die Gabe einer wahren Freiheit empfangen. Weil die Vorsehung sich schon in der göttlichen Freiheit schenkt, gibt es eine Freiheit des Sohnes. Vorsehung ist die Bezeichnung für eine Freiheit, die sich nicht von vornherein denken lässt, denn sie geht über alle Güte hinaus, die wir uns vor-

stellen können, und sie vollzieht sich auf nicht zu erahnenden Wegen, sogar unter dem gegenteiligen Anschein des Scheiterns, des Leidens und der Trauerfälle – Prüfungen, die der Sohn durchgemacht hat. Wenn nun der Vater seinen Sohn schenkt und ihm die Freiheit gewährt, seinen Heilswillen (seine Vorsehung) zu vollziehen, so bringt das eine Distanz zwischen der Freiheit des Vaters und der des Sohnes mit sich. Es gibt einen Moment, wo «mein Wille» und «dein Wille» einander entgegenstehen, einen Moment, wo die Vorsehung des Vaters dem Sohn unzugänglich, unverständlich ist. Diese Situation findet Ausdruck in der Erfahrung der Nacht, der inneren Erfahrung der Finsternis, worin der Sünder gefangen ist – im Verlust des Vaters und mit ihm jedes Lichts. Der Sohn nimmt es hin, die Unsichtbarkeit des Vaters und seiner Vorsehung zu erdulden. So kommt für den wie «im Stich gelassenen» Sohn zum völligen Scheitern all dessen, was er unternommen hat, die absolute Sinnlosigkeit hinzu. Er macht am Kreuz regelrecht die Erfahrung des Vom-Vater-Verlassenseins.⁴ Er stirbt in Gottverlassenheit (Mt 27,46; Mk 15,34). Der Sohn kennt also die Situation des Menschen, dem sich das göttliche Wohltätigsein entzieht, von innen her, nimmt sie auf sich und trägt sie wahrhaft.

Der Wille des Vaters wird vom Sohn in einem ersten Moment zurückgewiesen («Nimm diesen Kelch von mir!»: Mk 14,36), bevor er anerkannt und angenommen wird: «Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst» (ebd.). Die Vorsehung verwirklicht sich aufs Höchste in tiefster Angst und Prüfung, wenn die Freiheit des Sohnes das Aufgeben seines Eigenwillens auf sich nimmt. Der Sohn bejaht freiwillig, sich für das Heil der Welt hinzugeben; seine Nahrung ist es, den Willen des Vaters zu tun (Joh 4,34). Die Vorsehung vollzieht sich darin, dass sie die unvorhersehbare Freiheit, die man keiner äußeren Notwendigkeit unterwerfen kann, und die höhere – spontane – Notwendigkeit der Selbsthingabe, worin der Sohn über alles menschliche Wissen hinausgeht, miteinander vereinbart. Sie einigt die unvorhersehbare Freiheit, die man keiner äußeren Notwendigkeit unterwerfen kann, und die höhere – spontane – Notwendigkeit der Selbsthingabe durch den Sohn. In dieser Einigung der Gegensätze – Notwendigkeit und Freiheit – geht die göttliche Vorsehung über jedes menschliche Wissen hinaus⁵.

Aber man muss ihrerseits diese Vorsehung gegenüber Christus in eine trinitarische Perspektive versetzen. Es ist der Einfluss des Heiligen Geistes, der Christus drängt, sich zu schenken, für die Menschen Vorsehung zu werden. Der Heilige Geist ist es auch, den Christus, wir sahen es, den Menschen verheißt, um ihnen zu garantieren, dass, wenn sie in Verfolgungen den Glauben zu bekennen haben, Gott ihnen beistehen, sie verteidigen und ihnen die treffenden Worte eingeben wird. Auch wieder der Heilige Geist ist es, der in der Geschichte handelt und sie trotz der tragischen Misserfolge und Verbrechen zu einer Heilsgeschichte werden lässt.

Die Vorsehung ist folglich als ein Liebesdrama zu denken, als das Drama der göttlichen Liebe in der menschlichen Geschichte, als ein schon von Christus auf sich genommenes Drama. Die Liebestragödie des Kreuzes ist in unserer Geschichte der Widerhall des Dramas der göttlichen Liebe auf der ewigen Ebene, worin der Vater, indem er uns Christus gibt, alles gibt.

4. Der Mensch in der göttlichen Vorsehung

Der Jünger steht nicht über dem Meister. Die Art und Weise, wie Christus die Vorsehung im eigentlichen Sinn verkörpert, muss den Menschen als Modell dienen, um, so weit sie können, aus der Vorsehung zu leben. Die Menschen können sich also darauf gefasst machen, dass ihnen weder Feindschaft noch Gewalt noch Leiden noch der Tod erspart werden. Die erschaffenen geschichtlichen Wirklichkeiten werden in ihrer ganzen tragischen Dimension (Ablehnung des göttlichen Willens; Im-Stich-Gelassenwerden ohne jegliche providentielle Tröstung; Leiden und Tod) durch den göttlichen Heilsplan für alle getragen, einbezogen und überstiegen. Christus hat sie schon auf sich genommen und somit zum Heil gebracht. Die Vorsehung ist weder gleichgültig noch triumphal; ihr Zweck ist weder, unseren Leib zum Schutz in Watte zu betten, noch uns Übel erdulden zu lassen. Sie geht vielmehr auf das wesentliche Wohl des Menschen aus. Aber sie schenkt es uns nur nach unserm Maß, der Freiheit. Gott erwartet von unserem Handeln, für andere das Gute zu verwirklichen, dessen sie bedürfen. Durch die Freiheit also können wir das Gute tun, und indem wir uns, wie Christus, vom Geist bewegen lassen. Wie könnte denn der Jünger um das Ja zum Unverständlichen herunkommen, das sein Meister auf sich genommen hat?

Der Mensch muss sich drei Bildern der Vorsehung stellen: einer Nothilfe-Vorsehung, die eingreift, um den Menschen zu retten, wenn er darbt und verzweifelt; einer moralischen und geschichtlichen Vorsehung, worin die Fortschritte der Geschichte zu einer paradiesischen Zukunft führen; und einer handelnden Gegenwart in unserem tiefsten Innern, die in unseren Taten wie in unseren Leiden unserer Freiheit angeboten wird. Diese letzte Version, die richtigste, setzt voraus, dass sich die Vorsehung in der menschlichen Freiheit vollzieht. Sie gibt jedem Menschen die unendliche Verantwortlichkeit, Instrument des göttlichen Wohltuns zugunsten anderer zu sein.

Daraus ergeben sich mehrere Folgerungen:

1. Es ist daran zu erinnern, dass Gott, statt sich in einen unzugänglichen gestirnten Himmel über unsern Köpfen zurückzuziehen, in jedem Augenblick des konkreten Lebens der einzelnen Menschen gegenwärtig ist. Wir

können nicht unter dem Blick Gottes leben, wenn wir nicht daran denken, dass dieser Blick von handelnder Hilfe begleitet wird. Wir müssen uns Gott nicht als ein Auge vorstellen, sondern als eine Hand.⁶ Das entspräche übrigens der ältesten Ikonographie.

2. Die Vorsehung wird durch die Liebe gelenkt, die das Wesen Gottes ausmacht, aber auch von Freiheit geprägt ist. Als freier Wille lässt sie sich nicht im Voraus denken, liegt sie außerhalb unserer unmittelbaren Bedürfnisse. Sie ruft uns auf, das Trugbild einer Allmacht, die im Dienst der Erfüllung aller unserer Wünsche stünde, zu überwinden.

3. Die Vorsehung vollzieht sich im Herzpunkt des menschlichen Willens durch das Zusammenwirken unserer Freiheit und der Liebe Gottes und im Kampf gegen die Sünde. Sie stellt gegenüber den Mächten der Finsternis einen der Pole dar, welche die Tragik des menschlichen Dramas ausmachen.

4. Die Vorsehung ist also nicht zum Freihalten von jedem Übel da, schon gar nicht von physischem Übel, denn sie betrifft das Heil der Seele und nicht des Körpers, auch nicht von moralischem Übel, denn unsere Freiheit und die anderer ist dafür verantwortlich. Die Vorsehung schließt nicht aus, dass man im Stich gelassen wird und den Mächten des Bösen unterworfen ist, was Christus selbst erduldet hat. Das Übel ist nicht in eine Theodizee zu integrieren, sondern zu bekämpfen. Es gehört nicht der theoretischen Ordnung an, sondern ist Gegenstand unserer Praxis.

5. Da die Vorsehung sich in unserer Freiheit inkarniert, stellt sie nicht einen Indikativ, sondern einen Optativ dar, ist sie nicht Aussage eines Faktums, sondern ein Wunsch. Sie ist sogar Gegenstand des Gebetes, des Vaterunsers: «Dein Wille geschehe, unser tägliches Brot gib uns heute usw.»⁷ Und sie verwirklicht sich, wenn wir das, was wir sagen, auch tun und das Gute, das wir von Gott empfangen, anderen zuwenden («Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern»). Die Vorsehung verpflichtet uns in dem, was sie uns verheißt, gegenüber anderen.

Unsere Welt ist weder die beste noch die schlechteste aller möglichen Welten. Sie ist einfach tragisch. Aber das verhindert nicht, dass, wie Paulus sagt, «alles zum Guten mitwirkt».

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. R. Brague, *La sagesse du monde: Histoire de l'espérance humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 2001.

² Beispiele sind: Haimo von Halberstadt, in: Migne, *Patrologia latina* 177, 779; Bonaventura, *Hexaëmeron* XV (Darlegung der 15 «Mysterien» des Antichrist).

³ Carl Schmitt sagte, das Denken an den Widersacher sei die einzige Möglichkeit, als Christ die Geschichte zu verstehen und sie nützlich zu finden (Drei Stufen historischer Sinngebung, in: *Universitas*, 1950, 927-931).

⁴ Vgl. insbesondere Hans Urs von Balthasar, *Trennung als Einigung*, in: *Theodramatik*, Band IV, *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 232-240, und den Kommentar von A. Birot, *Drame divin, côté Père*, in *Communio* (franz. Ausgabe), XXXVI/4 (156), 97-114.

⁵ Wie Hans Urs von Balthasar sagt, ist die Kategorie, die uns dazu dient, Gott zu denken, die des «Unvordenklichen» (ein Wort, das er von Schelling übernimmt); vgl. H.U. von Balthasar, *Die Personen in Christus*, in: *Theodramatik*, Band II/2, Einsiedeln ²1998, 159; 171-192.

⁶ Calvin, *De aeterna Dei praedestinatione*, 1552, in: *CR* 8, 347.

⁷ J.-Y. Lacoste, *Providence*, in: *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, PUF, 1998, 950-952).

PETER HENRICI · ZÜRICH

GOTTES VORSEHUNG IN UNSEREM LEBEN

«Wie konnte Gott das zulassen?» – «Warum müssen Unschuldige leiden?» Solche Fragen drängen sich jedem denkenden und mitfühlenden Menschen auf. Die Frage nach der Vorsehung Gottes, nach der Lenkung des Weltlaufs durch Gott war von jeher unausweichlich und mit ihr auch die Theodizeefrage, die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts so vieler Ungereimtheiten in unserer Welt.

Wir können uns nicht anheischig machen, diese Menschheitsfragen abschließend zu beantworten. Doch wir können versuchen, etwas mehr Licht in die Fragestellung selbst zu bringen. Wir können nachfragen, warum und wie, unter welchen Voraussetzungen und in welchem Kontext diese Fragen überhaupt gestellt wurden und gestellt werden können. Auch da wollen wir uns noch einmal beschränken und nur die Neuzeit betrachten. In ihr wurde die Theodizeefrage, wenn nicht überhaupt entdeckt, so doch mit besonderem Nachdruck gestellt. Und die Theodizeefrage setzt als Hintergrund immer die Frage nach der Vorsehung Gottes voraus. So wollen wir nach einem kurzen historischen Überblick uns den philosophisch-theologischen Voraussetzungen dieser neuzeitlichen Fragestellungen zuwenden, um daraus schließen zu können, was diese Fragen für das persönliche Leben der Einzelnen bedeuten. Nur das ganz persönliche Leben ist, wie wir sehen werden, der genuine Ort, an dem die Fragen überhaupt gestellt werden können und müssen. Vielleicht können unsere Überlegungen etwas Licht in ein dunkles Problem bringen und vielleicht sogar etwas Lebenshilfe bieten.

1. Die Abschaffung und die Säkularisierung der Providenz

Das Erdbeben von Lissabon war für das 18. Jahrhundert ein ähnlicher Schock wie der 11. September für unsere Zeit. Die minutenschnelle Zerstörung einer Stadt, die an der Spitze des kulturellen und wirtschaftlichen

PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich war er Professor für Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana.

Fortschritts stand, versetzte dem Optimismus des Jahrhunderts einen harten Schlag. Für Voltaire war es der Anlass zu einer Art Bekehrung. Der Glaube an einen guten und weisen Weltenlenker war für ihn fortan unmöglich, und er konnte im *Candide* nur noch seinen beißenden Spott über den verbohrtten Optimismus eines Pangloss ausgießen, für den «in der besten aller Welten alles zum Besten bestellt» ist. Gott, den Voltaire weiterhin mit seinem Glauben beehrte, kümmert sich überhaupt nicht um die Menschen. «Wenn Seine Majestät ein Kriegsschiff nach Ägypten schickt, kümmert Sie sich dann um das Wohlergehen der Ratten im Schiffsbau?»

Kant, ein anderer großer Vertreter seines Jahrhunderts, sah die Sache etwas anders. Nicht Gott darf für die Katastrophe von Lissabon verantwortlich gemacht werden. Sie ist vielmehr der Unvernunft der Menschen zuzuschreiben, die eine Großstadt just in einer Zone angelegt haben, von der man wusste, dass sie erdbebengefährdet ist. Das Erdbeben von Lissabon war für Kant kein Anlass zu einer Bekehrung; hatte er doch schon sein Leben lang um das rechte Verständnis der göttlichen Providenz gerungen. Man kann geradezu sagen, dass dieses Problem, das für Kant mit jenem der Teleologie, der Zielgerichtetheit in der Natur zusammenfiel, den ganzen Gang seines Denkens bestimmt hat. In einer späteren Schrift «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» zieht Kant Bilanz. Er beruft sich dabei, was bei Kant selten vorkommt, auf die Bibel, näherhin auf die letzten Seiten des Buches Hiob. Dort weist Gott die Argumente der Freunde Hiobs als nicht gottentsprechend zurück, obwohl diese doch Gottes Handeln zu rechtfertigen suchten und so «den Anschein mehrerer spekulativen Vernunft und frommer Demut bei sich führen». Dagegen lobt Gott «seinen Knecht Hiob», der seine Klagen offen und redlich ausgesprochen, aber schließlich auch seine Unwissenheit vor dem ihm unergründlichen Gott bekannt hat.

Bleibt also gegenüber der Vorsehung Gottes ein frommer Agnostizismus das letzte Wort? Kreuz und Auferstehung Jesu und sein Todesschrei sind noch vielsagender als das Verstummen Hiobs und geben eine ausdrücklichere Antwort. Im Hintergrund der nachkantischen Providenzlehre Hegels steht denn auch das Nachdenken über Kreuz und Auferstehung. Für Hegel muss es in der Weltgeschichte Fortschritt und Zielgerichtetheit geben; denn das Christentum bedeutet einen eindeutigen Fortschritt gegenüber der von Hegel hochgeschätzten Antike. Das theologische Schema von Kreuz und Auferstehung kann zudem erklären, wie Rückschläge in der Geschichte dennoch zum Fortschritt beitragen können, ja dafür geradezu unerlässlich sind.

Gottes Vorsehung wird bei Hegel säkularisiert. Die Theologie ist in Philosophie transponiert, der historische Karfreitag ist zum spekulativen geworden, das Auferstehungsereignis zu einer dialektischen Gesetzmäßig-

keit und die Vorsehung zum weltimmanenten Weltgeist. Dieser unterwühlt als «wackerer Maulwurf» die Weltgeschichte und vermag als «List der Vernunft» auch das unvernünftige (marktwirtschaftliche!) Tun der Menschen in einen vernünftigen Weltplan einzuplanen.

Ob sich Hegel mit der «List der Vernunft» an Adam Smith's «unsichtbare Hand» erinnert hat, die das Chaos des Marktes jeweils zum Besten lenkt, ist nicht nachzuweisen. Sicher ist, dass sich bei Karl Marx Hegels Zielstrebigkeit der Weltgeschichte mit Adam Smith's Marktoptimismus vermählt hat. Sein Denken ist ein einziger Versuch, Hegels Geschichtsphilosophie «vom Kopf auf die Füße zu stellen» und sie mit Hilfe der politischen Ökonomie wissenschaftlich zu begründen. Mehr als alle früheren Denksysteme ist der Marxismus eine säkularisierte Theologie der Providenz, welche die Weltgeschichte zu ihrem guten Ende führen wird.

Heute, mit dem Zusammenbruch des Marxismus, sind die hegelschen Komponenten dieses Denkens untergegangen. Geblieben ist der Marktoptimismus der «unsichtbaren Hand», der schon in Darwins Evolutionstheorie triumphiert hatte. Mit ihrem «survival of the fittest» erscheint diese als eine ins Erdgeschichtliche ausgedehnte Marktwirtschaft. Gelegentlich kann man hören, wie die Evolutionstheorie als Garant für den Marktoptimismus angeführt wird – ein allzu offensichtlicher Zirkelschluss. Doch auf einen global guten Ausgang der Weltgeschichte wagt wohl kaum noch jemand zu hoffen.

2. Warum die Theodizeefrage eine müßige Frage ist

Die Frage: «Wie konnte Gott das zulassen?» wurde sowohl nach dem Erdbeben von Lissabon wie nach dem 11. September laut, doch in ganz verschiedenem Kontext. Das Erdbeben war ein Naturereignis, das, wenn überhaupt, nur von der Hand Gottes gelenkt werden konnte. Der 11. September dagegen war einzig und allein das Werk von Menschen. Deshalb kann hier die Frage nur lauten, warum Gott es zulasse, dass es überhaupt böse Menschen gibt. Die naheliegendste und zugleich naivste Reaktion auf den 11. September war es denn auch, die Menschheit in Gute und Böse einzuteilen und den Bösen den Kampf anzusagen – ein Kampf, dessen Ausgang kaum zweifelhaft ist.

Die Theodizeefrage hat sich so, wie man sieht, von der Frage nach dem Übel in der Welt zur Frage nach dem Bösen verschoben – eine Frage, die leichter zu beantworten scheint. Dennoch müssen wir uns hier zunächst fragen, wie es überhaupt zur ersten Frage kam. Der Vorwurf an Gott bei jedem Unglück, das uns trifft, ist zwar naheliegend, aber keineswegs selbstverständlich. Er setzt einerseits voraus, dass hinter jedem Geschehen, auch hinter jedem Naturgeschehen, ein lenkender Gott steht, und anderer-

seits, dass wir uns nicht einfach mit einem «Imshallah» diesen Fügungen Gottes beugen. Die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels und des Bösen in der Welt ist eine Frage des modernen Menschen.

Zwei Grundlehren der neuzeitlichen Philosophie und Theologie erklären einerseits, wie es zur Theodizeefrage kam und kommen musste; doch sie verhelfen andererseits auch zu einer Einsicht, welche diese Frage entschärft.

a. Die nominalistische Schöpfungslehre

Der Gedanke einer den Gang der Natur lenkenden göttlichen Vorsehung stammt, wie andernorts gezeigt wurde, aus der Antike. Als er jedoch von der christlichen Theologie übernommen wurde, war nicht mehr an eine weltimmanente Allvernunft zu denken, sondern an die Weisheit Gottes, welche die Weltordnung begründet. In seiner Weisheit hat Gott die Welt so geschaffen, dass, abgesehen von störenden Einflüssen, alles zum Besten (zumindest der von Gott Erwählten) abläuft. Doch schon im Mittelalter begann sich mit der Schule der Nominalisten ein anderes Denken, das Denken der Neuzeit anzubahnen – und bezeichnenderweise läuft diese Schule unter dem Namen der «*via moderna*». Dieses «moderne» Denken interessierte sich nicht mehr für eine umfassende göttliche Weltordnung (die für uns Menschen doch unerkennbar bleibt), sondern vor allem für die einzelnen existierenden Individuen und die einzelnen Fakten; denn sie allein sind wirklich. Diese je Einzelnen hat nun Gott in freiem Willensentschluss je und je geschaffen; denn seine Liebe richtet sich ja auch nur auf die je Einzelnen. Hinter dieser neuen Weltsicht steht somit ein neues, ein ausgeprägt christliches Schöpfungsverständnis.

Dessen Folgen sind aber auch leicht abzusehen. Rein menschlich gesprochen war Gott früher in erster Linie für die Weltordnung im Ganzen verantwortlich und einzelne Missfunktionen in dieser Ordnung mussten eben hingenommen werden, ohne dass man sie Gott unmittelbar anlasten konnte. Doch jetzt wird Gott und sein konkreter Schöpferwille unmittelbar verantwortlich für jedes einzelne Ereignis in dieser Welt. So ist es naheliegend, dass man Gott dafür auch zur Verantwortung zieht.

Dazu kommt ein Zweites. Die neue, mehr willens- als vernunftbetonte Schöpfungslehre beinhaltete auch ein neues Verständnis der göttlichen Allmacht. Hatte man Gott früher im Sinne des griechischen «*Pantokrator*» als den alles überherrschenden Herrn der Welt verstanden, so wurde er jetzt im Sinne der (allzu wörtlich übersetzten) lateinischen «*Omnipotenz*» zum göttlichen Alleskönner, der auch das menschlich Unausdenkbarste zu bewirken vermöchte. Um dem daraus resultierenden metaphysischen Abgrund eines chaotischen Gottes zu entgehen, musste man erklären, Gott hätte zwar noch unendlich viel anderes schaffen können, doch habe er

tatsächlich nur das seiner Liebe und seiner Weisheit Gemäße bewirkt. Die Suche nach dieser Weisheit und Liebe Gottes hinter den beobachtbaren Fakten der Welt hat den Anstoß zur Ausbildung der modernen Naturwissenschaften gegeben.

Noch naheliegender aber war es, kritisch nach Gottes Weisheit und Liebe hinter jedem einzelnen Weltereignis zu fragen. Die Fragen Hiobs, Voltaires und Kants wurden geradezu unausweichlich. Die neuzeitliche Entstehungsgeschichte dieser Fragen zeigt aber auch, dass die abweisende Antwort, die Hiob erhalten hat, auch jetzt noch gültig bleibt: «Hast du denn meine Schöpfung verstanden und kannst du sie nachvollziehen? Schweig also lieber!» Die neuzeitliche Theodizeefrage ist das Produkt der Vermengung zweier voneinander unabhängiger, ja miteinander unvereinbarer Gedankenreihen: einerseits der antik-stoischen Weltsicht einer durch und durch vernünftigen, und deshalb auch menschlich verstehbaren Weltordnung (die dann logischerweise auch die Vernünftigkeit des Leidens postuliert hat), und andererseits des christlichen Gedankens eines liebenden Gottes, der sich jedem einzelnen seiner Geschöpfe vorsorgend zuwendet. In dieser christlichen Sicht ist die einzige Antwort auf das Leiden in der Welt der Hinweis auf das Sühneleiden des Gottessohnes für die Sünde der Menschen.

Doch auch ohne dass wir uns auf diese christlich-religiöse Ebene begeben, ist das Ungereimte der neuzeitlichen Theodizeefrage leicht einzusehen. Das einzelne Weltereignis, beispielsweise das Erdbeben von Lissabon, entspringt ja, wie Kant richtig gesehen hat, immer dem Zusammenwirken von verschiedenen Kausalreihen. In einer Schöpfungslehre nominalistischer Prägung mag man zwar die einzelnen Seienden dieser Welt und ihre natürliche Kausalität unmittelbar auf einen spezifischen Schöpferwillen Gottes zurückführen. Doch dass auch jedes einzelne Zusammentreffen verschiedener Kausalreihen von Gott im einzelnen geplant und gewollt sein muss, ist ein nicht mehr begründetes, ja der ursprünglichen Intention des Nominalismus geradezu widersprechendes Postulat – ein platter Anthropomorphismus, der Gott zum Stellwerkbeamten der Welt macht.

b. Die Asymmetrie in der Gnadenlehre

Das bisher Gesagte betrifft in erster Linie das Sein und den Gang der Natur. Wo es um den Menschen und seine Taten geht, muss eine weitere Überlegung hinzukommen. Es möchte scheinen, dass die menschliche Freiheit mit einer ins Einzelne gehenden Abhängigkeit von Gott unvereinbar ist. Dieses Dilemma war denn auch die Knacknuss der Theologie in der Barockzeit. Ohne die sich bekämpfenden, ja duellierenden Lehrmeinungen im Einzelnen wiederzugeben, kann als Ergebnis der damaligen

Auseinandersetzungen die Position der heutigen klassisch-katholischen Gnadenlehre folgendermaßen umschrieben werden:

Kein Mensch wäre für sich allein und aus eigener Kraft zum Entscheiden und Handeln fähig, wenn sein Tun nicht je und je von Gottes Mitwirken, von Gottes «Gnade» mitgetragen würde. Die Mitwirkung der Gnade (die im Sinne des hl. Augustinus mehr als ein Anlocken, denn als ein Anschieben zu verstehen ist) kann sich nun aber bei den verschiedenen menschlichen Entscheidungen und Handlungen verschieden auswirken – entweder so, dass sie das Entscheiden und Handeln gerade noch ermöglicht, oder so, dass sie auch den Inhalt oder die Richtung der Entscheidung mitbestimmt. Es liegt in der Freiheit des Menschen, ob er sich in dieser zweiten Weise von der anlockenden Gnade mitbestimmen lassen will.

Daraus ergibt sich eine zunächst paradox erscheinende Asymmetrie, die jedoch der täglichen geistlichen Erfahrung entspricht: Wenn ich etwas Schlechtes getan oder gewählt habe, dann habe ich das nur mir allein zuzuschreiben (die Gnade für eine andere Entscheidung hätte ich ja gehabt); wenn mir dagegen etwas Gutes gelungen ist, dann habe ich das letztlich nicht mir, sondern der Mithilfe Gottes zu verdanken. Mit Bedacht stehen beide Sätze in der Vergangenheitsform; diese geistliche Erkenntnis lässt sich nämlich immer erst in der Rückschau gewinnen. Wie Jakob nach seinem Traum ausgerufen hat: «Wirklich, der Herr ist an diesem Ort, und ich wusste es nicht» (Gen 28,26), so wird es auch ein geistlich wacher Mensch immer wieder tun, wenn ihm etwas Gutes gelungen ist.

Die Asymmetrie der göttlichen Mitwirkung beim guten und beim bösen Tun der Menschen wirft nun auch ein neues Licht auf die Theodizeefrage, sofern diese sich auf menschliche Taten bezieht. Das Fazit mag auf ersten Blick banal erscheinen. Es lautet: Gott kann für das Ergebnis böser Taten von Menschen nicht verantwortlich gemacht werden, für jenes guter menschlicher Taten dagegen sehr wohl. Banal wäre diese Feststellung, wenn sie sich einfach mit einem theologischen Trick der Ernsthaftigkeit der Frage nach dem Bösen in der Welt zu entziehen suchte. Sie ist jedoch alles andere als banal, wenn wir sie in ihren größeren Zusammenhang hineinstellen. Dieser Zusammenhang ist jener der von Gott absolut respektierten menschlichen Freiheit einerseits und der Möglichkeit eines personalen, mit freiem Willen begabten Prinzips des Bösen andererseits, eines «Widersachers», der Gottes Pläne durchkreuzen kann und will. Unter dieser doppelten Annahme (die für den gläubigen Menschen verbürgte und oft schmerzlich erfahrene Wirklichkeit ist) wird das Geschehen in der Menschenwelt zum dramatischen, ja tragischen Kampf zweier, bzw. dreier Freiheiten. Ja, die Freiheit Gottes scheint in diesem Drama der Geschichte und der Geschichten oft die unterlegene zu sein, und sie erringt ihren endgültigen Sieg erst dann, wenn Gottes Sohn in freier Liebe die

Auswirkung aller menschlichen Bosheit auf sich nimmt und sie bis zum Tod durchleidet. Auch hier werden wir also wieder auf Kreuz und Auferstehung Jesu Christi als die letzte und vielleicht einzige Antwort auf die Theodizeefrage verwiesen.

3. Der Vorsehungsglaube als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit

Und doch kann diese Antwort für den gläubigen Menschen noch nicht genügen. Ihm geht es ja gar nicht um die allgemeine Frage nach Gottes Vorsehung in Natur und Geschichte. Es geht um sein persönliches Leben. Gibt es eine Vorsehung Gottes, die mein Leben lenkt und mitbestimmt, Tag für Tag, ja Schritt für Schritt? Kann, darf oder muss ich mich dieser Vorsehung anvertrauen? Als gegenstandslos kann ich die Frage nicht abtun; zu laut tönen mir die Verheißungen Jesu im Ohr: «Bei euch sind sogar die Haare auf dem Kopf alle gezählt» (Mt 10,30); «Macht euch keine Sorgen. Euer Vater im Himmel weiß, dass ihr das alles braucht» (Mt 6,31-32). Paulus, der Leiderfahrene, hat nachgedoppelt: «Wir wissen, dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt» (Röm 8,28). Sollten das nur schöne Worte sein, oder haben sie ihre Wahrheit für mein Leben?

Allgemein und in dritter Person, also gleichsam von außen lassen sich diese Fragen nicht beantworten, weil es darin um das Innerste meines ganz persönlichen Lebens und Erlebens geht. Uns allen geht es wie Hiob. Die theologisch-theoretischen Überlegungen seiner Freunde hat Gott zurückgewiesen; die Klage, ja die Anklage Hiobs hat er dagegen angenommen. Im persönlich durchlittenen Leiden wird die Frage zur Klage und zur Anklage – und damit zum Gespräch mit Gott. Die Bibel, namentlich die Psalmen, sind voll von solchen Klagen. Erst im persönlichen Du zu Du mit Gott kann die Frage nach Gottes Vorsehung in meinem Leben richtig gestellt werden.

Oft, ja sogar in den meisten Fällen wird ein persönlich erlittenes Leiden den Anlass zu einem solchen Du zu Du geben. Wenn wir jedoch das oben zur Asymmetrie der Gnade Gesagte bedenken, erweist sich das erlebte Gute, das erfahrene Gelingen unseres Tuns als der fruchtbarere Ansatzpunkt. An die Stelle der Klage tritt da der Dank. Ein Mensch erfährt Gottes Beistand, weil ihm etwas gelingt, was er aus eigenen Kräften nie vermocht hätte, oder weil ihm etwas zugefallen ist, das er nie zu erhoffen wagte. Er beginnt zu danken, und er erkennt dabei mehr und mehr, wie er alles, was er hat, was er tut und was er ist, Gott zu verdanken hat. Er beginnt in einem Leben des Dankes und des Lobpreises zu leben, und er vermag in immer mehr Begebenheiten seines Lebens Gottes helfende, «vorsehende» Hand zu erkennen. Der Gedanke an Gottes Vorsehung wird ihm zum Schlüssel, zum hermeneutischen Prinzip, das ihm erlaubt, alle

Begebenheiten seines Lebens im Lichte Gottes zu verstehen und so «im Angesichte Gottes zu leben», «in allen Dingen Gott zu finden».

So sehr dies eine Haltung christlicher Kindlichkeit, einer «zweiten Naivität» ist, so wenig darf dieses Gott Finden naiv und unbedarft geschehen. Ich darf nicht einfach alles, was mir zustößt, in *meiner* Interpretation, die *ich* den Dingen gebe, als eine Fügung Gottes betrachten. Das würde schlicht und einfach bedeuten, dass ich meine Deutung der Geschehnisse an die Stelle der Vorsehung setze – und damit mich, und nicht Gott in die Mitte stelle. Es gilt hier vielmehr, im Sinne des oben von der Dramatik der menschlichen Freiheit Gesagten, eine kluge «Unterscheidung der Geister» zu üben. Es gilt zuzusehen, was ich wirklich als gottgewirkt betrachten kann, um es von dem zu scheiden, was ich meiner eigenen Freiheit oder gar der Freiheit des Bösen zuschreiben muss. Erst so, in immer neuer Unterscheidung der Geister, werden die Ereignisse meines Lebens durchsichtig auf Gottes Vorsehung hin.

Erst wenn diese Stufe der Durchsichtigkeit erreicht ist, kann auch das persönliche Leiden für uns einen neuen Sinn bekommen. Vorher bleiben wir in der Situation Hiobs, dem sein Leiden letztlich nur die Unerforschlichkeit Gottes gezeigt hat. Wenn jedoch mein ganzes Leben, unter dem hermeneutischen Prinzip der Vorsehung, mehr und mehr auf den liebenden Gott hin durchsichtig wird, dann kann es auch geschehen, dass in meinem erlittenen Leiden plötzlich die Liebe Gottes im Kreuz Jesu Christi durchscheint. Das ist dann nicht mehr eine theoretische Antwort auf die Theodizeefrage, sondern ein tiefes, mystisches Einverständnis mit dem unbegreiflichen Gott, ein Anteilnehmen an seinem Mitleiden mit dem Leiden der Welt.

So dürfen wir nach diesen knappen Andeutungen – die andeutend bleiben mussten, weil sie letztlich nur erlebt werden können – zusammenfassend sagen: So sehr das objektiv-theoretisch abgehandelte Problem der göttlichen Vorsehung in Ausweglosigkeit und Ungereimtheiten führt, so sehr kann der Blick auf Gottes Vorsehung in meinem persönlichen Leben zum Schlüssel für ein in allen Lebenslagen gottbezogenes Leben werden – ein immerdar *betendes* Leben. Man wird kaum einen Heiligen oder eine Heilige nennen können, die nicht in dieser Weise gelebt haben. Bei einigen, wie z.B. bei Theresia von Lisieux, tritt dieser Bezug auf Gottes Vorsehung besonders ausdrücklich hervor. Umgekehrt ist es das Kennzeichen einer bloß nachgeäfften Heiligkeit, wenn jemand lauthals für sich selbst die Vorsehung Gottes beansprucht, ohne sich der Unterscheidung der Geister zu unterziehen.

Als abschließendes Fazit unserer Überlegungen ergibt sich somit, dass das Problem der Vorsehung Gottes durch alle Zeiten hindurch vielleicht nur deshalb ein so vertracktes Problem war, weil man aus einem Weg zu persönlicher Heiligkeit ein Erkenntnisprinzip für das Verstehen der Welt und der Geschichte machen wollte.

MICHAEL FIGURA · BINGEN

MÄRTYRER DURCH GOTTES WILLEN

Die Deutung seines eigenen Märtyrertodes bei Ignatius von Antiochien

1. Bischof Ignatius von Antiochien und seine Briefe

Eusebius von Cäsarea berichtet in seiner Kirchengeschichte, dass der antiochenische Bischof Ignatius auf seinem Weg zum Martyrium in Rom sieben Briefe geschrieben habe: zunächst aus Smyrna vier Briefe an die Gemeinden in Ephesus, Magnesia, Tralles und Rom; etwas später aus Troas drei Briefe an die Gemeinden in Philadelphia und Smyrna sowie an Bischof Polykarp von Smyrna¹.

Origenes spricht von Ignatius als «dem zweiten Bischof von Antiochia nach Petrus»². Eusebius sagt an einer Stelle, Ignatius sei «der zweite» gewesen, nachdem «Evodius als erster über die Antiochener eingesetzt» gewesen sei³; an einer anderen Stelle bezeichnet er Ignatius als denjenigen, «der in der Sukzession des Petrus in Antiochien als zweiter das Bischofsamt innehatte»⁴. Die sieben Briefe wurden wohl, wie Eusebius angibt, während der Regierungszeit Trajans (110–118 n. Chr.) verfasst. Auf die komplizierten Fragen nach Überlieferung und Echtheit der Briefe, die schon oft und detailliert dargestellt wurden⁵, braucht hier nicht eingegangen werden. Hervorgehoben sei jedoch, dass das *Corpus Ignatianum* neben seiner inhaltlichen Bedeutung für unsere Kenntnis der Kirche und ihres Lebens am Beginn des 2. Jahrhunderts auch deshalb besonders wichtig ist, weil hier neben dem *Corpus Paulinum* die einzige große Briefsammlung des Urchristentums vorliegt.

Im folgenden geht es nicht um eine vollständige Darstellung der Theologie des Martyriums in den Ignatiusbriefen⁶, sondern – dem Thema des Heftes entsprechend – nur um die Frage, welche Bedeutung für Ignatius der göttliche Wille und die göttliche Vorsehung bei seinem Martyrium haben.

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim. Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

2. Die Gefangenschaft des Ignatius

Ignatius wurde in Antiochien gefangen genommen und nach Rom gebracht, um dort zur Belustigung der Massen der *Urbs* den wilden Tieren vorgeworfen zu werden (*damnatus ad bestias*). Über die konkreten Umstände seiner Verurteilung, über Prozess und Verhör erfahren wir nichts aus seinen Briefen, denn Ignatius schweigt über das, was sich tatsächlich in Antiochien ereignet hat. Alles, was er darüber sagt, besteht in der kurzen Mitteilung, er sei ein Verurteilter (*katakritos*)⁷. Man kann jedoch annehmen, dass die Verurteilung des Ignatius mit seiner Stellung als Bischof von Antiochien zusammenhängt. Seine Begleitmannschaft bestand aus zehn römischen Soldaten, die offenbar bestochen worden waren, so dass christliche Besucher auf den Stationen der Reise nach Rom frei bei ihm ein- und ausgehen konnten. Bekannt sind vier Orte, an denen Aufenthalt eingelegt wurde: Philadelphia, Smyrna, Troas und Philippi. In Smyrna empfing Ignatius Delegationen aus Ephesus, Magnesia und Tralles und übergab ihnen Briefe an ihre Heimatgemeinden. Von dort aus schickt er, wie bereits erwähnt, auch einen Brief nach Rom, der besonders wichtig ist, weil Ignatius hier angesichts seines eigenen Märtyrertodes sein Schicksal deutet⁸, das an jenes des Apostels Paulus erinnert, auf den sich Ignatius mehrfach bezieht. Wie Paulus (vgl. *Phil* 1,7.13.14.17; *Phlm* 1.9.13; *Eph* 3,1; 4,1; *Kol* 4,3.18; *2 Tim* 1,8; 2,9), so spricht auch er von seinen Fesseln, wenn er die Situation seiner Gefangenschaft schildert (vgl. *IgnEph* 1,2; 3,1; 11,2; 21,2; *Magn* 1,2; 12,1; *Trall* 1,1; 5,2; 10; 12,2; *IgnRöm* 1,1; *Phld* 5,1; 7,2; *Sm* 4,2; 10,2; 11,1).

Wie für Paulus, so ist auch für Ignatius die Gefangenschaft ein letztlich von Gott vorherbestimmtes und gewolltes Ereignis, für das er sich um des gemeinsamen Namens und der Hoffnung willen (vgl. *IgnEph* 1,2) zur Verfügung stellt. Ein eindrucksvolles Zeugnis dafür findet sich *IgnEph* 12,1-2: «Ich weiß, wer ich bin und an wen ich schreibe. Ich bin ein Verurteilter, ihr habt Erbarmen gefunden; ich bin in Gefahr, ihr seid gefestigt. An euch führt der Weg derer vorbei, die durch ihren Tod zu Gott kommen, ihr seid Miteingeweihte (*symmystai*) des Paulus, des Geheiligten, des Wohlbezeugten, Preiswürdigen, in dessen Spuren mich zu befinden mir zuteil werden möchte, wenn ich zu Gott gelange, des Paulus, der euch in jedem Brief erwähnt in Christus Jesus.»⁹ Wenn mit den «Spuren» die Leidens- und Martyriumsbereitschaft gemeint ist, dann ist Ignatius gewiss in die Fußstapfen des Apostels getreten. Natürlich fühlt sich Ignatius dem Apostel Paulus nicht ebenbürtig. Er weiß, dass er im Unterschied zu Paulus noch nicht vollendet ist: «Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch. Sie sind Apostel, ich ein Verurteilter; sie sind frei, ich aber bin jetzt ein Sklave. Wenn ich aber gelitten habe, werde ich ein Freigelassener Jesu Christi sein und in ihm als Freier auferstehen» (*IgnRöm* 4,3).

Für Ignatius besteht eine enge Verbindung zwischen dem in der Evangelientradition vorfindlichen Begriff *mathetes* (Jünger) und dem Martyrium. So hofft er, in Rom zum Tierkampf hinzugelangen, um dadurch ein Jünger sein zu können (vgl. *IgnEph* 1,2). Jetzt, in Fesseln und auf dem Weg zum Martyrium, macht Ignatius den Anfang, ein Jünger zu werden (vgl. *IgnEph* 3,1; *IgnRöm* 5,3). Unter den Misshandlungen der Soldaten wird er immer mehr zum Jünger (vgl. *IgnRöm* 5,1). Doch er wird erst dann wahrhaft (*alethos*) Jünger Jesu Christi sein, wenn die Welt nicht einmal mehr seinen Leib sehen wird (vgl. *IgnRöm* 4,2)¹⁰. Erst im Augenblick des Märtyrertodes wird er das Ziel der Jüngerschaft erreichen und vollendet sein (vgl. *Phld* 5,1), denn der Tod ist für Ignatius der *kairos* (günstige Gelegenheit), zu Gott zu gelangen (vgl. *IgnRöm* 2,1). Der ignatianische Römerbrief ist Ausdruck seiner Sehnsucht nach Erfüllung seines Jüngerseins im Martyrium, das zugleich eine Nachahmung des Leidens Jesu Christi ist: «Gestattet mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!» (*IgnRöm* 6,3). Die Deutung des Martyriums als eines Nachahmens des Leidens Christi (*mimēsthai to pathos Iesou Christou*) ist für Ignatius auf dem Weg seiner Gefangenschaft entscheidend. Weil im Sterben des Märtyrers das Leiden des Kyrios gegenwärtig ist, kann Ignatius auch seinen Tod als Martyrium qualifizieren.

Wenn die Briefe des Ignatius es auch nicht ausdrücklich sagen, so wird man doch aus vielen bereits erwähnten Hinweisen vermuten dürfen, dass er die Gefangennahme und das bevorstehende Martyrium als seine Berufung, als das ihm durch Gottes Vorsehung zgedachte Geschick gesehen hat¹¹. Ignatius ist während seiner Gefangenschaftsreise darauf bedacht, seinen ihm durch göttliche Vorsehung bereiteten Märtyrertod durch nichts gefährden zu lassen. Dennoch ist er dadurch noch kein Zeuge für den in den ersten christlichen Jahrhunderten bisweilen feststellbaren bekannten Drang nach dem Martyrium¹², sondern mehr dafür, dass das Martyrium Geschenk Gottes ist und seiner Hilfe bedarf.

Wie bereits gesagt, ist Ignatius bei der Beschreibung seiner Gefangennahme literarisch und inhaltlich den paulinischen Briefen verpflichtet. Doch auch johanneische Elemente treten hervor, wie sich noch zeigen wird, denn, wie für Johannes, so ist auch für Ignatius der Tod vom Glanz der Vollendung umgeben.

3. Martyrium aus göttlicher Vorsehung

Ignatius ist davon überzeugt, dass er trotz aller eigenen Schwächen von Gott zum Martyrium bestimmt ist. Deshalb seine dringende Bitte an die Römer, nichts zu seiner Rettung zu unternehmen: «Denn ich fürchte im Blick auf eure Liebe, dass sie mir Schaden zufügt. Denn für euch ist es leicht, das zu tun, was ihr beabsichtigt, für mich aber ist es schwierig, zu

Gott zu gelangen, wenn ihr meiner nicht schont ... Denn weder werde ich jemals wieder eine solche Gelegenheit haben, zu Gott zu gelangen, noch könntet auch ihr, wenn ihr schweigt, zu einem besseren Werk beisteuern» (*IgnRöm* 1,2-2,1). Worauf stützt sich die Befürchtung des Ignatius, er könnte Opfer der Liebe der römischen Gemeinde werden? In der *Inscriptio* des Römerbriefs findet sich die Bezeichnung der römischen Kirche als *prokathemene des agapes* (die den Vorsitz in der Liebe führt), die aus philologischen und inhaltlichen Gründen viele Deutungen hervorgerufen hat. *Agape* kann einerseits in karitativem Sinn als Fürsorge der römischen Christengemeinde für andere Gemeinden verstanden, andererseits aber auch in eucharistisch – martyrologischem Sinn gebraucht werden: Die römische Gemeinde hat in einzigartiger Weise am Blutzugnis vorbildlicher Christen Anteil: allen voran die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus, deren Gräber sich in Rom befinden. Im Blick auf die *agape* der römischen Gemeinde fürchtet Ignatius, dass sie ihn um die Gelegenheit bringen könnte, durch das ersehnte Martyrium zu Gott zu gelangen. Zudem ist der Eifer der Christen, gefangene Glaubensbrüder freizubekommen, bezeugt¹³. Auch bereits Verurteilte (vgl. *IgnEph* 1,2) wurden von Christen losgekauft¹⁴.

Ignatius erkennt in allen Einzelheiten seiner Gefangenschaftsreise nach Rom den Willen und die Vorsehung Gottes. So bittet er Polykarp, den Bischof von Smyrna, «den Kirchen weiter vorwärts» (*tais emprosthen ekklesiais*)¹⁵ an seiner Statt zu schreiben, da er selbst dazu keine Gelegenheit mehr gefunden habe, «weil ich plötzlich die Seereise von Troas nach Neapolis antreten musste, wie es der Wille Gottes befiehlt» (*Pol* 8,1). Karin Bommes fasst ihre Untersuchungen zum ignatianischen Verständnis des Willens Gottes im Zusammenhang mit seinem Martyrium so zusammen: «Das absolute *to thelema* meint den Willen Gottes, der das Leben der Kirche und das Leben des einzelnen Christen und für Ignatius besonders erfahrbar seinen Weg nach Rom bestimmt und der die eigentliche Ursache ist für alles, was ihm widerfährt, bis in die kleinsten Begebenheiten hinein: Nicht äußere Umstände oder nur menschliche Befehle sind letztlich dafür verantwortlich, dass das Schiff, das die Gefangenen nach Mazedonien bringen soll, den Hafen von Troas früher als erwartet verlässt; um wie viel mehr ist Ignatius sich dessen gewiss, dass sein Martyrium als Ganzes von nichts und niemandem sonst abhängt als von dem Wollen und Wirken Gottes.»¹⁶

Von daher werden auch die auf das Martyrium drängenden Aussagen des Bischofs Ignatius verständlich, die sich in seinem Römerbrief finden: «Ich schreibe an alle Kirchen und schärfe allen ein, dass ich freiwillig für Gott sterbe, wenn anders ihr mich nicht hindert. Lasst mich der wilden Tiere Fraß sein, durch die es möglich ist, zu Gott zu gelangen. Gottes Weizen bin ich und durch der wilden Tiere Zähne werde ich gemahlen,

damit ich als reines Brot des Christus erfunden werde» (*IgnRöm* 4,1). Das *reine Brot des Christus* bezeichnet hier nicht direkt das eucharistische Brot, sondern ist vielmehr ein Bild für das Martyrium, auf das Ignatius Elemente der Opfertheologie anwendet. Durch die Zähne der wilden Tiere will er als ein Opfer für Gott (*thysia tou theou*) erfunden werden (vgl. *IgnRöm* 4,2)¹⁷.

Ignatius drängt sich nicht zum Martyrium, sondern weiß sich von Gott auf diesen Weg geführt. Einer seiner wichtigsten Texte zum Martyrium lautet deshalb so: «Denn ich schreibe euch als einer, der lebt, sich aber in Liebe nach dem Sterben sehnt. Meine Liebe (*eros*) ist gekreuzigt, und in mir ist kein Feuer, das an der Materie Nahrung sucht, vielmehr ein lebendiges Wasser, das in mir redet und zu mir spricht: Auf zum Vater (*deuro pros ton patera*)! Ich freue mich nicht an vergänglicher Nahrung und den Freuden dieses Lebens. Brot Gottes will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, der aus dem Samen Davids stammt, und zum Trank will ich sein Blut, das ist die unvergängliche Liebe.» (*IgnRöm* 7,2-3) Origenes, der diesen Text des Ignatius gekannt hat, bezieht die gekreuzigte Liebe (*Meus autem amor crucifixus est*) auf Christus¹⁸. Doch Ignatius denkt hier wohl eher an die Kreuzigung der Weltliebe, von der Paulus *Gal* 6,14 spricht: «Ich aber will mich allein des Kreuzes Jesu Christi, unseres Herrn, rühmen, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt.»¹⁹ Das lebendige Wasser, von dem Ignatius spricht, ist ein Bild für den Heiligen Geist, wie *Joh* 4,10-15; 6,35; 7,37 ff und *Offb* 7,17; 21,6; 22,2.17 zeigen. Im Bild des Wassers redet der Heilige Geist in Ignatius und führt ihn durch das Martyrium zu Gott dem Vater. Zugleich beschreibt Ignatius hier seine Gemeinschaft mit Jesus Christus, die das Martyrium ermöglicht, mit Bildern und Begriffen, die er der Abendmahlstradition entlehnt.

Ignatius sieht in seinem Weg von Kleinasien nach Rom zum Martyrium den Willen Gottes am Werk (vgl. *IgnRöm* 1,1). Deshalb bittet er die Christen in Rom: «Gewährt mir nicht mehr, als Gott geopfert zu werden, solange noch ein Altar bereitsteht; so könnt ihr, in Liebe ein Chor geworden, dem Vater in Christus Jesus lobsingeln, weil Gott den Bischof Syriens gewürdigt hat, sich im Untergang (der Sonne) zu befinden, vom Aufgang herbeigebracht. Schön ist es, von der Welt fort zu Gott hin unterzugehen, damit ich in ihm aufgehe.» (*IgnRöm* 2,2)

Ignatius weiß sehr genau, dass das Martyrium Geschenk Gottes ist und dass er dazu der Hilfe Gottes bedarf. Dabei hat er das feste Vertrauen, dass Gott ihm auf sein Gebet und das der Gemeinden hin diese Hilfe gewähren wird: «Noch bin ich ja in Gefahr. Aber treu ist der Vater in Jesus Christus; er wird meine und eure Bitte erfüllen.» (*Trall* 13,3) Ignatius bittet Gott um die Vollendung des Martyriums, d.h. um die Kraft, es durchzustehen: «Nach (Gottes) Willen... wurde ich würdig befunden, nicht auf Grund des Gewissens, sondern auf Grund der Gnade Gottes, die mir vollkommen verliehen

werden möchte, damit ich durch euer Gebet zu Gott gelange.» (*Sm* 11,1)²⁰

Die zitierten Stellen weisen darauf hin, dass Ignatius nicht aus eigener Kraft den Weg zum Martyrium geht, sondern sich ganz von Gott abhängig weiß. So schreibt Ignatius, er habe im Märtyrerlos Erbarmen erfahren, denn die göttliche Gnade habe seiner Berufung zum christlichen Glauben sogleich die Richtung auf den Zeugentod hin gegeben (vgl. *Phld* 5,1). Der Wille Gottes bestimmt bis in konkrete Einzelheiten hinein (vgl. z.B. *IgnEph* 20,1) den Weg des Bischofs von Antiochien. Da er im Märtyrertod das ihm von Gott zugedachte Los sieht, geht es ihm letztlich darum, dass mit Gottes Hilfe nun auch geschieht, was ihm bestimmt ist. Nach Ignatius ist das christliche Leben zwar auf das Martyrium angelegt, doch nicht von allen Christen wird verlangt, dass sie in der Konsequenz ihres Christseins als Märtyrer sterben. *Henning Paulsen* fasst die Sehnsucht des Ignatius nach dem Martyrium und dessen paränetische Mahnungen an die Gemeinden kurz so zusammen: «Der Bischof macht seine Haltung, sein Verlangen nach dem Tode nicht zur gemeindlichen Norm, wenn er es auch nicht immer konsequent von der Situation der Gemeinde absetzt.»²¹

4. Die Gegenwart des Leidens Jesu Christi im Sterben des Märtyrers

Im Zentrum der Theologie des Bischofs Ignatius steht das Martyrium als Nachfolge (*mathetes*) und Nachahmung (*mimetes*) Jesu Christi²², denn im Sterben des Märtyrers wird das *mimeisthai to pathos Iesou Christou* (das Leiden Jesu Christi nachahmen) in unüberbietbarer Weise offenbar. So bittet er die Römer: «Gestattet mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein! (*IgnRöm* 6,3) Für Ignatius ist zunächst jeder Glaubende Nachahmer Gottes oder Jesu Christi (vgl. *IgnEph* 1,1). Doch speziell dem Märtyrer kommt die Bezeichnung «Nachahmer Christi» zu²³.

Von der Nachahmung Christi im Martyrium her führt Ignatius auch die Auseinandersetzung mit seinen christologischen Gegnern, welche die Wahrhaftigkeit des Leidens und der Auferstehung Christi leugnen und damit die Martyriumsbereitschaft des Bischofs von Antiochien in Frage stellen. Er hält ihnen vor, dass sein eigenes Leiden sinnlos wäre, wenn Jesus Christus nicht wahrhaft gelitten hätte: «Wenn er (Christus Jesus) aber, wie es gewisse Leute, die gottlos, das heißt ungläubig sind, sagen, zum Schein gelitten hat, ..., warum trage ich dann Ketten? Und warum bitte ich darum, mit den Tieren zu kämpfen? Dann sterbe ich für nichts und wieder nichts.» (*Trall* 10; vgl. auch *Sm* 4,2)²⁴. Auch *Irenäus* spricht von Häretikern, die überzeugt seien, dass der Erlöser nicht wirklich gelitten habe, und deshalb das Tun der großkirchlichen Märtyrer, die durch ihr Martyrium Nachfolger Jesu zu werden hofften, als sinnlos verwürfen²⁵. Ignatius hingegen ist von dem Gedanken durchdrungen, wirk-

liches Leiden – so auch sein bevorstehendes Martyrium – bedeute Teilnahme am Leiden und an der Herrlichkeit Jesu Christi, womit er wieder ein genuin johanneisches Thema aufnimmt. Deshalb ist für ihn das Martyrium «der zur höchsten Tat verdichtete Glaube an die Erlösung in Tod und Auferstehung Jesu Christi und hat so den Charakter einer bezeugenden Aussage»²⁶. Denn im Martyrium ist der Märtyrer Gott nahe, zu dem er durch das Todesleiden endgültig gelangt: «Wozu habe ich mich aber auch selbst dem Tod überliefert, zu Feuer, zu Schwert, zu wilden Tieren? Aber nahe dem Schwert, nahe bei Gott, inmitten der wilden Tiere, mitten in Gott – nur im Namen Jesu Christi. Mit ihm zusammen zu leiden (*sympathein*), ertrage ich alles, weil er, der vollkommener Mensch geworden ist, mich stärkt.» (*Sm* 4,2)

Der innere Grund der Verbindung zwischen Martyrium und christlichem Leben in der Nachfolge Jesu liegt in der Idee der Jüngerschaft: Jesus sagt in einem hoheitsvollen Wort unendlicher Strahlkraft von sich selbst: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich» (*Joh* 14,6). Von da her weiß Ignatius, dass er in seiner Bereitschaft zum Martyrium nicht aus eigener Kraft handelt, sondern es dabei um ein Geschenk Gottes geht, worum er und die Gemeinden, an die er schreibt, beten müssen. In der Nachahmung des Leidens Jesu Christi wird Ignatius durch den Märtyrertod ein wahrer Jünger Jesu Christi. Sein Leiden entspricht zwar dem Leiden Jesu, ist aber von diesem abhängig und ihm untergeordnet. So ist für Ignatius das Martyrium, in dem er das ihm von der göttlichen Vorsehung zugedachte Los (*kleros*) sieht²⁷, ein Hinüberschreiten vom Tod zum Leben.

5. Bedeutung des Martyriums

Die vorbildliche Haltung des Bischofs Ignatius als Märtyrer hat schon früh die Aufmerksamkeit auf ihn gezogen. Irenäus von Lyon († wohl um 200 n.Chr.) nennt ihn «einen der Unseren», wobei er sich auf die bereits zitierte berühmte Stelle *IgnRöm* 4,1 bezieht²⁸. Ignatius ist sicher auch heute noch «einer der Unseren», weil er uns einen wichtigen Hinweis für unser christliches Leben gibt. Er erhofft sich im Martyrium die Vollendung seines christlichen Lebens. Er erwartet dabei allerdings keinen Sonderlohn für die Märtyrer, sondern das Erreichen jenes Zieles, zu dem alle Christen berufen sind: die endgültige und unverlierbare Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, den uns Jesus Christus geoffenbart hat. Deshalb können die Christen auch heute mit geistlichem Gewinn die Briefe des Ignatius von Antiochien lesen und in ihnen – auch in einer veränderten Situation – die Anregung finden, sich voll Glauben, Hoffnung und Liebe der göttlichen Vorsehung anzuvertrauen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. *Hist. eccl.* III,36 (SC 31,147-150).
- ² *Homilien zum Lukasevangelium* 6,4 (SC 87,144 f; *Fontes Christiani* 4/1,98f).
- ³ *Hist. eccl.* III,22 (SC 31,125).
- ⁴ *Ebd.*, III, 36,2 (SC 31,147).
- ⁵ Zur Überlieferungsgeschichte und den drei überkommenen Rezensionen und Sammlungen der Ignatiusbriefe sind bisher nicht überholt: Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873; J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers, II, 1.2*, London 1889 (= Grand Rapids 1984). Vgl. dazu nun W.R. Schoedel, *Ignatius von Antiochien*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 16 (1987) 40f; F.R. Prostmeier, *Ignatius von Antiochien*, in: S. Döpp u. W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i.Br. 1998, 306ff.
- ⁶ Vgl. dazu K. Bommès, *Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien* (Theophaneia 27), Köln-Bonn 1976.
- ⁷ Vgl. *IgnEph* 12,1; *Trall* 3,3; *IgnRöm* 4,3.
- ⁸ Vgl. H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen 1978, 99-109; Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980, 270-289.
- ⁹ Die Übersetzungen aus den Ignatiusbriefen sind mit wenigen Ausnahmen folgender Ausgabe entnommen: *Die Apostolischen Väter*. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben v. Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer u. Molly Whittaker mit Übers. v. M. Dibelius u. D.-A. Koch, neu übers. u. hrsg. v. Andreas Lindemann u. Henning Paulsen, Tübingen 1992.
- ¹⁰ Weitere Stellen zum martyrologischen Charakter des ignatianischen Jüngerbegriffs bei K. Bommès (wie Anm.6), 41-50.
- ¹¹ Vgl. Th. Baumeister (wie Anm. 8), 276.
- ¹² Vgl. dazu H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*. Zweite, neubearbeitete Aufl. der Auslegung v. W. Bauer (Handbuch zum NT 18), Tübingen 1985, 73f.
- ¹³ Vgl. Eusebius, *Hist.eccl.* VI,40 (SC 41,143ff); *Apostolische Konstitutionen* V,1-2 (SC 329,202-209).
- ¹⁴ Vgl. *Apostolische Konstitutionen* IV,9 (SC 329,184-187); Cyprian, *Epistula* 62,4 (CCL III C,388).
- ¹⁵ Nach K. Bommès (wie Anm. 6), 150, Anm. 270 sind damit wohl die zwischen Smyrna und Antiochien gelegenen Gemeinden gemeint.
- ¹⁶ *Ebd.*, 150.
- ¹⁷ Vgl. *ebd.* 90f.
- ¹⁸ Vgl. *Comm. in cant. Canticorum*, prol. 2,36 (SC 375,116).
- ¹⁹ Vgl. auch *Gal* 5,24.
- ²⁰ Vgl. zu «nicht auf Grund des Gewissens» den Kommentar v. H. Paulsen (wie Anm. 12), 98: «Was die Aussage *ouk ek syneidos*... bedeuten soll, kann nur vermutet werden: entweder schließt die allein wirksame göttliche Gnade jedes menschliche «Mitwissen» aus oder Ignatius fühlt sich im Gegensatz zum Urteil des «Gewissens» durch den Zuspruch der Gnade als würdig angenommen.»
- ²¹ H. Paulsen (wie Anm. 8), 108.
- ²² Hier kann nicht auf die umstrittene Frage eingegangen werden, ob Ignatius das Martyrium als *Nachfolge* oder als *Nachahmung* seines Herrn verstanden hat. Vielleicht ist auch zwischen beidem, wie H. Paulsen (wie Anm. 8), 181f meint, gar keine Alternative zu sehen.
- ²³ Vgl. z.B. den *Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne* über die Märtyrer von Lyon bei Eusebius, *Hist. eccl.* V,2,2 (SC 41,23f); *Martyrium des hl. Polykarp*, 17,3; *Polykarpbrief*, 8,2.
- ²⁴ Vgl. H. Paulsen (wie Anm. 12), 64f; vgl. auch H.J. Vogt, *Sind die Ignatius-Briefe antimarkionitisch beeinflusst?*, in: *Theologische Quartalschrift* 181(2001) 1-19.
- ²⁵ Vgl. *Adv. haer.* III,18,5 (SC 211,354-361).
- ²⁶ Th. Baumeister (wie Anm. 8), 277.
- ²⁷ Vgl. *Trall.* 12,3: «Betet aber auch für mich, der ich eure Liebe in Gottes Barmherzigkeit brauche, dass ich des Loses gewürdigt werde, das zu erlangen mir anliegt und so nicht unerprobt erfunden werde.» Vgl. auch *IgnRöm* 1,2; *Phld* 5,1.
- ²⁸ Vgl. *Adv. haer.* V,28,4 (153,360ff).

VIKI RANFF · DRESDEN

«DER SPIEGEL DER VORSEHUNG»¹

Formen der «providentia» bei Hildegard von Bingen

Die überaus reichen, farbigen Bilder und sprachlichen Wendungen Hildegards von Bingen zeichnen sich durch ein hohes Maß an Proportionen zwischen Schöpfer und Schöpfung aus. Die jüngere Hildegard-Forschung hat dafür zahlreiche Belege erbracht.² Beim Thema der Vorsehung – «providentia» – vermutet man zunächst, daß sich diese Relation nicht fortsetzt, denn die biblische und theologische Tradition kennt den Vorsehungsglauben als Ausdruck des Vertrauens in die weise und umfassende göttliche Übersicht und Wirkmacht.³ Kann es dazu ein menschliches Abbild geben? Um das Vorsehungsverständnis Hildegards kennenzulernen, sollen einschlägige Texte aus den drei Visionsschriften «Wisse die Wege», «Buch der Lebensverdienste» und «Buch der göttlichen Werke» das Wortfeld erhellen.⁴

1. Vorsehung als vorausschauende Übersicht des Schöpfers

Das Buch Genesis beschreibt den Schöpfungsakt als ordnendes Unterscheiden und Begrenzen. Hildegard sieht darin die harmonisierende Kraft der Vorsehung Gottes gegenüber dem maßlos neugierigen, einen vermeintlichen Nutzen vortäuschenden und zur listigen Grenzüberschreitung neigenden Menschen:⁵ «Du, der du über allen bist und alles im voraus siehst, ehe es entsteht, du hast auch im Verborgenen deiner Majestät die Schranken des Menschenlebens festgelegt, so daß man sie nicht durch Wissen, noch durch Klugheit, noch durch Schlauheit in irgendeiner Sache wird überschreiten können aufgrund irgendeiner Nützlichkeit [...], außer gemäß der Vorsehung deiner Geheimnisse.»

Christus als Schöpfungsmittler spiegelt die ordnende Schöpferkraft von Ewigkeit her wider und macht sie so dem Menschen zugänglich:⁶ «Ich bin

VIKI RANFF, Dr. phil., Dipl. Theol., M.A., studierte an der Katholischen Universität Eichstätt Philosophie, kath. Theologie, Geschichte und Kunstgeschichte. 1999 Promotion an der TU Dresden am Institut für Philosophie bei Prof. Dr. H.-B. Gerl-Falkovitz mit einer Dissertation über «Scientia und sapientia bei Hildegard von Bingen. Eine verborgene Philosophie». Seitdem ebd. als Mitarbeiterin tätig.

die Kraft der Gottheit vor den Zeitaltern und vor den Zeiten, ich habe keinen Beginn der Zeiten. Ich bin nämlich die Kraft der Gottheit, durch die Gott alles unterscheidend und gutheiend schuf. Denn ich bin der Spiegel der Vorsehung aller Dinge [...].» Durch die Überzeitlichkeit Christi in seiner göttlichen Natur hat er an der zeitenthobenen göttlichen Vorsehung teil. Sein kraftvolles Wirkvermögen drückt die Einheit mit dem Vater im Schöpfungsakt des Ordners und Gutheiens nach Gen 1 aus. Als «Spiegel der Vorsehung» – eine Wendung, die in allegorischer Bedeutung auch Bernardus Silvestris kennt⁷ – vermittelt Christus diese Kraft zugleich reflektiert und abgestuft, dem geschöpflichen Fassungsvermögen entsprechend, an den Menschen.

Ein anderes eindrückliches Bild für die Überzeitlichkeit der «providentia» ist das bei Hildegard vielfältig variierte, aus platonisch geprägten Traditionen geläufige Motiv des Kreises:⁸ «Auch die Fülle seiner Macht beweist, indem sie mit größter Mäßigung alles anordnet und als in ihrer Höhe und in ihrer Tiefe den Menschen unbekannt hervortritt, daß die ewigen und die zeitlichen Dinge gewissermaßen in einem Kreis sind, der weder Anfang noch ein Ende hat. Deshalb hellt sich auch die Vollkommenheit der Macht Gottes, welche die Ewigkeit der göttlichen Anordnung sinnfällig macht, selber in ihren Werken auf. Und seine Voraussicht erstrahlt in den Dingen, die ewig sind. Und sie erstreckt sich von der Ewigkeit seiner Macht bis hin zur Fülle der göttlichen Anordnung.» Die Machtfülle Gottes zeigt sich hier in seiner Ordnungskraft und Offenbarung des dem Menschen Unbekannten durch sinnfällige Schöpfungswerke. Hierin tritt ein Übergang von der innergöttlichen Überzeitlichkeit der Geschöpfe zu deren zeitlichem Erscheinen auf sinnlicher Ebene zu Tage. In Gott selbst sind Vorherwissen und Erscheinen eins. Dies drückt Hildegard mit dem Bild des Kreises ohne Anfang und Ende aus. Durch das Offenbarwerden der Geschöpfe erhellt Gott zugleich die Ewigkeit seiner Anordnungen sowie des Ursprungs der Geschöpfe und läßt darin seine «providentia» erstrahlen. Diese besteht in der erleuchtenden Offenbarungsmacht und der Fülle der göttlichen Ordnung. Überzeitliche Schöpfung, vorausschauende Ordnung und dem menschlichen Fassungsvermögen adäquate Offenbarung Gottes sowie des Geschaffenen sind Gegenstand des Vorwissens – «praescientia» –, der Vorherbestimmung – «praedestinatio» – und der Vorsehung – «providentia»⁹ des Schöpfers, die nicht nur seine Schaffenskraft, sondern auch sein umsichtiges Wägen des dem Menschen Notwendigen und Zuträglichen aufzeigen.

Damit der Mensch das ihm aufgetragene Werk erfüllen kann, hat Gott ihn so geschaffen, daß die unsichtbare Seele den sichtbaren Leib bewegt. In abbildlicher Entsprechung dazu hat er die übrigen sichtbaren Geschöpfe mit einer «gewissen unsichtbaren Kraft seines Vermögens»¹⁰ gefestigt und ihnen Anteil an den vier Elementen gegeben. Damit der Mensch als Mittler

zwischen der unsichtbaren Geisteswelt und der sichtbaren Sinnes- und Körperwelt stehen und wirken könne, schuf ihn Gott in seiner Vorsehung als Zweiweltenwesen, das Geist und Materie in sich vereint. Die Leib-Seele-Einheit drückt Hildegard mit der uralten Kleidmetaphorik¹¹ aus. Der Leib als Kleid macht die Seele nicht nur sichtbar, sondern schmückt und adelt sie auch. Erst der Leib als Bindeglied zu den nicht mit Vernunft begabten Geschöpfen rückt den Menschen in die Mitte des Kosmos.

Die Voraussicht des Schöpfers hat eine eschatologische Komponente, die das Ziel der Schöpfung in Erlösung und Vollendung im ewigen Leben einschließt:¹² «Gott selber macht im Menschen das gute Ende zusammen mit dem Anfang des vorher genannten Gesetzes. Denn für alle Tugendkräfte sieht er ein gutes Ende voraus.» Damit fruchtbare Werke zustande kommen, vereint Gott jede durch Glaube und Wirken vollbrachte Tätigkeit des Menschen «in der Leitungsvollmacht seiner Vorsehung»¹³ mit der Furcht des Herrn. Die Gottesfurcht als Tugendkraft des rechten Maßes sorgt nicht nur für ein ausgewogenes Verhältnis religiöser und lebenspraktischer Aspekte des Handelns, sondern ist selbst eine Gabe der den Menschen anleitenden und in die Schöpfungsordnung stellenden weisen Voraussicht Gottes. Demgegenüber wird ein Baum, der keine gute Frucht bringt, nach dem Vorbild des Evangeliums abgehauen, da ein guter Anfang allein nicht für Wachstum, Reifung und Fruchtbringen ausreicht.¹⁴ Echte Tugendkräfte gewährt Gott dem Menschen vorsorglich. Sie führen den an seinem Heil mitwirkenden Menschen in der ganzen Heilsgeschichte zur Vollendung, denn sowohl aus der Zeit vor dem mosaischen Gesetz, als auch unter dem Gesetz sowie in der Erlösung und Taufe finden sich sehr viele Menschen in der Freude des Vaterhauses Gottes, die Gott schon am Anfang der Zeit dafür vorgesehen hat.¹⁵ Darin drückt sich der jeden heilbegierigen Menschen erreichende universale Heilswille Gottes aus. Ebenso werden verschiedene Völker – vergleichbar dem Alten und Neuen Testament – wie unter einem gemeinsamen Gewölbe von der Leitungsgewalt der göttlichen Vorsehung verbunden,¹⁶ um organisch aufeinander aufzubauen und sich dadurch gegenseitig zum Himmlischen Jerusalem zu führen.

2. Menschliche Voraussicht und Vorsicht

Der endliche Mensch kann nicht an der allumfassenden Vorsehung Gottes teilhaben. Dennoch gebraucht Hildegard «*providere*» und «*providentia*» auch für den Menschen. Was bedeutet dies, und wie verhält sich das menschliche Vermögen zum göttlichen Vorbild?

Zuweilen äußert sich in der menschlichen «*providentia*» die Fertigkeit, innerhalb der Schöpfung die weise göttliche Ordnung gleichsam nachbuchstabierend zu erkennen und aus dieser Einsicht sein Leben zu gestalten.

Dies gilt für die elementaren Bedürfnisse, wenn der Mensch nämlich für seine Gesundheit vorsorgt. Wie die reifen Früchte bei Erntebeginn im Juli sammelt er kraftvoll in seinem Gemüt alles, was seiner Gesunderhaltung nützt, und «so sieht er alles, was ihm notwendig ist, voraus, wie alle Früchte in diesem Monat als reif schon eingesammelt werden.»¹⁷ Doch soll der Mensch nicht nur für sich selbst sorgen, sondern dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe folgen. Dies begründet Hildegard mit der Brüderlichkeit unter allen Menschen aufgrund des ihnen gemeinsamen Gepräges:¹⁸ «Auch seinen Nächsten soll er lieben wie sich selbst, so daß alles Notwendige, was auf seine Gestalt abzielt, er sorgfältig für jenen besorge, weil er selber gemäß der Menschheit die Gestalt und der Bruder von ihm ist.» Das Gepräge, Gebilde oder die Gestalt meint das gemeinsame Wesen aller Menschen als Ebenbild Gottes nach Gen 1,26f., das sich bis in die leibliche Form und Gestalt hinein auswirkt.¹⁹ Hildegard ordnet das Gebot der Nächstenliebe hier, in ihrer Auslegung des Schöpfungsberichtes, der Erschaffung der Gestirne zu, die Leuchten maßvoller Unterscheidungsgabe²⁰ im Sinne des Orientierung vermittelnden Lichtes sind. Durch die Unterscheidung der Geister soll der Mensch «liebervoll vorsehen» – «diligenter provideat», was dem Nächsten nützt. Holdeners Übersetzung «sorgfältig besorgen» akzentuiert stärker Mühe und Sorge, während Hildegard hier eher die in der Nächstenliebe begründete weise und aufmerksame Voraussicht meint. Wie die gegenteilige Einstellung sich auswirkt, zeigt Hildegard an törichten, kurzsichtigen oder leichtsinnigen Menschen. So haben aufgrund der noch nicht eingetretenen Wiederkunft Christi «fleischlich lebende Menschen nur Fleischliches vorgesehen und sich nicht den Rechten geistlicher Belange zugewandt, weil jener noch nicht kam, der himmlischen Lohn versprach.»²¹ Der richtungs- und ziellos umherschweifende Mensch läßt sich «weder mit Freude im Himmel, noch mit Sorge im Irdischen nieder, sondern er sieht mit eitler Leere auf den Kreislauf der Elemente, ohne etwas recht voranzusehen oder zu unterscheiden, sondern alle seine Werke richtet er nach kindischen Sitten ein.»²² Dieser wechselhafte, launische und kindische Typus ohne Richtung und Ziel, aber auch ohne angemessene Voraussicht und Unterscheidungsvermögen, der jedem beliebigen Drang und Impuls folgt, stellt sehr deutlich einen Charakter vor Augen, den der Volksmund als «Luftikus» bezeichnet.

Als Teufelsdiener wird sogar entlarvt, wer ängstlich oder berechnend nur für seine eigenen Bedürfnisse vorsorgt. Ein solcher Mensch glaubt, sein Heil in den Geschöpfen zu finden. Er meint, wenn er immer auf Gott und dessen Willen schaute, statt dafür vorzusorgen, was ihm selbst als erstrebenswertes Gut erscheint, käme ihm alles Erwünschte abhanden.²³ Die ängstliche Vorsicht und Sorge nur um das eigene Wohl widerspricht nicht nur der Nächstenliebe, sondern auch dem Gottvertrauen, so daß der selbst-

süchtige Mensch, der glaubt, sein rein innerweltlich verstandenes Glück selbst schaffen zu können, zum Gegenspieler Gottes wird.

Törichte, nach biblischem Verständnis gottlose Menschen²⁴ halten sich in ihrem Unverstand für tüchtig und lieben den Müßiggang. Sie treffen keine Vorkehrungen für Gutes, sondern wenden ihr Ohr bösen Einflüsterungen zu. Falsche Selbsteinschätzung und Neigung zum Bösen verstärken sich gegenseitig. Sie trüben den Blick für die nötige Voraussicht auf das Gute und die Vorsicht gegenüber dem Bösen.²⁵ Die Gerechtigkeit aber fordert vom Menschen, daß er sich vorsehe, nicht in die Gefahr hineinzulaufen.²⁶ «Die Geister ungerechter Menschen hingegen befinden sich in Sprüngen der Verkehrtheit, indem sie alle Voraussicht und Einsicht guter Dinge überschreiten».²⁷ Dies ähnelt dem zuvor dargestellten sprunghaften, launischen Menschen. Hier jedoch ist Ungerechtigkeit als Maßlosigkeit verstanden, die zu einer ausufernden Fehlhaltung führt. Die Gerechtigkeit als Voraussicht und Einsicht guter Dinge betont besonders die Erkenntnisdimension in der Ethik: Das Gute, das der Mensch vollbringen soll, muß er zuvor einsehen und buchstäblich vorausschauend ins Visier nehmen.

Daß dies ein fortschreitender Prozeß ist, zeigt Hildegard an der Entwicklung und Reifung des Kindes:²⁸ «Das Kind steigt von seinem ersten Hervorgehen bis zu seiner Vollgestalt empor, und dann bleibt es im Vollalter, wobei es die Ausgelassenheit des Gemütes verläßt, die in törichtem Benehmen besteht. Aber nur mit großen Mühen sieht (der Mensch) beunruhigt vor, was (er) in (seinen) Angelegenheiten beherzigen soll. Und das tat (er) damals nicht, als (er) noch in törichter Kindheit steckte.» Erneut werden hier Ausgelassenheit und Torheit als mangelnde Voraussicht dargestellt. Das Handeln nach der «providentia» setzt einen größeren Überblick voraus als den des Kindes, das hier als töricht im Sinne von unerfahren oder kurzsichtig charakterisiert wird. Das Kind kann entwicklungsbedingt und somit unverschuldet noch nicht an der Voraussicht teilhaben. Da die «providentia» Mühe bereitet, bedarf es besonderer Einsicht, wenn der Mensch sich dazu entschließen soll, diese Last verantwortungsvoll wie ein Erwachsener auf sich zu nehmen.

Die geforderte Ausgewogenheit im Umgang mit den Mitgeschöpfen kleidet Hildegard in das Bild der ebenmäßigen Augen des Menschen. So «soll der Mensch sowohl in der Umsicht, die für ihn wie in einem Auge alle beliebigen Güter vorausschaut, als auch in der Erwägung seiner guten Absicht aufrichtige, ehrliche und ausgeglichene maßvolle Unterscheidungs-gabe haben [...]»²⁹ Die buchstäbliche Umsicht – «circumspectio» – des herumblickenden Auges verbindet sich mit dem Vorausschauenkönnen und somit Wählenkönnen angemessener Güter. Die Ähnlichkeit beider Augen in ihrer paarigen Anlage sind ein Bild für die Ausgewogenheit des Voraussehens und des daraus folgenden Urteils, das sich weder im Tun des Guten

übernehmen noch im Übermaß des Bösen verzweifelt zusammenbrechen soll. Der nach dem Guten strebende Mensch verbindet Umsicht, das Vorsehen der Güter und die Buße.³⁰ Auch hier sorgt die weit ausgreifende Umsicht für die Voraussicht der Güter, aber auch für die Einsicht, daß der Mensch diese, da sie himmlischen Ursprungs sind, letztlich erst in der Buße, der Umkehr zu Gott, gewinnen kann.

Die personifizierte Gnade Gottes geht den Gerechten in der Gestalt einer glänzenden Wolke voraus und hilft ihnen, sich vorzusehen, damit sie nicht fallen. Den Sündern hingegen folgt der Glanz nach, damit sie Buße tun und auferstehen.³¹ Darin zeigt sich, daß der Mensch Voraussicht und Vorsicht nicht aus eigener Kraft gewinnen und die angemessenen Konsequenzen aus ihnen ziehen kann. Gott gewährt jedem Menschen alles zum Erreichen seines ewigen Zieles Nötige. Das Bild der vorausziehenden oder nachfolgenden glänzenden oder leuchtenden Wolke erinnert an das Zeichen der Gegenwart Gottes beim Auszug Israels aus Ägypten,³² bei dem die Wolke dem Volk führend voranzog oder hinter den Israeliten als Trennung zu den sie verfolgenden Ägyptern stand. Dies ist eines von zahlreichen Beispielen dafür, wie geläufig Hildegard biblische Bilder einfließen läßt und die Bibelauslegung nach dem mehrfachen, hier dem moralischen Schriftsinn anwendet.

Um aber die rechte Entscheidung treffen zu können, muß der Mensch Gut und Böse unterscheiden können. In Anlehnung an Sir 15,16: «Hingeschüttet hat er vor dich Feuer und Wasser, wonach dich verlangt, strecke deine Hand aus.» beschreibt Hildegard die «prouidentia bonorum et malorum»,³³ das Voraussehen der guten und bösen Dinge, als Variante der «scientia boni et mali»,³⁴ der grundsätzlichen Erkenntnis des Guten und Bösen. Angesichts der sinnlichen Metapher der Bibelstelle könnte die Vorausschau im Unterschied zur Erkenntnis von Gut und Böse die konkret wahrnehmbare Konsequenz bedeuten, die sich absehbar aus einer guten oder bösen Handlung ergibt.

Besonders, um das ewige Ziel zu erreichen und ewige Strafen zu vermeiden, setzt der Mensch zusammen mit der Klugheit die Voraussicht und Vorsorge ein. Die Schlange erscheint nach biblischem Vorbild als Verkörperung der Klugheit.³⁵ Der klug vorausschauende Mensch tut das Gute und meidet das Böse, um dem Gebot Gottes zu entsprechen. Im Unterschied zum wankelmütigen Toren und Ungerechten hält er in Treue an diesem Vorsatz fest, bis er im ewigen Leben seine Vollendung findet. Zu diesem Handeln führt den Menschen der «Geist des Rates» und der «Rat der guten Inspiration». Darin schließt sich Hildegard an die alten Traditionen des Ratschlusses Gottes³⁶ und der Geistesgabe des Rates an, so daß in diesen Vermögen Gnadengaben des dreifaltigen Gottes und insbesondere des Heiligen Geistes zu sehen sind. Das rechte Maß findet der Mensch, wenn er

nicht maßlos und verzweifelt die Hölle fürchtet, sondern im Auge behält, daß er zum Heil gelangen soll. In allem soll er sich vorsehen, daß er ein reines Gewissen in Übereinstimmung mit dem Glauben hat.³⁷

3. *Vorsehung – Voraussicht – Vorsicht*

Hildegard verwendet die Wörter «*providere*» und «*providentia*» für den Menschen naturgemäß in anderer Bedeutung als für Gott. Wie die Belegstellen gezeigt haben, kommen zeitenthobenes Vorsehen und schöpferische Vorsehung Gott wesenhaft, ursprünglich und wirkmächtig zu. Sie sind in ihm überzeitlich und allumfassend. Die ordnende und weisheitliche Schöpferkraft Gottes umfaßt die Vorsehung des ewigen Schöpfungszieles besonders des Menschen, der als Abbild Christi Mitte und Mittler des Kosmos ist.

Wie zeigt sich diese Abbildlichkeit in der «*providentia*»? Als Geschöpf kann der Mensch teilweise Einblick in die Schöpfungsordnung erhalten, indem er sie aus der Natur abliest. Sofern es sich aber um Offenbarungsinhalte handelt, muß Gott sie ihm eröffnen. Wenn der Mensch eigene Einsichten und göttliche Offenbarungen erwägt, kann er für seine Lebensgestaltung weise Voraussicht gewinnen. Er soll sie mit der Gotteskraft der «*discretio*», der Unterscheidung der Geister, verbinden, um ausgewogen und harmonisch innerhalb der Schöpfungsordnung wirken zu können. Dies erfordert Klugheit, damit sich der Mensch nicht etwa durch Affekte, Wünsche oder Vorurteile täuschen läßt und buchstäblich den Durchblick verliert. Für das Handeln ergeben sich daraus ethische Forderungen, die besonders Wachheit und Wachsamkeit, Vorsicht, Beständigkeit, Verantwortungsbewußtsein, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Nächstenliebe sowie eine angemessene Gewichtung der irdischen Güter umfassen.

So hat der Mensch nach Hildegard, wenn er vorausschauend handelt und die nötige Vorsicht walten läßt, abbildlich teil am vorsorgenden Wirken der göttlichen Vorsehung und darin an der Vollendung der Schöpfung.

ABKÜRZUNGEN

CC CM: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Turnholti 1966ff.

Holdener, Werke: Hildegard von Bingen, Das Buch der göttlichen Werke. Liber Divinorum Operum, vollständig neu übersetzt von Paul Suso Holdener CSSR, Marquain/Ronchin 1990.

LDO: Hildegardis Bingensis, Liber diuinorum operum, ed. von Albert Derolez und Peter Dronke, (CC CM 92), Turnholti 1996.

LVM: Hildegardis Bingensis, Liber uite meritum, ed. von Angela Carlevaris, (CC CM 90), Turnholti 1995.

MyGG: *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, I. Christliche Mystik*, hrsg. von Margot Schmidt und Helmut Riedlinger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985ff.

Sc: *Hildegardis Bingensis, Sciuus*, ed. von Adelgundis Führkötter/Angela Carlevaris, (CC CM 43/43A), Turnholti 1978.

WW, Holdener: *Wisse die Wege. Scivias*, vollständig neu übersetzt von Paul Suso Holdener CSSR, Marquain/Ronchin 1990.

ANMERKUNGEN

¹ LVM VI 32, (CC CM 90) 286,704f.: «Ego etiam speculum prouidentie omnium sum [...]» Die Überschrift des Abschnittes: «Verba Filii hominis» weist Christus als diesen Spiegel aus. Margot Schmidt, Hildegard als Lehrerin des Glaubens: *Speculum als Symbol des Transzendenten*, in: Hildegard von Bingen 1098–1179. (Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen), hrsg. von Anton Ph. Brück, Mainz 1979, 95–157, hier: 134f., erwähnt diese Stelle im Kontext der christologischen Spiegelmetaphorik, die bei Hildegard in eine äußerst komplexe Spiegelsymbolik eingebettet ist. Zur Tradition des Motivs vgl. den Art. *Miroir au Moyen âge* von Margot Schmidt, in: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, hg. von Marcel Viller u.a., 16 Bde., Paris 1932–1995, Bd. 10 (1980) 1290–1303.

² Exemplarisch seien genannt: Berthe Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Basel 1955; Christel Meier, *Vergessen, Erinnern, Gedächtnis bei Hildegard von Bingen*, in: Hans Fromm/Wolfgang Harms/Uwe Ruberg (Hrsg.), *Verbum et Signum. Beiträge zur Mediävistischen Bedeutungsforschung*, (FS Friedrich Ohly), Bd. 1, München 1975, 143–194; Margot Schmidt, «Discretio» bei Hildegard von Bingen als Bildungselement, *Analecta Cartusiana* 35 (1983) 73–94; Fabio Chávez Alvarez, «Die brennende Vernunft». Studien zur Semantik der «rationalitas» bei Hildegard von Bingen, (MyGG I 8), Stuttgart–Bad Cannstatt 1991; Viki Ranff, *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*, (MyGG I 17), Stuttgart–Bad Cannstatt 2001.

³ Sc III 4,15, (CC CM 43A) 400,400f.: «[...] quoniam omnia terrestria sicut et caelestia in eius sunt prouidentia.» WW, Holdener, 479f.: «[...] denn alle irdischen (Ereignisse), wie auch das Himmlische, liegen in seiner Vorsehung.»

⁴ Zahlreiche Stellen zur «providentia» und zu «providere» finden sich in Hildegards ausgedehntem Briefwechsel. Aufgrund des beratenden oder ermahnenden Charakters vieler Briefe sind dies in erster Linie Aufrufe, der Adressat möge «sich vorsehen», daß er sein Ziel nicht verfehle oder «voraussehen», was dafür nötig ist. So schreibt sie etwa einer Äbtissin in *Epistola CXVIIR*, Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, (CC CM 91A), ed. Lieven Van Acker, Turnholti 1993, 290,1: «Prouide ne tibi sit circuiens mens instabilitatis, [...]»: «Sieh dich vor, daß du keinen sich im Kreis drehenden Geist der Unstetigkeit hast, [...]»

⁵ Sc I 3,25, (CC CM 43) 56,528–534: «Tu qui super omnes es et omnia antequam fiant praeuides, etiam in secreto maiestatis tuae constituisti terminos humanae uitae, ita quod nec scientia nec prudentia nec astutia ullius rei praeteriri poterunt in ulla utilitate [...] nisi secundum prouidentiam secretorum tuorum [...]» WW, Holdener, 138.

⁶ LVM VI 32, (CC CM 90) 286,702–705: «Ego uis diuinitatis ante eum et ante tempora sum, nec inceptionem temporum habeo. Vis enim diuinitatis sum, qua Deus omnia discernendo et probando fecit. Ego etiam speculum prouidentie omnium sum, [...]» Die Wendung «nec inceptionem temporum habeo», die einen zeitlichen Ursprung Christi verneint, erinnert an eine ähnliche Formulierung aus LVM I 1, (CC CM 90) 23,422f.: «[...] nec ipse inceptionem principii habet, [...]», die ausdrückt, daß Gott in seiner überzeitlichen Ursprünglichkeit selbst keinen zeitlichen Beginn haben kann. Vgl. Viki Ranff, *Wege*, (wie Anm. 2), 172 mit Anm. 118.

⁷ Vgl. Art. Vorsehung von J. Köhler, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, bisher 11 Bde., Darmstadt 1971ff., Bd. 11 (2001) Sp. 1206-1218, hier: Sp. 1210 mit Beleg aus der *Cosmographia* des zu Hildegard zeitgenössischen Philosophen und Dichters Bernardus Silvestris, ebd., Sp. 1213. Dort erhält Urania, die Gebieterin der Sterne, in der allegorischen Darstellung der Erschaffung des Menschen einen »Spiegel der Vorsehung« als Wirkinstrument.

⁸ LDO III 5,2, (CC CM 92) 408,70-409,77: «Plenitudo quoque potestatis eius, iusta moderatione cuncta disponens atque in altitudine et in profunditate sua incognita homini existens, eterna et temporalia quasi in circulo nec incipium nec finem habente demonstrat. Itaque et potestatis Dei perfectio, quae eterna sunt fulgens, ab eternitate ipsius potestatis ad plenitudinem diuinae ordinationis se extendens, [...]» Holdener, Werke, 449.

⁹ Diese Trias mit voller Erhaltung der menschlichen Willensfreiheit ist augustinischen Ursprungs, vgl. Art. Vorsehung, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11 (wie Anm. 7), Sp. 1210 mit Augustinus-Belegen, ebd., Sp. 1212. Vgl. dazu auch: Viki Ranff, Wege, (wie Anm. 2), 146-151: Praescientia, providentia und praeordinatio.

¹⁰ LDO I 4,41, (CC CM 92) 176,20-177,26: «Anima namque corpus, cui per creatoris sui potentiam inuisibiliter infunditur, uisibiliter mouet, ac illud uiuificando inuisibilis in eo manet, quemadmodum Deus omnem creaturam, quam ad ministerium hominis creauit, inuisibili quadam possibilitatis suae ui ex uiriditate terrae et aeris calore, sed et aquarum humiditate firmauit, et eidem animae indumentum, scilicet corpus, naturae suae incognitum atque alienum prouidit.» Holdener, Werke, 192.

¹¹ Vgl. Viki Ranff, Wege, (wie Anm. 2), 436, Sachverzeichnis unter: Kleid; Kleidmetaphorik, mit Literatur zur Tradition dieser Metaphorik.

¹² LDO II 1,37, (CC CM 92) 316,69-317,76: «Ipse Deus in homine bonum finem cum initio predictae legis facit, quia omnibus uirtutibus bonum finem prouidet. Quod si finis bonus non est, operatio incipit etiam obruncatur, sicut inutilis arbor peribit, cuius rami uirescunt et florere incipiunt, sed tamen fructum non proferunt. Et quemadmodum arbor illa, si sic perseuerauerit, absceditur, ita et homo ille a Deo eradicabitur, qui bene operari incipit et ceptum ad finem non perducit; [...]» Der Bibelapparat verweist auf Mt 3,10. Holdener, Werke, 347.

¹³ Sc III 10,16, (CC CM 43A) 562,543-547: «[...] quia omnis actio quae fide et opere in fidelibus hominibus perficitur, timori Domini, cui ipse fortissima omnipotentia praesidet qui cuncta regit, auctoritate prouidentiae ipsius dignissimo compositionis effectu coadunatur.» WW, Holdener, 643: «[...] Denn jede Tätigkeit, die durch Glauben und Wirken in den gläubigen Menschen vollbracht wird, wird mit der Furcht des Herrn, welcher Er, der alles leitet, durch seine stärkste Allmacht vorsitzt, mit der Leitungsvollmacht seiner Vorsehung in schicklichster Auswirkung einer Zusammenstellung geeint.»

¹⁴ Vgl. oben Anm. 13.

¹⁵ LVM II 34, (CC CM 90) 90,620-624: «[...] quia plurimi ante legem, plurimique in lege fuerunt, plurimique in baptismo perstiterunt, qui per redemptionem eiusdem Filii Dei supernam beatitudinem adepti sunt; ita quod nunc in mansionem illa gaudet, quam Deus ab initio seculi ipsis prouiderat.»

¹⁶ Sc III 6,21, (CC CM 43A) 447,538-543: «[...] quoniam tam ueteri quam nouo testamento ex utroque latere initii sui in honore et magistratione coadunati declarantur populi, et hoc in similitudinem testudinis, quod est in auctoritate diuinae prouidentiae bene et digne compositi ad statum aedificationis caelestis Ierusalem.»

¹⁷ LDO I 4,98, (CC CM 92) 236,165-167: «In mente quoque sua conseruat quae ad sanitatem suam pertinent, et sic omnia sibi necessaria prouidet, quemadmodum omnes fructus in mense isto maturi iam colliguntur.» Holdener, Werke, 255.

¹⁸ LDO II 1,37, (CC CM 92) 315,10-15: «Proximum quoque suum sicut seipsum diligit, ita ut quaeque necessaria, quae ad formam suam pertinent, illi diligenter prouideat; quia ipse forma et frater eius secundum humanitatem est.» Holdener, Werke, 344.

¹⁹ Etwa zeigt der im 9. Jahrhundert lebende Pseudo-Epiphanius in einer Predigt über den Abstieg Christi in das Reich des Todes die Verbindung von Gebilde und Gestalt Adams mit der Gottebenbildlichkeit in Christus, wenn dieser spricht: »Steh auf von den Toten, ich bin das Leben der Toten. Steh auf, du mein Gebilde, steh auf, du meine Gestalt, nach meinem Bild und Gleichnis

geschaffen.» Pseudo-Epiphanius, Homilie auf den Karsamstag, in: Henri de Lubac, Glauben aus der Liebe, übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1970, 387-389, zitiert nach: Wilhelm Nyssen, Anastasis – Auferstehung. Zu einer nordrussischen Ikone des 15. Jahrhunderts, (Schriftenreihe des Zentrums patristischer Spiritualität Koinonia – Oriens im Erzbistum Köln, hg. von Wilhelm Nyssen, Bd. 33), Köln 1990, 12f.

²⁰ Zu dieser bei Hildegard sehr vielschichtigen Thematik vgl. Margot Schmidt, «Discretio», (wie Anm. 1).

²¹ LVM II 22, (CC CM 90) 84,407-409: «[...] carnaliter uiuentibus carnalia prouidebant, nec dexteram spiritualium intendebant, quia ille nondum uenerat, qui premia celestium promittebat.»

²² LVM V 30, (CC CM 90) 234,498-502: «Que puerilem formam habet, quoniam nec celum cum gaudio, nec terram cum sollicitudine considerat, sed uanam uacuitatem in circulo elementorum inspicit, nullam rem recte prouidens, nullam recte diuidens, sed omnia opera sua ad pueriles mores dirigens; [...]»

²³ LVM V 49, (CC CM 90) 249,1043-1047: «Vnde et miser ille qui diabolo sic famulatur, in semetipso dicit: «Omnem salutem meam in creaturis inuenio. Si enim in Deum semper aspicerem et si mihi metipsi quelibet bona non prouiderem, Deus cum sibi placeret, omnia que haberem mihi auferret. Et quid tunc haberem? [...]»

²⁴ Vgl. Ps 14 (13),1: «In seinem Herzen redet der Tor: Es gibt keinen Gott.»

²⁵ LVM I 71, (CC CM 90) 42,1110-1113: «[...] quoniam stulti homines in insipientia sua se probos esse putant, in qua etiam otiositate amant, nec ulla bona sibi prouident, sed ad malum auditum se conuertentes [...]»

²⁶ LVM IV 2, (CC CM 90) 174,38f.: «[...] ut sibi prouideat ne periculum incurrat, [...]» Hier spricht die personifizierte «iustitia».

²⁷ LVM IV 26, (CC CM 90) 187,500-502: «[...]quia mentes iniustorum hominum in saltibus peruersitatis sunt, omnem prouidentiam ac intelligentiam bonorum supergradientes, [...]»

²⁸ Sc II 2,9, (CC CM 43) 131,213-218: «Infans a primo ortu suo usque ad plenam staturam ascendit et deinde in perfecta aetate manet, relinquens lasciuiam mentis quae in stultitia morum est; sed tantum cum magnis laboribus sollicitate prouidet quid sibi in rebus suis considerandum sit, quod tunc non fecit cum in stultitia pueritiae fuit.» WW, Holdener, 213. Holdener sieht als Subjekt, das der Kindheit entwächst, die «uiuificatio: Belebung» aus dem vorausgehenden Satz. Es dürfte jedoch der Mensch als solcher gemeint sein.

²⁹ LDO I 4,33, (CC CM 92) 169,2-4.6-9: «Vnde etiam ambo oculi hominis equalem mensuram habent, atque speculatiua uasa eorum in circuitu suo equalia existunt. [...] ita ut etiam homo in circumspectione, qua sibi quemadmodum in oculo quelibet bona prouideat. Et etiam in consideratione bonae intentionis suae sinceram equalemque discretionem habeat [...]» Holdener, Werke, 184.

³⁰ LDO I 4,31, (CC CM 92) 166,22-26: «Circumspectio namque, qua fidelis homo quelibet bona sibi prouidet, ardens desiderium ipsius, quod ad superna habet, demonstrat. Consideratio enim circumspectionis, qua homo ea diligenter considerat quae animae suae utilia uidet, sinceritatem uerae penitentiae appetit; [...]» Holdener, Werke, 181.

³¹ Sc III 8,25, (CC CM 43A) 514,1228-1230: «Atque hac et illac se diffundit ut nubes diffluere solet: quoniam praecedit iustos, ut sibi prouideant ne cadant, subsequens peccatores, ut paeniteant et resurgant, [...]» WW, Holdener, 596. Holdener übersetzt «paeniteant et resurgant» mit «damit sie Buße tun und aufwachen». Diese asketische Deutung drückt aus, daß der Mensch sich seiner Situation vor Gott bewußt werden muß, bevor er umkehren und Buße tun kann. Jedoch scheint die sprachliche Abfolge, die zuerst die Buße und dann erst das «resurgere» nennt, ebenso wie die theologische Sonderbedeutung des Verbs als «auferstehen» eine andere Übersetzung zu verlangen, nämlich daß der Mensch «Buße tue und auferstehe» im Sinne der Wiedererlangung der Teilhabe am ewigen Leben in der erfolgten Wiederversöhnung.

³² Vgl. Ex 13,21 und 14,19f. Die Stellen sind im Bibelapparat der kritischen Edition des Sciuias nicht vermerkt.

³³ Sc III 2,11, (CC CM 43A) 358,338-341: «Apposui tibi aquam et ignem, ad quod uolueris porrigere manum tuam.» Hoc tale est. Deus apponit in prima suscitatione animae uim magnam et acutam, uidelicet prouidentiam malorum et bonorum, quae sunt aqua et ignis.»

³⁴ Vgl. Viki Ranff, *Wege*, (wie Anm. 2), 301–312: *Scientia boni et mali als formales Unterscheidungswissen*.

³⁵ LDO I 2,25, (CC CM 92) 86,15–21.23f.: «*Et caput serpentis, uidelicet prudentia, in plenitudine perfectionis, quae inter iudicium Dei et infernales penas est, apprensens, uelut flatum, id est prouidentiam, de se procedere facit; quia dum homo per iudicium Dei exterritus prudenti animo infernales penas metuit, ne illas ex merito paciatur per bona opera studiose prouidet; que se hoc modo ad perfectionem rectitudinis extendens constantiae, [...] quoniam fidelis, ut ad uitam eternam sibi quelibet bona prouideat, in hoc constans esse studet.*» Holdener, *Werke*, 85: «*Und indem der Schlangenkopf, nämlich die Klugheit in der Fülle der Vollendung, die zwischen Gericht Gottes und Höllenstrafen ist, in Erscheinung tritt, läßt er (etwas) wie ein Blasen von sich ausgehen, das die Vorsorge ist. Denn solange der Mensch, vom Gericht Gottes erschreckt, mit klugem Gemüt die Höllenstrafen fürchtet, damit er sie nicht verdienstermaßen erleide, sorgt er eifrig durch gute Werke vor. Und diese (Vorsorge, die) sich auf diese Weise zur Vollkommenheit der Geradheit hin ausdehnt, verbindet sich mit der Beständigkeit. [...] Denn in Treue ist sie eifrig darauf bedacht, darin beständig zu sein, daß sie zum ewigen Leben für sich um jedwelche Güter vorsorge.*» LDO I 2,26, (CC CM 92) 87,12f.: «*Sed et prudentia uires suas cum prouidentia homini innimit, [...]*» Holdener, *Werke*, 86: «*Aber auch die Klugheit setzt ihre Kräfte beim Menschen zusammen mit der Vorsorge ein, [...]*» LDO I 2,29, (CC CM 92) 91,26f.: «*[...] sed ex ore capitis serpentis prudentiam designantis alius flatus, uidelicet prouidentia, ad perfectionem, [...]*» Holdener, *Werke*, 90f.: «*Aber aus dem Maul des Schlangenkopfes, der die Klugheit bezeichnet, geht ein anderes Blasen, das heißt die Vorsorge, hervor, bis hin zur Vollendung, [...]*» LDO I 2,34, (CC CM 92) 101,58–63: «*[...] predictus spiritus consilii expirationem suam iterum ad rectitudinem iusticiae, prudentia superius apparente, quae de corporali tribulatione extenditur, conuertit, hominem qui iudicium Dei metuit per hoc docens ut prouideat, ne supra modum illud timens in desperationem cadat, sed ut prudenter per consilium bonae inspirationis illud euadat.*» Holdener, *Werke*, 104: «*Denn [...] der vorher genannte Geist des Rates (wendet sich) mit seiner Aushauchung wieder zur Geradheit der Gerechtigkeit. Die Klugheit, die sich von der leiblichen Drangsal her ausdehnt, kommt ja weiter oben zum Vorschein. (Der Geist des Rates) belehrt den Menschen, der das Gericht Gottes fürchtet, vorzusorgen. Somit wird er jenes nicht übermäßig fürchten und in Verzweiflung stürzen, sondern auf kluge Weise durch den Rat der guten Einhauchung (des Heiligen Geistes) jenem entgegen.*» Vgl. Gen 3,1: «*Die Schlange war listiger als alle Tiere des Feldes, [...]*» und Mt 10,16: «*Seid also klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben.*»

³⁶ Vgl. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*. Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt, (MyGG I 11), Stuttgart–Bad Cannstatt 1995, 369–372, Anm. 127 zum «*consilium Trinitatis*» mit zahlreichen Quellen.

³⁷ Sc III 7,10, (CC CM 43A) 475,483–485: «*[...] anima tua deberet prouidere sibi puram scientiam, [...]conueniens est credere in Deum.*» WW, Holdener, 557: «*Denn deine Seele sollte sich um ein reines Gewissen sorgen, [...], hinreichend, um an Gott zu glauben.*» Vgl. Viki Ranff, *Wege*, (wie Anm. 2), 248–251: *Pura scientia*. In diesem Glauben sehen auch die Apostel die Stände der Kirche vor, wie in Sc II 5,1, (CC CM 43) 177,198.200–202: «*[...] apostoli [...] qui ipsi presbyteros et episcopos ac omnem ecclesiasticum ordinem prouiderent, atque iura uiroorum ac feminarum qui sub coniugio sunt, [...]*» WW, Holdener, 256: «*[...] die Apostel [...] sollten selber die Priester und die Bischöfe sowie den ganzen kirchlichen Stand vorsehen sowie die Rechte der Männer und Frauen, die in der Ehe leben, [...]*»

IRENE PIEPER · FRANKFURT AM MAIN

UNTER DEM SCHIRM DES HÖCHSTEN?

Welttheater und Vorsehung

1. Fragen statt Antworten

Am Ende habe der Abt von Einsiedeln zugestimmt: Ja, sie müssten vor der barocken Front ihre Fragen stellen und ihre Zweifel nennen, so berichtet Thomas Hürlimann den Ausgang der Disputatio zu seinem Stück *Das Einsiedler Welttheater. Nach Calderón de la Barca*.¹ Seit 1924 war die Basis der Spiele vor der imposanten Klosterkulisse stets die Eichendorffsche Version des spanischen Fronleichnamsspiels gewesen. Für Hürlimann, fasziniert von der Vorlage *El gran teatro del mundo*, klaffte zwischen dem barocken Werk und gegenwärtigen Lebenserfahrungen allerdings ein tiefer Graben: «Mehr und mehr empfand ich seine (Calderóns) These, dass allein Gott über unser Leben entscheidet, als ›Gnadenterror‹. Mit unseren Erfahrungen hat diese Gewissheit nichts mehr zu tun. Wir *bilden uns ein* (Hervorh. IP), unser Leben selbst in der Hand zu haben.»² Folgerichtig endet das Stück weder in göttlicher Heilsgewissheit noch mit der Bestätigung des selbstbestimmten Individuums, sondern gleichsam in der Schweben. Sechs Personen, die den Weg von der Geburt zum Tod vollzogen haben, kehren auf die Bühne zurück und fordern den Autor Calderón: «Was war denn der Sinn / Calderón / Was war unser Wesen / Was ist das große Ziel / Ist unser Leben / Nichts als ein kleines SPIEL / Für dich gewesen?!?» Indes: der Autor – diejenige Bühnenfigur, die an die Stelle des Eichendorffschen göttlichen Meisters getreten ist – schweigt. Es gehe ihm wie Gott dem Schöpfer, meint der «Männerhimmel». Keiner wisse so gut wie er, dass auch sein Drama wie ein Atemhauch verwehe, so der «Weiberhimmel». Nachdem die sechs Personen gleichsam unerhört abgegangen sind, gehören die letzten Worte Calderón. Hürlimann lässt den «Autor» die spanischen Schlussverse sprechen, Mundo und Tod übersetzen: «Und da das ganze Leben / Nur Theater ist / Sei euch

IRENE PIEPER, wissenschaftliche Mitarbeiterin im Bereich Literaturwissenschaft mit den Schwerpunkten Literaturdidaktik, literarisches Lernen und Lesesozialisation an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M.

und uns / Das Spiel vergeben.» Der «Autor» bleibt allein auf der Bühne zurück. Verweis auf das «Geheimnis» Gottes wie auf die Heilsgewissheit des Calderónschen Originals ist allein das Kloster, dessen Türme mit viertelstündigen Glockenschlägen das Stück strukturiert haben.³

2. Welttheater und Vorsehung

Die Ausführungen Hürlimanns zu seiner Bearbeitung des traditionsreichen Stoffes stehen im Zeichen des «Nicht Mehr» und verweisen auf jene modernen Entwicklungen, die den unproblematischen Anschluss an das Konzept der Heilsgeschichte versperren. Erfahrungswirklichkeit und die Vorstellung der Providentia Dei als einer «göttlichen Fügung in letztlich heilshafter Absicht»⁴ stehen in Spannung. Diese aufzulösen, indem die individuellen und geschichtlichen Krisen vernachlässigt, mithin entschärft würden, lässt Hürlimann nicht zu: die Fragen der Gegenwart müssten gestellt werden.

Der Vorsehungsglaube ist freilich von jeher nicht abstrakte Welterklärung, sondern auch der Erfahrung der Kontingenz geschuldet. Er ist «Ausdruck der sehr persönlichen Frömmigkeit der Gläubigen und ihrer Suche nach Schutz, Behütung und Rettung aus Not».⁵ Die Rede von der Vorsehung fasst das Handeln Gottes angesichts dieser Sehnsucht als aktiv-fürsorglich.⁶ Dietrich Ritschl hat darauf hingewiesen, dass die Entfaltung der Vorsehungslehre im Zeichen der theologischen Anstrengung um den dogmatischen Gesamtzusammenhang zwar zu den konstruktiven Leistungen im Feld der Theologie gehört, diese «spekulative Theologie» jedoch gleichsam «auf einem oberen Stockwerk» stattfinde und der «Bezug zu den Gläubigen ... schwer herzustellen» sei.⁷ Es sind daher insbesondere Zeiten geschichtlicher Katastrophen, die die Vorsehungslehre in die Krise geraten lassen. So gesehen ist das 20. Jahrhundert kein Einzelfall: die geschichtliche Erfahrung existentieller wie gesellschaftlicher Not scheint aus dem «oberen Stockwerk» heraus kaum erhellt werden zu können, zugleich ist die Sehnsucht nach Sinn besonders präsent. In dieser Situation greift besonders die Literatur immer wieder auf die Welttheatervorstellung zurück. In ihr ist jene Doppelperspektive, die Anspruch an die Vorsehungslehre ist, bildlich gefasst, mit Hilfe der Metapher kann die Auseinandersetzung und Suche um eine Welt-Anschauung artikuliert werden:⁸ Die Welt als Theater zu betrachten, heißt, die Menschen als Spieler auf einer Bühne zu verstehen. Von der «Loge im Welttheater» (Walter Benjamin) aus können sie beobachtet werden. Wer auch immer seinen Beobachtungen Ausdruck verleiht, ist jedoch zugleich Spieler. Insofern ist dem Modell eine Spannung zwischen Distanz und Involviertheit eigen.

Die Entfaltung der Welttheatervorstellung ist freilich ebenso vielfältig, wie es ihre jahrtausendealte Tradition nahelegt. Eine wesentliche Station

im Prozess der Figuration «Welttheater», von der die moderne Literatur, Geschichtsphilosophie und Theologie wieder und wieder Gebrauch machen, ist allerdings das Mittelalter: Jetzt wird die Verknüpfung der Theatermetaphorik, schon in der griechischen Philosophie verbreitet, mit dem Konzept der Heilsgeschichte vorgenommen und zu einem mehrstufigen Modell erweitert, das dann in der Barockzeit besonders populär wird.

3. Dimensionen der Welttheatervorstellung

Die mittelalterlichen Moralitäten und Mysterienspiele bringen den Raum der Welt ins Spiel. Wegbereitend für diese kultischen Spiele mit liturgischer Funktion ist Johannes von Salisburys *Policraticus*. In dessen drittem Kapitel *De mundana comedia vel tragedia* entwirft er ein Bild der Welt, in der die Menschen ein eher lächerliches Treiben veranstalten, das von Gott, Engeln und Tugendhelden beobachtet wird. Wenn am Lebensende die Masken fallen, zeigt sich das wahre Gesicht der Menschen. Über der Bühne erhebt sich das Universum, der Himmel ist Loge. «Aus der scena vitae», so formuliert es Ernst Robert Curtius, «ist damit ein theatrum mundi geworden.»⁹ Die mittelalterlichen Mysterien orientieren sich an den Stationen des heilsgeschichtlichen Dramas: Schöpfung, Fall, Inkarnation und Versöhnungswerk Christi, Auferstehung der Toten und Jüngstes Gericht. Mit Himmel und Erde werden Ewigkeit und Vergänglichkeit kontrastiert. Die Moralitäten hingegen stellen einen beispielhaften Lebenslauf ins Zentrum. Ein Spielleiter oder eine allegorische Figur übernimmt zu Beginn des Spiels die Rollenverteilung und überlässt es anschließend der «Menschheitsfigur», ihren Part gut zu erfüllen: ein «Leben», das im Stand der Unschuld beginnt und über Versündigung und Umkehr bis zum Ende mit Gericht und Gnade bei Gott führt. Calderón verknüpft in seinem Fronleichnamsspiel die beiden mittelalterlichen Formen und schließt damit sinnfällig an eine Tradition an, die genau dasjenige konkret benennt, was zumal neuzeitlich und modern häufig numinos erscheint: Die undurchschaubare Welt wird im überschaubaren Theater aufgehoben, der segnende Gott ist quasi domestiziert und der Gerichtsgedanke steht im Zeichen des Heils. Dies wird liturgisch bekräftigt.

Die rituelle Dimension weist auf die Bedeutung des Vollzugs: in der mittelalterlichen Moralität «erspielen» sich die Rollenträger ihr «Leben» mit gnädigem Ziel. Die Moderne hat hingegen düstere Konzentrationen auf die performative Dimension hervorgebracht. In Strindbergs Drama *Nach Damaskus* (1898; dt. 1912) sind die Spieler den übermächtigen Augen Gottes, die freilich nicht mehr ins Bild gesetzt werden, schutzlos ausgeliefert. Pirandello führt in seinem Drama *Sechs Personen suchen einen Autor* (1921; dt. 1924), auf das Hürlimanns Schlussteil anspielt, die völlige Ori-

entierungslosigkeit seiner ‹Geschöpfe› vor. ‹Welt› ist hier aufgelöst in die Suche der völlig vereinzelt Sechs nach ihrem Autor, ein übergeordneter Horizont fehlt. Insofern ist hier das Welttheater zu Ende gebracht: Welt-Anschauung ist einer umfassenden Zusammenhanglosigkeit gewichen, die allenfalls in der Negation auf ein Ganzes zurückweist.

Die Vorstellung der Welt als Theater legt den Gehalt der Welt-Anschauung noch nicht fest. Vielmehr ist sie geeignet, die Frage nach Sinn und Gestalt der Wirklichkeit zu bearbeiten. So gesehen, setzt sie Welt-Sicht aufs Spiel. In diesem Sichtungsprozess kommt die reflektierende Perspektive des beobachtenden Subjekts zum Tragen: dessen Autonomie kann allerdings aus der Binnenperspektive des weltbefangenen, verstrickten Menschen kritisch hinterfragt werden. Auch dies eine Spielart der barocken Formel ‹ludimus et ludimur› oder, christlich theologisch formuliert, der Spannung zwischen Providentia Dei und menschlicher Selbstbestimmung.

Drei Motive werden so erkennbar, die die Bedeutung der Metapher in den unterschiedlichen Diskursen begründen helfen:

Die mittelalterliche Konzeption des *theatrum mundi* inszeniert und zelebriert die letztgültige Heilszusage Gottes an die Welt, die gerade in Situationen der Bedrängnis auch heilsam empfunden werden kann, wird doch die qualvolle Existenz des Einzelnen transzendiert und der Schein des Bühnendaseins in die Wirklichkeit göttlichen Heils aufgehoben.

Darüber hinaus ermöglicht die reflektierende Perspektive auch die kritische Arbeit am überlieferten Wirklichkeitsverständnis. Das erkennende und handelnde Subjekt kann ins Zentrum dieses Prozesses treten: als Träger der Reflexion wie als *dramatis persona*.

Als dramatische Person aber kann der Mensch – genau gegenläufig – auch ohnmächtig verstrickt erscheinen, so dass seine ganze Hilflosigkeit dem eigenen Lebenszusammenhang gegenüber Ausdruck findet.

Die Ausarbeitungen der Welttheatervorstellung vermögen nun jeweils Auskunft zu geben über die Welt-Anschauung(en) einer Epoche. Interessanterweise lässt sich allerdings keine lineare Entwicklung etwa von einer Orientierung an der Transzendenz in der Vormoderne zur Betonung der Immanenz in Neuzeit und Moderne ausmachen. In der Barockzeit zumal bestehen beide Linien parallel: Während Calderón die transzendente Dimension betont und Gottes Sicht auf die Welt zur entscheidenden Dimension erhebt, legt Shakespeare umgekehrt den Schwerpunkt auf die Immanenz. Er betont die Undurchsichtigkeit des Spielorts Erdenbühne und überführt sie auch nicht notwendig in eine transzendente Ordnung. Der verbannte Duke in *As you like it* etwa erkennt sein eigenes Leiden als ein Stück in der Reihe der Tragödien der Welt: ‹... we are not all alone unhappy. / This wide and universal theatre / Presents more woeful pageants than the scene / Wherein we play in› (II,7,136–139). Und Jacques antwortet mit einer

zur formelhaften Wendung gewordenen Zuspitzung: «All the world's a stage, / And all the men and women merely players. / They have their exits and their entrances, / And one man in his time plays many parts, / His acts being seven ages.» (II,7,139–143) Sieben Lebensalter habe das Leben eines Menschen, sie werden als Akte des Dramas im universalen Welttheater aufgefasst. Demgegenüber stellt Calderón eine Beziehung zwischen den heilsgeschichtlichen Weltenaltern und der Dramenstruktur her. Implizit allerdings sind auch die Shakespeareschen Schauspieler eingebunden in das universal-theologische Weltbild des Elisabethanischen Zeitalters, ohne das die Dramen des Engländers nicht denkbar sind. Es genügt, so hat Barner gezeigt, schon «eine leichte Akzentverschiebung, um hinter der «anthropologischen» Deutung die «theonome» aufscheinen zu lassen, und vice versa.»¹⁰

4. Modernes Welttheater: zwischen Affirmation und Irritation

Auch in der Moderne, die bekanntermaßen ihre Probleme mit der Metaphysik wie der Vorstellung einer göttlichen Heilsordnung hat, impliziert das Welttheater Horizonte: Das Aufrufen der Vorstellung evoziert zugleich den göttlich garantierten Himmel. Hans Urs von Balthasar entfaltet das Modell explizit im Sinne einer *Theodramatik* (1973): Die existentielle Dramatik des Menschen bezieht sich auf sein Verhältnis zu Gott, dessen Offenbarung Heilsdrama ist.

Undogmatisch und kritisch nimmt hingegen die Literatur erhebliche Umbesetzungen vor. Am radikalsten wird wohl in Karl Kraus' Drama *Die letzten Tage der Menschheit* (1920/21) und in Else Lasker-Schülers Exildrama *Ich und Ich* (entstanden 1940/41), im Horizont der Weltkriege entstanden, die Vorstellung eines Weltganzen im heilvollen Zusammenhang zerbrochen. Bei Lasker-Schüler etwa sitzen in der Loge die Könige Saul, David und Salomo, versteinert und bewegungslos, und sind so stumme Zeugen einer Theaterprobe. Lasker-Schüler collagiert die unterschiedlichsten Theatertraditionen wie ein Feuerwerk. Hugo von Hofmannsthals Festspiel *Das Salzburger Große Welttheater*, der Idee des Gesamtkunstwerks verpflichtet und von Max Reinhardt inszeniert, dürfte sie inspiriert haben. Monumental in der Anlage und im Jerusalemer «Höllengrund» vor der imposanten Kulisse des Davidsturms verortet, lässt das Stück zunächst Faust und Mephisto über den Gang der Welt und die Ferne Gottes disputieren, ehe es das apokalyptische Szenario eines Untergangs der Nationalsozialisten in Lavamassen zur Aufführung bringt. Die «Dichterin», die hier dramatische Person ist und auf deren «Herzenbühne» sich ihren Angaben zufolge das Szenario ereignet hat, zerbricht gleichsam an der Last ihrer geschichtlichen Existenz. Sie habe das Weltenrätsel nicht gelöst, wirft ihr der Kritiker im letzten Akt vor, und sie ermüdet und stirbt. Aus dem theatrum mundi ist eine heil-lose Welt

geworden. Auch das Nachspiel kann kaum recht befriedend empfunden werden, obschon es die Vision einer Erlösung erzählt. Ambivalent bis zum Setzen der Anführungszeichen schließt es mit dem Gesang der «Dichterin» hinter dem Vorhang «Ich freu mich so, ich freu mich so: Gott ist <da>!!»

Die ästhetische Bearbeitung des Motivs, überaus bedrängend zumal in den beiden genannten Dramen, ist freilich der «Lösung» der Theodizee-Problematik nicht verpflichtet, sondern hat ihren spezifischen Wert wohl gerade darin, sich der Aufhebung extremen Leidens in die Explikation zu verweigern und die äußerste Beunruhigung angesichts der katastrophalen Kriegserfahrung gegenwärtig zu halten. Die Spielbarkeit der Dramen Kraus' und Lasker-Schülers ist oft angezweifelt worden, und dieser Zweifel ist wohl nicht nur den bühnentechnischen Problemen geschuldet, sondern auch der Radikalität, mit der sie Sinn verweigern.

Die Umsetzung der Welttheatervorstellung in Festspielen setzt einen ganz anderen Akzent: wenn in Mittelalter und Barock die liturgische Dimension von zentraler Bedeutung ist, so stehen die modernen Festspiele in Salzburg ganz im Zeichen des Rituals. Hugo von Hofmannsthal betont den gemeinschaftsstiftenden Erlebnischarakter des Gesamtkunstwerks und knüpft an das Welttheater Calderóns im Sinne des kulturellen Erbes – nicht im Sinne einer Glaubenswahrheit – an.

5. *Die Welt ein Theater, das Theater die Welt: noch einmal Einsiedeln*

Hürlimanns Anspruch war es, die Fragen unserer Zeit auf dem Schauplatz des Welttheaters zu stellen. Er habe ganz gezielt das Leben auf dem Klosterplatz seines Heimatortes beobachtet. Der Ort spiegele geradezu das menschliche Leben. Über 500 Laienspieler aus Einsiedeln und Umgebung waren schließlich an dem Spiel beteiligt, und Hürlimann nutzte die vielen Stimmen, um seine – wie ihre – Anfrage laut werden zu lassen: 250 Darsteller würden ihr «Warum?» gegen die Klosterfassade schreien.¹¹ Eindrucksvoll repräsentiert die Kulisse, was der barocke Bühnenwagen noch konkret ins Bild setzte: über allem der Hinweis auf die göttliche Heilsordnung der Welt. Die Antwort bleibt aus, das Verhältnis des Einzelnen zu dieser Ordnung offen. Fallen menschliche Existenz und die Vorstellung einer solchen Ordnung also vollständig auseinander? Die Konzentration auf das Bühnengeschehen ist augenfällig, die souveräne Verbindung beider Pole aus dem «oberen Stockwerk» heraus nimmt Hürlimann nicht vor. In der Mitte des Stücks – «Die vierte Viertelstunde: In der Pestzeit» – bemüht sich der «Autor», von den Einsiedler Mönchen die Spielgenehmigung für *El gran teatro del mundo* zu erlangen. Nein, erwidert er dem Abt, das «Gesetz der Gnade» sei gestrichen. An seine Stelle tritt mitten im Stück das Kreuz. Die Szene endet mit einem Klagelied Jesu in der Sprache der Einsiedler:

«Vatter, Vatter / Muss das sy?» (54) Auch diese Frage bleibt in der Schwebe. Und die Turmuhr schlägt ein weiteres Viertel.

ANMERKUNGEN

¹ Thomas Hürlimann, Wohnen im Material IV, in: ders., Das Einsiedler Welttheater. Nach Calderón de la Barca. Zürich 2000. 96.

² Welttheater Einsiedeln. Thomas Hürlimann, Arbeitsnotiz. Nachzulesen auf der Homepage Welttheater Einsiedeln: www.welttheater.ch/lowend/html/body_me-tx4.html (nicht in oben genannter Publikation enthalten).

³ Vgl. Hürlimann, Arbeitsnotiz zum Einsiedler Welttheater V, VII. In: ders., Das Einsiedler Welttheater. 88f.

⁴ Reinhold Bernhardt, Art. Vorsehung; in: Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 4, Neufassung; Göttingen 1994. 1208-1211. 1208. Vgl. ders., Was heißt «Handeln Gottes»? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung. Gütersloh 1999.

⁵ Dietrich Ritschl, Sinn und Grenzen der theologischen Kategorie der Vorsehung. In: Dialektische Theologie Jg. 10, Nr. 2, 1994. 117-133. 118.

⁶ Vgl. Bernhardt, Vorsehung, 1208.

⁷ Ritschl, 122.

⁸ Vgl. zum Ganzen: Irene Pieper, Modernes Welttheater. Untersuchungen zum Welttheatermotiv zwischen Katastrophenerfahrung und Welt-Anschauungssuche bei Walter Benjamin, Karl Kraus, Hugo von Hofmannsthal und Else Lasker-Schüler. Berlin 2000 (Schriften zur Literaturwissenschaft 13). Ich beziehe mich im folgenden auf diese Arbeit.

⁹ Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern 1969. 150.

¹⁰ Wilfried Barner, Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen. Tübingen 1970. 93.

¹¹ So der Autor in einem Interview des *Brückenbauer* (ebd. Nr. 23, 6.6.2000).

MICHAEL RIßMANN · MÜNCHEN

HITLERS VORSEHUNGSGLAUBE UND SEINE WIRKUNG

Wer im «Dritten Reich», an den Volksempfängern oder auf Massenversammlungen, den Reden des «Führers» lauschen konnte, hat häufig noch jenen rollenden Reibelaut im Ohr, mit dem Adolf Hitler das Wort «Vorsehung» aussprach. In kaum einer Ansprache des Diktators fehlt ein Verweis auf diese höhere Instanz, von der sich geführt wähnte. Handelte es sich dabei, so muss man aus heutiger Perspektive fragen, nur um rhetorische Floskeln, mit denen Hitler seine Zuhörerschaft beeindrucken wollte – oder steht hinter solchen Wendungen eine Überzeugung, die Weltanschauung und Politik Hitlers beeinflusste, womöglich steuerte?

Liest man die vielen tausend Seiten, auf denen Hitlers Äußerungen, öffentliche wie private, heute zugänglich sind, zeichnet sich bald eine Antwort auf diese Frage ab: Hitlers Weltbild besteht, wie die Hitler-Forschung der letzten Jahrzehnte sorgfältig nachgewiesen hat, aus Nationalismus und Antisemitismus, aus Sozialdarwinismus und Rassismus – doch all diese Elemente werden verknüpft und begründet durch religiöse Vorstellungen, in deren Mitte das Walten einer Vorsehung steht, die ihrem Werkzeug Adolf Hitler eine Schlüsselrolle in der Weltgeschichte zugewiesen hat.¹

I. HITLERS GOTTESBILD

Wenn Hitler solche Thesen öffentlich vortrug, folgte er dem Erzählmuster der christlichen Heilsgeschichte, in der die von Gott geschaffene Welt durch die Sündhaftigkeit der Menschheit in eine Krise gerät, aus der sie Gott, der seinen Sohn als Erlöser auf die Erde schickt, schließlich erlöst. Diesen christlichen Heilsweg setzte Hitler in seinen Reden häufig gleich mit dem künftigen Schicksal des deutschen Volkes. 1918 sei es, durch die Niederlage im Weltkrieg und den Versailler Vertrag, in eine Krise geraten

MICHAEL RIßMANN, geboren 1971 in Marbach am Neckar, lebt als Historiker in München. 2001 veröffentlichte er eine Studie über «Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators».

und warte nun auf einen neuen Heilsbringer, den man in ihm, Hitler, zu erblicken habe. Genau wie Jesus sei er in einfachen Verhältnissen geboren worden, habe stets für eine höhere Wahrheit gekämpft und dabei Jünger um sich geschart, mit deren Hilfe er die Nation erlösen werde. Aus der Fülle möglicher Belege für diese Messias-Rolle, die sich Hitler zusprach, können hier nur wenige Beispiele zitiert werden. So führte er etwa 1921 aus: «Wir sind zwar klein, aber einst stand auch ein Mann auf in Galiläa und heute beherrscht seine Lehre die ganze Welt.»² Eine Parallele zur Passion Christi zog Hitler, wenn er 1927 behauptete: «Wer auf dieser Welt versucht, in trüben Zeiten freimütig sein Bekenntnis abzulegen für einen höheren Glauben, der der übrigen Welt nicht genehm war, hat zu allen Zeiten einen Dornenweg gehen müssen.»³ Selbst die Anklage Jesu durch Vertreter der jüdischen Führungsschicht setzte er mit seinem Schicksal gleich. Vor 2000 Jahren, so Hitler, «wurde auch ein Mann denunziert von der gleichen Rasse, die heute überall verleumdet und verlästert [...] Der Mann wurde vor Gericht geschleift, und damals hieß es auch: «Er wiegelt das Volk auf.»⁴ Und selbst eine Wiederauferstehung kennt Hitlers Heilsgeschichte. In kommenden Zeiten würden Anhänger der Partei, die vom politischen Gegner ermordet worden waren, «auferstehen und in der Geschichte unserer Bewegung weiterleben als die Blutzengen eines kommenden neuen Deutschlands. Sie werden einmal emporgehoben werden aus dem Licht der Vergangenheit, wie einst das Christentum seine Märtyrer emporgehoben hat».⁵

Von der christlichen Heilsgeschichte übernahm Hitler freilich nur die Struktur. Die Inhalte, mit denen er diesen Rahmen ausfüllte, sind geprägt von seinem eigentümlichen Gottesbild, das er – vor allem in den Jahren nach der Machtergreifung – stets mit dem Begriff «Vorsehung» kennzeichnete. Hitlers Gott präsentierte sich in den öffentlichen Reden freilich nicht als gütiger, milder Vater, sondern als ein sozialdarwinistisch eingestellter Schiedsrichter im Kampf aller gegen alle. Dieser Gott habe, so Hitler, die Rassen geschaffen und festgelegt, dass sie sich in einer ständigen Konkurrenzsituation befänden. Keinesfalls sei Gott, betonte Hitler, verantwortlich für ewig gültige Besitzzuteilungen. Alles irdische Gut stünde im Lebenskampf zur Disposition, es gelte das Recht des Siegers: «Der Himmel hat nicht erklärt, Du bist ein Deutscher, Du bekommst soviel, und weil Du ein Russe bist, bekommst Du soviel, nein, der Mensch hat sich mit Hilfe seiner Kraft eben den Grund und Boden genommen.»⁶ Erst nach dem Kampf trafe Gott seine Entscheidung: «Wenn die Konkurrenz ein Volk vom Weltmarkt verdrängt, dann hat zu allen Zeiten das letzte Gottesgericht entschieden: Wer ist der Kraftvollere.»⁷ In den Augen Hitlers musste man sich Gottes Hilfe also zunächst verdienen. «Es gibt kein Geschenk, nichts, was dem Menschen durch höhere Vorsehung gegeben

wird. Es wird keine Leistung erreicht ohne Überwindung eines Widerstandes.»⁸ Wenn dieses Hindernis jedoch mit aller Kraft beseitigt worden sei, könne man sich der Belohnung durch Gott sicher sein. Dieses Denkmodell gab Hitler die Möglichkeit, jeden Wahlsieg und jede gewonnene Schlacht als Anerkennung durch Gott zu interpretieren, als Bestätigung des Höchsten, dass er auf dem richtigen Weg sei und mit hinreichender Härte gekämpft habe.

Was aber, wenn die verdiente Belohnung nicht eintraf? Vor diese Frage sah sich Hitler vor allem an zwei entscheidenden Wendepunkten seiner Biographie gestellt: 1923, nach dem missglückten Putsch, und 1943, nach Stalingrad. Wenn Siege als Bestätigung Gottes zu werten waren, dann hätten Niederlagen eigentlich als Kritik des Höchsten an Hitlers Politik gelten müssen. Doch Hitler fand, um sein Vorgehen nicht in Frage stellen zu müssen, einen Ausweg: Eine Niederlage sei stets als «Geißel» zu werten, die «uns aufpeitschen soll und aufpeitschen wird zu einer neuen Größe, zu einer neuen Macht und Herrlichkeit.»⁹ Die Niederlage konnte, wie in dieser und vielen anderen Bemerkungen Hitlers aufscheint, eine Ermunterung, manchmal auch eine Prüfung durch Gott sein. Das deutsche Volk werde, so kündigte Hitler etwa 1935 an, den «Hammerschlägen der Vorsehung» gelassen entgegensehen, «wenn uns auch in Zukunft das Schicksal wieder prüfen will.»¹⁰

In den öffentlichen Reden verzichtete der Diktator auf eine genauere Präzisierung seines Gottesbildes. Auch im kleinen Kreis der Tischgespräche betonte Hitler stets das Unerklärliche, Numinose an Gott. Der Mensch müsse sich, so der Diktator, demütig beugen «vor der Überzeugung, einem ungeheuren Gewaltigen, einer Allmacht gegenüberzustehen, die so unerhört tief ist, daß wir Menschen sie nicht zu fassen vermögen.»¹¹ Lediglich das Studium der Naturgesetze galt Hitler als mögliche Annäherung an Gott. Nach einer Notiz Martin Bormanns charakterisierte Hitler seinen Gott als «das Walten der Naturgesetze im gesamten Universum»;¹² während der Tischgespräche definierte Hitler: «Gott, das heißt die Vorsehung, das Naturgesetz».¹³ Konsequenter waren für Hitler nicht die Kirchen, sondern weit eher die Wissenschaften befähigt, eine Annäherung des Menschen an Gott herbeizuführen.

Diese eigentümliche, zuweilen fast pantheistisch anmutende Religiosität erlaubt keine Gottesanbetung in den Formen tradierter Religionen. Nicht der Besuch von Kirchen, sondern die Betrachtung des Sternenhimmels sei – so Hitler – am besten geeignet, eine zeitgemäße Begegnung mit Gott zu ermöglichen: «Wenn erst einmal das Wissen um das Universum sich verbreitet, wenn der Großteil der Menschen sich darüber klar wird, daß die Sterne nicht Leuchtkörper sind, sondern Welten, vielleicht belebte Welten, wie die unsere, dann wird die Lehre des Christentums völlig ad

absurdum geführt.»¹⁴ Durch eine besondere Institution, eine Mischung aus Tempel und Forschungsstätte, wollte Hitler diesen Prozess fördern: Im Februar 1942 sprach er von seiner Absicht, die Kirche auf dem Linzer Pöstling-Berg durch den Neubau einer Sternwarte zu ersetzen, in der zentrale Weltbilder der Menschheitsgeschichte dargestellt sein sollten. Neben einer Forschungsstätte und einem Planetarium plante Hitler einen Raum mit Skulpturen allerer, die Teil daran hatten, den Einfluss des Christentums zurückzudrängen: «In der Zukunft werden jeden Sonntag Zehntausende von Menschen durchgehen, und alle werden erfüllt sein von der Größe dieses Universums.»¹⁵ Wenige Monate später, im Juni 1942, hatte sich die eine Sternwarte in Linz in Hitlers Kopf vervielfacht: In «allen größeren Städten» wollte er nun Sternwarten erbauen, «um das Weltbild der Menschen zu vergrößern und damit geistigen Verkümmierungen vorzubeugen.»¹⁶

Die Sternwarte als Tempel: In solchen Überlegungen zeichnet sich der Versuch ab, die Sinnfrage auch außerhalb der Kirchen zu beantworten: Dem totalen Zugriff auf den Menschen in der Diktatur Hitlers sollten religiöse Bindungen nicht versperrt bleiben. Nur sehr zurückhaltend skizzierte Hitler Ausblicke auf eine zukünftige Religion der Deutschen, von denen das Sternwarten-Projekt der konkreteste Plan war. Daneben überlegte Hitler, herausgehobene biographische Ereignisse nicht mehr durch kirchliche, sondern gewissermaßen durch parteipäpstliche Weihen abzusegnen. Wenn er einmal Ruhe habe, wolle er – so kündigte Hitler 1942 an – Sätze «prägen», die bei solchen Anlässen gesprochen werden sollten: «Es muß das wunderschön sein im Gedanken und in der Form, etwas Einmaliges, das man sonst nie zu hören bekommt.»¹⁷

Trotz solcher Pläne, dem Christentum auf lange Sicht Konkurrenz zu machen, wollte Hitler in den dreißiger und vierziger Jahren keine neue Religion schaffen. Derartige Absichten hatte Hitler schon 1938 energisch zurückgewiesen, als er auf dem Reichsparteitag in seiner «Kulturred» deutliche Grenzen zu allem «Mystizismus» zog: Der Nationalsozialismus sei keine «Kultbewegung» und benötige daher auch «keine Kulträume, sondern ausschließlich Volkshallen [...], keine Kulthaine, sondern Sportarenen und Spielwiesen.» Die Weltanschauung der Partei definierte er in dieser Rede als eine «kühle Wirklichkeitslehre schärfster wissenschaftlicher Erkenntnisse.»¹⁸

II. HITLERS EINSTELLUNG ZU CHRISTENTUM UND KIRCHE

Hitlers Religiosität zielte also auf den Versuch, die Vorsehung mit naturwissenschaftlich feststellbaren Gesetzmäßigkeiten gleichzusetzen – man denke an die bereits zitierte Äußerung Hitlers: «Gott, das heißt die Vor-

sehung, das Naturgesetz». Trotz solcher Versuche, eine Art «Wissenschaftsreligion» zu schaffen, darf die Herkunft jener Begriffe und Denkmodelle nicht übersehen werden, auf die der Diktator zurückgriff: Der Terminus «Vorsehung», ebenso das Strukturmuster der von Hitler konzipierten Heilsgeschichte, wurzeln im Christentum. Dies führt zu der Frage, wie der Diktator der christlichen Religion, ihren Glaubensinhalten, Institutionen und Repräsentanten, gegenüberstand.

Religion hatte in den Augen Hitlers die Aufgabe, eine Nation innerlich zu stärken: «Ein Volk braucht gemeinsame Auffassungen, seien sie religiöser oder sonstwie weltanschaulicher Grundlage. Es muß etwas da sein, das ein festes Fundament bildet.»¹⁹ Das Christentum habe, so kritisierte Hitler, genau das Gegenteil getan und durch die Auseinandersetzungen der Konfessionen die deutsche Nation geschädigt. «Für die Zukunft der Erde aber liegt die Bedeutung nicht darin, ob die Protestanten die Katholiken oder die Katholiken die Protestanten besiegen, sondern darin, ob der arische Mensch ihr erhalten bleibt oder ausstirbt.»²⁰

Das Christentum hatte also in Hitlers Augen versagt und dem deutschen Volk nicht weltanschauliche Geschlossenheit und damit Kampfstärke, sondern nur Streit und Spaltung beschert. Dennoch konnte Hitler auf eine behutsame Annäherung an dieses eigentlich schädliche Christentum nicht verzichten: Zahlreiche Wähler waren kirchlich gebunden und hätten einer Partei, die dem Christentum ablehnend gegenübergestanden wäre, niemals ihre Stimme gegeben. Andererseits kam es darauf an, die NSDAP nicht konfessionell festzulegen – man hätte sonst die Wähler der jeweils anderen Konfession verschreckt und damit verhindert, dass die NSDAP zu jener Volkspartei aufsteigen konnte, die Hitler wohl von Anfang an anstrebte. Der Parteiführer konzipierte deshalb eine Doppelstrategie: Einerseits vereinnahmte er das Christentum soweit, dass christlich geprägte Wähler eine Brücke in die Partei vorfanden; andererseits grenzte er sich von allen konfessionellen Strömungen so deutlich ab, dass die NSDAP in allen Teilen des Reiches – nicht nur im katholisch geprägten Südbayern – erfolgreich sein konnte.

Die Vereinnahmung vollzog sich, indem Hitler das Christentum umdeutete. Die Partei müsse, so führte er aus, «wieder das Christentum hochbringen, aber das Kampfchristentum. Das Christentum ist nicht die Lehre des stummen Duldens, Leidertragens, sondern des Kampfes.»²¹ Jesus wird in Hitlers Reden zum Märtyrer des Antisemitismus, mithin zu einem Vordenker der NS-Programmatik. «Wenn Christus heute durch die Welt ginge, würde er da nicht sagen: ‹Habe ich den Juden deshalb als Otterngezücht gebrandmarkt, damit ihr von ihm lernen sollt? Seid ihr noch nicht schlecht genug? Wollt ihr den Lug und den Trug noch mehr steigern? Nicht lernen sollt ihr vom Juden, sondern ihn verneinen.›»²² In Hitlers

Interpretation zeigt sich das Christentum als aggressive, zutiefst antisemitische Religion und war in dieser Gestalt natürlich kompatibel mit dem Programm der NSDAP. Vor allem aber vollzog sich die Vereinnahmung, indem Hitler die typischen Sprachformen eines christlich geprägten Menschen gebrauchte. Redewendungen wie «leider Gottes», «weiß Gott», «Gnade uns der Herrgott», «um Gottes willen» und so fort finden sich zuhauf in Hitlers Reden, christlich eingefärbtes Sprichwortgut, sehr häufig Bibelzitate und immer wieder gebetsartige Wendungen. So kündigte Hitler am Ende einer Rede beispielsweise an, es werde «einst für das deutsche Volk der Tag kommen der Macht, der Größe und der Herrlichkeit. Amen.»²³

Zugleich mit dieser Annäherung an das Christentum galt es, jegliche konfessionelle Festlegung zu vermeiden. In München und Südbayern, wo die «Bewegung» ihren Ausgang nahm, konkurrierte Hitler mit der «Bayerischen Volkspartei», die auf dem rechten Flügel des Parteienspektrums dominierte und der katholischen Kirche nahe stand. Nun wäre es freilich ein Fehler gewesen, gegen den Katholizismus zu polemisieren, nur um die katholisch geprägte BVP zu treffen: Eine Ablehnung der NSDAP durch katholische Wähler wäre die sichere Folge gewesen. Hitler wandte sich deshalb in seinen Reden und Artikeln nicht gegen eine katholische Politik, sondern gegen konfessionell beeinflusste Politik überhaupt, die den Zielen einer wahrhaft christlichen Politik widerspräche: «Indem wir heute den Konfessionskampf aus unseren Reihen verdammen, glauben wir, daß wir am besten im Sinne unseres allerhöchsten Herrn handeln.»²⁴ Sogar im Parteiprogramm der NSDAP von 1920 war dieser Standpunkt fixiert worden: Die Partei, so hieß es dort, vertrete «den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden.»²⁵ Der Kampf gegen die katholisch orientierte Bayerische Volkspartei durfte freilich nicht dazu führen, daß die Partei als Anhänger der evangelischen Seite galt – denn dies hätte wiederum eine konfessionelle Festlegung bedeutet. Ebenso heftig wie gegen die Bayerische Volkspartei und später gegen das Zentrum wütete Hitler deshalb gegen bestimmte Strömungen in seiner Partei, die eine «Los-von-Rom»-Programmatik vertraten, also eine dezidierte Abwendung von Rom und vom Katholizismus.

Nach 1933 schien es zunächst, als ob Hitler auf Christentum und Kirchen zugehen wollte. Im Reichstag verkündete Hitler am 23. März 1933, er sehe «in den beiden christlichen Konfessionen die wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums.»²⁶ Solche Zugeständnisse waren jedoch taktischer Natur: Hitler benötigte im Reichstag die Stimmen des Zentrums, um das Ermächtigungsgesetz in Kraft treten zu lassen. Nach dem Abschluss des Konkordats mit dem Vatikan und anfänglichen Kooperationsversuchen

mit den Evangelischen Kirchen verschlechterte sich das Verhältnis zwischen Partei- und Staatsführung einerseits und Kirchen andererseits, wenngleich es bis zum Endes des Regimes nie zu einer offiziellen, systematisch durchgeführten Kirchenverfolgung gekommen ist.

Aus den «Tischgesprächen» Hitlers – jenen Monologen, die er abends und während der Mahlzeiten vor den Bewohnern der Führerhauptquartiere hielt –, wissen wir jedoch, dass Hitler eine Vernichtung der Kirchen plante. Nach dem Kriege, so kündigte er bereits 1941 im kleinen Kreis an, werde er seine «letzte Lebensaufgabe darin sehen, das Kirchenproblem noch zu klären. Erst dann wird die deutsche Nation ganz gesichert sein.»²⁷ Wie diese Klärung aussehen sollte, deutete er 1941 an: «Dieses Reptil erhebt sich immer wieder, wenn die Staatsgewalt schwach wird. Deshalb muß man es zertreten.»²⁸ Die Kirchen galten ihm nun als «Kulturschande»,²⁹ Pfarrer bezeichnete er als «Dreckwanze».³⁰

Solche Hasstiraden beruhten auf einer Fundamentalkritik an Christentum und Kirchen, die nichts ausließ: Vor seinen Vertrauten kritisierte Hitler Lehren, Vertreter, Politik und Geschichte des Christentums. Besonders verärgerten ihn, um nur einige Beispiele zu zitieren, die christlichen Jenseitsvorstellungen, über die er sich häufig in derber Weise lustig machte: «Da hat man einen Richard Wagner auf der Erde gehabt, und drüben hört man Halleluja und sieht nichts als Palmwedel, Kinder im Säuglingsalter und alte Menschen»,³¹ außerdem seien dort, vermutete der Diktator, «unansehnliche und geistig fade Frauen»³² zu finden. Um solchen Spott zu begründen, verwies der Diktator immer wieder auf die Welterklärungen der Naturwissenschaft, die ihn mehr überzeugten als die Bibel. Allen Versuchen, beide in Einklang zu bringen, stand er skeptisch gegenüber: «Die Kirche hilft sich damit, daß sie erklärt, die Darstellung der Bibel sei sinnbildlich zu verstehen. Würde einer vor vierhundert Jahren das behauptet haben, so wäre er unter frommen Gesängen geröstet worden.»³³

III. KATHOLISCHE WURZELN?

Wo hat nun aber Hitlers Vorsehungsglaube, wo haben sein Kirchenhass und seine eigenartige Auslegung christlicher Inhalte ihren Ursprung? Seit langem schon gibt es Bemühungen, Hitlers Denken auf den Einfluss einzelner Persönlichkeiten zurückzuführen und diese Kontakte als entscheidende Impulse der nationalsozialistischen Ideologie zu bewerten. Es scheint angeraten, solchen Deutungen mit prinzipieller Vorsicht zu begegnen: Wir wissen vom antiklerikal gefärbten Umfeld seiner Jugend, wir wissen auch, dass sich Hitler während seiner Wiener und frühen Münchner Jahre in völkischen Kreisen bewegte, die für ein nationalistisches, rassistisches, antisemitisches und sozialdarwinistisches Weltbild standen; es mag auch

gelingen, einzelne Namen ausfindig zu machen, die in diesem Milieu eine dominierende Rolle spielten. Dennoch wird man sich fragen müssen, ob Hitler seine Anschauungen wirklich von diesem oder jenem «Theoretiker» unmittelbar übernahm: Eine allgemeine Prägung durch sein geistiges Umfeld, durch die Mentalität dieses völkischen Milieus ist ebenso denkbar. Sucht man allzu verkrampft nach *den* Vätern und Paten, die Hitlers Anschauungen erzeugt oder fördernd begleitet haben könnten, übersieht man die Normalität solcher Denkmuster in den großstädtischen Unterschichten der Vor- und Zwischenkriegszeit. So monströs und fremdartig die Ideenwelt des Diktators heute wirkt, so durchschnittlich und alltäglich war sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Man möchte *den einen* Vordenker kennen lernen, weil man nicht mehr glauben mag, daß einmal viele so dachten. Wer nach *dem* geistigen Vater des Hitlerschen Weltbildes sucht, schätzt zudem die Struktur seines Denkens falsch ein. Hitler verfügte nicht über komplexe Theorien, deren Aneignung eines Lehrers bedurft hätte. Was er hörte und las, erschöpfte sich in einem Bündel ständig neu arrangierter Schlagworte, deren Rezeption keinen großen geistigen Aufwand erforderte.

Den entscheidenden Vordenker gab es also nicht, ebenso wenig *die* allein entscheidende Weltanschauung. Dennoch hat man immer wieder versucht, solche allein entscheidenden Urheber auszumachen – und fand dabei, neben der «Völkischen Bewegung», dem Okkultismus der Jahrhundertwende und Richard Wagners Musikdramen³⁴ – häufig auch die katholische Kirche. Sind hier tatsächlich frühe Einflüsse auf Hitlers Gottesbild auszumachen?

Was die Quellen über frühe Berührungen Hitlers mit dem Katholizismus berichten, ist schnell zusammengefasst. Die Familie, der römisch-katholischen Kirche zugehörig, führte kein ausgesprochen religiöses Leben. Nur die Mutter Klara besuchte regelmäßig die Messe, Vater Alois hingegen verstand sich als «Freigeist» und nahm am Gottesdienst nur an des Kaisers Geburtstag teil, um seine Beamtenuniform vorzuführen, die er seit seiner Pensionierung nicht mehr nutzen konnte. Nach einem Umzug der Familie besuchte Hitler die Volksschule von Lambach und auch die dortige Sängerknabenschule des Benediktinerstifts. In «Mein Kampf» berichtet er knapp: «Da ich in meiner freien Zeit im Chorherrenstift zu Lambach Gesangsunterricht erhielt, hatte ich beste Gelegenheit, mich oft und oft am feierlichen Prunke der äußerst glanzvollen kirchlichen Feste zu berauschen. Was war natürlicher, als dass [...] mir der Herr Abt als höchst erstrebenswertes Ideal erschien.»³⁵ Auf väterlichen Wunsch hin wechselte Hitler 1900 auf die Linzer Realschule, unter deren Schülern ein weltanschaulich-politischer Kampf zwischen klerikal gesinnten «Kaisertreuen» einerseits und den sogenannten «freisinnigen» Deutschnationalen andererseits herrschte.

Hitler sympathisierte mit letzteren. Dieses Umfeld, besonders aber der verhasste Religionslehrer dürften eine zunehmend antiklerikale Haltung des Knaben verursacht haben. Auf die Unterweisungen des Sales Schwarz reagierte Hitler mit Streichen und kritischen Fragen, von denen man allerdings nur aus seinen Berichten weiß: Vor den Bunkerinsassen des Weltkriegs gefiel sich der Diktator in der Rolle des aufgeklärten «Freidenkers», der schon als Schüler die Lügenmärchen einer bigotten Kirche durchschaut habe. Besonders die angebliche Diskrepanz von Darwinismus und christlicher Schöpfungsgeschichte sei ihm aufgefallen: «Ich habe als Schüljunge den Widerspruch empfunden und mich darin verbohrnt und habe dem Professor der zweiten vorgehalten, was der der ersten Stunde gesagt hat, so daß die Lehrer in Verzweiflung gerieten!»³⁶ Nur unwillig ließ Hitler die Firmung im Linzer Dom über sich ergehen. Sein Firmpate Emanuel Lugert und dessen Frau berichteten später von einem «mürrischen und verstockten» Firmling, dem weder die Zeremonie noch das teure Firmgeschenk etwas zu bedeuten schienen.³⁷ Im Ganzen läßt sich an Hitlers religiöser Sozialisation nichts Ungewöhnliches feststellen: Als Sohn eines «freisinnigen» Vaters, geprägt durch das antiklerikale Denken einiger Klassenkameraden, erscheint die Lösung vom Katholizismus nicht ungewöhnlich. Eine Totalerklärung Hitlers aus einer österreichisch-katholischen Mentalität, wie sie gelegentlich vorgeschlagen wurde, kann aus den vorliegenden Quellen zur Jugendzeit Hitlers jedenfalls nicht abgeleitet werden. Auch aus dem Verhalten Hitlers in späteren Jahren läßt sich keine besondere Prägung durch den Katholizismus erschließen. Der Diktator Hitler neigte zum Ritual und zu gottesdiensthähnlichen Inszenierungen, er bewunderte die jahrtausendealte Tradition der Kirche und suchte aus ihrer Struktur für seine politischen Unternehmungen zu lernen – ansonsten haßte er sie. In seinen Reden knüpfte Hitler zwar, wie dargestellt, an Sprachformen des Christentums an und übernahm von dort einzelne Denkfiguren und Begriffe, etwa «Vorsehung», verknüpfte diese aber mit Inhalten, die allem christlichen Gedankengut widersprechen: Der christliche Gott und Hitlers Vorsehungs-Gott haben nur den Namen gemeinsam.

ANMERKUNGEN

¹ Eine ausführliche Darstellung der Hitlerschen Religiosität mit umfangreichen Quellennachweisen bei Michael Reißmann: *Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators*. Zürich 2001.

² 21.4.1921. Adolf Hitler: *Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924*. Hg. v. Eberhard Jäckel zusammen mit Axel Kuhn. Stuttgart 1980. S. 367.

³ 30.5.1927. Adolf Hitler: *Reden, Schriften, Aufzeichnungen*. Hg. v. Clemens Vollnhals u.a. Bd. II/1. München u.a. 1992ff., S. 325.

⁴ 12.4.1922. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 2). S. 624.

⁵ 3.6.1927. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 3). S. 341.

⁶ 17.6.1927. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 3). S. 380.

⁷ 16.11.1930. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 3). Bd. IV/1. S. 113.

⁸ 15.1.1928. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 3). Bd. II/2. S. 611f.

⁹ 28.7.1922. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 2). S. 671.

¹⁰ 11.8.1935. Max Domarus: *Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945*. 2 Bde. Neustadt a.d. Aisch 1962/63. S. 520.

¹¹ 23.11.1937. Max Domarus: a.a.O. (wie Anm. 10). S. 762.

¹² 11./12.7.1941. Adolf Hitler: *Monologe im Führerhauptquartier 1941–1944. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims*. Hg. v. Werner Jochmann. Hamburg 1980. S. 40.

¹³ 20.11.1941. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 12). S. 144.

¹⁴ 14.10.1941. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 12). S. 83.

¹⁵ 20./21.2.1942. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 12). S. 285f.

¹⁶ 5.6.1942. Adolf Hitler: *Tischgespräche im Führerhauptquartier 1941–1942*. Neu hg. v. Percy Ernst Schramm in Zusammenarbeit mit Andreas Hillgruber u. Martin Vogt. Stuttgart 1963. S. 388.

¹⁷ 1./2.1942. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 12). S. 166.

¹⁸ 6.9.1938. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 10). S. 893f.

¹⁹ 24.5.1932. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 3). Bd. V/1. S. 125.

²⁰ Adolf Hitler: *Mein Kampf*. Zwei Bände in einem Band. Bd. I: Eine Abrechnung. Bd. II: Die nationalsozialistische Bewegung. 167.–169. Aufl. München 1935. S. 630.

²¹ 6.4.1923. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 2). S. 867.

²² 2.11.1922. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 2). S. 720.

²³ 22.3.1925. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 3). Bd. I. S. 51.

²⁴ 24.5.1927. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 3). Bd. II/1. S. 318.

²⁵ Wilhelm Mommsen (Hg.): *Deutsche Parteiprogramme. Eine Auswahl vom Vormärz bis zur Gegenwart*. München 1951. S. 142.

²⁶ 23.2.1933. Max Domarus: a.a.O. (wie Anm. 10). S. 232.

²⁷ 13.12.1941. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 12). S. 150.

²⁸ 11.8.1942. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 12). S. 337.

²⁹ 8.2.1942. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 12). S. 272.

³⁰ 20./21.2.1942. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 12). S. 285.

³¹ 13.12.1941. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 12). S. 150.

³² 9.4.1942. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 16). S. 267.

³³ 24.10.1941. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 12). S. 103.

³⁴ Eine ausführliche Analyse der möglichen Ursprünge von Hitlers Gottesbild bei Michael Reißmann: a.a.O. (wie Anm. 1). S. 91–135.

³⁵ Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 20). S. 3f.

³⁶ 24.10.1941. Adolf Hitler: a.a.O. (wie Anm. 16). S. 147.

³⁷ Franz Jetzinger: *Hitlers Jugend. Phantasien, Lügen – und die Wahrheit*. Wien 1956. S. 116.

RÉMI BRAGUE · MÜNCHEN

HAT UNGLAUBE EINE ZUKUNFT?

Des öfteren wird die Frage gestellt, ob der Glaube eine Zukunft haben kann. Dabei wird die Zukunft als eine indifferente, ihrem Inhalt gleichgültige Dimension vorgestellt, die sowieso sein wird. Man pflegt, dem französischen Schriftsteller André Malraux eine Äußerung zuzuschreiben, die schon zu einer Leier geworden ist: «Das einundzwanzigste Jahrhundert wird religiös sein, oder es wird überhaupt nicht sein.» Ob der Satz wirklich von Malraux stammt, ist umstritten. Was mich betrifft, so würde ich diese Frage bejahen, rein aus meinem Gefühl. Die Formel hat nämlich genau das Talmi-tiefsinnige, das die philosophischen Abstecher des großen Romanschriftstellers unverkennbar macht. Mit Recht hat man dagegen barsch eingewendet: Unsinn; das 21. Jh. gibt es auf jeden Fall, egal ob es religiös, spirituell, oder was auch immer sein wird. Eine Zukunft wird es sowieso geben. Die Frage ist, ob es unter seinen Inhalten auch den Glauben geben wird.

Mit dieser Frage meint man eigentlich: Kann der Glaube in einer «säkularisierten» Welt, die sich als rein immanent versteht, eine Zukunft haben? Nach seinen Gegnern wird er bestenfalls zu einem Ausstattungstück für Ästheten, schlimmstenfalls zu einem überflüssigen, ja schädlichen Überbau. Seine Verteidiger zeigen, daß der Glaube das reibungslose Funktionieren der demokratischen Gesellschaft fördern kann, ja sie überhaupt ermöglicht. All das mag stimmen. Auf jeden Fall wird jedoch vorausgesetzt, daß der Unterbau – die moderne Welt – überhaupt lebensfähig ist. Nun hat man gute Gründe, diese Lebensfähigkeit der Moderne zu bezweifeln, ja zu denken, daß die moderne Welt in einem Prozeß der Selbstauflösung begriffen ist. Es ist vielleicht an der Zeit, die Frage nach dem Glauben anders zu stellen, d.h. vor dem Hintergrund dieser Bedrohung.

Das Projekt einer radikalen Säkularisation

Es wäre zuerst angebracht, den Unglauben zu verstehen. Um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, muß man ihn in all seinen Dimensionen begreifen. Nun geht das Projekt, das dem Unglauben zugrunde liegt, weiter und tiefer als die Negation Gottes. Das hatte schon Nietzsche gesehen: Es genügt nicht, den Tod

RÉMI BRAGUE, 1947 in Paris geboren, 1988-1990 war er Professor der Philosophie an der Universität Dijon, seit 1990 lehrt er arabische Philosophie an der Sorbonne (Paris I); im Sommer 2002 übernahm er als Nachfolger Hans Maiers den Guardini-Lehrstuhl an der Universität München. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Gottes zu verkünden. Es heißt auch, seinem Schatten den Garaus zu machen¹. Der Schatten Gottes sind die christlich-platonischen «Werte», die die gewöhnlichen Aufklärer immer noch beibehalten², ohne einzusehen, daß sie mit dem Christentum stehen und fallen.

Das zeigt ganz klar ein Passus aus dem Werk eines Zeitgenossen, des amerikanischen philosophischen Schriftstellers Richard Rorty. Ich nenne ihn mit Bedacht einen philosophischen Schriftsteller, nicht deswegen, weil ich ihn nicht ernst nähme, sondern weil er sich ungefähr so nennt. Er hat nämlich den Traum der Philosophie ausgeträumt, ein adäquates Bild der Wirklichkeit anzugeben. Rorty entwirft idealtypisch das Bild einer Kultur, die er mit dem schillernden englischen Adjektiv *liberal* bezeichnet:

«In ihrer Idealform wäre die Kultur des Liberalismus [...] eine durch und durch aufgeklärte und säkulare Kultur. In ihr bliebe keine Spur von Göttlichem, weder in Form einer vergöttlichten Welt noch eines vergöttlichten Selbst. Sie hätte keinen Raum für die Vorstellung, es gebe nichtmenschliche Kräfte, denen die Menschen verantwortlich sein sollten. Eine solche Kultur würde nicht nur die Idee der Heiligkeit, sondern auch die der «Hingabe an die Wahrheit» und der «Erfüllung der tiefsten Bedürfnisse des Geistes» aufgeben oder drastisch uminterpretieren. Der Prozeß der Entgötterung [...] würde im Idealfall darin kulminieren, dass wir nichts mehr mit der Vorstellung anfangen können, der Sinn des Lebens endlicher, sterblicher, zufällig existierender menschlicher Wesen leite sich von irgend etwas anderem ab als endlichen, sterblichen, zufällig existierenden Menschen.»³

Man erlaube mir ein paar Bemerkungen. Unglaube ragt weiter als der Atheismus, mit dem man ihn gewöhnlich identifiziert. Atheismus ist ein Sonderfall eines verallgemeinerten Unglaubens und die Abwesenheit Gottes, auf der sich der Atheismus gründet, ist ein Sonderfall einer allgemeinen absoluten Immanenz. Nicht nur Gott soll entgöttert sein, sondern ebenso sehr jegliches mögliche Subjekt des Prädikats «göttlich.» Auch die Welt, auch das *Self*, usw. Die Entgötterung der Welt und des Selbst entsprechen mehr oder weniger zwei bekannten Epochen der Ideengeschichte, der Antike und der Moderne. Gott wird nicht einmal genannt als ein möglicher Gegenstand eines Entgötterungsprojekts. Gott ist schon vor langem erledigt worden.

Das setzt voraus, daß der Begriff des Göttlichen weiter ragt als Gott selbst. Nicht das Göttliche wird von Gott her gedacht, als ein besonderer Seinsstil, sondern umgekehrt.

Fragwürdigkeit des Begriffs einer «Gesellschaft»

Der Passus aus Rorty steht am Anfang eines Kapitels, das eine «liberal community» behandeln soll. Was ist eine «community»? Was ist eine «liberale» Gemeinschaft? Zunächst ist klar, daß Rorty auf einem bestimmten Hintergrund zu verstehen ist. Es handelt sich um die heutige amerikanische Diskussion über die soziale Gerechtigkeit: Das Hauptproblem ist, wie der Reichtum unter den sozialen Partnern zu verteilen ist. Diesen ganzen Kontext will ich hier vernachlässigen, wobei ich die Gefahr eingehe, Rorty nicht Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, um eine einzige Frage zu stellen.

Kann es eine feste Gruppe von Menschen geben, die völlig «liberal» wäre? Kurz: kann es eine Gesellschaft geben ohne «Metaphysik»? In einem gewissen Sinne kann man diese Frage bejahen. Aber nur deshalb, weil die Antwort schon in der Frage steckt. Sie fragt nämlich über die Gesellschaft. Diese Fragestellung ist uns so geläufig geworden, daß es uns schwer fällt, uns überhaupt vorzustellen, daß eine andere Optik möglich wäre. Nun ist es gar nicht selbstverständlich, daß die miteinander lebenden Menschen als eben eine «Gesellschaft» erscheinen. Zwar ist das Wort «Gesellschaft» mittelalterlichen Ursprungs im Sinne eines kommerziellen Vereins. Dagegen ist sein Gebrauch, um die Gesamtheit der Menschen zu bezeichnen, typisch neuzeitlich. Das Wort besagt nämlich nicht dasselbe wie die *polis* der Griechen. Es ist auch nicht dasselbe wie das römische *populus*, oder ein mittelalterliches Wort wie *natio*, die Gattung (urspr. «Wurf» etwa einer Hündin) von aus demselben Boden entsprungenen Menschen, um von späteren Termini, wie das romantische «Volk» oder die revolutionäre «Nation» zu schweigen. Der Wortgebrauch legt nahe, daß die Mitgliedschaft eine freiwillige ist. Diese Voraussetzung hat Rousseau genial ausdrücklich gemacht, als er den (als solchen bewußt erkannten) Mythos eines ursprünglichen «gesellschaftlichen Vertrags» prägte⁴.

Vergegenwärtigen wir uns jetzt das Gesellschaftsmodell, das die heutige politische Philosophie als ihren Ausgangspunkt nimmt. Es bleibt dem unterschwelligem Inhalt des Wortes «Gesellschaft» verpflichtet. Dieses Modell ist die Gruppe von Spielpartnern an einem Tisch. Das Bild des sozialen Lebens als eines Spiels ist so alt wie die moderne politische Philosophie. Es ist nämlich schon, vielleicht zum ersten Mal, bei Thomas Hobbes zu finden⁵. In diesem Spiel bekommt jeder dieselben Karten am Anfang. Damit das Spiel möglich ist, muß man über eine Gruppe verfügen, die willig ist, die Regeln zu beachten.

Das Problem, das die politische Philosophie sich gibt, ist das reibungslose Zusammensein einer Menschengruppe, in der es auseinandergehende Interessen gibt, usw. Das Abkommen über die Interessen, die aufgeopfert oder geltend gemacht werden, soll sich lediglich aus dem Spiel, sprich: den Verhandlungen, ergeben. Die Mitglieder sollen einander am Anfang als legitime Spielpartner anerkennen. Ferner soll der Spielraum sozusagen völlig eingeebnet sein, die früher existierenden Unterschiede müssen ausnahmslos weggehobelt werden. Innerhalb des Spiels darf keiner über andere Vorteile verfügen, als diejenigen, die ihm seine Trümpfe – hier: seine Argumente – geben.

Der Klub der Anwesenden

Diesem Ideal kann man nur zustimmen. Es setzt aber etwas voraus: die Binsenweisheit, daß diese Gruppe aus Personen besteht, die schon vorhanden sind, d.h. als eine Gesellschaft. Die menschliche Gruppe wird als Gesellschaft bestimmt, wenn und nur wenn der Mensch als das jetzt Vorhandene erfaßt wird, unter Ausschluß der Vergangenheit und der Zukunft.

Was im gegenwärtigen Augenblick vorhanden ist, sind Individuen. Die Gesellschaft besteht aus den heute lebenden Individuen. Das unterscheidet sie von der biologischen Gattung, die sich ständig erneuert durch Geburt und Tod, und auch vom Volk, das eine Geschichte hat. Man pflegt von der modernen Gesellschaft zu

sprechen als von einer Gesellschaft, die die individuelle Dimension des menschlichen Daseins ins Zentrum rückt. So spricht man vom modernen «Individualismus», ein Ausdruck, der vor allem von Tocqueville in Umlauf gebracht wurde⁶. Nun frage ich mich, ob diese unbestreitbare Betonung des Individuums nicht wiederum die Folge eines ursprünglicheren Phänomens darstellt, und zwar des Primats des Gegenwärtigen. Das Individuum wird bewertet, auf dem einfachen Grunde, daß es da ist. Man könnte für diesen Hang, nur die Gegenwart zu beachten, ein halb-scherzhaftes Fachwort prägen, nämlich *Parontozentrismus*.

Was von der oben erwähnten Problematik der politischen Philosophie jeweils vorausgesetzt wird, ist die Mitgliedschaft. Von ihrem Standpunkt her kann man das nachvollziehen. Es handelt sich nämlich um die Verteilung schon vorhandener Güter unter Mitgliedern, die ebenfalls vorhanden sein müssen. Es gibt aber ein Problem, das nicht einmal gestellt wird: dasjenige des Eintritts in die Gruppe. Nun ist der Zugang zum demokratischen Raum jeder demokratischen Regel diametral entgegengesetzt. Keiner kann entscheiden, in die Menschheit einzutreten. Das Kind wird ohne seinen Willen ins Sein gerufen. Die Geburt ist das Undemokratische schlechthin.

Das Modell der Gesellschaft, das vor unserem geistigen Auge schwebt, ist dasjenige eines Klubs. Vor vierzig Jahren hat schon René Girard, in seiner Erstlingschrift über den Roman⁷, das soziale Phänomen des Klubs ins Auge gefaßt und als Spiegelbild der modernen Gesellschaft beschrieben. Die Einebnung der Stände zwingt den Menschen, die wirklichen sozialen Unterschiede durch eingebildete feinere Unterscheidungen zu ersetzen. Eine Gesellschaft ohne Adel ist eine snobistische Gesellschaft. «Ohne Adel», Latein *sine nobilitate*, in der Abkürzung *s. nob.* als Eintrag in den Studentenlisten der englischen colleges ist übrigens die wahrscheinliche Etymologie von «snob». Der private Klub ist das Symbol des Snobismus. Nun ist sein Interesse rein negativer Natur. Es besteht nicht darin, daß man dort interessante Leute treffen kann, sondern darin, daß man sicher ist, gewissen Leuten nie zu begegnen. Es genügt, sie bei ihrer Kandidatur abzuweisen.

Nun ist die Menschheit im Begriff, sich völlig in einen solchen Klub zu verwandeln. Die Geburtenkontrolle erlaubt den Eltern, die Anzahl ihrer Nachkommenschaft zu bestimmen. Modernere Techniken geben uns die Möglichkeit, ein Kind zu bestellen, nach dem Wunsch der Eltern, die schon da sind. Am Horizont lauert der Traum oder Alptraum einer Klonierung, d.h. der getreuen Wiedergabe eines schon vorhandenen Individuums. All das weist in dieselbe Richtung: eine wachsende Vernachlässigung der anderen Dimensionen der Zeit als diejenige der Gegenwart. Dieses Vergessen, das in der Praxis grassiert, mag übrigens wohl auf der theoretischen Ebene von gewissen Phänomenen kompensiert werden, wie etwa das wachsende Interesse an der Geschichte.

Demokratie und Vorrang der Gegenwart

Das Modell, das ich hier auf der theoretischen Ebene skizziert habe, ist die Folge eines geschichtlichen Prozesses, der diesem Modell allmählich zum Sieg verholfen hat. Das möchte ich den Historikern überlassen, um mich auf die Philosophen zu konzentrieren.

Die ersten Analytisten der modernen Gesellschaft, der demokratischen Gesellschaft also, haben diesen Hang klar gesehen. Schon 1790 schreibt Edmund Burke in seiner Streitschrift gegen die französische Revolution: «Diejenigen Leute, die nie nach ihren Vorfahren zurückblicken, werden nie nach ihren Nachkommen vorausblicken (*People will not look forward to posterity, who never look backward to their ancestors*)»⁸. Ein halbes Jahrhundert später hat Tocqueville, der doch die französische Revolution bejahte, diese Einsicht wiederaufgenommen und vertieft. Im schon erwähnten Kapitel über den «Individualismus» schreibt er: «So lässt die Demokratie jeden nicht nur seine Ahnen vergessen, sie verbirgt ihm auch seine Nachkommen (*non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants*)»⁹.

In einem folgenden Kapitel formuliert Tocqueville das Verhältnis zwischen der Religion und der Zukunft. Er verbindet den Schwund des Glaubens mit dem Verlust des Sinnes für das Künftige. Die Religion gibt dem Menschen den Sinn des Zukünftigen.

«Die Religionen gewöhnen allgemein daran, sich auf die Zukunft einzustellen. Darum sind sie dem Glück in diesem Leben nicht weniger nützlich als der Glückseligkeit im jenseitigen Leben. Darin liegt eines ihrer größten politischen Merkmale. In dem Grade jedoch, wie das Licht des Glaubens schwindet, verengt sich die Sicht des Menschen, und es ist, als schiene ihnen das Ziel menschlichen Tuns täglich näher gerückt. Haben sie sich einmal daran gewöhnt, sich nicht mehr mit dem Geschehen nach dem Tode zu befassen, so sieht man sie leicht in jene vollständige und rücksichtslose Gleichgültigkeit gegenüber der Zukunft zurückfallen, die bestimmten Trieben des Menschengeschlechts nur zu sehr entspricht. Sobald sie nicht mehr gewohnt sind, ihre Haupthoffnungen auf weite Sicht zu bauen, treibt es sie natürlich nach sofortiger Verwirklichung ihrer geringsten Wünsche, und vom Augenblick an, da sie nicht mehr an ein ewiges Leben glauben, handeln sie so, als hätten sie nur einen einzigen Tag zu leben.»¹⁰

Nach Tocqueville ist Religion ein nützliches Gegengewicht zur Demokratisierung der Sitten. Religion ermöglicht eine Aufmerksamkeit, ja eine Achtung der Zukunft gegenüber. Tocqueville erwähnt nicht die säkularen Bewegungen, die man mit einem gewissen Recht als «säkulare Religionen» bezeichnen kann. Als er schrieb, befanden sich solche Strömungen noch in den Kinderschuhen. Der Marxismus, die technischen Utopien, usw. enthalten auch eine gewisse eschatologische Dimension, die man des öfteren als ein Surrogat des Christentums entlarvt hat¹¹.

Die Möglichkeit einer atheistischen Gesellschaft

Es kann wohl sein, daß die Religion noch mehr tut, daß sie nicht nur eine gewisse Haltung der Zukunft gegenüber fördert, sondern das Dasein einer Zukunft überhaupt ermöglicht. Hier möchte ich nur ein Thema anklingen lassen, dasjenige der Möglichkeit einer rein immanenten Gesellschaft. Ist das, was Rorty als ideal beschreibt, machbar? Die Frage ist nicht neu.

Gegen den Anspruch etwa der französischen Revolutionäre, eine Gesellschaft ohne Religion zu gründen, hat die Apologetik des frühen 19. Jh. geltend machen können, daß jede Gesellschaft eine Religion voraussetzt¹². Ja man hat gezeigt, daß die Gesellschaft in letzter Instanz ein religiöses Phänomen darstellt. Aus diesem Anspruch

ist ein großer Teil nicht nur der Religionssoziologie, sondern der Soziologie *tout court* hervorgegangen¹³. Dieser Versuch hat Wesentliches zur Sprache gebracht. Ihm kann ich jedoch nur bis zu einem gewissen Grade beipflichten.

In einem Anhang zu der Schrift, in der er seine Meinungen in Sachen Religion der Öffentlichkeit vorstellt, dem «Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars» (1764), streift Rousseau das Problem nach dem Wert des Aberglaubens und des Atheismus. An und für sich ist dieses Problem uralte. In seinem Traktat «Vom Aberglauben» hat Plutarch, am Anfang des ersten Jahrtausends, eine kühne These vorgelegt. Es wäre besser, überhaupt keine Götter anzunehmen, als sich von diesen Göttern eine so unpassende Vorstellung zu machen, daß sie der Gottheit eher zur Schande als zur Ehre gereicht¹⁴. Daneben hat man auch die Einstellungen den Mitmenschen gegenüber vergleichen wollen, die dem Atheismus und dem Aberglauben entsprechen, um festzustellen, welche die gefährlichere ist. Im 17. Jahrhundert hat die Frage eine neue Wendung erfahren. In seinen 1682 erschienenen *Pensées diverses sur la Comète* hat Pierre Bayle (1647-1706) die These verteidigt, daß ein Volk, das aus Atheisten bestehen würde, durchaus denkbar wäre. Mehr noch: es wäre willfähiger als ein Volk von Fanatikern¹⁵. Früher war die Frage hauptsächlich eine psychologische. Sie betraf das Individuum, den jeweiligen menschlichen Typ, den der Aberglaube oder der Atheismus voraussetzt bzw. fördert¹⁶. Jetzt wird sie soziologisch. Man erwägt die Möglichkeit einer Gesellschaft von Atheisten¹⁷.

Meines Wissens ist Rousseau der erste, der eine neue Perspektive eröffnet hat. Er befreit den Blick von der Verengung auf die Gegenwart und erweitert ihn auf die Zukunft der jeweiligen Gesellschaft. Er gesteht, daß der Aberglaube (der «Fanatismus») die Menschen töten kann. Er betont dagegen, daß der Atheismus ihre Geburt verhindern muß:

[Es heißt, zu gestehen], «daß die Irreligion und im allgemeinen der rasonierende und philosophische Geist ans Leben fesselt, verweichlicht, die Seelen erniedrigt, alle Leidenschaften in der Niedrigkeit der Eigensucht konzentriert, in der Niedertracht des menschlichen Ichs, und so ganz unauffällig die Grundfesten jeglicher Gemeinschaft unterminiert; denn was die einzelnen Interessen gemeinsam haben, ist so wenig, daß es das, was ihnen nicht gemeinsam ist, niemals aufwiegen kann.

Wenn durch den Atheismus kein Menschenblut vergossen wird, so geschieht das weniger aus Liebe zum Frieden als aus Gleichgültigkeit gegen das Gute: wenn er in seinem Studienzimmer in Ruhe gelassen wird, kümmert es den sogenannten Weisen wenig, wie alles zugeht. Seine Grundsätze bringen den Menschen nicht den Tod, verhindern aber, daß sie geboren werden, da sie die guten Sitten, die für ihre Vermehrung sorgen, zerstören, sie ihrem Geschlecht entfremden, alle ihre Anhänglichkeiten auf einen geheimen Egoismus reduzieren, der der Bevölkerung ebenso verderblich ist wie der Tugend. Die philosophische Indifferenz gleicht der Stille eines Staates unter der Herrschaft des Despotismus; das ist die Stille des Todes – sie ist zerstörerischer als selbst der Krieg»¹⁸.

Rousseau bezog sich auf ein Thema, das zum ersten Mal die Aufmerksamkeit auf sich lenkte: die Empfängnisverhütung. Die Techniken, die man damals kannte, wurden bisher nur in einer sehr kleinen Elite, etwa am Hof, angewendet. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts fangen sie an, sich in den niedrigen Schichten der Bevölkerung durchzusetzen. Frankreich hat seine demographische Revolution ein Jahrhundert frü-

her als das übrige Europa begonnen. Kein Mensch weiß warum. Das sollte gewaltige Folgen zeitigen, wie etwa die Unmöglichkeit einer bedeutenden französischen Kolonisation der neuen Welt. Das braucht uns hier jedoch nicht zu kümmern.

Wichtig für unser Anliegen ist nur, daß Rousseau daran anknüpft, um das Problem des Verhältnisses zwischen den religiösen Überzeugungen und dem Leben zu stellen. Er fragt nicht so sehr, ob Religion oder Atheismus den schon existierenden Menschen schaden oder helfen, indem sie etwa ihr Zusammenleben erleichtern oder erschweren. Er fragt, ob sie das Leben fördern, wenn es noch nicht da ist.

Ist das Leben zufällig?

Jetzt können wir uns wieder dem Text von Richard Rorty zuwenden. Er schreibt programmatisch: «endliche, sterbliche, zufällig existierende menschliche Wesen» sollten nicht mehr «den Sinn ihres Lebens von irgend etwas anderem ableiten als von endlichen, sterblichen, zufällig existierenden menschlichen Wesen». Was geht hier schief? Rortys Programm überzeugt, wenn wir voraussetzen, daß es Leute gibt, mit denen wir zusammenleben müssen. Er spricht von «*existierenden* menschlichen Wesen». Das ist eine minimale Bedingung. Existieren aber die Menschen «*zufällig*»? Ja und nein. Das Dasein von «zufällig existierenden menschlichen Wesen» ist unmöglich oder, besser gesagt, es ist nur unter gewissen Bedingungen möglich. Wir, die sprechenden Subjekte, sind zwar zufällig da. Unsere Eltern haben einander zufällig kennengelernt. Das gilt dagegen nicht von unseren Kindern. Die kommenden Generationen sind nicht zufällig da. Die sind gewollt. Hier muß man eine Unterscheidung durchführen. Die Philosophen unterscheiden klassisch das So-sein und das Dasein. *Wie* die nächste Generation aussehen wird, hängt zwar von Millionen von zufälligen Begegnungen ab. *Daß* es aber so etwas wie eine künftige Generation überhaupt geben wird, das bestimmen wir. Mit den Fortschritten der Biologie, der Chemie, der Pharmakologie, können wir übrigens mehr und mehr darüber entscheiden, und zwar mit einem wachsenden Grad an Sicherheit und Bequemlichkeit.

Es ist jetzt sehr die Frage, ob wir diese künftige Generation ins Leben rufen werden. Rorty träumt von «einer durch und durch aufgeklärten und säkularen Kultur». Diese höchste Blüte der Menschengeschichte wäre wahrscheinlich ziemlich kurzlebig. Einem ironischen geschichtlichen Gesetz zufolge sind die aufgeklärtesten und säkularsten Länder, und innerhalb der Völker die aufgeklärtesten und säkularsten Schichten statistisch auch die Unfruchtbarsten. Unsere aufgeklärten, säkularen Länder leben schon, und werden mehr und mehr, von einer ständigen Perfusion unaufgeklärter, noch nicht säkularer Leute leben. Unsere einzige Überlebenschance ist, daß es unseren Aufklärern und Säkularisierern nicht gelingen wird, die Neuankömmlinge gegen die Liebe zum Leben zu impfen.

Wie dem auch sei: Keiner spricht mehr von einer Bevölkerungsexplosion, auch in der Dritten Welt nicht. Und die Demographen, die bei uns ganz kaltblütig von einem Schwund des Menschengeschlechts reden, werden ernster und ernster genommen¹⁹.

Über die Plausibilität dieser Diagnose habe ich als der Sache Unkundiger nichts zu sagen. Ebenso wenig will ich von den möglichen Ursachen der Pathologie

sprechen. Sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach zahlreich. Noch weniger von den Mitteln, sie zu behandeln. Auch sie sind vielfältig. Nur ein Thema möchte ich hier anführen, das uns direkt zur Metaphysik führen wird.

Mögen wir das Leben?

Es ist ein Einwand. Es ist von einem möglichen Untergang des Menschengeschlechts die Rede. Da kann man nicht umhin, einzuwenden: Wir Menschen mögen doch das Leben, wir könnten unmöglich das völlige Absterben der Menschheit ertragen. Stimmt das aber? Mögen wir das Leben? Ja und nein. Augustin kann uns hier helfen. Im 10. Buch der Bekenntnisse versucht er, einen Passus aus der Schrift zu deuten. Es handelt sich um *Johannes*, der schreibt, daß gewisse Menschen die Wahrheit hassen. Da fragt sich Augustin: Wie kann man die Wahrheit hassen? Jeder wünscht sich doch die Wahrheit. Augustin unterscheidet zwischen zwei Arten von Wahrheit, oder, besser gesagt, zwischen zwei Aspekten der einen Wahrheit. Es gibt auf der einen Seite eine *veritas lucens*. Es ist die Wahrheit, die leuchtet und beleuchtet. Genauso wie das sichtbare Licht macht sie uns die Gegenstände zugänglich und gibt uns die Möglichkeit, zuzugreifen, sie beleuchtet die erste Wahrheitsform, die Gegenstände, wobei sie uns das Erkennen ermöglicht. Es gibt aber auch eine *veritas redarguens*, die auf uns zurückprallt und uns aus dem Versteck zieht. Die eine mögen wir, weil sie uns eine Macht gibt; die andere hassen wir, weil sie uns durchforscht und entlarvt. «Man liebt sie, wenn sie leuchtend lockt, und haßt sie, wenn sie straft. Denn da man nicht getäuscht werden, wohl aber täuschen will, liebt man sie, wenn sie sich selbst zeigt, haßt sie aber, wenn sie dem Beschauer sein eigenes Antlitz aufzeigt»²⁰. Die Wahrheit, die wir mögen, ist *unsere* Wahrheit. Indem wir sie mögen, mögen wir in der Tat uns selbst.

Genauso mögen wir das Leben. Wir mögen *unser* Leben, wir leben gern; mögen wir aber das Leben überhaupt, das Leben an und für sich? Betrachten wir das Leben als ein so großes Gut, daß, um es mit Schopenhauer zu sagen, das Geschäft seine Kosten deckt?

Metaphysik eher als Moral

Im 19. Jahrhundert hörte man des öfteren: die christliche Moral, der christliche Lebensstil, oder wie immer es heißen mochte, ist in Ordnung. Dagegen brauchen wir die Metaphysik, die damit zusammenhängt, nicht mehr. Das Dasein eines persönlichen Gottes, die Menschwerdung, das ewige Leben, all das war Überbau. Besser gesagt, die Metaphysik war ein Gerüst, das die Menschheit brauchte, solange sie noch nicht mündig war. Jetzt dagegen können wir die Moral behalten und die Metaphysik preisgeben. Sie darf zwar weiterbestehen, solange sie kleinlaut bleibt und keinen zu hohen Anspruch erhebt. Dieser Diskurs ist noch nicht ganz verklungen.

Eine andere Stimme sagt dagegen: Wir sollen die christliche Moral durch eine andere ersetzen, und zwar deswegen, weil sie auf einer jetzt überholten Metaphysik beruht. Was wir auf jeden Fall unbedingt brauchen, ist eine Moral. Die Moral ist dringend nötig, die Metaphysik ist überflüssig, ein Rad, das kein anderes Rad treibt. Ohne die Moral wäre alles verloren; ohne Metaphysik kann man sehr gut leben, usw.

Diese Sichtweise möchte ich hier umkehren. Eine Moral können wir auf jeden Fall zusammenbasteln. Das wäre vielleicht nicht einwandfrei, aber damit können wir irgendeinen *modus vivendi* miteinander aushecken. Das gilt aber nur von der Gesellschaft, d.h. vom Klub der Anwesenden. Ohne etwas wie eine Metaphysik kann dagegen das Menschengeschlecht gar nicht leben. Was es braucht, und zwar dringend, ist eine Metaphysik. Erst der Zugang zu einer Transzendenz – dem Gegenstand der heute berüchtigten sog. «Metaphysik» – kann die Selbstzerstörung der Moderne hemmen.

Im Fall der Demographie bleibt nämlich die Moral hilflos. Die Moral sagt: Füge keinem Schaden zu (*neminem laede*). Aber wem schade ich, wenn ich das Leben nicht weitergebe? Das Subjekt, dem ich etwas überhaupt zufügen könnte, bleibt hier völlig aus. Wenn meine Mitmenschen da sind, kann ich ihnen schaden. In gewissen Fällen muß man zwar fragen, ob der Gegenstand meiner Handlung menschlich ist, wie z.B. im Falle der Leibesfrucht oder gar des Embryos. Wenn es aber keinen Gegenstand gibt, wenn kein Mensch, ja Nichts da ist, dann kann ich ihn oder es einfach nicht mißhandeln.

Das hat wenigstens einen Vorteil: Von mir werden Sie hier keine moralische Predigt gegen den Geburtenrückgang hören. Meine These ist nämlich, daß wir es hier nicht mit einer moralischen Frage zu tun haben, sondern mit einer metaphysischen.

Eine minimale Metaphysik

Was verstehe ich hier unter «Metaphysik»? Um mich ganz kurz zu fassen: die sehr einfache Gleichung des Seins und des Guten. Was ist, ist als solches auch gut. Das ist ein Teil davon, was die Scholastik mit der Lehre der Konvertibilität der Transzendentalien meinte (*ens et bonum convertuntur*). Das setzt aber voraus, daß «gut» hier im vollen Sinne verstanden wird. Denn es gibt auch ein anderes «gut».

Für das Rumpfgute, das sich nur auf die Gegenwart erstreckt, sei es mir erlaubt, ein englisches Wort zu benutzen: *fun*. Mein Leben ist *fun*. Ist *das* Leben auch gut? Nach der recht elementaren Metaphysik, die ich hier vorschlage, ist das Leben nicht nur *fun*, sondern gut. Das bedeutet, dass es auf jeden Fall, immer und überall besser ist zu leben, als nicht. Eine Aussage, die übrigens nicht gerade selbstverständlich ist²¹.

Dem Guten und dem *fun* entsprechen verschiedene Einstellungen dem Leben gegenüber. Wenn das Leben *fun* ist, dann soll ich mich ausleben. Nicht notwendig in groben Lüsten. Musik, Kunst, Politik im edelsten Sinne des Wortes, Philosophie, jawohl Philosophie, sind auch *fun*. Dazu kommt, daß das *fun* große Vorteile hat. Es ist das, was Gianni Vattimo einen «schwachen» (*debole*) Begriff nennen würde. Für ihn ist die Schwachheit der Begriffe eine durchaus positive Qualität. Um nur ein Beispiel anzuführen: Ich kann nicht mal davon träumen, meine Auffassung des *fun* einem anderen aufzuzwingen, das *fun* ist tolerant, usw.

Das mag stimmen. Wenn das Leben jedoch *nur fun* ist, *fun*, Punkt, Absatz, dann darf ich es auf keinen Fall anderen zuschieben. Das zu tun, wäre unmoralisch. Nur wenn das Leben ein Gutes ist, im vollen Sinne des Guten, kann man es verantwortlich weitergeben.

Autonomie und Selbstmord

Der moderne Lebensstil führt zum Tode, zu einem friedlichen Tod durch Absterben. Folglich ist die Moderne des Todes. Ist das ein Einwand gegen sie? Keineswegs. Der Tod ist nämlich gerade das, was die Moderne will. Daß sie zum Tode führt, ist nicht ein Scheitern, sondern ihr höchster Triumphzug. Mit dem Tode kriegt sie gerade das, was sie sucht. Wenn man kriegt, was einem gefällt, ist das eher ein Erfolg als ein Scheitern, ein Sieg eher als eine Niederlage. Der Unglaube hat keine Zukunft. Er hat keine Zukunft, weil er keine Zukunft haben will. Warum?

Gleich nach dem Kriege veröffentlichte Albert Camus einen Essay, der ihn über Nacht berühmt machte: «Der Mythos von Sisyphos». Der erste Satz bleibt im Gedächtnis: «Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord»²². Es mag sein, wir sind in Begriff, hinter der jetzt ein wenig altmodisch gewordenen Rhetorik des Passus, die Wahrheit der These wieder zu entdecken. Das würde auf einer anderen Ebene geschehen, als auf derjenigen, an die Camus dachte. Für Camus war das Problem des Selbstmordes eine Frage an das Individuum. Für uns richtet es sich an die Menschheit insgesamt, die im Absterben begriffen ist.

Zuerst einige Worte zur Logik der Moderne, die sie zum Selbstmord führt. Die Moderne ist darauf aus, den Menschen auf sich selbst zu stellen. Der Mensch darf keinem anderen Gesetz gehorchen, als demjenigen, das er sich selbst vorschreibt. Das wird als ein Streben nach einer absoluten Selbstbestimmung gedeutet. Die Logik dieser absoluten Selbstbestimmung, im Falle eines zufälligen Wesens, führt zur Selbstzerstörung.

Das hat Dostojewskij sehr klar eingesehen. In den «Dämonen» (1872) führt er den Charakter eines Ingenieurs Namens Kirillow ein. Dem ersten Anscheine nach ist Kirillow ein ziemlich «normaler» Mensch, der ein zurückgezogenes, spießbürgerliches Leben führt. Nur hat er ein großes Projekt: Selbstmord zu verüben. Nicht etwa aus Verzweiflung. Sondern deswegen, weil er verstanden hat, daß Selbstmord der einzige Weg ist, seine eigene Göttlichkeit zu beweisen. «Wer sich zu töten wagt, ist ein Gott.» «Wenn es keinen Gott gibt, so bin ich Gott [...] Wenn es einen Gott gibt, so ist auch aller Wille sein, und aus seinem Willen kann ich mich nicht lösen, wenn nicht, so ist aller Wille mein, und es ist meine Pflicht, Eigenwillen zu zeigen»²³. Der Selbstmord ist der einzige Beweis dafür, daß ich mich bestimmen kann. – Um das zu verstehen, braucht man einen kurzen Umweg über die Theologie.

Der kürzeste Weg zur Aseität

Die Theologie bezeichnet diese Eigenschaft Gottes, daß Er nie entstanden ist, als die *aseitas*, das Von-sich-her-Existieren. Für den Menschen ist diese Eigenschaft nicht erreichbar, da es ihn nicht immer schon gegeben hat. Das gilt vom Individuum, das von seinen Eltern gezeugt worden ist. Das gilt auch vom Menschengeschlecht insgesamt. Dieses ist entstanden. Ob etwa Adam aus dem Lehm der Erde geformt wurde oder ob die Gattung *homo sapiens* aus früheren Tiergattungen durch natürliche Selektion entstand, spielt hier nur eine geringe Rolle. Weder das Individuum noch die Art kann über die Lebensverhältnisse entscheiden. Aristoteles, der doch die Evolution nicht kannte und an die Ewigkeit der Tierarten glaubte, hatte das schon

Zweifel angesichts eurer Einsamkeit, angesichts des Schweigens ringsum und der Erstarrung des beinahe erstorbenen Erdkreises (*proculdubio expavissetis ad solitudinem vestram, ad silentium rerum et stuporem quendam quasi morti orbis*); gesucht hättet ihr, wem ihr gebieten könntet; mehr Feinde als Bürger wären euch geblieben. Jetzt nämlich habt ihr dank der großen Menge der Christen weniger Feinde, da ihr in fast allen Städten fast alle Bürger zu Christen habt [...].»²⁶

Ohne die Christen wäre die Welt eine Wüste. Das meinte damals, und zwar nicht ohne eine gewisse Übertreibung: die Anzahl der Christen ist schon so groß, daß der Versuch, sie aus dem Volk wegzutreiben, zur Entvölkerung des römischen Reiches führen würde. Heutzutage befinden wir uns nicht mehr in solchen Hochwässern. Es mag jedoch sein, daß wir morgen oder übermorgen mit der Möglichkeit einer anderen Verwüstung zu rechnen haben. Möge es den Christen gelingen, wie es einst den Wüstenvätern gelang, diese Öde zu bewohnen.

Hier möchte ich den Leser wenigstens mit einer Frage, besser gesagt, mit einer modifizierten Frage zurücklassen: Anstatt zu fragen, ob Glaube oder Unglaube eine Zukunft *haben* wird, wäre es besser, schon einmal zu fragen, ob Glaube oder Unglaube eine Zukunft *schaffen* kann.

ANMERKUNGEN

Vortrag gehalten an der Katholischen Akademie in Bayern, München, 7. Mai 2002. Herrn Dr. Jens Schlieter verdanke ich manche Anregungen zur Klärung und Vertiefung meiner Gedanken.

¹ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, §108; KSA, Bd. 3, 467.

² Vgl. ideengeschichtlich: C.L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Yale U.P., 1932.

³ R. Rorty, *The contingency of a liberal community*, in: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 45; dt. C. Krüger, Frankfurt, Suhrkamp, 85f.

⁴ Rousseau, *Le Contrat Social* (1764).

⁵ Th. Hobbes, *Leviathan*, II, 30; Ausg. Oakeshott, London, Blackwell, 1960, 227.

⁶ A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, II, ii, 2, in: *Œuvres Complètes*, Ausg. A. Jardin, Paris, Gallimard (Pléiade), 1992, Bd. 2; dt.: *Über die Demokratie in Amerika*. Zweiter Teil von 1840, Aus dem Französischen neu übertragen von H. Zbinden, Zürich, Manesse, 1987.

⁷ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961, Kap. IX: «Les mondes proustiens».

⁸ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), Ausg. J.G.A. Pocock, Indianapolis et al., Hackett, 1987, 29, vgl. auch 83.

⁹ A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, II, ii, 2, a.a.O., 614; dt.: a.a.O., 149.

¹⁰ A.a.O., II, ii, 17, a.a.O., 663; dt.: a.a.O., 221.

¹¹ Vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart et al., Kohlhammer, 1953, 231 S.

¹² Vgl. z.B. J. Donoso Cortes, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), I, 1, in: *Obras completas*, Hrsg. J. Juretschke, Madrid, BAC, 1946, Bd. 2, 348.

¹³ Vgl. R. Spaemann, *Die Geburt der Soziologie aus dem Geiste der Restauration. Studien über Louis de Bonald*, München, Kösel, 1959, 215 S., 2. Aufl. Stuttgart, Klett-Cotta, 1998, 219 S.

¹⁴ Plutarch, *Vom Aberglauben* (XIV), 164E-171D.

- ¹⁵ Bayle, *Pensées diverses sur la Comète*, Ausg. A. Prat, Paris, Champion, §113-132, 301-350.
- ¹⁶ Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1572), IV, in: *Œuvres*, Ausg. Mesnard, Paris, PUF, 1950, 130a; *Heptaplomeres* (um 1590), V, 289f.; Bacon, *Essays* (1625), XVII: Of Superstition; La Mothe Le Vayer, *Dialogues d'Oratius Tubero* (1630), La Divinité, in: A. Adam, *Les Libertins...*, 136.
- ¹⁷ Montesquieu, *L'Esprit des Lois* (1748), V, xxiv, 2, 698f.; Rousseau, *Le Contrat Social* (1764), IV, 8, *Pléiade*, 464; Mendelssohn, *Jerusalem* (1783), I, frz. Übers., 90; Kant, *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), III, 6, Ausg. Weichschedel, 772; Gibbon, *Autobiography* (posthum 1796), 53; Coleridge, *Biographia Literaria* (1817), 2, Anfang, Ausg. Everyman, 17.
- ¹⁸ Rousseau, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, Emile, IV, in: *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (*Pléiade*), Bd. 4, 632f.; dt. E. Sckommodau, Stuttgart, Reclam, 1965, 636f.
- ¹⁹ Vgl. z.B. J. Bourgeois-Pichat, *Du XXe au XXIe siècle: l'Europe et sa population après l'an 2000*, in: *Population*, 1988, 9-44.
- ²⁰ Augustin, *Bekenntnisse*, X, xxiii, 33-34, dt. W. Thimme, Zürich, Artemis, 1950, 273.
- ²¹ Vgl. z.B. Augustin, *Gottesstaat*, XI, xxvii, 1.
- ²² A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, dt. *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, H.G. Brenner u. W. Rasch, Düsseldorf, Rauch, 1960, 13.
- ²³ Dostojewskij, *Die Dämonen*, I, iii, 8, aus dem Russischen übertragen von M. Kegel, München, dtv, 1977, 133-136; II, i, 5, ebd. 268-272; vi, 2, ebd., 740-745; Zitate S. 135 u. 742. Zur Deutung, vgl. die Erklärungen von J. Klein in A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1947, 517f. Anm.
- ²⁴ Aristoteles, *Physik*, II, 2, 194b13.
- ²⁵ Dostojewskij, *Die Dämonen*, III, v, 5, a.a.O., 712.
- ²⁶ Tertullian, *Apologeticum*, XXXVII, 6-9; dt. in: *Apologeticum/Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch*, Übers. C. Becker, München, Kösel, 1952, 179-181.

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG I.BR.

DIE KRAFT DES GEBRECHENS

*Warum der Papst nicht zurücktreten kann*¹

Wenn ich schwach bin, bin ich stark.

PAULUS²

Jedem ist das Gesicht des Papstes präsent. Kein anderer Mensch der Geschichte ist von den Medien sooft ins Bild gesetzt worden wie Johannes Paul II. Er, der im Oktober 1978 sein Amt mit jugendlichem Elan antrat und einen geradezu elektrisierenden Optimismus verbreitete, ist – 82-jährig und im 23. Jahr seines Pontifikats – zu einer *Ikone des Gebrechens* geworden. Die Bilder der jüngsten Reisen haben es erneut gezeigt: die Bürde des Amtes, Alter und Krankheit, aber auch die Folgen des Attentats vom Mai 1981 haben seinen Körper sichtbar gezeichnet. Das wirft die Frage auf, ob ein Rücktritt vom Amt möglich, ja um der Kirche willen nicht vielleicht sogar wünschenswert wäre.

Kein Geringerer als der Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, hat unlängst in einem Interview auf die Dauerüberlastung des Papstes hingewiesen und vorsichtige Andeutungen über die Möglichkeit eines afrikanischen Nachfolgekandidaten gemacht.³ In der Geschichte des Papsttums hat es bislang nur *einen* freiwilligen Amtsverzicht gegeben.⁴ Coelestin V., der als hochbetagter Mönch 1294 in das oberste Amt der Kirche gewählt wurde, erkannte, dass er der Aufgabe nicht gewachsen war, dankte nach nur fünf Monaten ab – und ermöglichte dadurch dem machtbewussten Bonifaz VIII. den Aufstieg. Dieser Vorgang hat in der *Divina Commedia* einen subversiven Kommentar gefunden. Dort hat Dante – in kecker Antizipation des Jüngsten Gerichts – den greisen Coelestin, «der feig den großen Auftrag von sich wies»⁵, in die Hölle verbannt – offensichtlich unbeeindruckt von der Tatsache, dass der asketische Eremitenpapst und *papa angelicus* bereits 1313 durch Clemens V. zur Ehre der Altäre erhoben worden war.

Unabhängig von diesem historischen Exempel, das zum Vorbild für die aktuelle Situation kaum taugen dürfte⁶, wäre ein Amtsverzicht aus der Sicht des Kirchenrechts heute durchaus möglich. Im *Codex Iuris Canonici*, dem Gesetzbuch der katholischen Kirche, wird der Rücktritt eines Papstes lediglich an die Bedingung

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br., Vater von drei Kindern. Er ist im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

gekoppelt, dass er frei erfolgt und öffentlich kundgemacht wird (vgl. Canon 332 § 2). Auf nähere kirchenrechtliche Bestimmungen, wann und unter welchen Umständen ein Rücktritt angeraten wäre oder unumgänglich wird, wurde bei der Überarbeitung des Codex bewusst verzichtet, um die Freiheit des Papstes nicht einzuschränken. Man mag diese Leerstelle beklagen, weil sie offen lässt, wie im Krisenfall zu verfahren ist. Man kann sie aber auch als Ausdruck des Respekts vor der Entscheidungssouveränität des Papstes lesen, selbst Vorsorge für den Fall der Fälle zu treffen. Die rechtliche Möglichkeit des Rücktritts besteht also, ist sie aber deshalb schon zwingend?

Wollte man das universale Leitungsamt der katholischen Kirche rein funktional betrachten, sprächen durchaus gewichtige Gründe dafür. Eine effiziente und reibungslose Ausübung der vatikanischen Amtsgeschäfte wird durch Krankheit und Erschöpfung empfindlich beeinträchtigt. Der Papst muss regieren, und er muss auch regieren können. Je weniger er in der Lage sein wird, seine Richtlinienkompetenz gegenüber den kurialen Behörden wahrzunehmen, um so ungehinderter kann sich deren Eigendynamik entfalten. Dies könnte ohnehin vorhandene zentralistische Tendenzen weiter bestärken, die dem ekklesiologischen Leitbild des II. Vatikanischen Konzils zuwiderlaufen, das bekanntlich die Kollegialität der Bischöfe und die relative Eigenständigkeit der Ortskirchen gestärkt hatte, ohne freilich den Jurisdiktionsprimat des Papstes und seine Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenfragen um nur ein Haarbreit zurückzunehmen.⁷ Beängstigend wäre mithin die Vorstellung, dass ein seniler Papst Fehlentscheidungen trafe, die das Ansehen der katholischen Kirche in der Weltöffentlichkeit beschädigten.

Auch das gegenteilige, allerdings unwahrscheinliche Szenario wäre prekär, dass ein Papst im Ruhestand seinem Nachfolger dazwischenführe, wenn dieser ihm missfallende Reformschritte unternähme. Autorität stünde gegen Autorität, letzte Instanz gegen letzte Instanz. Das gebannt geglaubte Gespenst des Abendländischen Schismas (1378–1417), das im Gedächtnis der Kirche traumatische Spuren hinterlassen hat, lebte wieder auf. Und welche Instanz vermöchte einen solchen Widerstreit zwischen Päpsten zu schlichten? Selbst einem ökumenischen Konzil steht es nicht zu, einen Papst – und sei es mit kardinaler Mehrheit – zu überstimmen, geschweige denn abzusetzen. *Prima Sedes a nemine iudicatur*.⁸ Besorgte Vatikanbeobachter haben daher vorgeschlagen, die Amtsausübung des Papstes künftig an eine Altersbegrenzung zu binden bzw. die Modalitäten eines vorzeitigen Rücktritts in klar umrissene rechtliche Formen zu gießen.⁹

Johannes Paul II. selbst hat sich indes immer dagegen gewehrt, den Petrusdienst rein funktional zu fassen. Er versteht sich nicht als Chefverwalter einer Makrobehörde oder als Spitzenfunktionär einer religiösen Großinstitution, die heute über eine Milliarde Mitglieder zählt. Vielmehr ist er zutiefst davon überzeugt, persönlich in das Amt des obersten Hirten der Kirche berufen, ja erwählt worden zu sein. Und eine Berufung auf Zeit – das wäre für ihn ein widersprüchlicher Gedanke. Als «Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi»¹⁰, der eine 2000 Jahre alte Institution symbolisch repräsentiert, sieht er sich bis in die letzte Faser seiner Existenz in Dienst genommen. Mag er dabei auch zunehmend ein «Gefangener seines Körpers» (Jean-Marie Lustiger) sein, die erdrückende Last des Amtes trägt er mit Blick auf das Kreuz. Wiederholt hat er bekundet, seine Gebrechen seien nichts im Vergleich zu

dem, was Christus erlitten habe. Und seine rastlose Reisetätigkeit hat er so kommentiert: «Viele sagen, dass der Papst zu viel und in zu kurzen Abständen reist. Ich denke, dass diese Leute, menschlich gesprochen, recht haben. Aber es ist die Vorkehrung, die uns führt, und manchmal legt sie uns nahe, eine Sache *per excessum* zu tun.»¹¹ Die persönliche Integrität, sein geistlicher Lebensstil, sein unermüdlicher Einsatz für soziale Gerechtigkeit, Frieden und Menschenrechte haben Johannes Paul II. auch in nichtkirchlichen Kreisen hohes Ansehen eingebracht. Das ist in Zeiten, wo die Funktionseleiten in Politik und Wirtschaft einem rapiden Glaubwürdigkeitsverlust ausgesetzt sind, nicht wenig.

Der Papst versteht sich – in der Nachfolge des Petrus – als Zeuge einer Hoffnung, die allen gilt und an alle weiterzugeben ist (vgl. 1 Petr 3, 15). Der Sinn seiner zahlreichen apostolischen Reisen ist es, diese Hoffnung in den unterschiedlichsten Kontexten zu bezeugen und dadurch die Ortskirchen im Glauben zu stärken. «Evangelisieren heißt, Hirtenarbeit betreiben»¹² (Bernhard von Clairvaux). In diesem missionarischen Einsatz, der von einer «Geographie des Gebetes»¹³ begleitet wird, ist Johannes Paul II. durchaus dem Impetus des Völkerapostels Paulus verpflichtet. Er scheut sich nicht, auf den *modernen Areopagen* – also vor den Foren der Politik, Wissenschaft und Kultur – die Botschaft des Glaubens freimütig zu verkünden und das umstrittene Projekt der Neu-Evangelisierung nach Kräften voran zu treiben. Dabei nutzt er – über die klassischen Kommunikationsmittel hinaus – geradezu virtuos die neuen Medien als Instrument der Glaubensweitergabe. Jacques Derrida etwa hat im Blick auf die elektronische Verbreitung der päpstlichen Enzykliken von einer «CD-Romisierung» gesprochen und dem Papst attestiert, «im Hinblick auf die Rhetorik des Fernsehens besonders erfahren und mit allen Wassern gewaschen» zu sein.¹⁴ Zugleich hat er aber auch auf die enteignende, entwurzelnde und entortende Auswirkung der «fern-wissenschaftstechnischen Maschine» hingewiesen und damit die wohl überzogene These des Medientheoretikers Derrick de Kerckhove relativiert, Johannes Paul II. gebrauche die Medien, «um eine gespaltene Kirche wieder zu vereinigen und dem Planeten gleichzeitig eine globale Spiritualität einzuhauchen. Damit versucht er, die Werte der christlichen Botschaft aus der Buchdruckkultur in die der elektronischen Medien zu übersetzen.»¹⁵

Den hartnäckigen Verdacht, die Kirche habe die Wahrheit des Evangeliums in der Geschichte durch Methoden der Intoleranz und Gewalt von Grund auf desavouiert, hat Johannes Paul II. nicht beiseite geschoben, sondern zum Anlass genommen, während des Jubiläumjahres 2000 ein öffentliches Schuldbekenntnis für die kirchlichen Verfehlungen in der Vergangenheit abzulegen.¹⁶ Die «Reinigung des Gedächtnisses von allen Denk- und Handlungsweisen, die im Verlauf des vergangenen Millenniums geradezu *Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals* darstellten»¹⁷, stand ihm hier als Leitbild vor Augen. Im Vorfeld geäußerte Bedenken, ein solches Schuldgeständnis könne die Position der Kirche schwächen und als Kapitulation vor den Vorurteilen kirchenkritischer Kreise gewertet werden, haben sich als unbegründet erwiesen. Schwäche wäre gewesen, an einer Position vermeintlicher Stärke festzuhalten und die Verfehlungen nicht einzugestehen; die Vergebungsbitten haben hingegen ein unverkrampfteres Verhältnis der Kirche zu den belastenden Seiten ihrer Geschichte eingeleitet und sind zurecht als Signal der Vitalität und Stärke gewertet worden. Es sei hier nur die Stimme des slowenischen

Philosophen Slavoj Žižek angeführt: «Exemplarisch ist die Gestalt von Johannes Paul II. Sein *mea culpa* im März 2000, unmittelbar vor seinem Israelbesuch, seine Bitte um Vergebung für alle Verbrechen, die die Kirche an Juden, anderen, nicht-katholischen Christen und Nicht-Christen begangen hat, war genau insoweit ein historischer Akt, als er *kein Tauschakt* war im Sinne von: Wir, die Katholiken, geben die Sünden zu, die wir euch gegenüber begangen haben, wenn ihr die zugebt, die ihr uns gegenüber begangen habt. Die ethische Lehre aus dem *mea culpa* des Papstes ist die, dass ein solcher Akt gewissermaßen sein eigener Lohn ist und die Kirche selbst in ethischer Hinsicht stärkt.»¹⁸

Auch in die politische Sphäre hat der Pontifex aus Polen hineingewirkt. Sein angstfreies Auftreten im Osten hat den Zusammenbruch des Kommunismus nachweislich beschleunigt, obwohl er dem bis an die Zähne bewaffneten System nicht mehr als Worte und symbolische Gesten entgegenzusetzen hatte. «Was in Osteuropa in den letzten Jahren geschehen ist» – schreibt der ehemalige Staats- und Parteichef Gorbatschow 1992 – «wäre nicht möglich gewesen ohne diesen Papst, ohne die große – auch politische – Rolle, die Johannes Paul II. im Weltgeschehen gespielt hat. [...] Ich bleibe überzeugt von der Wichtigkeit des Handelns Papst Johannes Paul II. in diesen Jahren. [...] Wir stehen vor einer außergewöhnlichen Persönlichkeit. Ich möchte nicht übertreiben. Aber ich habe einen besonderen Eindruck empfunden, als ob von diesem Mann eine Energie ausgehe, dank der man ein tiefes Gefühl des Vertrauens ihm gegenüber empfindet.»¹⁹ Unnachgiebig hat der Papst gegenüber der atheistischen Staatsideologie die Freiheit von Gewissen, Glaube und Kultur angemahnt. Ein System, das die Existenz auf das materielle Diesseits verkürze, vergewaltige den Menschen. Zwar sei der Protest gegen strukturelle Ungerechtigkeit zutiefst berechtigt, aber der Kommunismus habe bewiesen, «dass er eine gefährlichere Medizin als die Krankheit selbst war»²⁰. Kaum weniger scharf kritisiert der profilierte Antikommunist auf der *cathedra Petri* den ungezügelten Kapitalismus des Westens. Der Leitgedanke eines christlichen Humanismus, nach dem der Mensch nur zu sich findet, wenn er eine Wahrheit anerkennt, die über ihn hinausgeht, werde von einer auf Geld und Konsum fixierten Lebensweise verdunkelt. Nicht zufällig hat der Papst hinter der Vergötzung des Marktes eine untergründige Kultur des Todes ausgemacht.²¹ Der unbedingte Lebensschutz für Geborene und Ungeborene folgt für ihn, den gebürtigen Polen, der in der Nähe von Auschwitz aufgewachsen ist, auch aus der Erfahrung des Holocaust. Hier liegen nicht nur die Wurzeln für sein ungewöhnliches Engagement im Gespräch mit den Juden, die er respektvoll «die älteren Brüder im Glauben»²² genannt hat; auch die unbeugsame Haltung gegenüber Abtreibung, verbrauchender Embryonenforschung und aktiver Sterbehilfe sowie Todesstrafe und Krieg hat hier ihren Grund.²³

Die körperlichen Gebrechen erschweren die Sendung des Papstes, an die unantastbare Würde des Menschen und seine Gottebenbildlichkeit zu erinnern, machen sie aber nicht unmöglich. Die Telepräsenz des gebeugten Mannes in weißer Soutane, der sich seinem Amt rückhaltlos verschrieben hat, steht auffällig quer zum Jugend- und Körperkult in Lifestyle und Werbung. Den westlichen Gesellschaften, die die Unausweichlichkeit von Alter und Tod gerne verdrängen und das Sterben zunehmend in anonymen Institutionen «abwickeln», wird durch den alternden Papst ein unbequemer Spiegel vorgehalten. Er, der kraftvoll begann, setzt sich auch in der

Schwäche den Medien aus und bezeugt dadurch, dass zur menschlichen Existenz Krankheit, Leid und – am Ende – die andrängende Begegnung mit dem Tod gehören. In Zeiten, in denen Genforscher und Biomediziner unverhohlenen Unsterblichkeitsphantasien hegen – «Wenn *wir* nicht Gott spielen, wer dann?» (James Watson)²⁴ – und die Euthanasiegesetzgebung einiger Länder zeigt, dass das «humanitäre» Projekt einer Abschaffung von Leid und Behinderung auf die Abschaffung der Leidenden und Behinderten selbst hinauslaufen kann²⁵, ist dieses Zeugnis ungebrochener Nachfolge ein markanter Kontrapunkt. Erst wenn sich mentale Demenz, also geistige Unzurechenbarkeit, abzeichnen würde, wäre für Johannes Paul II. der Augenblick gekommen, um des Amtes willen vom Amt zurückzutreten. Noch aber ist dieser Punkt nicht erreicht, der Weg nicht zu Ende. Das Ende aber wird der Papst, der sich nicht selbst in sein Amt berufen hat, getrost von *dem* erwarten, aus dessen Händen er sein Leben – und auch sein Amt – empfangen hat. Dies hat er in seinem *Brief an die alten Menschen*, den man durchaus als eine Art Vermächtnis lesen kann, selbst angedeutet: «Es ist schön, sich *bis zum Ende* für die Sache des Reiches Gottes zu verzehren. Gleichzeitig empfinde ich einen großen Frieden, wenn ich an den Augenblick denke, an dem der Herr mich zu sich rufen wird: vom Leben ins Leben! Darum kommt mir häufig, ohne jeden Anflug von Traurigkeit, ein Gebet auf die Lippen, das der Priester nach der Eucharistiefeyer spricht: *In hora mortis meae voca me, et iube me venire ad te* – in der Stunde des Todes rufe mich und lass mich zu dir kommen.»²⁶ Bis zu dieser Stunde aber wird Johannes Paul II. nicht aufhören, die Größe dessen zu bezeugen, von dem er die Gabe unvergänglichen Lebens erhofft. «Liebe ohne Transzendenz ist Liebe ohne Fleisch»²⁷, hat Botho Strauss einmal notiert. In der Hinfälligkeit des Papstes bezeugt gerade das Fleisch eine Liebe zur Transzendenz, die bis zum Äußersten geht. In diesem Zeugnis aber liegt die Kraft des Gebrechens, von der schon Paulus gesprochen hat.

ANMERKUNGEN

¹ Dieser Beitrag geht auf eine Anregung von UWE JUSTUS WENZEL zurück und wurde in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 29. Mai 2002 erstmals veröffentlicht. Die vorliegende Fassung wurde überarbeitet und erweitert.

² 2 Kor 12, 10. Vgl. auf dieser Linie die Aussage JOHANNES PAUL II.: «Du kannst die anderen stärken, wenn du dir deiner eigenen Schwäche bewusst wirst.» DERS., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994, 181.

³ Vgl. die Schlusspassage des Interviews mit JOSEPH KARDINAL RATZINGER, in: *Die Welt* vom 2. April 2002.

⁴ In der Kirchengeschichte hat es vor und auch nach CÖLESTIN V. diverse andere Papst-Rücktritte gegeben, die allerdings ausnahmslos durch *äußere* Umstände wie Verbannung, politischen Druck, Simonie etc. veranlasst wurden. Nur der Rücktritt des *papa angelicus* erfolgte freiwillig. Vgl. PATRICK GRANFIELD, *Papal Resignation*, in: *The Jurist* 38 (1978) 118–131.

⁵ Vgl. DANTE ALIGHIERI, *Die Göttliche Komödie*. Deutsch von Karl Vossler, Zürich o.J., 37.

⁶ Vgl. HANNO HELBLING, *Ein Präzedenzfall? Der «gran rifiuto» des Engelpapstes*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 28. Juni 2002.

⁷ Dass das Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirchen störanfällig und immer wieder neu auszutarieren ist, zeigt auch der Pontifikat JOHANNES PAUL II. Vgl. vor diesem Hintergrund die Überlegungen zu einem Communio-Primat von HERMANN JOSEF POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg-Basel-Wien 1999, bes. 123-146. Johannes Paul II. selbst hat die institutionelle Reformbedürftigkeit des Petrusdienstes angesprochen, als er das Papstamt, sichtbares Prinzip der Einheit der Kirche, zugleich als Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen bezeichnet und vor diesem Hintergrund zu einer intensivierten Diskussion über eine zeitgemäße und ökumenisch akzeptable Gestalt des Petrusdienstes eingeladen hat. Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika «Ut unum sint» über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), Bonn 1995, Nr. 96. Die Aufforderung hat ein polyphones Echo ausgelöst. Vgl. PETER HÜNERMANN (Hg.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit der Getauften*, Regensburg 1997; HEINZ SCHÜTTE (Hg.), *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts*, Paderborn-Frankfurt/M. 2000; HELMUT HOPING, *Einheit der Kirchen und Petrusdienst. Zur ökumenischen Zukunft des Papstamts*, in: DERS. (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*, Münster 2000, 89-107; JOHN R. QUINN, *Die Reform des Papsttums* (QD 188), Freiburg-Basel-Wien 2001; HANS MAIER, *Braucht Rom eine neue Regierung?*, in: *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 147-160.

⁸ CIC 1983, c. 1404.

⁹ Vgl. etwa THOMAS J. REESE, *Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche*. Mit einem Nachwort von Otto Kallscheuer, Frankfurt/M. 1998, 103ff. Zu den Modalitäten der Papstwahl vgl. neuerdings ALBERTO MELLONI, *Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 2002.

¹⁰ Der Titel *Vicarius Christi* findet sich u.a. in *Lumen Gentium* 18 und 22 sowie im CIC 1983, can. 331.

¹¹ Zitiert nach JAN ROSS, *Der Papst: Johannes Paul II. - Drama und Geheimnis*, Berlin 2000, 129.

¹² BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Was ein Papst erwägen muss* (De consideratione ad Eugenium Papam), übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar (Christliche Meister 26), Einsiedeln 1985, 102.

¹³ JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten* (s. Anm. 2), 51: «Die Sorge um alle Kirchen erlegt dem Papst Tag für Tag die Pflicht auf, mit seinem Gebet, seinen Gedanken und seinem Herzen durch die ganze Welt zu «pilgern». So entsteht eine Art *Geographie des Gebets*.»

¹⁴ JACQUES DERRIDA, *Glaube und Wissen*, in: DERS./GIANNI VATTIMO, *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, 42 und 70-76.

¹⁵ Vgl. DERRICK DE KERCKHOVE, *Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer*. Aus dem Franz. von Martina Lecker, München 1995, 124. Zur Dialektik der medialen Präsenz des Papstes gerade bei liturgischen Großveranstaltungen vgl. neuerdings die kritischen Reflexionen von ALEXANDER SCHMEMMANN, *Aufzeichnungen 1973-1983*, Freiburg 2002, 332ff.

¹⁶ Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in der Vergangenheit*, hrsg. von Gerhard Ludwig Müller, Einsiedeln 32000 (mit Dokumentation der Vergebungsbitten).

¹⁷ JOHANNES PAUL II., *Tertio Millennio Adveniente* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119), Bonn 1994, 33.

¹⁸ SLAVOJ ZIZEK, *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000, 168.

¹⁹ Zitiert nach HEINZ-JOACHIM FISCHER, *Die Jahre mit Johannes Paul II. Rechenschaft über ein politisches Pontifikat*, Freiburg-Basel-Wien 1998, 165. Ähnlich die Einschätzungen von RICHARD VON WEIZSÄCKER (ebd. 177) und ALEKSANDER KWASNIEWSKI (ebd. 200).

²⁰ JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten* (s. Anm. 2), 160.

²¹ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Evangelium vitae* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 120), Bonn 1995.

²² Vgl. JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986*, in: ROLF RENDTORFF/ HANS H. HENRIX (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Paderborn-München 1988, 106-111, hier 109.

²³ Vgl. dazu die programmatischen Worte bei dem Besuch des Konzentrationslagers Auschwitz am 7. Juni 1979: «Kann man sich wundern, dass der Papst, der hier aufwuchs, der aus dieser Diözese, wo sich das Lager Auschwitz befindet, auf den Heiligen Stuhl kam, seine erste Enzyklika «Erlöser des Menschen» begonnen hat, dass er sie völlig dem Menschen, der Würde des Menschen gewidmet hat, der Bedrohung des Menschen und seinen unveräußerlichen Rechten, die so leicht durch den Menschen mit Füßen getreten werden und vernichtet werden können?» Zitiert nach HEINZ-JOACHIM FISCHER, *Die Jahre mit Johannes Paul II.*, 28. Vgl. auch JOHANNES PAUL II., *Geschenk und Geheimnis*, Graz 1997, 72.

²⁴ Zitiert nach HILLE HAKER, *Der perfekte Körper. Utopie der Biomedizin*, in: *Concilium* 38 (2002) 115-123, hier 115.

²⁵ Zuletzt hat das belgische Parlament am 16. Mai 2002 ein Sterbehilfe-Gesetz beschlossen, das eine Tötung auf Verlangen erlaubt, wenn es sich um unheilbar kranke Patienten handelt, die in absehbarer Zeit nicht sterben, oder um Menschen mit andauernden psychischen Leiden.

²⁶ JOHANNES PAUL II., *Brief an die alten Menschen* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 142), Bonn 1999, 22. Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich LORENZ TERWEY.

²⁷ BOTHO STRAUß, *Die Fehler des Kopisten*, München 1997, 60.

In eigener Sache

NEUE MITGLIEDER IN DER HERAUSGEBERSCHAFT UND IN DER REDAKTION DER COMMUNIO

Mitte des Jahres 2002 ist *Rémi Brague* in die Herausgeberschaft der deutschen COMMUNIO eingetreten. Herausgeber und Redaktion begrüßen ihn herzlich als früheren Redakteur der französischen COMMUNIO, als renommierten Gelehrten mit den Schwerpunkten antike Philosophie, arabisch-christliche Welt, Europa – und seit kurzem als Nachfolger Hans Maiers auf dem Guadagni-Lehrstuhl der Universität München.

Rémi Brague ist am 8. September 1947 in Paris geboren. 1988–1990 war er Professor der Philosophie an der Universität Dijon, seit 1990 lehrt er an der Sorbonne (Paris I); im Sommer 2002 übernahm er zusätzlich den Münchner Lehrstuhl.

Von seinen zahlreichen Publikationen sei besonders sein Europabuch erwähnt: *Europe, la voie romaine* (1992, ³1999), das in zahlreiche Sprachen übersetzt wurde (dt. unter dem Titel: *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt 1993); es ist das eigenwillige Porträt eines «lernenden Kontinents», der seine Prägung immer wieder «von außen» (Jerusalem, Athen) erhielt. *La Sagesse du Monde* (1999, ³2002) vergegenwärtigt die Kosmoswahrnehmung und -erfahrung des Menschen. Brague hat auch Übersetzungen des Maimonides aus dem Arabischen vorgelegt: den Logik-Traktat 1996, den Ethik-Traktat 2001.

Als neues Mitglied im Redaktionsbeirat unserer Zeitschrift wird *Jan-Heiner Tück*, bereits mehrfacher Autor der COMMUNIO, die Hefte fortan mitgestalten. Wir begrüßen

den jungen Theologen und Geisteswissenschaftler in dieser neuen Tätigkeit.

Jan-Heiner Tück wurde 1967 in Emmenich am Rhein geboren. Von 1987 bis 1994 studierte er Katholische Theologie und Germanistik an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen und an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Ab 1994 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik an der Tübinger Theologischen Fakultät und wurde 1998 mit der Studie *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz: Ambivalenz der Neuzeit im Lichte der Gottesfrage* zum Dr. theol. promoviert (1999, ²2001). Von 1998 bis 2000 arbeitete Jan-Heiner Tück als Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Luzern, seit 1999 zudem als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am dortigen Ökumenischen Institut. In dieser Zeit beschäftigte er sich schwerpunktmäßig mit Fragen zum Verhältnis Literatur und Theologie – ein Thema, das in seinem Buch *«Gelobt seist du, Niemand»: Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation* (2000) einen ersten Niederschlag gefunden hat.

Seit dem Wintersemester 2000/2001 ist er Wissenschaftlicher Assistent am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. und bereitet gegenwärtig eine Habilitation im Bereich der Eucharistietheologie vor. Jan-Heiner Tück ist verheiratet und Vater von drei Kindern.

EDITORIAL

«Heiligkeit heute» – in diesem Motto verbinden sich zwei Gedanken: das Heil- und Geheilt-Sein des Menschen als das Ziel seiner selbst für Gott und den Bruder (*Jörg Splett, Ein selbstbestimmtes Leben?*) und der Zeitpunkt, an dem dieser An-Spruch ertönt: nicht gestern, nicht morgen, sondern *heute*. Damit ergeht eine Weisung gegen jedes «Schein-Heiligsein», das nur am Sonntag oder an hohen Feiertagen «praktiziert» wird¹, ein «Heiligsein», das man in einen seltsamen Himmel verschiebt und ein vom Heiligen entleertes, gottloses Heute zur Folge hat, dem wir uns dann überlassen.

Das Heilige und das Heute, das Jetzt, gehören untrennbar zusammen, weil der «Heilige» selbst fleischwerdend *in die Zeit* gekommen ist und sein Ruf an jeden Menschen *je neu* ertönt. «Mitten unter Euch steht DER, den ihr nicht kennt!» (Joh 1,26), ruft der Täufer uns zu. Und wie wunderbar ist die Geschichte des kleinen Zöllners Zachäus, der – bestürzt und übergücklich – den HERRN bei sich aufnehmen und sein Wort hören darf: «*Heute* ist diesem Haus *Heil* widerfahren» (Lk 19,9) und der fortan ein Anderer ist. Hier geht es «im Kern nicht darum, unser altes Ich ein wenig zu ergänzen und moralisch abzurunden, sondern im ganzen umzubilden, ja letztlich untergehen zu lassen: «Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht» (Joh 12,24)»².

Dass Christus und sein Ruf «alle Tage» (Mt 28,20), im All-Tag, bleibend bei uns ist (*Adrienne von Speyr, Heiligkeit im Alltag*), läßt sich allerdings nicht in einer bloßen Idee oder in Versprechungen begründen, sondern es braucht SEINE sohnhaft den Vater vermittelnde, *reale Gegenwart* als Wort und Leib, von dem der Heilige Geist nimmt, um es uns (tröstend) auszulegen (Joh 16,14). Was die Kirche unter apostolischer Sukzession versteht, ist ein Dienst, der diese Gegenwart im Heute begründet und verbürgt und uns Gott «einverleiben» hilft (*Joseph Ratzinger, Der Bischof – Künder und Hüter des Glaubens*). So vermag ein Christ (in der Gnade) als Höchstes sogar «als ein Christ[us]» zu sterben: liebend und fruchtbar (*Helmuth Moll, Die Martyrer des 20. Jahrhunderts*).

Heute meint also zunächst *das Heute Gottes*: Seine uns zugesprochene und hingeschenkte Gegenwart in unserem Leben. Erst im Zeit-haben-für-Gott erschließt sich uns «Zeit», denn sie «ist entweder wirkliche Zeit, in der Gott begegnet und sein Wille vom Menschen empfangen wird, oder sie bleibt unwirkliche, verlorene und verfallene Zeit, Zeit als Selbstwiderspruch der Endlichkeit, als Verheißung, die nicht eingelöst, als Raum, der mit nichts erfüllt wird, als Ablauf, der zu nichts hinläuft.»³ So wird das Hören auf Gott, das «Ihm Gehören» – und dies ist christlicher

¹ «Man praktiziert. Eine Krone für den Erfinder dieses Wortes!» Hans Urs von Balthasar, in: *Das Herz der Welt*. Freiburg 2002, 102.

² Wolfgang Müller-El Abd: *Zuspruch ohne Substanz. Ein Plädoyer gegen kraftlose Religion*. FAZ, 23.09.2002, 14. – Der sehr lesenswerte Artikel befasst sich als ganzer mit unserem Thema.

³ Hans Urs von Balthasar: *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1979, 32.

Gehorsam – zur eigentlichen Zeit-Quelle. «Ich habe keine Zeit» werden wir niemals aus Gottes Munde hören!

Hier ergibt sich ein Perspektiven-Wechsel: Das uns mitgeteilte, mit uns geteilte Heute Gottes wird nicht einfach ver-weltlicht, es wird vielmehr das Heute der Welt ver-göttlicht (=geheiligt). Somit finden wir die *letzten* Lösungen der alltäglichen, «weltlichen» Probleme nicht in diesen selbst, noch indem wir um uns selber kreisen, sondern in der Haltung Jesu, im Blick auf Ihn und in seiner Nachfolge. Davon zeugen die Heiligen, die verborgenen (*Paul Claudel, Der Heilige Joseph/Henri Cazelles, Johannes*) und jene, «die wider Willen in das Tageslicht gestoßen sind ...; sie widerlegen den törichten Einwurf, der Christ wisse nichts Besseres als seinen hingegebenen Gott zu empfangen, und er vergäße darüber, sich selbst mit Mut und Phantasie in unbekannte Abenteuer zu überschreiten ... [Der Heilige] ist selbstlos und ist doch ein Selbst, ein Mensch; er tut, was die andern planen oder absichtlich vergessen. ... Die Heiligen wissen, dass Gott nie das Fremde, Andere ist. Er ist, wenn er ruft, mir innerlicher als ich mir selbst. Sie werden von seiner Hingabe zu solchen Entwürfen und Verwirklichungen beflügelt, wie keiner, der bei sich selbst bleibt.»⁴ Denken wir doch nur an die Wirkung des Paulus, der sich nicht zurückzieht, sondern mitten im dekadenten Spätrom in einer «Mietwohnung» haust und dort die Liebe Gottes verkündet (Apg 28,30); an die Märtyrer, die ein liebendes Zeugnis für den Vorrang der Wahrheit vor dem Kompromiss geben; an Bruder Niklaus von Flüe, der – auf den Dreifaltigen hinlebend – als einziger den Zwist im Schweizer Parlament und so den drohenden Bruderkrieg beizulegen vermochte; an Mutter Teresa, die den Sterbenden umarmt, den sonst keiner mehr anrührt, und so wie niemand sonst an der Schwelle eines einsamen Todes die Liebe einpflanzt. Wer hat tiefere Versöhnung zwischen Christen und Kommunisten gewirkt als Madeleine Delbrêl, die ungeschützt in die südöstlich von Paris gelegene Arbeiterstadt Ivry zog? – Ja, das Phänomen des Heiligen spricht im aktuellen Heute zu uns als Antwort von oben und innen (*Viki Ranff, Heiligkeit bei Peter Wust/Guy Bedouelle, Wenn die Gnade laufen lernt*).

Die «Heiligkeit» und das «Heute» finden aber letztlich ihre Einheit im Leben Gottes selbst; so jedenfalls hat die Tradition den Psalmvers «Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt!» (Ps 2,6) ausgelegt, der «die prophetische Voraussage des Tages sein könnte, da Jesus Christus in Menschengestalt geboren wurde. Doch besser wird das Heute im ewigen Sinne genommen, womit ... die immerwährende Zeugung der Kraft und Weisheit Gottes, die der eingeborene Sohn ist, verkündet wird»⁵. Dieses ewige (gott-immanente) Heute verströmt sich in unser (welt-ökonomisches) Heute: Weih-Nacht heißt «Heute ist Euch der Heiland geboren!» (Lk 2,11) – Wenn wir unsere Nacht dem Allein-Heiligen und der Gottesgeburt in uns weihen, wird ER unser Heute erfüllen und unsere Grenzen mit Ent-Grenzungen je neu überraschen! (*Eva-Maria Faber, Zur Bedeutung negativer Theologie in der christlichen Rede von Gott*)

A.S.

⁴ Hans Urs von Balthasar: Klarstellungen, Einsiedeln ⁴1978, 188

⁵ Augustinus: Über die Psalmen. Freiburg ³1996, 18

PAUL CLAUDEL

DER HEILIGE JOSEPH

Wenn das Werkzeug im Kasten versorgt ist und des Tages Arbeit zu Ende,
Wenn vom Karmel zum Jordan Israel einschläft in der Nacht und im
Weizengelände,

Beginnt, wie damals, als er ein junger Bursch war und es zu dunkel wurde
zum Lesen,

Joseph tiefseufzend seine Unterhaltung mit dem göttlichen Wesen.

Er hat die Weisheit vorgezogen, und sie wurde ihm zugeführt und gesellt.

Er ist schweigsam wie die Erde, zur Stunde, da der Tau in sie fällt.

Er lebt in Fülle und Nacht; mit der Freude, der Wahrheit steht er gut.

Maria ist in seinem Besitz, er umsorgt sie mit zarter Hut.

Nicht in einem Tag ward er seiner Einsamkeit entwöhnt.

Ein Weib eroberte Stück um Stück dieses Herzens, das nun väterlich ist und
versöhnt.

Von neuem weilt er zusammen mit Eva im Garten Eden!

Das Antlitz, das ihn liebend und folgsam betrachtet, birgt das Heil eines jeden.

Sein Gebet ist anders geworden, es ist nicht mehr das Harren von einst, seit
er wie einen Arm

Unversehens die Anlehnung spürte dieses tiefen Geschöpfs ohne Harm.

Es ist nicht mehr der nackte Glaube in der Nacht, die Liebe ist jetzt das
Wirkende und der Berater.

Joseph ist mit Maria, und Maria ist mit dem Vater.

Aber auch uns, damit wir Gott endlich zulassen, dessen Werk unsre Vernunft
übersteigt,

Damit Sein Licht nicht durch unsere Lampe gelöscht sei, da Sein Wort
unsern Lärm überschweigt,

Damit der Mensch sich beuge – und es komme Dein Reich und geschehe
Dein Wille,

Damit wir den Ursprung wiederfinden und seine abgründige Fülle,

Damit das Meer sich sänftige, anhebe der Sang Marias,

Die den besten Teil erwählte und in sich brach den Trotz Samarias,

Joseph, inwendiger Patriarch, erlange du uns die Stille!

ADRIENNE VON SPEYR

HEILIGKEIT IM ALLTAG

Ein Mensch geht morgens an seine Arbeit; er denkt an nichts, da fliegt ihm von der Straße eine Schlagermelodie zu, er hört sie, er verfolgt sie, schließlich verfolgt sie ihn, und er wird sie den ganzen Tag nicht mehr los. Oder es ist ein böses Wort, das er wie zufällig hört, er weiß nicht einmal, ob es ihm gilt; es hakt sich ein, er denkt darüber nach. Vielleicht erklang es im gleichen Augenblick, da eine Autotür zuschlug, und jedesmal nun, wenn er im Laufe des Tages ein ähnliches Geräusch hört, steigt das Wort wieder auf.

Unser seelisches Leben ist irgendwo immer wehrlos und ausgesetzt, äußere Einflüsse, Anregungen können es gestalten, stimmen, gefangen nehmen. Und die tägliche Beschäftigung der meisten Menschen ist so beschaffen, dass sie nicht ihre ganze Aufmerksamkeit bindet und in ihren Bann zieht. Sie lässt in ihnen eine ganze Zone inneren Lebens wie unbenutzt. Ohne dass es der Arbeit hinderlich ist, kann einer sich von einer Melodie oder einem Gedanken tagsüber begleiten lassen, und wenn er auch selber das Bewusstsein hat, er könnte noch intensiver, noch hingebener arbeiten, so wird doch niemand der erledigten Arbeit anmerken, dass der Arbeiter zerstreut oder nicht bei der Sache war; oder in welcher guten oder bösen Stimmung, von welcher fixen Idee besessen er sein Tagewerk hinter sich gebracht hat. Aber vielleicht wird er, wenn er die beiden Tage betrachtet: den Tag der Melodie und den Tag des bösen Wortes, doch erschrocken sein beim Gedanken, dass seine persönliche Innenwelt so sehr durch den Zufall beeinflusst worden ist. Und er wird sich fragen, ob der Mensch nicht doch imstande sein könnte, statt von solchen Bagatellen sich stimmen und bestimmen zu lassen, aus einer verborgenen, substanziellen Nahrung zu leben, aus einer innern Wahl und Entschiedenheit, aus einer Quelle, die ihn unsichtbar durch den Alltag begleitet und sein Leben zu einem wesentlichen, christlichen und heiligen

*ADRIENNE VON SPEYR, 1902-1967, Schweizer Ärztin und Autorin zahlreicher betrachtender
Schriftkommentare. Sie gründete zusammen mit Hans Urs von Balthasar ein Säkularinstitut.
Dieser Text wurde erstmals veröffentlicht in: Geist und Leben, Zeitschrift für Aszese und
Mystik. 22. Jahrgang/Juni 1949.*

Leben macht. Wenn das Nichtige schon solche Kraft über uns besitzt, oder besser gesagt, wenn wir soviel Kraft, so tiefe Innenräume besitzen, die im Alltag unbenützt sind und die vor lauter Leere sich den Nichtigkeiten des Alltags zur Verfügung stellen, wie müsste dann ein Leben aussehen, das diese freibleibenden Möglichkeiten einer wahren Wirklichkeit, der Wirklichkeit Gott anböte?

Wir sind Christen. Wir glauben. Wir erfüllen die Minimalforderungen der Kirche. Aber wir tun es vielleicht so, wie jener Mann seine Arbeit verrichtet: sauber, loyal, unanfechtbar; nur ist ein leerer Raum da – vielleicht sehr viel größer als der durch die «kirchlichen Pflichten» beanspruchte – den wir uns vorbehalten, in dem wir für uns selber leben, uns mit uns selber eingerichtet haben. Aber wie, wenn das Wort Gottes in uns die Stelle einnimmt, die Zufall und der periphere Genuss jetzt besetzt halten? Das Wort Gottes erhebt Anspruch auf diese Sphäre. Es will in uns so leben, wie der Same Gottes in Maria gelebt hat: allbeherrschend und wachsend. Wir sollten uns nicht als Glaubende und als Christen bezeichnen, wenn wir gewisse Türen unserer Seele dem Wort verriegeln. Vorbehalte machen. Nur einen Teil unserer selbst dem Wort zur Verfügung halten. Glauben heißt: ein Träger des Wortes sein, und das heißt wiederum: sich ganz und immer mehr vom Worte tragen lassen.

Glaube heißt nicht, sich langsam, sukzessiv, in gemessenen Stufen und Abständen dem Wort Gottes nähern, sich nach einem vielleicht klugen Plan allmählich zum Wort Gottes bekehren, es vielleicht zuerst mit den scheinbar leichteren Worten Christi versuchen und so Zeit gewinnen, um die schwereren, die allesfordernden für ein unbestimmtes Später zu vertagen. Glaube heißt, sofort das Ganze wagen, sofort auch die unglaublichsten, unübersetzbarsten Worte in sich aufnehmen und bejahen. Um plötzlich ausweglos dem Absoluten gegenüberzustehen und ausweglos diesem Absoluten, «Unmöglichen», den geforderten Platz einzuräumen. Einen Platz, der nichts mehr zu tun hätte mit jenem indifferenten, flauen Offensein für alle Zufälle der Straße, der der innere Platz in mir wäre, von dem aus alle andern Orte und Plätze der Seele besetzt und geordnet werden können. Ein solches Wort könnte der Ausspruch des Herrn sein: «Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist». Oder das Wort Gottes im Alten Bund: «Seid heilig, weil ich heilig bin». Die Forderung also, unsern ganzen Alltag mit seinem Kleinkram in die Seligkeit Gottes hineinzuworfen, unser Sündenelend und den Jahrmarkt unserer Unvollkommenheiten in der Heiligkeit des Vaters untergehen zu lassen. Überhaupt an der Stelle unserer selbst in uns für Gott Raum zu schaffen.

Derjenige, der dieses scheinbar Unmögliche fordert, ist der Sohn Gottes, der nur einen einzigen Willen kennt: den des Vaters. Der sein Leben lang nichts anderes getan hat, als diesen Willen erfüllen. Der,

Mensch-werdend, unsern Alltag auf sich genommen hat, um ihn mit dem ewigen Tag des Vaters zu füllen. Der, von oben nach unten steigend, aus seiner Ewigkeit heraus nach der Zeitlichkeit gegriffen hat, um sie zum Gefäß des ewigen Lebens zu machen, unabgeschwächt, unverdunkelt, kompromisslos. In dieser Herabwürdigung ist die ganze göttliche Würde enthalten: Er vergibt sich nichts, indem er das tut: er ist auch als Mensch heilig, so wie Gott der Vater heilig ist. «Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?» Er lebt die Vollkommenheit so, dass sie zu uns hin geöffnet ist. Indem er das Unglaubliche vollbringt, lädt er uns ein, es mit ihm zusammen im umgekehrten Sinn zu vollziehen: von unten empor uns in diese Heiligkeit, die ja bestimmt ist von der Heiligkeit des Vaters, hineinzuwerfen, um sie, unserer persönlichen Art und Sendung entsprechend, darzuleben.

Dieser Sprung und Wurf ist vor allem und zuerst eine Tat des Glaubens. Wenn wir versuchen, etwas von dieser Forderung des Sohnes – vollkommen zu sein wie Gott – zu verstehen, dann wird uns sofort evident, dass sie unmöglich rein rational, rein theoretisch und von außen einsichtig gemacht werden kann. Sie ist für den Verstand, der weiß, was es um Gott ist und was es um das Geschöpf, ja um den Sünder ist, geradezu absurd. Wenn wir uns rein verständlich als das betrachten und einschätzen, was wir sind, dann wird eindeutig klar: wir können diese Forderung nicht erfüllen: Wollen wir aber den Herrn nicht Lügen strafen, so müssen wir sagen: Was er verlangt, ist möglich. In einer Bewegung, einem Vollzug, der durch die Kraft des Herrn in uns vollzogen wird, bei dem wir uns so betragen, dass wir den Herrn wirklich vollziehen lassen, bei dem wir also auch, unter anderem, unbedingt auf den Maßstab unseres eigenen Begreifens und Messens verzichten. Kein Glaubender wird je seine eigene Heiligkeit sehen, verstehen, behaupten können, und doch wird er ebenso wenig im Glauben behaupten dürfen, Gott könne sein Wort in ihm nicht wahr machen. Er überlässt die Einsicht und das Begreifen Gott.

Heiligkeit ist ein Wort, das seine Wahrheit in Gott hat und im Glaubenden nur in Gestalt einer Forderung lebt. Er kann sein Leben unter das Motto dieser Forderung stellen: Seid heilig! Seid vollkommen!, er kann sie aber nie als erfüllt betrachten. Und letztlich ist er gar nicht frei, diese Forderung anzunehmen, er muss es tun. Glaubend stellt er sein Leben unter eine von Gott übernommene Wahrheit, der zu dienen er sich bereit erklärt. Die Wurzel der Heiligkeit ist also Gehorsam. Glaubensgehorsam, und zwar geradezu blinder Gehorsam, der im tiefsten weiß, dass es aus menschlicher Kraft hier nichts zu sehen, zu betrachten, zu verstehen gibt. Und doch wiederum nicht absurder oder verzweifelter Glaube, der es heimlich doch besser weiß als Gott, sondern ein demütiger, offener Glaube, der der Hoffnung des Werdens den breitesten Raum überlässt. Es

ist wie bei den Wundern des Herrn. Ich bin von Geburt gelähmt, und der Herr sagt zu mir: Steh auf! Ich werde aufstehen; nicht darum, weil meine Vernunft sich zur Einsicht in die Richtigkeit und Vernünftigkeit des Glaubens empor- und herangearbeitet hat, sondern indem ich das Wort Gottes in mich aufnehme und im Befehl des Wortes den Glauben – ganz abrupt, ohne Überlegung, ob mein Glaube hinreicht –, es zu leisten. In einer ungebrochenen Hinnahme des Glaubensgeschenks, das der Herr mir in seinem Befehl macht. Die Kraft, aufzustehen, liegt in dem geglaubten Wort: Steh auf! Alles, was mit dem Vorgang des Aufstehens gemeint ist und mit ihm zusammenhängt, ist in diesem enthalten. Ich werde nicht aufstehen, um zwei Schritte machen zu können und den dritten nicht mehr. Oder wieder hinzuliegen. Das Aufstehen meint das Gehenkönnen und enthält es in sich. Aufstehend werde ich die Kraft des Aufstehens nicht verbrauchen; die Forderung wird innerhalb der Leistung verbleiben und die Kraft ebenfalls. Ich werde auch morgen wieder aufstehen und jedesmal, wann die Forderung es will, die einen lebendigen Zustand des Aufstehens, des Im-Aufstehen-bleibens geschaffen hat. Auch im Alltag schenkt der Herr Worte, die sich an Kraft von seinen Wunderworten in nichts unterscheiden. Sie haben das Leben je-jetzt in sich und befähigen den, der sie annimmt, je-jetzt zu leben und dem Wort zu dienen, wobei dem Dienenden jede Abstufung, jedes Einschätzen von Nähe und Ferne entzogen wird. Das Wort bleibt absolut, und der Dienende hat das Recht, es in sich zu relativieren.

In der Relativierung läge unweigerlich der Anfang des Unglaubens, zumindest die Kleingläubigkeit, die die Forderung des Herrn für übertrieben und unverwirklichbar hält. Dass *ich* unvollkommen, ja der ärgste der Sünder bin, tut hier nichts zur Sache. Das Wort steigt deswegen nicht aus seiner Absolutheit herab. Es schwächt sich nicht ab, es bleibt das absolut Lebendige, das lebendige Absolute. Das Nichtwollen des Unglaubens kann es seiner Kraft nicht berauben. Vom Glaubenden aber ist nur gefordert, dass er sein Leben dem Leben des Wortes in ihm zur Verfügung stelle, damit es in ihm die Kraft besitze, die es in sich selber besitzt.

Wir haben einen Tag lang mit der Schlagermelodie im Ohr gelebt. Wir könnten dasselbe zu tun versuchen mit einem Wort des Herrn; so wird uns seine Heiligkeit, die ja unendlich machtvoller ist als eine Melodie, aufs eindringlichste begleiten. Die Melodie kann schön sein, aber sie nützt sich ab, sie wird banal, unerträglich. Das Wort des Herrn geht je-jetzt in seiner vollen Frische aus dem Munde Gottes hervor. Und wir können es in dieser Nähe, dieser Dringlichkeit, dieser ewigen Unverbrauchtheit und Neuheit aufnehmen. Auch in seiner Unbegreiflichkeit, denn wer ahnt nur die Vollkommenheit des Vaters! Allein der Sohn und der Geist kennen sie. Und dennoch sollen wir hinein und dürfen nicht relativieren. Wenn wir

die Heiligkeit des Vaters an der uns erreichbaren, uns verständlichen zu messen versuchen, wenn wir um sie uns vorzustellen, alle Werte und Vollkommenheiten der Welt zusammenrechnen und ins Unendliche aufsteigern und sagen: So ist der Vater! und seufzend hinzufügen: Und noch viel größer! dann sind wir immer in Gefahr, Gottes Vollkommenheit zu entwerten. Denn sie wird in der Weise unseres endlichen Erkennens nur zu leicht zu einer Art unendlicher Kette kleiner menschlicher und weltlicher Vorzüge, und es geht ihr das einzige ab, was sie in Wahrheit auszeichnet: das Absolute, das Göttliche. Und wenn wir nun gar auf Grund einer solchen Berechnung zu handeln versuchten und meinten, durch Addition einer Anzahl oder Unzahl von kleinen und kleinlichen Akten und Tugenden uns langsam der göttlichen Vollkommenheit heranzuarbeiten und stufenweise die Forderung des Sohnes zu erfüllen, dann hätten wir nur das eine sicher erreicht: wir hätten das Absolute in unserem Leben getötet.

Wer im Glauben das Gute tut, der muss immer auch bekennen: Es ist – soweit es auf mich ankommt – nichts, es kommt nicht in Betracht. Aus der Addition von solchen Nichtsen schließlich doch etwas Großes als Ergebnis weisen zu wollen, wäre nicht nur unvernünftig, sondern verstieße gegen den Glauben. Wir sollen nicht das Geheimnis des Glaubens, das wir nicht in den kontrollierbaren Tatsachen dieser sichtbaren Welt wiederfinden wollen. Wir können darum nur eins tun: dauernd unser ganzes Sein in die absolute Forderung hineinstellen, dauernd versuchen, mit allem in uns das Wort Gottes aufzunehmen und die ganze Antwort, die der Herr bildet, zu erwarten als die Folge seiner Forderung. Zu erwarten innerhalb eines Glaubensaktes, der nicht mehr zerlegbar ist. Im Befehl, vollkommen zu sein, ist die Zerstörung jeder Stufung enthalten. Was wir tun – soweit es ein menschlich erfahrbares Tun ist – ist unsagbar gering. Was den Ausschlag gibt, ist die Forderung des Herrn, vollkommen zu sein wie der Vater. Reflektieren wir auf das Nichtssein oder Etwassein dieses Nichts, so wird unsere Tat zum Hindernis zwischen uns und dem Wort des Herrn. Je mehr gute Taten wir verrichten, die wir als solche erkennen und einschätzen, um so höher türmt sich das Hindernis, das uns unfähig macht, das Wort des Herrn ungebrochen, das heißt im Glauben anzunehmen. Das Gute, das, was wir als solches betrachten, kann uns ebenso hindern, zu Gott zu kommen, wie irgendein Böses und eine Sünde.

Die ganze Möglichkeit, die Kluft zu überspringen, liegt im Sohn. Er kam in die Welt, um die Welt durch seine Liebe zum Vater zurückzuführen. Er beraubte sich, indem er Mensch wurde, weder des göttlichen Seins noch der Kenntnis Gottes; aber wie sein Auftrag als ganzer ein Auftrag der Liebe war, so war er es nicht nur in der Ausführung, in der Aktion, sondern auch in der Vorstellung, in der Kontemplation. Er sieht den Vater auch als Mensch, aber auch diese Schau ist während seiner

Sendung nichts von ihr Isoliertes, nicht ein bloßes persönliches Vorrecht, von dem er etwa zu seiner Stärkung Gebrauch machte, sie hat vielmehr ihr Maß und ihren Sinn in seiner Sendung der Liebe. Der Sohn kennt den Vater und sieht seine Vollkommenheit innerhalb seiner sohnlichen Liebe. Seine Schau ist mehr Zustand als Akt, sie ist die Hellsicht seiner Liebe und seines Gehorsams. In der Liebe zum Vater also stellt er das Maß auf zwischen Gott und Mensch und schlägt die Brücke zwischen beiden. Er passt nicht den Vater der Welt an, sondern zeigt der Welt den absoluten Vater. Und er liefert in seinem Leben den Beweis dafür, dass die Menschen so leben können, wie Gott es erwartet: in der Liebe zum absoluten Vater. Es ist eine Huldigung an den Vater, dass er als Mensch vollkommen ist, weil er dadurch die Schöpfung des Vaters rechtfertigt. Aber seine Vollkommenheit ist ein Akt und eine Leistung seiner Liebe zum Vater und zu den Menschen. Seine Liebe ist so groß, dass sie die Heiligkeit des Vaters in Menschengestalt darzuleben vermag.

Er lebt keine Heiligkeit, die er in stillen Stunden der Andacht entfaltet, fern vom Getriebe der Alltagswelt. Seine Heiligkeit ist sich immer gleich, in jeder Lage seines Lebens. Sie ist sich selber gleich, weil sie immer dem Vater gleich ist. Und dem Vater ist sie gleich, weil sie immer aus seiner Liebe fließt und in seine Liebe zurückfließt. Und weil er diese Heiligkeit des Vaters als Mensch lebt bis zum Gehorsam des Kreuzestodes, darum kann er sie in der Gnade auch Menschen mitteilen. Wo immer er an die Menschen eine Forderung hat, da hat er sie selber im voraus erfüllt, und aus dieser Erfüllung gibt er ihr die Kraft der Erfüllbarkeit; gibt er seinem Wort je die größte Nähe zum Vater. Nirgends kann der Mensch dem Vater näher sein als im Wort des Sohnes. Und wenn er gar fordert: Seid wie der Vater!, so ist es, als würde er in diesem Augenblick die Menschen unmittelbar in die Arme des Vaters. Er vernichtet den Abstand, indem er selbst zum überbrückten Abstand wird, als Sohn, der zugleich das Wort ist.

Die Worte des Herrn sind alle in einer geschichtlichen Situation gesprochen, die wir in den meisten Fällen kennen. Aber sie sind über diese Situation je-jetzt gültig, weil in der historischen eine ewige Situation durchschimmert, weil der Sohn diese Worte von jeher als Ausdruck seines Wesens in sich trug und keines von ihnen in irgendeinem Widerspruch zu seiner ewigen Liebe des Vaters steht. Sie sind irgendwie in unsere Geschichtlichkeit eingepasst, damit wir sie als irdische Menschen vernehmen können, aber sie sind nicht angepasst den Gesetzen unserer Zeit, weil sie ja unsere Zeit in die Ewigkeit aufnehmen, darum nicht in der Zeit verklingen und abgestumpft werden. Sie sind das ewige Leben, weil sie die Liebe des Sohnes zum Vater sind und alles zum Vater zurückführen.

Die Schrift ist als Buch zu einem Alltagsgegenstand geworden, durch welchen wir, wann es auch sei, auf das ewige Wort des Sohnes stoßen

können. Aber wir begegnen ihm nicht nur, während wir lesen; das Wort kann in unserem Gedächtnis haften und durch unsern Willen jeden Augenblick lebendig aufgestellt werden. Es kann zum Maß unseres Tuns, zur Hülle unseres Daseins werden und solche Lebendigkeit entfalten, dass es gewissermaßen lebendiger ist als unser Leben. Es kann uns stetig in sich aufnehmen und bergen. Auch als Forderung, aber vor allem als Liebe. Wird diese Einsicht in uns lebendig, dann kommt der Augenblick, da uns alles drängt, einen vollen Gehorsam zu versuchen. Nicht nur öfters und mit Andacht an Gott zu denken, nicht nur seine einzelnen Gebote zu halten, sondern die gewaltige Nähe seines absoluten Wesens zur steten Begleitung unseres Lebens zu haben und darin die Liebe und in der Liebe die Forderung nach Liebe zu begreifen. Im Unverstandenen (denn wer wollte letztlich das Absolute verstehen?) zu bleiben, aber in der Bereitschaft, gerade weil wir nicht verstehen, so zu bleiben, wie Gott es von uns erwartet, indem es ihm selbst überlassen bleibt, aus unserer Bereitschaft die Vollkommenheit zu gestalten.

Und dann gibt es noch die Heiligkeit der Heiligen in der Kirche. Ihre Heiligkeit besteht darin, dass sie sich dauernd innerhalb des Absoluten bewegen und bewegen lassen. Dass sie das Wort «genug» nicht kennen. Dass sie auch keine Maßstäbe anwenden. Dass sie in einem dauernden Gespräch mit Gott sich befinden, in welchem sie ständig die Richtung von Gott empfangen, eine Richtung, die selbst wenn sie für uns nicht immer ganz deutlich ist, auf jeden Fall immer den Willen Gottes zum Ziel hat. In etwa sind die Heiligen in ihrem Leben eine Art Fortsetzung des irdischen Lebens des Herrn. Ihr Leben lässt sich darlegen, verfolgen, es ist aus zahlreichen Begebenheiten zusammengesetzt, es entbehrt nicht der persönlichen Prägung. Und doch ist das alles wie sekundär. Das erste, das einzig Wesentliche ist die Hinrichtung der Seele auf Gott, das Geschehenlassen Gottes in der Seele, das alles übrige nur als Forderung dieses Einen erscheinen lässt. Auch die Heiligen haben ihren Alltag, wie Gott ihn auf Erden gehabt hat. Aber wenn sie wirklich Heilige sind, dann ist es, weil dieser Alltag zum Ausdruck für das Unalltäglichsste, für das ewige Leben des Vaters geworden ist, seines Willens in ihnen und durch sie. Die Heiligen brennen vom Feuer des ewigen Lebens. Und wir sollen in unserem Umgang mit ihnen dieses Feuer nicht dämpfen. Wir sollen die Heiligen nicht verkleinern. Es ist uns gegeben, in ihren Alltag hineinzusehen. Wir können in die Pfarre von Ars und in den Karmel von Lisieux so hineinschauen, dass man darüber beinahe die Heiligkeit derer vergisst, die diesen Alltag bewohnt haben. Man soll diese Gefahr vermeiden. Man soll nicht im Zug der «Vermenschlichung» der Heiligen, wie sie heute oft üblich ist, die Größe des Geschenks übersehen, das Gott in ihnen der Kirche und der Welt gemacht hat. Anders wird es, wenn man ihren Alltag mitten in ihre Auseinandersetzung mit

Gott zurückstellt. Dann ist das, was für uns wie Ruhe und täglicher Ablauf aussieht, ein stetes von Gott Bearbeitetwerden und dieser Bearbeitung Hingegebensein. Dann betrachtet man nicht mehr das Relative auch eines Heiligenlebens, auch einer heiligen Seele und eines heiligen Bewusstseins, sondern das Unmessbare der Wirkung Gottes. Der Alltag und alles, was ihn füllt, ist dann nichts mehr als ein Rahmen für das andere, das eigentliche Leben des Heiligen, etwas, das uns erlaubt, dieses Unbegreifliche zu situieren. Aber auch dieses Situieren ist nur insofern wichtig, als es uns zur Unsituierbarkeit Gottes führt. Die Heiligen leben schon hier im ewigen Leben, sie sind eigentlich, im Augenblick, da sie die Schwelle der wirklichen Heiligkeit übertreten, reif für den Himmel und bräuchten deshalb nicht eigentlich mehr auf Erden zu leben. Leben sie dennoch weiter, dann in einer Art Freiwilligkeit für die andern, um ihnen – so wie der Sohn seinen ganzen Alltag auf Erden freiwillig gelebt hat – mit ihrer Liebe, ihren Opfern, ihren Leiden zu dienen und auch, um den andern ihren Weg zu schenken (Franziskus den Weg der Armut, Ignatius den Weg des Gehorsams, Therese den kleinen Weg), so wie der Sohn uns allen seinen göttlichen Weg geschenkt hat.

Auch die Heiligen sind nur eine Verdeutlichung der Heiligkeit Gottes. Die Heiligkeit der Heiligen darf keinen Augenblick von der Heiligkeit Gottes getrennt und für sich betrachtet werden. Sie leben von der Heiligkeit Gottes. Und weil diese immer unendlich ist, darum ist es unmöglich, die Heiligkeit der einzelnen Heiligen zu vergleichen und gegeneinander abzuwägen. Die Heiligkeit ist immer eins und unteilbar, weil sie in Gott ist. Sowie auch das Wort und die Liebe, die uns die Heiligkeit Gottes erschließen, immer eins und unteilbar sind. Man muss sich Gott von oben her, nämlich von ihm selbst her nähern. Versucht man es von unten, indem man einzelne Tugendakte aneinander reiht und irgendeinmal auf sie zurückblickt als auf etwas Erreichtes, so täte man dasselbe wie ein Kind, das auf einen Stuhl steigt, um nach der Sonne zu greifen. Auch die Heiligen sind nicht vor allem Stufenleitern für uns, sondern Zeichen. Zeichen, dass Christus lebt. Sie stehen in einem unbedingten Zusammenhang mit der Menschwerdung Christi. Sie sind Geoffenbartes, Dahingegebenes. Für die wahrhaft Heiligen muss das Leben auf Erden eine Qual sein: sie sind verzehrt vom Wunsch, Gott zu schauen. Sie bleiben trotzdem, aus Gehorsam. Darum stehen sie dem Gehorsam Christi auf Erden so nah. Mit Christus zusammen heiligen sie den Alltag. Sie heiligen ihn aktiv, weil ihr Alltag passiv heilig ist, in einer Aktion, die aus der Kontemplation fließt. Ihr Leben ist ein Akt der Liebe innerhalb der Liebe des Sohnes zum Vater.

Der Sohn kam, um dem Vater die Welt zurückzugeben, und er hat in diesem Akt seine unendliche Liebe zum Vater bewiesen. Aber er will diesen Beweis nicht allein führen. Er führt ihn göttlich und vollkommen,

aber zugleich öffnend und einladend. Als sei das, was er tut, nicht nur seine einmalige Tat, sondern zugleich und unbedingt Zeichen seines eucharistischen Seins und Wollens. Er will, dass Gott der Vater in seinen Erlösten die Liebe der Menschen zu ihm erkenne. Und so schenkt er jedem, der glaubt, seine Liebe. Wir dürfen diese Liebe des Sohnes nie als etwas Abgeschlossenes sehen, wir würden sonst seinem Gebot der Liebe zuwiderhandeln. Er liebt uns, um uns das Lieben beizubringen. Und in seinen Heiligen lebt diese Liebe mit einem Feuer, das aus dem seinigen stammt und ihm vergleichbar ist. Und so wird uns das, was wir von den Heiligen vernehmen und begreifen, immer wieder zum Vernehmen und Begreifen der Liebe zwischen Vater und Sohn, das aber nie ästhetische Betrachtung bleiben kann, sondern sofortige Forderung ist, mitzumachen, dabei zu sein, mit dem Sohn zusammen die Menschen und den Vater zu lieben. Die uns zugängliche Heiligkeit im Alltag ist dies, dass wir Eingeladene sind, die durch den Sohn an der Vollkommenheit des Vater teilhaben dürfen.

JÖRG SPLETT

EIN SELBSTBESTIMMTES LEBEN?

Lebenskunst und Antwort auf das Heilige

Nach Zeiten politischen Engagements und dann eines Rückzugs ins schlicht Private ist es seit einigen Jahren zu einer Konjunktur von «Lebenskunst» und Lebenskunstlehre gekommen. Ablesbar schon in der Werbung, die uns nicht Waren, sondern «Lifestyles» andient, sodann an der Flut der Lebensratgeber, die den isolierten Subjekten die verabschiedeten Institutionen ersetzen.

Zeit- und Kulturkritiker sehen dies Selbstinteresse mit Skepsis und stellen dem die ethische Weltansicht entgegen. Hier galt: «Der brave Mann [erst recht die Frau] denkt an sich selbst zuletzt.»¹

In diesem Kontext steht das hier zu behandelnde Thema. – Die genannte Anfrage ist aufzunehmen, am Schluß sogar eigens in Anknüpfung an ein Gespräch darüber mit dem Verfasser eines so anspruchsvollen wie erfolgreichen Buches hierzu: Wilhelm Schmid. – Aber zunächst sei daran erinnert, daß klassisch die Ethik selbst nichts anderes war als Lehre von der Kunst der Lebensführung.

I. ETHIK ALS LEBENSKUNDE

1. Dazu darf ich mit einigen Begriffsklärungen beginnen: «Ethik» hat als philosophische Disziplin Aristoteles begründet. Das Wort ist ein Adjektiv zu «ethos» = gewohnter Ort des Wohnens (z.B. Stall), dann Gewohnheit, Sitte, Brauch.² «Ethische Theorie»³ meint also Betrachtung von Sitte und Brauch. Diese lassen sich grundsätzlich auf zwei Weisen betrachten. Einmal mit der Absicht, zu sehen, zu untersuchen und zu verstehen, was irgendwo faktisch, tatsächlich der Brauch ist. Wer diese Absicht verfolgt, treibt Ethologie = Verhaltenslehre als Verhaltensforschung. Allgemein bekannt ist hier die vergleichende Verhaltensforschung der Biologen geworden, am

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

bekanntesten wohl durch den Nobelpreisträger Konrad Lorenz. Zum Teil gehören hierher auch Psychologie und Soziologie.

Die andere Rücksicht, unter der man Brauch und Sitte betrachten kann, ist die *normative*. Dann heißt die Leitfrage: Was ist der rechte Brauch, was gute Sitte? Wie sollte man sich verhalten, und was darf man oder darf man nicht tun? Diese Perspektive ist es, die die *Ethik* begründet.

Freilich muß «ethische Theorie» nicht sogleich eine philosophische Fachdisziplin sein. Das Adjektiv «ethisch» in seiner normativen Bedeutung bezeichnet seinerseits nämlich nochmals ein Doppeltes:⁴ nicht bloß die Wissenschaft vom rechten Brauch, sondern auch diesen selbst. Ebenso das dem Lateinischen entlehnte «moralisch»; hier gilt die Doppelung auch für das Substantiv: Man spricht von der Moral einer Sport-Mannschaft oder «der Truppe» (wie negativ von einem «demoralisierten Haufen»). (Unter Moral als Wissenschaft hingegen wird in der Regel die *Moraltheologie* verstanden, also die theologische Ethik. Manche verstehen unter «Moral» das *Normengesamt* einer Gesellschaft, im Unterschied zum – *prinzipiellen* – ethischen Anspruch [dazu nachher]; das liefe also auf den Unterschied zwischen Über-Ich und Gewissen hinaus.) Das deutsche «sittlich» schließlich hat eigentlich nur mehr die direkte, praktische Bedeutung, darum verwendet man ja in wissenschaftlichem Betracht das griechische oder lateinische Wort. Bedenkenswert (und auch bedenklich) ist obendrein bei «sittlich» («unsittlich») wie bei «moralisch» («unmoralisch») die weitgehende Verengung auf den sexuellen Bereich.

Der rechte Brauch nun wird nicht zuerst theoretisch vermittelt, sondern lebenspraktisch. In eine Sitte wächst der Mensch hinein; er lernt zu tun, was man tut, und auch so, wie man es tut. Dies Hineinwachsen geschieht in gewissem Maß «wie von selbst», nämlich durch Nachahmung als die Grundform frühkindlichen Lernens (exemplarisch: der Spracherwerb).

Da aber Brauch und Sitte nicht einfach «natürlich», also selbstverständlich sind, sondern bestimmte Um- und Überformungen des Naturverhaltens bedeuten, verläuft der Lernprozeß nicht bloß von selbst: Hier herrscht «Dressur». Wo früher Humanisten ungerührt zitierten: «*Ho mé dareís anthrópos oú paideúetai* – der nicht geschundene Mensch wird nicht erzogen»,⁵ wächst seit 1968 die Klage- und Anklageliteratur der mißhandelten Söhne und Töchter ins Unüberschaubare und demonstriert F. Truffaut am «Wolfsjungen» (*L'enfant sauvage* 1969) Erziehung als brutale Domestizierung.

Das Kind wehrt sich gegen den Zwang durch Ungehorsam und Trotz, aber auch durch die Frage «Warum?» Und damit ist eine neue Stufe erreicht. Dem Widerstand kann man brachial oder durch Appelle begegnen, die Warum-Frage fordert Antwort. Nur anfangs genügt noch die Verweisung auf das «man», welches dies und das halt tut oder nicht tut: dann

wird es nötig, zu argumentieren. Und wo das prinzipiell, grundsätzlich geschieht, haben wir es mit Philosophie, also philosophischer Ethik zu tun: sei's eher lebensmäßig, «weltanschaulich», sei es dann fachlich-methodisch.

2. Und damit hat uns die Begriffserläuterung wieder zur obigen Eingangsbehauptung geführt. Die gesuchte Begründung kennt nämlich zwei Grundgestalten. Richtig und «recht» ist ein Brauch, der gut ist. In der Begründung geht es also um den Aufweis der «Gutheit» eines Brauchs. «Gut» aber läßt sich – der Leser sei noch einmal um Geduld gebeten – in doppelter Weise verstehen.

a) Das Gute ist «das Ziel, zu dem alles strebt», führt Aristoteles als überkommene Bestimmung an (Nik. Ethik. I 1), und die christliche Tradition hat seinen Satz übernommen. Als Urgegebenheit ist das Gute so wenig zu definieren wie das Streben, es läßt sich nur aufgrund seiner Erfahrung, also der Selbsterfahrung des Strebens, umschreiben und innerhalb dessen dann differenzieren.

Nach Art und Rang hat man das Gute unterschieden in Nützlich-Dienliches (*utile*), Befriedigend-Angenehmes (*delectabile*) und In-sich-Wertvolles (*honestum*).⁶ Der Wirklichkeit bzw. Verwirklichung entsprechend, redet man von seinshafter Gutheit = Erstrebarkeit und von vollzogener, «realisierter» Gutheit, und geschieht dieser Vollzug wissend und freigewollt, dann ist damit das *eigentliche* Gute (*bonum formale*) gegeben.

b) Eine andere Sicht wird nach dem Neuansatz bei Descartes durch Kant epochal wirksam. Seine Grundaussage, daß nichts schlechthin «für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille»,⁷ erinnert an das «eigentlich Gute» (*bonum formale*) der Tradition. (Auch ihr zufolge wird ja nicht bloß das Gewollte gewollt, sondern der Wille will damit auch sein eigenes Wollen und sich; in der Wahl wählt Freiheit sich selbst). Dennoch erfolgt hier eine Präzisierung. Kant meint nicht alles faktisch Gewollte, sondern nur das *zu Recht* Gewollte, das *Gesollt*-Gewollte.

«Gut» meint also einmal das zu Wünschende, Gewollte, sodann das Gesollte. Entsprechend gibt es zwei Grundgestalten von Ethik, man könnte sagen, zwei ethische Perspektiven, eine Ethik des Strebens und eine des Gehorsams. Das muß keine Alternative bedeuten. John Henry Newman hat im sittlichen Bewußtsein überhaupt zwei – soll ich sagen: Organe? – unterschieden: den *moral sense* und den *sense of duty*, den Sinn für Wert und Gutheit des Guten und das Pflichtbewußtsein seinem Anspruch gegenüber.⁸

3. Die antike Ethik nun fragt nach dem erfüllenden Guten. Es erreichen bedeutet Glück, und das Erreichen des erfüllend Guten überhaupt heißt dann Glückseligkeit = *eudaimonía*. Das Gute sind also Güter, zuhöchst wohl

die Freundschaft. Doch sie machen nur glücklich, wenn man sie auf rechte Weise hat und nutzt. Deswegen muß der Mensch selber recht sein, das heißt: in sich geordnet.

Antike Psychologie spricht nicht vom Willen, nach Platon haben wir drei Seelen(zentren): das triebhafte Begehungsvermögen (*epithymetikón*), den muthaften Seelenteil von Zorn, Ehrgeiz und Hoffnung (das *thymikón*) und den vernünftigen Seelenteil des Denkens (das *logifistikón*). Recht steht es um den Menschen, wenn diese Dreiheit entsprechend geordnet ist: zu einem harmonischen Ganzen. Dies richtige Verhältnis nennt er *dikaiosyne* = Gerechtigkeit. Die bildet die Grundtauglichkeit des Menschen, die sich in der Tauglichkeit der drei Seelenteile verwirklicht: für das *epithymetikón* ist dies die *sophrosyne*: Besonnenheit, für das *thymikón* die *andreía*: Mannhaftigkeit, Mut, und für das *logikón* schließlich bzw. leitend erstlich *phrónesis* oder *sophía*: Vernünftigkeit, Weisheit.

Damit sind die später so genannten Kardinaltugenden gewonnen, in der späteren Reihung: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß.⁹ Platon entwickelt sie am Großmodell des Staates, der Polis, in der Drei-Stände-Gesellschaft von Philosophen, («Lehrstand»), Soldaten («Wehrstand») und dem für Ackerbau und Viehzucht, Handwerk, Handel und Verkehr zuständigen «Nährstand».

Der eigentlich ethische Konflikt ist für den antiken Menschen der zwischen Vernunft und Leidenschaft. – Darum ist Ethik für ihn die Lehre vom glücklichen Leben: «de beata vita», was – so damals Th.W. Adorno in seinen Reflexionen aus dem beschädigten Leben – «für undenkliche Zeiten als der eigentliche [Bereich] der Philosophie galt, seit deren Verwandlung in Methode aber der intellektuellen Nichtachtung, der sententiösen Willkür und am Ende der Vergessenheit verfiel: die Lehre vom richtigen Leben»; also eine Kunstlehre des Lebens.

II. «GERECHTIGKEIT» ALS HERZENSGEHORSAM

Anders stellt es sich für den zweiten Quellort des Abendlands dar: in Israel. Hier findet sich der Mensch nicht einfach in einem ewigen Kosmos vor, als endlich-begrenztes Wesen vom Streben nach Ausweitung seiner Grenzen bestimmt, zugleich aber durch Klugheit dazu angehalten, sein Streben zu zähmen, um nicht mit anderen Konkurrenten – Menschen wie Göttern – in bedrohliche Konflikte zu geraten.

1. Der Mensch weiß sich vielmehr – aus nichts – in sein Dasein gerufen. Erst als Volk aus der Sklaverei eines Nicht-volks in Ägypten, später auch und gerade als Individuum – wie alles und jedes – durch Schöpferruf aus dem völligen Nichts. Dieserart steht der Mensch nicht einfach in einer sich

anzueignenden Welt, sondern dem Schöpfer gegenüber und hat seinem Anruf zu entsprechen. Auch ihm geht es darum, zu leben und glücklich zu sein. Aber Leben und Glück stehen für ihn im Horizont seines Gott-gegenübers und seiner Geschichte mit diesem einen Gott.

Darum besteht sein Grundkonflikt nicht im Kampf zwischen Leidenschaft und Vernunft, zwischen dem «Tierischen» und dem Menschlichen, in ihm selbst – so sehr dies dann auch zwischenmenschliche Folgen hat und auch das Verhältnis zu unter- wie übermenschlichen Wesen betrifft. Es ist vielmehr ein dialogischer Konflikt, zwischen Personen – der nun seinerseits auch eine «innersubjektive» Dimension hat: den Konflikt zwischen Gehorsam und Rebellion.

Im Zentrum Israels steht die *Torá* = Weisung, Gesetz; in deren Zentrum die «Zehn Worte». Die so genannte Weisheitsliteratur vermittelt natürlich – ihrem Namen gemäß – eine Fülle tradierter Lebenskunde und -kunst. Und auch die Zehn-Worte dienen dem Leben; doch zuerst sind sie die Charta eines geschlossenen Bunds. «Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben...» (Ex 20,2-20; ebenso vom Bund ist dann auch bei der Wiederholung in Dtn 5 die Rede [5,2]). Besonders deutlich wird dies im «*Schemá Israel*», das der gläubige Jude zweimal täglich spricht:: «Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen...» (Dtn 6,4ff.)

2. Das «Herz» (*leb*), auf oder in das jene Worte geschrieben sein sollen, ist kein Seelenteil; denn hebräisch erscheint der Mensch nicht als in Leib und Seele aufgeteilt (geschweige denn, daß – wie bei Platon – nur «die Seele der Mensch» wäre¹⁰). Er ist nicht derart dual-additiv gedacht, sondern in aspekthafter Viel-Einheit: «nefesh» (der unverwechselbare, von seinem Begehren geprägte Mensch), «ruach» (die Geist-Wirklichkeit des Menschen), «basar» (Hinfälligkeit und Geschöpflichkeit) sowie «leb» (personale Entscheidungsfreiheit des Menschen)... Dieser ist nicht «nefesh [Seele] + ruach [Geist] + basar [Fleisch] + leb [Herz]», sondern Gleichbild seines Schöpfers *als* nefesh, ruach usw.¹¹ «Leb» meint demnach den Menschen selbst in seinem Kern; heute (die Bibel kennt das Wort nicht) «Gewissen» genannt.

Vom Herzen her soll der Mensch als solcher recht und in Ordnung: «ganz» sein. Und nochmals gibt es zu denken, wie diese Ganzheit sich einerseits griechisch, andererseits hebräisch darstellt.

Das griechische Bild für Ganzheit ist der Kreis oder – noch angemessener – die Kugel: die vollkommene Form.¹² – Wenn aber Gott zu Abraham sagt: «Gehe vor mir und sei ganz!» (Gen 17, 1), dann ist dieses hebräische *tamím*

(«rechtschaffen», Luther: «fromm»), anders zu lesen als das *téleios* («vollkommen») der Griechen (und entsprechend umgekehrt nunmehr das *téleios* der Bergpredigt – Mt 5,48 – von jenem *tam/tamim* her): es besagt Ungeteiltheit der Zukehr.¹³

Sekundär bleibt es dann, durch welches Bild man das der Kugel ersetzen möchte: Pfeil oder Schale, Blick oder Ohr. «Inständigkeit» sagt gerade nicht: im Mittelpunkt stehen, einen Kreis beherrschen (wie groß oder klein auch immer); sie meint Gespanntsein, unabgelenktes Ausstehen auf: Ekstase.

Nach dem Ersten Königsbuch erscheint dem Salomo, als er den Thron seines Vaters David bestiegen hat, im Traume Gott und fordert ihn auf, eine Bitte zu äußern. Der junge König antwortet, daß er nicht wisse, wie als König handeln. «Verleih daher deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er dein Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht» (1 Kön 3,9).

3. Damit ist «gut» und «böse» nicht mehr bloß das Zuträgliche oder Schädliche, zu dem sich kluge Lebenskunst verhält, sondern das von Gott Ge- und Verbotene. – Sind wir damit noch auf ethischem Boden? Steht hier der Mensch nicht – statt in ethischer Mündigkeit – kindlich unter Kuratel? Und fordert dies nicht ausdrücklich die Bibel selbst: im Sündenfall-Bericht?

Gehen wir – vor der grundsätzlichen Erörterung dieser Frage im nächsten Kapitel – jetzt erst nur auf diesen viel gedeuteten und oft genug mißdeuteten Text ein (Gen 3).

Lassen wir gleich die sexuellen Deutungen beiseite.¹⁴ Innerhalb der ethischen Perspektive kann es nicht um eine erste Erkenntnis von gut und böse zu tun sein; denn dies versteht sich für das Paar: gut ist, Gottes Wort zu folgen; böse, dies nicht zu tun. Wovon sie bewahrt bleiben sollten, war das Verkosten des Bösen als solchen.¹⁵ Wobei übrigens gerade dies Verkosten es nicht recht erkennen läßt. Denn die erste Folge bösen Handelns ist Bewußtseinstrübung. Der Text zeigt dies damit, daß – statt eines Schuld- und Reuebekenntnisses – von beiden nur selbstentschuldigende Vorwürfe zu hören sind.

Auf gleicher Linie liegt die Sündenfall-Deutung des deutschen Idealismus, in der Aufnahme gnostischer Traditionen.¹⁶ Für Kant ergibt sich nämlich, «daß der Ausgang des Menschen aus dem... Paradiese... der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei.»¹⁷

Ähnlich schreibt 1794 J.G. Fichte (gegen Rousseau), der Mensch habe «aus einem bloßen Naturprodukte ein freies vernünftiges Wesen» zu werden. «Er geht gewiß heraus; er bricht auf jede Gefahr den Apfel der Erkenntnis; denn unvertilgbar ist ihm der Trieb eingepflanzt, Gott gleich zu sein. Der

erste Schritt aus diesem Zustande führt ihn zu Jammer und Mühseligkeit. Seine Bedürfnisse werden entwickelt; sie heischen stechend nach Befriedigung; aber der Mensch ist von Natur faul und träge, nach Art der Materie, aus der er entstanden ist... Nicht das Bedürfnis ist die Quelle des Lasters; es ist Antrieb zur Tätigkeit und zur Tugend; die Faulheit ist die Quelle aller Laster.»¹⁸

Später bestimmt Fichte diese Tätigkeit weniger «prometheisch»; aber sie bleibt die prägende Kategorie. Die Welt ist die Sphäre unserer Pflicht, und nur wer sich darauf einläßt, indem er irdischen Ansichten und Absichten entsagt, gelangt in die Wahrheit und Ewigkeit dessen, was ist. Dies aber schon hier und jetzt. Er erkennt, daß «alles gut [ist], was da geschieht, und absolut zweckmäßig. Es ist nur *eine* Welt möglich, eine durchaus gute.»¹⁹

Daraus folgt dann aber die völlige Nichtigkeit jedes Übels. Und das erklärt Fichte auch ausdrücklich, nicht bloß vom physischen Übel, das gleichsam von vornherein nicht zählt, sondern auch von der Schuld. «Das Christentum ist, wie wir zu seiner Zeit gezeigt haben, kein Aussöhnungs- oder Entschuldigungsmittel; der Mensch kann mit der Gottheit sich nie entzweien, und inwiefern er sich mit derselben entzweit wähnt, ist er ein Nichts, das eben darum auch nicht sündigen kann, sondern um dessen Stirn sich bloß der drückende Wahn von Sünde legt, um ihn zum wahren Gotte zu führen.»²⁰

F.W.J. Schelling lehnt diese Bestimmung des Bösen als Trägheit oder Nichtsein mit Entschiedenheit ab.²¹ Im Rückgriff auf die Theosophie Jakob Böhmes sieht er die Welt aus dem Widerstreit mächtiger Lebenskräfte sich bilden. So aber wird gleichfalls das Negative und Böse zum unumgänglichen Element des theologischen Prozesses. Nicht das Selbstsein ist das Böse, sondern erst dessen Sich-Losreißen vom göttlichen Licht, und dies geschieht in freier Wahl des Menschen; aber es scheint zugleich unvermeidlich zu sein. Nach der Freiheitsschrift ist, wo nicht Kampf ist, kein Leben.²²

Und auch in der Spätphilosophie, die nicht mehr diese Werdenotwendigkeit vertritt, heißt es, daß ein *übernatürlicher* Wille erforderlich wäre, damit der Umschlag ins falsche Selbstsein nicht stattfände.²³ So dunkel und widersprüchlich sich Schellings Denken auch darstellt, offenbar stammt das freie Ich nicht schon aus Gottes Schöpfung als solcher, sondern aus deren «Radikalisierung» im Fall.²⁴

Ganz deutlich wird das jedenfalls bei G.W.F. Hegel. Für ihn ist das Böse zwar die «Existenz des Widerspruchs»,²⁵ «ein Zustand, der nicht sein soll, d.i. der aufgehoben werden soll, – aber nicht ein solcher, der nicht eintreten soll: er ist eingetreten, indem Bewußtsein der Mensch ist.»²⁶

Damit wird das Böse zum «sogenannten», die sittliche Entscheidung also «naturalisiert». Das Nein zur Liebe wird mit dem unerläßlichen Werdeschritt pubertärer Ablösung von den Eltern verwechselt. – Das aber verfehlt das Wesen sittlicher Erfahrung.

III. SITTLICHE ERFAHRUNG²⁷

Das Gute soll unbedingt sein; das Böse auf gar keinen Fall. Das haben die Menschen natürlich immer gewußt (und sei es nur im Protest gegen erlittenes Unrecht). Doch wie hat man es verstanden?

1. Zuerst sei darum klargestellt, was sittliche Erfahrung nicht ist. Sie ist – zum ersten – keine Naturtendenz. Nicht eine Art Hunger und Durst entweder auf der untersten Stufe nach Lebensfristung, eine Stufe höher nach Wissen und Erkennen, oder noch eins höher nach Gemeinsamkeit und Frieden. Das alles wollen wir ohne Frage. Aber hier geht es nicht um dies naturhafte Streben und Wünschen. Denn solch ein Streben besagt zunächst nur ein Faktum. Daraus allein, daß man etwas braucht, und sei es noch so dringlich, folgt noch nicht, daß es sein *soll*.

Allerdings gibt es bis heute Ethiker, die dies meinen. In der christlichen Tradition war das noch verständlich; denn hier ist Natur nicht allein im heutigen Wortsinn, sondern ganz wörtlich «faktisch = tatsächlich», nämlich Sache von Gottes freier Tat und Willen, also ihrerseits gewollt und gesollt. Doch jetzt wird es zum «naturalistischen Fehlschluß» – in biologi(stisch)en Konzepten oder dort, wo man sagt, der Kern der Ethik sei ein «Ich will» in Statuierung eines Ich-Ideals.²⁸

Kein Naturstreben also. Doch auch nicht – zweitens – eine Sache der «instrumentellen Vernunft», der schlicht verstandesmäßigen Überlegung, es sei vernünftiger, korrekt zu sein. Das ist zwar keineswegs falsch; das Leben wird in der Tat einfacher und angenehmer; nicht in jedem Fall, doch «auf die Dauer und im Ganzen», auch für einen selbst. Wenn wir uns nämlich nicht auf «Anständigkeit» verpflichten, geraten wir in einen allgemeinen *struggle for life*. Darin behaupten sich nur die Starken, und wer ist schon auf Dauer stark? Doch auch aus solcher Vernünftigkeit folgt mitnichten, daß etwas *unbedingt* und schlechterdings so sein soll. Es ist vernünftig; doch warum nicht unvernünftig sein (wenigstens abwechslungsshalber)? Es geht vielmehr um ein Sollen.

Dies aber ist – zum dritten – nicht das, was Psychologen «Über-Ich» nennen. Der Name meint, was wir aus der Kindheit übernommen haben: wie das Gesicht der Eltern strahlte, wenn man gut war, und sich unter Stirnrunzeln umwölkte, wenn man etwas tat, was sie unpassend fanden. Von diesen Göttern hing man ab, lebte in ihrem Licht. Diese Doppelung, Angst vor Bewölkung und Sehnsucht nach wärmender Liebe, gängelt fast jeden Menschen lebenslang.²⁹ Eben dagegen steht die Ich-Funktion des Gewissens.

2. Kant spricht vom «kategorischen Imperativ». Er besagt: unbedingt soll das Gute geschehen. Lassen wir hier beiseite, was das im einzelnen sei. Viel-

leicht darf ich einfach sagen: man soll nicht «gemein» sein. Gemeinheit soll schlechterdings nicht sein. – Welche Erfahrung begegnet uns hier?³⁰

Dieter Henrich hat vier Züge an ihr benannt³¹: – a) handle es sich nicht um bloße Konstatierung, sondern um ursprüngliche Billigung – nicht Setzung. «Obwohl das Gute nur in der Zustimmung sichtbar wird, ist es doch nicht durch diese gut» (84). – b) müsse darum das moralische Bewußtsein sehr wohl als Einsicht beschrieben werden statt nur als Betroffensein. (Arthur Schopenhauer in seinem Rekurs auf das Mitleid übersieht, daß der Mitleidige *recht* handeln soll. Unabschaffbares Leid beispielsweise stellt ihn vor die Alternative, entweder – beteiligt – mit zu leiden oder den Leidenden abzuschaffen.) – c) sei die Zustimmung eine spontane Leistung des Selbst. Mit S. Kierkegaard kann man darin sogar dessen Konstitution erblicken. – d) stünden wir damit nicht bloß in einer Sphäre von «Geltung» und «Werten», sondern im Sein. Das Bewußtsein soll nicht bloß, es *ist* – wie das «Du sollst» und dessen Erfahrung und die Welt überhaupt, in der das sittliche Bewußtsein sich findet, die eben nicht «an und für sich» bloß aus kruden Fakten besteht. «Die sittliche Einsicht folgt zwar nicht aus einem Gedanken von der Struktur des Seins des Seienden, ist ohne einen solchen Gedanken aber auch unmöglich» (88).

3. Diese vier Punkte: *Billigung, Einsicht, Selbsthaftigkeit* und *Realitätsbezug*, möchte ich in eine Doppel-Aussage verdichten, die das Gemeinte hoffentlich noch klarer herausstellt. Sie betrifft einmal den Akt gewissenhaften Erfassens, sodann das darin Erfasste.

Für den Akt des Erfassens nehme ich einen Vorschlag von Reinhard Lauth, dem Münchener Herausgeber der Fichte-Werke, auf. Werte erfassen wir in Willensstellungen, und nur so: nicht bloß in bewegtem Empfinden, sondern aktiv («setzend») bejahend. «Eben aber weil es derselbe Geist ist, der den Wert setzt und fühlt, darum ist es auch notwendig, die aktive und passive Seite des Aktes der Wertsetzung in eins zu fassen und von einem *medialen Vorgang* zu sprechen... Die spezifische *Evidenz* der Wertsetzung und -habe kann man mit einem besonderen Namen bezeichnen; und eine solche Benennung empfiehlt sich, um sie von theoretischer Evidenz abzuheben. Ich habe dafür... den Terminus *Saziennz* (von *sacire*, ergreifen) eingeführt. Werte ergreifen; unser Geist wird von ihnen ergriffen»³². Ergriffen, indem er von ihnen sich ergreifen *läßt*, sie seinerseits aktiv ergreift.

Man kann es wohl nicht anders als so kompliziert beschreiben, will man Fehldeutungen ausschließen; also außer dem Dezisionismus auch den *Intuitionismus* (von *intueor* = anschauen). Doch der Vollzug ist ganz einfach und ursprünglich: ein Sich-ergreifen-lassen. Im Gewissen wirkt also nicht Evidenz = rein theoretische Einsicht, erst recht nicht eigene Setzung und Satzung, sondern das ergriffene Ergreifen eines Geist- und Freiheits-

Wesens, das sich hat ergreifen lassen. – Dies zur ersten Bestimmung: dem Akt des Erfassens. Nun zum zweiten: dem darin Erfassten.

Was ergreift das Bewußtsein, wovon läßt es sich ergreifen? – Ihm begegnet, heißt es, das Gute. Was nun ist das? Dies hier noch nicht als die Frage gestellt, was jeweils gut und recht sei (darum geht es bei den Normen), sondern: Wovon überhaupt ist die Rede, wenn jemand etwas gut nennt oder wenn er gar (im Sinne Platons) vom «Guten an sich und als solchem» spricht? – Auch dazu verweise ich auf Überlegungen von Reinhard Lauth: In den Namen «Ethik», «Moral» und «Sittenlehre» = Lehre vom Brauch kommt – auch wenn man erläuternd hinzufügt: vom rechten Brauch – die entscheidende Qualität des Sittlichen nicht zum Ausdruck. Dafür erinnert Lauth an das griechische «*doxa*».

«*Doxa*» (objektiv: Schein, Meinung), das schon in der Antike auch Wille(nsmeynung), Beschluß bedeutet (vgl. die alte Formel: «uns scheint es gut» bzw. «hat es gut geschienen» = hiermit wird verfügt), erhält in der byzantinischen Zeit vor allem die Bedeutung «Glorie», Ruhm, Herrlichkeit. In der Tat «sind Hoheit und Herrlichkeit zwei wesentliche Charaktere – die Hoheit sogar ein ausschließender Wesenszug des sittlich Guten. Damit würde das Wort *doxa* spezifisch zur Bezeichnung des «praktischen» Wertes, insbesondere (im engeren Sinne) des sittlich Guten verwendet. Ein solcher Gebrauch empfiehlt sich auch wegen der inadäquaten Verwendung des Wortes «praktisch» in der Philosophie. Die Wissenschaft vom sittlich Guten heiße dann angemessen: Doxologie.»³³

Das wird sich freilich kaum einführen lassen; denn «Doxologie» ist bereits für bestimmte liturgische Texte, für Lobpreisungen in Gebrauch. So nennt auch Lauth selbst seine Ethik doch «Ethik». Hat er indes nicht eigentlich recht?

Tatsächlich kommt erst mit der Hoheit des *Doxischen* die schlichte Souveränität und das undiskutable Selbstgerechtfertigtsein jenes Anspruchs zu Wort, der uns im Gewissen begegnet. Hier aber liegt das Zentrum sittlicher Erfahrung – statt daß es nur darum ginge, richtig zu handeln, geschweige denn (sei's auch auf Dauer) bloß klügllich.

Es geht nicht bloß um das, was man will, sei es auch «eigentlich» oder «im Grunde»; sondern darum, was gewollt werden *soll*. Darum ist es mit dem Guten als dem Zuträgllichen nicht getan. Die Griechen verdeutlichten es als «*kalón k'agathón*» = das Schöne-und-Gute. Philosophen wie geistliche Lehrer von Platon bis Fichte, von den biblischen Autoren bis Hans Urs von Balthasar, haben immer wieder zum Bildwort des Lichtes gegriffen, um die einleuchtende Selbstverständlichkeit des Gesollten und zugleich das Selbstgerechtfertigtsein und die Hoheitlichkeit des Du-sollst auszudrücken. Wer wirklich gut = sittlich handelt, verhält sich eben nicht bloß klug (geschweige denn klügllich), auch nicht «auf die Dauer und im Ganzen». Sondern er «gibt

der Wahrheit die Ehre» und sucht, der «Herrlichkeit» des Guten zu entsprechen. Er öffnet sich in «Sazienz» dem «Doxischen». ³⁴

IV. AUTONOMIE?

1. Der antiken Strebe-Ethik haben wir zuvor den biblischen Tora-Gehorsam gegenübergestellt. Auf solche Herkunft hin verdächtigt A. Schopenhauer nun auch den Kantischen Imperativ. Zwar kommt Kant erst im Blick auf die (mögliche) Verwirklichung des Guten in der Welt auf Gott zu sprechen – meines Erachtens zu spät; doch folge ich ihm in der Ablehnung eines «theologischen Positivismus». Das Gute will nicht darum getan sein, weil Gott es gebietet (führte das doch philosophisch zu der Frage, warum Gott gehorchen). Der doxische Anspruch leuchtet – wie erwogen – in Sazienz aus sich selbst ein.

Schon gar nicht läßt seine Forderung sich als solche durch Lohn- und Strafaussichten begründen, einfach schon darum, weil sie dann ja bedingt, nicht unbedingt gölte. ³⁵ – Als derart unbedingte Verpflichtung jedoch wird sie fraglos *erfahren*, anstatt daß, wie Schopenhauer behauptet, sein «du sollt [sic] nicht...» auf den Mosaischen Dekalog zurückgreifen müßte (647f.). John Lockes empirisches Argument, daß Regel-Auflagen ohne (positive bzw. negative) «Verstärkung» bei den Menschen «utterly in vain» wären, erweist mitnichten die «völlige Undenkbarkeit und Widersinnigkeit dieses der Ethik Kants zu Grunde liegenden Begriffs eines *unbedingten Sollens*» (648f.).

Dessen so unbestreitbare wie unabweisbare Erfahrung meint Kant mit dem «Faktum der Vernunft». So kann er statuieren, ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen sei einerlei. ³⁶ Denn letztlich ist mein Handeln (wozu auch die Wortmeldung im philosophischen Disput zählt) entweder durch Ursachen bestimmt, denen zufolge ich mich so verhalten *muß*, wie ich es tue, ohne es anders zu *können*. (Das gilt auch und erst recht für Spontaneität und «Souveränität» persönlichen Beliebens, über welche man sich psychologisch aufklären lassen könnte – um «aus Es Ich werden zu lassen»). Oder mich bestimmen Gründe, aus denen ich mich so verhalten *soll* (wie ich es hoffentlich tue), ohne anders zu *dürfen*. Gleichrangiger Partner im Disput ist aber einzig jener, von dem man voraussetzt, daß er nicht so sprechen müsse, wie er spricht, – andernfalls würde er zum *Objekt* erklärender Analyse. Einzig das Ja zur *Wahrheitspflicht* ermöglicht (auch den hier versuchten) philosophischen Disput.

2. Neuerlich ist nun diese Kantische Autonomie durch einen Denker (bezeichnenderweise aus jüdischer Tradition) in einer Weise radikalisiert worden, daß sie sich – bis ins Sprachliche hinein – geradezu ins Gegenteil verkehrt zu haben scheint. Ich meine Emmanuel Levinas mit seiner Ethik

als Erstphilosophie.³⁷ – Sein Ausgangspunkt ist die Erfahrung des Antlitzes oder Gesichts: *visage*.

«Visage» ist nicht etwas, das ich betrachte, sondern ein Blick, der mich trifft; aber – statt wie bei J.-P. Sartre abschätzend – als Hilfeschrei. «Seine Not erregt nicht mein Mitleid, sondern indem es mir gebietet, ihm zu Hilfe zu kommen, tut es mir Gewalt an.»³⁸ Die «Nacktheit», das «Entblößtsein» des Gesichts, wie Levinas sagt,³⁹ fordert Antwort, und zwar dringend. Man gibt mir nicht erst Bedenkzeit, einen Freiraum, um zu überlegen, ob ich Folge leiste, ob ich Verantwortung übernehmen und mich engagieren solle. Vielmehr finde ich mich schon inmitten der Situation, in eine «Intrige» verwickelt.⁴⁰ Ich habe nicht erst etwas zu übernehmen, sondern bin schon vereinnahmt. Ich bin nicht mehr frei – und war ich es je?

In diesem Sinn wird das Gute nicht erst gewählt, «es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt» (HA 75 – «Subjekt» bedeutet wörtlich: «unterworfen»). Zur «Wahl» zur «Übernahme der Verantwortung» ist man seinerseits je schon verpflichtet. «Zur Verantwortung verpflichtet sein, das hat keinen Anfang» (ist «An-archie» – 77). Es gibt keine Flucht und Ausflucht davor, die nicht «Fahnenflucht» (74) wäre. Derart ist das Ich (statt «autonom») «Geisel» (72), ja seine Passivität ist «Besessenwerden» und «Besessenheit» (80).⁴¹

Man kann die Schärfe dieser «Passivität, die passiver ist als alle Rezeptivität» (AQ 116), nicht scharf und ernst genug nehmen. Doch wäre damit allein die Begegnungs-Erfahrung nicht richtig beschrieben. Eben diese Passivität und «Besessenheit» nämlich ist eine solche von Freiheit – und darum im übrigen auch von völliger geistiger Klarheit. Levinas stellt selbst die Frage (HA 74): «Doch sich der Verantwortung nicht entziehen zu können, ist das nicht Knechtschaft?»

Es ist dies nicht. Denn wo wäre hier ein knechtender Herr und ihm gegenüber ein zu knechtender oder geknechteter Knecht? – Was hier herrscht, ist das Gute. Es wurde, so hieß es erstens, nicht gewählt, weil es dazu gar keine Zeit und Distanz gab; es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt: immer schon, also derart, daß zu keiner Zeit das Ich erst noch hätte «geknechtet» werden müssen.

Wir kennen ähnliches bei den Naturbedingtheiten der Existenz. Doch fehlt hier, zweitens, der Abstand in anderer Weise als dort. Solche Determinationen liegen, als Seins-Bedingungen endlichen Daseins, durchaus jenseits von Freiheit und Knechtschaft. Man denke etwa an I. Kants Beispiel von der Luft als Vorbedingung für den Flug der Taube (KrV B 8f). Dem Guten aber sieht sich das Subjekt nicht bloß tatsächlich unterworfen; es ist vom Guten derart «ergriffen», daß es sich darin zugleich als *erwählt* und im Gehorsam als (von sich) befreit erfährt. – «Der Gehorchende findet, diesseits des Unterworfenwerdens, seine Integrität wieder. Die undeklinierbare

[= nicht abzuwälzende] und dennoch nie in voller Freiheit angenommene Verantwortung – ist gut» (HA 75).

Nie in voller Freiheit angenommen ist sie, weil Freiheit erst unter ihrem Anspruch erwacht. Gut ist sie, weil a) nur und erst sie die Freiheit erweckt und weil b) sie die Freiheit zum einleuchtend Guten («Doxischen») erweckt, darum zur Bejahung des gebotenen Guten. Wenn wir nein sagen wollen, bringt uns das nicht bloß in Widerspruch zum erweckenden Anspruch, sondern zugleich stets auch in Widerspruch zu uns selbst (unserem eigenen «besseren Ich»), zu unserem je schon gesprochenen Ja zu diesem Anspruch.

Diese Anrede weckt mich zu meinem unersetzlichen Da-sein als (nicht [ein] Ich, sondern) ich. Ich bin ge- und erwählt, «bei meinem Namen gerufen». ⁴²

3. So aber steht nicht mehr bloß das hilflos rufende Gegenüber im Blick. Es tut dies und soll es tun in der keinen Aufschub duldenden tätigen Antwort. Hier und jetzt aber, da wir uns Zeit nehmen, über dies Widerfahrnis zu reflektieren, ergibt sich, daß aus dem Bedürfnis nur als solchem des Mitmenschen (und auch seiner als solchen) weder die «an-archische» Bindung des Ich noch seine Werde-Befreiung durch eben diese hervorgehen kann. Solch unbedingter Herausruf kann vom Gesicht nur ergehen, «wenn mich darin, wie Levinas mit einem das biblische «kabod» aufnehmenden Wort sagt, «la gloire de l'infini» anspricht (vgl. AQ 308ff) und sich verherrlicht (317).⁴³

Der Zeitgenosse wittert hier gleich Fremdbestimmung und blinden Gehorsam. Aber zu Unrecht, ist das Gebotene doch – wie bedacht – in sich gut; es wird einsichtigerweise geboten. Gleichwohl begründen nicht Warum und Weil der Einsicht die fraglose Unbedingtheit des Gebots; denn Begründungen sind niemals fraglos. Eben diese Verbindung von Einsichtigkeit und Unbedingtheits-Erfahrung im doxischen Anspruch wird unverstündlich, wenn man nicht von Gott reden will. Entweder muß man dann den Anspruchs-Charakter bestreiten: im Rationalismus, der höchstens Irrtum kennt, doch weder ein Du-sollst noch Schuld und Sünde – oder man wird die innere Einsichtigkeit preisgeben müssen: indem man das gebieterische Moment im Gewissen als Über-Ich deutet und ihm damit wiederum jede ernstliche Autorität raubt. (Beides zugleich gibt der Dezesionist preis.)⁴⁴

Wird jedoch die Gewissenserfahrung auf den lebendigen heiligen Gott hin verstanden – wie dies vor allem Kardinal Newman erarbeitet hat (Anm. 8) –, dann sieht der Gewissenhafte sich nicht nur von Gott und seinem Anruf her («vor dem Herrn», sagt die Bibel), sondern er richtet sich auch bewußt auf ihn aus. Und dies nicht bloß zusätzlich, obendrein, sondern grundlegend.

Wer hier Weltflucht, oder doch zumindest Lebensfremdheit, argwöhnen wollte, kann dafür sicher «fromme» Beispiele nennen; er täuscht sich gleich-

wohl. Den «barmherzigen Samariter» zum Beispiel treffen Anblick und Hilferuf des Überfallenen unmittelbar; dazu bedarf's keiner himmlischen Stimme. Levinas weigert sich, das nackte Gesicht als religiöses «Symbol» und Weg zu Gott aufzufassen. Er warnt zu Recht. – Aber dürfte der Helfer, wenn er an Gott glaubt, nicht *mit* diesem seinem Gott sich um den Hilflosen kümmern? So meint er es in der Tat. Und das keineswegs «aufgesetzt» und verstiegen, sondern schlicht aus gelebter Gott-Verbundenheit heraus.⁴⁵

Hier ist auf ein Versäumnis hinzuweisen: zuerst bei Moralthologen, doch auch bei Kollegen vom philosophischen Fach. Ich meine die weithin übliche «Horizontalisierung» der ethischen Diskussion, also die Ausblendung ihrer Vertikal-Dimension. – Nicht erst fachtheologisch sollte doch gelten: Ist (und sei's nur möglicherweise) Gott, dann bestehen für das Geschöpf auch Pflichten ihm gegenüber; und zwar sowohl für Einzelne als auch für Gruppen und Gemeinschaften. Sollte es wirklich ganz folgenlos für das menschliche Miteinandersein bleiben, wenn man diese Pflichten verkennt? – Was nicht etwa göttliche Gekränktheit meint oder, Gott bedürfe unseres Lobes. Es steht nur an, «der Wahrheit die Ehre zu geben».

Dazu sei an einen Hinweis Maurice Blondels erinnert, sind doch das erste Objekt unseres Handelns – «in Gedanken, Worten und Werken» – wir selbst: «Das Schlimmste liegt vielleicht nicht darin, daß wir unsere Taten nicht ändern können, sondern darin, daß unsere Taten uns ändern, so sehr, daß wir uns selber nicht mehr ändern können.»⁴⁶

Im biblischen Kontext wird der Sachverhalt durch die enge Verbindung der beiden Hauptgebote zum Ausdruck gebracht. «Liebe Gott aus ganzem Herzen, mit all deinen Kräften... und sei dem Nächsten gut wie dir!» (Mt 22,36–40; nach Dtn 6, 5 und Lev 19,18). Formalisiert könnte man dies zunächst so lesen wollen: 1. Triff die sittliche Option! Mach dir – vor allem anderen und unbedingt – ein Gewissen daraus, ein Gewissen zu haben und ihm zu folgen! 2. Sei aufgrund dessen strikt unparteilich (so nennt es Bruno Schüller⁴⁷), d.h., ziehe nicht dich vor, bloß weil es du bist! – Das ist wichtig; die Welt sähe anders aus, hielten sich genügend Menschen daran. Und doch wird es dem Anspruch nicht gerecht.

Das zweite Gebot nämlich spricht nicht bloß das Minimum zu vermeidenden Unrechts an, auch nicht allein positiv die «goldene Regel»: Was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das tut auch ihnen! Denn wir sollen – um es ausgerechnet mit dem rigorosen Kant zu sagen – «alle Pflicht gegen [den Nächsten] *gerne* ausüben» (wobei die Betonung von ihm selbst stammt⁴⁸). Wir sollen den Nächsten wie uns wirklich bejahen, ihm nicht nur Gutes tun, sondern gut sein, ihm selbst.

Erst recht geht es im ersten Hauptgebot nicht nur um eigene Gewissenhaftigkeit, Redlichkeit, Identität, sondern um *Antwort*. Gewissen ist – hieß es – die Stelle der Sazienz des *Heiligen* –. Was uns ergreifen soll, ist eben nicht

zuerst die eigene Verfaßtheit: daß wir uns wohl fühlen (gar in «narzißtischer Homöostase»). Heilig soll uns das («doxische») Heilige sein.⁴⁹

V. LEBENSKUNST, SELBSTBESTIMMUNG UND ANTWORT

1. Damit ist nun zusammengetragen, womit sich die Thema-Frage beantworten läßt. – Kürzlich war in der *Herderkorrespondenz* ein Gespräch mit Wilhelm Schmid zu lesen (seine *Philosophie der Lebenskunst* ist «seit mehr als vier Jahren ein Long- und Bestseller auf dem deutschsprachigen Buchmarkt»)⁵⁰ Über «Lebenskunst in der Moderne» (oder nicht doch genauer «in der Postmoderne?»).

Es gehe ihm – anders als in der Flut der Ratgeber-Titel – nicht um konkrete (Sinn-)Angebote, versucht der Philosoph dem Journalisten deutlich zu machen, sondern um Reflexionen zu bewußter Lebensführung. Im Blick auf Grundgegebenheiten des Lebens wie auf die Möglichkeiten von Optionen ihnen gegenüber geht Schmid davon aus, «daß das Individuum von Grund auf allein ist – spätestens dann, wenn es ans Sterben geht» (343). In der Tat hat – bei aller erhofften Verbundenheit unter Menschen – jeder sein Leben zu leben, unabnehmbar hat er zu glauben, zu hoffen, zu lieben, ist er sich in seiner Freiheit angelastet. Sie hat ihn seit je überfordert und überfordert ihn in der heutigen globalen «Unübersichtlichkeit» erst recht. Darum überall die Flucht aus der Freiheit. Und doch möchten die Menschen nicht wirklich auf sie verzichten.

In der Frage nach dem Verhältnis zu theologischen Angeboten nimmt sich der Philosoph zunächst – gegenüber deren «Vorgaben» – zeitgemäß auf Offenheit gegenüber unterschiedlichen «Plausibilitäten» zurück. – Andererseits haben sie eine Tradition von Lebenskunsthilfen (genannt wird der «Paidagogus» des Klemens von Alexandrien), freilich traditionell normativ. Jedenfalls sei den Zeitgenossen eher daran gelegen als «an haarspalterischen theologischen Erwägungen» (344).

Schließlich die Frage unseres Themas (345): «Man hat ihnen verschiedentlich vorgeworfen, die Ethik durch Lebenskunst ersetzen zu wollen. Anstelle der Pflicht solle die Klugheit oder die Reflexion treten, der menschliche Hang zum Egoismus weniger bekämpft als kooperativ genutzt werden...» – Antwort: «Ist das schlimm? Wir haben die Wahl: in der Theorie ethisch und moralisch korrekt zu sein – wenn auch ohne jegliche praktische Wirkung. Oder uns davon zu lösen und auf andere Weise zu bewerkstelligen zu suchen, was die Moral ursprünglich wollte.»

Ein konsequenter Egoist werde versuchen, sich aus Egoismus von seinem Egoismus zu lösen. «Und wenn das relativ konsequent betrieben wird, landen wir wenigstens mit den besseren Exemplaren des Egoismus – tatsächlich beim Altruismus.» – Die Klugheit werde im modernen Ethik-

Diskurs zu Unrecht gemieden. Es gehe um aufgeklärtes Eigeninteresse – in der «Sorge um sich und Stärkung des Selbst» – strikt nach dem christlichen Grundsatz des «Liebe deinen Nächsten wie dich selbst» (346).

2. In der Tat ist die Klugheit, wie oben erinnert, die erste der Kardinaltugenden. Und ebenso wird uns rechte Selbstliebe geboten. – Nicht erörtert sei jetzt, daß das Begriffspaar Egoismus – Altruismus hier weniger hilfreich sein dürfte, weil eher zur Ethologie als in die Ethik gehörig. Doch scheint es Schmid überhaupt mehr um das konkrete Tun zu gehen als um das eigentliche Sein der Person. In diesem Sinn steht Lebenskunst der Ethik nicht eigentlich gegenüber, sondern ist ihr eher zu- und unterzuordnen – wie die Klugheit der *option fondamentale* für Gutheit und Gewissenhaben.

Die Frage läuft vielmehr auf das Selbstverständnis von Lebenskunst hinaus. Auch von vielen Christen und (nicht bloß Pastoral-)Theologen wird das Gebot der Nächstenliebe in der Tat so verstanden, als bilde Eigenliebe die *Basis* der Liebe zum Gegenüber. Dabei wird sie nur als Maß der Fraglosigkeit genannt. Schon Cicero beruft sich auf sie als Muster der Selbstlosigkeit: ihr gehe es nicht um Lohn, das Ich sei sich teuer.⁵¹ Dazu kommen die modernen Probleme mit der «Annahme seiner selbst».⁵² Tatsächlich kann das Ich sich nur von jemandem (her) annehmen, dem es sich selbst als annehmbar zu glauben vermag. Dazu aber muß es dies Gegenüber lieben. So läuft das Gefälle zwischen Ich- und Du-Liebe gerade entgegengesetzt zur narzißtischen Vorstellung der Moderne.

3. Wäre dann aber Selbstbestimmung die Kern- und Spitzenbestimmung von Ethik – gerade wenn «Ethos» den Aufenthalts- und Lebensraum eines Wesens bedeutet? – Kann man umgreifen wollen, worin man daheim ist (kann man in dem daheim sein, was man umgreift), anstatt sich ihm anzuvertrauen? Dazu freilich bestimmt ein jeder sich selbst; aber dazu, sich bestimmen zu lassen.

Oder anders: Was wäre von einer Lebenssumme zu halten, die jemand selbst zieht? Wie man nur mit zwei Augen räumlich zu sehen vermag, so erscheint überhaupt erst im Aufeinandertreffen von Sichten die Unterscheidung von Ansicht und Realität. So einsam das Individuum sein mag: «Mit Zweien beginnt die Wahrheit» (Friedrich Nietzsche).⁵³ Käme es für die Bilanz also nicht ebenso auf den «Gegenzeichnenden» an?

Und ginge es in der Ethik tatsächlich um mehr als um eigene Lebensprojekte, nämlich um Antwort auf einen Anruf und Anspruch, dann bleibt es nicht einmal beim «ebenso». Der Instanz, von der her das Sollen mich trifft, kommt auch das letzte Urteil über meine Antwort zu.

Kommen wir jedoch von solch letzten – «eschatologischen» – Perspektiven durchaus noch einmal auf die Lebenskunst selber zurück. Wie eines jeden Gewissen – im Unterschied zum Über-Ich – sein eigen, er er selbst ist

und sein soll, so wäre es in der Tat nicht akzeptabel, sich vorschreiben lassen zu müssen, was/wer einen beglücke. Das steht hinter dem us-amerikanischen «right for pursuit of happiness». Andererseits hat Viktor E. Frankl doch wohl recht, wenn er dazu anmerkt, je mehr der Mensch nach Glück jage, desto mehr verjage er es. «Um dies zu verstehen, brauchen wir nur das Vorurteil zu überwinden, daß der Mensch im Grund darauf aus sei, glücklich zu sein. Was er in Wirklichkeit will, ist nämlich, einen Grund dazu zu haben. Hat er einmal einen Grund dazu, dann stellt sich das Glücksgefühl von selbst ein. In dem Maß hingegen, in dem er das Glücksgefühl *direkt* anpeilt, verliert er den Grund, den er dazu haben mag, aus den Augen... Happiness must ensue and cannot be persued.»⁵⁴

Glück muß sich ergeben – und es muß sich jemand finden (muß?), dem wir es mitteilen, mit dem wir es – natürlich frei, freiwillig – teilen können: es – und uns. So ist die eigene Freiheit auf andere angewiesen. *Not-wendig* ist ihr die *freie* Zuwendung des Anderen. Das heißt – in Klarheit ausgesprochen: wir bedürfen der Gnade.

Verständlich, daß dies Lebenskunst umgehen möchte – man höre nur das Betonungsgefälle in der Wendung: jemand «auf Gnade und Ungnade» ausgeliefert zu sein. Aber sind wir dies nicht schon im Blick auf die Selbstbestimmung als solche? Haben wir es in der Hand, uns in der Hand zu haben?⁵⁵

Brechen wir ab, indem wir das Schlußwort einem der großen Lebenskünstler und Lebenskunstlehrer der Deutschen lassen. Dem verleiht Johann Wolfgang von Goethe dadurch Gewicht, daß er es, in den *Wahlverwandtschaften*, seiner Ottilie zu-schreibt⁵⁶: «Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand», notiert sie, um freilich gleich fortzufahren: «und wie wäre der möglich ohne Liebe.»

ANMERKUNGEN

¹ F. Schiller, Wilhelm Tell I 1 (SW, München 51973, II 922).

² A. Pieper, Ethik, in: HWP II 759–808.

³ Aristoteles, Anal. post. I 33 (89 b 9).

⁴ H. Reiner, Ethisch, in: HWP II 809.

⁵ Menander; von Goethe als Motto für Teil I von *Dichtung und Wahrheit* gewählt.

⁶ Hier wäre nochmals zwischen dem bonum physicum (etwa Gesundheit) und dem eigentlich sittlich Geförderten (bonum morale) zu unterscheiden.

⁷ Eröffnungssatz (nach der Vorrede) der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte...» Werke in sechs Bänden, Wiesbaden/Darmstadt 1960, IV 18.

⁸ Siehe Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap. 6 (John Henry Newman: Gewissens-Licht).

⁹ Siehe dazu Josef Piepers Bändchen über dieses «Viergespann», jetzt: in den Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugenden (WW in 8 Bänden, Hamburg 1995ff., 4).

¹⁰ Alkibiades I, 129 e, 130 c.

¹¹ W. Beinert, Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie, in: StZ 218 (2000) 673-687, 673f.

¹² Vollkommen auch und gerade darum, weil hier offenbar der Durchmesser tatsächlich gleichgültig geworden ist. Vom Grenzfall des Pünktchens (der winzigen bunten Zucker-, der «Liebesperle», dem Entzücken der Kinder, über die sie nicht minder entzückenden gläsernen Murmeln) bis zum am Mondhimmel schwebenden Ball unseres blauen Planeten oder der goldenen Feuerkugel der Sonne begegnet dasselbe: nicht Unendlichkeit – «Wer Unendliches will, der weiß nicht, was er will» (F. Schlegel, Kritische Schriften [W. Rasch], Darmstadt 1971, 12) –, doch in der Welt des Endlichen das Glück der Unbegrenztheit: grenzen-loses Glück.

¹³ Das Gegenteil heißt hier nicht «unvollständig», sondern «halb» (halben, geteilten Herzens).

¹⁴ Wenn überhaupt um sie, dann ginge es im übrigen dabei (hier stimme ich E. Drewermann bei) um die orale Sexualität des Kindes.

¹⁵ Erkenntnis seiner in dem Sinn, in dem wir lesen (Gen 4,1 u. 17): «Adam erkannte seine Frau.» – Von Nacktheit und Scham ist die Rede, weil der Fall selbst einen Vertrauensbruch und so eine Schamverletzung bedeutet: Sie wollten sich nehmen, was sie als Geschenk hätten erwarten sollen, weil sie offenbar Gottes Liebe mißtrauten, also die Unverfügbarkeit seiner Zukehr als Vorbehalt verstanden. (Hätte, wären ihnen alle Bäume freigestanden, die Schlange dazu geraten, sich in den Himmel zu schleichen?).

¹⁶ E. Lämmerzahl, Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin 1934.

¹⁷ I. Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte: WW (Anm. 7) VI 92.

¹⁸ Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. SW (1834/35 u. 1845/46; Neudruck Berlin 1971) VI, 343.

¹⁹ Die Bestimmung des Menschen: SW II, bes. 299ff.; Zitat: 307.

²⁰ Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters: SW VII, 190. Fichtes Verweis zielt wohl auf seine Religionslehre: Die Anweisung zum seligen Leben (SW V 490): «Jesus ist bei Johannes zwar ein Lamm Gottes, das der Welt Sünde we trägt, keineswegs aber ein solches, das sie mit seinem Blute einem erzürnten Gotte abbüßt. Er trägt sie weg: Nach seiner Lehre existiert der Mensch außer Gott und ihm gar nicht, sondern er ist tot und begraben... Wer aber in Jesum, und dadurch in Gott sich verwandelt, der lebet nun gar nicht mehr, sondern in ihm lebet Gott: aber wie könnte Gott gegen sich selbst sündigen? Den ganzen Wahn demnach von Sünde, und die Scheu vor einer Gottheit, die durch Menschen sich beleidigt finden könnte, hat er weggetragen und ausgetilgt.»

²¹ SW (1856ff.) VII 368f.; 388f.

²² SW VII 400.

²³ SW XIII 360.

²⁴ Vgl. SW XI 420 Anm.; XIII 353, 359. Dazu W.G. Jacobs, Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

²⁵ Zu Göschls Aphorismen: WW in 20 Bden, Frankfurt 1970, 11, 373.

²⁶ Die absolute Religion, Leipzig 1929 (Nachdruck Hamburg 1966), 123 (vgl. WW 17, 250-261). – Siehe E. Bloch, Subjekt-Objekt, in: Ges.ausg. 8, 335: «Der antimythische Rat: Wage zu wissen, hat seinen mythischen Archetyp: – die Paradiesesschlange ist gleichsam die Raupe der Göttin Vernunft.» Vgl. ders., Atheismus im Christentum (Ges.ausg. 14) 116f. u. 231-237. Psychologisch wäre hier wohl die Lehre von der Individuation in der Schule C.G. Jungs zu diskutieren.

²⁷ Im Rückgriff auf: Gott-ergriffen, Köln 2001, Kap. 1: Menschsein als Antwort.

²⁸ E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M. 1993, 61, 88-90, 96f. – Bezeichnenderweise korrespondiert dem Konzept des Ich-will dann die Rede vom Muß.

²⁹ Das erklärt auch die Ambivalenz der Jugend (jeden Alters) gegenüber Autoritäten (d.h. wörtlich «Mehrern»), nicht zuletzt natürlich gegenüber «Mutter Kirche».

³⁰ Ausführlicher: Der Mensch ist Person, Frankfurt/M. 1986, Kap. 2 (Gewissen – Ernst der Menschlichkeit); Ethik heute: Was darf und soll man – und warum?, in: LebZeug 42 (1987) 60-72.

³¹ Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (Hg. D. Henrich u.a., FS H.-G. Gadamer), Tübingen 1960, 77-109.

³² Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart-Berlin 1969, 31. Es handelt sich um ein mittellateinisches Wort, das heute noch im französischen «saisir» fortlebt. (Nur statt von Werten würde ich lieber vom Guten reden.)

- ³³ A.a.O., 9. «Praktisch» bedeutet ja einfach den Gegensatz zu «theoretisch», also sowohl das «Technisch-Praktische», Funktional-Nützliche wie die innere Zielbestimmtheit der Freiheit, das Unbedingt-Gesollte, worum es uns hier geht.
- ³⁴ «Sich engagieren – bedeutet das nicht vor allem: antworten?» P. Celan, am 25. IV. 1962 an Nina Cassian (nach: J. Bollack, Paul Celan, Darmstadt 2000, 30).
- ³⁵ A. Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral (SW, Darmstadt 1980, III) 648f.: «Jedes Soll hat allen Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung... ist also... hypothetisch...: daher *absolutes Sollen* allerdings eine *contradictio in adiecto* ist.»
- ³⁶ WW (Anm. 7), IV 82.
- ³⁷ Hier im Rückgriff auf: Denken vor Gott (Anm. 8), Kap. 3: Vernunft im Dienst «vernünftigen Dienstes», bes. 109ff.
- ³⁸ A. Finkielkraut, Die Weisheit der Liebe, Reinbek b. Hamburg 1989, 33.
- ³⁹ Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 41 (= HA).
- ⁴⁰ Die Spur des Anderen, Freiburg-München 1963, 247, 254, 258, 282 (= SpA).
- ⁴¹ Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg-München 1992, Sachregister: Besessenheit, Obsession (= AQ).
- ⁴² Nicht, als hätte ich den schon vorher gehabt, um bei ihm gerufen werden zu können. Vorher gab es ihn so wenig wie mich. Darum kann hier «vielleicht», notiert der Philosoph behutsam, «von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden» (HA 78).
- ⁴³ B. Casper, Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas, in: PhJb 91 (1984) 273–288, 279.
- ⁴⁴ Vgl. B. Schüller, Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 28–53 (Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes) und 54–88 (Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott).
- ⁴⁵ Für Christen: nach dem Vorbild *des Samariters*, der dies um uns *mit* dem «Vater» getan hat (vgl. Joh 17).
- ⁴⁶ Die Aktion (1893), Freiburg-München 1965, 356.
- ⁴⁷ Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf⁵ 1980, 85.
- ⁴⁸ KpV: WW (Anm.7) IV 205.
- ⁴⁹ Darum möchte ich den Satz W. Korffs nuancieren: «Kern der Sittlichkeit ist die Wahrhaftigkeit des Handelnden gegen sich selbst. Erst daraus empfängt menschliches Handeln seine Würde.» (Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre, in: Christliche Gesellschaftslehre [Hg. G. Baadte/A. Rauscher], Graz-Wien-Köln 1989, 31–52, 35). Denn eben die Wahrhaftigkeit wäre nochmals als die gebotene Antwort auf den Anruf der Wahrheit zu nehmen, und so sehr Unwahrhaftigkeit «würdelos» wäre, so bliebe ihr doch die Würde der Zurechen- und Belangbarkeit. Jedenfalls sehe ich nicht, wie ohne Bezug auf solchen Anruf und Anspruch, nur aus dem Selbstverhältnis allein, das «Handeln gegen eigene bessere Überzeugung und Einsicht» (ebd.) als «Schuld» könnte behauptet werden.
- ⁵⁰ «Das Dilemma der Freiheit anerkennen», in: HK 7 (2002) 342–346.
- ⁵¹ Laelius 80f.
- ⁵² R. Guardini, Die Annahme seiner selbst, Würzburg 1960 u. ö; zum Folgenden siehe: Gott-ergriffen (Anm. 27), 4. Kapitel: Lebensgeschenk des Vertrauens, bes. III.
- ⁵³ Fröhliche Wissenschaft III, 260 (SW [KSA] 3, 517). – Ein weiteres wären dann Selbstillusion und Phantastik, bis hin zum – kaum ganz ohne Selbstbetrug täuschenden – Scharlatan, um noch einen anderen Lebenskunstlehrer einzubeziehen: Dietrich Schwanitz mit seiner Speziesbesichtigung «Männer», Frankfurt/M. 2001, 80–84.
- ⁵⁴ Der Pluralismus der Wissenschaften und das Menschliche im Menschen, in: Das neue Menschenbild. Die Revolutionierung der Wissenschaften vom Leben (Hg. A. Koestler/J.R. Smythies), Wien/München/Zürich 1970, 374–392, 378.
- ⁵⁵ Siehe Karl Jaspers, Philosophie, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1948, 330ff. über «Sichausbleiben und Sichgeschenktwerden».
- ⁵⁶ II 5 (Artemis-Ausg. IX 176).

VIKI RANFF · DRESDEN

WEISHEIT UND HEILIGKEIT BEI PETER WUST

Das Nachdenken über Heiligkeit ist nicht nur eine Aufgabe für Theologen, sondern auch für Philosophen. Neben einem theoretischen Erkenntnisinteresse stellt sich die praktische Frage, worin menschliche Heiligkeit besteht und wie sie im Leben zum Ausdruck kommt. Denn wie es die Philosophie auszeichnet, Liebe zur Weisheit zu sein und den Menschen zur Weisheit zu führen, ließe sich das christliche Leben als Weg zur Heiligkeit durch die Gnade Gottes und die freie Mitwirkung des Menschen charakterisieren. Ein christlicher Philosoph, zumal ein Existenzphilosoph wie Peter Wust,¹ wird nach der geistigen und lebensmäßigen Wurzel und Verbindung beider suchen, um Glauben und Erkenntnisdrang im Menschen in ein inneres Gleichgewicht zu bringen.

1. Schriftwechsel über ein ungeschriebenes Buch

Die Thematik hat Wust lange beschäftigt, wie Briefe an Freunde über Jahre hinweg bezeugen, in denen er mehrfach ein Buchprojekt über «Weisheit und Heiligkeit» andeutet. 1928 lernte er bei einem Studienaufenthalt in Paris in den Kreisen des «Renouveau catholique» den Literaturkritiker Charles Du Bos kennen, den er in einem emphatischen Brief als Seelenverwandten anspricht. Nach Köln zurückgekehrt, berichtet er diesem über den Fortgang seiner Arbeit: «Mein Material zu «Weisheit und Heiligkeit» habe ich auch schon vorgenommen, um immer mehr in diesen so schwierigen Stoff hineinzugleiten.»² Die Schwierigkeit scheint darin zu bestehen, daß die mystische Dimension in die Betrachtung eingeschlossen werden soll, wozu Wust Johannes vom Kreuz im spanischen Original studieren will.³

VIKI RANFF, Dr. phil., Dipl. Theol., M.A., studierte an der Katholischen Universität Eichstätt Philosophie, kath. Theologie, Geschichte und Kunstgeschichte. 1999 Promotion an der TU Dresden, Institut für Philosophie, bei Prof. Dr. H.-B. Gerl-Falkovitz mit einer Diss. über «Scientia und sapientia bei Hildegard von Bingen. Eine verborgene Philosophie». Seitdem ebd. als Mitarbeiterin tätig.

Zudem scheint Wust sein Buch als Spiegel seiner in Frankreich mit den Freunden gewonnenen religiösen Erfahrungen und Einsichten gestalten zu wollen: «Noch immer muß ich über *«Weisheit und Heiligkeit»* sitzen: es ist so schwer damit. Aber es soll ein strahlendes Buch werden, das Ihnen allen dankt für die göttliche Befreiheit, die Sie mir geschenkt haben.»⁴ Zuvor hatte er gegenüber Abt Ildefons Herwegen nach einem Vortrag in Maria Laach bezüglich seiner Lebenswahl Selbstzweifel geäußert: «Wie anders könnte ich heute über *«Weisheit und Heiligkeit»* schreiben, wenn ich in einer Klosterzelle lebte, wo man die Zeit aufteilen könnte zwischen Gebet, Meditation und Schreiben! Gestern überfiel mich gerade im Refektorium wieder ganz heftig die Sehnsucht nach der Stille der fünf Konviktsjahre. Aber heute ist es, wenigstens für diesen *modus vivendi*, zu spät.»⁵ Darin deutet sich eine innere Spannung an, die möglicherweise am Stagnieren des Projektes Anteil hat. Zugleich ist sich Wust des hohen moralischen Anspruches dieser Thematik bewußt: «Ein Philosoph muß erst sich selbst und die *«Welt»* überwinden, und wenn dann endlich die Vitalstürme schweigen, dann erst kann er anfangen, die Dinge, das ganze Sein in ihrer Reinheit zu sehen. Das Sein selbst, alles Sein hat etwas von Heiligkeit in sich, abgeleiteterweise wenigstens, und erst wenn man den Begriff des Objektiven in dieser letzten Dimension erfaßt, dann weiß man, wie schwer es ist, in Simplizität an die *«sancta simplicitas»* des Seins selbst heranzukommen. —»⁶

Erst als Philosophieprofessor nimmt Wust die Arbeit an dieser Thematik wieder auf: «Jetzt endlich dürfte ich die schwere Anfangszeit in Münster so weit überwunden haben, daß ich wieder daran denken kann, an die eigene Produktion heranzugehen. *«Weisheit und Heiligkeit»* soll nun endlich gefördert werden [...].»⁷ Das Buch kommt jedoch nicht zum Abschluß.⁸ Hans Brunnengräber, der im April 1934 zusammen mit Peter Wust an der Einkleidung Edith Steins im Kölner Karmel teilnahm, formuliert im Rückblick einen Gedanken von metaphysischer Tragweite: «Kam er nicht mehr, wie er es im kleinen Kreise seiner Freunde immer wieder als seine nächste literarische Aufgabe formulierte, zur Darstellung seiner Gedanken über *«Weisheit und Heiligkeit»*, hier fanden sie in Edith Steins Denken, Leben und Sterben eine Verwirklichung, die eindringlicher als jedes nur literarische Dokument zu einer ganzen Welt zu sprechen vermag.»⁹

Der Schriftleiter der Priesterzeitschrift *«Sanctificatio Nostra»*, Paschalis Neyer OFM, bat Wust 1935 schließlich um einen Beitrag über *«Weisheit und Heiligkeit»* für die Zeitschrift, nachdem dieser im Wintersemester 1931/32 über den Fragenkomplex Vorlesungen gehalten hatte: «Wust zögerte anfangs mit seiner vollen Zusage, weil ihm, wie er meinte, neben der sorgfältigen Vorbereitung auf seine Kollegs kaum Zeit übrig bliebe, schriftstellerisch zu arbeiten. Aber beim Abschied schaute er mich freundlich an und sagte: *«Ich*

werde den Artikel schreiben», fügte jedoch hinzu: «Sie können von Glück sprechen.»¹⁰ Das von Wust nicht intendierte Glück für die Nachwelt liegt darin, daß mit diesem sehr dichten Aufsatz eine Ahnung von Inhalt und Intensität des ungeschriebenen Buches ermöglicht wird.

2. *Weisheit oder Heiligkeit?*

Das Nachsinnen über Weisheit als Ziel der Erkenntnisdimension des Menschen, aber auch über die Heiligkeit als Lebensziel des religiösen Menschen, insbesondere des Christen, zieht sich durch das Werk Peter Wusts. Differenziert und nuanciert analysiert er die philosophische und theologische Bedeutung dieser beiden Begriffe in ganz unterschiedlichen Kontexten und meist unabhängig voneinander. Die Bedeutungsvielfalt dieser Belegstellen zu untersuchen und in das Denken Wusts einzuordnen, wäre eine umfangreiche Forschungsaufgabe, die auch durch die Studie von Albinus Leenhouters zur Weisheitslehre Wusts noch nicht ausgeschöpft ist.¹¹ Zunächst soll ein Zusammenhang aus einer dem Aufsatz über «Weisheit und Heiligkeit» von 1935 vorausgehenden Schrift zur Sprache kommen.

In seiner «Dialektik des Geistes» von 1928 setzt Wust sich mit dem Verhältnis von Wissen und Glauben auseinander. In einer Untersuchung des Sachverhaltes, daß es ein Widerstreben des Intellektes gegen den vom Herzen ersehnten Glauben geben kann, analysiert er Gnosis und Fideismus als zwei Formen, die gleichermaßen der angemessenen Haltung in Glauben und Wissen gegenüberstehen. Während die Gnosis als Wissensstolz gilt, wird der Fideismus als ängstliche Ablehnung des Wissens aufgrund desselben Mangels an Gottvertrauen entlarvt. Wie sich in diesen beiden Fehlformen des Geistes ein Zwiespalt äußert, deutet sich auch in der Zuordnung von Weisheit und Heiligkeit eine – wenn auch nicht identische – dialektische Spannung an: Zwischen beiden besteht sowohl eine gegenseitige Ergänzung, als auch eine deutliche Unterscheidung, wenn nicht sogar eine Trennung.¹² Der Unterschied zwischen der Wissenshaltung des Weisen und der Glaubenshaltung des Heiligen bedeutet zwar keinen unüberwindlichen Gegensatz, aber Wust faßt beide Humanitätsideale als «zwei verschiedene innere Berufungen [...], weil sie sich beide gegenseitig ergänzen und einander das Gleichgewicht halten durch die jeweilige Einseitigkeit ihrer seelischen Grundhaltung.»¹³

In Wusts auch von ihm selbst als solches verstandenem Hauptwerk «Ungewißheit und Wagnis» von 1937 thematisiert er die Relation von «Weisheit und Heiligkeit» nicht mehr. Das «Wagnis der Weisheit» wird im Zusammenhang mit der «insecuritas humana» ausführlich interpretiert,¹⁴ ohne die Heiligkeit hier oder in das unmittelbar anschließende Schlußkapitel einzubeziehen.

3. *«Weisheit und Heiligkeit»*

Der Aufsatz *«Weisheit und Heiligkeit»* von 1935 stellt die beiden untersuchten Begriffe in den Zusammenhang von Wissen und Glauben. Wust sieht beide in einer «gewisse(n) Spannung», wenn sie auch «einer letzten Einheit zustreben».¹⁵ Dadurch, daß der Mensch zum einen zwischen dem Prinzip des Gesetzes und dem Prinzip der Freiheit steht, zum anderen «mit der Wurzel seines Lebens eingesenkt (ist) in das «nunc stans» der Ewigkeit» und gleichermaßen «mit seiner zeitlichen Erscheinung eingetaucht (ist) in den stetig fließenden Strom des «nunc fluens»», wird er zum einzigartigen Grenzwesen am «metaphysischen Schnittpunkt zweier Seinszonen».¹⁶ Entsprechend unterliegen auch Wissen und Glauben im Menschen der Gefahr der Einseitigkeit oder der Verabsolutierung eines der beiden Vermögen entweder durch Säkularisierung oder durch Vergessen der «Erdenschwere des Stoffes» in einer «ekstatischen Hinschau auf das Göttlich-Überweltliche».¹⁷

In einer längeren Passage untersucht Wust nun die Bedeutung des Wissens für das Spannungsverhältnis von Wissen und Glauben sowie für deren Verhältnis zu Weisheit und Heiligkeit. Er sieht in der harmonischen Relation von Wissen und Glauben das maßgebliche Kriterium für «Aufstieg und Abstieg der menschlichen Gesamtentwicklung». Diese zentrale Position ergibt sich aus der Schlüsselstellung beider geistigen Akte für die Immanenz und Transzendenz des Menschen. Wenn dem Wissensakt die Ehrfurchtshaltung fehlt und es die Subjektivität ins Zentrum stellt, wird die Arbeit des Menschen «analytisch und zerstörend».¹⁸ Ebenso zerstört auch die einseitige Glaubenshaltung das Gleichgewicht. Um diesem Dilemma zu entgehen, bedarf es des rechten Maßes, das sich für Wissen und Glauben in zwei unterschiedlichen Idealen darstellt, nämlich dem Weisen und dem Heiligen. Wenn beide auch unterschieden sind und jede Epoche einen ihr eigentümlichen Schwerpunkt in der Einschätzung beider setzt, so ahnt der Mensch doch, daß sich beide «Wesensbesonderungen der Humanitätsidee irgendwo im Unendlichen in einer konkreten Totalität schneiden müssen.» Dies ist «ein Zeichen dafür, daß in dem Doppelphänomen von Weisheit und Heiligkeit der ewige Selbsttranszendierungsdrang der Menschheit nach dem allerletzten Höhepunkte möglicher Fortentwicklung überhaupt abzielt.»¹⁹

Weisheit und Heiligkeit erscheinen hier als sehr ähnliche Phänomene, so daß Abgrenzungsschwierigkeiten entstehen. Doch sieht Wust schon im natürlichen Bereich ein Übergewicht des Wertes auf seiten der Heiligkeit aufgrund des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz. Das unterscheidende Kriterium für eine der Heiligkeit angenäherte Weisheit liegt für ihn darin, daß letztere nicht nur als ein der Genialität ähnelndes Wissen verstanden werden dürfe, wie dies beim stoischen oder buddhistischen Weisen der Fall sei.²⁰ Im folgenden charakterisiert der Autor ausführlich die

Weisheitsideale des Stoikers und des Buddhisten, um beide kritisch gegen die christliche Auffassung abzugrenzen. Zunächst vermerkt Wust positiv, daß stoisches und buddhistisches Ideal «ein intensives Wissen um die Wesens-tiefe der Dinge» suchen, nicht aber «Vielwissen mit gedächtniskapitalistischer Tendenz». Statt «geistiger Materie» suchen sie vielmehr, «durch das Wissen innerlich konzentriert und geformt (zu) werden».²¹ Alle Wissensbegierde müsse überwunden werden, um die Weisheit im Sinne der Unerschütterlichkeit zu finden. Dieses stoische Weisheitsideal hat jedoch den Mangel, daß es nicht allen Menschen erreichbar ist: «Denn die Weisheit ist ein allen Menschen erreichbarer seelischer Habitus.»²² Dennoch hat die stoische Weisheitsauffassung gültige Einsichten gewonnen, die Wust sehr treffend darstellt: «Alle Unerschütterlichkeit hat ein Analogon von Ewigkeit in sich. Und wir selbst sind schon von Natur Teilhaber der Ewigkeit, soweit wir in der Tiefe unseres Selbst diese objektive Unerschütterlichkeit unserer personalen Identität besitzen und erleben. Je mehr wir in den geheimnisvollen Abgrund unseres Ich hinabsteigen, in das, was die Mystiker das *«abditum mentis»* nannten, um so dumpfer vernehmen wir allmählich wie in weiter, weiter Ferne hinter uns verklingend den Stundenschlag der Zeitenuhren. In unserer tiefsten Tiefe hört die Zeit schon auf und beginnt bereits der ewige Zeitstillstand der Ewigkeit. Unser Gedächtnis und unser Gewissen sind, spekulativ betrachtet, die deutlichsten Anzeichen dafür, daß in diesem letzten metaphysischen Grunde unseres Wesens die ewige Ruhe bereits vorhanden ist, nach der alle unsere Sehnsucht hinzielt.»²³

Dennoch sieht Wust in der stoischen Weisheitsauffassung einen Titanismus, dem die notwendig hinzukommende Liebe fehle, damit das Wissen zur Weisheit werden könne. Schuld an dieser Vereinsamung sei die naturalistische Einstellung des Stoikers, die bezüglich des höchsten Ideals der Unerschütterlichkeit das personale Geheimnis der Liebe nicht kenne. Daraus folge eine «schwermütig-dumpfe Resignation des Willens».²⁴ Das buddhistische Ideal habe mehr Ehrfurcht vor dem Wert der Menschennatur. Zugleich vermittele seine negative Erlösungslehre dennoch einen Rest an Optimismus. Dies weise darauf hin, «daß die menschliche Natur von Grund auf optimistisch auf letzte Seins- und Wertbejahung eingestellt ist, wie ja denn auch der Zweifler schließlich immer noch bejaht, wo er verneinen zu müssen glaubt».²⁵

Den maßgeblichen Unterschied des christlichen Weisheitsideals sieht Wust in der Personalität des Weltgrundes. In der Beziehung des Menschen zu ihm liegt der Grund für den metaphysischen Optimismus des Christentums und die Aufhebung aller Einsamkeit des Geistes. Wahre Weisheit erscheint hier als «kinderselige Vertrauenssicherheit», worin ein weiteres zentrales Thema der Philosophie Wusts anklingt. Alles skeptische Zweifeln und Deuten sei ein Verlust des Vertrauens und somit der Weisheit, denn das

Kind staune zwar, zweifle aber nicht: «Die Weisheit ist [...] eine im Kampf mit dem Dämon des Mißtrauens oder des metaphysischen Argwohns erkämpfte zweite Naivität.» Diese ist jedoch eine Naivität «des aus der ernstesten Erfahrung des Lebens emporgereiften Menschen». ²⁶ Ein Charakteristikum christlicher Weisheit ist ihre Nähe zur Heiligkeit aufgrund des «beweglichen Anpassungsvermögens des Geistes», das sich übergangslos in Situationen einfügen kann. ²⁷ Denn wie der Weise sich durch kluge Voraussicht und daraus resultierende Flexibilität auszeichnet, ist der Heilige beweglich durch seine Anpassung an den Willen Gottes. Das Rangverhältnis zwischen Weisheit und Heiligkeit erscheint somit als Stufenfolge, in der die Weisheit als «höchste erreichbare Stufe natürlicher Heiligkeit» zu werten ist. ²⁸

Die Heiligkeit nun muß in subjektive und objektive Heiligkeit unterschieden werden, die nur in Gott identisch sind. Beim Menschen gehört die objektive Heiligkeit seiner Personanlage zu seiner Wesensvollendung. Die subjektive Heiligkeit hingegen ist der religiöse Heilswille seiner Natur. Sie vollendet sich in der Erfüllung der persönlichen Lebensaufgabe. Der Wille ist dann – zumindest der Idee nach – vollkommen in das objektive Ziel transformiert und erreicht dadurch die Fülle der Freiheit und Stetigkeit im Guten. ²⁹ Daß solches im irdischen Leben nie vollkommen erreicht wird, zeigt, daß der Heilige ein Grenzphänomen ist. Er wird schließlich leibseelisch vom Habitus der Heiligkeit geprägt und erreicht die mystische Ruhe des Seelengrundes. In dieser Ruhe ähnelt der Heilige dem Weisen, da beide auf ihre Weise am Kindlichen Anteil gewonnen haben. ³⁰ Den Vorrang der Heiligkeit gegenüber der Weisheit begründet Wust mit ihrer größeren Hingabe und Liebe, während die Weisheit noch der Gefahr der Hybris ausgesetzt sei, denn im Erkenntnisprozeß sei sie notwendig auf sich zurück bezogen, während die Heiligkeit sich immer vom Subjekt weg bewege. Die Liebe verbindet hingegen Weisheit und Heiligkeit in der Tiefe. ³¹ Liebende Klugheit und Maßhaltung machen die Weisheit flexibel und zum «vollkommenste(n) Ausdruck der höchsten Freiheit des Geistes». Die Wirklichkeit «zeigt uns überall die bis ins kleinste temperierten Übergänge einer unendlichen Kontinuität. [...] (Die Weisheit) spielt genial mit den Prinzipien, indem sie kontinuierlich vermittelt, ohne jedoch jemals prinzipienlos oder untreu gegen das allgemeine Weltgesetz zu werden.» ³²

Warum sind nun im Leben Weisheit und Heiligkeit getrennt, ohne je ganz zur Synthese zu gelangen? Die Differenzierung beider ist für Wust kein Fluch der Endlichkeit, sondern ein gleichsam dialektisches Hilfsmittel, «das Bewegungsphänomen des Geschichte schaffenden Menschenwillens», und somit eine metaphysische Notwendigkeit, die sich im Endlichen als «ewig in eine einseitige Besonderungsrichtung (gehende) Stoßkraft» gestaltet. ³³ Der Sinn der Geschichte mit allen Alternativen und Wahlmöglichkeiten ist die Freiheit der Liebe, die es dem endlichen Geist ermöglicht,

durch die freie Wahl auch auf die Gefahr eines Scheiterns hin für die ewige Liebe reif zu werden. Die Reife vollendet sich jedoch erst im Emporwachsen von der Weisheit zur Heiligkeit, wenn die erste an letzterer Anteil erhält.³⁴ Dennoch erscheinen beide Phänomene getrennt, wenn auch in der Liebe als ihrer gemeinsamen Wurzel verbunden. In einer Synthese seines Aufsatzes erklärt Wust den Sinn der Trennung beider Ideale: «Weisheit und Heiligkeit besondern sich also zwar deshalb, weil wir endliche Wesen sind und nur im dialektischen Einzelstoß vorwärts kommen können. Aber sie besondern sich auch wieder um der sozialen Ökonomie willen. Der Weise und der Heilige schreiten immer nebeneinander her durch die Geschichte aller Jahrhunderte, weil das höchste Ideal der Humanität in keinem von beiden, so wie sie immer in der Wirklichkeit vor uns hintreten, ganz rein zur Darstellung kommen kann. Beide Ideale aber weisen in die Unendlichkeit hinaus, wo sie in der absoluten göttlichen Realität ihre seinsapriorische Erfüllung haben.»³⁵

Die weise, ewige Vorordnung des Schöpfers gibt dem Menschen für seinen Freiheitsweg die notwendigen Heilmittel. Unter diesen sind Weisheit und Heiligkeit «das herrlichste Zwillingsgestirn am Himmel der geistigen Werte».³⁶

4. *Heilige Weisheit und weise Heiligkeit*

Der Mensch soll mit den ihm gegebenen Kräften wirken, um in kraftvoll vorstoßender Wechselwirkung sowohl der Weisheit als auch der Heiligkeit entgegenzueilen. In der Aufstiegsbewegung des irdischen Lebens ist die Weisheit die zuerst Erreichbare. Als vernunftbegabtes Wesen ist der Mensch dazu aufgerufen, die Heiligkeit geistvoll und somit erkennend zu suchen. Die Philosophie ist dazu eine vorzügliche Leiter, wie Wust mit der katholischen Tradition ausführt. Die Weisheit wird, wenn der Mensch das höchste Ziel der Heiligkeit erreicht, zur heiligen Weisheit. Als menschliches Abbild der «Hagia Sophia» hat auch diese Auffassung eine uralte Tradition. Wenn jedoch ein Mensch ohne Philosophie heilig wird, gewinnt er von der höheren Warte der Heiligkeit die Weisheit im Sinne einer temperierten, weisen Heiligkeit hinzu. Für den Weg zu dieser ersehnten Doppelgabe empfiehlt Wust neben der Philosophie und über sie hinaus das Gebet als «Zauberschlüssel [...], der einem das letzte Tor zur Weisheit des Lebens erschließen könne» – und wohl auch das Tor zur Heiligkeit.³⁷

ANMERKUNGEN

¹ Zu Leben und Werk Peter Wusts vgl.: Hermann Westhoff, Peter Wust (1884–1940), in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. von Emerich Coreth SJ, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer, Bd. 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, Graz/Wien/Köln 1990, S.112–128.

² Brief vom 16. Juni 1928, in: Peter Wust, «Unterwegs zur Heimat». Briefe und Aufsätze, hg. von Wilhelm Vernekohl, Münster 1956, S. 43.

³ Brief vom 31. Juli 1928, ebd. S. 45: «Ich freue mich so sehr darauf, [...] an das Original dieses Königs der Mystiker heranzukommen. Für «Weisheit und Heiligkeit» habe ich das nötig. Der Plan zu diesem Werk tritt allmählich immer klarer hervor: ich hatte so viele Zeit in diesen Wochen der Krankheit, um über manches nachzusinnen.» Brief vom 24. Februar 1929: «Im übrigen habe ich über «Weisheit und Heiligkeit» gesessen und gegrübelt. Das Buch kostet mich noch viele Arbeit.» Ebd., S. 47.

⁴ Brief vom 7. Oktober 1929 an den Literaturhistoriker Robert D'Harcourt, ebd., S. 63f.

⁵ Brief vom 26. Juli 1929 an Abt Ildefons Herwegen, ebd., S. 72.

⁶ Brief vom 27. April 1933 an P. Philotheus Bochner OFM, in: Paschalis Neyer, Ein priesterlicher Philosoph, in: «Ich befinde mich in absoluter Sicherheit.» Gedenkbuch der Freunde für Peter Wust, hg. von Wilhelm Vernekohl, Münster 1950, S. 57.

⁷ Brief vom 2. Mai 1933 an Charles Du Bos, in: Unterwegs, (wie Anm. 2), S. 59. An Franz Xaver Münch, den Gründer des Katholischen Akademikerverbandes, schrieb Wust am 9. Juni 1929, ebd., S. 114f.: «Allerdings muß ich Ihnen nun auch sagen, daß ich vom Juli ab (nach dem Aufsatz für Sie) mich zunächst ganz für etwa 6 Monate in das Ms. meines Buches «Weisheit und Heiligkeit» versenken muß, damit es zu Ostern da ist. Denn ich weiß nicht, ob ich nach Ostern noch beurlaubt sein werde. [...] eben deshalb [...] muß ich noch bis Ostern «Weisheit und Heiligkeit» unter Dach und Fach bringen.»

⁸ Vgl. zu diesem Sachverhalt: Albinus Leenhouders, Ungesicherheit und Wagnis. Die christliche Weisheitslehre Peter Wusts in ihrer philosophischen und existentiellen Deutung, Essen 1964, S. 187, Anm. 44 mit weiteren Belegstellen aus Wusts Korrespondenz über dieses Vorhaben. Das Kap. 5 dieses Buches: Heiligkeit und Weisheit, faßt zentrale Thesen Wusts über das Verhältnis beider Kräfte zusammen.

⁹ Vgl. Hans Brunnengräber, Christlich-europäische Humanität des Geistes. Erinnerungen an Peter Wust, in: Gedenkbuch, (wie Anm. 6), S. 26.

¹⁰ Paschalis Neyer, Ein priesterlicher Philosoph, (wie Anm. 6), S. 51.

¹¹ Vgl. Albinus Leenhouders, Ungesicherheit und Wagnis, (wie Anm. 8).

¹² Vgl. Peter Wust, Die Dialektik des Geistes, Augsburg 1928, S. 611f.

¹³ Ebd., S. 612. Wust führt ebd., S. 336f. aus: «Denn der Wille ist genau so wie die Erkenntnis, wie die Weisheit und die Heiligkeit, oder wie der Geist und das Selbst, seinem tiefsten Wesen nach ein ontisches Grenzphänomen [...]»

¹⁴ Vgl. Peter Wust, Ungewißheit und Wagnis, München/Kempten 1950, S. 289–305: Die «In-securitas humana» und das Wagnis der Weisheit; ferner: Ebd., S. 306–313: Die Geborgenheit des Menschen in seiner Ungeborgenheit.

¹⁵ Peter Wust, Weisheit und Heiligkeit, in: Ders., Das Wagnis der Weisheit, ausgewählt und eingeleitet von Siegfried Foelz, Leipzig 1982, S. 188–224, hier: S. 188.

¹⁶ Ebd., S. 188f.

¹⁷ Ebd., S. 189.

¹⁸ Ebd., S. 190.

¹⁹ Ebd., S. 192f.

²⁰ Vgl. ebd., S. 194f.

²¹ Ebd., S. 196f. Ein ähnliches Bild für versinnlichende, grobe Vereinnahmung geistiger Güter verwendet Wust ebd., S. 215: Ehrfurchtslosigkeit im Wissenwollen bezeichnet er dort als «unbeherrschte Sexualgier des Geistes».

²² Ebd., S. 198.

²³ Ebd., S. 199f.

²⁴ Vgl. ebd., S. 201-203.

²⁵ Ebd., S. 204.

²⁶ Ebd., S. 205f.

²⁷ Vgl. ebd., S. 207.

²⁸ Vgl. ebd., S. 209.

²⁹ Vgl. ebd., S. 211.

³⁰ Vgl. ebd., S. 212-214.

³¹ Vgl. ebd., S. 215.

³² Ebd., S. 217.

³³ Ebd., S. 219.

³⁴ Vgl. ebd., S. 221.

³⁵ Ebd., S. 223.

³⁶ Ebd., S. 224.

³⁷ Vgl. Peter Wust, Ein Abschiedswort, in: Gedenkbuch, (wie Anm. 6), S. 184. Daß dies keine letzte Abwertung oder gar Ablehnung der Philosophie bedeutet, die Wust angesichts des Todes formuliert haben soll, hat Augustin Borgolte, Der Philosoph Peter Wust, in: Gedenkbuch, (wie Anm. 6), S. 103, erklärt. Vgl. auch Albinus Leenhouwers, Ungesicherheit und Wagnis, (wie Anm. 8), S. 186f.

HELMUT MOLL · KÖLN

DIE MARTYRER DES 20. JAHRHUNDERTS

Zeugnis und Beispiele

Vergangenheit ist Gegenwart. Als Johannes Paul II. mit Blick auf das Jubiläumsjahr 2000 das Apostolische Schreiben *Tertio millennio adveniente* erliess, standen ihm die Glaubenszeugen vor Augen, die dem Vergessen entrissen werden sollten. Der Gefahr der Geschichtsvergessenheit entgegenwirkend, waren es die Martyrer, die der lauernnden Versuchung ihrer Zeit widerstanden, das elementare Recht auf Leben zu missachten und die sittlichen Maßstäbe zu verleugnen. Der Papst wörtlich: «Am Ende des zweiten Jahrtausends ist die Kirche erneut zur Martyrerkirche geworden. Die Verfolgung von Gläubigen – Priestern, Ordensleuten und Laien – hat in verschiedenen Teilen der Welt eine reiche Saat von Martyrern bewirkt. Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen ist zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden, wie schon Paul VI. in der Homilie bei der Heiligsprechung der Martyrer von Uganda betonte. *Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf*»¹. Mit dieser Analyse verband der aus dem Osten Europas kommende Pontifex einen universalkirchlichen Auftrag: «Soweit als möglich dürfen ihre Zeugnisse in der Kirche nicht verlorengehen. Wie beim Konsistorium empfohlen wurde, muß von den Ortskirchen alles unternommen werden, um durch das Anlegen der notwendigen Dokumentation nicht die Erinnerung an diejenigen zu verlieren, die das Martyrium erlitten haben»². Die klar umrissene päpstliche Weisung galt weltweit. Die Ortskirchen mussten bis zum Heiligen Jahr 2000 eine «Dokumentation» über die Blutzugehen anlegen. Die Aufnahmekriterien entstammen den seit mehreren Jahrhunderten gültigen Bestimmungen des berühmten italienischen Kanonisten Prospero Lambertini (* 1675), dem späteren Papst Benedikt XIV. (1740-1758), der in seinem vierbändigen Werk «Über die

HELMUT MOLL, Jahrgang 1944, Priester 1976, studierte Theologie und Geschichte in Bonn, Tübingen, Rom, Münster und Regensburg; Promotion 1973. Seit 1996 erstellt er im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz das Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Seit 1993 Konsultor an der römischen Kongregation für Heiligsprechungsverfahren.

Seligspredung der Diener Gottes und die Heiligspredung der Seligen»³ die Kriterien zusammengestellt hat. Unter Paul VI. erfuhren sie durch das *Motu Proprio Sanctitatis clarior*⁴ vom 19. März 1969 sowie unter Johannes Paul II. durch die Apostolische Konstitution *Divinus perfectionis Magister*⁵ vom 25. Januar 1983, verbunden mit den «Richtlinien für die Bischöfe bei den Erhebungen in Heiligspredungsverfahren»⁶, vielfältige Präzisierungen. Die umfangliche Arbeit der Feststellung und Prüfung der Martyrien kostete oftmals viel Zeit und Aufwand. Alle bis dahin gesicherten Resultate sollten bis zum Heiligen Jahr 2000 an die eigens dafür geschaffene päpstliche Kommission *Nuovi Martiri* übermittlel werden.

I. DIE ÖKUMENISCHE GEDÄCHTNISFEIER FÜR DIE GLAUBENSZEUGEN DES 20. JAHRHUNDERTS (7. MAI 2000)

Das Apostolische Schreiben *Novo millennio ineunte* vom 6. Januar 2001 hielt mit folgenden Worten Rückblick: «Viel ist sodann anlässlich des Heiligen Jahres geschehen, um die kostbaren Erinnerungen an die Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts zu sammeln. Ihrer haben wir gemeinsam mit den Vertretern der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften am 7. Mai 2000 am Kolosseum gedacht, einem eindrucksvollen Schauplatz und Symbol der alten Christenverfolgungen. Es ist ein Erbe, das nicht verloren gehen darf, das einer ständigen Dankespflicht und einem erneuerten Vorsatz zur Nachahmung anvertraut werden muss.»⁷ Die eindrucksvolle Liturgie, an der Tausende von Menschen aus aller Welt teilnahmen, drückte die Universalität der Kirche aus.⁸

Aus der «Wolke von Zeugen» (Hebr 12,1), so Johannes Paul II., gedenken wir «im Angesicht der Kirche und der Welt der Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts, der unzähligen unbekanntten Soldaten für die große Sache des Evangeliums». Es handelt sich um «Männer und Frauen aus allen Ländern und allen Völkern, es sind Gläubige aus allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Sie repräsentieren alle Altersstufen und alle Berufungen». «Das mutige Zeugnis ihres Glaubens und ihrer Liebe möge aus unserem Gedächtnis nicht getilgt werden.» Die Erinnerung an die Glaubenszeugen geschieht mittels acht Gruppierungen. Am Ende jeder Präsentation, in der jeweils eigenen Landessprache vorgetragen, folgt ein Gebet mit der Einfügung einer der acht Seligpreisungen.

Stellvertretend für den «sowjetischen Totalitarismus» stehen zwei Persönlichkeiten: Der russisch-orthodoxe Erzbischof Tichon, Patriarch von Moskau und ganz Russland seit November 1917 (* 19./31. Januar 1865 bei Pskov), wurde wegen Widerstandes gegen die Konfiskation der Kirchenschätze in den Jahren 1921 und 1922 im Mai 1922 verhaftet und vor Gericht gestellt. Im Jahre 1925 starb er. Am 9. Oktober 1989 folgte

seine Kanonisation, – Die russische Lehrerin und Malerin Ol'ga Jafa, 1876 zur Welt gekommen, wurde im Gefolge der Russischen Revolution von August 1929 bis Januar 1931 auf die berüchtigten Solowezki-Inseln unweit von Finnland deportiert, wo viele Russen einen qualvollen Tod fanden. Im Augenblick ihrer Befreiung gelang es ihr, eine Reihe von Dokumenten die Geschichte der vorgenannten GULags betreffend zu retten. Sie starb im Jahre 1959. Das Manuskript ihrer Erinnerungen, in der städtischen Bibliothek von St. Petersburg aufbewahrt, schildert die bedrückenden Erfahrungen von Gewalt, Hunger und Attacken jedweder Art, denen die Menschen ausgesetzt waren.

Die zweite Gruppe betrifft die «Opfer des Kommunismus in anderen europäischen Nationen». Zu ihnen gehört der griechisch-katholische Bischof Joan Suciú aus Rumänien (* 3. Dezember 1907). Nach seiner Priesterweihe 1931 wurde er am 20. Juli 1940 zum Weihbischof in Oradea Mare und 1946 zum Apostolischen Administrator von Blaj ernannt. Mutig genug, um in zahlreichen Städten seines Landes die Unvereinbarkeit von christlichem Glauben und atheistischem Materialismus öffentlich herauszustellen, kam er am 24. Mai 1950 in das Gefängnis von Sighet, wo er an Hunger, Kälte und Krankheiten litt. Zahlreiche Torturen erschwerten sein Los. Im Gefängnis vollendete sich sein Leiden am 27. Mai 1953. – Jesuitenpater Anton Luli, in Albanien im Jahre 1910 geboren, war Rektor des Kollegs und des Seminars der Gesellschaft Jesu in Scutari. Während der kommunistischen Herrschaft musste er 17 Jahre Gefängnishaft und anschließend elf Jahre Arbeitslager auf sich nehmen, ohne in dieser Zeit sein Priesteramt ausüben zu dürfen. Im Jahre 1989 entlassen, starb er in Rom am 9. März 1998.

In der dritten Gruppe kommen Opfer des Nationalsozialismus und des Faschismus zu Wort. Der evangelische Pastor Paul Schneider (* 29. August 1897 Pferdsfeld/Hunsrück), musste aufgrund seiner Opposition zur Ideologie des Nationalsozialismus 1937 in das Konzentrationslager Buchenwald, wo er grausamen Torturen und Misshandlungen ausgesetzt war. Dem Hakenkreuz erwies er keine Ehre. Im April 1938 kam er in Einzelhaft, wo er die letzten 14 Monate seines Lebens verbrachte. Der österreichische Diözesanpriester Leonhard Steinwender, ebenso in Buchenwald interniert, schilderte auf anschauliche Weise, wie Pastor Schneider im Konzentrationslager das Ostergeheimnis verkündete.⁹ Der evangelische Geistliche starb an den Folgen der erlittenen Torturen und medizinischen Experimente am 18. Juli 1939. – Bischof Ignacy Jez (* 31. Juli 1914), Oberhirte der Diözese Koszalin-Kolobrzeg von 1972 bis 1992, gehört zu den zahlreichen polnischen Priestern, welche in Konzentrationslager eingesperrt worden sind. Nach seiner Priesterweihe am 20. Juni 1937 geriet der Geistliche in die Fänge der Geheimen Staatspolizei und wurde bereits

in seinem fünften Priesterjahr in das Konzentrationslager Dachau eingewiesen. Der Häftling Nr. 37196 verkündete dort das Evangelium, indem er mit dem Völkerapostel Paulus bezeugte: «Wo jedoch die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden» (Röm 5,20).

Die vierte Gruppe wendet sich denjenigen Glaubenszeugen zu, welche «für die Verkündigung des Evangeliums in Asien und Ozeanien ihr Leben gaben». Als Beispiel stellt der Papst die chinesische Katholikin Margaret Chou vor, eine Fabrikarbeiterin, die bereits im Alter von 22 Jahren aus Hass auf den christlichen Glauben inhaftiert wurde. In den Jahren zwischen 1958 und 1979, in denen sie entweder im Gefängnis oder in Arbeitslagern war, musste sie bis zu 18 Stunden täglich arbeiten; dabei wurde ihre Gesundheit ruiniert. Auf die Frage eines Funktionärs, welches Delikt sie begangen habe, antwortete sie wahrheitsgemäß: «Ich habe kein Delikt begangen. Ich bin deswegen inhaftiert worden, weil ich katholisch bin und versucht habe, meinen Glauben zu verteidigen.» – Philip Strong, der anglikanische Bischof von Papua Neuguinea, wurde am 2. September 1942 zusammen mit seinen Mitarbeitern, acht Geistlichen und zwei Laien, in ein Konzentrationslager gesteckt, weil er sich geweigert hatte, das Land zu verlassen, und trotz des weiter voranschreitenden Krieges Missionare von Europa angesichts drohender Lebensgefahr im Land belassen hatte. Der Oberhirte wandte sich kurz vor seiner Verhaftung an seinen Klerus mit den Worten, Gott erwarte von uns, in dieser gefährvollen Stunde in Papua Neuguinea zu bleiben.¹⁰

Das weite Feld derjenigen, die «aus Hass auf den katholischen Glauben verfolgt wurden», bildet das Zentrum der fünften Gruppe. Stellvertretend geht der Blick auf die Christenverfolgung in Spanien in den zwanziger und dreißiger Jahren, die insgesamt mehr als 10'000 Opfer gefordert hat.¹¹ Der Justizminister der spanischen republikanischen Regierung, Manuel de Irujo, ein bekennender Katholik, reichte mit Datum vom 11. Dezember 1937 seine Demission ein. In einem Memorandum, das er während einer Sitzung in der einstigen Hauptstadt der Republik, Valencia, am 9. Januar 1937 vorgestellt hatte, beschrieb er die religiösen Verfolgungen, die sich in den ersten Monaten des Bürgerkrieges ereignet hatten. Hierzufolge wurden Priester und Ordensleute zu Tausenden verhaftet, ins Gefängnis geworfen oder erschossen ohne vorangegangenen Prozess. – Der Schauplatz des zweiten Glaubenszeugen bildet das leidgeprüfte Mexiko: Der Oberhirte von Huejutla, Bischof José de Jesús Manriquez y Zarate (* 1884), empfing nach einem Studienaufenthalt am Lateinamerikanischen Kolleg in Rom die Priesterweihe. Von 1922 bis 1939 als Bischof von Huejutla tätig, zeigte er sich als unbeugsamer Gegner der antireligiösen Politik des bekannten Präsidenten Calles. Im Mai 1926, wenige Monate vor dem Beginn des Bürgerkrieges, wurde der Oberhirte inhaftiert und zu

Hausarrest verurteilt, weil er die antiklerikale Konstitution aus dem Jahre 1917 kritisiert hatte. In der Folge zwang man ihn, zusammen mit allen Bischöfen Mexikos, ins Exil zu gehen. Im Jahre 1951 starb er.

Die sechste Gruppe ist dem riesigen Kontinent Afrika und Madagaskar gewidmet. Jolique Rusimbamigera, Theologiestudent im Seminar von Buta in Burundi, gelang es am 30. April 1997, dem Massaker, bei dem 44 Seminaristen, Hutu und Tutsi, getötet wurden, zu entkommen, obwohl er schwer verwundet wurde. Der junge Student musste freilich zusehen, wie diejenigen, die verbluteten, Gebete anstimmten und Verzeihung für jene erflehten, die mordeten. Er vernahm die Stimmen seiner Kommilitonen: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,34). – Aus Kanada stammt W.G.R. Jotcham (* 1915), ein junger Missionsarzt und Baptist, verband sich nach Abschluss seiner Studien mit anderen Missionaren, welche im Leprosenheim in Katsina, einer muslimischen Gegend von Nigeria, arbeiteten. Im Jahre 1938 brach über das Leprosenheim und die benachbarten Dörfer eine Meningitis-Epidemie aus. Ohne zu zögern machte sich Dr. Jotcham daran, der schwer getroffenen Bevölkerung zur Seite zu stehen. Die ersten Monate seines Einsatzes im Dienst an den Kranken waren für ihn eine große Entdeckung der Liebe zu Gott. Doch schon im Alter von 23 Jahren starb er als Opfer der Epidemie.

Zur siebten Gruppe gehören die Christen, die aus Liebe zu Christus und seinen Brüdern und Schwestern in Amerika ihr Leben hingaben. Als Leitbild gilt dem Papst der katholische Oberhirte des Bistums Aguarico in Ecuador, Bischof Alejandro Labaka. Der Spanier, der am 19. April 1920 im Baskenland das Licht der Welt erblickte, wurde Kapuziner, bald Pfarrer in Pifo, dann Oberer der Kapuziner in Ecuador, später Präfekt und schließlich Apostolischer Vikar der Mission in Aguarico. Sein ganzer apostolischer und missionarischer Einsatz galt der Bevölkerung am Amazonas, den Huaronen, die auch Acuas genannt werden. Von eben diesen Menschen, denen er die Frohe Botschaft verkünden wollte, wurden er am 21. Juli 1987 zusammen mit der Kapuziner-Missionarin Sr. Inés Arango, durch Lanzen tödlich durchbohrt. – Aus Kolumbien kommt Bischof Jesús Emilio Jaramillo Monsalve, Oberhirte und Apostolischer Vikar von Arauca. Am 14. Februar 1916 in Kolumbien zur Welt gekommen, legte er am 3. Dezember 1944 die Feierlichen Gelübde im Institut der Außenmissionen von Yarumal ab. Zum Priester am 1. September 1940 geweiht, wurde er am 11. November 1970 zum Bischof des Apostolischen Vikariates von Arauca geweiht. In seinem Bistum war er ständig Gewalttaten und sozialer Ungerechtigkeit ausgesetzt. Am 2. Oktober 1989, als er 73 Jahre alt war, wurde er während eines Pastoralbesuches durch einige Pfarreien seiner Diözese von einer Gruppe von Guerillas umgebracht, nachdem er zuvor verschiedenen Torturen ausgesetzt war.

Die achte Gruppe umschließt «Glaubenszeugen aus verschiedenen Teilen der Welt». Hier gedenkt der Papst des afrikanischen Trappisten Christian de Chergé, des Priors des Klosters Unserer Lieben Frau vom Atlas in Tibherin (Algerien). Die dort lebenden Trappisten hatten ihr Leben der Begegnung und dem Dialog mit dem Islam geweiht und entschieden, des hohen Risikos zum Trotz, in ihrem Kloster auch zukünftig zu bleiben. Alle Mitglieder des Trappistenordens, die sich zum Gebet versammelt hatten, wurden in der Nacht vom 26 auf den 27. März 1996 von bewaffneten Terroristen geraubt, im Anschluss daran am folgenden 21. Mai gewaltsam umgebracht. Das geistliche Testament, das Christian de Chergé hinterlassen hat, spricht wie in einer Vorahnung von der Möglichkeit des Sterbens um Christi willen, von der «Gnade des Martyriums», von der Treue zum Willen Gottes bis zum Äußersten. – Karekin I. von Armenien (*27. August 1932 Kesab/Syrien) war nach Vollendung seiner Studien in Antelias (Libanon) und Oxford Beobachter des Zweiten Vatikanischen Konzils. Nach seiner Bischofsweihe im Jahre 1963 übte er verschiedene Hirtenaufgaben aus, bis er am 4. April 1955 Katholikos aller Armenier wurde. In seinem Geistlichen Testament aus dem Jahre 1991 heißt es: «Viele Historiographen haben die armenische Geschichte wie ein Martyrologium beschrieben. Ja! Leiden, Verfolgungen, Zerstörungen, Massaker, gewaltsame Deportation und Emigration, Genozid – und was alles sonst noch! – erscheinen auf fast allen Seiten der jahrhundealten Annalen.» Nach einer langen Krankheit verschied Karekin I. am 29. Juni 1999.

II. MARTYROLOGIEN UNIVERSALER, NATIONALER UND REGIONALER PROVENIENZ

Der zündende Funke, ein Martyrologium des 20. Jahrhunderts unter den Bedingungen der Gegenwart in universalkirchlicher Reichweite zu erstellen, sollte je länger je mehr zu einem großen Lichtermeer werden, sahen sich doch Theologen und Historiker gleichermaßen herausgefordert, die «in unserem Jahrhundert zurückgekehrten Martyrer»¹² der Öffentlichkeit zu präsentieren. In aller Welt regten sich die Kräfte, «durch das Anlegen der notwendigen Dokumentation nicht die Erinnerung an diejenigen zu verlieren, die das Martyrium erlitten haben.»¹³ Aus diesen Gründen erscheint es angemessen, wenigstens die einschlägigen Veröffentlichungen kurz vorzustellen, damit die Durchführung der Reichweite des päpstlichen Auftrags zumindest annähernd deutlich wird.

1. Universalkirchliche Martyrologien

Bereits ein gutes Jahr nach dem im Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* erfolgten Aufruf wagte sich die französische Zeit-

schrift *Sources Vives* auf den Markt, als sie im Februar 1966 in einer Studie von 160 Seiten ausgewählte «Martyres du XX^e siècle» biographisch präsentierte.¹⁴ Ein Jahr später meldete sich Susan Bergman mit der von ihr herausgegebenen Publikation «A Cloud of Witnesses. 20th Century Martyrs» zu Wort. Auf insgesamt 336 Seiten stellten Fachleute ein breites Panorama zusammen, das von den Opfern des Boxer-Aufstands in China aus dem Jahre 1900 bis zum russischen Theologen und Erzpriester Aleksandr Men' (1935–1990 [ermordet]) reichte.¹⁵ Die französische Zeitschrift *Fêtes & Saisons* legte im Jahre 1999 verschiedene Kategorien von Blutzegen vor. Unter dem Titel «Les martyres du 20^e siècle. Martyrs du nazisme, du communisme, martyrs pour la justice, sociale...» stellte das in Paris erscheinende Periodikum auf 33 Seiten unterschiedliche Martyrertypen der Öffentlichkeit vor.

Im Jubiläumsjahr 2000 konnten zwei umfangreiche Monographien ausgeliefert werden: Andrea Riccardi, Ordinarius für Zeitgeschichte an der Dritten Universität in Rom, publizierte auf der Grundlage der bis zum 31. März 2000 bei der päpstlichen Kommission *Nuovi Martiri* eingegangenen Meldungen eine vorläufige Bilanz, bei der insgesamt 12692 Glaubenszeugen registriert waren. Zu ihnen zählen 2351 Laien, 5343 Diözesanpriester bzw. Seminaristen, 4872 Ordensleute und 126 Bischöfe. Von ihnen kommen 746 aus Afrika, 1706 aus Asien, 8670 aus Europa, 333 von beiden Amerika, 126 von Ozeanien und 1111 aus der ehemaligen Sowjetunion. Die unter Zeitnot geschriebene Studie legt als erste eine Auswertung vor, aus der die weltweite Dimension des Martyriums im vergangenen Jahrhundert in allen Erdteilen sichtbar wird.¹⁶ – Darüber hinaus ist die Monographie des französischen Diakons Didier Rance mit dem Titel «Un siècle de témoins» lobend zu erwähnen. Auf 431 Seiten versucht der Autor, vor allem die Glaubenszeugen aus der Zeit der sowjetischen Diktatur, zusammenzustellen, die einen besonders hohen Blutzoll geleistet haben.¹⁷

2. Europa

Von Westen beginnend, verlangte die Glaubensstreu der Katholiken in Spanien während der dortigen Verfolgungszeit (1936–1939) ein zahlenmäßig hohes Maß an Martyrern. Fachleute sprechen von insgesamt 10'000 Männern und Frauen, die sich dem damaligen Regime mutig widersetzten. Insbesondere bildete das Erzbistum Valencia einen Hort christlichen Starkmuts. Da alle Glaubenszeugen angesichts der großen Zahl nicht in dokumentarischer Form publiziert werden können, wie mehrfach mitgeteilt wurde, liegen mittlerweile eine ganze Reihe von Monographien mit begrenzten Segmenten vor. Es genügt, vor allem auf die einschlägigen Arbeiten von Vicente Cárceles Ortí empfehlend hinzuweisen.¹⁸

Zwar legte die Französische Bischofskonferenz bislang noch kein nationales Martyrologium vor, doch erscheinen die beiden Bände «Martyrs de la résistance spirituelle» von Charles Molette sehr hilfreich, enthalten sie doch auch die Namen der 50 französischen Zwangsarbeiter, die in verschiedenen Teilen Deutschlands gelebt haben. Für letztere ist bereits ein Seligsprechungsverfahren im Gange.¹⁹

Was die Länder Belgien und Luxemburg anbelangt, so hat Josse Alzin bereits im Jahre 1947 ein Martyrologium vorgelegt. Der Titel umschreibt prägnant die über 400 Seiten starke Dokumentation: «Martyrologe 40-45. Le calvaire et la mort du 80 prêtres belges et luxembourgeois».²⁰

Bis zur Stunde muss, was die Schweiz anlangt, auf die «Schweizer Heiligenlegende» zurückverwiesen werden, die, was unseren Zeitraum betrifft, die Blutzeugen aus den Missionsgebieten vorstellt; unter ihnen ragen der selige Augustiner-Chorherr Maurice Tornay (1910-1948 Tibet) und der Mariannhiller Missionar Bruder Andreas von Arx (1933-1978 Simbabwe) als leuchtende Beispiele hervor.²¹

Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erschien im November 1999 das zweibändige Hauptwerk «Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts», in dem der Vorsitzende, Karl Kardinal Lehmann, im Geleitwort schrieb: «In der Zwischenzeit ist der Auftrag des Heiligen Vaters in den deutschen Diözesen dankbar aufgenommen und mit Hingabe und einer reichen Ernte an gefundenen Zeugen erfüllt worden. Ich freue mich, dass die Deutsche Bischofskonferenz nach dem Einführungsband «Die katholischen deutschen Martyrer des 20. Jahrhunderts. Ein Verzeichnis» (Paderborn u.a. 1999) nunmehr das Gesamtwerk in zwei Bänden vorlegen kann.»²² Von 150 Fachleuten erstellt, besteht das knapp 1400-seitige Werk aus vier Bereichen. Den Löwenanteil macht die Zeit des Nationalsozialismus aus: gegen 150 Diözesanpriester aus nahezu allen Bistümern, ferner 60 Ordensmänner, vier Ordensfrauen, zwei weibliche Mitglieder von Instituten des geweihten Lebens sowie knapp 120 Laien. Aus der Zeit des Kommunismus sind neben Abt Adalbert (Karl) von Neipperg OSB und Erzbischof Eduard Profittlich SJ die 73 russlanddeutschen Bischöfe, Diözesan- und Ordenspriester sowie die 37 donauschwäbischen Bischöfe, Diözesan- und Ordenspriester und Laien zu nennen. Im *martyrium puritatis* sind Mädchen, Frauen, Ordensschwestern und ihre Beschützer erwähnt, vor allem aus den ehemals deutschen Ostgebieten, die gegen Ende des Zweiten Weltkriegs gewaltsam umgebracht wurden. Aus den Missionsgebieten in Asien, Afrika und Südamerika konnten 173 Personen, zumeist Ordensangehörige, biographisch erfasst werden, welche zwischen 1904 und 1988 ihr Blut für ihren Glauben vergossen. Seit Oktober 2001 liegt bereits die dritte, durchgesehene Auflage von «Zeugen für Christus» vor. Eine englische und italie-

nische Übersetzung von Kurzbiographien der Blutzeugen aus der Zeit des Nationalsozialismus ist derzeit im Gange. – Evangelischerseits existieren seit geraumer Zeit zwei Bücher mit Namen aus der NS-Zeit vor: Bernhard Heinrich Forck²³ aus dem Jahre 1949 und Werner Oehme²⁴ mit 29 Biogrammen in dritter Auflage 1985. Ferner verdienen die von Diana Wood²⁵ und jüngst von Björn Mensing und Heinrich Rathke²⁶ herausgegebenen Arbeiten Beachtung.

Für Österreich wurden 72 Glaubenszeugen aus der Zeit des Nationalsozialismus biographisch bearbeitet. Der polnische Historiker Jan Mikrut gab drei Bücher unter dem Titel «Blutzeugen des Glaubens. Martyrologium des 20. Jahrhunderts» heraus, die nach Diözesen geordnet sind und ausführliche Biographien samt zahlreicher Fotos enthalten.²⁷

Der bekannte Vatikanjournalist Luigi Accattoli ist alleiniger Autor des italienischen Martyrologiums. Mit einem Vorwort von Erzbischof Angelo Comastri versehen, legt der Redakteur der Tageszeitung *Corriere della sera* insgesamt 393 Glaubenszeugen auf 287 Seiten vor, aufgeschlüsselt nach sieben Kategorien.²⁸ Nicht darin eingeschlossen wurden die elf Blutzeugen Südtirols aus der Zeit des Nationalsozialismus; Diözesanbischof Wilhelm Egger OFMCap veröffentlichte ihre Namen im Heiligen Jahr 2000 in einem Organ seines Bistums Bozen-Brixen.²⁹

Was den riesigen Raum des ehemaligen Ostblocks angeht, so haben einige Länder ihren Beitrag zum Heiligen Jahr schon geleistet, der oft fehlenden Infrastruktur und der begrenzten Möglichkeiten im Einzelfall zum Trotz. Geradezu bewundernswert erscheint das slowenische Martyrologium mit nach Jahren vorgenommenen Biogrammen von insgesamt 260 Priestern und Laien, das unter der Überschrift «Palme des Martyriums» der Öffentlichkeit übergeben wurde.³⁰ Bereits im Jahre 1987 konnte «Le calvaire de la Roumanie chrétienne» der Öffentlichkeit vorgestellt werden, mit einem Umfang von 327 Seiten.³¹ Der Assumptionistenpater Antoine Wenger vermochte diverse Katholiken in Russland zu ermitteln.³² Komplettiert wird dieses Aktenmaterial durch die umsichtigen Studien des Pallottinerpaters Roman Dzwonkowski³³ sowie von Irina Ossipowa, deren russisches katholisches Martyrologium seit 2000 auch in deutscher Übersetzung vorliegt.³⁴ Das offizielle russische Martyrologium konnte im Heiligen Jahr vorgelegt werden.³⁵ Eine Bilanz über die Opfer in der Ukraine wurde kürzlich fertiggestellt.³⁶ Auch die Russisch-Orthodoxe Kirche hat mittlerweile ihre über 1000 so genannten Neumartyrer unter Stalin vorgestellt.³⁷ Eine vorläufige Zusammenstellung aller polnischen Glaubenszeugen bietet eine italienisch erschienene Publikation, welche die am 13. Juni 1999 in Warschau selig gesprochenen 108 Martyrer vorstellt.³⁸ Einen wesentlichen Teil der Blutzeugen aus der Zeit des Kommunismus stellt das Martyrologium für Bosnien und Kroatien dar.³⁹ Der bisherige

Oberhirte von Königgrätz, Karel Otčenášek, reichte Ende Mai 2000 die Namen der 200 Blutzegen seiner Diözese im Vatikan ein.⁴⁰ Bischof Zef Simoni, der die atheistische Christenverfolgung in Albanien überlebte, berichtete während eines Internationalen Symposiums im Mai 2000 über das Ausmaß der Christenverfolgung in seinem Lande.⁴¹

3. Amerika

Was die Länder Lateinamerikas anbelangt, so verdient Mexiko eine besondere Erwähnung. Während der grausamen Cristero-Revolution, deren Anfang mit dem Jahre 1919 angesetzt wird, sah sich die Kirche einer unvergleichlichen Herausforderung ausgesetzt. Bezüglich der dortigen Blutzegen sei auf das dreibändige Werk *«Il grande libro dei santi»*⁴² verwiesen, insbesondere auf den Artikel von Riccardo Cannelli über die mexikanischen Martyrer.⁴³

Bezüglich des Andenstaates Peru trägt das Martyrium des Priesters Bernardo Calle González exemplarische Züge. Im Jahre 1904, als der Ordensmann in Südamerika als Missionar tätig war, geschah Folgendes: Eines Tages erfuhr er, dass ein Eingeborenenstamm sechzig Katholiken angegriffen und getötet hatte. Aufgrund dieses Vorgangs wandte er sich in Richtung Meléndez in Peru, wo er den betreffenden Stamm versammelt vorfand. Pater Bernardo wurde sogleich gefasst und am 4. Juni 1904 durch mehrere Lanzenstöße ermordet.⁴⁴

4. Afrika

Bereits im Jahre 1996 wurde ein erstes afrikanisches Martyrologium vorgelegt, das die Biographien von 200 Priestern enthält. Die Publikation *«They are a Target. 200 African Priests Killed»* in Nairobi publiziert, dient als zuverlässige Information über die sehr unterschiedliche Situation in den einzelnen Staaten des Kontinents.⁴⁵ Über die zahlreichen Missionsmartyrer berichtet die selbständige Studie *«I martiri comboniani»*, welche bereits im Jahre 1983 ausgeliefert wurde.⁴⁶ Ferner sei auf die umfangreiche Studie *«By Their Blood. Christian Martyrs of the Twentieth Century»* verwiesen, welche im Jahre 1996 in den Vereinigten Staaten von Amerika erschien.⁴⁷

Was Madagaskar betrifft, so liegt seit dem Jahre 2000 eine eigene Studie vor, die freilich für unsere Thematik nur bis zum Jahre 1937 reicht.⁴⁸

5. Asien und Ozeanien

China, im Jahre 1900 durch den Boxeraufstand aufgewühlt, forderte einen hohen Blutzoll.⁴⁹ Auf der Grundlage der politisch schwierigen Verhältnisse

im Reich der Mitte wurden Christen in vielen Jahrzehnten und in zahlreichen Gegenden verfolgt, diskriminiert und gewaltsam umgebracht. Die Glaubenszeugen zeigten sich angesichts der systematischen Plünderungen von Missionshäusern und Krankenhäusern standhaft, wie aus dem Martyrium von Jesuitenpater Modeste Andlauer (* 22. Mai 1847 Rosheim/Elsass) hervorgeht.⁵⁰

Das Missionsland Papua Neuguinea war in vielen Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts Schauplatz christlicher Martyrien. Theo Aerts spricht in seiner Monographie über die Blutzeugen von Papua Neuguinea von exakt 333 Opfern, die evangelischen Christen eingeschlossen.⁵¹ Nicht selten erfuhren die aus Europa kommenden Christen weißer Hauptfarbe blanken Hass, der sich in grausamen Morden niederschlug. Zahlreiche Mitglieder der Steyler Missionare und Steyler Missionsschwestern wurden, als Gefangene auf einem japanischen Zerstörer ins Meer versenkt, wo sie ertranken. Hiltruper Missionare und Missionsschwestern vom Heiligen Geist wurden grausam zugerichtet, weil sie den Einheimischen das christliche Gebot der Einehe anstelle der Vielehe lehrten.

Nordkorea, im Sog kommunistischen Einflusses, verlangte ebenfalls nicht wenige Glaubenszeugen im vergangenen Jahrhundert. In diesem Zusammenhang müssen die zahlreichen Opfer der Missionare der Abtei Tokwon bzw. der Benediktinerkongregation von St. Ottilien in Bayern genannt werden, die zusammen mit den Tutzinger Missionsbenediktinerinnen ein Ganzes bilden. In den Jahren zwischen 1949 und 1952 erlagen viele Missionare wie einheimische Glaubenszeugen, unter der Leitung von Bischof Bonifatius Sauer OSB zahlreiche Missionare unter Aufbietung eines heroischen Zeugnisses den Folgen grausamer Torturen. Allein in den Gefängnissen von Oksadok und Pyongyang starben mehr als zwanzig das Martyrium.⁵²

III. BEGLAUBIGTE VORBILDER

In der Liturgie feiert die Kirche das Gedächtnis ihrer Blutzeugen, weil sie Christus, dem «treuen Zeugen» (Offb 1,5), «nachgefolgt sind auf dem Weg des Leidens» und «ihr Blut vergossen» haben «als Zeugen des Glaubens»⁵³. Zugleich bekennt sie, «dass jedes Martyrium seinen Ursprung hat in diesem einen Opfer Jesu Christi»⁵⁴. Im Licht der erneuerten Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils sind alle getauften Christen, nicht also nur ein bestimmter Stand, zur Heiligkeit berufen, wie die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* ausdrücklich betont. Die Eingliederung in den geheimnisvollen Leib Christi erfolgt durch das Sakrament der Taufe. Innerhalb diese mystischen Leibes gibt es unter den Getauften eine unterschiedliche Intensität der Nachfolge. Diesbezüglich heißt es im siebten Kapitel der Kirchenkonstitution, dass die «Martyrer

Christi, die mit ihrem Blut das höchste Zeugnis des Glaubens und der Liebe gegeben haben, in Christus in besondere Weise mit uns verbunden» (Art. 50) sind. «Wenn wir nämlich auf das Leben der treuen Nachfolger Christi schauen, erhalten wir neuen Antrieb, die künftige Stadt zu suchen (vgl. Hebr 13,14 und 11,10). Zugleich werden wir einen ganz verlässlichen Weg gewiesen, wie wir, jeder nach seinem Stand und seinen eigenen Lebensverhältnissen, durch die irdischen Wechselfälle hindurch zur vollkommenen Vereinigung mit Christus, nämlich zur Heiligkeit, kommen können» (ebd.).

Angesichts solcher Lehrdokumente nimmt es nicht wunder, wenn bestimmte Glaubenszeugen stellvertretend für andere zur Ehre der Altäre erhoben und als Vorbilder für die Menschen in Gegenwart und Zukunft vorgestellt werden. In exemplarischer Weise sollen im Folgenden einige repräsentative Martyrer herausgestellt werden.⁵⁵

1. Heiligsprechungen

Die Bedeutung der Standhaftigkeit zeigt sich in der elfjährigen Italienerin Maria Goretti (* 16. Oktober 1890 Corinaldo). Von einem Jungen mehrfach unsittlich bedroht wird sie lebensgefährlich verletzt, bis sie am 5. Juli 1902 stirbt. Papst Pius XII., der in diesem unscheinbaren Mädchen die Tugend der Keuschheit und den Adel der Reinheit personifiziert sieht, spricht sie im Heiligen Jahre 1950, am 24. Juni, auf dem Petersplatz in Rom im Beisein ihrer Mutter wie des reumütigen Mörders heilig.

In die Finsternis des Nationalsozialismus brachten sie Licht: Maximilian Maria (Rajmund) Kolbe (* 7. Januar 1894 Zdunska Wola) tritt 1910 in den Orden der Franziskanerminoriten ein, wird in Rom zum Doktor der Philosophie und der Theologie promoviert und gerät nach dem Machtantritt Adolf Hitlers (1889–1945 [Selbstmord]) in das Netz der Geheimen Staatspolizei. In das Konzentrationslager Auschwitz eingeliefert, wird der Ordensmann zum Martyrer der Nächstenliebe, als er anstelle eines Familienvaters zu sterben bereit ist. Durch eine Phenolspritze tötet man ihn am 14. August 1941. Paul VI. sprach ihn am 17. Oktober 1971 selig, Johannes Paul II. am 10. Oktober 1982 heilig.

In diesem Zusammenhang ist die am 12. Oktober 1891 in Breslau geborene Jüdin Dr. Edith Stein zu erwähnen. Nach einer Phase des Zweifels und des Irrtums entschließt sich die Jüdin Dr. Edith Stein (* 12. Oktober 1891 Breslau), im Jahre 1922 in die katholische Kirche einzutreten. Sie wird Lehrerin in Speyer und Dozentin in Münster, bis sie 1933 in den Kölner Karmel eintritt. Im Jahre 1938 in das niederländische Echt übersiedelt, spendet sie dem mutigen Hirtenwort der niederländischen Bischöfe 1942 über die NS-Judenverfolgung Beifall, wird indes dort verhaftet und in das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau eingewiesen,

wo sie wahrscheinlich am 9. August 1942 zusammen mit vielen anderen vergast wird. Der gegenwärtige Pontifex sprach sie am 1. Mai 1987 in Köln selig und am 11. Oktober 1998 in Rom heilig. Am 1. Oktober 1999 erklärte er sie zur Mitpatronin Europas.

Die Christenverfolgung in Spanien forderte im ganzen Land einen hohen Blutzoll. Tausende und Abertausende, vor allem Ordensleute beiderlei Geschlechts, trotzten den Machthabern in den Jahren zwischen 1931 und 1939 und zeigten sich bereit, eher zu sterben als ihrem Glauben abzuschwören. Aus der großen Zahl der Zeugen seien stellvertretend die Brüder der Christlichen Schulen (de la Salle) herausgestellt. Bruder Cirilo Bertrán (José Sanz Tejedor), geboren am 20. März 1888 in Lerma (Provinz Burgos), acht seiner Mitbrüder sowie der Passionistenpater Inocencio de la Immaculada (* 10. März 1887 S. Cecilia del Valle de Oro) wurden am 5. Oktober 1934 von Rebellen aufgespürt, interniert und vom Revolutionskomitee zum Tode verurteilt. Vor einer offenen Grube wurden sie am folgenden 9. Oktober füsiliert. Die Kirche hat ihr Opfer gewürdigt und sie am 29. April 1990 selig und am 21. November 1999 in Rom heilig gesprochen.

2. Seligsprechungen

Während des Boxeraufstands in China kam Andreas Bauer (* 26. November 1866 Gebweiler) zusammen mit zahlreichen weiteren Opfern gewaltsam ums Leben. Der Elsässer trat im Jahre 1895 dem Orden der Minderbrüder bei und wirkte ab dem folgenden Jahr als Laienbruder in der China-Mission. Aus Hass auf den christlichen Glauben, verbunden mit der Ablehnung der aus Europa kommenden Weißen, wurde er am 9. Juli 1900 im chinesischen Taiyan getötet. Papst Pius XII. sprach ihn zusammen mit weiteren Glaubenszeugen im Jahre 1946 selig.⁵⁶

Ebenfalls in China wirkten die italienischen Salesianer Don Boscós Bischof Dr. Luigi Versaglia (* 3. Juni 1873 Oliva Gessi/Provinz Pavia) und P. Callisto Caravario (* 8. Juni 1903 Cuorgne Canavese bei Turin). Bei dem Versuch, drei Missionshelferinnen vor dem Zugriff unsittlicher Angreifer zu schützen und ihr Leben zu retten, kamen beide Missionare am 25. Februar 1930 im chinesischen Li Thau Tseui gewaltsam um. Die Kirche erhob beide am 15. Mai 1983 zur Ehre der Altäre.

Ein vergleichbares Schicksal erlitt die schwarzfarbige Afrikanerin Sr. Clémentine (Anuarite) Nengapeta. Die am 29. Dezember 1930 in Wamba (heute Demokratische Republik Kongo) geborene Ordensfrau wurde während der politischen Unruhen des Landes am 29. November 1964 Opfer von Gewalttättern und erlitt das *martyrium puritatis*. In Kinshasa wurde sie am 15. August 1985 selig gesprochen.

Während der mexikanischen Christenverfolgung überstiegen die er-

littenen Qualen der Glaubenszeugen die Grenzen der Vorstellung. Unter der Losung «Es lebe Christus, der König» büßte Jesuitenpater Miguel Augustin Pro (* 13. Januar 1891 Guadalupe) unter dem Kugelhagel des Hinrichtungskommandos sein junges Leben am 23. November 1927 ein. Sein Zeugnis wurde am 25. September 1988 anerkannt.

Was die Zeit des Nationalsozialismus anbelangt, setzte der polnische Papst inhaltlich eigene Akzente. Unter den schier zahllosen Glaubenszeugen sprach er als ersten den niederländischen Karmeliten und Professor für Philosophie und Geschichte der Mystik Titus Brandsma (* 23. Februar 1881 Bolsward) selig. Im Konzentrationslager Dachau wurde er wie «Gold im Schmelzofen» (Weish 3,6) geprüft. Im Hungerjahr 1942, am 26. Juli, starb er. Seine Seligsprechung erfolgte am 3. November 1984 in Rom.

Für das unauslotbare Maß an Leiden, das unschuldige Menschen erdulden mussten, steht der polnische Weihbischof Michel Kozal (* 27. September 1893 Ligota bei Gnesen) Nach philosophischen und theologischen Studien empfing er die Priesterweihe. Als junger Weihbischof geriet er in die Nachstellungen der NS-Ideologie und wurde dem Konzentrationslager Dachau überstellt, in dem er am 26. Januar 1943 starb. In Warschau wurde er am 14. Juni 1987 zur Ehre der Altäre erhoben.

Stellvertretend für die Welt der Arbeit wie der Jugend steht der französische Drucker Marcel Callo, ein am 6. Dezember 1921 in Rennes geborener Katholik, der als Mitglied der Christlichen Arbeiterjugend von sich reden machte. Da er selbst in der Haft den christlichen Glauben verkündete, kam er schließlich in das oberösterreichische Konzentrationslager Mauthausen, in dem er am 19. März 1945 verstarb. Johannes Paul II. sprach ihn am 4. Oktober 1987 in Rom selig.

Während seiner dritten Pastoralreise nach Deutschland erhob der polnische Papst zwei Priester zur Ehre der Altäre: Neupriester Karl Leisner aus dem Bistum Münster (* 28. Februar 1915 Rees), ein feuriger Jugendapostel, starb an den Folgen des Aufenthaltes im Konzentrationslager Dachau am 12. August 1945 im Sanatorium Planegg bei München, Dompropst Bernhard Lichtenberg aus dem (Erz-)Bistum Berlin (* 3. Dezember 1875 Ohlau), der für Juden betete und ihre Gotteshäuser schützte, am 5. November 1943 in Hof/Saale. Die Kirche beglaubigte ihr Zeugnis am 23. Juni 1996 im Berliner Olympiastadion.

Österreich folgte: Am 24. November 1996 sprach Johannes Paul II. die tapferen Priester Pfarrer Otto Neururer (* 25. März 1882 Piller/Tirol), gestorben am 30. Mai 1940 im Konzentrationslager Buchenwald, und Marianistenpater Jakob Gapp (* 26. Juli 1897 Wattens/Tirol), am 13. August 1943 im Berliner Gefängnis Plötzensee gehenkt, in Rom selig. Sr. Maria Restituta (Helene) Kafka (* 1. Mai 1894 Hussowitz bei Brünn) aus der Kongregation der Schwestern des Dritten Ordens des heiligen Franziskus,

die mutig genug das Kreuz in den Zimmern der Krankenstationen anbrachte, wurde am 30. März 1943 in Wien enthauptet. Ihre Seligsprechung erfolgte am 21. Juni 1998 in Wien.

Am 13. Juni 1999 beglaubigte der polnische Pontifex in Warschau das Zeugnis von 108 Priestern und Laien, die während der NS-Christenverfolgung zu Glaubenszeugen geworden waren. Unter ihnen befanden sich Kapuzinerpater Anizet (Adalbert) Koplin († 16. Oktober 1941 Konzentrationslager Auschwitz) und Pfarrer Franz Rogaczewski, Priester des Bistums Danzig († 22. März 1940 Konzentrationslager Stutthof).

Besondere Aufmerksamkeit erregte das Leben und Sterben des siebenfachen Familienvaters und Hauptschriftleiters der Westdeutschen Arbeiterzeitung bzw. der Kettelerwacht, Nikolaus Groß. Am 30. September 1898 in Niederwenigern an der Ruhr geboren, trat der ehemalige Bergmann offensiv gegen die Ideologie des Nationalsozialismus auf und wurde in der Folge am 23. Januar 1945 im Gefängnis Berlin-Plötzensee gehenkt. Am 7. Oktober 2001 sprach ihn Johannes Paul II. selig.

Weil er sich für die christliche Einehe eingesetzt und die Polygamie abgelehnt hatte, wurde der Katechist aus Papua Neuguinea, Petru To Rot, im Konzentrationslager Vunairara umgebracht. Der Vater dreier Kinder, 1912 in Rakuni (Papua Neuguinea) zur Welt gekommen, dessen Lebensopfer «im Feuer geprüft» (1 Petr 1,7) wurde, fand seine kirchliche Anerkennung am 17. Januar 1995 in Port Moresby.

Auch der ehemalige Ostblock kann mit neuen Seligen aufwarten: Vilmos Apor (* 29. Februar 1892 in Segesvár), Bischof des ungarischen Bistums Győr, starb am 2. April 1945 in seiner Bischofsstadt unter dem Kugelhagel der Kommunisten, weil er sittlich bedrohte Frauen, die er in seinem Bischofshaus versteckt gehalten hatte, schützen wollte. Am 9. November 1997 erfolgte die Seligsprechung. Der bulgarische Passionisten-Bischof Vincentius Eugenius Bossilkov (* 16. November 1900 Belene) gab sein Leben nach qualvollen Bedingungen am 11. November 1952 in Sofia hin. Am 15. März 1998 wurde er selig gesprochen. Nach 16-jährigem Gefängnisaufenthalt samt Zwangsarbeit starb Alojzije Kardinal Stepinac, Erzbischof von Zagreb (* 8. Mai 1898 Brezanic), der Opfer eines Schauprozesses war, am 10. Februar 1960 in Krasic. In seiner Bischofsstadt fand am 3. Oktober 1998 seine Seligsprechung statt. Am 26. Mai 2002 erhob Johannes Paul II. die Assumptionistenpatres Petrus Vitchev (* 23. Mai 1893 Srema), Paulus Djidjov (* 19. Juli 1919 Plovdiv) und Josaphat Chichkov (* 9. Februar 1884), die am 12. November 1952 in Sofia um ihres Glaubens willen hingerichtet worden waren, im bulgarischen Plovdiv zur Ehre der Altäre. In ihnen allen brannte ein solches Feuer, das «sogar die natürliche Todesfurcht überwindet, die uns vor dem Tod zurückschrecken lässt, obwohl wir bei Christus sein möchten»⁵⁷.

ANMERKUNGEN

¹ Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* von Papst Johannes Paul II. (10. November 1994), Nr. 37, in: AAS 87 (1995) 29–30.

² Vgl. Anm. 1.

³ Der Originaltitel lautet: *Opus de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (Prato 1842).

⁴ AAS 61 (1969) 149–153; eine deutsche Übersetzung besorgte Heribert Schmitz, Kirchliches Prozessrecht. Sammlung neuer Erlasse = Nachkonziliare Dokumentation. Bd. 39 (Trier 1976) 18–31.

⁵ AAS 75 (1983) 349–355; Winfried Schulz, Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren (Paderborn 1988) legte eine Übersetzung ins Deutsche vor (vgl. 158–175).

⁶ AAS 75 (1983) 396–403; eine deutsche Übersetzung liegt bei Winfried Schulz (vgl. Anm. 5) vor (vgl. 176–195).

⁷ Apostolisches Schreiben von Johannes Paul II. *Novo millennio ineunte* (6. Januar 2001), Nr. 7, in: AAS 93 (2001) 270.

⁸ Für das Folgende vgl. «Commemorazione ecumenica dei testimoni della fede del secolo XX presieduta dal Santo Padre Giovanni Paolo II» (Roma 2000).

⁹ Vgl. Paul Schneider, Der Prediger von Buchenwald. Das Martyrium Paul Schneiders. Hrsg. von M. Dieterich Schneider (Neuhausen–Stuttgart 1981) 200.

¹⁰ Theo Aerts (Hrsg.), *The Martyrs of Papua New Guinea. 333 Missionary Lives Lost During World War II* (Port Moresby 1994) 56.

¹¹ Eine biographische Zusammenstellung aller Glaubenszeugen ist, nicht zuletzt aus praktischen Gründen, kaum zu leisten. Demgegenüber sei verwiesen auf solche, die bereits zur Ehre der Altäre erhoben wurden: Vicente Cárcel Ortí, *Mártires españoles del siglo XX* = Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1995).

¹² Vgl. Anm. 1.

¹³ Ebd.

¹⁴ *Martyres du XX^e siècle*, in: *Sources Vives* 66 (Paris 1996).

¹⁵ Susan Bergman (Hrsg.), *A Cloud of Witnesses. 20th Century Martyrs* (London 1997).

¹⁶ Andrea Riccardi, *Il secolo del martirio* (Mailand 2000); eine spanische Übersetzung erschien 2001 in Barcelona, eine deutsche 2002 in Freiburg, weitere Übersetzungen sind geplant. Zu beachten sind aber auch die Rezensionen von Diego Contreras, in: *Aceprensa* 31 (12.7.2000) und Helmut Moll, *Primo bilancio del martirologio del ventesimo secolo. Nota in margine ad un libro recente*, in: *Divinitas XLIV* (2001) 179–188.

¹⁷ Didier Rance, *Un siècle de témoins. Les martyrs du XX^e siècle* (Paris 2000).

¹⁸ Vicente Cárcel Ortí, *Mártires españoles del siglo XX* = Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1995), *Buio sull'altare. 1931–1939. La persecuzione della Chiesa in Spagna* (Rom 1999) und *La gran persecución. España, 1931–1939* (Barcelona 2000). Alle Arbeiten fußen auf seiner Studie *España durante la Segunda República (1931–1939)* (Rialp 1990).

¹⁹ Charles Molette, *Martyrs de la résistance spirituelle. Victimes de la persécution nazie décrétée le 3 décembre 1943. Vol. I–II* (Paris 1999); vgl. ders., «En haine de l'Évangile». *Victimes du décret de persécution nazi du 3 décembre 1943 contre l'apostolat catholique français à l'oeuvre parmi les travailleurs requis en Allemagne (1943–1945)* (Paris 1993) und *Résistances chrétiennes à la nazification des esprits* (Paris 1998). Vgl. ferner Manfred Etscheid, *Zwanzig neue Kölner Heilige? Berichte aus dem anderen Köln 1943–1944. Zur Kölner (Vor-)Geschichte der französischen Arbeiterpriesterbewegung*, in: *Omnia disce. Kunst und Geschichte als Erinnerung und Herausforderung. Willehad Paul Eckert OP zum 70. Geburtstag und Goldenen Profefßjubiläum*. Hrsg. von Walter Senner (Köln 1996) 386–412.

²⁰ Josse Alzin, *Martyrologe* 40–45. *Le calvaire et la mort de 80 prêtres belges et luxembourgeois* (Arlon 1947).

²¹ Anton Schraner, *Schweizer Heiligenlegende. Sie lebten das Evangelium* (Stein am Rhein 1987).

- ²² Karl Lehmann, Zum Geleit, in: Helmut Moll im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts (Paderborn u.a. 1999; 3., durchgesehene Auflage 2001) Bd. 1, XXV.
- ²³ Bernhard Heinrich Forck, Und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzegen der Bekennenden Kirche (Stuttgart 1949).
- ²⁴ Werner Oehme, Märtyrer der evangelischen Christenheit 1933-1945. Neunundzwanzig Lebensbilder (Berlin ³1985); ergänzend Gerhard Besier, Bekenntnis – Widerstand – Martyrium als historisch-theologische Kategorien, in: ders. – Gerhard Ringshausen (Hrsg.), Bekenntnis – Widerstand – Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944 (Göttingen 1986) 126-147.
- ²⁵ Diana Wood (Hrsg.), Martyrs and Martyrologies. Papers Read at the ... Ecclesiastical History Society (Oxford 1993).
- ²⁶ Björn Mensing – Heinrich Rathke (Hrsg.), Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer (Leipzig 2002). Die von Karl-Joseph Hummel und Christoph Strohm herausgegebene Zusammenstellung von 26 evangelischen und katholischen Porträts unter dem Titel «Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts» (Leipzig 2000) zog, insbesondere auf katholischer Seite, Kritik auf sich; vgl. u.a. Reimund Haas, Verfolgung und Widerstand von Katholiken im Ruhrgebiet in der Epoche des Nationalsozialismus, in: Das Münster am Hellweg 54 (2001) 51-65, hier 59, ferner die Rezensionen von Barbara Schellenberger, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 53 (2001) 62-63 und Heinrich Walle, in: Lebendiges Zeugnis 57 (2002) 74-75.
- ²⁷ Jan Mikrut (Hrsg.), Blutzegen des Glaubens. Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Bd. 1 Diözesen: Wien, Eisenstadt, St. Pölten (Wien, 2., verb. u. verm. Auflage 1999); Bd. 2 Diözesen: Graz-Seckau, Linz (Wien 2000); Bd. 3 Diözesen: Feldkirch, Innsbruck, Gurk, Salzburg (Wien 2000).
- ²⁸ Luigi Accattoli, Nuovi martiri. 393 storie cristiane nell'Italia di oggi (Cinisello Balsamo 2000).
- ²⁹ Wilhelm Egger, Tretet mit Dank durch seine Tore ein (Ps 100,4). Pastorale Akzente zum Großen Jubiläum 2000, in: Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge 111 (1999) 5-21, hier 10-11.
- ³⁰ Anton Pust – Zdravko Reven – Bozidar Slapsak, Palme Mucenistva. Ubiti in pomorjeni slovenski duhovniki, redovniki in bogoslovci in nekateri verni laiki (Celje 1994).
- ³¹ Sergiu Grossu, Le calvaire de la Roumanie chrétienne (Paris 1987).
- ³² Antoine Wenger, Catholique en Russie d'après les archives du KGB 1920-1960 (Paris 1998).
- ³³ Roman Dzwonkowski, Losy duchowienstwa katolickiego w ZSSR 1917-1939 (Lublin 1998).
- ³⁴ Irina Ossipowa, «Wenn die Welt euch hasst...» Die Verfolgung der katholischen Kirche in der UdSSR. Nach Unterlagen der Gerichte und Straflager. Hrsg. Eugen Reinhardt (Annweiler 2000).
- ³⁵ Bronislaw Czaplicki – Irina Ossipowa, Kniga pamjati. Martirolog katolitscheskoj zerkwi w SSSR (Moskau 2000).
- ³⁶ Augustyn Babiak, Les nouveaux martyrs ukrainiens du XXe siècle (Rom 2001).
- ³⁷ Vgl. Gerd Stricker, Zar Nikolaus der Heilige. Einige Fragen zur Kanonisierung des letzten russischen Kaisers und seiner Familie, in: Glaube in der 2. Welt 28 (2000) H. 9, 12-18.
- ³⁸ Tomasz Kaczmarek – Flavio Peloso, Luci nelle tenebre. I 108 martiri della Chiesa in Polonia: 1939-1945 (Warschau 1999); vgl. aber auch W. Jacewicz – J. Wos (Hrsg.), Martyrologium polskiego duchowienstwa rzymskokatolickiego pod okupacja hitlerowska w latach 1939-1945. Bde. I-V (Warschau 1977-1981).
- ³⁹ Anto Bakovic, Le martiri della drina. Con breve inquadramento storico = Collana «Sempre-verdi» (Rom 1996).
- ⁴⁰ Vgl. den Artikel «I duecento testimoni della fede della diocesi di Hradec Králové, in: L'Osservatore Romano, 27. 5. 2000, 8.
- ⁴¹ Zef Simoni, La persecución de la Iglesia católica en Albania de 1944 à 1990, in: Ecclesia. Revista de cultura católica XIV (2000) 305-316.
- ⁴² Claudio Leonardi – Andrea Riccardi – G. Zarrì (Hrsg.), Il grande libro dei santi. 3 Bde. (Cinisello Balsamo 1998).

- ⁴³ Riccardo Cannelli, *Martiri messicani*, in: Claudio Leonardi – Andrea Riccardi – G. Zarri (Hrsg.), *Il grande libro dei santi* (Cinisello Balsamo 1998) Bd. II, 1402-1405.
- ⁴⁴ Vgl. G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana de la orden de San Agustín*. Bd. I (Madrid 1913) 501-503 und Andrea Riccardi, *Il secolo del martirio* (Mailand 2000) 226.
- ⁴⁵ N. Contran, *They are a Target. 200 African Priests Killed* (Nairobi 1996).
- ⁴⁶ L. Gaiga, *I martiri comboniani* (Bologna 1983).
- ⁴⁷ James und Martin Hefley, *By Their Blood. Christian Martyrs of the Twentieth Century* (Grand Rapids 1996), weiterführend Andrea Riccardi, *Il secolo del martirio* (Mailand 2000) 348-392.
- ⁴⁸ A.R. Rakotonirina, *Re-reading missionary publications. The case of European and Malagasy martyrologies, 1837-1937*, in: P.A. Holtrop und Hugh McLeod (Hrsg.), *Missions and Missionaries = Studies in Church History. Subsidia*. Vol. 13 (Woodbridge 2000) 157-169.
- ⁴⁹ Vgl. vor allem J.M. Planchet, *Document sur les martyrs de Pékon, pendant la Révolution de Boxeurs* (Peking 1920) und Barbara Lazear Ascher, *The Boxer Rebellion – China, 1900. Martyrs among us*, in: Susan Bergman (Hrsg.), *A Cloud of Witnesses. 20th Century Martyrs* (London 1997) 312-321.
- ⁵⁰ Vgl. insbesondere Roberto Zavalloni, *Martiri della Cina nel 50° della beatificazione* (Santa Maria degli Angeli – Assisi 1996), A. Luca, *Nella Cina dei Boxers. La prima missione saveriana* (Bologna 1994), A. Bartholomew, *The martyr of Huping. The life and the story of William Anson Reimert* (Philadelphia 1925) und Helmut Moll (Hrsg.), *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts* (Paderborn u.a. 1999, ²2001) Bd. II, 1106-1109, 1113-1132, 1162-1173.
- ⁵¹ Theo Aerts, *The Martyrs of Papua New Guinea. 333 Missionary Lives Lost During World War II* (Port Moresby 1994). Vgl. zusätzlich James und Martin Hefley, *By Their Blood. Christian Martyrs of the Twentieth Century* (Grand Rapids 1996) 177-178 und Helmut Moll (Hrsg.), *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts* (Paderborn u.a. 1999, ²2001) Bd. II, 1083-1089, 1133-1140, 1159-1160.
- ⁵² Vgl. Andrea Riccardi, *Il secolo del martirio* (Mailand 2000) 253-267 und Helmut Moll (Hrsg.), *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts* (Paderborn u.a. 1999, ²2001) Bd. II, 1176-1193.
- ⁵³ So die Präfation von den Martyrern, in: *Meßbuch* (Einsiedeln u.a. 1976) 435.
- ⁵⁴ So das Gabengebet am Fest des hl. Bonifatius (5. Juni) sowie des hl. Kosmas und des hl. Damian (26. September), in: *Meßbuch* (Einsiedeln u.a. 1976) 685 bzw. 790.
- ⁵⁵ Vgl. für das Folgende insbesondere *Congregatio de Causis Sanctorum, Index ac Status Causarum* (Città del Vaticano 1999).
- ⁵⁶ Vgl. Karl Josef Rivinius, *Art. Bauer, Andreas*, in: *LThK 2* (²1994) Sp. 86 (Lit.).
- ⁵⁷ Augustinus, *Tractatus in Joh. Ev. 123,5* (PL 35,1967); vgl. Joseph Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*. Hrsg. v. Schülerkreis. Red.: Stephan Otto Horn u. Vinzenz Pfnür (Augsburg 2002) 97-106.

GUY BEDOUELLE · FRIBOURG

WENN DIE GNADE LAUFEN LERNT

Die Darstellung des Heiligen im Film

«Der Mensch ist die Sprache Gottes»

Rabbi Dov-Ber von Mezeritch¹

Wenn es eine Kunst gibt, die wie das Heilige universellen Charakter besitzt, so ist das die Filmkunst, und es ist daher nur folgerichtig, daß diese sich auch mit der Darstellung des Heiligen befaßt. Tatsächlich hat sie das auch schon immer getan, weil sie sich von dem unbeschreiblichen Zauber, der von manchen Gestalten der Vergangenheit, aber auch der Gegenwart ausgeht, unwiderstehlich angezogen fühlt, obwohl dieser Zauber so unfäßbar ist wie das Wehen des Windes oder der Hauch des Geistes. Gelegentlich ist ein solches Unterfangen sogar geglückt, weil Filmkunst trotz ihrer eher plumpen Mittel und Techniken und trotz ihrer Besetzungs- und Finanzierungsschwierigkeiten vor allem anderen eine Kunst der Bewegung ist.

Von welcher Art der Heiligkeit ist hier nun aber die Rede? Die vielfach bezeugte, für kanonisch erklärte Heiligkeit, wie sie der Katholizismus kennt, ist natürlich häufig vertreten, und einigen genialen Filmemachern ist es sogar gelungen, uns anhand eines überlieferten und allen bekannten Berichtes, dessen Historizität auch mehr oder weniger berücksichtigt wird, eine Ahnung von ihrem Strahlen zu vermitteln. Da aber die Filmkunst ebenso wie die Literatur vor allem das Werk der Vorstellungskraft ist, kann sie das Leuchten der Unschuld und die Gewißheit des Guten wohl besser mit Hilfe eines erfundenen Berichtes, über den Umweg einer Fiktion und außerhalb jeglichen konfessionellen und sogar religiösen Bezugs, zum Ausdruck bringen.

GUY BEDOUELLE, Dominikaner der Provinz von Frankreich, gehört der Redaktion von «Communio» seit Anbeginn an. Er ist Professor an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Fribourg/Schweiz und Präsident des Centre d'études du Saulchoir in Paris. Für die Zeitschrift «Choisir» der Schweizer Jesuiten leitet Guy Bedouelle die Rubrik Filmchronik. – Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte Erika Grün.

Die Darstellung Jesu Christi

Aus chronologischen und methodologischen Gründen bietet es sich an, mit der filmischen Darstellung der Gestalt Jesu Christi zu beginnen. Die «Filmkarriere» Jesu – deren Realität man heute nicht mehr abstreiten sollte – begann schon im allerersten Jahrzehnt des Kinos, in welchem Jesus in mindestens siebzehn Filmen die Hauptperson darstellte. Von *Leben und Passion Jesu Christi* der Brüder Lumière aus dem Jahre 1897 über *Jesu Gang auf dem Wasser*, wo Méliès im Jahre 1899 seine besten Tricks erproben konnte und dabei zum ersten Mal die innige Beziehung zwischen Glauben und Wunder im Kino darstellte, bis zu den vier Episoden der von Zecca und Nonguet für Pathé produzierten *Passion* (1903-1906) kommt die Darstellung des Allerheiligsten, also der Gestalt Christi, den religiösen Bedürfnissen der Zeitgenossen des Modernismus um die Jahrhundertwende entgegen. Genauer gesagt, die Bedeutung der Gemeindegänge für die wohlwollende Aufnahme von Darbietungen, die zu jenem Zeitpunkt wohl eher dem Gebiet der Unterhaltung als dem der Kunst angehörten, sowie für die Entwicklung des Publikumsgeschmacks in Richtung Kino, ist kaum zu überschätzen.

Die Geschichte der Darstellung Christi und der Evangelien im Film ist bereits ausführlich untersucht worden.² Es findet sich wahrlich alles darin, von einem so anrührenden Film wie *Golgatha* von Julien Duvivier (1935) mit dem fremdartigen, geheimnisvollen Robert de Vigan in der Rolle des Jesus und dem an dieser Stelle höchst unerwarteten Jean Gabin als Pontius Pilatus, bis hin zu Scorseses doch recht mittelmäßiger Produktion aus dem Jahr 1988, *Die letzte Versuchung Christi*, deren skandalträchtige Szenen mit größter Sorgfalt untersucht und sogar bewertet werden. Die Spannung zwischen Fadheit und totaler Beschlagnahme, oder bestenfalls zwischen Bildsprache und Ideologie, scheint das hervorragendste Kennzeichen der «kinematographischen» Herangehensweise an heilige Dinge zu sein.

Besonders drei, beinahe zeitgenössische, Filme über das Leben Jesu bieten sich hier als geeignete Beispiele an. Franco Zeffirellis *Jesus von Nazareth* (1976) ist ein Klassiker des «christlichen» (eher katholischen) Kinos geworden. Der italienische Regisseur ist ein Meister des Bildes, das er mit der ganzen ästhetischen Pracht und Fülle komponiert, deren er sich auch für seine Verfilmungen von Shakespeare oder der italienischen Oper bediente. Hier wie da ist sein Anliegen vor allem die Illustration, er folgt den Evangelien mit aller Aufrichtigkeit und sogar Genauigkeit und ermöglicht es dem Publikum, all die vertrauten Episoden der Leidensgeschichte Jesu wieder zu entdecken. Sein Film ist im Grunde wie ein Bilderbuch, das zwar manchmal an die süßlichen Heiligenbildchen erinnert, die im Pariser Stadtteil Saint Sulpice so gerne zum Kauf angeboten werden, das aber durch die unglaublich blauen Augen Jesu (Robert Powell) gleichsam greifbar wird.

Das Evangelium nach Matthäus, ein Film Pasolinis aus dem Jahre 1964, führte schon bald nach seiner Uraufführung zu ausgedehnten Diskussionen. Ästhetisch bemerkenswert dank seiner Anleihen an orientalische Kunstgeschichte, ist dieser Film in religiöser und theologischer Hinsicht durchaus diskutabel, da er aus Jesus einen sozialen Aufwiegler mit revolutionären Neigungen macht, der die Seligpreisungen als politisches Programm interpretiert. Diese ideologische Lesart, die dem poetisch-marxistischen Engagement Pasolinis Rechnung trägt, läßt den Film heute trotz seiner dramaturgischen Qualitäten als zeitgebunden erscheinen.

Und schließlich der Messias, das verkannte Meisterwerk Rossellinis (1976), das anscheinend trotz seiner hervorragenden Qualität in Vergessenheit geraten ist. Der Meister des Neorealismus ist ein Agnostiker, aber von quälendem Zweifel erfüllt. Obwohl er, entgegen seiner Gewohnheit, einwilligte, diesen Film in Farbe zu drehen, unterwirft er ihn den Regeln der Nüchternheit und der Askese. Rossellini konzentriert sich ganz auf die Botschaft Jesu und die wundervolle Zartheit seiner Kunst wird vor allem in den Gleichnisreden vernehmbar. Das Wunder, das Außergewöhnliche, das Übernatürliche an Jesus wird nicht gezeigt sondern lediglich angedeutet, wobei es dem Betrachter überlassen bleibt, seine eigene Entscheidung zu treffen. Ein allzu menschlicher Christus, haben manche Kritiker gesagt. Mag sein – aber ein Christus von tiefer, vollkommener Menschlichkeit.

Diese drei Filme sind paradigmatisch für die Art, wie Heiligkeit mit filmischen Mitteln dargestellt werden kann. Charakteristisch für sie sind die Sprache ihrer Bilder, ihr Gedankengehalt, das Durchscheinen oder die Ahnung des Geheimnisvollen um Jesus, auf welches mittels verstärkter Aufmerksamkeit gegenüber den alltäglichen Details hingewiesen wird. Weit über Tugend und Frömmigkeit hinaus vermögen diese Filme etwas Wesentliches auszusagen über das Unsagbare der Heiligkeit Jesu.

Die Darstellung der Heiligen

Abgesehen von so anrührenden Filmen wie der berühmte, ehrliche Film über Monsieur Vincent (1947) von Maurice Cloche, wo Pierre Fresnais in der Rolle des Kunsthändlers eine ganze Generation von guten Katholiken (und hoffentlich auch anderen Menschen) tief bewegt hat, oder Bernadette von Jean Delannoy (1987), der die Schönheit der Pilgerfahrten nach Lourdes zum Thema hat, gibt es zahlreiche Filme über Heilige der christlichen Überlieferung, insbesondere aber über Franziskus von Assisi und Jeanne d'Arc. Bezeichnenderweise finden sich hier die gleiche Gespaltenheit und die gleichen Tendenzen wie in den schon angesprochenen Filmwerken über Jesus.

Erinnern wir uns nur an Zeffirellis Film über den Hl. Franziskus, *Fratello sole e sorella luna* (Schwester Sonne und Bruder Mond, 1973), den er in der wunderbaren Landschaft Umbriens und in den Palästen Palermos drehte. Zeffirelli versteht es, sein Publikum in seinem so spezifisch illustrativen Genre zu fesseln und gleichzeitig zutiefst zu bewegen. Liliana Cavani wiederum (Francesco, 1989) legt den Schwerpunkt bei ihrem Franziskusfilm auf die Gesellschaftskritik, die Auflehnung des Künstlers und nicht zuletzt auf eine psychoanalytische Dimension; sie versucht erst gar nicht, die tiefe und echte Religiosität ihres Helden auch nur zu streifen.

Von weit höherem Niveau als diese dennoch beachtenswerten Filme war ein Spielfilm mittlerer Länge, den Rossellini 1950 anlässlich der Filmfestspiele in Venedig präsentierte, *Francesco, Guigliare di Dio* (Franziskus, der Gaukler Gottes). Rossellini wollte in diesem Film nicht die Biographie des Heiligen Franziskus nacherzählen, sondern das Leben der ersten seiner Ordensbrüder darstellen, und zwar so, wie es in den Heiligenlegenden der *Fioretti* (Die kleinen Blumen des hl. Franziskus) beschrieben wird. Mehr noch, er konzentrierte sich dabei auf einen «einfachen» Bruder, *Fra Ginepro*. Wie aber ist es Rossellini gelungen, dem Zuschauer den Geist, das Genie des Franziskus und seiner Brüder, ihre Entsagungsbereitschaft und tiefe Demut zu vermitteln? Um das zu tun, mußte er einige radikale Entscheidungen treffen. Er entschloß sich, zum einen, die Rollen mit Laiendarstellern und zum Teil sogar mit jungen Franziskanermönchen anstelle von Berufsschauspielern zu besetzen. So kommt es, daß das Antlitz des Franziskus selbst zwar bar jeder Schönheit, dafür aber von einer unvergeßlichen Reinheit ist. Ironischerweise wurde die Rolle des Nikolaus, des Tyrannen von Viterbo, dem bekannten Komiker Aldo Fabrizi übertragen, der ja übrigens viel weniger böse war, als er zu sein schien. – Zum andern wurden im Film lediglich die in den *Fioretti* enthaltenen Texte zitiert, zu welchen noch einige Bibelverse hinzukommen, und natürlich die Dichtungen des Franziskus selbst, das Lied von der Schöpfung und, bereits im Vorspann, das berühmte Gebet um Frieden, das die Überlieferung dem Bettelmönch von Assisi zuschreibt. Vor allem aber ist es der großartige Stil Rossellinis, der uns die in den Evangelien gepredigte Entsagung, das Mysterium des Kreuzes und zugleich die Freude erahnen läßt, die den Heiligen beseelt. Rossellini verzichtet auf jede Effekthascherei; statt dessen konzentriert er sich – gestützt auf jene moralische Einstellung, die ja der Neorealismus für ihn bedeutet – auf die Wahrhaftigkeit der Gesichter, der Landschaften und der Texte, die er achtet und die er vor allem liebt. Auf diese Weise entgeht sein Film dem Vorwurf schlichter Nachahmung und mangelnder Originalität,³ und erreicht vielmehr die Schönheit eines Freskos von Giotto, ja die Schönheit einer «bewegten Ikone» (wenn wir uns aus der ebenso berühmten wie banalen Definition des Kinos als «be-

wegte Bilder» oder als dem Ort, «wo die Bilder laufen lernten», inspirieren dürfen).

Es gibt wohl kaum einen ehrgeizigen Regisseur oder eine berühmte Schauspielerin, die nicht versucht waren, eine «Jeanne d'Arc» zu verfilmen, bzw. zu verkörpern, und viele sind dabei zweifelsohne ein Risiko eingegangen, wie in jüngster Zeit Luc Besson. Genau wie in der Geschichte ist die Figur der Jeanne nicht leicht zu fassen und eine ideologische Lesart ihres Leidensweges ist weit und breit nicht erkennbar. Oberflächliche Interpretationen hingegen sind nicht gerade selten; sie sind, bestenfalls, mit Sympathie und Mitleid gedreht, wie zum Beispiel die Hollywood-Produktion von Victor Fleming aus dem Jahre 1948, mit Ingrid Bergmann in der Titelrolle. Der französische Film von Dreyer, *La passion de Jeanne d'Arc* (Die Leidensgeschichte der Jeanne d'Arc, 1928), der dank der Entscheidung für die expressive Kraft des Stummfilms eine kraftvolle Darstellung bietet, will mit aller Gewalt ein Kunstwerk sein und bleibt daher über lange Strecken eher undurchsichtig. Gleichwohl hat dieser Film der Geschichte der Jungfrau von Orléans eine außergewöhnliche Dramatik verliehen; die tiefe Qual im Gesicht des Antonin Artaud und die Panik, die von Falconetti ausgeht, sind für diese Geschichte zum Sinnbild geworden.

Mit seinem knapp einstündigen *Procès de Jeanne d'Arc* (Der Prozeß der Jeanne d'Arc, 1963) verfolgt Robert Bresson das genaue Gegenteil: Er will uns nicht Jeannes Geschichte vorführen, sondern ihre Aktualität herausarbeiten. Sein Ziel ist klar definiert: Er versucht, dem Zuschauer eine Ahnung von jener unsichtbaren Welt zu vermitteln, zu der wir keinen Zugang mehr haben: «Es gab da nichts zu erfinden oder zu erklären. Jeanne ist zur Chiffre für mysteriöse Ereignisse geworden, sie beweist, daß es eine Welt gibt, die uns verschlossen ist, die sich ihr selbst aber durch die naive Alchemie ihrer Sinne öffnet. Sie hebt das tiefe Dunkel, in welchem sich unsere Taten für gewöhnlich vollziehen, an das helle Licht des Tages.»⁴ Bresson stützt sich zwar ganz auf die urschriftlichen Vernehmungsprotokolle des Prozesses, doch er weiß die religiösen Feinheiten in Jeannes Aussagen zu schätzen und staunt über ihre Dichte: «(Ich war gewillt, es zu glauben), dieser Satz Jeannes hat mich tiefer beeindruckt als viele ihrer berühmteren Antworten.»

Weniger straff und auch nicht so nüchtern wie der Film Bressons, erhält der Zweiteiler von Jacques Rivette *Jeanne la Pucelle. Les Batailles – Les Prisons* (Die Jungfrau Jeanne. Die Schlachten – Die Kerker, 1994) eine unleugbare Authentizität durch seine historische Genauigkeit, die seinerzeit von Régine Pernoud, der leidenschaftlichen Verteidigerin Jeannes gegen die Cauchons aller Zeiten, hervorgehoben wurde. Die sorgfältige Darstellung von Jeannes Welt, die weder plump noch pedantisch ist, verbunden mit der tiefgründigen Heiterkeit Sandrine Bonnaires und der Ungezwungenheit, die das Werk Rivettes ausstrahlt, verraten viel über die, wenn man so sagen

darf, gesunde Heiligkeit Johannas. Wenn ein sonst so esoterischer Filmemacher wie Rivette der Figur der Jungfrau von Orléans so viel Klarheit abgewinnt, so sagt das zwar natürlich etwas über sein Talent aus, aber auch über den Zauber, der auch heute noch von der Heiligen von Domrémy ausgeht.

Eine erste Schlußfolgerung drängt sich hier auf: Der Kinofilm ist durchaus in der Lage, über Heiligkeit zu sprechen, und zwar, ohne den Zuschauer zu langweilen und ohne schwerfällige Beweise anzutreten. Ein Film wie Fred Zinnemanns *A Man for all Seasons* (Ein Mann zu jeder Jahreszeit, 1966) über Thomas More, der das äußerst Bühnenwirksame Theaterstück von Robert Bolt zur Grundlage hat, bringt uns in einer sehr schönen Inszenierung den stillen, von seinem Glauben getragenen Heldenmut des Lordkanzlers Großbritanniens nahe und versteht es, das komplexe moralische Dilemma dieses Menschen zu erhellen.

Gleichwohl ist es richtig, daß die Filmkunst letztlich doch jenen Heiligenfiguren den Vorzug gibt, die durch ihren Glauben oder ihre Nächstenliebe in ganz extreme Situationen geraten. Denken wir nur an den polnischen Regisseur Krzysztof Zanussi, der das tragische Schicksal des Maximilian Kolbe nachgezeichnet hat (*Vie pour vie*, 1990), oder an die ungarische Filmemacherin Marta Mészáros, die dem Leben der Edith Stein nicht nur eine epische, sondern auch eine zutiefst innerliche Dimension zu verleihen vermochte (*La septième demeure*; deutsch: *Die Jüdin – Edith Stein*, 1995). Ein Leben in der Verborgenheit hat, per definitionem, nichts Spektakuläres an sich. Das Risiko, das die filmische Aufarbeitung eines solchen Lebens birgt, ist (nach mehreren anderen französischen Regisseuren) auch Alain Cavalier mit seinem Film *Thérèse* eingegangen. Sein nüchterner Blick, die frappierende Ähnlichkeit der Schauspielerin mit der Heiligen Therese vom Kinde Jesu sind dem Film zweifellos zugute gekommen, doch das tiefe Geheimnis, das im Umkreis des Heiligen entsteht, scheint diesem Künstler entzogen, bzw. ihn nicht wirklich interessiert zu haben. Zugegebenermaßen gibt es aber auch abweichende Meinungen zu diesem Aspekt des Films.

Sind Filmkunst und Frömmigkeit wirklich unvereinbar? Wir sollten das richtig verstehen: Es geht hier nicht um das Vorhaben, ein Heiligenleben auf die Leinwand zu bringen, sondern um die Art, wie ein solches Vorhaben umgesetzt wird. Ein Regisseur mag sehr wohl den Wunsch oder das Bedürfnis haben, mit seinem Film eine Aussage über Heiligkeit zu machen, und das dann entweder auch tatsächlich schaffen oder, im Gegenteil, an seinem Vorhaben scheitern. Umgekehrt ist es durchaus auch möglich, daß ein Filmemacher aus schierer Neugier an dieses Thema herangeht und dennoch das Wesentliche darin entdeckt. Der Erfolg eines solchen Films ist abhängig von der subtilen Alchemie zwischen einer Menge von Faktoren: dem Blick der Kamera, der inneren Reife der Interpreten, der Tonqualität,

insbesondere der Musik, und den Textvorlagen. Mehr als auf jedem anderen Gebiet ist es aber die künstlerische Intuition, die letztlich ausschlaggebend ist.

Auf jeden Fall jedoch sollte sich die Filmkunst dem Thema Heiligkeit mit ihren eigenen Mitteln nähern; vielleicht sollte sie sich dieser namenlosen Heiligkeit mit größerer Bereitschaft und Freude annehmen, da sie es ihr doch erlaubt, sich der Gnade gewissermaßen auf Umwegen zu nähern, und, wie die Literatur, mit welcher sie ja vieles gemeinsam hat, gleichsam in indirekter Rede von geistlichen Dingen zu sprechen.

Gestalten der Unschuld

Es soll hier nicht auf die Problematik der Erlösung eingegangen werden, so bedeutsam sie auch in der Geschichte des Kinos geworden ist – zum Beispiel bei Bresson, durch dessen gesamtes Werk dieses Thema sich wie ein roter Faden zieht, wobei insbesondere sein Film *Pickpocket* (1959) und dessen Neuverfilmung durch den Amerikaner Paul Schrader (*American Gigolo*, 1980) Erwähnung verdienen; oder bei Tarkowski und seinem «geistlichen» Testament, *Das Opfer* (1986). Sie vermag zu schwersten Mißverständnissen führen, wie in *Breaking the Waves* von Lars von Trier (1996), der Erlösung ganz außerhalb jeglicher natürlichen Moral ansiedelt. – Wir wollen vielmehr die Gestalten der Unschuld betrachten, die nach Pater Le Guillou ein Anrecht auf einen Platz in der Geschichte der christlichen Kultur und Theologie besitzen,⁵ und möchten in diesem Zusammenhang einige weniger bekannte oder eher überraschende Filme untersuchen.

Es wäre viel zu sagen über die großen «Zeugen» des Heiligen in der Filmkunst, die schon erwähnten Filmkünstler Bresson und Rossellini. Denken wir nur an die «kleine grauhaarige Dame» in Bressons letztem Film, *L'Argent* (*Das Geld*, 1983), die von dem Jungen, den sie immer wieder bei sich aufgenommen hat, wegen ihrer Ersparnisse erschossen wird; oder, noch viel extremer und widersprüchlicher, der Einfältige in *Au hasard Balthazar* (*Zum Beispiel Balthazar*, 1966), eine wahrhaft christusähnliche Figur. Im Film *Europa 51* wiederum ließ Rossellini Ingrid Bergmann eine Frau der bürgerlichen Gesellschaft interpretieren, die, vom Elend der Welt zutiefst erschüttert, nach einem Gewissenskonflikt ihrer eigenen Klasse den Rücken kehrt und ihre Vorurteile aufgibt, um sich der Armen und Unglücklichen anzunehmen.

Das italienische Kino wurde geprägt durch den Mythos der Gelsomina, die *La Strada* (1954) zum großen Erfolg der Nachkriegszeit machte. In einer Filmographie Fellinis ließe sich wie ein Leitmotiv das Thema der Unschuld erkennen, das bei ihm eng mit der Figur des Clowns verbunden ist, so wie es bei anderen Regisseuren (wie zum Beispiel bei Truffaut oder Wenders)

immer in Verbindung mit Kindern erscheint.⁶ Gewissermaßen am Scheideweg zwischen diesen Tendenzen befindet sich Nanni Moretti, der aber eine sehr persönliche Sprache zu entwickeln vermag. In dem Film *La messa è finita* (Die Messe ist vorbei, 1985) zeichnet er die Figur eines jungen Priesters im Dienste seiner Gemeinde, der, in einer postkonziliären Atmosphäre, das wahre Gesicht jener Welt entdeckt, die er zum Heil führen soll, und der auf diese Erfahrung mit belustigtem Staunen oder betrübter Verwunderung reagiert, was ihm letztlich Vertrauen und Sympathie einbringt. Nur selten wird die Figur des Priesters im Film positiv und nicht vor einem von Bernanos geprägten Hintergrund gezeigt (Bresson oder Pialat), und ebenso selten wird die Heiligkeit des Priesterstandes in ihrer ganzen Dramatik und Besonderheit erfaßt.

Das amerikanische Kino wiederum geht an das Thema der Unschuld nach dem bewährten Schema der von ihm geschaffenen Genres (Western, Kriminalfilm, aber auch eine Spielart des letzteren, der Mafia-Film) heran. In Clint Eastwoods Filmen könnte man, seit er (wie man so sagt) auf die andere Seite der Kamera gewechselt hat, eine Neigung zur Darstellung eines ritualisierten Zusammenpralls von Gut und Böse entdecken.⁷ Sein «positiver Held» ist von einer solchen Tiefe und Ernsthaftigkeit, daß man das Kino nicht mehr als einen Ort der bloßen Unterhaltung empfindet, sondern das Bedürfnis hat, seine möglicherweise ganz neue Bedeutung zu ergründen.⁸

Das Jahr 1987 ist das Todesjahr John Hustons, der kurz vor seinem Tode noch die wunderbare Verfilmung einer Erzählung aus *Dubliner* von James Joyce vollenden konnte. Weniger bekannt ist, daß Huston schon mitten in den Vorbereitungen für einen Film nach Thornton Wilders *Theophilus North* gesteckt hatte, dessen Verwirklichung er dann seinem Sohn Danny anvertrauen mußte – nicht ohne die Dreharbeiten bis zum letzten Augenblick von seinem Krankenlager im Hospital aus zu beaufsichtigen. *Mr. North*, der in Europa im Jahr 1989 in die Kinos kam, wurde nur wenig beachtet. Dennoch ist dieser Film eine wunderbare Allegorie der Heiligkeit inmitten eines Feuerwerks von Ironie und Komik. *Theophilus* (der Name spricht schon für sich) will schon als Kind ein Heiliger werden. Später entschließt er sich, ein freies Leben zu führen, dabei aber seinen Mitmenschen eine Ahnung dessen zu geben, was Glück ist. Stets in makellosem Weiß (die Farbe der Unschuld) gekleidet, fährt der junge Mann auf seinem Fahrrad kreuz und quer durch das elegante Newport der dreißiger Jahre und faßt dabei den Entschluß, die Welt neu zu ordnen, was natürlich eine gewisse Kühnheit erfordert und ihm zugleich eine gewisse Frechheit erlaubt. Er wird überall für einen Wundertäter gehalten und muß einer Menge kleiner Leute entkommen, die ihn glühend bewundern. Von einem Abenteuer ins nächste stürzend, entwickelt diese Figur gleichwohl eine alles überstrahlende Heiligkeit, der jede Spur von Apologetik oder Moralpredigt fehlt.⁹

So haben also Kino und Filmkunst es angesichts des überall aufscheinenden Mysteriums der Heiligkeit dennoch verstanden, sich diesem anzunähern und sein Licht dort aufzufangen, wo es erstrahlt. Ob es sich nun um etwas Vorgegebenes handelt (die Heiligen der Geschichte), oder um eine mehr oder weniger freie Behandlung des Sujets (Heilige in der Literatur), – in jedem Falle stellen wir fest, daß die Art und Weise des Herangehens an ein solches Thema wichtiger ist als das Thema selbst. Das schönste Gelingen ist immer da zu beobachten, wo sich beim Betrachter ganz stark das Gefühl einstellt, der Kamera sei das Wesentliche entgangen, also da, wo die Gnade nicht so sehr beschrieben und dargestellt, sondern vielmehr in schwebender Leichtigkeit angedeutet wird. Sie wird immer dann greifbar, wenn es dem Filmkünstler dank einer gewissen Großzügigkeit gelingt, dem Zuschauer den manchmal lästigen, allzu verschlungenen Weg seiner eigenen Sehnsucht nach Heiligkeit zu weisen.

ANMERKUNGEN

¹ Zitiert von Elie Wiesel, Chassidismus – ein Fest für das Leben. (Célébration hassidique, Paris, Le Seuil, 1972, S. 94)

² Beispielsweise von Henri Agel, *Le visage du Christ à l'écran*, Paris, Desclée, 1985, oder Pierre Prigent, *Jésus au cinéma*, Genf, Labor et Fides, 1997.

³ Serge Daney, «La première fois», in: Alain Bergala und Jean Narboni, Roberto Rossellini, Paris, Les Cahiers du cinéma, 1990, S. 88.

⁴ Robert Bresson, *Procès de Jeanne d'Arc*, Film. Mit einem Nachwort von Florence Delay (der Darstellerin der Jeanne), Paris, Mercure de France, 2002, S. 8.

⁵ Marie-Joseph Le Guillou, *Celui qui vient d'ailleurs: l'Innocent*, Paris, Cerf, 1972.

⁶ Francois Vallet, *L'image de l'enfant au cinéma*, in der Reihe 7ième Art, Paris, Cerf, 1991.

⁷ Noel Simsolo, Clint Eastwood, Les Cahiers du cinéma, Paris, 1990.

⁸ Es gibt auch eine Heiligkeit, die undurchdringlich und zugleich von großer Schlichtheit ist; man erkennt sie zum Beispiel in dem Spiel des Schauspielers Johnny Depp in Lasse Hallströms Film *Gilbert Grape* (1993), wo Gilbert es ganz selbstverständlich findet, daß er sich um seine an Fett-sucht leidende Mutter und seinen geistig behinderten Bruder kümmert.

⁹ Es scheint mir, daß der internationale Erfolg von Jean-Pierre Jeunets Film *Die wunderbare Welt der Amélie Poulain* (2001), dem ja eine gewisse Oberflächlichkeit nicht abgesprochen werden kann, dennoch ebenfalls etwas von jener Anziehungskraft erkennen läßt, die in uns den hartnäckigen Wunsch erweckt, andern Menschen Gutes zu tun.

JOSEPH CARDINAL RATZINGER · ROM

DER BISCHOF – KÜNDER UND HÜTER DES GLAUBENS

*Bischof Nossol in brüderlicher Verbundenheit
zum 70. Geburtstag am 8. August 2002 zugeeignet*

I. BIBLISCHE GRUNDLEGUNG

1. Die Abschiedsrede zu Milet (Apg 20,17-38) und der Presbyterspiegel im 1. Petrusbrief (5,1-4)

Es gibt kaum einen eindrucksvolleren Text über den Zusammenhang von Bischofsamt und Sorge um den Glauben als das Testament des heiligen Paulus, das uns die Apostelgeschichte als zu Milet gehaltene Abschiedsrede des Apostels an die Presbyter von Ephesus überliefert hat. Paulus weiß sich auf dem Weg zum Martyrium; er weiß, daß er an diese Orte nicht mehr zurückkehren wird. So versammelt er die Presbyter, um ihnen förmlich die Kirche zu übergeben: Es geschieht Einsetzung in die Nachfolge der Apostel. Die Verantwortung, die dem Apostel aufgetragen war, geht auf die versammelten Presbyter über. Paulus, wie ihn die Apostelgeschichte schildert, ist sich bewußt, daß er nicht aus Eigenem handelt, wie schon die Einsetzung in das Amt der Presbyter nicht einfach eine organisatorische Aktion von seiner Seite gewesen war: «Der Heilige Geist hat euch zu Episkopen bestellt, um die Kirche Gottes zu weiden, die er sich durch sein eigenes Blut erworben hat» (20,28). Drei Aussagen sind hier besonders wichtig: Es ist der Heilige Geist, der ins Presbyteramt ruft und es verleiht. Die Kirche ist keine profane Organisation, für die wir die bestmöglichen und effizientesten Ordnungen ersinnen. Sie ist Kreatur des Heiligen Geistes, der sie nicht nur am Anfang, an Pfingsten, geschaffen hat; in

JOSEPH CARDINAL RATZINGER, 1927 in Markt am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre. – Bei dem Beitrag handelt es sich um einen Vortrag bei dem Kurs für neu ernannte Bischöfe am 30.6.2002 in Rom.

der Kirche ist immerfort Pfingsten, weil immer nur der Heilige Geist sie erschaffen kann; weil nur er das Apostelamt und ebenso seine Nachfolge zu verleihen vermag. Diese innere Abhängigkeit vom Heiligen Geist, diese Verwiesenheit auf ihn, müssen wir neu annehmen, ihr uns neu anvertrauen. So wie nicht das Mühen der Jünger und ihr Sachverstand den reichen Fischfang brachte, sondern die Sendung durch den Herrn und der Gehorsam gegen sie, so kann die Kirche immer wieder nur aus Sendung und Gehorsam kommen. Die zweite Aussage: Die bisher als «Presbyter» benannten Amtsträger werden nun als Episkopen angesprochen, und dieser Ausdruck wird mit dem biblischen Begriff des Hirten identifiziert. Das Wort Episkopos trug vor seiner Aufnahme ins Neue Testament eine breite Bedeutungsskala in sich. In der griechischen Tragödie erscheint Gott selbst als der Episkopos, als der, der wachsam auf die guten und bösen Taten der Menschen hinschaut. Das Weisheitsbuch, Philo, die Sibyllinen haben diesen Wortgebrauch übernommen, so daß wir im ersten Clemensbrief in Fortführung dieser Bedeutungsgeschichte Gott als den Schöpfer und Episkopen jeglichen Geistes benannt finden können (59,3). Bei Philo erscheint dann Mose als Episkopos (rer. div. her. 30): Das Wort war also keineswegs irgendeine profane Amtsbezeichnung gewesen, sondern hatte eine sakrale Funktion in Abbildlichkeit und Teilhabe an Gottes Sorge für die Menschen umschrieben.¹ So ist es nicht verwunderlich, daß im 1. Petrusbrief Christus selbst als der Hirte und Episkopos eurer Seelen bezeichnet wird (2,25). Sowohl im 1. Petrusbrief wie in Apg 20 werden die beiden Begriffe Episkopos und Hirte miteinander verbunden und damit das für die biblische Tradition neue Wort Episkop mit der reichen biblischen Überlieferung des Hirtengedankens verknüpft, wie wir das dann noch einmal bei 1 Petr finden, der Christus als den Erzhirten (Archiepiskopos) bezeichnet und wiederum dies mit dem Dienst des episkopein zusammenbringt. Der oberflächliche Begriff des Aufsehers, den man einer wörtlichen Übersetzung von Episkopos entnehmen könnte, erhält so eine ganz andere Tiefe: Es geht um das Hinsehen mit dem Herzen, das Sehen von Gott her – Mitsehen mit Gott; um jene liebevolle Sorge, die der Hirte um seine Schafe hat, die er einzeln kennt und ruft und die er liebt, weil sie die Seinen sind. «Episkopein» ist die innere Verantwortung für die, die Gott uns anvertraut hat, wiederum als Teilhabe an Gottes eigener Sorge um die Menschen.

Die eigentliche Tiefe erreicht das biblische Hirtenbild mit der Aussage, daß der gute Hirt – Jesus – sein Leben gibt für die Schafe (Joh 10,15) – der Hirte wird Lamm und erlöst so die Schafe. Dieser Zusammenhang erscheint in der Abschiedsrede zu Milet wieder, wo denen, die jetzt Hirten der Kirche Gottes werden, ins Gedächtnis gerufen wird, daß der Sohn diese Herde durch sein eigenes Blut erworben hat. Damit sind wir bei der dritten Aussage unseres Verses: Der Hirt trägt Verantwortung für die Kirche Gottes, und diese Kirche beruht auf dem Lebensopfer des Sohnes. Nicht anders ist sie zustande gekommen als durch das Kreuz Christi: Die Passion, die vorher zur Zerstreuung der Jünger wurde, ist nun der große Akt der Sammlung. Vom Kreuz her zieht der Herr die Menschen an sich, vom Kreuz her sammelt er die zerstreuten Kinder Gottes (Joh 11,52). Noch einmal erscheint uns die ganze Größe dessen, was Kirche ist: die Frucht der Passion des Herrn. Und es wird sichtbar, daß es letzten Endes immer um die eine, die ganze Kirche geht. Die Presbyter von Ephesus wirken an ihren Orten, aber dabei weiden

sie die Kirche als ganze, die Kirche Christi und nicht irgendeinen Teil davon. Vor allem aber wird hier auch die martyrologische Dimension des Hirtenamtes sichtbar. Wenn der vorchristliche Begriff von Gott als Episkopen der Menschen diesen Gott als den allein von oben her Herrschenden, selbst von der Wirrnis und dem Leid der Menschen nicht berührten Herren erscheinen lassen konnte, so zeigt uns die Gestalt Christi, daß Gott, um Hirt der Menschen zu sein, selbst in die Erde eingetreten ist; daß sein Hirtenamt ihn das Leiden des Sohnes kostete – nicht anders als im Mitleiden, Mitlieben und Mitsterben konnte er die menschlichen Dinge wahrhaft in die Hand nehmen. Gott konnte mühelos den Kosmos in seiner ganzen Größe erschaffen, hat Kardinal Newman einmal gesagt, aber um den Menschen und die Menschen zu sich zu bringen, kostete es ihn die unendliche Mühe der Menschwerdung und des eigenen Todes. Nicht anders als durch den Einsatz des eigenen Seins kann man Hirte für die Menschen, Hirte für die im Leiden Christi gegründete und gründende Kirche werden. Das ist die Höhe des Einsatzes, die gefordert ist; wenn wir weniger geben, uns selbst heraushalten wollen, brauchen wir uns über das Versickern der Kirche und des Glaubens nicht zu wundern. Im übrigen ist ja die ganze Abschiedsrede des heiligen Paulus von diesem martyrologischen Hintergrund geprägt. Wie er schon immer der Kirche und des Evangeliums wegen ein Leidender war – denken wir an die dramatische Schilderung seiner Passionen im elften Kapitel des zweiten Korintherbriefs – so macht er sich nun auf den Weg, um definitiv in die Leidensgemeinschaft mit Christus einzutreten, und erst so tut er sein apostolisches Werk zu Ende.

Aber nun müssen wir noch weiter fragen: Was ist konkret der Inhalt dieses Weidens – dieses «Episkopein», des Achthabens auf die Herde Christi, des Mitsorgens mit der Sorge Gottes? In der Abschiedsrede zu Milet finden wir dafür zwei Beschreibungen. Die erste lautet: «das Evangelium von der Gnade Gottes zu bezeugen» (Vers 24). Die zweite Beschreibung spricht von der Pflicht des Apostels, «den ganzen Willen Gottes zu verkünden» (Vers 27). Ich finde diese Formulierung, gerade in der Einfachheit und Größe des Gesagten, besonders aussagekräftig. Es geht darum, den Menschen Gottes Willen mitzuteilen, ohne Vorbehalt, in seiner Gänze. Erinnern wir uns dabei an die dritte Vater-unser-Bitte: Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden. Das Geschehen des Willens Gottes macht den Himmel zum Himmel. Die Erde wird Himmel, wenn in ihr Gottes Wille geschieht. Wir alle wollen wissen, wie wir unser Leben anpacken sollen, damit es gut wird – «glücklich». Alle Menschen wollen das. Jeder möchte den Schlüssel zum richtigen Leben kennen. Darum lernen wir, darum suchen wir, und alle Jagd nach Glück ist Ausdruck dieses Bedürfnisses, das Leben zu finden – Leben im Übermaß, die Fülle des Lebens. Wenn es wahr ist, daß der Wille Gottes unser Leben ist, das Gleichförmigwerden mit diesem Willen den Schlüssel zum Leben darstellt – ist es dann nicht wahr, daß der Durst nach Leben im tiefsten Durst nach dem Kennen von Gottes Willen ist? Ist es dann nicht der höchste und der schönste Auftrag, Gottes Willen bekanntzumachen und so den Schlüssel zum Leben zu schenken? Das ist Apostelamt – das ist Bischofsamt. Aber freilich, heute gibt es Zweifel daran, ob dies unser innerster Wunsch ist, der unser ganz praktischer Wunsch werden sollte; Zweifel nicht nur unter Ungläubigen, sondern mitten in der Kirche. Denn

viele meinen, der Wille Gottes sei doch für uns eine zu schwere Last; es sei vielleicht doch besser, ihn nicht zu kennen, denn wenn wir ihn nicht kennen – so argumentiert man – dann ist das Leben gegen oder außerhalb dieses Willens keine Schuld. Erst das Kennen macht uns schuldig. Glückliche Unkenntnis, so denkt man. Und so erscheint das Christentum nicht als Gnade, sondern als Last; die den Willen Gottes nicht kennen, so meint man, leben leichter. Und dann ist es auch nicht mehr schön, den Willen Gottes zu verkünden, dann ist es besser, da nicht allzu vollständig zu sein.² So sind wir an dieser Stelle an dem Punkt, an dem die Frage nach dem Bischof als Kündler und Hüter des Glaubens für unsere Zeit konkret wird.

2. Das Präskript des Römerbriefes (Röm 1,1-7)

Aber bevor wir die aktuellen Fragen weiter verfolgen, müssen wir den Zusammenhang zwischen dem «Bekanntmachen des Willens Gottes» und dem Glauben noch weiter vertiefen. Dafür bietet sich die Beschreibung des apostolischen Auftrags an, die Paulus bei seiner Selbstvorstellung am Beginn des Römerbriefes vorlegt. Diese Beschreibung ähnelt in vielem der Darstellung, die wir in der Abschiedsrede zu Milet gefunden haben, setzt aber doch etwas andere Akzente und arbeitet mit einem etwas anderen Vokabular.³ Hier bezeichnet sich Paulus als «Knecht Jesu Christi», als berufenen Apostel, als ausgesondert für das Evangelium Gottes. Die Titelfolge ist für das Verständnis des Apostelamtes und so auch für die rechte Sicht des bischöflichen Dienstes von großer Bedeutung. Zuerst ist der Apostel Knecht Gottes – nicht mehr sich selbst gehörend, sondern dem anderen, Jesus Christus ganz zu eigen. Zugleich tritt Paulus und mit ihm der Bischof in eine Genealogie hinein: Israel, Gottes heiliges Volk wurde als Knecht Gottes bezeichnet und dann die großen Einzelnen, in denen sich Israels Sendung darstellt: Abraham, Isaak, vor allem aber Mose. «Berufener Apostel» – die Sendungsidee klingt auf, und auch da «mag eine Erinnerung an die Berufung der Gottesmänner des Alten Testaments mitgespielt haben.»⁴ Schließlich ist da der Begriff «ausgesondert», der typisch ist für die Propheten und den Apostel in die Linie der Propheten des Alten Bundes stellt. Ausgesondert wozu? «Für das Evangelium Gottes» – hier ist die Berührung mit Apg 20,24 offenkundig, wo vom Evangelium der Gnade Gottes die Rede war. Paulus gibt in Röm 1,3f als Inhalt des Evangeliums einfach die Christologie, den Christusglauben der Kirche an, indem er ein vorpaulinisches christologisches Bekenntnis zitiert.⁵ Also: der Apostel, der Bischof, der Evangelist ist dazu da, Christus zu verkündigen, und zwar Christus, wie ihn die Kirche glaubt und bekennt. Durch die Zitation eines Glaubensbekenntnisses tritt das gemeinsame Glauben der Kirche, ihre Autorität in den Text des Römerbriefs und damit in die apostolische Sendung hinein. Das wird gleich noch deutlicher, wenn Paulus sagt, Gnade und Apostelamt seien ihm gegeben, um alle Völker zum Glaubensgehorsam zu führen. Hier ist wieder die Berührung mit der Rede an die ephesinischen Presbyter unverkennbar, in der von der Kundgabe von Gottes Willen die Rede war. Das, was Paulus als Apostel verkündigt, ist der Glaube; den Glauben annehmen, bedeutet, in ein Verhältnis des Gehorsams eintreten. Was damit gemeint ist, hat der Apostel großartig in Gal 2,20 ins Wort gebracht: «Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.» Paulus beschreibt mit diesem Wort, was in seiner Bekehrung mit ihm

geschehen ist; was er hier schildert, ist umstürzende persönliche Erfahrung und zugleich Ausdruck der gemeinsamen Realität des Christlichen. Es ist in einem ganz persönlich und ganz objektiv, eigenste persönliche Erfahrung und doch Darstellung dessen, was das Wesen des Christentums für einen jeden ist. Man könnte es dolmetschen, indem man sagt, Christsein bedeute Bekehrung; aber dann müssen wir das Wort Bekehrung in seinem ganzen Tiefgang auffassen, den es hier gewonnen hat. Bekehrung im christlichen Sinn ist mehr als der Wechsel einiger Meinungen und Einstellungen. Sie ist Tod und neue Geburt. Sie ist ein Subjektwechsel. «Das Ich hört auf, autonomes und in sich selbst stehendes Subjekt zu sein. Es wird sich selbst entrissen und in ein neues Subjekt eingefügt. Das Ich geht nicht einfach unter, aber es muß sich in der Tat einmal ganz fallenlassen, um sich dann in einem größeren Ich und zusammen mit diesem neu zu empfangen.»⁶ «Gehorsam» ist also in einem sehr radikalen Sinn gefaßt, wie er sich zuvor schon in der Bezeichnung als Knecht Christi angedeutet hatte. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß dieser Gehorsam, diese neue Geburt des Menschen, die ihn seiner Einsamkeit und Orientierungslosigkeit entreißt und ins Weite führt, also frei macht, mit dem Akt des Glaubens zusammenhängt. Und dabei ist noch einmal bedeutsam, daß Paulus den Glauben sofort als «katholischen» beschreibt, nämlich als eine Wirklichkeit, die alle Völker umfaßt.⁷ Zum Glauben gehört die Universalität; das Evangelium gilt nicht nur den Römern, sondern hat weltweiten Sinn. Die neue Gemeinschaft, in die der Glaubende hineintritt, ist umfassend – ganz einfach, weil die Wahrheit umfassend ist und alle gleichermaßen angeht. Wir sehen, daß «Glaube» hier zugleich in seinem objektiven und in seinem subjektiven Sinn aufgefaßt ist. Er ist ein Akt der Verwandlung, des Neuwerdens; sein Gehorsam ist Befreiung aus der Enge des Ich und aus der Blindheit der bloßen Meinungen. Aber Glaube ist zugleich objektiv – der Inhalt der Verkündigung, Lebensinhalt der Kirche im ganzen. Er baut sie auf. Ist ihr Prinzip. So ist die Zentralität des Glaubensdienstes für das apostolische, für das bischöfliche Amt hier in einzigartiger Weise deutlich.

3. Ein Blick auf die Pastoralbriefe

Von hier aus öffnet sich auch der Zugang zu den Pastoralbriefen, die im Rückblick auf das paulinische Wirken noch einmal alle seine Schwerpunkte sichtbar machen. Die Vorstellung des Apostelamtes in 1 Tim 2,1–7 ist derjenigen des Römerbriefs ganz nah verwandt. Hier wird von Paulus gesagt, daß er als Verkünder und Apostel des einen Gottes und des einen Mittlers, Christus Jesus eingesetzt wurde, «als Lehrer der Völker im Glauben und in der Wahrheit». Das Moment der Lehre tritt nun stärker hervor, aber die Grundrichtung bleibt doch dieselbe: Die Universalität wird betont, die sich aus der Universalität der Wahrheit, aus der Universalität des einzigen Gottes und des einzigen Mittlers ergibt. Und der wesentliche Auftrag des Apostels ist es, Lehrer im Glauben und in der Wahrheit zu sein. In diesen späten Briefen geht es ja wieder ganz konkret um die Apostelnachfolge und darum, daß das apostolische Amt in der Zeit der Kirche seine Gestalt gewinne, daß die Flamme des Glaubens immer wieder neu entfacht werde, die in der Asche der Alltäglichkeit sooft zu ersticken droht (2 Tim 1,6). So ist der geradezu beschwörende Ton zu verstehen, mit dem der Apostel Timotheus auffordert, gegen alle Routine, gegen das Ab-

sinken in einen Auswahlglauben und in Ideologie zur Verkündigung des einen Glaubens zu stehen: «Ich beschwöre dich bei Gott und bei Christus Jesus, dem kommenden Richter der Lebenden und der Toten, bei seinem Erscheinen und bei seinem Reich: Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht; weise zurecht, tadle, ermahne, in unermüdlicher und geduldiger Belehrung» (2 Tim 4,1f). Ich denke, wir Bischöfe sollten uns viel mehr, als wir es tun, immer wieder vor das Gericht Gottes und Jesu Christi stellen, vor den Richter der Lebenden und der Toten; unser Leben am Maßstab des kommenden Gerichtes messen. Die Instanz, vor der wir uns verantworten müssen, sind nicht die Massenmedien, die sich freilich zum großen Tribunal über Vergangenheit und Gegenwart aufgeschwungen haben und Menschen hochheben oder zerstören. Unser Maßstab ist der kommende Richter, und in der Abwägung unserer Aktionen muß dies die erste Frage sein: Wie wird der wahre Richter meine jetzige Entscheidung beurteilen? Die Pastoralbriefe werden gern als hausbacken und daher als theologisch und geistlich sekundär hingestellt. Ich spüre gerade im zweiten Timotheusbrief eine Leidenschaft und eine Glut, in der für mich auf eine erschütternde Weise das letzte Ringen Pauli vernehmbar wird, der abgeschnitten ist von allem und allen, von vielen auch schon abgeschrieben oder bewußt vergessen und der doch gerade in der Nähe des Martyriums noch einmal mit letztem Einsatz um das Weitergehen des Evangeliums ringt.⁸ Insofern sind diese Briefe ein Bischofsspiegel, an dem wir uns immer orientieren müssen und dessen tiefste Identität mit den Aussagen des Anfangs für mich unverkennbar ist.

II. DER BISCHÖFLICHE DIENST AM GLAUBEN HEUTE – VIER SCHWIERIGKEITEN UND DIE ANTWORTEN DARAUFG

1. Freiheit und Bindung

Das Wachen des Hirten, seine Achtsamkeit für die Herde, die das ganze Neue Testament in den Vordergrund rückt, ist also zuallererst Sorge um den Glauben – positiv, daß er in seiner ganzen Leuchtkraft zum Vorschein kommt, negativ, daß er vor Verfälschungen gehütet werden muß. Und wer sähe nicht, daß Verfälschungen nicht bloß in der apostolischen Zeit, in der Zeit der Pastoralbriefe drohten, sondern gerade auch heute? In der Theorie sind sich alle über diesen Auftrag des Wachens und Sorgens einig, in dem Hirten- und Lehramt letztlich zusammenfallen. In der Praxis gibt es jedoch viele Aber. Einem korrigierenden Einschreiten steht zunächst der Einwand entgegen: Muß man nicht die Freiheit der Lehre und der Lehrenden achten? Hat nicht die Geschichte der Inquisition die Kirche in Verruf gebracht? Ist nicht Freiheit ein vorrangiges Gut? Nun hat uns gerade die Frankfurter Schule gelehrt, daß es eine Dialektik der Aufklärung gibt, in der eine immer weiter getriebene Freiheitsforderung schließlich freiheitszerstörend wird. Die Geschichte der Ideologien des letzten Jahrhunderts zeigt es augenfällig. Die Freiheit muß unter Umständen gerade dadurch verteidigt werden, daß falsche Freiheit als solche überführt und in ihre Grenzen gewiesen wird. Glauben bedeutet,

eine gemeinsame Entscheidung, den gemeinsamen und so Frieden wie Einheit wirkenden Glauben anzunehmen. Niemand *muß* glauben, glauben muß immer freie Entscheidung sein, und insofern muß es auch die Freiheit geben, sich vom Glauben zu trennen; die Verantwortung vor Gott kann nicht durch äußere Zwänge ersetzt werden. Wer aber in der freien Entscheidung des Glaubens steht, hat auch die Bindung seiner gemeinsamen Form angenommen und kann die Freiheit nicht zum Vorwand nehmen, drinnen zu bleiben, um von innen zerstören zu können. Ich bin überzeugt, daß wir dem Mißbrauch des Freiheitsbegriffs gerade heute ganz entschieden entgegentreten müssen. Natürlich gibt es unterschiedliche Formen der Bindung. Wer es freiwillig übernommen hat, im Namen der Kirche zu lehren, steht in einer anderen Bindung als ein christlicher Laie, der allein im eigenen Namen seine Ideen zu entwickeln versucht. Man kann nicht im Namen der Kirche gegen die Kirche lehren; hier geht es auch ganz einfach um eine Frage der Redlichkeit. Natürlich müßte man in diesem Zusammenhang von den inneren Bedingungen der Theologie reden. Wenn sie sich ins rein Akademische verflüchtigt, den inneren Zusammenhang mit dem Leben des Glaubens, mit der Kirche, mit der betenden Gemeinschaft mit Jesus Christus verliert, kann sie nicht gedeihen. Ohne die Praxis des Glaubens kann seine Reflexion unmöglich gelingen. Deswegen ist es sehr wichtig, das theologische Lehramt nicht in die pure akademische Neutralität auszuwandern zu lassen. Die Institution der Lehre muß so gebaut sein, daß sie ihren inneren Bedingungen entspricht. Die Theologie ist keine private Spekulation, sondern Auslegung des Glaubens der Kirche, und die ist unmöglich, wenn man nicht in ihr und mit ihr lebt.

2. Orientierung im Wirrwarr der Spezialisierungen

Das erste Aber gegen das Wachen und Sorgen kommt heute aus einem einseitigen Begriff von Freiheit. Daneben steht ein zweites, starkes Aber: Wie kann ein Bischof in der immer weitergehenden Spezialisierung und Differenzierung der Theologie da eigentlich überhaupt noch mitreden? Ist er gegenüber den immer verzweigter werdenden Problemen nicht eigentlich ein Laie, der sich des Urteils enthalten muß? Wird man ihm nicht sofort Inkompetenz und Fundamentalismus vorwerfen? Ich möchte dazu drei Hinweise versuchen.

a) Selbstverständlich wird man nicht leichthin die Diagnose Häresie oder Verdunkelung des Glaubens stellen. Behutsamkeit ist vonnöten. Im Sinn des heiligen Ignatius von Loyola wird man zunächst den guten Willen voraussetzen und versuchen, der Sache den rechten Sinn abzugewinnen. Für einen Bischof ist der persönliche Kontakt mit den Lehrern der Theologie sehr wichtig. Vieles läßt sich im persönlichen Miteinander klären; die Nähe zum Bischof hilft, die pastorale Sensibilität und die Mitverantwortung für die Gemeinschaft des Glaubens zu stärken, so wie sie umgekehrt dem Bischof Zugang zu aktuellen theologischen Fragestellungen eröffnet.

b) Die gegenseitige Hilfe der Bischöfe untereinander und der Rat verlässiger Fachleute ist wichtig. Deswegen sollen die Bischofskonferenzen darum bemüht

sein, eine wirklich kompetente Kommission für Glaubensfragen einzurichten, in der fachlich ausgewiesene Bischöfe mit Professoren zusammenarbeiten, die wesentlichen theologischen Debatten begleiten und dem einzelnen Bischof in schwierigen Fragen zur Seite stehen.

c) Noch wichtiger als diese beiden Aspekte ist der dritte: Heute wird häufig der Unterschied zwischen Theologie und Glaube vergessen. In der Theologie können wir nicht alle Spezialisten sein, und auch der Theologe seinerseits ist nicht Fachmann im ganzen, viel verzweigten Bau der heutigen Theologie. Aber die Bischöfe sollen ja auch gar nicht selber das Handwerk der Theologen ausüben wollen; ihre Funktion ist eine andere: Sie sind Lehrer des Glaubens, auf dem die Theologie beruht. In der Theologie können nur verhältnismäßig wenige Spezialisten sein. In der Sache des Glaubens sind wir alle von Gott Belehrt, wie das Johannes-Evangelium sagt (6,45). Was im Evangelium der Herr prophetisch vorausverkündet, bestätigt der erste Johannesbrief für die nun gewordene Kirche: «Ihr habt die Salbung empfangen von dem, der heilig ist und ihr seid alle Wissende... Die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch und ihr braucht euch von niemand belehren zu lassen» (1 Joh 2,20.27). Die Salbung ist Verweis auf den Taufglauben: Von ihm her sind alle Christen Wissende, und eine Theologie, die diesen Glauben in Frage stellt, ist Falschlehre. In diesem Sinn hat jeder Christ das Recht und die Fähigkeit, gegen die Falschlehre und für den gemeinsamen Glauben einzutreten, in besonderer Weise natürlich der Bischof, der das Recht der Gläubigen vertritt und ihre Stimme ist. Wenn es um den Schutz der Freiheit der Gelehrten geht, dann muß man immer gegenwärtig halten, daß das noch höherrangige Gut der Schutz des Glaubens der Gläubigen ist, die ein Recht auf den unverfälschten Glauben der Kirche haben. Ihr Glaube ist das zu höchst schützenswerte Gut der Kirche. Hierher gehört das bekannte Herrenwort: «Wer einen von diesen Kleinen, die an mich glauben, zum Bösen verführt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer geworfen würde» (Mk 9,42). Hier geht es nicht, wie spätere Auslegungen angenommen haben, um sexuellen Mißbrauch von Kindern. Das Wort «die Kleinen» ist eine Bezeichnung für die Christusgläubigen, und der Skandal, dessen Furchtbarkeit Jesus mit dem Bildwort vom Mühlstein um den Hals anprangert, ist die Erschütterung und die Zerstörung ihres Glaubens.⁹ Gerade dieses Herrenwort kann uns die Größe unserer Verantwortung deutlich machen, und die Größe des Gutes, das wir zu schützen haben. Das Glaubensbekenntnis der Kirche ist der feste Grund, auf dem die Theologie steht. Wenn sie es verläßt, hebt sie sich als Theologie auf und wird zu privater Religionsphilosophie. An diesem Bekenntnis ist Theologie zu messen, und in ihm sind wir alle «Wissende». Diese Einfachheit des Bekenntnisses darf nicht aus dem Blick kommen, sonst wird das Christentum Gnosis, eine Gelehrtensache, in der es dann letztlich nur noch Hypothesen, aber nicht mehr einen Grund gibt, auf dem wir leben und sterben können. Für die Väter war es vollkommen klar, daß die «Glaubensregel» das letzte Maß der Exegese ist, bei dem dem für Suchen und Finden der Ausleger weitester Raum bleibt, aber zugleich das Auszulegende gewahrt wird und nicht in der Auslegung mitversinkt.¹⁰

Die «Glaubensregel» war für die Väter übrigens nichts Geschriebenes, sondern weitläufiger als das formulierte Bekenntnis, nämlich etwas Lebendiges: Darin ist

die lebendige Stimme der Kirche, das heißt das Lehramt eingeschlossen. So ist die eigentliche Hilfe bei der Abgrenzung zwischen falscher und wahrer Auslegung das Lehramt. Der Bischof selbst ist in seiner Ortskirche die lebendige Stimme des Glaubens, sein Lehrer und Hüter. Aber weil die Kirche nur eine ist, lehrt er nur recht, wenn er synchron und diachron mit der ganzen Kirche lehrt, wenn er mit der Stimme der Petrusnachfolger im Einklang steht. In manchen Ländern ist es üblich geworden, der Stimme des Lehramts grundsätzlich zu mißtrauen, es als Fessel gegen die Freiheit des Forschens und Denkens aufzufassen. Wir sollten uns wieder angewöhnen, es als Hilfe zu betrachten, die uns gegeben ist, um die Stimme des Glaubens als solche zu identifizieren. Gerade so schützen wir das gleiche Recht aller Gläubigen gegen ein Klassendenken, in dem nur einige Privilegierte den Schlüssel zur Erkenntnis hätten.

3. Der Friede in der Kirche und das Ringen um den Schutz des Glaubens

Ich komme zu einem dritten Aber, das der Aufgabe des Wachens und Sorgens im Wege steht: Wenn wir in Lehrfragen eingreifen, stören wir da nicht auf eine gefährliche Weise den Frieden in der Kirche? Die Massenmedien nehmen sich der Sache an und verwirren die Gläubigen; Polarisierungen entstehen – ist da nicht der Schaden durch den offenen Wirrwarr und das daraus folgende Gegeneinander größer, als wenn man die Sache auf sich beruhen ließe? Wenn wir von der Glaubens-kongregation her Bischöfe bitten, gegen ein offensichtlich irreführendes Werk Stellung zu beziehen, wird uns immer wieder gesagt: Nur wenige kennen das Buch, schon ist es vergriffen. Niemand hat sich darum gekümmert – warum sollen wir ihm Publizität schaffen und die doch bisher praktisch ungestörte Ruhe von uns aus zerreißen? Solche Argumente können durchaus berechtigt sein. Augustinus hat beim Streit mit den Donatisten das Wort vom Ertragen um des Friedens willen («tolerare pro pace») geprägt. Der Friede ist ein hohes Gut, und man muß in der Tat abwägen, ob der betreffende Text, die betreffende Gruppierung so wichtig ist, daß man den Wirbel auf sich nehmen muß, der entsteht oder ob es in der Tat besser ist, die Sache im stillen versickern zu lassen. So sehr dies wahr ist, man darf sich doch nicht zu leicht beruhigen. Friede, innerer Friede in der kirchlichen Gemeinschaft ist – wie schon gesagt – ein hohes Gut, aber es gibt auch falschen Frieden. Wenn wir nur immer die Dinge laufen lassen, entsteht das Gefühl der Beliebigkeit. Man will nur einfach keinen Ärger haben; es soll alles ruhig bleiben, aber diese Ruhe hat keinen Inhalt mehr, und sie wird nichtig und leer. Von jeder Verfälschung des Glaubens, die einfach stehenbleibt, bleibt auch ein Element der inneren Vergiftung im Organismus der Kirche zurück. Scheinbar schadet sie zunächst nicht, bis sie zur allgemeinen Sepsis wird. Sie frißt sich im stillen weiter fort, bis das Empfinden für den Glauben abgestumpft ist und der Glaube selbst nicht mehr als ein gemeinsames Gut erscheint, weil er sich langsam von innen aufgelöst hat. Dann geht zwar der äußere Betrieb noch eine Zeit lang weiter, aber von innen her verfällt die Kirche der Auszehrung. Wir wundern uns, warum die Kirchen leerer werden, ein Auszug ohne Lärm erfolgt, ein einfaches Erlöschen: Es scheint sich nicht mehr zu lohnen, in der Kirche zu sein, weil sie eigentlich für nichts da ist, weil sie ihren tiefsten Grund – die Gegenwart von Gottes Offenbarung im

Glauben – nicht mehr so recht ernstzunehmen scheint. Gregor der Große hat in seiner Pastoralregel ein vielschichtiges Wort des Herrn in dieser Richtung ausgelegt: «Habt Salz in euch und habt Frieden untereinander» (Mk 9,50). Salz stört den Frieden, es brennt und schmerzt. Es scheint dem Frieden entgegenzustehen. Beides muß zusammenkommen: der Friede, der den anderen erträgt, aber auch das Salz, das die Verwesungselemente aufdeckt und bekämpft... «Wer zu sehr auf den bloß menschlichen Frieden bedacht ist, die Bösen nicht mehr zurechtweist und so den Perversen recht gibt, der löst sich vom Frieden Gottes... Es ist große Schuld, auf dem Frieden mit den Verderbern zu bestehen», sagt er.¹¹ Der Bischof muß ein Mensch des Friedens sein, aber er muß auch Salz in sich haben; er muß auch konfliktbereit sein, wo es um das eigentliche Gut geht, damit das Salz nicht schal wird und wir nicht mit Recht verachtet und zertreten werden.

4. Das Gut des Glaubens

Schließlich möchte ich noch ein letztes Aber nennen, das wir uns meist selber verbergen, das wir jedoch ans Licht ziehen müssen. Ich hatte eingangs schon dieses Aber angedeutet: Nicht ganz wenige, persönlich vollkommen rechtgläubige und fromme Menschen, gerade auch Bischöfe, fragen sich – mehr oder weniger uneingestanden – in der Tiefe, ob es wirklich so gut ist, den ganzen Willen Gottes zu kennen, ob der Glaube nicht mehr Last als Gnade ist. Ist es nicht schwer, den Glauben ganz zu leben? Ist das gute Gewissen derer, die ihn nicht oder nur halb kennen, nicht ein leichterer Weg zum Heil? Zu Beginn des liberalen Zeitalters, als unbeschadet des Abschieds vom Glauben die christlichen Grundgewißheiten noch hielten und als solche der allgemeinen Vernunft erschienen, konnte dieser Eindruck wirklich entstehen. Die Gläubigen mußten sozusagen für die anderen die Grundlagen tragen und ihr Einstürzen verhindern, weil es die bloße Vernunft gar nicht gibt; ihr Wirken hängt immer von tausend Kontexten ab. Heute, wo diese Grundgewißheiten weithin zerfallen sind, sehen wir das Dunkel, in das der Mensch stürzt, wenn er um sein Woher und sein Wohin nicht weiß. Es entsteht die Unkultur des Todes. Eine Welt ohne Sinn, eine Welt, in der wir nicht wissen, wer wir sind und was wir sollen, braucht die Betäubung durch die Droge. Der Nihilismus ist nicht leichter, sondern er ist die Dunkelheit schlechthin. Der Glaube ist das Licht. Und wir Christen sollten heute wieder viel dankbarer, viel fröhlicher, viel optimistischer glauben: Ja, es ist schön, Gottes Willen zu kennen. Es ist schön, Gott zu kennen und von ihm gekannt zu sein. Es ist schön zu wissen, wie Gott aussieht: Im Antlitz Christi, der jeden einzelnen von uns geliebt und sich für uns in den Tod gegeben hat, sehen wir das Gesicht Gottes selbst. Erst wenn wir wieder die Kostbarkeit des Glaubens, seine Freude so richtig von innen her wahrnehmen, wie es in der heidnischen Antike bei den frühen Christen der Fall war, erst wenn wir des Glaubens wieder wahrhaft froh werden, werden wir ganz von selbst es für das Wichtigste überhaupt ansehen, diese kostbare Perle zu verteidigen, uns um ihr Leuchten zu mühen und den Einsatz für diesen Schatz als die oberste Priorität unseres Auftrages anerkennen.

Abschließende Beobachtungen zur Vergegenwärtigung des Glaubens

In alledem habe ich primär vom Konfliktfall gesprochen, vom sorgenden Hüten des Glaubens, das dem Hirten obliegt. Das eigentliche Ziel des Hüten aber ist positiv: den Glauben so lebendig zu halten, daß es gar nicht zum Konfliktfall kommt. Ich sehe drei Hauptsektoren, in denen es um die Pflege der Gegenwart des Glaubens geht: die Predigt (und mit ihr zusammen alle Arbeit an der Vergegenwärtigung und Vertiefung der Glaubenserkenntnis), die Katechese und die theologische Lehre in Seminarien und Fakultäten. Darüber ausführlich zu reden, wäre ein eigenes Referat. Ich deute am Schluß nur kurz meine Sorgen und Beobachtungen an. Die Predigt ist nach dem Konzil im allgemeinen schriftnäher geworden, und das ist ein großer Fortschritt. Aber sie ist auch zufälliger und thematisch ärmer geworden, und das bedeutet eine Gefahr. Es wird meist nicht mehr die ganze Glaubenslehre im Lauf von drei Kirchenjahren dargestellt, sondern zufällige Ausschnitte, während anderes ganz ausfällt. Ich denke, die Bischöfe eines Landes müßten sich gemeinsam darum sorgen, ein Predigtgefüge vorzuschlagen, in dem der ganze Glaube im Lauf der Kirchenjahre erscheinen kann, gerade auch die heute viel vernachlässigten Themen von Gott dem Schöpfer, von Sünde und Erlösung, von der Gnade und den Sakramenten, besonders auch dem Bußsakrament, der Blick auf die letzten Dinge, auf das ewige Leben.

Auch die Katechese ist nach meiner Beobachtung sehr sektoral geworden und spart weithin große Teile des Glaubens aus. Völlig unverdächtige Zeugen bestätigen uns eine ungeheure Unwissenheit bezüglich fundamentaler Glaubensaussagen in der jungen Generation. Kommunionvorbereitung besteht in manchen Ländern mehr in Geselligkeit als in einem langsamen Eindringen in das Geheimnis der Gegenwart des Herrn und seines Opfers. Die Größe des Geheimnisses Christi wird oft kaum vermittelt und so fort. Für die Vollständigkeit der Predigt wie für die Ganzheit der Katechese bietet der Katechismus der katholischen Kirche eine unschätzbare Hilfe. Er müßte noch viel mehr genutzt werden. Natürlich ist es notwendig, ihn dann in konkrete Pläne für Predigt und Katechese umzusetzen.

Schließlich ist da die Aufgabe der theologischen Lehre in Seminarien und Fakultäten. Gerade in der jüngeren Generation gibt es heute gottlob eine Anzahl von wirklich guten Lehrern der Theologie. Aber es ist unbestreitbar, daß es auch gewaltige Probleme gibt. Ein Hauptproblem scheint mir zu sein, daß keine gemeinsame philosophische Grundanschauung mehr sichtbar ist. Es herrscht der Eklektizismus. Man wählt aus den umlaufenden Philosophien, die manches Hilfreiche anbieten, aber am Ende für den lebendigen Gott keinen Platz offen lassen. Die Enzykliken *Veritatis splendor* und *Fides et ratio* leisten hier einen wertvollen Dienst; sie müßten noch viel mehr, als schon der Fall ist, in die theologische Reflexion eingehen. Vor allem sollten wir nicht vergessen, daß die Väter und die großen Theologen des Mittelalters wie auch die herausragenden Lehrer der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts Meister auch für uns heute bleiben, die uns den Weg zeigen und deren Grundansatz nichts an Aktualität eingebüßt hat, auch wenn er selbstverständlich immer weiter bedacht, vertieft, erweitert und ins Gespräch der Gegenwart hineingestellt werden muß. Wer die Schrift mit den Vätern, besonders Augustinus, mit Thomas und Bonaventura, mit Möhler und De Lubac liest (um nur ein paar Namen zu nennen),

der ist auch heute nicht orientierungslos und der findet zugleich weiten Raum schöpferischen Fortdenkens.

Am Schluß möchte ich nochmals auf den 1. Petrusbrief zurückkommen. Der Apostel bezeichnet sich selbst in seiner demütigen und gütigen Weise als Mitpresbyter, als Mitpriester mit uns und hat so in unüberholbarer Klarheit die Identität des priesterlichen und des apostolischen Amtes, das Prinzip der apostolischen Nachfolge formuliert. In diesem Zusammenhang hat er seinen Priester- und Bischofsspiegel vorgelegt, an dem wir uns immer wieder messen müssen: Der Priester ist «Zeuge der Leiden Christi wie auch Teilhaber der sich offenbarenden kommenden Herrlichkeit». Er sorgt sich um die Herde nicht aus äußerem Zwang, sondern freiwillig, wie es Gott gemäß ist; er herrscht nicht von außen her über die ihm Anvertrauten, sondern wird Vorbild für sie. «Wenn dann der oberste Hirt erscheint, werdet ihr den nie verwelkenden Kranz der Herrlichkeit empfangen» (5,1-4). Das ist die Zuversicht, in der wir unseren Dienst tun.

ANMERKUNGEN

¹ Die Belege bei W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur (Berlin 1958³), Stichwort *ἐπίσκοπος*, 591f.

² Ausführlich habe ich mich mit dieser verbreiteten Einstellung auseinandergesetzt in meinem kleinen Buch: Wahrheit, Werte, Macht (Herder 1993), 29-62.

³ Vgl. für die folgende Auslegung H. Schlier, Der Römerbrief (Herder 1977), 17-22.

⁴ Schlier, a.a.O. 20.

⁵ Schlier, a.a.O. 22-25.

⁶ J. Ratzinger, Wesen und Auftrag der Theologie (Einsiedeln 1993), 44; ich habe dort S. 43ff. versucht, die Bedeutung dieses Textes für das Selbstverständnis der Theologie und der Theologen auszulegen.

⁷ Vgl. Schlier, a.a.O. 29.

⁸ Eindringlich hat dies H.U. von Balthasar in seinem meditativen Kommentar zu dem Brief herausgestellt. Balthasar, Thessalonicher- und Pastoralbriefe (Einsiedeln 1992), 149-203.

⁹ Vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium II (Herder 1977), 113ff.

¹⁰ Vgl. zum Begriff der *regula fidei* W.A. Bienert, Dogmengeschichte (Stuttgart 1997), 101-105.

¹¹ Grégoire le Grand, Règle pastorale III 22 (Sources chrétiennes Nr. 382, ed. B. Judic, R. Rommel, Ch. Morel, Paris 1992, S. 404 und 408).

EVA-MARIA FABER · CHUR

ZUR BEDEUTUNG NEGATIVER THEOLOGIE IN DER CHRISTLICHEN REDE VON GOTT

Das Gottesbild der kirchlichen Verkündigung war in den vergangenen Jahr(zehnt)en vornehmlich von der Nähe und Zugänglichkeit Gottes geprägt. Doch inzwischen sind von verschiedenen Seiten neue Töne hörbar. Schon lange mahnt Johann Baptist Metz eine Gottesrede an, die sich der Geschichte samt ihrer Katastrophen stellt. Wenn der Glaube nicht weltfremd sein soll, muss er mit der Welterfahrung zusammengebracht werden, selbst wenn dabei die allzu harmonischen Gottesbilder zerbrechen¹. Gegenwärtig veranlasst die Sensibilität für die im Kontext der (post-)modernen Gesellschaft problematisch gewordene Gottesrede dazu, sich auf die eigene Tradition negativer Theologie zu besinnen, also jener Theologie, welche die Nichtaussagbarkeit Gottes unterstreicht.

Insofern überrascht es nicht, dass der Bayerische Rundfunk im Frühjahr 1998 eine Reihe zu diesem Thema ausstrahlte, die in einem Band unter dem Titel «Der ferne Gott in unserer Zeit» auch publiziert wurde². Laut Umschlagtext dieses Buches soll versucht werden, «dem Phänomen der Abwesenheit, Fremdheit und Ferne Gottes auf den Grund zu gehen und es als genuin christliche Erfahrung aufzuzeigen».

Indes laufen die Beiträge in diesem Buch bezeichnenderweise insgesamt darauf hinaus, dass die biblisch-christliche Tradition zwar auch Erfahrungen der Fremdheit und der Unbegreiflichkeit Gottes kennt, dies aber immer eingebunden in eine tiefe Beziehung zwischen dem sich erschließenden Gott und dem Menschen.

Diese Spannung zwischen der Außendarstellung des Buches durch Verlag oder Herausgeber und dem Inhalt des Buches wirft eine grundsätzliche Frage auf. In der Tat erwacht heute ein neues Interesse an jenen Formen und Traditionen von Theologie, welche sich der Unbegreiflichkeit Gottes verpflichtet wissen, allem voran die Tradition negativer Theologie. In einer Zeit, in der Gott ferngerückt scheint, der Glaube an Gott schwierig geworden ist und viele Menschen sich insbesondere mit dem sehr konkreten Gottesbild des christlichen Glaubens schwer tun, gewinnt die zurückhaltende Sprache negativer Theologie an Plausibilität. Der Aussage, dass Gott unbegreiflich ist, können viele Menschen leichter zustimmen als beispielsweise der Aussage, dass Gott Person ist.

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. Seit 2000 Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Chur.

Diese Beobachtung ist es aber zugleich, die auch Bedenken wecken kann. Denn der Ausgangspunkt der jüdisch-christlichen Botschaft ist nun einmal derjenige, dass Gott sich selbst zu erkennen gegeben hat, dass er nahegekommen ist und sich finden lässt. So gesehen muss die negative Theologie in christlicher Gottesrede eigens gerechtfertigt werden: es bedarf einer Unterscheidung der Geister.

Im folgenden sollen zuerst zwei Stimmen gehört werden, welche die negative Theologie eher kritisch bewerten. Ein zweiter Teil soll einige Aspekte aufzeigen, die auch in der christlichen Gottesrede eine negative Theologie fordern.

I. Infragestellungen

Die Infragestellungen seien eingeleitet durch eine theologiegeschichtliche Anmerkung.

Negative Theologie ist eine Denkhaltung, welche für das Sprechen von Gott Negationen und ihnen verwandte Sprachformen³ bevorzugt, um *im Blick auf Gott* alle begrenzenden Prädikationen abzuweisen und *im Blick auf den Menschen* dessen Vermögen zur letzten Erkenntnis des Wesens Gottes zu negieren. Gott ist unendlich, darum sind alle endlichen Vorstellungen in bezug auf ihn abzuweisen; er ist dem Menschen unbegreiflich und in menschlicher Sprache unsagbar. Diese Bevorzugung negativ formulierter Aussagen ist nun aber keine spezifisch christliche Option, sondern findet sich in ausgeprägter Weise in der griechischen Philosophie, insbesondere im Neuplatonismus. Die Frage, welchen Einfluss die philosophische negative Theologie für das christliche Denken gehabt hat, soll hier nicht theologiegeschichtlich untersucht werden. Zitiert sei aber eine Stimme, die mit Blick auf diese – unbestritten gegebenen – Einflüsse zu der kritischen These kommt, «daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist, daß negative Theologie im strikten Sinn erst in der Auseinandersetzung christlicher Denker mit nicht-christlicher religiöser Philosophie innerhalb der christlichen Tradition auftaucht»⁴. Das Zitat stammt von Hans Urs von Balthasar.

Hans Urs von Balthasar unterscheidet zwei verschiedene Bewegungen von Theologie: natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Wird Gott aus der Schöpfung zu erkennen gesucht, so kann dies nicht ungebrochen geschehen, als sei Gott mit von der Welterkenntnis aus übertragbaren und darum positiven Aussagen beschreibbar. «Es gibt eine *via affirmativa*, aber sie mündet hinein in die *via negativa*, in der wir Gott tiefer ehren und anerkennen, weil wir alle Aussagen von ihm entfernen, die ihn nicht treffen, so wie er ist»⁵.

Wichtig ist für Balthasar nun aber, dass die Offenbarung die *via negativa* nicht verlängert, nicht daran anknüpft, sondern sie korrigiert. Denn Gott streicht das Endliche nicht negierend durch, sondern wählt es als Medium seiner Selbstkundgabe. Die inkarnatorische Bewegung Gottes ins Irdische hinein setzt gerade nicht dort an, wo der Mensch «seine ganze Relativität durchgestrichen hat, um zum Absoluten zu gelangen ... Nicht an der äußersten Grenze der Welt, sondern in ihrer Mitte, ja, in ihren unteren Stockwerken hat Gott sich gezeigt»⁶. Darum wird Gott nicht mehr im Hinausgehen über das Irdische, sondern darin gefunden⁷. Die *via negativa* wird hier der natürlichen Theologie zugeordnet und ihre Be-

deutung von der Offenbarung her begrenzt, weil Gott sich nicht jenseits des Endlichen, sondern darin finden lässt. Es wird sich später zeigen, wie sehr – mit Balthasar – hier erneut Anlass für eine negative Theologie gegeben ist.

Angesichts des ungleichen Verhältnisses von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie zu negativer Theologie verwundert es nicht, dass diese in ganz ähnlicher Weise von einem evangelischen Theologen, Eberhard Jüngel, kritisch betrachtet wird.

Die negative Theologie ist für ihn das Ergebnis des menschlichen Denkens über Gott, das in der Feststellung seiner Undenkbarkeit und Unsagbarkeit endet und so dem Atheismus die Wege bereitet. Jüngel zufolge muss jedoch an die Stelle des – letztlich vermessenen – über das Sein Gottes entscheidenden Gedankens ein Gott entsprechendes Denken treten⁸. Dann aber gibt es einen Ort der Denkbare Gottes, nämlich das dem Denken vorausgehende Offenbarungswort⁹. Kurz gesagt: «Theologisches Denken hat ... davon auszugehen, daß Gott – sich selbst – zu denken gibt»¹⁰. Gott selbst ist definitiv zur Sprache gekommen¹¹ in einem Ereignis, in dem «nicht etwa menschliche Worte Gott zu nahe treten, sondern Gott als Wort in menschlichen Worten Menschen nahe kommt»¹². Aufgrund dessen kann er aber nicht mehr als unsagbar gelten. Seine Verborgenheit ist somit nicht eine solche, in der er entzogen wäre und bliebe, sondern eine Verborgenheit, aus der er austritt. Diese Dynamik ist zu beachten, um nicht das Nahekommen Gottes und seine Selbstoffenbarung fälschlicherweise unter Vorbehalt zu stellen, als sei der verborgene Gott doch noch ein anderer als der offenbare Gott¹³. Anliegen Jüngels ist die Vorbehaltlosigkeit der Selbstoffenbarung Gottes: «Verborgenheit ist ein Modus der Offenbarung Gottes, nicht aber deren Problematisierung, die es erlaubte, das definitive Geschehensein der Offenbarung als Liebe noch einmal zur Disposition zu stellen. ... Gott ist unwiderruflich Liebe. Was von Gott sonst noch zu sagen ist, kann nur dem präziseren Verständnis dieser elementaren Gleichung dienen»¹⁴.

Vorzeichen und letztes Kriterium aller christlichen Theologie ist das biblische Zeugnis von der inkarnatorischen Selbstoffenbarung Gottes, einer Selbstoffenbarung im Medium seiner Geschöpfe, so ein gewichtiger Einspruch gegen die negative Theologie; ein Einspruch, der eine Frucht des erneuerten Offenbarungsverständnisses sowie der heilsgeschichtlichen Theologie des 20. Jahrhunderts und nicht einfach von der Hand zu weisen ist.

Daraus folgt noch eine dritte Anfrage: Auf der Basis des christlichen Bekenntnisses, dass Gott sich im Menschsein Jesu geoffenbart hat, sind auch schöpfungstheologische Einwände gegen die negative Theologie zu bedenken. Verlangt nicht die negative Theologie, die Endliche negiert, um Gott zur Sprache zu bringen, der Mensch solle von sich und vom Endlichen niedrig denken, um von Gott höher denken zu können? Würde man behaupten, dass Theologie sich nur negativ artikulieren kann, weil endliche Begriffe, Bilder und Vergleiche Gott prinzipiell verfehlen, so würde man unterbelichten, dass Gott der Schöpfer dieses Endlichen ist, dass die Schöpfung zumindest Spuren ihres Schöpfers trägt und als Medium seiner Selbstkundgabe geeignet ist.

Zugleich lässt sich schöpfungstheologisch auch eine prinzipielle Vernunft-Skepsis nicht vertreten. Der Mensch ist als erkennendes Wesen geschaffen. Sein

Erkenntnisvermögen muss gerade auch für das eingesetzt werden, was des Menschen höchste Würde ist: auf Gott hin geschaffen zu sein.

Ist also negative Theologie allein im Vorfeld christlicher Theologie anzusiedeln, auf diesen Bereich zu begrenzen und ansonsten als durch die Offenbarung überholt zu verwerfen?

Im zweiten Teil sollen verschiedene Aspekte benannt werden, welche die negative Theologie auch im Binnenraum christlicher Theologie bedeutsam bleiben lassen. Es wird zu zeigen sein, dass manche der genannten Bedenken nicht gegen die authentische Tradition negativer Theologie sprechen oder aber in einem erneuerten Verständnis dieser Denkhaltung gegenstandslos werden.

II. Zur Bedeutsamkeit negativer Theologie für die christliche Gotteslehre

a) Der positive Erkenntniswert der Negation

Ein erster Schritt soll die Sprachform der Negation näher beleuchten. Die Kritik an dieser Aussageform der negativen Theologie mit der Begründung, dass sich Gott dem christlichen Offenbarungsglauben zufolge zu erkennen gibt, setzt eine bestimmte Qualifizierung negativer Aussagen voraus: Negationen gelten als Aussagen, welche die Erkenntnismöglichkeit abschließend negieren. So sieht Hans Urs von Balthasar die philosophische negative Theologie in Schweigen münden, «weil die Pfeile aller Begriffe und Worte vor dem Ziel zu Boden sinken»¹⁵. Ist die Negation also das letzte Wort vor der Resignation?

Hier wäre die positive Erkenntnisqualität der Negation, die sich in nicht-theologischem Sprachgebrauch verschiedentlich feststellen lässt, verkannt. So erfordern negativ formulierte Angaben in der Informationsverarbeitung mehr Aufwand als positiv formulierte Informationen; die Negation scheint somit eine vergleichsweise höhere Komplexität zu haben. Die Leistung der Negation besteht darin, dass sie einen Sachverhalt, der selbst noch im Dunkeln bleibt, gleichwohl in Denken und Sprache integriert und so auch repräsentiert. Die Negation lässt etwas Unbestimmtes in die Funktionsstelle von Bestimmtem eintreten und ermöglicht dadurch den Fortgang von Operationen, selbst wenn nicht alle Faktoren geklärt sind¹⁶. Dabei schützt die Negation eine unbekannt GröÙe davor, sogleich auf Bekanntes reduziert zu werden. Denn im Unterschied zum Vergleich macht die Negation in erster Linie die Andersheit einer unbekannt Sache oder Person geltend.

Eine Beobachtung aus einem ganz anderen Bereich: In der Psychopathologie wird die Unfähigkeit, sich kontrafaktisch zu verhalten, als geistige Störung erkannt¹⁷. Es gibt Menschen, die z.B. nicht sagen können: Der Schnee ist schwarz, oder die nicht vormachen können, wie man aus einem Glas trinkt, wenn vor ihnen nur ein leeres Glas steht. Für sie ist das Faktische übermächtig. Die Störung besteht darin, dass Menschen ihr Ich nicht von der Außenwelt oder den inneren Zuständen lösen können, weil sie unfähig sind, das Faktische zu verneinen. Damit bleibt ihnen verschlossen, abweichende Möglichkeiten zu entdecken. Die Fähigkeit zur Negation ist demgegenüber somit ein Anzeichen für Freiheit, für produktive Phantasie.

Was sich in solchen Beobachtungen zeigt, lässt sich allgemeiner damit zusammenfassen, dass Negationen zu Erkenntnisfortschritten beitragen. Sie regen zum Weiterdenken an, ermöglichen eine Aussage, auch wenn ein Sachverhalt (noch) nicht abschließend zu klären ist und eröffnen die Suche nach Alternativen. Dabei vermögen Negationen, dem Anderen gerecht zu werden, das in positiven Aussageformen auf das immer schon Bekannte zurückgeführt würde.

Diese *Dynamik* negativer Aussagen muss bei deren Wertung in theologischer Rede beachtet werden. In rechter Weise verstanden trifft die Negation gerade keine abschließende (und insofern rein negative) Aussage von Gott, sondern regt eine Denk- und Suchbewegung nach dem je größeren Gott an. Insofern ist es unzutreffend, die negative Theologie in eine rein negative Bilanz münden zu sehen, wie es der vorhin erwähnte Vergleich mit Pfeilen, die vor Gott auf die Erde fallen, nahelegt. Der Vollzug negativer Theologie endet nicht damit, dass konstatiert werden muss, von soundsovielen abgeschossenen Pfeilen habe keiner Gott getroffen. Vielmehr hat jeder dieser Pfeile im Nicht-Treffen eine Bewegung anstoßen wollen, die sich auf den je größeren Gott richtet; und *dies* ist die *positive* Absicht negativer Theologie und negativer Prädikationen. Die Sprachform der Negation ist somit keine Sprachform, die letztlich nicht aussagekräftig wäre, ins Leere oder gar Absurde führte, sondern sie geht aus einer positiven Aussageabsicht hervor und hat evozierenden, transzendierenden Charakter. Die Negationen enthalten einen Appell, den man mit Meister Eckhart so formulieren könnte: «Freund, zieh höher hinaus»¹⁸.

Und noch ein weiteres ist zu bedenken. Gerade im Reden von der Unaussprechlichkeit Gottes setzt sich der Mensch mit diesem Unaussprechlichen in Verbindung¹⁹. Darum ist in der Tradition negativer Theologie nie das Schweigen dem Reden vom Unaussprechlichen vorgezogen worden. Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit meint somit nicht Bezugslosigkeit. Die Unangemessenheit aller Namen und Aussagen wird eingestanden nicht um resigniert hinter der Wahrheit zurückzubleiben, sondern im Vollzug der Sehnsucht, die sich nach dem unbegreiflichen Gott ausstreckt. Der Gott, der letztlich im Begriff nicht mehr erfasst wird, ist doch der, mit dem die Vereinigung gesucht wird.

Bestes Beispiel dieser konstruktiven, positiven Bedeutung von Negationen im Binnenraum christlicher Theologie ist die Formel von Chalcedon, deren entscheidende Aussage in Negationen gefasst ist, die aber gerade nicht bedeuten, dass man die christologische Frage offen ließe²⁰.

Damit erweist sich die Verwendung von Negationen in der Gottesrede als ein intellektuell höchst anspruchsvolles Unterfangen. Es geht nicht um eine «rhetorische Verweigerungsstrategie zur Vermeidung von Festlegungen oder klar diskutierbaren Aussagen»²¹. Vielmehr dienen die Negationen einer überaus reflektierten Denkanweisung, die eine Bewegung des Transzendierens hervorrufen will.

b) Die kritische Funktion negativer Theologie

Ein weiterer Aspekt bringt die kritische Funktion negativer Theologie zur Geltung. Der mit negativen Prädikationen umschriebene Gottesbegriff dient dazu, die Verwechslung Gottes mit dem Endlichen zu verhindern. Dies ist Anliegen der

philosophischen Mythenkritik, die eine der frühesten Formen negativer Theologie darstellt, ebenso wie der biblischen Götzenpolemik. Auch die christliche Gottesrede muss den wahren Gott von Zerrbildern unterscheiden. Darum ist es durchaus angebracht, Gottesrede immer wieder mit einer Besinnung darauf zu beginnen, was Gott nicht ist.

Diese Unterscheidung Gottes vom Endlichen kann zwei verschiedenartige Bezugspunkte haben.

In der klassischen negativen Theologie wird die Unterscheidung Gottes vom Nicht-Göttlichen in Aufnahme des metaphysischen Gottesbegriffes durch die Negation endlicher Wesenseigenschaften angestrebt. Gott wird unendlich, unveränderlich genannt, um endliche Prädikationen von ihm fernzuhalten. Dies hat bleibende Berechtigung. Zwar darf nicht ein philosophisch gewonnener Gottesbegriff das biblische Zeugnis vom lebendigen Gott relativieren, so dass z.B. das Attribut der Unveränderlichkeit den Ausschlag gäbe, alle geschichtlichen Züge des biblischen Gottesbildes auszumerzen und als bloß anthropomorphe Redeweise zu entkräften. Gleichwohl hat das Attribut der Unveränderlichkeit bleibende Bedeutung. Denn es dient zur Klärung, in welcher Weise Gott geschichtlich und veränderlich genannt werden darf, und inwiefern die Veränderlichkeit dem Gottesbegriff widerspricht, weil Gott sich nicht zum Schlechten verändert, weil er sich nicht willkürlich verändert und weil er sich nicht in dem Sinne wandelt, dass er sich selbst verwirklichen müsste.

Nicht um Gott als bezugsloses Absolutum in einem fernen Jenseits festzuschreiben, wohl aber um die Göttlichkeit Gottes in seiner Beziehung zum Menschen zu wahren, ist die Negation endlicher Prädikationen eine Form, in der die negative Theologie ihre kritische Funktion auch im christlichen Bereich wahrnimmt.

Ein anderer Bezugspunkt für die kritische Verwendung von Negationen dürfte heute im Vergleich zur klassischen Tradition negativer Theologie noch größere Bedeutung haben. Gemeint ist die kritische Wendung negativer Theologie gegen Gottesbilder, genauerhin gegen Vorstellungen, in denen menschliche Erfahrungen auf Gott projiziert werden. Zwar ist der christliche Glaube davon bestimmt, dass von Gott menschlich gesprochen werden kann, weil er sich selbst menschlich gezeigt hat. Dennoch – oder vielleicht umso mehr – kann das Gottesbild zur Projektionsfläche für unangemessene menschliche Vorstellungen werden. Deswegen ist auch der christliche Glaube nicht der Notwendigkeit enthoben, das Gottesbild kritisch zu reflektieren. Negative Theologie legt sich somit als Reinigungsprozess nahe, damit durch die Relativierung der eigenen Konzepte der Raum frei wird, in dem Gott als er selbst ansichtig werden kann. «Es gilt, bis an den Punkt vorzustoßen, wo er nicht nur Phantom, eine Projektion unserer Wunschwelt ist, sondern beginnt, unserer Vorstellung zu widersprechen, sie zu korrigieren»²². Damit werden Gottesbilder nicht prinzipiell abgewiesen. Ohne sie kann der Mensch nicht glauben. Wichtig ist aber, dass sich in diesen Gottesbildern ein Korrektiv bemerkbar macht, weil zu ihnen das Bewusstsein gehört, nicht über die Realität Gottes verfügen zu können²³.

Negative Theologie unterscheidet Gott vom Endlichen und von menschlichen Projektionen. Umgekehrt impliziert dies die Unterscheidung des Endlichen von

Gott. Unterscheidung aber, das sei in diesem Zusammenhang ausdrücklich festgehalten, ist nichts Negatives, sondern kann fruchtbar und heilsam sein. Denn Beziehung setzt Unterscheidung voraus. Das heißt theologisch für das Gott-Mensch-Verhältnis: Solange der Mensch Gott mit sich selbst oder mit der Welt verwechselt, kann er nicht wirklich mit ihm in Beziehung treten. Als Denkform, welche auf Unterscheidung aus ist, behauptet negative Theologie die Größe Gottes nicht auf Kosten des Endlichen, sondern klärt die Bedingungen der Begegnung von Gott und Mensch.

c) Die Nicht-Selbstverständlichkeit der Offenbarung

Genauer zu beleuchten ist nun aber, inwiefern die christliche Gottesrede als solche, also gerade auch in ihrer spezifisch christlichen Ausprägung, Züge negativer Theologie tragen kann oder sogar darauf angewiesen ist.

Einen ersten Hinweis könnte man unter die Überschrift: «Nicht-Selbstverständlichkeit der Offenbarung» stellen. Negative Theologie ist Ausdruck der Verborgenheit Gottes, insofern diese zumindest als Grenzbegriff festgehalten werden muss, wie anfangs bei Jüngel gesehen.

Theologie, die auf dem Boden der in den biblischen Schriften bezeugten Selbstoffenbarung Gottes steht, darf nicht vergessen, dass sie in einer Weise mit Gott zu tun hat, die nicht selbstverständlich ist. Damit lässt sich die Bedeutung negativer Theologie nicht auf eine *zurückgelassene* Stufe der natürlichen Gotteserkenntnis reduzieren. Es ist eine bleibende Eigenart unserer Gotteserkenntnis und Gottesbeziehung, auf der freien Selbsterschließung Gottes zu beruhen. Das Bewusstsein von der «Unerschwinglichkeit der Offenbarung»²⁴ muss die christliche Gottesrede prägen. Wenn der christliche Glaube sich der Nähe Gottes gewiss ist, dann doch aufgrund der Freiheit Gottes, in der er den Menschen nahe kommt.

Dietrich Bonhoeffer hat dies eindrücklich so formuliert: «Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen ... Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m.E. kein Christ. ... Man kann und darf das letzte Wort nicht vor dem vorletzten sprechen»²⁵.

Diese Funktion negativer Theologie, die Nicht-Selbstverständlichkeit der Offenbarung zu wahren, erinnert in unbequemer Weise daran, dass die christliche Botschaft vom liebenden Gott keine geradezu allgemeingültige religiöse Aussage ist, als wüssten wir Menschen immer schon, woran wir bei Gott sind. Die Botschaft, dass Gott Liebe ist, ist Evangelium und nicht selbstverständlich aus unserer menschlichen Erkenntnis ablesbar.

d) Die Unerforschlichkeit der Wege Gottes

Vor diesem Hintergrund wird eine spezifisch christliche negative Theologie erkennbar, die ihren Ursprung gerade im Dass der Offenbarung nimmt. Sie hat zum Kernpunkt die Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit der Wege Gottes. Nicht weniger unbegreiflich als Gottes Wesen, das den Menschen unfassbar ist, ist Gottes Wille, sich fassbar zu machen. Gewiss, dies ist in der klassischen negativen

Theologie kaum reflektiert worden. Gleichwohl handelt es sich um negative Theologie, wengleich sich so gesehen die Negationen auf endliche Prädikationen nicht des Wesens, sondern des Willens Gottes beziehen. Noch mehr: Gerade dies wird letztlich zum Schibboleth negativer Theologie. Wenn diese nicht zum Prinzip werden soll, mit dem Gott Grenzen gesetzt werden, dann muss sie offen bleiben für die unbegreiflichen Wege, die Gott geht. In dieser Weise stellte schon Irenäus neben die Unerforschlichkeit der Größe Gottes die Unermesslichkeit seiner Güte, um so eine einseitige negative Theologie mit den Mitteln negativer Theologie zu überwinden²⁶. Wo negative Theologie eine präzise Definition der Unbegreiflichkeit Gottes vorlegt und dieser eine bestimmte Inhaltlichkeit gibt, hebt sie sich selbst auf. Denn Gott wird dann auf diese Transzendenz festgelegt und als geradezu unfähig angesehen, aus dieser seiner Transzendenz herauszukommen. Letztlich ist dies ein Weg, um sich Gott sehr subtil vom Leibe zu halten²⁷. Die Grenzen der Theologie sind dann diejenigen, mit denen die menschliche Rede von Gott ihn eingrenzt auf einen Bereich, aus dem er nicht herauskommen kann und darf.

Insofern muss in der Tat – hierin ist der anfangs skizzierte Einwand Balthasars ernstzunehmen – eine vom Menschen aus entworfene negative Theologie offenbleiben für die Selbsterschließung Gottes, die aber – auch bei Balthasar – in eine neue Form von negativer Theologie mündet. Es ist dies eine gleichsam von Gott eröffnete negative Theologie, in der er seine Unbegreiflichkeit offenbart. Christlich gesehen ist der unerforschliche Heilswille Gottes eigentlicher Inhalt und daraufhin zugleich Kriterium für negative Theologie.

In diesem Sinne beschreibt Balthasar die Unbegreiflichkeit Gottes als in einer direkten Erfahrung zugänglich: «In Jesus Christus ... wird die \langle je größere Unähnlichkeit Gottes allem Nichtgöttlichen gegenüber nicht bloß wie durch \langle Zeichen hindurch erschlossen, auch nicht nur (in einer *docta ignorantia*) gewußt, sondern unbedingt an der Offenbarungsgestalt ... abgelesen»²⁸. Diese negative Theologie, die aus der Position, aus der Offenbarung hervorgeht, lebt weniger von dem ausdrücklichen Moment der Negation als aus dem Überwältigtwerden durch das Je-Größere des sich offenbarenden Gottes²⁹.

e) Der eschatologische Vorbehalt

Ein letzter Aspekt ist zu bedenken: der eschatologische Vorbehalt. Er kann kurz darin zusammengefasst werden, dass jene Negationen der negativen Theologie, die sich auf die Begrenztheit menschlicher Gotteserkenntnis beziehen, durch den Status christlicher Theologie bedingt sind. Wengleich sich Gott in Jesus Christus vorbehaltlos mitgeteilt hat, ist damit noch nicht alle Geschichte überwunden. In dieser Geschichte aber ist die Vollendung noch nicht erreicht, so dass wir noch glauben und noch nicht schauen.

Dies sei zugleich Anstoß für ein *Résumé* der Problematik. Denn es könnte ja gefragt werden, ob der letzte Grund für negative Theologie *nur* im Wegcharakter der Theologie liegt. Ist negative Theologie allein durch das vorläufig begrenzte Erkenntnisvermögen des Menschen bedingt, so dass alle vorher genannten Aspekte nur Unterpunkte dieses letzten und entscheidenden Grundes wären?

Nicht schon als Antwort, sondern als Denkanstoß sei eine Äußerung des späten Karl Rahner zitiert. In einem Aufsatz «Christlicher Pessimismus» schreibt er: «Wenn es wahr ist, daß wir einmal Gott schauen, wie er selber ist, unmittelbar von Angesicht zu Angesicht, und wenn er gerade da gesehen wird als das namenlose, unumgreifbare Geheimnis, das nur in Liebe, also in einem letzten Befreitsein von sich selbst, angenommen und ausgehalten werden kann, dann ist gerade die Vollendung selber, christlich gesehen, der Höhepunkt der Aporetik der menschlichen Existenz»³⁰.

Aporetik, dieser Begriff weckt Fragen. Nicht zuletzt die im ersten Abschnitt gehörten Einwürfe sollten davor zurückhalten, die Unbegreiflichkeit Gottes als Aporie, als Ausweglosigkeit zu kennzeichnen und so das Bekenntnis zu Jesus Christus als eindeutiges Ja Gottes zum Menschen zu hinterfragen.

Gleichwohl sollte das Anliegen Rahners gewahrt werden, negative Theologie nicht nur in einem eschatologischen Vorbehalt, sondern auch theo-logisch zu begründen. Nicht allein aufgrund des Wegcharakters der Theologie ist Gott unbegreiflich, sondern weil das göttliche Geheimnis noch in der unmittelbaren Schau Geheimnis bleibt. Negative Theologie ist nicht nur eine Aussage über den Menschen (und sein begrenztes Erkenntnisvermögen), sondern eine Aussage über Gott, besser: ein Bekenntnis angesichts Gottes. In diesem Sinne sei abschließend ein Motiv aus der frühen Zeit negativer Theologie aufgegriffen. Für Gregor von Nyssa ist Gott die unendliche Fülle, die für den Menschen nie ausschöpfbar ist. Darum ist es ausgeschlossen, Gottes jemals überdrüssig zu werden – und zwar in alle Ewigkeit³¹. Dies ist die *positive* Botschaft negativer Theologie.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. J.B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur geistigen Situation der Zeit. In: Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf: Patmos, 1994, 76–92; W. Dietrich; Chr. Link, Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt; Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995 (2. Aufl. 1997); 2000.

² Stephan Pauly (Hrsg.), Der ferne Gott in unserer Zeit. Stuttgart: Kohlhammer, 1998.

³ Negative Theologie kann sich auch in anderen Sprachformen (z.B. in übermäßig komparativen oder paradoxen Aussagen oder Metaphern) entfalten.

⁴ H.U.v. Balthasar, Bibel und negative Theologie. In: W. Strolz (Hrsg.), Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Freiburg i.Br.: Herder, 1984 (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominicana. Weltgespräch der Religionen. Schriftenreihe zur großen Ökumene 11), 13–31, 13. «Die Bibel ist, nach jüdischem wie nach christlichem Verständnis, Wort Gottes, der sich in seinem Wort selbst schon als Gott bekundet, sich deshalb nirgendwo selbst zu negieren braucht, um sich besser, göttlicher zu bekunden»: ebd.

⁵ H.U. v. Balthasar, Merkmale des Christlichen. In: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie 1. Einsiedeln: Johannes, ³1990, 172–194, 187. «Jede weltliche Mystik und Philosophie muß notwendig diesen Weg der Selbstverneinung und Selbstaufhebung gehen; sie kennt ja nur das abstrakte Gegenüber von Relativ und Absolut, und sie kann zum Absoluten nur gelangen, indem sie, durch alles Relative hindurch, das Relative immer mehr übersteigt»: ebd.

⁶ Balthasar, Merkmale 187f.

⁷ «Aus Gottes Erscheinung ... darf die Gott selber eigene Schönheit und Herrlichkeit erschlossen und gelesen werden, indem wir Gottes Schönheit und Herrlichkeit mit derjenigen seiner Er-

scheinung weder einfach *gleichsetzen* ... noch sie durch einen bloßen von seiner erscheinenden Schönheit *weg-schließenden* Kausalschluss zu gewinnen trachten, vielmehr den Exzessus zu Gott selbst in einer solchen *theologia negativa* vollziehen, die sich niemals von der Basis der *theologia positiva* löst: *dum visibiliter cognoscimus*»: H.U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1: Schau der Gestalt. Einsiedeln: Johannes, ³1988, 117. «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; ja in der geheimnisvollen «Aufhebung» seiner äußeren, zeiträumlichen Endlichkeit, die die Bedingung für die Ankunft des Heiligen Geistes ist, aber doch nicht anders als in einer «ewigen Endlichkeit» des auferstandenen Fleisches Jesu wird uns alles Innere, Unsichtbare, Geistige und Göttliche zugänglich»: ebd. 147f.

⁸ Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen: Mohr, ⁶1992, 204.

⁹ Vgl. Jüngel, Gott 206.

¹⁰ Jüngel, Gott 214.

¹¹ «Das Wort vom Kreuz ... ist die in menschlicher Sprache ausgesagte Selbstdefinition Gottes, die eine Definition des Menschen impliziert»: Jüngel, Gott 312. Dabei gilt: «Nur unter der Voraussetzung, daß Gott zur Sprache gekommen *ist*, ist der Versuch, Gott zu denken, überhaupt sinnvoll»: ebd. 311.

¹² Jüngel, Gott 393.

¹³ «Unterschiedslose Rede von Gott wäre in diesem Fall eine die zur Offenbarung gehörende *präzise* Verborgenheit unter dem Gegenteil letztlich doch als *schlichthinne* Verborgenheit Gottes mißverstehende Rede, die Gottes Offenbarung im Leben und Sterben des Menschen Jesus noch einmal unter Vorbehalt stellt»: E. Jüngel, Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert. In: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen [2]. München: Kaiser, 1986 (Beiträge zur evangelischen Theologie 88), 202–251, 248; vgl. ebd. 222f: «Der Deus proditus verbo suo kann also auf keinen Fall dem deus ipse so entgegengesetzt werden, daß es zu einem Widerspruch im Wesen Gottes kommt. Das würde zu der absurden Konsequenz führen, daß wir es bei dem Gott, mit dem wir nichts zu tun haben, mit einem anderen Gott zu tun hätten als mit dem deus revelatus».

¹⁴ Jüngel, Gott 460.

¹⁵ H.U. v. Balthasar, Theologik. Bd. 2: Wahrheit Gottes. Einsiedeln: Johannes, 1985, 98.

¹⁶ Vgl. N. Luhmann, Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen. In: H. Weinrich (Hrsg.), Positionen der Negativität. München: Fink, 1975, 201–218.

¹⁷ D. Wellershoff, Die Verneinung als Kategorie des Werdens. In: H. Weinrich (Hrsg.), Positionen der Negativität. München: Fink, 1975, 219–233.

¹⁸ DW 1,361.

¹⁹ Das Sprechen «im Vorbehalt» widerspricht nicht der Beziehung, im Gegenteil: «Selbst den Namen der Güte sprechen wir nicht wie etwas, das ihr angemessen wäre, aus, sondern nur aus der Sehnsucht, irgend etwas über jenes unaussprechliche Wesen zu denken und zu sagen, teilen wir ihm den heiligsten Namen zu und mögen wohl darin mit den Theologen übereinstimmen, bleiben aber weit hinter der Wahrheit der Sache zurück.» (Dionysios Areopagita, Von den Namen Gottes 13,3, zitiert nach: ders., Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl und Einleitung von E.v. Ivánka. Einsiedeln: Johannes, ²1981 [Sigillum 7], 86.)

²⁰ Vgl. W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz: Grünwald, 1974, 280, der hier eine *christologia negativa* gegeben sieht.

²¹ W. Lesch, «Du sollst dir kein Bild machen ...». Zum Verhältnis von negativer Theologie und theologischer Ethik. In: Kl. Arntz (Hrsg.); P. Schallenberg (Hrsg.); Kl. Demmer (FS), Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie. Freiburg/Schweiz: Universitäts-Verlag, 1996 (Studien zur theologischen Ethik 71), 13–34, 15.

²² E. Salmann, Der Gott des freien Geleits. Christentum als Phänomen und Leitmotiv. In: Pauly, Der ferne Gott in unserer Zeit, 73–83, 74.

²³ «Glauben an Gott ist ohne Gottesvorstellung sinnlos und sogar unmöglich, außerdem geschichtlich wirkungslos, während andererseits Gottes absolute Gegenwart all unsere Gottesbilder und -vorstellungen zerschlägt»: E. Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Freiburg i.Br.: Herder, 1990, 105.

²⁴ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*. 1. Teilband: 1Kor 1,1–6,11. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, (EKK 7/1), 258 (Komm zu 1 Kor, 2,10): Paulus kommt es «auf die Unerschwinglichkeit der Offenbarung an, die eben als Geschenk und Wundertat des Pneuma durch keine Anstrengung der *ratio* oder Frömmigkeit zu erreichen ist».

²⁵ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München 1998 (D.B. Werke 8), 112f.

²⁶ «Der Mensch kann Gott nämlich nicht von sich aus sehen; wenn Gott es aber will, dann wird er für die Menschen sichtbar, wem, wann und wie er will. Denn Gott kann alles. ... Denn wie seine Größe unerforschlich ist, so ist auch seine Güte unermesslich»: Irenäus, *Adv. haer.* 4,20,5 (FC 8/4, 163).

²⁷ «Weil Gott als der alles Denken Übersteigende gilt, kann sich hier manches ungestraft als Behutsamkeit und Achtung vor dem «ganz Anderen» ausgeben, was in Wirklichkeit nur Trägheit der Vernunft und Geschicklichkeit ist, alles Absolute und radikal Beanspruchende so weit von sich wegzuschieben, dass man in Ruhe seinen eigenen Geschäften nachgehen kann»: H. Verweyen, *Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*. Essen: Ludgerus, 1978 (*Christliche Strukturen in der modernen Welt* 23), 8.

²⁸ H.U. v. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. 2: *Fächer der Stile*. Teil 1: *Klerikale Stile*, Einsiedeln ³1984, 9. Siehe auch ders., *Herrlichkeit* 1,443: Die je größere Unähnlichkeit geht ein in eine offenbarungstheologische negative Theologie, «in welcher Gott bis ins äusserste «erscheint» und deshalb auch in seiner je grösseren Unbegreiflichkeit wirklich in den Vordergrund und in die Erscheinungsgestalt tritt. Das Unbegreifliche Gottes ist nun nicht länger ein blosser Ausfall an Wissen, sondern eine positive Gottbestimmtheit des Glaubenswissens».

²⁹ Die Eminenz lebt nicht aus der Negation, sondern aus der Position: es ist ein «von vornherein und uneinholbar Überwältigtwerden durch das Je-Größere der Gnadenoffenbarung Gottes. Solche Überwältigung macht das ausdrückliche Moment der Verneinung insofern überflüssig, als dieses von der christlichen Erfahrung immer schon überholt ist»: Balthasar, *Theologik* 2,98.

³⁰ K. Rahner, *Christlicher Pessimismus?* In: ders., *Schriften zur Theologie* Bd. 16: *Humane Gesellschaft und Kirche von morgen*. Zürich: Benziger, 1984, 206–214, 213f. Vgl. Rahner, *Gebete des Lebens*. Hrsg. v. Albert Raffelt. Freiburg i.Br.: Herder, ³1984, 23: «Dann bist du noch der Unbegreifliche, wenn ich dich anblicke von Angesicht zu Angesicht».

³¹ Vgl. F. Dünzl, *Einleitung zu: Gregor von Nyssa: In Canticum canticorum homiliae/Homilien zum Hohenlied*. Freiburg i.Br.: Herder, 1994 (FC 16/1), 7–93, 65.

HENRI CAZELLES · PARIS

JOHANNES

Ein Sohn des Zebedäus, «Priester» und Apostel

Es ist nicht die Absicht dieses Aufsatzes, den Fragenkomplex um «Johannes, den Sohn des Zebedäus», in seiner Gesamtheit zu behandeln; vielmehr sollen bestimmte Gegebenheiten der sozialen Strukturen im alten Israel aufgegriffen werden, die zur Lösung der Fragen um Johannes beitragen können.

Die These, dass es sich bei diesem Jünger nicht um Johannes, den Sohn des Zebedäus, einen Fischer aus Galiläa, handeln könne, sondern dass er ein Priester aus Jerusalem gewesen sei, wurde von J. Colson in seiner Studie *Das Geheimnis des Jüngers, den Jesus liebte* erneut aufgegriffen, untersucht und zusammengefasst¹. In zwei weiteren Aufsätzen neueren Datums, die in der *Revue biblique* veröffentlicht wurden, wird die gleiche Auffassung mit Nachdruck vertreten. J. Winandy (in «Der Jünger, den Jesus liebte; Für eine umfassendere Sicht des Problems»²) und P.E. Boismard (in «Der Jünger, den Jesus liebte, nach Joh 21,1ff und 1,35ff»³) gelangen gleichermaßen zu der Schlussfolgerung, dass dieser Jünger in Wahrheit ein Jerusalemer Priester sei.

Tatsächlich hat dieser Jünger, der «ein Bekannter des Hohepriesters» ist (Joh 18,16), freien Zugang zum hohepriesterlichen Palast. Der Verfasser des Evangeliums geht davon aus, dass er über die Unterredungen zwischen den Pharisäern ebenso auf dem Laufenden ist wie über die Gespräche und Zwiegespräche Jesu in Jerusalem, von welchen er ganz genau weiß, wo sie stattfinden. Mehr noch: in einem Schreiben an Papst Viktor sagt Polykrates von Ephesus: «Da war auch Johannes, der an der Brust des Heilands ruhte; als *iereus* trug er die goldene Rosette (das *petalon*)». Bei dieser goldenen Rosette handelt es sich um das hebräische *tsits*, das der Hohepriester auf der Stirn trug (Ex 28,36). Nun hält zwar niemand diesen Johannes für einen Hohepriester, und in den rabbinischen Schriften gibt es auch keinen Hinweis darauf, dass auch andere Priester dieses Siegel getragen hätten⁴. Aber sowohl der Hohepriester als auch die sadduzäische Priesterschaft verschwanden im Jahre 70 nach der Zerstörung des Tempels. Polykrates selbst schreibt aus Ephesus, wo es bis zum

HENRI CAZELLES, Mitglied der Priestergemeinschaft von St. Sulpice, nach Abschluss seines Studiums der Rechts- und Staatswissenschaften hat er sich der Theologie zugewandt, vor allem dem Alten Testament und den vorderorientalischen Kulturen der Antike und ihren Sprachen. Er lehrte Altes Testament u.a. am Institut Catholique. Herausgeber der Jerusalemer Bibel, Mitarbeiter am Päpstlichen Bibelwerk. Ehrendoktor der Universität Bonn. — Die Übersetzung des Beitrags besorgte Erika Grün.

Beginn des 2. Jahrhunderts noch *essenische* Priester orientalischer Abstammung⁵ gab, von welchen dieser Priester und Jünger Jesu Christi sich deutlich unterscheiden musste. In diesem asiatischen Umfeld gab es zudem auch Täufer (Apg 18,25) die zu Mandäern wurden, sowie eine Gruppe von Anhängern von «Speise und Trank, und [von] Festen, ob Neumond oder Sabbat» (Kol 2,16), die sehr an Qumran erinnern. Zu dieser Umgebung hielt der Lieblingsjünger Jesu zwar Beziehungen aufrecht, doch identifizierte er sich nicht mit ihr. Eben jenes Mahl, während dessen dieser Jünger an Jesu Brust ruhte, fand an einem Orte statt, der sich aller Wahrscheinlichkeit nach in einem von Essenern bewohnten Teil der Stadt befand, unweit der «Pforte der Essener»⁶ und ganz in der Nähe eines Friedhofs, der Analogien zu dem Friedhof von Qumran aufweist⁷. Es ist bekannt, dass Qumran, dieser «Spross Aarons», dem Priestertum sehr ergeben war, und dass das gemeinsam eingenommene Mahl in dieser Gemeinde eine wichtige Rolle spielte. So ist es auch durchaus wahrscheinlich, dass ein Priester Jesus heimlich im oberen Raum seines Hauses am Rande der Stadtmauer empfangen hat. Nach jüdischem Brauch⁸ saß er, oder sein erstgeborener Sohn, zur Rechten des Gastes, das Haupt an dessen Brust gelehnt. Die Texte des Evangelisten über den Lieblingsjünger Jesu sind fest in Jerusalem verankert (13,23; 19,24-27; 20,2; 21,7.20).

Dieser Johannes ist auch nicht identisch mit jenem unbekanntem Jünger, der so oft als «der andere Jünger» bezeichnet wird⁹ und welchem wir bereits in Galiläa begegnen (1,35.40). Man darf die Bedeutung Galiläas im vierten Evangelium nicht unterschätzen. Es wird insgesamt fünfzehnmal genannt, während Jerusalem selbst nur zwölfmal erwähnt wird. Wenn Jesus «nach Jerusalem hinaufzieht» (2,13; 5,1) oder sich daselbst zu einem Fest aufhält (2,23; 7,2; 10,22), dann sind er und seine Jünger entweder gerade von Galiläa gekommen (1,45; 2,11; 7,1;), oder sie kehren gerade dahin zurück (4,3,43; 6,17; 21,1). Der Evangelist ist vertraut mit der Topographie Galiläas, er weiß, wie anstrengend es ist, Samarien von Judäa her zu durchqueren (4,6), und wie lange man braucht, um von Kana nach Kafarnaum hinabzusteigen (4,53), er kennt Kana und dessen «Reinigungen» in jenem Sahel-el-Battof am Fuße des Keft-Kenna, wo (wie mir Pater Benoit sagte) Pater Abel zahlreiche mandäische Ortsbezeichnungen entdeckt hatte; er weiß Bescheid über den Gang auf dem Wasser (6,16-24) und über die Söhne des Zebedäus und die anderen, die am See von Tiberias fischten (21,2). «Die zahlreichen *halakot* und *haggadôt* in den beiden Talmuds, Babli und Yerushalmi, wie auch in mehreren Midrashim, die sich auf Fische und das Fischen beziehen, sind ein Zeichen dafür, dass die Fischerei zur Zeit des zweiten Tempels und des Talmuds ein ganz wichtiger Wirtschaftszweig war. Josephus spricht wiederholt von Juden, die sich mit Fischerei ihren Lebensunterhalt verdienen, wie auch von einer ganzen Flotte von Fischerbooten (*vessels*) auf dem See von Galiläa»¹⁰. Zebedäus selbst ist kein einfacher Fischer. Er beschäftigt Tagelöhner (Mk 1,20), und zwar gleich mehrere, weshalb es auch seinen Söhnen möglich ist, ihn zu verlassen. Sie, nicht ihr Vater, sind diejenigen, die im Boot ihre Netze herrichten (Mt 4,21). Dass Jakobus und Johannes ausdrücklich als die Söhne des Zebedäus bezeichnet werden¹¹ und zwar selbst in diesem vierten Evangelium (Joh 21,2) – wo Zebedäus, anders als die Zwölf, an keiner andern Stelle erwähnt wird – weist darauf hin, dass Zebedäus eine Persönlichkeit darstellte, während seinen jungen und stürmischen Söhnen, diesen «Donnersöhnen» (Winandy), von Jesus

«eine Abfuhr erteilt wurde» (Lk 9,55). Selbst von der «Mutter der Zebedäussöhne» wird mehrfach gesprochen (Mt 20,20; 27,56).

Der Name Zebedäus (oder auch Sebadja, Sabbud, Sabdy, Sabdiel, Sabdjahu) wurde zur Zeit des zweiten Tempels und danach von Personen getragen, die auf die eine oder andere Weise bedeutend waren, denn es gab auch Amoraïm dieses Namens¹². In den beiden Büchern der Chronik und in den Büchern Esra und Nehemia begegnet man diesem Namen immer wieder: es gibt da einen Verwalter des königlichen Besitzes (1 Chr 27,27), Familienoberhäupter aus den Reihen der Heimkehrer (Esra 8, 8.14), Leviten (Neh 11,17; 1 Chr 26,2; 2 Chr 17,8), Priester (Esra 10,20, 27.33.43), einen Vorsteher (*pāqīd*) (Neh 11,14)¹³. War Zebedäus also ein Priester, wie jener Johannes von Ephesus?

Dem Chronisten zufolge (4. bis 3. vorchristliches Jahrhundert) war die Priesterschaft in 24 Dienstklassen eingeteilt (1 Chr 24,7-18), wobei die Zugehörigkeit zu diesen Klassen erblich war. Josephus berichtet (in Ant VII, 14,7), dass diese Art der Organisation schon vor seiner Zeit bestanden habe («bis auf den heutigen Tag»); ein Widerhall davon findet sich auch in den Talmuds (Bb Sukkah V, 78; Tamîd V, 1-2) und in der Tôsefta (Sukkah iv, 25)¹⁴. Diese Priesterklassen versahen ihren liturgischen Dienst im Tempel turnusmäßig zweimal im Jahr; er dauerte dann jeweils eine Woche, was von einem Qumram-Text, den *mishmarôt*, bestätigt wird¹⁵. Nach Beendigung dieses liturgischen Dienstes verließ der Priester Jerusalem und kehrte in sein Land zurück, was am Beispiel des Priesters Zacharias, der zur Priesterklasse Abija gehörte, nachgewiesen werden kann (Lk 1,5). Wie die Tage seines Dienstes im Tempel zu Ende sind, kehrt er heim in seine Stadt im Bergland von Judäa (1,39-40.65), wo er seinen Lebensunterhalt verdient. Der Priester Zacharias wohnt also nicht in Jerusalem. Lediglich der Hohepriester und die hohen Würdenträger haben ihren Palast in der Hauptstadt (Jehojarib, die erste Dienstklasse). Zebedäus kann also sehr wohl ein Priester sein, gleichzeitig aber auch sein Besitztum in Galiläa haben, wobei die Fischerei am See ihm hilft, seinen Lebensunterhalt zu bestreiten. Er hatte wohl nur ein Absteigequartier neben oder in jenem von Essenern bewohnten Stadtteil von Jerusalem; er war nicht anwesend beim Abendmahl, wo er den Platz des Lieblingsjüngers eingenommen hätte. Anlässlich der Festtage konnte er wie die Andern nach Jerusalem kommen und im Hauptquartier wohnen, wobei er das obere Zimmer Jesus und den Zwölfen überließ. Aber es ist undenkbar, dass alle 24 Priesterklassen ständig in der Hauptstadt gelebt haben sollen.

Eine in Cäsarea ausgegrabene Inschrift¹⁶ gibt mit Genauigkeit die Ortschaften an, in welchen die 24 Priesterklassen in der Provinz wohnten. So lebte die Klasse der Hapis in Nazaret, was aus der ältesten archäologischen Erwähnung des Ortes hervorgeht. Wir befinden uns in Galiläa¹⁷, in der Nähe der Ortschaften Kafarnaum und Bethsaida, wo die Söhne des Zebedäus zusammen mit Simon und Petrus dem Fischfang nachgehen. Es ist aber wenig wahrscheinlich, dass diese «Verpflanzung» nach Galiläa das Ergebnis der nach dem Aufstand von Bar-Kosba erfolgten Vertreibung der Juden aus Judäa sein sollte. Dem Chronisten waren nach der Heimkehr lediglich 4 Priesterklassen bekannt¹⁸; zur Zeit des Nehemia waren es nur drei. Jedaja allein versieht den Dienst im Tempel (Neh 11,10-12), die übrigen Priester «wohnten in den andern Städten Judas, jeder auf seinem Besitztum» (id., Vers 20), wie auch die Israeliten, von welchen nur jeder Zehnte sich in Jerusalem niederließ (id., Vers 1).

Auch der Zacharias aus dem Lukas-Evangelium befindet sich in Juda. Die Existenz zweier mit Inschriften der *mishmarôt* versehener Stelen, die eine in Cäsarea und die andere, die sich in einem wesentlich schlechteren Zustand befindet, in Askalon¹⁹, ist viel leichter zu erklären, wenn man davon ausgeht, dass es auch an der Küste, wo diese «Besitztümer» lagen, Priester gegeben hat. Warum hätten sie sich denn sonst in eine Gegend begeben, die nach dem Jahr 70 und nach den Massakern von Cäsarea für die Juden höchst unwirtlich war?

Somit steht der Gleichsetzung des Johannes, des Sohnes des Zebedäus, mit dem Priester Johannes von Ephesus keinerlei Hindernis im Wege. Das Zeugnis des Irenäus hinsichtlich Polykarps behält auch weiterhin seine Gültigkeit; dieser hatte ja den Jünger Johannes gehört, der an der Brust des Herrn geruht und sich auch in Ephesus aufgehalten hatte. Das Gleiche gilt auch für das Zeugnis des Papias von Hieropolis (etwa um das Jahr 125), der an der Seite des Johannes, des Jüngers Jesu, Nachforschungen anstellte.

Nun unterscheidet Papias aber zwei «Johannes», die alle beide Jünger des Herrn sind; aber nur einer von ihnen wird als «Ältester» bezeichnet. Diese «Dualität» entspricht der Dualität des Schlusswortes des Johannes-Evangeliums; die zweite Fassung (Joh 21,24) stammt von dem Jünger oder Schüler eines Verfassers des Evangeliums. Er verbürgt sich für die Wahrheit dessen, was der erste Verfasser bezeugt, dem auch das erste Schlusswort zuzuschreiben ist (Joh 20,30). Dieser zweite Herausgeber setzt den Jünger, den Jesus liebte, mit dem anonymen Jünger gleich (21,7; vgl. auch 2)²⁰ und weiß auch, dass dieser verstorben ist, aber erst nach einem langen Leben²¹. Weitere Spuren dieser Dualität ziehen sich durch das ganze Evangelium²². Im Unterschied zu dem ersten Brief des Johannes, in welchem der Briefschreiber sich selbst als Augenzeugen darstellt, stellt sich der «Alte» oder «Älteste» des 2. und 3. Johannesbriefes nicht mehr als solcher dar. Wenn Papias einen Unterschied macht zwischen dem Apostel Johannes, der als einer der Zwölf, und dem «Ältesten», der mit Aristion zitiert wird, so ist das sicherlich aufschlussreich, zumal es ja – laut Denys von Alexandria – in Ephesus zwei unterschiedliche Gräber von zwei Männern namens «Johannes» gab. Beide aber werden «Jünger» genannt. Sie müssen einander auch sehr nahe gestanden haben.

Überraschend ist natürlich, dass Ignatius von Antiochien hinsichtlich des Aufenthalts Johannes' in Ephesus schweigt, als er über die dem Paulus zuteil gewordenen «Offenbarungen» spricht (Eph XII,2)²³.

Gleichwohl darf man nicht vergessen, dass die Priesterschaft von Jerusalem ja der große Gegner der Christen war, und zwar sowohl in dem Prozess, der Jesus Christus gemacht wurde, als auch schon zu Beginn seiner Predigten in Jerusalem, und nicht zuletzt unter Nero²⁴, als die Christen schon nicht mehr als eine jüdische Gruppierung angesehen wurden. Das Schweigen des Ignatius lässt sich auf die gleiche Weise erklären wie das Schweigen über das Priestertum des Zebedäus und wie der Schleier des Geheimnisses, der über die Namen des anonymen Jüngers und des Lieblingsjüngers gebreitet wird. Zur Zeit des Polykarp mochte das Wort «Priester» noch ein Ehrentitel sein. Am Ende des ersten und zu Beginn des zweiten Jahrhunderts war es das jedenfalls nicht mehr, nicht einmal in der jüdischen Welt nach dem Untergang des sadduzäischen Priestertums infolge der Zerstörung des Tempels.

Abkürzungen

Atiqôt, Jerusalem

BAR: Biblical Archaeological Review, Washington DC

DBS: Dictionnaire de la Bible, Ergänzungsband, Paris

IEJ: Israel Exploration Journal, Jerusalem

RB: Revue Biblique, Paris

TWAT: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart.

ANMERKUNGEN

¹ *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Beauchesne, Paris, 1968

² *Le disciple que Jésus aimait; pour une vision élargie du problème*, RB, 105, 1998, S. 70–75. Siehe das Verzeichnis der Abkürzungen weiter oben.

³ *Le disciple que Jésus aimait d'après Jn 21,1ss et 1,35ss*, RB, 105, 1998, S. 76–80.

⁴ M. JASTROW, *A Dictionary of the Targums, the Talmuds Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature* New York/Berlin/London, 1926, Spalte 1279. Siehe auch G. STEINS, in TWAT VI, 1029–1034.

⁵ CH. PICARD, *Ephèse et Claros*, Paris 1922, S. 190–197. Die Mönche dieser Gemeinschaft pflegten die rituelle Reinheit und das gemeinsame Mahl; sie enthielten sich des Bades in der Öffentlichkeit.

⁶ B. PIXNER, *Jerusalem's Essene Gateway – Where the Community lived in Jesus' Time*, BAR 22, März 1997, S. 22–31.64.

⁷ BOAZ ZISSU, *Odd Tombs out. Has Jerusalem's cemetery been found?* BAR 24, 1999, S. 50–55.62.

⁸ H. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash*. München 1928, 2, zu Joh. 13,23; 4,2, Exkurs S. 61–9, Fußnote a).

⁹ M. GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, 2, Paris 1922/3. Dieser Autor hat erkannt, dass es wichtig ist, die Textstellen, an welchen der unbekannte Jünger erwähnt wird (S.323–331), von denjenigen Stellen zu unterscheiden, an welchen der Lieblingsjünger Jesu erscheint (S.331–354).

¹⁰ *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1971, 6, Spalte 1326–8.

¹¹ Mk 1,16–20; Mt 4,18–21; Lk 5,1–11. Bei Markus und bei Matthäus wird Jakobus vor Johannes genannt und wird als der Sohn des Zebedäus (im Singular) bezeichnet, um ihn von Jakobus, dem Sohn des Alphäus, zu unterscheiden. Jakobus, der Bruder des Johannes, wird im 4. Evangelium nicht bei seinem Namen genannt. Sein Vorrang vor Johannes in den synoptischen Evangelien kann vielleicht durch sein Martyrium im Jahr 45 erklärt werden, das somit vor dem Tode oder dem Martyrium des Johannes stattfand.

¹² Belege hierzu in M. JASTROW, *op.cit.*, Artikel *Zbd*; ebenso Bb Zeb 28b; Yer, Ber 3,6. In Beinhäusern (R. MOTTE, in DSB VI, Spalte 940–8) und Inschriften werden die Titel des Verstorbenen nur selten angegeben, nicht einmal im Falle des sogenannten «Kaiphäs-Grabes» (Zvi Greenhut & Rony Reich, *The Caiaphas Tomb in North Talpiôt, Jerusalem*, Atiqôt, 21, 1992 S. 63–71; 72–77), aber gelegentlich erscheint dort das Wort «Priester», wie zum Beispiel im Fall der Yehohanan, der Enkelin des Hohepriesters Theophilus (D. Barag und D. Flusser, *The Ossuary of Yehohanan, Enkelin des Hohepriesters Theophilus*, IEJ 36, 1986, S.39–44). Siehe auch E. PUECH, *Inscriptions funéraires palestiniennes – Tombeau de Jason et ossuaires* RB, 90, 1983, S.481–533, mit einem Index der Eigennamen, S.529–533. A. KLONER, *A Tomb with inscribed Ossuaries in East Talpiôt, Jerusalem*, Atiqôt 29, 1996, sowie weitere Berichte über Ausgrabungen in Atiqôt.

¹³ In der Gemeinde von Qumram entspricht dieser Titel dem eines griechischen Bischofs.

¹⁴ Siehe auch die Fußnote von Th. REINACH in seiner Übersetzung der *Antiquités juives* 2, Paris 1926, S. 153. Weitere Belege in *Encyclopedia Judaica* 12,90.

¹⁵ Dabei handelt es sich um einen von C. MILIK identifizierten Text, der von Sh. TALMON zitiert, übersetzt und kommentiert wurde in *A calendrical Document from Qumram Cave 4 (mishmarôt) D 4Q 325*, in dem Band «Solving Riddles and Untying Knots», Studies J. Greenfield, Winona Lake 1995, S. 327-344. Diese Regelung war nicht unproblematisch für die Sekte, die ja dem priesterlichen Kalender anhing. Siehe hierzu auch 4Q 320 und 321.

¹⁶ M. AVI-YONAH, *A List of Priestly Courses from Caesarea*, IEJ 12, 19662, S. 137-9; ERETS ISRAEL 7, 1967, S. 24-27. Ed. P. Vermès, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, (der Neue Schürer, von G. Vermès, F. Millar, M. Beck, Edinburgh, 1979, II, S. 248 ff.

¹⁷ J. KLEIN, *Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas*, Leipzig, 1909; siehe auch Ed. Elitzur, *Galilée*, 1967, S. 64-64.

¹⁸ Seltsamerweise, und im Unterschied zu dem, was Josephus in den *Jüdischen Altertümern* und in der *Vita* (1) sagt, waren ihm in seiner Schrift *Contra Apiones* (11,108) nur die vier Klassen aus Esra 2,36-39 bekannt (3 in Neh 11,10-14; 1 Chr 9,10-13). In 1 Chr 24,7 wird Jedaja durch Jojarib ersetzt, der damit in die erste Klasse aufsteigt, die Klasse des Hohepriesters, der bis zur Zeit des zweiten Tempels in Jerusalem bleibt. Den letzten Repräsentanten des asmonäischen Priestertums lässt dann Herodes ertränken. Darauf folgen die Boether ... und andere.

¹⁹ J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* II, Vatikan, 1962, Nr. 962 S. 150.

²⁰ Zu diesem Kapitel des Evangeliums, das viele stilistische Besonderheiten aufweist, siehe auch P. E. BOISMARD, *Le chapitre 21 de Saint Jean. Essai de critique littéraire*, RB, RB, 54, 1947, S. 473-501.

²¹ Philippe DE SIDE, George AMARTÓLOS und einigen Martyrologen zufolge war auch Johannes ein Märtyrer, genau wie Jakobus (siehe Fußnote 11 in diesem Aufsatz), wenn auch nicht unbedingt zur gleichen Zeit (J. COLSON, *op. Cit.* S.83). Dies ist eine der ungeklärten Fragen um die Identität des Mannes, der im Exil auf der Insel Patmos lebte (Offb 1,10). Offb 2,9; 3,9 zufolge sind die Juden «eine Synagoge des Satans». Wie feindselig die Juden den Christen aus Kleinasien gegenüberstanden, wird auch aus dem Martyrium des Polykarp ersichtlich.

²² X. LEON-DUFOUR (*Lecture de l'Évangile de Jean*, IV, Paris 1996, S. 273) verweist diesbezüglich besonders auf die Reden, die Jesus nach dem Abschiedsmahl gehalten hat; diese Reden sind durch das Signal zum Aufbruch in Joh 14,31 von einander getrennt. P. E. BOISMARD identifiziert im IV. Evangelium vier unterschiedliche redaktionelle Schichten und ordnet das 21. Kapitel der Schicht IIB zu (P. E. Boismard-A. Lamouille, *Synopse des quatre Évangiles*, 3. *L'Évangile de Jean* Paris 1977, S. 35-38).

²³ In seiner Darstellung scheint Ignatius nicht Johannes, sondern Paulus (dessen «Offenbarungen» er ja anspricht) zu folgen, da er für den Ausdruck «Fürst dieser Welt» das griechische *tu aionou toutou* anstelle von *tu kosmou toutou* verwendet. Gleichwohl gibt es aber durchaus auch «Johannismen» bei Ignatius (vgl. auch A. LELONG, in «Les Pères apostoliques», Hrsg. Hemmer-Lejay, Paris 1927, S. 133): so zum Beispiel Formulierungen wie «Der Geist, der weiß, woher er kommt und wohin er geht» (Phil 7,1, vgl. Joh 3,8), oder «Der Herr, der nichts tut ohne den Vater» (Magn 7,1 vgl. Joh 5,19...)

²⁴ Durch die Vermittlung der neuen Kaiserin, Poppäa, hatte der Hohepriester Zutritt zum Hof; vgl. auch Der neue Schürer (Fußnote 16 in diesem Aufsatz), I, 470; III, 78-122.

EDITORIAL

Am Ende des Jahres 2002 ist es um die bioethischen Fragen in der deutschen Öffentlichkeit ruhiger geworden. Im Bundestagswahlkampf spielte das Thema so gut wie keine Rolle und in der Regierungserklärung von Bundeskanzler Schröder wurden die damit verbundenen Probleme mit keinem Wort erwähnt. Dies war im letzten Jahr bis hin zur Parlamentsentscheidung zu Fragen des Stammzellenimports am 30.01.2002 anders. In überregionalen Tages- bzw. Wochenzeitungen wurde intensiv und engagiert um die neuen Herausforderungen der Bioethik gerungen (vgl. M. Gierth, Hrsg., *Wer bist Du, Mensch? Der Streit um therapeutisches Klonen*. München 2001; Ch. Geyer, *Biopolitik. Die Positionen*. Frankfurt/M. 2001. Bundespräsident Johannes Rau hielt eine vielbeachtete Rede «Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß» (vgl. S. Graumann, Hrsg., *Die Genkontroverse. Grundpositionen*. Freiburg i. Br. 2001). Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal Lehmann widmete sein Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung 2001 dem Thema «Das Recht, ein Mensch zu sein. Zur Grundfrage der gegenwärtigen bioethischen Probleme». Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz stellten angesichts dieser Debatten die diesjährige Woche für das Leben vom 13. bis 20. April 2002 unter das Thema «Von Anfang an das Leben wählen statt auswählen». Besonders erwähnenswert in diesem Jahr ist noch der Schlussbericht der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages «Recht und Ethik der modernen Medizin».

In dieser Situation, in der es öffentlich ruhiger, in der Sache aber keineswegs geklärt zugeht, soll mit den Beiträgen in diesem Heft zum einen ein kurzer Überblick über den «Ist-Stand» der Debatte gegeben, zum anderen einige vernachlässigte, zum Teil verdrängte Perspektiven angesprochen werden. JOHANNES REITER gibt einen Überblick über die Biowissenschaften. Die Bioethik ist «die Antwort der Ethik auf die ungeheuerere Dynamik und die tiefgreifenden Veränderungen der Biowissenschaften sowie die mit ihrer Nutzung verbundenen Verantwortungsfragen ... (sie) formuliert und überprüft moralische Regeln für den wissenschaftlich-technischen Umgang mit Leben allgemein, insbesondere mit menschlichem Leben». Wie sehr das Menschenbild die Bioethik prägt, wird auch in den Reflexionen von HANS MÜNK über das Ethos der in diesem Bereich Tätigen in der Wissenschaft deutlich. Dass anthropologische Optionen wichtig sind, zeigt sich auch im

Blick auf behinderte Menschen. «Sie sind Menschen», wie ANDREAS LOB-HÜDEPOHL schreibt, «die in einem Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren in ihrer gleichberechtigten Teilhabe an der sozialen Welt behindert werden und damit behindert sind». Während er von der «Wertschätzung des Imperfekten» spricht, weist URSULA BEYKIRCH auf das Anspruchsdenken hin, dem Frauen angesichts der neuen Möglichkeiten der pränatalen Diagnostik und der Fortpflanzungsmedizin zum Teil ausgesetzt sind. Sie sind Nutzerinnen, aber auch Leidtragende bei den Möglichkeiten wie Schwierigkeiten, die damit verbunden sind.

Mit der Entscheidung des am 1. Juli 2002 in Kraft getretenen Stammzellengesetzes befasst sich HANS-JOCHEN VOGEL. Ihm geht es vor allem um die Folgen, die sich aus dieser Entscheidung ergeben. Nachdrücklich plädiert er dafür, «daß wir uns künftig stets an dem vollen Würde- und Lebensschutz des Embryos von Anfang an orientieren sollten». Einen anderen – bisher weniger beachteten – Aspekt «Gerechtigkeit im globalen Gesundheitswesen?» bringt ANDREAS ALKOFER zur Sprache. Die Allokation unter globalen Bedingungen gilt es zu bedenken. Am diesjährigen Weltmissionssonntag (27.10.2002) hatte die katholische Kirche die Aids-Kranken unter dem Gesichtspunkt «Gebt uns Hoffnung» in den Mittelpunkt gerückt. Die Frage darf nicht beiseite geschoben werden, ob mit Investitionen in erschwingliche Medikamente für HIV-Infizierte in Afrika nicht ein wesentlich größerer Beitrag für die Entwicklung der Völker geleistet wird, als Gelder für die Forschung von höchst problematischen Spitzentechnologien, die ohnehin nur einer verschwindenden Minderheit weltweit zugute kommen, bereit zu stellen. HERBERT SCHLÖGEL versucht zu verdeutlichen, warum Begriffe wie «Heiligkeit des Lebens» und «Ehrfurcht vor dem Leben» trotz philosophischer Kritik für die bioethische Debatte von Bedeutung bleiben. Sie geben einen Rahmen vor und sprechen eine Grundhaltung an, die für die Bioethik in theologischer Perspektive unerlässlich sind. Mit einer Buchvorstellung soll das Heft beschlossen werden. HOLGER ZABOROWSKI setzt sich anhand des Aufsatzbandes «Grenzen» mit dem ethischen Denken Robert Spaemanns auseinander.

Öffentlich mag es um die Bioethik etwas ruhiger geworden sein. Aus theologisch-ethischer Sicht bleibt es ein «unruhiges», spannungsreiches Feld.

Herbert Schlögel

JOHANNES REITER · MAINZ

DIE BIOWISSENSCHAFTEN UND DIE FRAGE NACH DEM RICHTIGEN UND GUTEN LEBEN

Die Biowissenschaften – dazu gehören alle modernen Fachgebiete der Biologie und Medizin – haben sich in der jüngeren Zeit geradezu stürmisch entwickelt. Sie durchdringen weite Bereiche des alltäglichen Lebens, sind geprägt von einer hohen *gesellschaftlichen Dynamik* und verfügen über enorme *ökonomische Potenziale*.¹ Es ist geradezu ein Charakteristikum der modernen Biowissenschaften, dass die durch sie eingeleiteten Veränderungen nicht nur naturwissenschaftlich-medizinischer Art, sondern auch und vielleicht sogar noch mehr ökonomischer und sozialer Natur sind. So scheint beispielsweise die Biomedizin als der wichtigste Ableger des großen Unternehmens «Science» nicht nur in den USA, sondern inzwischen auch in Europa ein «big business» unter dem Epoche machenden Leitmotiv der Gesundheit zu werden, zu deren Erhaltung und Wiederherstellung unvorstellbare Kollekte eingesammelt und inzwischen unter dem Stichwort des «therapeutischen Imperativs» sogar eingefordert werden.²

Bioethik – Ethik des Lebens

Zu den meist diskutierten Gegenständen der Biowissenschaften gehören die Gentechnologie und die schon erwähnte Biomedizin.³ Auffallend ist, dass die *grüne Gentechnik*, deren Ziel die Nahrungsmittelproduktion und die Herstellung maßgeschneiderter Lebensmittel ist, in Deutschland – anders als in den USA – auf erhebliche Akzeptanzprobleme stößt. Da bei den derzeit mit Hilfe der grünen Gentechnik erzeugten neuen Lebensmitteln der Nutzen für den Verbraucher nicht sichtbar ist, ist die Mehrheit der Verbraucher auch nicht bereit, ein eventuelles zusätzliches Risiko einzugehen. Dies könnte sich durchaus ändern, wenn Produkte auf den Markt kommen, die aus der Perspektive des Verbrauchers einen erkennbaren Nutzen

JOHANNES REITER, geboren 1944 in Haustadt/Saar. Studium der katholischen Theologie in Trier und München; 1977 Promotion. 1983 Habilitation; seit 1984 Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz. Mitglied der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages «Recht und Ethik der modernen Medizin». Mitglied der Zentralen Ethikkommission bei der Bundesärztekammer.

aufweisen, zum Beispiel functional food, wobei sich allerdings bei solchen Designer-Produkten die Frage nach ihrer gesundheitlichen Unbedenklichkeit stellt.

Weit mehr als die grüne Gentechnik beschäftigt die rote *Gentechnik*, also die Gentechnik im Bereich von Tieren und Menschen, die Gesellschaft. Die weitgehend erfolgte Sequenzierung des menschlichen Genoms, das sogenannte Genomprojekt, erste Durchbrüche in der Stammzellforschung sowie die wissenschaftliche Etablierung des Klonverfahrens sind Meilensteine der Entwicklung, in der es zu einer immer engeren Verbindung von gentechnologischen und fortpflanzungsmedizinischen Methoden unter Einbeziehung der Bioinformatik kommt. Die rote Gentechnik stellt unser Verständnis von biologischen Prozessen, von Entstehung und Verlauf von Krankheiten auf eine neue Wissensgrundlage. Zudem verbessert sie die Basis für gezielte Entwicklungen von diagnostischen Verfahren, von Arzneimitteln und Therapien. Gleichzeitig dringt sie aber immer weiter in Bereiche vor, die für unser Grundverständnis vom Menschen und vom Umgang miteinander von zentraler Bedeutung sind. Welche Auswirkungen gerade die rote Gentechnik auf unser Menschenbild und das Wertesystem unserer Gesellschaft hat, lässt sich kaum absehen. Die Debatte darüber hat inzwischen, um mit W. Frühwald zu sprechen, die Ausmaße eines Kulturkampfes erreicht.⁴

Die Antwort der Ethik auf die ungeheure Dynamik und die tiefgreifenden Veränderungen der Biowissenschaften sowie die mit ihrer Nutzung verbundenen Verantwortungsfragen besteht in der Herausbildung einer eigenen Bereichsethik, der *Bioethik*.⁵ Die Bioethik formuliert und überprüft moralische Regeln für den wissenschaftlich-technischen Umgang mit Leben allgemein, insbesondere mit menschlichem Leben. Der Begriff ist nicht so neu, wie man gemeinhin annimmt. Schon 1927 wird er in der Zeitschrift «Kosmos» verwendet.⁶ Gebräuchlich wurde der Begriff erst seit den 1970er Jahren in Amerika als *bioethics*, allerdings in einer bis heute sich bemerkbar machenden terminologischen Engführung im Sinne der biomedizinischen Ethik.

Inzwischen hat sich die Bioethik ausdifferenziert. Zu ihr zählen die Gentechnik, Tierethik, Umweltethik und neuestens auch die Neuroethik. Manche rechnen zur Bioethik auch die medizinische Ethik. Andere wiederum sehen in der medizinischen Ethik eine eigenständige Bereichsethik. Von der Bioethik unterscheidet sich die *medizinische Ethik* durch eine enger gefasste und anders formulierte Fragestellung. Bei der medizinischen Ethik steht überwiegend das ärztliche Ethos, und hier insbesondere das Arzt-Patient-Verhältnis, im Mittelpunkt. Die Bioethik hat dagegen generell die aus dem Fortschritt der biologischen Wissenschaften und der Medizin erwachsenden Probleme zum Gegenstand. Der Begriff Bioethik ist nicht nur in den angelsächsischen Ländern, sondern inzwischen auch international einge-

führt. Man wird künftig nicht darauf verzichten können, auch wenn er für manche aus unterschiedlichen Gründen negativ konnotiert ist.⁷

Bioethik und Menschenbild

Auf welcher *moralischen Grundlage* Bioethik betrieben wird, darüber wird gestritten. Näherhin geht es dabei um folgende Frage: Wem soll unsere moralische Rücksichtnahme gelten, beziehungsweise wie weit soll gegebenenfalls der Bereich der zur moralischen Gemeinschaft Gehörenden ausgedehnt werden?⁸ Vier Positionen stehen zur Diskussion. 1. Der *anthropozentrische Ansatz*: Dieser Vorstellung nach kommt nur dem Menschen ein eigenständiger Wert zu. Er allein setzt den Maßstab für die Nutzung der übrigen Natur. Der Schutz der Natur ist ein abgeleiteter Wert, insofern er in Bezug zum Menschen steht. 2. Der *pathozentrische Ansatz*: Danach haben alle leidensfähigen Wesen einen Eigenwert, sie sind moralisch zu berücksichtigen und haben bestimmte Rechte. Der Mensch darf nicht frei über sie verfügen. 3. Der *biozentrische Ansatz*: Dieser Ansatz schreibt sämtlichen Lebewesen einen Eigenwert zu. Eine Wertabstufung zwischen den verschiedenen Arten (Speziesismus) ist nicht zulässig. 4. Der *holistische Ansatz*: Nach dieser Theorie muss auch die unbelebte Natur um ihrer selbst willen berücksichtigt werden. Alles, was in der Natur existiert, ist wert, dass es fortbesteht.

Da keiner der vorgestellten Ansätze eine vollends befriedigende Lösung bietet, vertritt eine zunehmende Anzahl von Autoren einen *integrativen Ansatz* und spricht von einer ökologisch aufgeklärten, beziehungsweise relativen Anthropozentrik. Relative Anthropozentrik vertritt neben den Interessen des Menschen auch die der leidensfähigen Tiere (pathozentrischer Ansatz), fordert die Achtung, Schonung und Erhaltung allen Lebens in seiner Würde und seinem je eigenen Wert (biozentrischer Ansatz) und zielt auf die Achtung, Schonung und Erhaltung der Natur (holistischer Ansatz). Eine solche relative Anthropozentrik entspricht auch dem biblischen Schöpfungsverständnis.⁹

Nicht nur die Diskussion über die bioethischen Begründungsansätze, sondern auch die Erörterung der aktuellen biomedizinischen Probleme rühren letztlich und immer wieder an anthropologische Grundfragen. Hinter jedem bioethischen Konzept und jeder biomedizinischen Intervention steckt – bewusst oder unbewusst – ein bestimmtes *Menschenbild*.¹⁰ Und die darin implizierten anthropologischen Grundvoraussetzungen bestimmen die Ausrichtung sowohl der Forschung als auch der Therapie; sie entscheiden maßgeblich darüber, ob sich der biomedizinische Fortschritt langfristig als wirklicher Fortschritt oder als Rückschritt erweist.¹¹ Das für den Menschen Gute, nach dem die Ethik fragt, lässt sich nicht ermitteln, ohne

gleichzeitig zu fragen, wer der Mensch und was für ein Wesen er ist. Die ethische Frage, warum wir das eine tun und das andere lassen sollen, lässt sich nur im Rahmen eines umfassenden Menschenbildes beantworten, das neben dem Menschen an sich auch seine sozialen und transzendenten Dimensionen in den Blick nimmt. Der enge Zusammenhang zwischen der ethischen und anthropologischen Fragestellung wird auch in der normativen Bedeutungszuschreibung des Adjektivs «menschlich» in neuzeitlichen Ethikentwürfen erkennbar: «Was gut ist, entscheidet sich daran, ob es menschlich ist. Der Begriff «menschlich» steht dabei als Ausdruck für eine Ganzheit des Menschen, die seine personale Würde und Freiheit, seine leibliche und psychische Gesundheit umfasst.»¹² Jede Ethik hat also ihren anthropologischen Hintergrund. Und «wer meint, in der Ethik auf Anthropologie verzichten zu können, hat sie nicht hinter sich gelassen, sondern ist ihren anthropologischen Implikationen kritiklos verfallen».¹³

Es ist kein Geheimnis, dass das Menschenbild der Biomedizin vornehmlich *naturwissenschaftlich* geprägt ist und dass dies inzwischen zu einer *Biologisierung des Menschen* geführt hat, deren vorläufiger Höhepunkt die Entzifferung der gesamten menschlichen Erbanlagen im Rahmen des Humangenomprojekts ist. Die Biologisierung des Menschen wird unter anderem auch daran sichtbar, dass die Fragen über die «Natur» des Menschen nicht nur mehr ohne das Urteil biomedizinischer Experten diskutiert werden, sondern dass bereits die Problemwahrnehmungen und Fragestellungen durch Begriffe und Kategorien der Biowissenschaften vorstrukturiert werden. «Nicht nur körperliche Zustände, sondern selbst Emotionalität und soziales Verhalten werden unter dem Aspekt ihrer biologischen Voraussetzungen und Beeinflussbarkeit wahrgenommen.»¹⁴ Darüber hinaus ist das Menschenbild der Biomedizin an der Vorstellung vom Menschen als *Maschine* orientiert, deren Teile auf Seiten des kranken Menschen ausgetauscht werden können, und der umgekehrt als Embryo zu Organersatz und zu Medikamenten verarbeitet werden kann.¹⁵ Weitgehend unhinterfragt steht im Hintergrund des biomedizinischen Menschenbildes die Vorstellung von einer Welt ohne Krankheit, die mit der molekularen Medizin erreicht werden könne. Biologisch definierte Gesundheit ist aus dieser Sicht ein zentrales gesellschaftliches Gut und ein Verhalten-normierender Wert. Freilich gibt es auch in der Medizin kritische Ansätze, die aus einem solchen eindimensionalen naturwissenschaftlichen Konzept herausführen wollen.¹⁶

Hier liegt die *Chance der Geisteswissenschaften*, die schon von ihrer Methode her einen anderen Zugang zur Wirklichkeit haben als die Naturwissenschaften, denn es geht ihnen nicht um das Erfassen des experimentell Wiederholbaren, sondern um das nichtwiederholbare Einmalige, um Wahrheit und Erkenntnis, um Grundfragen des Seins und der menschlichen Existenz. Die Geisteswissenschaften haben im interdisziplinären

Dialog auf die Mehrdimensionalität des Menschen aufmerksam zu machen und ins Bewusstsein zu rufen, dass beim Verstehen des Menschen neben naturwissenschaftlichen auch noch andere Dimensionen menschlichen Seins mit zu bedenken sind. Die Wirklichkeit Mensch ist nur zu erfassen durch die gleichzeitige Betrachtung aus wissenschaftlich unterschiedlichen Perspektiven, und die Ganzheit Mensch ist nur zu erfassen als eine Einheit von Verschiedenem, von Materie und Geist und dem damit gegebenen unterschiedlichen wissenschaftlichen Zugang. Die *Funktion der Theologie* im bioethischen Geschäft ist primär auf dieser anthropologischen Ebene anzusiedeln, bei der Erfassung der Wirklichkeit und beim Bedenken des Verhaltens des Menschen zu dieser Wirklichkeit, und erst sekundär bei der Formulierung konkreter bioethischer Verhaltensweisen.¹⁷

In dem *interdisziplinären Dialog* wird die Theologie mit unterschiedlichen und mit ihr konkurrierenden Menschenbildern konfrontiert, und zwar nicht nur mit solchen, die in demokratischen Gesellschaften des abendländischen Kulturkreises, sondern darüber hinaus in anderen Kulturen bestimmend sind. Die Theologie wird diese realistisch und nüchtern zur Kenntnis nehmen und die in ihnen liegenden Wahrheitsmomente würdigen, sie wird darüber hinaus eigene Gesprächsangebote machen und aufzeigen, wie sich aus der Perspektive des Glaubens Lebenserfahrungen und wissenschaftliche Ergebnisse deuten und zum Wohl des Menschen nutzen lassen. Dabei kann die theologische Interpretation des Menschenbildes zwar ihren letzten Grund nicht in empirisch gewonnenen Erkenntnissen haben, weil hier stets die transzendenten Bezüge allen Seins und damit die Grenzen alles Empirischen mit zu bedenken sind, der Mensch also nie als gänzlich objektivierbares Subjekt verstanden werden kann. Dennoch sind empirische Erkenntnisse für den Theologen von Bedeutung: als Bausteine, aus denen auch das christliche Menschenbild zusammengesetzt ist, und als Raster, an dem dieses immer wieder zu überprüfen ist.¹⁸ Die Theologie wird die mit ihr konkurrierenden Menschenbilder immer dann kritisieren, wenn und insoweit sie den Menschen endgültig definieren wollen und nicht mehr offen sind für das Gespräch mit anderen Zugängen zu der menschlichen Wirklichkeit. Die Theologie wird ihre kritische Stimme vor allem dann erheben müssen, wenn es zu einer substanziellen Verschiebung der Bewertung des Menschen kommt, und zwar weg vom unbedingten Respekt vor der Integrität, hin zur prinzipiellen Zustimmung zur Verfügbarkeit, Manipulierbarkeit und Verwertbarkeit menschlichen Lebens.¹⁹

Bioethik und Wertepluralismus

In dem bioethischen Diskurs ist die Theologie aber nicht nur mit konkurrierenden Menschenbildern, sondern auch mit konkurrierenden *Wert-*

orientierungen konfrontiert.²⁰ Moderne Gesellschaften werden durch einen Wertpluralismus charakterisiert. In einer pluralistischen Gesellschaft gibt es bezüglich der Lebenspraxis kein einheitliches und maßgebliches Wert- und Normensystem, das von allen Mitgliedern der Gesellschaft anerkannt und für verbindlich gehalten wird. «Das Grundproblem der Moderne besteht in der schwindenden Gewissheit darüber, was gut und richtig ist», stellt Niklas Luhmann fest. «Dieser Befund (...) über den Zustand der Gesellschaft stellt die Folie für den Prozess der ethisch-sozialen Urteilsbildung dar. Der Mensch in modernen Gesellschaften hat längst die Räume verlassen, in denen er durch religiöse oder soziale Netze Halt fand.»²¹ Die Pluralisierung von Lebensstilen und Lebenslagen wird auch in der Bioethik deutlich.²² Zwar respektiert die Gesellschaft die «Grenzen der Moral» und sieht auch ein, dass es Handlungsfreiheit nur innerhalb des moralisch Erlaubten geben kann. Aber wer bestimmt in pluralistischen Gesellschaften die geltende Moral? Das Recht gebraucht die Formel der «guten Sitten» und orientiert sich dafür am Urteil «aller billig und gerecht Denkenden».²³ Entscheidend ist hier also das billigenwerte Durchschnittsempfinden der jeweils beteiligten Kreise, das allerdings vor Veränderungen nicht verschont bleibt. Was beispielsweise aus guten ethischen Gründen vor zehn Jahren in Deutschland mit einem breiten gesellschaftlichen Konsens gesetzlich verboten wurde, nämlich die Herstellung von Embryonen zu Forschungszwecken, ist inzwischen kurz davor, erlaubt zu werden, in England ist dies bereits Realität. Wo in einer säkularen, werte- und interessenpluralen Welt verbindliche oder zumindest allgemein akzeptierte Vorgaben fehlen, ist auch die Orientierung schwieriger geworden.²⁴

Die *Theologie* kann nicht umhin, an dem Wahrheitsanspruch der eigenen Überzeugung festzuhalten, sie kann auch nicht ihre ethischen Ansprüche auf das verkürzen, was für alle akzeptabel erscheint. Daher kann sie nur ethische Angebote für die sittliche Praxis machen und für ihre Auffassung von einem gelingenden Leben werben, sie kann dabei nicht davon ausgehen, dass ihre Auffassung von allen anderen als verbindlich betrachtet wird. So kann das, was für den Christen von seinem Gewissen geboten und unbedingte Pflicht ist, für einen anderen bloße Präferenz sein, die man wählen kann oder auch nicht. Die Theologie kann niemandem die Verantwortung abnehmen. Wie im konkreten Einzelfall nach Erwägung aller relevanten Gesichtspunkte zu handeln ist, muss jeder selbst herausfinden.

Menschenwürde als regulatives Prinzip

Moralischer Konsens ist in modernen Gesellschaften spärlich. Er umfasst nur ein begrenztes Repertoire von Werten und Normen, die im Kern den Schutz der Menschenwürde betreffen. Dieser Konsens ist im Grund-

rechtskatalog der Verfassungen festgeschrieben. Von der *Menschenwürde* als gemeinsamem, transkulturell akzeptiertem Prinzip zur ethischen und rechtlichen Bewertung der Biowissenschaften²⁵ gehen sowohl die *deutschen Bischöfe* in ihrem Wort zu Fragen der Gentechnik und Biomedizin: «Der Mensch: sein eigener Schöpfer?» als auch die *Enquete-Kommission* des Deutschen Bundestages «Recht und Ethik der modernen Medizin» aus. «Das biblische Menschenbild und insbesondere die Menschenwürde bilden den Rahmen für menschliches Handeln. Auch nichttheologische Begründungen führen zu der Erkenntnis, dass die Menschenwürde dem Menschen allein schon aufgrund seines Menschseins zukommt und jeder rechtlichen Regelung vorgängig ist. In diesem Sinne bildet das Prinzip der Menschenwürde, in dem die Unantastbarkeit auch der körperlichen Existenz des Menschen verankert ist, zugleich die Grundlage unserer demokratischen Verfassung», heißt es in dem Positionspapier der Bischöfe.²⁶ Ähnlich äußert sich die Enquete-Kommission, wenn sie feststellt, «dass es auch in einer säkularisierten Gesellschaft allgemein verbindliche Prinzipien des Handelns geben muss, die der Güterabwägung im Einzelfall vorgegeben sind, und dass die Konzepte der Menschenwürde und der Menschenrechte einen unverzichtbaren Rahmen für die ethische und rechtsethische Auseinandersetzung mit den Fragen der modernen Medizin darstellen».²⁷ Die Menschenwürde ist jedoch, wie ihre Geschichte zeigt, kein statischer Begriff, sondern unterliegt der Dynamik und Weiterentwicklung des Menschenbildes, so dass sich der Inhalt des Begriffs Menschenwürde über Jahre verändert hat.²⁸ Nur so kann sie ihrer Aufgabe als Regulativ gerecht werden. Hierbei ist zu beachten, dass die Menschenwürde nicht als solche schon konkrete Handlungsnormen enthält; als ethischer Grundsatz stellt sie vielmehr ein Rahmenkonzept dar, das im Hinblick auf die einzelnen Anwendungsbereiche der Biowissenschaften zu konkretisieren ist.

Bei der Ausbildung konkreter Verhaltensweisen auf dem Feld der Bioethik konkurrieren wiederum unterschiedliche Ansätze miteinander, die zwar etliche Konvergenzen aufweisen, sich aber in der Begründung der Sittlichkeit einer Handlung fundamental voneinander unterscheiden.²⁹ Der *deontologische Ansatz* (griechisch *to deon* = das Gesollte) macht die Sittlichkeit einer Handlung an anerkannten moralischen Prinzipien fest, unabhängig davon, welche Folgen die Handlung hat. Die Defizite dieses Ansatzes sind bekannt, es ist zum einen die inhaltliche Unbestimmtheit der Kriterien und Regeln und zum anderen die Pluralität von Handlungs- und Wertalternativen, bei deren Abwägung und Entscheidung zuweilen über das eigene Programm hinausgegangen werden muss. Der *teleologische Ansatz* (griechisch *telos* = Ziel) macht die Sittlichkeit einer Handlung an ihren Folgen fest. Maßstab der Folgen ist der Nutzen, den die Folgen einer Handlung bewirken. Der Maßstab des Nutzens ist die Befriedigung beziehungsweise Er-

füllung der menschlichen Bedürfnisse, wobei es letztlich um das allgemeine Wohlergehen geht. Die Defizite dieses Ansatzes liegen darin, dass nur ein Strukturelement der Handlung, nämlich die Folgen, berücksichtigt wird, dass das Problem der Gerechtigkeit offen gelassen und der einzelne im Hinblick auf das allgemeine Wohlergehen funktionalisiert wird. Der *Ansatz des Prinzipialismus*, wie er vor allem von einer einflussreichen Richtung der US-amerikanischen biomedizinischen Ethik erarbeitet wurde, orientiert sich an den vier Prinzipien Wohltätigkeit (beneficence), Schadensvermeidung (non maleficence), Gerechtigkeit (justice), Selbstbestimmung (autonomy). Diese Prinzipien erster Ordnung werden ergänzt durch Prinzipien zweiter Ordnung: Wahrhaftigkeit, Respektierung der Privatsphäre, Schweigepflicht, Vertrauenswürdigkeit und eine berufsbezogene Tugendethik. Nach Meinung der Vertreter dieses Ansatzes, *T. L. Beauchamp* und *J. Childress*, haben sich diese Prinzipien in der Medizin bewährt, sie seien ein Spiegel gegenwärtiger Wertvorstellungen und könnten international auf breite Zustimmung hoffen. Auch wenn diese Prinzipien bei vielen Abwägungsproblemen hilfreich sein können, bleiben sie bei vielen Fragen abstrakt und müssen erst mit Inhalten gefüllt werden. Ein weiterer Ansatz geht von der *Struktur Ganzheit der Handlung* aus. Demnach bemisst sich die Sittlichkeit einer Handlung an ihren Strukturelementen: Ziel und Mittel, Absicht und Folgen. Eine Handlung ist dann gut, wenn all diese Elemente gut sind. Dieser, in der aristotelisch-thomasischen Tradition stehende Ansatz bestimmt vor allem die kontinentaleuropäische Bioethik und wird auch von den deutschen Bischöfen in ihrem Wort zur Gentechnik «Der Mensch: sein eigener Schöpfer?» beachtet. Die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages und die deutschen Bischöfe wählen bei der ethischen Bewertung der Biowissenschaften methodisch den gleichen Weg, wobei es zu einer gelungenen *Mischung der Ansätze* kommt: Den deontologischen Rahmen bildet die Menschenwürde. Innerhalb dieses Rahmens kann teleologisch abgewogen werden, wobei die Aspekte Ziel, Mittel, Folgen zu untersuchen sind.³⁰

Demokratische Ansprüche und Biopolitik

Die Entwicklungen der modernen Biowissenschaften stellen nicht nur die Gesellschaft, sondern auch die herkömmlichen Institutionen des demokratischen Verfassungsstaates vor eine Reihe neuer Herausforderungen und Probleme. Die *Biopolitik* muss, wo erforderlich, die Optionen der modernen Biowissenschaften durch rechtliche Rahmenbedingungen beherrschbar ausgestalten. Um dieser Aufgabe nachzukommen, ist sie auf *Beratung* angewiesen.³¹ Beratungsbedarf besteht in zweifacher Hinsicht: Es besteht zum einen Bedarf an Wissen – dieser kann abgedeckt werden durch den Rat von

Expertinnen und Experten – und zum anderen Bedarf an Beratschlagung –, dieser kann abgedeckt werden durch die Debatte unter Politikerinnen und Politikern. Der klassische Ort für solche Veranstaltungen ist das Parlament. Nach Meinung vieler sollten aber solche Diskussions- und Verständigungsprozesse nicht auf die Institutionen der etablierten Politik beschränkt werden. Immer mehr Bürgerinnen und Bürger beanspruchen eine Teilnahme an diesen Diskussions- und Verständigungsprozessen. Was alle angeht, so die Begründung, müssen auch alle entscheiden. Die Enquete-Kommission «Recht und Ethik der modernen Medizin» ist der Auffassung, dass demokratische Politik beiden Ansprüchen Rechnung tragen sollte. Sie sollte (auch weiterhin) den Rat von kompetenten Expertinnen und Experten einholen, aber auch Prozesse der Verständigung zwischen Politikerinnen und Politikern sowie Bürgerinnen und Bürgern unterstützen.

Die Diskussion über Prozesse und Wege der politischen Entscheidungsfindung wird in vielen demokratischen Ländern geführt. Dort werden bereits auch unterschiedliche Modelle erprobt. Dabei kann man grob unterscheiden zwischen Institutionen mit enger Anbindung an die politischen Entscheidungsträger – hierzu zählen die *Ethikräte* sowie *Ethik- und Enquete-Kommissionen* – und Institutionen, die in der Zivilgesellschaft verortet sind – dazu zählen vor allem *Konsensus- oder Bürgerkonferenzen*, *Bürgerdialoge* oder *Bürgerpanel*. Zwischen diesen beiden Typen gibt es verschiedene Zwischenformen und Kombinationen. Ein weiterer Typ, der nicht die Beteiligung von unvoreingenommenen Bürgern an Entscheidungsfindungen zum Ziel hat, sondern die Austragung und Beilegung von Konflikten von Gruppen, die schon vorher als Konfliktpartner in Erscheinung getreten sind, ist der so genannte *Stakeholder-Typ*. Der Name kommt aus der englischen Sprache, der Stakeholder ist der Unparteiische, der die Wetteinsätze verwahrt. Zu dem Stakeholder-Modell zählen etwa Mediationsverfahren, Planungszellen und Zukunftswerkstätten.

Bei den genannten Modellen der Entscheidungsfindung ist neben all ihren positiven Implikationen allerdings auch zu bedenken, dass Moral nicht verhandelbar ist. «Moralische Bewertungen können schlechterdings nicht zum Gegenstand von Interesseninteraktionen gemacht werden, ohne ihren spezifisch moralischen Charakter zu verlieren.»³² Die Leistungsfähigkeit der unterschiedlichen Modelle wird sich je nach Situation in der Praxis erweisen. Über alle Diversität der einzelnen Modelle hinaus scheint folgendes wichtig: Entscheidungen auf dem Gebiet der Biowissenschaften bedürfen eines möglichst *breiten gesellschaftlichen Konsenses*. Die Politik muss deshalb den gesellschaftlichen Diskurs über die ethischen und rechtlichen Grenzen der Biowissenschaften fördern und gegebenenfalls moderieren. In diesem Diskurs müssen sowohl die wissenschaftlichen und ökonomischen Ziele und möglichen Ergebnisse vermittelt, als auch die rechtlichen und ethischen

Fragen transparent dargestellt und die gesellschaftlichen Gruppen in den Bewertungsprozess einbezogen werden. Dieser Diskurs muss national und international geführt werden. Und damit künftig Wertkonflikte nicht in Wirtschaftskriege münden, bedarf es dringend internationaler ethischer und rechtlicher Standards. Bei der Entwicklung solcher Standards können die unterschiedlichen nationalen Regelungen durchaus hilfreich sein, wenn man sie als Wettbewerb um die menschenverträglichste Lösung ansieht.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu etwa nur Verband Deutscher Biologen und biowissenschaftlicher Fachgesellschaften e.V. (Hg.), *Wohin die Reise geht ... Lebenswissenschaften im Dialog*. Weinheim 2002; A.N. Raen u.a. (Hg.), *Gen-Medizin. Eine Bestandsaufnahme*. Heidelberg 2001.

² Vgl. H. Piechowiak, *Eingriffe in menschliches Leben*. Frankfurt 1987, 7f.

³ M. Güllner (Hg.), *Der Forsa-Meinungsreport 2002: Was Deutschland bewegt*. Frankfurt 2002.

⁴ Vgl. J. Reiter, *Die genetische Gesellschaft. Handlungsspielräume und Grenzen*. Limburg – Kvelaer 2002, 114. Für die amerikanische Diskussion vgl. F. Fukuyama, *Das Ende des Menschen*. Stuttgart – München 2002; G. Stock, *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future*. Houghton Mifflin 2002.

⁵ Vgl. G.-M. Engels, Art. Bioethik, in: C. Auffrath u.a. (Hg.), *Metzler Lexikon Religion*, Bd. 1. Stuttgart – Weimar 1999, 159–164; E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*. Mainz 1993; S. Graumann (Hg.), *Die Genkontroverse. Grundpositionen*. Freiburg 2001; D. Mieth, *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*. Freiburg – Basel – Wien 2002; J. Reiter, *Die genetische Gesellschaft* (wie Anm. 4); U.H. J. Körtner, *Unverfügbarkeit des Lebens? Grundfragen der Bioethik und der medizinischen Ethik*. Neukirchen-Vluyn 2001.

⁶ Vgl. F. Jahr, *Bio = Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*, in: *Kosmos* 24 (1927), 2.

⁷ In der angelsächsischen Bioethik führte ethisches Nachdenken zu Konsequenzen, die unserer ethischen Tradition und moralischen Intuition radikal widersprechen: Zu denken ist etwa an die ethische Rechtfertigung der Kinstözung (Infantizid), die Erlaubtheit der verbrauchenden Embryonenforschung und aktiven Sterbehilfe. Zu den ethischen Theorien, die in der angelsächsischen Bioethik angewandt werden, zählt unter anderem der Utilitarismus, der hierzulande nicht gerade zu den etablierten und vertrauten ethischen Modellen gehört.

⁸ Vgl. u.a. J. Reiter, *Im Zeitalter der Bioethik*, in: *Wort und Antwort* 41 (2000) H. 1, 3–7.

⁹ Vgl. G. Kraus, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre*. Frankfurt 1997, 376–407.

¹⁰ Vgl. dazu K. Lehmann, *Gibt es ein christliches Menschenbild?*, in: ders.: *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*. Freiburg 1993, 43–51; Th. Metzinger, *Von der Entstehung eines neuen Menschenbildes*, in: J. Ruesen u.a. (Hg.), *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Frankfurt – New York 1999; U. Bredow/A.C. Mayer, *Der Mensch – das Maß aller Dinge? Darmstadt 2001*; G. Höver, *Menschenbilder. Neue Dimensionen kirchlicher Anwaltschaft für die Menschenwürde*, in: *Pastoralblatt* 49 (1997), 265–274 und 299–306; A. Steffens, *Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts oder die Wiederkehr des Menschen*. Leipzig 1999.

¹¹ Vgl. M. Beck, *Hippokrates am Scheideweg. Medizin zwischen naturwissenschaftlichem Materialismus und ethischer Verantwortung*. Paderborn 2001, 16.

¹² Vgl. J. Römelt, Art. Mensch, in: *Neues Lexikon der christlichen Moral*, 472–481, hier 472.

¹³ G. Pöltner, *Grundkurs Medizin-Ethik*. Wien 2002, 31.

¹⁴ V. Roelke, *Medizin und Menschenbild: Anthropologie und Wertsetzungen in der «molekularen Medizin»*, in: W. Vögele/A. Dörries (Hg.), *Menschenbild in Medizin und Theologie*. Rehbürg-Loccum ²2001, 9–18, hier 13.

¹⁵ Vgl. M. Beck (wie Anm. 11), 200.

¹⁶ So zum Beispiel V. v. Weizsäcker, Th. v. Uexküll und V.E. Frankl; vgl. dazu M. Beck (wie Anm. 11).

¹⁷ Vgl. M. Beck (wie Anm. 11), 55f.

¹⁸ Vgl. J. Römelt (wie Anm. 12), 479.

¹⁹ Vgl. V. Roelke (wie Anm. 14), 15.

²⁰ Vgl. B. Laux, *Wert der Werte. Zur Bedeutung und Tragfähigkeit des Wertkonzepts in der pluralen Gesellschaft*, in: *Stimmen der Zeit* 220 (2002), 507–518.

²¹ E. Droste, *Zwischen Jungbrunnen und Sündenfall. Zur pädagogischen Auseinandersetzung mit der Biotechnologie*, in: *Praxis der politischen Bildung* 6 (2002), 24–31, hier 28.

²² Vgl. W. van den Daele, *Bioethik – Versuchung des Fundamentalismus*, in: *Kursbuch 128: Lebensfragen*. Berlin 1997, 85–100.

²³ Vgl. W. Däubler, *BGB kompakt: Die systematische Darstellung des Zivilrechts*. München 2002, 494f.

²⁴ Vgl. W. Beer, *Wie wollen wir leben? Die bioethische Debatte: ein Fall für politische Bildung*, in: *Praxis der politischen Bildung* (wie Anm. 21), 5–13, hier 10.

²⁵ Vgl. J. Reiter, *Menschenwürde und Gentechnologie*, in: ders., *Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik*. Kevelaer 1989, 45–72; O. Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, Frankfurt 2002, 49–69.

²⁶ Die deutschen Bischöfe, *Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin*. Bonn 2001, 6.

²⁷ Deutscher Bundestag (Hg.), *Enquete-Kommission, Recht und Ethik der modernen Medizin. Schlussbericht (Zur Sache, 2/2002)*. Berlin 2002, 22.

²⁸ Vgl. J. Reiter, *Über die Ethik der Menschenwürde*, in: A. Raffelt (Hg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*. Freiburg – Basel – Wien 2001, 443–454.

²⁹ Vgl. dazu etwa G. Pöltner (wie Anm. 13), 38–47.

³⁰ Dass es in lehramtlichen Verlautbarungen immer auch teleologische Abwägungen gegeben hat, zeigt C. Götz in seiner Untersuchung: *Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum* (Münster 2000); vgl. dort z.B. 183f., 240f., 311f., 319, 321.

³¹ Vgl. Deutscher Bundestag (Hg.) (wie Anm. 27), 391–408.

³² Deutscher Bundestag (Hg.) (wie Anm. 27), 403.

HANS J. MÜNK · LUZERN

GENÜGT EIN FORSCHUNGSETHOS?

*Überlegungen zur Forschungs-Verantwortung
angesichts neuer biowissenschaftlicher Entwicklungen*

1. Hinführung zur Thematik und erste begriffliche Erläuterungen

Vor fast einem Jahrzehnt entfaltete Otfried Höffe seine These von der «Moral als Preis der Moderne»¹ im Kontext der Wissenschaftsethik. In Auseinandersetzung mit zwei Varianten einer wissenschaftsethischen Skepsis (O. Marquard, N. Luhmann), die Moral von Wissenschaft zu neutralisieren bzw. als inkompatible Grössen voneinander zu trennen suchen, verteidigt er nicht nur die Kompatibilität beider, sondern geradezu die Angewiesenheit von Wissenschaft auf einen ethischen Orientierungsrahmen. Eine Struktur- und Risikoanalyse der neueren Modernisierungsschübe liefert überzeugende Argumente nicht nur für die Moraloffenheit, sondern geradezu für die «Moralanfälligkeit» von Wissenschaften im Sinne der «Trias Naturwissenschaft – Technik – Umwelt»². «In erster Linie zugenommen haben nicht die Verfehlungen, sondern die Möglichkeiten, sich zu verfehlen»³. Letzteres ist sowohl quantitativ (enorme Zunahme der Forscherzahlen und wissenschaftlichen Tätigkeiten) wie auch qualitativ zu verstehen: Durch die Art der wissenschaftlichen Produktion laden sich heutige Wissenschaften zunehmend neue Verantwortlichkeiten selbst auf und werden dadurch «moralisch fehlbarer»⁴.

Der Zusammenhang und die Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Ethik war und ist freilich kein kontroversenfreies Thema: Die Extrempositionen einer konsequenten Entmoralisierung einerseits und einer durchgehenden Moralisation der Wissenschaften andererseits stecken das Spannungsfeld ab, in dem die wissenschaftsethische Reflexion sich heute bewegt. Typisch für erstere Tendenz ist beispielsweise die Trennung der

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.

Zuständigkeit für Erforschung und Entwicklung (z.B. von Waffensystemen) einerseits sowie für die Anwendung andererseits; die letztere Sichtweise (Moralisierung) gehört zum legitimierenden Hintergrund mancher Forderungen nach Forschungsverböten⁵. Forschung als besonders exponierter Teil heutiger Wissenschaften kann davon einschneidend betroffen werden, wie diverse Diskussionen auf nationaler und internationaler Ebene belegen. In die gleiche Richtung weist auch der gewachsene Bedarf an international verbindlichen Leitlinien zur Forschung in sensiblen Bereichen; so hat die Einhaltung der «Bioethikkonvention» des Europarates («Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin», 1996) schon jetzt Gewicht bei der Vergabe von EU-Fördermitteln in der biomedizinischen Forschung. Weitere Beispiele, die den Zusammenhang von ethischer Verantwortung und Wissenschaft hervorheben, werden in diesem Beitrag noch zu Sprache kommen (Abschnitt 3). Zuvor sind jedoch – nach ersten begrifflichen Klärungen in dieser Sektion – einige, notgedrungen knappe Ausführungen zur theologisch-ethischen Urteilsbasis (2) erforderlich. Nach einigen, mit Beispielen erläuterten Ausführungen zur inneren Verschränkung von Forschung und Verantwortung (3) folgt ein Abschnitt zu den Grundzügen eines Forschungsethos (4). So unverzichtbar dieses auch ist: zur sachgerechten ethischen Bearbeitung vieler heutiger wissenschaftlicher Problemlagen genügt es nicht. Dies am Beispiel neuer Herausforderungen (z.B. embryonale Stammzellenforschung) aufzuzeigen und die jeweils angemessene ethische Antwortebene zu charakterisieren, ist Gegenstand der abschliessenden Abschnitte 5 und 6. Hauptziel dieses Beitrags ist es, eine Problemskizze der Ebenen und Strukturen einer theologisch-ethischen Bearbeitung moralisch relevanter biowissenschaftlicher Forschungsprojekte zu entwerfen.

Wissenschaftliche Forschung kann als «methodengeleitete und überprüfbare, neues Wissen schaffende Arbeit, mit welcher der Mensch die Gesetze der Natur zu erklären sowie Entstehung, Entwicklung und Struktur der von ihm selbst geschaffenen Kulturen zu verstehen sucht,»⁶ beschrieben werden. Einer heute weithin üblichen Einteilung folgend kann sie in («reine») Grundlagenforschung, anwendungsorientierte Grundlagenforschung sowie in Produktforschung differenziert werden. Erstere sind ganz überwiegend Sache der Universitäten; letztere wird hingegen weithin im Rahmen von Industriekomplexen betrieben. Zwischen diesen Ebenen bestehen freilich fließende Übergänge und Überschneidungen. Forschung stellt den besonders reputationsträchtigen Teil der Wissenschaft dar, die – in der ganzen Weite der heute an Universitäten angesiedelten Disziplinen verstanden – in dreifacher Hinsicht differenziert werden kann: Einmal im Hinblick auf die Tätigkeitsebene (im Sinne der zitierten Forschungsdefini-

tion); zum andern meint Wissenschaft auch die Resultate dieser Tätigkeit. Schliesslich wird jenes relativ autonome Teilsystem der Gesellschaft, in dem Forschung und Lehre betrieben werden, zusammenfassend mit «Wissenschaft» bezeichnet (Universitäten und Hochschulen sowie ausseruniversitäre, wissenschaftliche Institutionen und Arbeitsbereiche)⁷. Im Folgenden werde ich mich – entsprechend dem Rahmenthema dieses Heftes – auf Forschungsbereiche einiger Naturwissenschaften und medizinischer Gebiete beschränken. Diese sind nicht nur besonders deutlich in den gesellschaftlichen Wertekontext eingebunden, sondern betonen auch selbst nachdrücklich diese Integration und Zuordnung, indem sie ihre Unentbehrlichkeit und Effizienz bei der Förderung und dem Schutz der Gesundheit und allgemein bei der Steigerung und Verbesserung der Wohlfahrt und Lebensqualität hervorheben⁸.

2. *Theologisch-ethische Urteilsbasis*

Wissenschaftliche Forschung nimmt als disziplinierter, produktiver Einsatz menschlicher Geisteskräfte nicht nur anthropologisch einen hohen Rang ein, sondern ist auch theologisch auf der Basis und im Rahmen der in Schöpfungslehre und Soteriologie hervorgehobenen Sonderstellung und Beauftragung des Menschen zur Weltgestaltung prinzipiell positiv zu beurteilen. Der wissenschaftlichen Forschungstätigkeit darf – heute mehr denn je – mit Fug und Recht ein sehr bedeutender Rang im Gesamtspektrum des allgemeinen, gottgewollten Kulturauftrags an den Menschen zugeordnet werden. Die Ausübung von Wissenschaft als Ausdruck der schöpferischen Kraft des menschlichen Geistes gehört zu den hochsignifikanten Komponenten menschlicher Selbstentfaltung und Würde. So gesehen darf die sprichwörtliche Neugier des Forschers grundsätzlich zu den guten Schöpfungsgaben gezählt werden. Der christliche Glaube umgreift alle Wirklichkeit, auch die sog. profanen Wissenschaften, und deutet sie im Lichte seiner Heilsbotschaft. Theologisch lässt sich der Sinn von wissenschaftlicher Forschungstätigkeit verknüpfen mit der Gotteserkenntnis im Sinne des Auftrags, Gottes Handeln in der Schöpfung besser zu erfassen und tiefer darin einzudringen. Die Beschäftigung mit der von Wissenschaften erforschten Wirklichkeit unter dem Vorzeichen ihrer Zugehörigkeit zum Raum des göttlichen Schöpfungshandelns impliziert die Anerkennung der in den biblischen Offenbarungsschriften erkennbaren Sinnbestimmung, die allerdings nicht nur eine affirmativ-stimulierende Grundperspektive enthält, sondern auch begrenzend-warnende und zur Vorsicht mahnende Gesichtspunkte einbringt; sie ruft im Hinblick auf den eschatologischen Vorbehalt die Bruchstückhaftigkeit, Begrenztheit und Vorläufigkeit wissenschaftlichen Erkennens in Erinnerung und warnt vor Totalisierungstendenzen.

Christliche Theologie verfügt über ein waches Sensorium für die Pluralität menschlicher Erkenntniszugänge, die mit einer einseitigen Dominanz nur eines bestimmten Wissenschaftsideals unverträglich ist⁹. Sie weiss in nüchternem Realismus darum, dass alle geschöpflichen Beziehungen und Tätigkeiten des Menschen von Unordnung, Missbrauch, Gewalt, von Bosheit, Schuld und Sünde bedroht sind; gerade um ihrer Verbundenheit mit der Welt willen darf sie diese Schattenseiten nicht unterschlagen. Sie darf aber auch immer wieder für die österliche Botschaft von dem eine letzte Geborgenheit verheissenden Horizont allen menschlichen Schaffens eintreten.

Mit dieser theologischen Einordnung ist keinerlei unstatthafte Vereinnahmung durch eine wissenschaftsfremde Instanz verbunden. Es bleibt ein äusserst wertvolles Verdienst des II. Vatikanischen Konzils, mit dem Grundsatz der «*iusta autonomia*» gerade auch in Bezug auf die Profanwissenschaften für die nötige Klarheit gesorgt zu haben¹⁰. Diese von Theologie und Kirche anerkannte Eigenständigkeit und Eigenregulation von Wissenschaften bringt es vielmehr mit sich, dass theologische Äusserungen – und selbstverständlich auch solche der Theologischen Ethik – sich zunächst einmal der jeweiligen wissenschaftlichen Sachthematik zuzuwenden haben und versuchen müssen, dieser gerecht zu werden.

Insofern wissenschaftliche Forschung in den Rahmen des allgemeinen göttlichen Kulturauftrags an den Menschen einzubeziehen und damit als theologisch qualifizierter Auftrag zu bewerten ist, hat sich die Theologie auch selbst die Aufgabe zu stellen, zur Lösung der mit wissenschaftlicher Tätigkeit verbundenen moralisch-ethischen Fragen einen eigenen Beitrag zu leisten.

Aus der christlich-theologischen Schöpfungs- und Erlösungsbotschaft ergeben sich Folgerungen für eine Grundorientierung sowohl in Bezug auf den Umgang mit Menschen wie in Bezug auf die Behandlung anderer Naturwesen und -bereiche, die Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden können. Diesen Grundorientierungen entsprechen allgemeine ethische Massstäbe für alles menschliche Handeln und damit auch für wissenschaftliche Forschungstätigkeiten. Sie erlauben den Entwurf eines handlungsleitenden Grundrisses der Verantwortung, der mit dem Vollzug wissenschaftlichen Handelns verbunden ist.

Die innere, unverlierbare, unveräusserliche, unverrechenbare und für alle Menschen gleiche Personwürde als allgemein anerkanntes, umfassendes ethisches und rechtliches Fundamentalkriterium normativer Urteile sowohl im individual-personalen Beziehungsfeld wie auch bei der Gestaltung struktureller Ordnungen in Staat und Gesellschaft ist – theologisch gesehen – von der Glaubensüberzeugung einer Gleichgestaltung der Glaubenden mit Christus, dem wahren Abbild Gottes, her zu deuten (vgl. 2 Kor 4,4; Kol 1,15). Diese, den ganzen Menschen als Person qualifizierende, ntl.

Spitzenaussage, in welcher der atl. Schöpfungsgedanke von der gottebenbildlichen Erschaffenheit von Mann und Frau (vgl. Gen. 1,26f) in christologisch erneuerter Form impliziert bleibt, übersteigt zwar allgemeine philosophische Deutungen, läßt aber geradezu von selbst zu einer sich wechselseitig steigernden Lesart beider Entsprechungen ein. Die christusförmige Neugestaltung des Glaubenden impliziert eine sittliche Dimension in Bezug auf Gott, die Mitmenschen und die ausserhumane Schöpfung; sie nimmt Bezug auf die menschliche Freiheit und Verantwortungsfähigkeit und korreliert so der traditionsreichen philosophischen Gründung des Würdebegriffs auf der menschlichen Moralfähigkeit¹¹. Insoweit in der Gottebenbildlichkeitsaussage und ihrem Kontext die verantwortungsvolle, aber auch gesegnete Aufgabenstellung des Menschen als Hoheitsträger Gottes in der Schöpfung ausgesprochen wird, ist darin auch – auf der Ebene unserer neuzeitlich-modernen Verhältnisse gedeutet – eine grundsätzliche Wissenschaftsbejahung und -verantwortung impliziert. Diese theologische Verankerung ist – auf der Ebene heutiger philosophischer Argumentation – bestens verbindbar mit jener Auslegung, die das Personsein als Zuschreibungsgrund und das Menschsein als –kriterium der Menschenwürde bestimmt¹². Die menschliche Personwürde als normativer Grund eines Menschenrechtsethos geht über die Auslegung in die verschiedenen Grundrechte bereits in eine konkretere normative Prinzipienebene ein, an die bereichsspezifische Prinzipienkomplexe anzuschliessen sind. Als wohl bekanntestes (und international geachtetes) Beispiel verweise ich auf den im Kontext des Kennedy-Instituts (Washington D.C.) entstandenen, bioethischen Prinzipienkomplex von Tom L. Beauchamp und James Childress: (1.) Respekt vor der Autonomie der Betroffenen (respect for persons, autonomy); (2.) Nichtschadensprinzip (nonmaleficence); (3.) Fürsorgeprinzip (beneficence); (4) (Verteilungs-)Gerechtigkeit (justice)¹³.

Prinzipien dieser Ebene bedürfen im Blick auf ihre Leitfunktion bei der Beurteilung konkreter Lebens- und Arbeitsbereiche nochmals einer weiteren Spezifizierung: So erhalten die Regeln, die zur Einlösung in konkreten Bereichen dienen, je andere Akzente, wenn sie z.B. auf die Situation des Arzt-Patient-Verhältnisses bezogen werden oder wenn sie auf die Situation von Probanden, die an einem medizinischen Forschungsprojekt (Humanexperiment) teilnehmen, zugeschnitten werden¹⁴. Die Vermittlung mit dem konkreten Sachwissen des jeweils betroffenen Lebens- bzw. Tätigkeitsfeldes nimmt dabei von Ebene zu Ebene zu.

Die Fundierung in der Menschenwürde und den in ihr wurzelnden Menschenrechten macht zugleich deutlich, dass weder eine allgemeine Wissenschaftsethik noch eine Medizinische Ethik im Speziellen Sonderethiken darstellen können. Besonderheit und Neuheit beziehen sich lediglich auf die je eigenen Anwendungsbedingungen in diesen Handlungsfeldern. Aus dieser

Zugehörigkeit zum gleichen ethisch-normativen Fundierungskomplex folgt nun freilich auch, dass die einzelnen, anwendungsorientierten Ethikbereiche in einen allgemeinverbindlichen Gesamtrahmen eingebunden bleiben.

Aus diesem Ansatz und der damit notwendig verknüpften Einsicht, dass Forschungsethik als Teil der Wissenschaftsethik keine Sonderveranstaltung sein kann, sondern in die allgemeinen, normativen Fundamente eingebunden bleibt, folgt notwendig auch eine äusserst wichtige Konsequenz: Allgemeine moralische Verantwortung geht im Konfliktfall grundsätzlich vor partikularer Verantwortung, d.h. hier der Berufs-/Rollenverantwortung von Forschern¹⁵. Diesen ethischen Anforderungen ist auf allen Ebenen und in Bezug auf alle Dimensionen Rechnung zu tragen, d.h. sowohl die Ziele als auch die Mittel und Methoden von Wissenschaft und Forschung müssen sich auf diesem Prüfstand bewähren lassen.

3. Zum Zusammenhang von wissenschaftlicher Forschung und ethischer Verantwortung

Forschung ist im Gefolge des modernen Strukturwandels zunehmend mehr Gegenstand ethischer Beurteilung geworden. Entgegen noch nicht allzu lange zurückliegender Positionen ist die Verantwortungspflichtigkeit heute prinzipiell kaum noch umstritten¹⁶. Die konkrete Forschungspraxis unserer Tage bietet allerdings immer wieder Zündstoff für teilweise heftige Kontroversen; als Beispiele verweise ich auf umstrittene Tierexperimente in der Forschung und auf bestimmte Formen gentechnischer Forschungsprojekte. Doch auch in öffentlich heute weniger kontroversen Gebieten (z.B. Humanexperimente und Heilversuche) ist längst anerkannt, dass die Forschungspraxis nicht nur wissenschaftlichen Gesichtspunkten, sondern auch ethischen Massstäben genügen muss.

Die rasch vorangeschrittenen Forschungen in der Molekularbiologie und der Genetik sowie in angrenzenden Disziplinen, die für Tier- und Pflanzenzüchtung bedeutsam sind, werfen die Frage auf, wie tiefgreifend und umfassend, für welche Zielsetzungen und unter welchen Bedingungen in die Lebensprozesse eingegriffen werden darf. Wer auf diese Frage eine Antwort will, sucht nach einem Massstab, mit dessen Hilfe die Grenzen zwischen verantwortbaren und nicht verantwortbaren Interventionen bestimmt werden können. Solche Massstäbe enthalten unweigerlich ethische Wertungselemente. Sie sind nicht schon durch die Befolgung der wissenschaftsimmanenten, methodischen Regeln allein gewährleistet. Natur- und Ingenieurwissenschaften können durch ihr eigenes Methodeninstrumentarium allein noch keine Garantie dafür bieten, dass ihre Auswirkungen dem Wohl von Menschen, Tieren und anderen Naturwesen dienen oder auch nur damit verträglich sind. Massstäbe, die solchen wertbestimmten Zielvor-

stellungen dienen und dies in qualifizierter Form tun können, verdanken sich der ethischen Reflexion.

In unübersehbarer Weise stösst die seit Monaten andauernde Debatte über die embryonale (Human-)Stammzellenforschung auf neuartige Verantwortungsprobleme: Wie ist die im Hinblick auf hochrangige Forschungsziele¹⁷ dringlich gewünschte Verwendung pluripotenter [also zur Differenzierung in viele Gewebearten, aber nicht mehr zur Ausbildung eines ganzen menschlichen Organismus (Totipotenz) befähigter] embryonaler Stammzellen (ES-Zellen) zu beurteilen, deren Herstellung (derzeit jedenfalls) mit der Zerstörung von in-vitro-gezeugten menschlichen Embryonen verbunden ist? Das Problem liegt primär auf der Ebene der Forschungsmittel, wohingegen die genetischen Ziele als solche akzeptabel oder gar unterstützenswert sind. Solche Fragen über den Beginn menschlichen Lebens betreffen aber das (moralische und juristische) Recht auf Unversehrtheit von Leib und Leben. Die damit aufgeworfenen ethischen Fragen gehören zu jenen Grundsatzproblemen, die sich nicht nur auf nationaler, sondern auch auf internationaler Ebene stellen, und keineswegs mehr der Kompetenz einzelner Berufsgruppen (z.B. der Biowissenschaftler) allein überantwortet werden können¹⁸.

In einigen neuen, biowissenschaftlichen Tendenzen (Keimbahnintervention, Embryonenselektion auf der Grundlage von Gentests, Klonierung) zeichnet sich zudem eine noch radikalere Fragestellung ab: Werden hier nicht die verbindlichen Grundzüge des normativen Menschenbildes selbst (und damit die Grundlagen der Moral) angetastet bzw. relativiert, insofern es bei solchen Forschungsansätzen nicht nur um Therapieziele im Hinblick auf bislang unheilbare Krankheiten geht, sondern um die «verbessernde» Beeinflussung oder gar Festlegung bestimmter, biologischer Fähigkeiten von menschlichen Lebewesen, die es verdienen, zur Existenz zu gelangen? Eine Aushöhlung des «Kerns der normativen Selbstausslegung des Menschen»¹⁹ überschreitet aber entschieden die herkömmlichen Problemebenen neuer Technologien und fordert jede an inhaltlich-normativer Orientierung interessierte Ethik heraus. Letzteres gilt zweifellos auch für die Grundlagen der Rechtsordnung.

Wie nun kann und soll in den betroffenen Forschungsgebieten mit solchen Verantwortungskonstellationen umgegangen werden? – Zur Beantwortung sind im Folgenden mehrere Ebenen zu unterscheiden. Eine erste betrifft das Forschungsethos:

4. *Forschungsethos*

Der zuvor unterstrichenen theologischen Wertschätzung wissenschaftlicher Arbeit entspricht der Auftrag, diese Tätigkeit auch wirklich gut zu machen.

Hierin trifft sich die theologische Perspektive mit den Anliegen eines Forschungsethos. Ethos im objektiven Sinn bezeichnet «den Inbegriff sittlicher Normen und normativer Gehalte, die in einer gegebenen Gesellschaft als gültig anerkannt sind, auch mit Bezug auf bestimmte soziale Rollen (Beruf, Stand)...; subjektiv die entsprechende Einstellung und Gesinnung, den sittlichen Charakter des Einzelnen»²⁰. In unserem Fall eines wissenschaftlichen Berufs- bzw. Standesethos sind in stichworthafter Verdichtung folgende Elemente zu nennen, die jeweils – freilich in unterschiedlicher Gewichtung – eine objektive und subjektive Dimension aufweisen: Die erste Pflicht eines wissenschaftsinternen Ethos ist: Gute Wissenschaft zu betreiben, d.h. Forschung und Lehre konsequent an der regulativen Idee der Wahrheit auszurichten. Dies gilt sinngemäss auch für die in heutigen Wissenschaften dominierende, bescheidenere Variante des Findens von je bewährungsfähigeren Forschungshypothesen²¹. Von den in der Forschung Tätigen wird eine ethisch motivierte Selbstbindung dahingehend erwartet, dass sie der optimalen, streng sachbezogenen Erkenntnisgewinnung gemäss den methodischen Fachgebietsregeln, die bereits logische Konsistenz- und Überprüfbarkeitsforderungen implizieren, dienen. Weiter sind vor allem folgende Maximen zu nennen: Unparteilichkeit, neutrale Distanz, Vorurteilslosigkeit, intellektuelle Redlichkeit, unbestechlich-uneigennütziges Nüchternheit, methodischer Skeptizismus, Flexibilität im Abwägen von Alternativen, Offenheit für Kritik und Bereitschaft zur Selbstkritik, Beachtung der Fairness (trotz Konkurrenzdrucks) und der Kommunikationsregeln im Dialog mit der Scientific Community, Respektierung der eigenen Kompetenzgrenzen, qualifizierte Weitergabe des Fachwissens, Ermöglichung des freien Zugangs zu wissenschaftlichen Erkenntnissen als öffentlichem Gut, Ernstnehmen des eigenen Publikationsauftrags unter Respektierung der entsprechenden Regeln (z.B. Zitationsregeln), klare Kennzeichnung der eigenen Leistung und Respekt vor der Leistung und dem geistigen Eigentum anderer, Integrität bei der Wahrnehmung gutachterlicher Funktionen²². Alle diese Momente zusammengenommen lassen Wissenschaft als existenzielle Gesamthaltung und Grundeinstellung verstehen, in welcher der Wahrheitsbindung Vorrang vor partikulären Interessen zukommt.

Dieses Tableau muss freilich heute unbedingt in einen kollektiv bzw. korporativ verfassten Kontext gestellt werden: Die teammässige, gemeinsame, kollektive, arbeitsteilige Entstehungsweise von Forschungsergebnissen ist für die heutige Situation längst typisch: Fragen des Forschungsethos sind deshalb auf die Verantwortungsdifferenzierung zu beziehen, die auf die verschiedenen Ebenen des institutionell-korporativ verfassten Rahmens von Forschungseinrichtungen zugeschnitten ist. An dieser Stelle kann die komplexe Diskussion über die gestufte Verantwortungsfähigkeit von Institutionen/Organisationen nicht eigens thematisiert werden. Im Ergebnis ist

gewiss einzuräumen, dass es diffiziler geworden ist, die Verantwortung eines Individuums in einem gemeinsamen, koordinierten Projekt zu bestimmen. Gemeinschaftlich getragene Verantwortung impliziert aber eine Mitverantwortung, die u.a. nach der strategischen Position eines Individuums im Kollektiv oder System, in dem es mitwirkt, zu bemessen ist. Dieser Ansatz erlaubt Abstufungen in dem Sinne, dass niemand allein für alles verantwortlich ist, aber auch niemand, der bewusst und frei mitwirkt, von ethischer Verantwortung freigesprochen wird²³.

Die Verantwortungswahrnehmung auf der Ethosebene kann aber nun in Bezug auf die im vorangehenden Abschnitt skizzierten Problemkomplexe nicht als ausreichend betrachtet werden. Auch wenn wesentliche berufsethische Normen heute nicht selten als geschriebene (auch berufsrechtlich relevante) Richtlinien bzw. Kodizes vorliegen²⁴, so können Probleme, die im angedeuteten Ausmass hochrangige ethische Güter einschneidend betreffen, nicht der Selbstbindungsbereitschaft Einzelner oder von Teams und auch nicht der Regelungskompetenz von Berufs- bzw. Standesorganisationen überlassen bleiben. Die Stärken eines Ethos dürften primär dort zur Geltung kommen, wo man sich auf bewährtem, erprobtem Boden bewegt. Ein überliefertes Ethos stösst aber rasch an Grenzen, wo sich derart neuartige Grundsatzfragen stellen, die zudem unmittelbar die Unversehrtheit menschlichen Lebens selbst tangieren. Hier ist aber die Allgemeinheit involviert, und zwar zunehmend nicht nur im Sinne der nationalen, sondern auch der internationalen Gemeinschaft. Herausforderungen dieses Gewichts, bei denen es um möglichst klare, allgemein verbindliche Grenzziehungen und Markierungen von Missbrauchszonen geht, können im moralphilosophischen und -theologischen Rahmen aber angemessen erst als Inhalte einer normativen Ethik angegangen werden. Deshalb kann man es nicht bei einem Forschungsethos bewenden lassen; es bedarf einer allgemeinen, normativ-inhaltlichen Reflexion und Theorie, die man als Forschungsethik bezeichnen kann, wenn man ihr Aufgabenfeld weit genug definiert. Die Grundbereitschaft zur Orientierung an ethisch-normativen Regeln und Grenzziehungen ist indes wiederum im Ethos grundgelegt, so dass beide Ebenen – Ethik und Ethos – eng aufeinander bezogen bleiben²⁵.

Die ethische Grundlagenreflexion muss sich um der Ranghöhe und Tragweite der auf dem Spiel stehenden moralischen Werte willen aber auch den weiteren strukturellen Anschlussfragen zuwenden: Wo die Unversehrtheit menschlichen Lebens zu schützen ist, bewegen wir uns im Bereich der Rechtsmoral, «deren Anerkennung nicht bloss zu erhoffen oder zu erwarten, vielmehr einzufordern ist»²⁶. Elementare moralische Forderungen dieser Art implizieren einen Anspruch, auch in das positiv geltende Recht einzugehen und notfalls durch strafrechtliche Sanktionen geschützt zu werden²⁷. Damit stehen wir vor einer weiteren Ebene, die nun näher zu charakterisieren ist:

5. Zur Forschungsethik: ein aktuelles Beispiel

Eine Forschungsethik im erwähnten Sinn «überträgt allgemein anerkannte Verbindlichkeiten, vor allem die einer elementaren und interkulturell anerkannten Rechtsmoral, auf die besondere Situation von Forschung»²⁸.

Dieser Vorgang des «Übertragens» ist freilich mehrschichtig und zudem in einen komplexen Kontext eingebettet. Dies trifft gerade für das Beispiel «embryonale Stammzellenforschung» zu, zu dem ich hier allerdings nur einige wenige Hinweise geben kann. Entsprechend den w.o. skizzierten Leitgedanken eines Forschungsethos hat eine sachgerechte ethische Urteilsbildung zunächst den empirischen Problemstand – mit all seinen gegenwärtigen Ungewissheiten, die im Fall der ES-Forschung ja wahrlich derzeit nicht zu übersehen sind – sorgfältig zur Kenntnis zu nehmen; dies beginnt bei der Bestimmung der naturwissenschaftlichen Begrifflichkeit (Stammzelle, Embryo, Fetus, Totipotenz, Pluripotenz usw.), umfasst die verschiedenen Arten, Eigenschaften und Gewinnungswege menschlicher Stammzellen [embryonale Stammzellen (ES-Zellen), «therapeutisches Klonen», embryonale Stammzellen (EG-Zellen) aus primordialen Keimzellen abgetriebener Embryonen oder Feten, verschiedene Sorten adulter Stammzellen, Unterscheidung nach Differenzierungsfähigkeit bzw. Entwicklungspotential u.a.²⁹]; schliesslich sind die möglichen künftigen Anwendungsgebiete (inkl. der wirtschaftlichen Aspekte), die als Forschungsziele von hohem Interesse sind, zur Kenntnis zu nehmen [entwicklungsbiologische Grundlagenforschung; anwendungsbezogene Forschung im Hinblick auf verschiedene Arten von Zelltherapien zur Heilung schwerer Krankheiten (z.B. des Zentralnervensystemes: Alzheimer, Parkinson, Multiple Sklerose; ferner Diabetes Mellitus, koronare Herzerkrankungen, Leukämie u.a.)³⁰].

In einem weiteren Schritt sind die spezifisch ethischen Problemstellungen herauszuarbeiten, die gerade in Bezug auf die unterschiedlichen Gewinnungsmethoden der diversen Stammzellenarten durchaus nicht uniform ausfallen können. In Bezug auf die derzeit in der schweizerischen Diskussion im Vordergrund stehende Forschung an pluripotenten ES-Zellen aus «überzähligen» Embryonen ist auch die Grundproblematik der IVF-Technik und -Praxis, der wir diese ansonsten todgeweihten Embryonen «verdanken», nicht auszulassen³¹.

Der zweifellos entscheidende ethische Gesichtspunkt ist darin zu sehen, dass derzeit zur Gewinnung dieser Stammzellenart die Zerstörung früher Embryonen (Blastozystenstadium) noch unumgänglich ist. Wir haben es von daher gesehen mit der ethischen Problematik einer «verbrauchenden» Forschung *mit* Embryonen – und also mit einem «verfügten Opfer» und zu fremdnützigen Zwecken – zu tun. Zudem fällt ins Gewicht, dass weniger problembeladene Forschungsalternativen noch kaum ausgelotet sind. So-

dann ist die Frage zu prüfen, inwieweit die w.o. skizzierte theologisch-ethische Urteilsbasis auf den Status früher Embryonen bezogen werden kann. Dabei sind auch alternative ethische Positionen zu gewichten. M.E. sprechen – auf dem Hintergrund des heutigen Standes der empirischen embryologischen Forschung – die Argumente der Zugehörigkeit des Embryos zur Art «homo sapiens» sowie der Potentialität, der Kontinuität, der Identität und existentialen Besonderheit in der Entwicklung vom Embryo zum geborenen Menschen in überzeugender Weise dafür, die Menschenwürde und den mit ihr verbundenen deontologischen Schutzanspruch bereits ab der erfolgten Befruchtung anzunehmen. Eine Abwägung von Gütern bzw. Übeln wird dem Schutz des Lebensrechts nicht gerecht; zudem entspricht den w.o. referierten bioethischen Prinzipien eine Argumentation, die dem Schädigungs- (bzw. Vernichtungs-)Verbot stärkere Verpflichtungskraft als dem Gebot der Hilfeleistung zuschreibt – zumal Letztere sich in diesem Fall derzeit nur in Form von z.T. vagen Forschungszielen greifen lässt, die sich vielleicht einmal hilfreich erweisen könnten³². Das immer wieder hervorgekehrte Argument, man wolle doch nur Forschung mit ohnehin «überzähligen» Embryonen betreiben, verkennt, dass der *moralische* Unterschied zwischen dieser Embryonen-Kategorie und eigens für solche Forschung hergestellten menschlichen Embryonen so gross gar nicht ist³³. Im Übrigen scheint mir der Nachdruck auf diesem recht pragmatischen Argument eher zu belegen, dass es den Befürwortern bei dieser Angelegenheit doch nicht so ganz wohl ist. Diese normativ-ethischen Schlussfolgerungen stehen und fallen keineswegs mit der theologischen Fundierungsdimension, wie thematisch verwandte neue Studien von «säkular» argumentierenden philosophischen Ethikern zur Genüge belegen³⁴. Insofern menschliche Embryonen auch ein schützenswertes Rechtsgut darstellen, ist eine «verbrauchende» Verwendung als Mittel zur wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung auch rechtlich zu regeln. Der Schutz durch Rechtsnormen ist aus ethischer Perspektive ein dringliches Anliegen. Eine Begrenzung bzw. das Verbot des Zugriffs kann – ethisch gesehen – nicht als illegitime Verletzung der Forschungsfreiheit angeprangert werden: Kein menschliches Handeln – und sei es hochrangige wissenschaftliche Forschung – kann sich hier legitimerweise zerstörende Eingriffe in eben jene hochrangigen Werte und Güter erlauben, in deren Dienst es doch zu stehen beansprucht³⁵.

6. Fundamentelethische Herausforderung

Die am Schluss von Abschnitt 3 angesprochene, derzeit – wenigstens im deutschsprachigen Raum – noch wenig ins öffentliche Bewusstsein gedrungene Problematik, betrifft, weil es ganz zentral um den moralischen Status der menschlichen Natur geht, zweifellos die ganze Gesellschaft. In-

nerhalb des fachethischen Aufgabenspektrums überschreitet sie nicht nur die Ebene eines Forschungsethos, sondern auch jene einer Forschungsethik als angewandter Ethik. Zur Diskussion stehen hier vielmehr die Prämissen von beiden, insofern wesentliche Grundzüge des normativen Menschenbildes selbst in Frage gestellt sind. Einen bedeutenden Einfluss auf die anlaufende deutschsprachige Debatte hatten verschiedene Äusserungen von Jürgen Habermas, der in Bezug auf diskutierte Forschungsprojekte einer gentechnischen Keimbahnintervention (an frühen Embryonen) sowie der gezielten Embryonen-Selektion (Präimplantationsdiagnostik) und verschiedener Klonierungstechniken auf Erosionsgefahren im Sinne einer Unterminierung der Grundlagen einer diskurstheoretischen Moral, d.h. der elementaren Gleichheit der Diskurspartner und der individuellen Autonomie, hinwies³⁶. Die neuen Möglichkeiten würden die Grenzen von «geworden und gemacht» als anthropologische Kennzeichen der menschlichen Natur verschieben, ja die «Grundstruktur der *Conditio humana*»³⁷ selbst antasten. Für Habermas kommt zwar der Personbegriff für Embryonen und Feten nicht in Frage; die moralische Bewertung der Folgen eines (nicht therapeutisch motivierten) anthropotechnischen «Designs» der genetischen Konstitution künftiger Menschen berührt aber – «gattungsethisch» betrachtet – «eine naturale *Voraussetzung* für das Bewusstsein der betroffenen Person, autonom und verantwortlich handeln zu können»³⁸. Eltern, die sich als solche «Designer» betätigen, erlauben sich einen «Eingriff in die pränatale Verteilung der genetischen Ressourcen», der einer «Umdefinition von Spielräumen, innerhalb derer die künftige Person von ihrer Freiheit zur eigenen ethischen Lebensgestaltung Gebrauch machen wird»³⁹, gleichkommt. «Aber es ist uns nicht erlaubt, für andere Personen – nach *unseren* Vorstellungen von *deren* künftigen Leben – Spielräume festzulegen, die diese später für ihre ethische Lebensgestaltung nutzen können»⁴⁰.

Auch wenn der von mir vorgestellte materialetische Grundlegungstyp den diskurstheoretischen Prämissen nicht korrespondiert, so sind derartige Bedenken selbstredend für die unverzichtbaren anthropologischen Voraussetzungen eines theologisch-ethischen Ansatzes von fundamentaler Brisanz. Hier dürften der Theologischen Ethik neue Bewährungsproben bevorstehen, die zudem dem Sog der «normativen Kraft des Faktischen» ausgesetzt sein könnten. Hier ist ihre kritisch-warnende Funktion gefragt. Man wird dabei freilich nüchtern zur Kenntnis nehmen müssen, dass es für eine Empfehlung des Grundsatzes «*principiis obsta*» wohl schon zu spät sein dürfte. Aber vielleicht kann man den sich längst weltweit drehenden Forschungsrädern doch da und dort noch in die Speichen fallen!?

ANMERKUNGEN

¹ Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt/M. 1. Aufl. 1993 (stw 1046).

² *Ebd.* 9, 12.

³ *Ebd.* 12.

⁴ *Ebd.* 13.

⁵ Vgl. z.B. *Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages, W.-M. Catenhusen/H. Neumeister* (Hg.): Chancen und Risiken der Gentechnologie. Dokumentation des Berichts an den Deutschen Bundestag, Frankfurt/M., 2. Aufl. 1990, 314-357 (auf diesen Seiten findet sich das Sondervotum der damaligen Fraktion «Die Grünen»; in ihm wurde ein Forschungsverbot in bestimmten Gentechnikbereichen gefordert). Vgl. ferner *M. Gatzemeier*, Aspekte einer systematischen Theorie der Wissenschaftsethik, in: *W.A. Luck* (Hg.): Verantwortung in Wissenschaft und Kultur, Berlin 1996, 68-87.

⁶ *W. Frühwald*, Art. Forschung I. Philosophisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 3, Freiburg u.a. 1995, 1358.

⁷ Auf weitere Differenzierungen (z.B. in Geistes-, Sozial-, Natur- und Ingenieurwissenschaften) muss ich hier verzichten; vgl. dazu *K. Mainzer*, Art. Naturwissenschaften, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 7, Freiburg u.a. 1998, 698-701; *B. Sitter-Liver*, Der Einspruch der Geisteswissenschaften. Ausgewählte Schriften, Freiburg/Schweiz 2002, 15-122. Zu den Besonderheiten der Medizin vgl. *G. Rager*, Art. Medizin. 2 Wissenschaftstheoretisch, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 2, Gütersloh 1998, 642-646.

⁸ Vgl. z.B. *H. Lehrach*, Wissenschaft für das Leben, in: Spektrum der Wissenschaft, August 2002, 94-96. Zu diesen, in der Tradition *F. Bacon*s und *R. Descartes* stehenden, für Neuzeit und Moderne höchst folgenreichen Grundperspektiven der Wissenschaften vgl. *O. Höffe*, Medizin ohne Ethik?, Frankfurt/M. 2002, 62-64 (stw 2245). Im Wesentlichen setze ich im Folgenden die Situation von öffentlich institutionalisierten Forschungsbereichen voraus. Meine Schlussfolgerungen treffen allerdings grundsätzlich auch auf die privatwirtschaftlich organisierten Forschungsinstitutionen zu.

⁹ Vgl. *M. Seckler*, Art. Forschung II. Systematisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 3, Freiburg u.a. 1995, 1358-1360; *H.J. Münk*, Verantwortung in Wissenschaft und Forschung, in: *J. Römel*t (Hg.), Verantwortung für das Leben. Ethik, Technik, Lebensschutz, Krisenintervention, Innsbruck 1993, 1-35, hier 16-21. Zu den wissenschaftstheoretischen Aspekten vgl. *H. Poser*, Art. Wissenschaft/Wissenschaftstheorie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 10, Freiburg u.a. 2001, 1244-1249.

¹⁰ Vgl. *Pastoralkonstitution: Die Kirche in der Welt von heute: «Gaudium et spes»*, Art. 36 (im Kontext des gesamten 3. Kapitels).

¹¹ Vgl. *J. Ernst*, Art. Gottebenbildlichkeit II. Neues Testament, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 4, Freiburg u.a. 1995, 873f; *L. Scheffczyk*, Art. Gottebenbildlichkeit III. Theologie- und dogmengeschichtlich, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 4, Freiburg u.a. 1995, 874-876. Ferner vgl. *H.J. Münk*, a.a.O. (Anm. 9) 16-21.

¹² Vgl. *A.G. Wildfeuer*, Art. Würde, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 10, Freiburg u.a. 2001, 1324f.

¹³ Vgl. *T.L. Beauchamp/J. Childress*: Principles of Biomedical Ethics, 4th Edition, New York/Oxford 1994, 120-394. Die Grundforderung eines «informed consent» ist im Autonomieprinzip verankert (vgl. 142ff). Auf der Basis der Menschenrechte (im Blick auf die Europäische Menschenrechtskonvention) argumentiert die eingangs genannte Bioethikkonvention des Europarats; vgl. *L. Honnefelder/M. Fuchs*, Art. Bioethikkonvention, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 1, Gütersloh 1998, 374-379.

¹⁴ Vgl. *W. Schaupp*, Art. Humanexperiment/Heilversuch/Heilbehandlung 2. Ethisch, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 2, Gütersloh 1998, 243-246.

¹⁵ Vgl. *H. Lenk*, Zu einer praxisnahen Ethik der Verantwortung in den Wissenschaften, in: Ders. (Hg.): Wissenschaft und Ethik, Stuttgart 1991, 54-75, hier 65f.

¹⁶ Dies heisst noch nicht, dass Verantwortung immer angemessen wahrgenommen und akzeptiert wird. Zum nachfolgenden Beispiel tierexperimenteller Forschung vgl. auch *H.J. Münk*, a.a.O. (Anm. 9) 23–26.

¹⁷ Vgl. die imposante Liste, die die *Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages* «Recht und Ethik der modernen Medizin» in ihrem «Zweiten Zwischenbericht – Teilbericht Stammzellforschung» (Nov. 2001) vorgelegt hat [abgedruckt in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Bd. 7 (2002), 419–444, hier 420ff]; neben Erkenntniszielen der Grundlagenforschung (z.B. entwicklungsbiologische Zusammenhänge beim Menschen) wird eine stattliche Zahl von medizinischen Zielen im Bereich anwendungsbezogene Forschung (Entwicklung von Therapien bei bislang wenig oder nicht beeinflussbaren Krankheiten, z.B. neurodegenerative Erkrankungen, Diabetes Mellitus) aufgeführt.

¹⁸ Vgl. dazu auch den in Anm. 13 zitierten Art. von *L. Honnefelder/M. Fuchs*. Es ist anzuerkennen, dass sich auch einzelne Berufsgruppen auf internationaler Ebene um gemeinsame ethische Standards bemühen; vgl. z.B. *World Medical Association: Declaration of Helsinki. Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects*, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Bd. 7 (2002) 339–342.

¹⁹ *L. Honnefelder*, Bioethik und Menschenbild, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Bd. 7 (2002) 33–52, hier 33.

²⁰ *W. Kluxen*, Art. Ethos, in: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 1, Gütersloh 1998, 693f.

²¹ Vgl. *E. Schockenhoff*, Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit, Freiburg u.a. 2000, 207–264; Schockenhoff bietet eine instruktive Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen Diskussion insbesondere des 20. Jh. zur Wahrheitsfrage in den Wissenschaften und kommt zu dem von mir hier vorausgesetzten Ergebnis, dass nur jene Wissenschaft, «die sich selbst der Idee der Wahrheit als ihrem obersten Prinzip unterstellt... ethische Verantwortung für ihre eigenen Hervorbringungen übernehmen (kann)» (*ebd.* 221); vgl. ferner *H. Poser*, a.a.O. (Anm. 9) 1248.

²² Vgl. dazu *E. Schockenhoff*, a.a.O. (Anm. 21) 227–262. Schockenhoff befasst sich auch mit dem düsteren Kapitel der Forschungsskandale, d.h. insbesondere mit Betrug und Fälschung in der Forschung, mit Ideendiebstahl und mit der Plagiatsfrage; ebenso thematisiert er die inzwischen erarbeiteten Regelwerke von bedeutenden Forschungsorganisationen, die auf solche Missstände reagierten; zudem geht er auf die Spezialfrage der Patentierung von Wissen ein (vgl. insbes. *ebd.* 236f). Vgl. auch die vor kurzem vorgelegten Richtlinien der *Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften (SAMW)* «Integrität in der Wissenschaft», in: *Schweizerische Ärztezeitung*, Jg. 83 (2002) Nr. 43, 2280–2287.

²³ Vgl. *M. Maring*: Institutionelle und korporative Verantwortung in der Wissenschaft, in: *H. Lenk* (Hg.): *Wissenschaft und Ethik*, Stuttgart 1991, 135–150; vgl. *H.J. Münk*, a.a.O. (Anm. 9), 11–15.

²⁴ Vgl. z.B. den Dokumentenanhang des in Anm. 23 gen., von *H. Lenk* herausgegebenen Werkes (*ebd.* 381–403); ferner vgl. *A. Labisch/N. Paul*, Art. Ärztliche Gelöbnisse, in: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 1, Gütersloh 1998, 249–255.

²⁵ Vgl. *O. Höffe*: Medizin ohne Ethik? (Anm. 8) 7–27, bes. 23. Demgegenüber wird in der einschlägigen angloamerikanischen Literatur der Begriff «Research Ethics» i.d.R. bedeutend enger gefasst; vgl. *C. Whitbeck*, Art. Research Ethics, in: *Encyclopedia of Applied Ethics*, Vol. 3, San Diego/London u.a. 1998, 835–843.

²⁶ *O. Höffe*: Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch, Frankfurt/M. 1999, 36 (stw 1396).

²⁷ Vgl. *R. Wahl*, Art. Forschung/Forschungsfreiheit 2. Rechtlich, in: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 1, Gütersloh 1998, 762–765.

²⁸ *O. Höffe*, Art. Forschungsethik, in: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 1, Gütersloh 1998, 765–769, hier 766.

²⁹ Vgl. dazu den «Zwischenbericht: Menschliche Stammzellen» *B. Hüsing/E.M. Engels/R. Frietsch/S. Gaisser/K. Menrad/B. Rubin-Lucht/R. J. Schweizer*; hrg. vom Zentrum für Technologiefolgen-Abschätzung beim Schweizerischen Wissenschafts- und Technologierat, Bern 2002, 17–68; (diese instruktive Studie ist zu beziehen beim «Zentrum für Technologiefolgen-Abschätzung», Birkenweg 61, CH-3003 Bern).

³⁰ Vgl. *ebd.* 69–122; vgl. ferner *Enquête-Kommission* «Recht und Ethik der modernen Medizin» (Anm. 17) 420–424.

³¹ Während das deutsche Stammzellgesetz (28.6.2002) primär nur die Rahmenbedingungen für eine ausnahmsweise zugelassene Einfuhr und Verwendung embryonaler Stammzellen zu Forschungszwecken regelt, tangiert der vorliegende Schweizerische Entwurf eines Bundesgesetzes (Mai 2002) auch die Forschung an «überzähligen» Embryonen zum Zwecke der (entwicklungsbiologischen) Grundlagenforschung, der Verbesserung der medizinisch assistierten Fortpflanzung und auch der Gewinnung von embryonalen Stammzellen unmittelbar; vgl. dazu A. Holderegger, Ethische Probleme der Stammzellenforschung, in: Ders./D. Müller/B. Sitter-Liver/M. Zimmermann-Acklin (Hg.): *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2002, 250f; das bundesdeutsche Stammzellgesetz ist abgedruckt in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 7* (2002) 413–418. Im Übrigen ist daran zu erinnern, dass die sog. überzähligen Embryonen nicht von selbst entstanden sind; es ist erstaunlich, wie wenig die sonst so viel beschworene Verursacherverantwortung in diesem Fall gilt, obwohl dieses tragische Ergebnis der zugelassen IVF-Praxis doch auch rechtlich wohl reichlich fragwürdig sein dürfte!

³² Vgl. G. Rager (Hg.), *Beginn, Persönlichkeit und Würde des Menschen*, Freiburg i.Br./München 2. Aufl. 1998; A. Holderegger, a.a.O. (Anm. 31), 250–267; zu den verschiedenen Ansätzen vgl. L. Siep, Kriterien und Argumenttypen im Streit um die Embryonenforschung in Europa, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 7* (2002) 179–195. Zu den nicht ausgeloteten Alternativen vgl. Enquete-Kommission «Recht und Ethik der modernen Medizin»: *Forschung an importierten humanen embryonalen Stammzellen. Kurzfassung ergänzend zum Zwischenbericht Stammzellforschung mit dem Schwerpunkt der Importproblematik*, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 7* (2002) 445–456, hier 455.

³³ Vgl. J. Habermas: Replik auf Einwände, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50* (2002) 2, 283–298, hier 298; H. J. Münk, a.a.O. (Anm. 9) 26–30.

³⁴ Vgl. z.B. O. Höffe: *Medizin ohne Ethik?* (Anm. 8) 70–96.

³⁵ Vgl. R. Wahl, a.a.O. (Anm. 27) 762–765, bes. 763f; Wahl geht auch auf die entsprechenden Verbote des deutschen Embryonen-Schutzgesetzes vom 24.10.1990 ein; er interpretiert sie als Ausdruck des gesetzgeberischen Willens, die «als ethisch unabdingbar empfundenen Anforderungen im Bereich der Forschung zu verrechtlichen» (*ebd.* 764); vgl. ferner J. Isensee, Der grundrechtliche Status des Embryos – Menschenwürde und Recht auf Leben als Determinanten der Gentechnik, in: O. Höffe/L. Honnefelder/J. Isensee/P. Kirchhof, *Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht*, Köln 2002, 37–77; vgl. zudem H. J. Münk, a.a.O. (Anm. 9) 33–35.

³⁶ Vgl. J. Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/M. 2001, 34–125; dieses Werk löste eine grössere Diskussion aus, auf die Habermas antwortete; vgl. Habermas, Replik (Anm. 33). Erneut zeigt sich, dass sich in Fragen dieser Art teilweise ein «kultureller Graben» zwischen der anglo-amerikanischen und deutschsprachigen Diskussion auftut. Jedenfalls erwecken gewichtige Vertreter der Ersteren den Eindruck, mit den gleichen Perspektiven wesentlich unbesorgter umzugehen; die Interpretation des Elternrechts auf Reproduktionsfreiheit erscheint äusserst liberal und auch für «Optimierungsstrategien» in Bezug auf den Nachwuchs offen zu sein; vgl. z.B. R. Dworkin, *Playing God: Genes, Clones, and Luck*, in: Ders.: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Mass)/London 2000, 427–452; diese Stossrichtung kommt auch in der Redeweise von «posthuman bodies» zum Ausdruck (vgl. K. Bayertz: *Der moralische Status der menschlichen Natur*, in: *Information Philosophie*, Oktober 2002, 7); demgegenüber gehören Befürchtungen über solche künftige Anthropotechniken und der Versuch, die menschliche Natur als unantastbare Eingriffsgrenze zu definieren, zu den Brennpunkten des neuen Buches von Francis Fukuyama: *Das Ende des Menschen*, Stuttgart/München 2002. Vgl. ferner auch L. Honnefelder, *Bioethik und Menschenbild*, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 7* (2002) 33–52.

³⁷ L. Honnefelder, a.a.O. (Anm. 36) 42.

³⁸ J. Habermas, Replik (Anm. 33) 285. Ob hier statt von «Gattung» richtigerweise von «Spezies» gesprochen werden müsste, mag dahingestellt bleiben. Wichtig ist, dass es Habermas damit gelingt, im Blick auf die Forschungsebene von vornherein eine individuelle ethische Engführung («Privat-eugenik») zu vermeiden.

³⁹ *Ebd.* 286.

⁴⁰ *Ebd.* 292. Zur ethischen Problematik solcher «Optimierungs»-Tendenzen vgl. auch meinen Beitrag: *Auf dem Weg zum perfekten Menschen?*, in: *Stimmen der Zeit 213* (1995) 625–636, bes. 632–634.

ANDREAS LOB-HÜDEPOHL · BERLIN

DIE WERTSCHÄTZUNG DES IMPERFEKTEN

*Einwendungen zu Gewissheitsannahmen der Biopolitik
im Umgang mit Behinderung*

1. Maria, Martha und die Frage menschlicher Vollkommenheit

Die Frage nach menschlicher Vollkommenheit begegnet uns immer wieder auch in der biblischen Tradition. Nicht wenige von uns denken unvermittelt an die berühmte Begegnung des Mannes aus Nazaret mit den beiden Schwestern Maria und Martha (Lk 10,38-42). Trefflich spiegeln die gängigen Assoziationen das einprägsame Bild aus einer bekannten Kinderbibel: Maria sitzt mit großen leuchtenden Augen zu Füßen Jesu, aufmerksam, ja ganz ergeben; ihre Schwester Martha hingegen lehnt mit sichtbar bösem und missgünstigem Blick an der Türschwelle zur Küche. Das Bild spricht Bände: hier Martha, bemüht, dem Gast einen angenehmen Aufenthalt zu gewähren, fragt vorwurfsvoll: «Herr, kümmerst es Dich nicht, dass meine Schwester die ganze Arbeit mir allein überlässt? Sag ihr doch, sie soll mit helfen!» Und dort die gütige, gleichwohl unmissverständliche Antwort des Mannes aus Nazaret: «Martha, Martha, du machst dir viele Sorgen und Mühen. Aber nur eines ist notwendig. Maria hat das Bessere gewählt, das soll ihr nicht genommen werden.»

Die gängige Lesart dieser Erzählung ist eindeutig: Maria hat immer etwas Edles an sich, Martha immer etwas Banales. Maria trägt immer eine Art Heiligenschein um sich, Martha dagegen atmet Küchendunst und häuslich-verlegene Betriebsamkeit aus. Maria ist vorbildlich, ganz gebannt von den Worten Jesu, vom Besseren, vom Eigentlichen. Martha aber ist ganz gefangen genommen von der Sorge um das leibliche Wohl des Gastes und verliert sich so in die vergänglichen Nebensächlichkeiten des alltäglichen Lebens – gefangen genommen vom Schlechteren, vom Uneigentlichen.

ANDREAS LOB-HÜDEPOHL, geb. 1961, Studium der Kath. Theologie, Philosophie, Erziehungswissenschaft und Soziologie in Bonn und Berlin. Promotion in Moralthologie bei Franz Böckle. 1991-1996 Hochschuldozent am Seminar für katholische Theologie der Freien Universität Berlin, seit 1996 Professor für Theologische Ethik und seit 1997 Rektor der Katholischen Fachhochschule Berlin.

Ihre Schwester Maria kommt deshalb in der Geschichte und Kunst der Kirche zu großen Ehren. Für Martha reicht es gerade zur Ordensheiligen der Krankenpflegerinnen, zur Patronin der Hausfrauen oder auch zur Namenspatronin mancher Diakonieanstalten oder Caritasvereine; nützlich, aber doch vergleichsweise minderwertig.

Es gibt freilich auch andere Lesarten dieser biblischen Begebenheit. Der große Mystiker des Mittelalters, Meister Eckhart, etwa hat das Bild der beiden Schwestern gänzlich umgekehrt interpretiert. In einer berühmten Predigt rückt er die noch unfertige Maria nicht ans Ende, sondern an den Anfang jeglichen geistlichen Lebens, das nach Vervollkommnung menschlicher Lebensführung strebt. Martha hingegen billigt Meister Eckhart aufgrund ihrer Lebenserfahrung sogar eine viel größere Nähe zu dem zu, was wirklich wesentlich ist. Gerade deshalb aber musste der Mann aus Nazaret Martha in ihre Schranken weisen. Denn «Martha fürchtete», so seine ungewohnt andere Deutung, «dass ihre Schwester im Wohlgefühl und in der Süße steckenbliebe.» Sie wünschte sich aber, dass Maria wird wie sie selbst: nicht nur glühende Anhängerin Jesu, sondern eben auch tatkräftig in der Bewältigung alltäglicher Sorgen und Nöte. «Deshalb sprach Christus und meinte: Sei beruhigt, Martha, auch sie hat den besten Teil erwählt. Das Höchste wird ihr zuteil werden: Sie wird selig wie du!»

Aufschlussreich an Meister Eckharts Gegendeutung zur gewohnten Interpretation von Maria und Martha ist zunächst dies: Das Streben nach Vervollkommnung ist sicherlich eine Grundtriebfeder menschlicher Lebensführung und muss es sogar auch sein. Gleichwohl ist jeder Augenblick und jede Lebenssituation, in der ein Mensch die ihm je aktuell vorfindlichen Möglichkeiten der Sinnerfüllung ergreift und mit Leben erfüllt, als solche unbedingt wertzuschätzen – wie unvollkommen, wie unvollendet, ja wie fragmentarisch sie sich von einem anderen Standpunkt aus auch immer darstellen mögen. Mehr noch: *Menschliche* Maßstäbe des Besser oder Schlechter, des Mehr oder Minder erweisen sich schnell als subjektive Konstrukte, die schnell als Maß aller Dinge verallgemeinert werden und in der Folge *anderes* unzulässig geringerschätzen und entwerten.

Meister Eckharts Deutung von Martha und Maria weist an einer undramatischen, beinahe alltäglichen Begebenheit darauf hin, wie beschädigend unsere menschlichen Vorstellungen vom wahren Menschsein und von einem ungezügelt Verlangen nach Vollkommenheit und Perfektion für all jene wirken können, die diesen Bildern der Glückens und Gelingens nicht entsprechen. Die Intervention Jesu, von der das Lukasevangelium berichtet, könnte Anlass wie Maßstab sein, die dominierenden Vorstellungen von Perfektion und wahrhaft gelingendem Lebens einer kritischen Sicht zu unterziehen; Vorstellungen, die als hintergründig wirkende Gewissheitsannahmen auch das Für und Wider in aktuellen Fragen des biomedizinischen

Fortschritts maßgeblich mitbestimmen – etwa die Frage der embryonalen Stammzellforschung, der Präimplantationsdiagnostik, aber auch den Umgang mit Krankheit und Behinderung.

2. «Minusvariante»? Das Verständnis menschlicher Behinderungen als Menetekel für die Abwertung des Imperfekten

Die Situation behinderter Menschen¹ in unserer Gesellschaft ist ein unheilvolles Menetekel. Sie ist paradigmatisch nicht nur für den Umgang mit Schwachen, Kranken und – gemessen an den vorherrschenden ökonomischen Maßstäben – nicht mehr «Funktionstüchtigen». Sie betrifft auch unser Verständnis des menschlichen Lebens insgesamt. Wie in einem Brennglas bündeln sich im Umgang mit behinderten Menschen Deutungsmuster («Mentalitäten»), die ein «gutes», «glückendes» und «gelingendes» Leben fast automatisch mit möglichst «perfekt», «makellos», «problemlos» und «risikolos» übersetzen. Im Gegenzug aber verkommt das *Imperfekte*, das also von diesen Vorstellungen eines gelingenden und glückenden Lebens abweicht, zum bedauerlich minderwertigen Modus des Perfekten, der möglichst verhindert werden sollte.

Wir haben uns daran gewöhnt, diese Einstellung gerade als Ausdruck moderner Humanität aufzufassen. Und tatsächlich haben die beachtlichen Fortschritte der Medizin bzw. der medizinisch-therapeutischen Rehabilitation die Lebenssituation vieler kranker und behinderter Menschen erheblich verbessert. Heilungschancen und Lebenserwartungen sind enorm gestiegen. Ohne moderne Geh-, Seh- und Hörhilfen oder auch pädagogisch-therapeutische Unterstützung wären viele behinderte Menschen noch stärker eingeschränkt als sie es heute immer noch sind. Wer wollte diese Fortschritte ernsthaft missen? Die Kehrseite dieser Entwicklung ist aber ein Bild behinderten Lebens, das die körperlichen, seelischen oder geistigen Behinderungen eines Menschen im Wesentlichen als die biologisch-medizinische Störung von «normalen» Funktionsabläufen des Organischen («somatische Insuffizienz») oder als funktionale Ausfälle (Fehlen eines üblichen Gliedmaßes) auffasst. Diese Sichtweise konzentriert sich auf die Defizite, die den behinderten Menschen vom durchschnittlichen Menschsein unterscheiden. Nun wird man Unterschiede zwischen Menschen mit Behinderungen und Menschen ohne Behinderungen schwerlich leugnen wollen. Hoch gefährlich aber ist die Unterscheidung zwischen *normal* und *anormal*. Denn «Normalität» hat eine *doppelte* Bedeutung. *Normalität* heißt zunächst das *im Durchschnitt Erwartbare*. Und tatsächlich sind zwei Arme, zwei Beine, eine gewisse Hör- und Sehfähigkeit usw. bei einem Menschen *im Durchschnitt* erwartbar. Unter der Hand gewinnt Normalität dann aber noch die Bedeutung von *normativ*: So *muss* ein

Mensch ausgestattet sein, wenn er ein «richtiger», ein «voller» Mensch sein will. Das durchschnittlich Erwartbare wird zum Sollmaßstab für das wahrhaft Vollgültige. Infolgedessen ist das Leben mit Behinderungen letztlich eine Minusvariante des vollen Menschseins, dessen Lebensqualität nahezu zwangsläufig eingeschränkt sein muss.

Dieses Deutungsmuster entfaltet in der aktuellen Debatte um Für und Wider der Pränataldiagnostik (insbesondere der Präimplantationsdiagnostik), der Legitimität von sog. Spätabtreibungen oder der «Kind-als-Schadensfall»-Rechtsprechung² eine ungeheure Wirkung. «Aber bevor Leben ins Leben kommt», formuliert *Wolfgang Schirrmacher* den versteckten *common sense* unserer Gesellschaft, «haben wir die Verantwortung, dieses Leben so gut wie möglich zu gestalten, dem Leben eine so gut wie mögliche Startposition zu geben. Und ich halte es für eine bodenlose Gemeinheit, einem anderen Wesen ein Leben als Krüppel zuzumuten, wenn es auf gentechnologischer Ebene möglich wäre, ihm dieses Schicksal zu ersparen.»³ Wie selbstverständlich gehen weite Teile der Öffentlichkeit davon aus, dass es eine Frage der Fürsorge für die Mutter, aber auch eine Frage des Mitleids für das betroffene Kind ist, im Falle einer drohenden oder mutmaßlichen Behinderung die Schwangerschaft abubrechen. Ganz in dieser Diktion spricht man sogar von einem *therapeutischen* Interesse⁴, obwohl es sich hier eindeutig um eine selektive Zielrichtung handelt.

Das Motiv, einem potentiell behinderten Menschen sein zukünftiges Leiden zu ersparen, reduziert diesen Menschen nicht nur auf seine Behinderung und das dadurch verursachte Leiden. Sondern es beruht oftmals auf einer eklatanten Fehleinschätzung, die Nichtbetroffene von der Situation Betroffener haben. Zahlreiche empirische Untersuchungen widerlegen die Einschätzung vieler Nichtbetroffener, dass behinderte Menschen wie selbstverständlich eine geringere Lebensqualität verspüren.⁵ Sie belegen eher das Gegenteil: Bei Körperbehinderten, deren Behinderung Folge eines Unfalls ist, die also das Vorher und das Nachher «am eigenen Leibe» kennen, steigt nicht selten die Wertschätzung ihres eigenen Lebens. In den USA etwa denken 60% der Querschnittsgelähmten sogar positiver über sich selbst, seit sie behindert sind.⁶ Andere Untersuchungen ermitteln zwar gelegentlich eine geringe Lebenszufriedenheit behinderter Menschen.⁷ Nach Auskunft einer breit angelegten Studie in Frankreich befürworten sogar 36% behinderter Menschen das Angebot vorgeburtlicher Selektion. Aufschlussreich aber ist in diesen Untersuchungen die Begründung. Nicht die Schädigung als solche, sondern die dadurch erlittene Ausgrenzung, Benachteiligung und Behinderung durch die nichtbehinderte Umwelt lässt das Leben mit Behinderungen für viele behinderte Menschen als nicht besonders zufrieden erfahren.

Dieser Befund erstaunt nicht, im Gegenteil: Er bestätigt jenes Verständnis von Behinderung, das in der fachwissenschaftlichen Öffentlichkeit längst

Gemeingut ist. Demnach ist die Behinderung eines Menschen nicht seine wie auch immer geartete leibliche Anomalie als solche. Seine Behinderung ist vielmehr Resultat einer erschwerten, ja gestörten Beziehung zwischen der (organisch) versehrten bzw. (organisch) nicht durchschnittlich ausgestatteten Person einerseits und ihrer sozialen Umwelt andererseits. Die Weltgesundheitsorganisation hat schon vor gut zwei Jahrzehnten jene drei Faktoren beschrieben, die bei der Behinderung eines Menschen zusammenwirken: *Erstens* die anatomische Disposition, die von einer durchschnittlichen «Ausstattung» eines Menschen abweicht und insofern eine Anomalie und Schädigung bildet («impairment»); *zweitens* die Beeinträchtigung der instrumentellen, kognitiven oder sozialen Fähigkeiten, die ebenfalls durchschnittlich bei einem Menschen erwartet werden und auf die hin die soziale Welt eingerichtet ist («disability»); und *drittens* die Benachteiligungen bei der Teilhabe am Alltagsleben in Familie, Schule, Beruf oder Gesellschaft («handicap»).⁸

Dass Behinderungen Resultat erschwerner, ja gestörter Interaktion zwischen Menschen mit und ohne Behinderungen sind, macht folgender Sachverhalt deutlich: anatomische Schädigungen können nämlich ihrerseits verstärkt oder sogar verursacht werden durch jene Reaktionen, die sie bei den Nichtbetroffenen auslösen. Nichtbehinderte Menschen erfahren die Lebensäußerungen und Verhaltensgewohnheiten behinderter Menschen sehr häufig als befremdlich und beängstigend, gelegentlich sogar als fundamentale Bedrohung ihres eigenen Selbstwertes. Diese Erfahrung machen nicht selten gerade die Eltern. Deshalb reagieren sie oftmals mit Rückmeldungen, die die Entwicklung ihres nicht durchschnittlich ausgestatteten, also «versehrten» Kindes nachhaltig hemmen. Die Reaktionen können zwischen Stigmatisierung und Ausgrenzung einerseits und einer mitleidfixierten Überbehütung andererseits variieren. Aus Sorge, ihren elterlichen Pflichten nicht ausreichend nachzukommen, können Eltern dazu neigen, alles erdenklich Mögliche und Gute ihren behinderten Kindern «anzutun». Dabei schnüren sie aber deren vorfindliche Fähigkeit zur eigenständigen Entwicklung und Lebensführung ab. «Es ist nicht der Mangel als solcher, der für den betroffenen Menschen ›Unheil‹ bringt, sondern die auf ihn und seinen Entwicklungs- und Bildungsprozess, auf sein Selbstverständnis, seine Identitätsfindung zurückwirkende gesellschaftliche Anforderung, die an ihn gestellt wird und die Resonanz, die er erfährt, z.B. als Verdikt, nicht vollständig, hilflos, abhängig zu sein.»⁹ Behinderung ist deshalb – zugespitzt formuliert – nicht die *Minusvariante* menschlicher Normalität, sondern eine *ungewohnt andere Variante durchschnittlicher menschlicher Existenz* – freilich unter erschwerten Bedingungen.

Gefordert ist deshalb eine entgrenzende Ethik behinderten Lebens, die diese verhängnisvolle Defizitorientierung und faktische Abwertung be-

hinderten Lebens auf eine Minusvariante vollgültigen Menschseins aufbricht. Eine solche entgrenzende Ethik weitet unseren Blick auf die oftmals zugedeckten und verhinderten Ressourcen versehrter Menschen. Sie lenkt ihn aber auch auf die Eigenanteile der Nichtbehinderten, die maßgeblich zu den Behinderungen behinderter Menschen führen. Sie fördert die Lebenssituation behinderter Menschen, indem sie die dominierenden Bilder und Denkgewohnheiten unserer Gesellschaft einer kritischen Revision («Neu-Sicht») unterzieht. Diese Revision überwindet die Defizitorientierung in Richtung einer neuen Perspektive, die das Eigensein des behinderten Menschen einschließlich seiner je anderen Weise der Lebenserfahrung und Lebensführung wertschätzt. Diese Perspektive weitet den Blick auf jenes Entwicklungspotential des Unabgeschlossenen, das im sozialen Miteinander behinderter und nichtbehinderter Menschen wechselseitig je neue Erfahrungsräume gelingenden Lebens zuspült. Motor dieser Entwicklung ist freilich der konsequente Abschied hierarchisierender Denkgewohnheiten, die die Welt in das Perfekte und das Imperfekte und damit in das Mehr- und das Minderwertige einteilen.

3. Das Imperfekte – Stichworte zur theologischen Deutung einer zwiespältigen Grundsignatur menschlicher Existenz

Die Wertschätzung des Unvollkommenen scheint auf den ersten Blick seltsam realitätsfern, vielleicht sogar in zynischer Weise verklärend. Gleichwohl steht sie für eine ethische Grundhaltung, die sich zwar der *Nichteindeutigkeit*, besser: der *Zwiespältigkeit* des Imperfekten bewusst ist, die sich aber genau darin jenem Vollkommenheits- und Machbarkeitswahn widersetzt, der die aktuellen Debatten um Fragen der Bioethik dominiert. Die Wertschätzung des Imperfekten rettet – zugespitzt formuliert – letztlich das menschliche Leben vor dem verobjektivierenden Zugriff des Plan- und Machbaren. Sie sichert ihm stattdessen jene durchaus riskante Offenheit, die für eine eigenverantwortliche und damit sinnstiftende Lebensführung behinderter wie nichtbehinderter Menschen gleichermaßen Voraussetzung ist.

Damit kein Missverständnis entsteht: Das unüberwindlich Unvollkommene menschlicher Lebensführung spiegelt oftmals die vielfältigsten Erfahrungen des Scheiterns und des Schuldigwerdens, des Schmerzes und des Leidens. Diese bedrückenden Erfahrungen des Menschen markieren die hässlichen Narben seiner geschichtlichen Existenz. Da ist das sehnsüchtige Verlangen nach Vollkommenheit und Vollendung nur zu verständlich. Gerade die jüdisch-christliche Tradition überliefert ein Gottesbekenntnis, das in den zutiefst schmerzhaften Erfahrungen des Unheils und der Gefangenschaft menschenunwürdiger Lebenssituationen Gottes rettend-heilende Nähe bekennt. Die menschliche «Sehnsucht nach dem ganz Anderen»

(Max Horkheimer), die sich unauflöslich mit dem Christentum verbindet, ist die Keimzelle für das Streben nach kreativer, also besorgender wie schöpferischer Veränderung durch Menschenhand (vgl. Gen 1,26), das sich mit dem Schmerz des Bestehenden nicht abfinden mag.

Freilich mündet die moderne Fortschrittsgeschichte, die das Streben nach Perfektion gerade in der Illusion einer leidfreien Welt und Gesellschaft hypostasiert, in die Selbstabschaffung des Menschlichen menschlicher Existenz. Denn das Menschliche menschlicher Existenz nimmt gerade in der *dynamis* menschlichen Lebens Gestalt an, die seine Unvollkommenheit freisetzt. Die Idee des Vollkommenen dagegen stellt das prozesshafte Moment menschlicher Existenz still. Was damit gemeint ist, erschließt sich schon durch die Semantik unserer Alltagssprache bzw. unserer Zeitmodi: Mit Perfektsein («Perfektion») verbinden wir nicht nur einen erreichten Idealzustand, sondern auch das mittlerweile Abgeschlossene, das Fertiggestellte, auf den vorfindlichen Zustand statisch Fixierte. Mit Imperfektsein verbinden wir hingegen nicht nur das Nichtideale, sondern auch das Unabgeschlossene, nicht nur das Entwicklungsbedürftige, sondern auch das Entwicklungsfähige, das unfixiert Offene des Vorfindlichen. Diesem Verständnis des Imperfekten korrespondiert der Begriff der *Kontingenz*. Kontingenz bezeichnet nicht nur das Zugeteilte und Begrenzte menschlicher Lebensmöglichkeiten, sondern auch das *Zufällige*, das durchaus *anders* hätte sein und werden können; das damit nicht notwendigerweise genauso Seiende und deshalb durchaus auch *Veränderbare*.

Diese sich bereits von der Semantik unserer Alltagssprache nahelegende Deutung des Imperfekten und Kontingenten menschlicher Existenz wird durch die jüdisch-christliche Tradition präzisiert. Die *Geschöpflichkeit* des Menschen als Gottes Ebenbild verweist auf die Spannung des *Gegebenen* wie des *Aufgegebenen*. Die Menschwerdung des Menschen ist die Gabe Gottes im Akt der Wertschöpfung und darin eingebunden zugleich (Gestaltungs-) Aufgabe des Kultur schaffenden Menschen. Menschliches Leben ist die in die Heilsgeschichte Gottes eingewobene, weltliche, selbsttätig geführte Lebensgeschichte jedes Einzelnen. *Alles* menschliche Leben steht *zu jedem Zeitpunkt* im Spannungsbogen von Schöpfung und Erlösung, zwischen Fragment und Vollendung, zwischen dem *A* der Erschaffung als Ebenbild Gottes mit Weltauftrag und dem *O* jenes neuen Himmels und jener neuen Erde, in denen der Tod nicht mehr ist, «keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal» (Apk 21,4). Damit steht jedes menschliche Leben unabhängig seiner je aktuell vorfindlichen Verfassung unter dem *Verheißungsvermerk*¹⁰ erst zukünftiger Vollwirklichkeit dessen, was im Gestern, im Hier und Heute und im Morgen bereits fragmentarisch Verwirklichung findet. Dieser *Vorbehalt des bleibend Fragmentarischen* ist aber nicht das *Defizit* der Menschwerdung des Menschen. Es verkörpert vielmehr die *Potentialität glückenden*

Lebens eines Jeden im kontinuierlichen Wandel von Werden und Vergehen unter den gefährvollen Bedingungen einer geschichtlichen Welt. In der biblischen Tradition bedeutet glückendes Leben deshalb nicht perfektes, vollkommenes Leben, sondern das leidenschaftliche Engagement gegen die tödlichen Erstarrungen und Gefangenschaften der eigenen Lebensgeschichte.

Besonders eindrucksvoll läßt sich das *Surplus* des Imperfekten im Gegenüber zum Perfekten am Beispiel partnerschaftlicher Liebe veranschaulichen. Im Kern bedeutet sie nämlich das «Wunderbare» (*Max Frisch*) des Sich-einlassens auf das Unverfügbare, Unerkannte und Unberechenbare des Anderen. Liebe ist das krasse Gegenteil von Besitzergreifung oder Bemächtigung des Geliebten durch den Liebenden. Die Lebensfreude der Liebe erwächst gerade aus dem Wagnis für etwas je Neues am Anderen, das womöglich befremdet, immer aber dort zerstört wird, wo die Liebe den Geliebten auf etwas Festgefügtes fixieren will. Hier gilt – im eigentlichen Sinn der biblischen Tradition – das *Bilderverbot*. Der Tod einer Liebe ist nicht Resultat jener Einsicht, die den Anderen in seinen höchst persönlichen Eigenheiten und Eigenschaften als vollständig erkannt, als restlos aufgeklärt und folglich als langweilig wähnt. Sondern umgekehrt gilt der Andere da als erkannt und fertig, wo die Liebe als die je neue Bereitschaft, sich auf den Anderen *als Anderen, als verschieden zu mir* einzulassen, nur mehr als Zumutung und Überforderung erfahren wird und deshalb zur bloßen Floskel erstarrt. Erst wenn die Liebe tot ist, habe ich vom ehemals Geliebten ein abgeschlossenes und fertiges Bild.

Gerade wenn man partnerschaftliche Liebe *nicht* romantisch idealisiert, entdeckt man zugleich das *Zwiespältige*, das jedem Unvollkommenen inne wohnt. Die grundsätzliche Wertschätzung des Imperfekten verleugnet ja nicht seine unverwischbare Ambivalenz. Partnerschaftliche Liebe ist Bestandteil jener gemeinsamen Lebensführung, die auf wechselseitige Gleichberechtigung wie wertschätzende Anerkennung der jeweiligen Andersheit und Verschiedenheit der Partner beruht. Partnerschaftliche Beziehungskultur ist infolgedessen ein anspruchsvoller und durchaus fragiler Prozess, der wechselseitiges Verstehen der offenen wie versteckten Wünsche und Sehnsüchte, der Selbst- und Fremdkonzepte ebenso einfordert wie die Anerkennung der Widersprüche, die Offenheit für Veränderungen oder das Wagnis des Scheiterns und des Neuanfangs. Die Wertschätzung des Imperfekten als das Entwicklungsoffene menschlicher Lebensführung ist ohne das Risiko des Scheiterns und des Schmerzes nicht zu haben. Die Ausschaltung aller Risiken, aller Gefahren, aller Fragwürdigkeiten indes würde die liebenden Beziehungen zwischen Menschen unweigerlich nur in die tödliche Erstarrung eines Mausoleums führen.

Was für eine Beziehungskultur zwischenmenschlicher Liebe gilt, gehört zur anthropologischen Verfassung des Menschen insgesamt. Das Imperfekte

ist die offene Flanke menschlicher Lebensgeschichte und genau darin uneindeutig und zwiespältig. Es ist die entscheidende Signatur menschlicher Existenz, in der das schmerzhaft Unerfüllte ebenso erfahren wird wie das Glücken und Gelingen einer kreativen Lebensführung. Die Bereitschaft, das Imperfekte nicht nur als Unverfügbares zu ertragen, sondern in seiner Zwiespältigkeit als Möglichkeit bereichernder Menschwerdung wertzuschätzen, ist deshalb gefährlich. Sie kann nämlich missverstanden werden als bloßes Narkotikum des Schmerzes, das nur auf bessere Zeiten vertröstet und so die Gegenwehr zum Unerträglichen stillstellen soll. Sie kann aber auch verstanden werden als die notwendige Gegenwehr zu jenem zerstörerischen Traum eines perfekten Menschen, der unweigerlich in die Denkkategorien des Mehr- und des Minderwertigen führt und letztlich die Ausmerzung alles Imperfekten legitimiert.

4. Christliche Grundhaltungen jenseits des Vollkommenheits- und Machbarkeitswahns

Die Situation behinderter Menschen spiegelt Vollkommenheitserwartungen wie Machbarkeitsüberzeugungen, die letztlich das Menschliche des Menschseins aus der Geschichte verbannen. Gegen diese wirkmächtigen Denk- und Handlungsmuster moderner Fortschrittsgeschichte müssen neuerlich Grundhaltungen etabliert werden, die die Errungenschaften der Moderne kritisch begleiten und so die Fortschrittsfalle vermeiden helfen, in die eine unselbstkritische, blinde und deshalb letztlich unaufgeklärte Moderne zu tappen sich anschickt. Christlicher Gottesrede kommt die unersetzliche Aufgabe zu, ihre eigenen Deutungspotentiale menschlicher Existenz (neu) zu erschließen und diese Grundhaltungen nicht zuletzt im Umgang mit behinderten Menschen zu pointieren. Ich will einige dieser Grundhaltungen wenigstens in Umrissen skizzieren:

Die vornehmste Aufgabe jüdisch-christlicher Gottesrede ist das *Wachhalten der Gottesfrage*. Das Wachhalten der Gottesfrage ist im Kern die Erinnerung an die Gegenwart Gottes inmitten der vielfältigsten Kontingenzerfahrungen dieser Welt; eine Gegenwart Gottes in der Geschichte, die die Geschichte der vielen Geschichten ist, in denen Menschen Gottes rettend-heilendes Handeln in den vielen *Heillosigkeiten* ihres Lebens erfahren haben und erfahren werden – Heillosigkeiten, die das schmerzhaft Unvollkommene menschlicher Existenz widerspiegeln. So besehen ist die Negation des schmerzhaft Unvollkommenen, die sich in der Sehnsucht nach Vollendung Ausdruck verschafft, für das Wachhalten der christlichen Gottesfrage konstitutiv.

Das Wachhalten der christlichen Gottesfrage motiviert zur *ernsthaften Gelassenheit*. Denn das Wachhalten der Gottesfrage zwingt zum Ernst-

nehmen jener Erfahrungen des Schmerzes und des Leidens, die aus dem Faktum menschlichen Scheiterns, menschlicher Schuldverstrickung oder der Unvollkommenheit menschlicher Lebenswelt insgesamt resultieren. Die Situation behinderter Menschen ist schon deshalb nicht selten von Schmerz und Leid gezeichnet, da die Lasten von Ausgrenzung und Unverständnis einseitig verteilt sind. Aber auch nichtbehinderte Menschen sind durchaus von Schmerz und Trauer gezeichnet, wenn ihre eigenen Lebenspläne durch das nicht durchschnittlich Erwartbare ihrer behinderten Mitmenschen durchkreuzt werden. Das zu verleugnen wäre für beide Seiten zynisch und verharmlosend. Die *Ernsthaftigkeit* in der Sensibilität für das Schmerzhaftes des Unvollkommenen fahndet nach Wegen, das Imperfekte in seinen schmerzhaften Anteilen zu transformieren in Erfahrungen des besseren Gelingens und Glückens.

Gleichwohl weiß jede Ernsthaftigkeit um das bleibend Fragmentarische ihrer Bemühung wie um die Verheißung ihrer Vollendung, die nicht in des Menschen Hand ist. Das Schmerzhaftes ist grundsätzlich durch keine menschliche Anstrengung aus den Lebensgeschichten zu tilgen. Das gilt auch für das Zusammenleben behinderter und nichtbehinderter Menschen. Es wäre fatal, würde man über die Erfahrungen des Glückens und Gelingens die bleibenden Erfahrungen der Ohnmacht und der Trauer verdrängen. Mit dem Widerfahrnis von Kreuz und Aufweckung Jesu Christi «im Rücken» können die Ohnmächtigen und Trauernden jedoch darauf hoffen, dass das jetzige imperfekte Leben nicht die *letzte* Gelegenheit ihrer Vollendung ist. Die Solidarität Gottes mit seinem Sohn, die durch das Kreuz hindurch auf die Auferweckung zielt, gilt auch «für uns und die vielen». Deshalb wird die Sehnsucht nach dem ganz Anderen am Ende der Geschichte nicht zu den unerledigten Akten gelegt. Doch *dieser* Trost will nicht auf bessere Zeiten vertrösten und so die Klage über das Unerträgliche der Jetztzeit zum Verstummen bringen. Er ist vielmehr ein Trost, der in den Brüchen unserer Biographie und in den Geburtswehen neuer Lebensabschnitte, kurz: im Unvollendeten und Fragmentarischen unseres Lebens jeglichen verbissenen Perfektionstrieb entmachtet und statt dessen *Gelassenheit* erzeugt.

Die ernsthafte Gelassenheit wurzelt im hoffenden Vertrauen, dass sich in der Lebensgeschichte eines jeden, auch und gerade in seinen Beschädigungen und Unvollkommenheiten, überraschend neue Wendungen und Lebenschancen eröffnen, in denen sich die rettend-heilende Gegenwart des «Ich-bin-der-Ich-bin» manifestiert – in der Regel entgegen den eigenen Mutmaßungen und Berechnungen. Die Heilungsgeschichten der biblischen Traditionen wie die unzähligen Erfahrungen behinderter wie kranker Menschen belegen, dass diese «Hoffnung wider alle Hoffnung» kein frommer Wunsch bleibt. Jede ernsthafte Gelassenheit wurzelt deshalb im *Offenhalten der Lebensgeschichten*. Die Hoffnung wider alle Hoffnung wendet sich gegen

die Verblüffungsfestigkeit und Überraschungslosigkeit einer angestregten, verplanten, möglichst perfektionierten Lebensführung. Sie hält die Lebensgeschichte eines Jeden gegen alle Vereinnahmungen offen. Das gilt besonders im Umgang mit behinderten Menschen, deren eigene Entwicklung und Lebensführung schnell durch die präzisen Vorstellungen von Krankheitsbildern, Behinderungsformen und entsprechenden Therapiekonzepten abgeschnitten und verhindert werden.

Menschliche Vollkommenheitsideale sind nicht selten die Fluchttüren aus den Zumutungen ständiger Veränderung und Offenheit. Sie fixieren Ideale, die den Menschen feste und unzerbrüchliche Orientierungen vermitteln wollen. Freilich sind solche Vorstellungen des Perfekten selbst nur *kontingente* Spiegelungen der soziokulturellen Stimmungen einer geschichtlichen Epoche. Was als perfekte Schönheit oder was als perfekte Glücksform anerkannt ist, wechselt(e) nicht nur stetig, sondern hat(te) stets die Funktion, die (vermeintlichen) Unzulänglichkeiten des eigenen Lebens auf dieses oder jenes Ideal hin «in den Griff» zu bekommen. Die jüdisch-christliche Tradition besteht auch hier auf einem *strikten Bilderverbot*. Ähnlich wie die Wirklichkeit Gottes sich nicht in Bildern fixieren lässt und dadurch «be-greifbar» und «verfügbar» wird, so ist das Gelingende und Glückende menschlicher Lebensführung nicht in festgefühten Idealvorstellungen zu fixieren. Zum Vollkommenen führt, so die Antwort des Nazaräners auf die symptomatische Frage des reichen Jünglings, nur der zunächst *offene Weg* der Nachfolge, nicht aber die Erfüllung konkreter Normierungen einer (vermeintlich) idealen Lebensführung (vgl. Mk 10,17–28). Welche verheerenden Auswirkungen die Hypostasierung bestimmter Vorstellungen perfekten Lebens besitzen, wird gerade im Kontext der modernen Reproduktionsmedizin deutlich. Denn längst geht es nicht mehr nur allein um die – für sich schon fragwürdige – Ausschaltung anatomisch «beschädigten» Lebens, sondern um die Reproduktion von «Designer-Babies», die die Idealvorstellungen perfekten Lebens ihrer Eltern («blond oder schwarz», «mathematische oder künstlerische Begabung» usw.) zumindest im Zustand des genetischen Cocktails verwirklichen sollen.

Die Wertschätzung des Imperfekten verleugnet nicht die Schattenseiten eines zwiespältigen Grunddatums menschlicher Existenz, aus der die Sehnsucht nach Überwindung und Vollkommenheit immer neu entspringt. Sie beharrt aber auf den großen Unterschied zwischen einerseits dieser so wichtigen *Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, die aus der Negation des schmerzhaft beschädigten Lebens entsteht, aber ihre Ziele eher nur Umrissen, eher nur *negativ*, eher nur *invers* benennen kann (vgl. Apk 21,4) und andererseits jener verführerischen *Antizipation eines Perfekten*, die sich feste Bilder und Vorstellungen über das vermeintlich gelingende Leben macht, dabei aber doch nur die beunruhigenden Erfahrungen des Unvollkommenen und

Imperfekten beruhigen und stillstellen möchte. Unsere Antworten auf das *Warum* jenes Risikos des Scheiterns und des Schmerzes, in dem sich das Zwiespältige des Imperfekten manifestiert, werden vorläufig bleiben müssen. Aber wir können mit Blick auf Kreuz und Auferweckung Jesu darauf vertrauen, das *erstlich* und *letztlich* nichts anderes zählt als das unbedingte Ja dieses Gottes zum noch Unvollendeten, das seiner Vollendung allein in Ihm entgegen sieht.

ANMERKUNGEN

¹ Bereits die Bezeichnungen von *Menschen mit Behinderungen* dokumentieren unterschiedliche Deutungen. Traditionell werden sie als «Behinderte» bezeichnet, damit aber auf ihre Defizite reduziert. Gelegentlich wird auf den Begriff der «Behinderung» verzichtet und statt dessen von «Beeinträchtigung» oder von «beschädigter Subjektivität» gesprochen. Alle Termini haben Vor- und Nachteile. Aus Gründen, die im folgenden näher erläutert werden, wähle ich den Begriff «behinderte Menschen»: Sie sind Menschen, die in einem Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren in ihrer gleichberechtigten Teilhabe an der sozialen Welt behindert werden und damit behindert sind.

² In den letzten Monaten sorgen auch in Deutschland sog. «wrongful-birth»-Klagen für erhebliche Aufregung. Es handelt sich hierbei um Schadensersatzklagen von Eltern behinderter Kinder gegen Ärzte, die pränataldiagnostische Positivbefunde entweder nicht (rechtzeitig) erkannt oder aber über deren mögliche Folgewirkungen nicht ausreichend aufgeklärt haben. Davon zu unterscheiden sind sog. *wrongful-life-Klagen* behinderter Menschen, die von Ärzten oder sogar von ihren Eltern/Müttern Schadensersatzleistungen wegen unterbliebener Diagnose bzw. Abtreibung fordern. Solche Klagen sind in Deutschland derzeit noch nicht zulässig.

³ Wolfgang Schirmacher, zitiert in: Christoph, F./Mürner, C.: *Der Gesundheitsfetisch*, Heidelberg 1990, 112.

⁴ Selbst christliche Theologen wie das Mitglied des bundesdeutschen Nationalen Ethikrates, Richard Schröder, machen sich diesen zynischen Euphemismus zu eigen. Vgl. Richard Schröder, in: *Der Tagesspiegel* 27.6.2002.

⁵ Vgl. dazu ausführlich die Übersicht in G. Wolbring, *Folgen der Anwendung genetischer Diagnostik für behinderte Menschen*. Gutachten für die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages *Recht und Ethik der modernen Medizin*. Berlin 2001, bes. 14ff.

⁶ Vgl. Ray/West, 1984, 83, zitiert in Wolbring, a.a.O. (Anm.4), 16.

⁷ Vgl. *National Organization on Disability's*, *Research Involving Persons with Mental Disorders* 1998.

⁸ Vgl. WHO, *International Classification of impairments, disabilities and handicaps* (Genf 1980). Diese Krieteriologie wurde 1999 von der WHO im *ICIDH-2* weiterentwickelt.

⁹ Aloys Leber: Art. Heilpädagogik, in: *Handbuch zur Sozialarbeit/Sozialpädagogik*, hrsg. von H.Eyferth u.a., Neuwied 1983, 475-486; 478.

¹⁰ Vgl. Thomas Pröpfer: *Fragende und Gefragte zugleich*, in: T.R. Peters u.a. (Hg.): *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, 61-72.

URSULA BEYKIRCH · BONN

ZU FRAGEN VON GENTECHNIK UND BIOMEDIZIN

Anstöße aus frauenspezifischer Perspektive

In der Auseinandersetzung mit vielen Themen der Biomedizin und der Gentechnik müssten eigentlich Frauen in besonderer Weise in den Blick genommen und aktiv werden. Sie sind es, die schwanger werden; sie sind es, in deren Körper sich Eizellen befinden. Frauen sind es, die sich für In-vitro-Fertilisation hormoneller Behandlung unterziehen müssen. Frauen sind es, die nach pränataler Diagnostik das Kind in sich wachsen lassen oder die Entscheidung gegen ein Kind mit festgestelltem «Schaden» am eigenen Leib durchstehen müssen.

Es lässt sich jedoch feststellen, dass in der Diskussion vieler diesbezüglicher Themenstellungen – sei es bei der Frage der Einführung der Präimplantationsdiagnostik in Deutschland oder in der Auseinandersetzung um den Import von und die Forschung an embryonalen Stammzellen – die frauenspezifischen Aspekte noch immer unzureichend wahrgenommen werden.

Vertreterinnen einer feministischen Ethik beklagen eine «embryo-zentrierte theologische Bioethik»¹, die die Situation der Frauen und ihrer Probleme nicht genügend berücksichtigt. Ob man sich die zum Teil massive Kritik feministischer Bioethik zu eigen macht oder nicht: Fakt ist, dass das Nachdenken über die spezifische Rolle der Frau und über ihre Würde in Kirche und Gesellschaft der Intensivierung bedarf. «Feministisch-theologische Bioethik sieht Frauen nicht nur als Opfer, sondern als nachfragende Nutzerinnen biomedizinischer Technik und fragt nach ihrem aktiven Anteil am radikalen Wandel von Gesellschaft und Menschenbild.»²

In-vitro-Fertilisation

Dass ein Nachdenken über die In-vitro-Fertilisation wieder eingesetzt hat, hat sicher damit zu tun, dass Präimplantationsdiagnostik nur nach In-vitro-Fertilisation möglich ist und dass die «überzähligen Embryonen» nach In-

URSULA BEYKIRCH, Dr. theol., lic.jur.can.; Geschäftsführerin der Glaubenskommission und Unterkommission Bioethik der Deutschen Bischofskonferenz.

vitro-Fertilisation für die «Gewinnung» embryonaler Stammzellen gebraucht werden könnten.

Die Enquête-Kommission «Recht und Ethik der modernen Medizin» hat im Zusammenhang ihrer Überlegungen zur Präimplantationsdiagnostik die In-vitro-Fertilisation thematisiert und damit auch «grundsätzliche Fragen, wie die Änderung der Wahrnehmung von Sexualität, Fruchtbarkeit und Schwangerschaft, ebenso wie Fragen nach der Rolle der Frau ...»³ in den Blick genommen. Ein gemeinsames Kennzeichen der assistierten Reproduktionstechnologien ist, dass sie mit Eingriffen in den weiblichen Körper verbunden sind. Dazu gehört die hormonelle Stimulation der Eireifung, die operative Gewinnung der Eizellen und schließlich der Transfer des Embryos oder der Gameten in die Gebärmutter⁴. Die hormonelle Stimulation trägt das Risiko der Entwicklung eines ovariellen Überstimulationssyndroms in sich⁵. Außerdem beinhaltet die Hormonstimulation die Gefahr, Eierstockkrebs auszulösen. Bei der Follikelpunktion besteht das Risiko von Verletzungen, Blutungen und Entzündungen. Auch die Gefahren während der Schwangerschaft nach In-vitro-Fertilisation sind größer als bei Schwangerschaften, die auf natürlichem Weg zustande kamen. Es sind erhöhte Abortrisiken und ein vermehrter Prozentsatz von Mehrlingsschwangerschaften⁶ mit allen entsprechenden Problemstellungen zu beobachten.

Pränataldiagnostik

Die immer selbstverständlicher gewordene und mittlerweile flächendeckend in Deutschland praktizierte Pränataldiagnostik⁷ hat das Schwangerschaftserleben von Frauen verändert. «Erst mit der Nachricht über einen unauffälligen Befund beginnt für die Frauen dann eine normale Schwangerschaft.»⁸ Deshalb wird vielfach die Forderung erhoben, statt einfach den Ausbau der Pränataldiagnostik weiter flächendeckend zu fördern, andere flankierende Maßnahmen zu ergreifen, wie den Rechtsanspruch auf Beratung⁹ bekannter zu machen und die Vereinbarkeit von Beruf und Familie auch mit Kindern, die Behinderungen haben, zu erleichtern¹⁰. Diese Beratung darf sich nicht auf die medizinischen Aspekte beschränken, sondern muss auch die psychischen und sozialen Auswirkungen umfassen. Da die psychischen und physischen Reaktionen der Frauen auf die Mitteilung eines von der Norm abweichenden Befundes als gravierend beschrieben werden mit entsprechenden Auswirkungen auf die Denk- und Wahrnehmungsprozesse, dürfte in dieser Situation die Fähigkeit der Frau zu wirklich autonomer, eigenverantwortlicher Entscheidung ohne entsprechende unterstützende Beratung wohl kaum gegeben sein.¹¹ Da der Entscheidungsautonomie von Frauen konzeptionell ein hoher Stellenwert zuerkannt wird, muss auch sichergestellt werden, dass und auf welche Weise eine verantwortliche Ent-

scheidung gefördert und unterstützt wird¹². Stattdessen lassen sich subtile Steuerungsversuche auf eine Abtreibung hin beobachten, da ein Leben mit einem behinderten Kind als nicht notwendig angesehen wird. Frauen, die sich – mit ihrem Partner oder ohne – trotz Befundes einer Behinderung des Kindes für ein Austragen und ein Leben mit dem Kind entscheiden, irritieren ihr Umfeld durch ihr nicht antizipiertes Reaktionsmuster¹³. Zur Entscheidungsautonomie muss im übrigen auch gehören, sein Recht auf Nichtwissen wahrnehmen zu dürfen, ohne Nachteile befürchten zu müssen.¹⁴

Eizellspende

In Deutschland ist durch das geltende Embryonenschutzgesetz die Eizellspende auch für reproduktive Zwecke verboten¹⁵. Damit soll die Aufspaltung von genetischer und biologischer Mutterschaft verhindert werden.

Für nichtreproduktive Zwecke wäre die Eizellspende ethisch noch problematischer. Der in jedem Fall fremdnützige Eingriff invasiver Art für die Frau ist mit dem Risiko von Gesundheitsschäden verbunden. Es stellt sich hier die Frage nach der Verhältnismäßigkeit des Eingriffs im Hinblick auf das Eingriffsziel. Außerdem ist anzufragen, ob das ärztliche Handeln in diesem Falle gerechtfertigt wäre, da ein grundsätzliches Schädigungsverbot für den Arzt besteht (*Primum nil nocere*).

Eizellspenden würden notwendig, wenn das sog. therapeutische Klonen zugelassen würde, weil damit ein großer Bedarf an Eizellen entstehen würde. Damit könnte es zu einer Kommerzialisierung der Eizellspende kommen. Man beobachtet in Ländern, in denen die Eizellspende erlaubt ist, dass das gezahlte Entgelt als Aufwandsentschädigung deklariert wird und dass sich in einigen Regionen bereits ein Markt herausbildet¹⁶. Befürchtet wird auch eine Instrumentalisierung von Frauen¹⁷, Frauen aus armen Ländern könnten gar zu «Rohstofflieferantinnen» werden. Es zeigt sich also, dass das sog. therapeutische Klonen nicht nur im Hinblick auf den Umgang mit menschlichen Lebewesen am Beginn ihres Lebens mehr als problematisch ist, sondern dass auch der Eingriff in die körperliche Integrität der Frauen ein nicht zu vernachlässigendes Thema darstellt.

Berücksichtigung der Lebenserfahrung von Frauen

Über die hier nur kurz beschriebenen physischen Belastungen hinaus zieht die «neue Machbarkeit im Bereich der Fortpflanzungsmedizin»¹⁸ auch psychische Belastungen nach sich.

«Frauen werden neuem Entscheidungsdruck ausgesetzt, nicht selten stehen sie unter dem Zwang, gesellschaftlich oder kirchlich geprägten Frauenbildern und Rollenverständnissen genügen zu müssen. Angesichts

individueller Wünsche, gesellschaftlicher Trends und ethischer Wertungen geraten sie in neue Konfliktsituationen.»¹⁹ Das Thema Fortpflanzungsmedizin im weitesten Sinne bedarf eingehender Beratungen und der Einbeziehung des Erfahrungswissens von Frauen. Oft ist das Interesse der Ärzteschaft so stark an der «Machbarkeit» eines gesunden Kindes orientiert, dass Nebenwirkungen oder Folgewirkungen für die Frau kaum eine Rolle spielen. Dies wirkt sich sowohl auf die Aufklärung der Frauen aus als auch auf die Forschungsinteressen, und so werden Informationen über die Gesundheit der Frauen nach der Geburt des Kindes kaum eingeholt²⁰.

Da Frauen von reproduktionsmedizinischen Maßnahmen gesundheitlich, seelisch und sozial anders betroffen sind als Männer, fordert die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd): «Das Lebens- und Erfahrungswissen von Frauen darf bei der ethischen Bewertung der Fortpflanzungsmedizin und der Erarbeitung rechtlicher Schutzstandards nicht außer Acht gelassen werden.»²¹

Kirchenamtliche Verlautbarungen

In kirchenamtlichen Verlautbarungen wird die Rolle der Frau besonders häufig im Zusammenhang mit dem Schwangerschaftsabbruch betrachtet. Es wird der seelische Druck, «der auf den von Abtreibung betroffenen Frauen lastet»²², ebenso thematisiert wie die Ängste und Befürchtungen im Falle einer ungewollt eingetretenen Schwangerschaft. In ihrem Hirtenwort von 1996 danken die deutschen Bischöfe «den jungen Frauen und Mädchen, die sich in einer schwierigen Situation dem Ausweg des Tötens verweigern und für ein Leben mit ihrem Kind entschieden haben»²³. Sie betonen darüber hinaus die Verantwortung des Kindesvaters und der Menschen im Umfeld der schwangeren Frau.

Es ist hilfreich und notwendig, die Rolle der Frau über den Zusammenhang mit dem Schwangerschaftskonflikt hinaus zu reflektieren und auch bei den Themen aus den Bereichen Gentechnik und Biomedizin die Frauen selbst stärker in die Diskussions- und Entscheidungsprozesse einzubinden. Dies gehört mit zur Würde der Frau. Papst Johannes Paul II. hat in seinem Brief an die Frauen anlässlich der Weltfrauenkonferenz in Peking im Jahre 1995 die Würde und die Rechte der Frauen betont und prognostiziert: «Die anstehenden sehr ernstesten Probleme werden in der Politik der Zukunft in immer stärkerem Maß die Miteinbeziehung der Frau erleben.»²⁴ Was er u.a. auf das Gesundheitswesen bezieht, lässt sich heute sicher zu Recht auf die bioethischen Fragestellungen anwenden. Die deutschen Bischöfe haben schon im Jahre 1981 zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft Position bezogen und dafür plädiert, dass Frauen, die Ideen und Vorschläge für eine humanere Gestaltung der Gesellschaft äußern, ernster zu

nehmen²⁵ sind. Katholische Frauenverbände und Frauengruppen werden ausdrücklich ermutigt, besonderen Wert auf die politische Bewusstseinsbildung ihrer Mitglieder zu legen²⁶. «Nur wenn Männer und Frauen im öffentlichen Leben partnerschaftlich und solidarisch zusammenarbeiten, können sie Lösungen finden, die dem Gemeinwohl dienen.»²⁷ Dies ist heute mit Sicherheit auf die zukunftsweisenden Entscheidungen bei den Problemstellungen der Gentechnik und der Biomedizin anzuwenden.

Frauenspezifische Perspektiven einzunehmen bedeutet nicht, von anderen ebenso wichtigen Aspekten abzulenken. Im Gegenteil, es kommen auf diese Weise die verschiedenen Dimensionen der einzelnen Probleme besser in den Blick. Der gemeinsame Einsatz von Frauen und Männern für den würdevollen Umgang mit menschlichen Lebewesen in allen Phasen ihres Leben und von Beginn an würde sicher auch einer Form von Misstrauen entgegenwirken, das sich beispielhaft in einem Leserbrief zeigt: «Warum sollte ich den neuen Herrn der Schöpfung eigentlich trauen? Sie scheinen doch hauptsächlich von Neugier getrieben; Wissen = Macht = Geld.»²⁸

Käme es zu einem wirklich partnerschaftlichen Einsatz von Männern und Frauen, dann würde dies auch dem entgegenwirken, was heute noch befürchtet werden muss: «Das ‹Prinzip Verantwortung› könnte einerseits zur bloßen Beruhigungsformel einer besorgten Öffentlichkeit degenerieren, andererseits verschiebt es die konkrete Verantwortung auf Frauen, die gesellschaftlich erzeugte Entscheidungs- und Dilemmasituationen privat zu bewältigen haben.»²⁹

Gerade in kirchlichen Stellungnahmen und Publikationen wird immer wieder versichert, dass genau das nicht passieren darf. Angewandt auf die Pränataldiagnostik hieß es beispielsweise im Arbeitsheft zur Woche für das Leben 1997: «Es ist viel verlangt, diese Verantwortung einer schwangeren Frau aufzubürden, von ihr zu erwarten, dass sie ganz allein den Teufelskreis von Angebot und Nachfrage aufbricht und vorgeburtliche Diagnostik verweigert. ... Umso größer ist die Verantwortung von nicht unmittelbar betroffenen Frauen und Männern an ihrem Ort, in der Politik, im Gesundheitswesen, in der Kirche.»³⁰

ANMERKUNGEN

¹ Eva Pelkner, Frauenbild und Fortpflanzungsmedizin in der neueren evangelischen Ethik. Defizite und neue Perspektiven, in: *Evangelische Theologie. Sonderheft 2001. Menschenwürde und bio-ethischer Fortschritt*, 60-79; hier: 72.

² Ebd. 77.

³ Enquête-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin. Schlussbericht, hrsg. von Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, 2002 (=Zur Sache 2/2002), 65.

⁴ Vgl. ebd. 69.

⁵ Vgl. ebd. 71. 82.

⁶ Vgl. ebd. 89f.

⁷ Vgl. ebd. 160.

⁸ Claudia Heinkel, Stellungnahme zu Fragen des Fragenkatalogs des Ausschusses für Familie, Senioren, Frauen und Jugend des Deutschen Bundestags am 17. Oktober 2001, 3.

⁹ Nach §2 des Gesetzes zur Vermeidung und Bewältigung von Schwangerschaftskonflikten (Schwangerschaftskonfliktgesetz) i.d.F. v. 21. August 1995.

¹⁰ Vgl. Claudia Heinkel, 5.

¹¹ Vgl. Marion Baldus, Von der Diagnose zur Entscheidung – Entscheidungsprozesse von Frauen im Kontext pränataler Diagnostik, in: *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 50* (2001) 736-752; hier: 744.

¹² Vgl. ebd. 739.

¹³ Vgl. ebd. 747.

¹⁴ Vgl. Claudia Heinkel (Anm. 3) 7; vgl. Der Mensch – sein eigener Schöpfer? Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin v. 7. März 2001 (=Die deutschen Bischöfe 69), 7.

¹⁵ Vgl. Gesetz zum Schutz von Embryonen (Embryonenschutzgesetz) i.d.F. v. 13. Dezember 1990, §1 (2).

¹⁶ Vgl. Enquête-Kommission (Anm. 4) 86.

¹⁷ Vgl. Päpstliche Akademie für das Leben, Reflexionen über Klonierung, *LibEdVat* 1997, 12.

¹⁸ Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd), Frauen im Spannungsfeld von Fortpflanzungsmedizin und Ethik. Positionspapier, April 2002, 3.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. Symposium Fortpflanzungsmedizin vom 24. bis 26. Mai 2000 in Berlin, veranstaltet vom Bundesministerium für Gesundheit (BMG) in Zusammenarbeit mit dem Robert-Koch-Institut (RKI).

²¹ Katholische Frauengemeinschaft (Anm. 18), 3

²² Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an. Gemeinsames Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur ethischen Beurteilung der Abtreibung v. 26. September 1996 (=Die deutschen Bischöfe 57) 3.

²³ Ebd. 8.

²⁴ Brief Papst Johannes Pauls II. an die Frauen v. 29. Juni 1995 (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 122) 6.

²⁵ Vgl. Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft vom 21. September 1981 (=Die deutschen Bischöfe 30) 27.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ FAZ 17.10.2002, Nr. 43, 18.

²⁹ Eva Pelkner (Anm. 1) 66.

³⁰ Hildburg Wegener, Verweigern – zurückdrängen – überflüssig machen. Ethische Fragen zur vorgeburtlichen Diagnostik aus der Sicht der Frauen, in: *Jedes Kind ist liebenswert. Leben annehmen statt auswählen. Arbeitsheft zur Woche für das Leben 1. bis 7. Juni 1997*, hrsg. vom Sekretariat der DBK und vom Kirchenamt der EKD, 19-21; hier: 19.

HANS-JOCHEN VOGEL

SIND WIR AUF EINER SCHIEFEN BAHN?

Bemerkungen zur Entscheidung des Bundestags über den Stammzellenimport

Der Deutsche Bundestag hat mit dem von ihm am 25. April 2002 verabschiedeten und am 1. Juli 2002 in Kraft getretenen Stammzellengesetz (BGBl I, S. 2277) die Einfuhr und die Verwendung embryonaler Stammzellen auch für die Zukunft grundsätzlich verboten. Gleichzeitig erlaubt das Gesetz aber eben diese Einfuhr und Verwendung ausnahmsweise unter bestimmten sachlichen und verfahrensrechtlichen Voraussetzungen. Im folgenden soll erwogen werden, ob sich diese strengen Voraussetzungen werden halten lassen oder ob wir uns bereits auf einer schiefen Bahn befinden, mit welchen der mutmaßlichen humanen und sozialen Auswirkungen der voranschreitenden Erkenntnisse neuer Möglichkeiten der sogenannten Lebenswissenschaften wir rechnen müssen, und welche Grenzen dabei eine Rolle spielen sollten.

1.

Das von mir soeben erwähnte Gesetz macht die Genehmigung der Einfuhr von embryonalen Stammzellen bekanntlich davon abhängig, daß sie vor dem 1. Januar 2002 in Übereinstimmung mit der Rechtslage im Herkunftsland aus sogenannten überzähligen Embryonen gewonnen worden sind. Außerdem muß in einem konkret regelten Verfahren festgestellt werden, daß die Forschung an diesen Stammzellen näher beschriebenen, hochrangigen Forschungszielen dient. Die Herstellung solcher Stammzellen im Inland bleibt weiterhin verboten. Auf diesen Kompromiß haben sich Befürworter eines von der Verschmelzung an graduell ansteigenden Würde- und Lebensschutzes des Embryos, aber auch Befürworter eines vollen Würde- und Lebensschutzes von der Verschmelzung an verständigt. Letztere haben dabei unter anderem das Argument verwandt, die Tötung des Embryos, die

sie weiterhin für ethisch unvertretbar halten, sei ja im Ausland bereits in einem Zeitpunkt geschehen, in dem deutsche Importwünsche noch gar nicht vorgelegen hätten. Auch wurde häufig darauf hingewiesen, daß Therapiemöglichkeiten, zu denen die Stammzellenforschung im Ausland eines Tages führe, dann sicherlich doch auch von uns übernommen und angewandt würden.

Ich habe an der Haltbarkeit der im Gesetz genannten Einschränkungen erhebliche Zweifel.

Zunächst wird durch das Gesetz der Embryonenschutz bereits merklich relativiert. Denn die Vorstellung von der uneingeschränkten Schutzwürdigkeit und -bedürftigkeit des Embryos verträgt sich nicht mit der Zustimmung zur Nutzung von Möglichkeiten, die eine Tötung von Embryonen voraussetzen. Die Tötung erscheint damit nämlich nur noch als relativ relevant, je nachdem, wo sie stattgefunden hat und zu welchen Ergebnissen die durch sie ermöglichte Forschung führen soll.

Auf diesem Hintergrund wird bereits die Verteidigung des im Gesetz verankerten Stichtags schwierig. Schon die größere Zahl der Mitglieder des Nationalen Ethikrates hat sich bekanntlich gegen einen absoluten und für einen gleitenden Stichtag ausgesprochen. Und mehrere Wissenschaftler, darunter der bisherige Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft und sein Nachfolger sowie der Vizepräsident, haben ihn gerade in jüngster Zeit als verfehlt, ja als inakzeptabel, oder auch – so der bisherige Präsident – das gesamte Gesetz als provinziell bezeichnet. Dabei wurde auch darauf verwiesen, daß die bislang etablierten Stammzellenlinien auf dem Nährboden von Mäusezellen existieren und deshalb Virenübertragungen nicht ausgeschlossen erscheinen. Und in der Tat: Was sollte dann nach Ansicht der Kompromißbefürworter gelten, wenn Therapiemöglichkeiten mit Hilfe nach dem Stichtag erzeugter Stammzellen erzielt werden? Läßt sich dann eine weitere Relativierung verhindern?

Zur Diskussion gestellt wird – so etwa in der Denkschrift der Deutschen Forschungsgemeinschaft vom 3. Mai 2001 – auch schon die Beschränkung auf die Verwendung sogenannter überzähliger Embryonen. Bei hochrangigen Forschungszielen, die neue Heilungschancen eröffnen könnten, sei auch die Nutzung eigens zu diesem Zweck erzeugter Embryonen ethisch vertretbar, weil diese ja nur einen minderen Schutz genössen, der hinter der Forschungsfreiheit und dem Heilungsauftrag zurückzustehen habe. So wird dort eine Minderheitsposition beschrieben. Eine Grauzone ist insoweit übrigens bereits durch das Gesetz eröffnet. Denn die Vorschriften über die Begrenzung der Anzahl der sogenannten überzähligen Embryonen bei der In-vitro-Fertilisation lassen gerade in den für den Export von Stammzellen in Betracht kommenden Ländern einen deutlich weiteren Spielraum als unser Embryonenschutzgesetz. Auch hier droht also eine Relativierung.

Dies um so mehr, als die Möglichkeiten zur Einschränkung der Entstehung von überzähligen Embryonen und zur Verhinderung ihres Absterbens auch bei uns bis jetzt nur am Rande und eher dilatorisch erörtert worden sind.

Bleibt die Frage, ob die Erzeugung von Stammzellen in der Bundesrepublik überhaupt auf Dauer hintangehalten werden kann. Eine Minderheit von Bundestagsabgeordneten wollte sie - von ihrem Standpunkt aus folgerichtig - schon jetzt erlaubt wissen. Die von mir beschriebenen Relativierungen werden es jedenfalls den Anhängern eines begrenzten Würde- und Lebensschutzes schwer machen, dem auf lange Sicht zu widerstehen. Zumal auch hier wieder gefragt werden wird, ob es denn Sinn mache, das zu verhindern, wovon man doch profitieren wolle, wenn es anderswo Erfolg gehabt habe.

Ich fürchte daher, daß das neue Gesetz die von mir soeben erörterte Entwicklung in Richtung auf die volle Instrumentalisierung früher Embryonen allenfalls verzögern, aber nicht aufhalten wird. Das kann höchstens eine Position leisten, die den vollen Würde- und Lebensschutz von der Verschmelzung an uneingeschränkt bejaht. Diese Position habe ich mir zu eigen gemacht. Nicht, weil ich sie primär aus den von den Kirchen vertretenen und von mir durchaus respektierten Argumenten ableite. Dafür haben die Lehren meiner Kirche ungeachtet der auch von mir bejahten These von der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen hinsichtlich des Beginns der Beseelung im Laufe der Jahrhunderte - wohl auch in der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen naturwissenschaftlichen Kenntnisstand - zu sehr gewechselt. Sondern deshalb, weil das menschliche Leben ein so hohes Gut darstellt, daß unter mehreren möglichen Anknüpfungspunkten für den vollen Würde- und Lebensschutz der unter den Kriterien der Potentialität, der Kontinuität und der Identität früheste biologisch begründbare gewählt werden muß. Und das ist eben die Kernverschmelzung von Samen und Ei - möglicherweise sogar bereits der Zeitpunkt, in dem der zweite Polkörper aus der befruchteten Eizelle abgestoßen wird. Für die Wahl des von mir genannten Zeitpunktes spricht übrigens auch, daß die Wahrscheinlichkeit, daß aus dem Embryo ein geborener Mensch wird, nach einer kürzlichen Veröffentlichung mit diesem Zeitpunkt am stärksten zunimmt; jedenfalls viel stärker als mit dem Zeitpunkt der Nidation. Diese Position wird übrigens auch den Anforderungen der von mancher Seite postulierten Gattungswürde gerecht, die nicht auf einen individuellen Schutzanspruch, sondern auf Grenzen abstellt, die sich selbst dann für den Umgang mit Embryonen aus der Zugehörigkeit der Handelnden zur Gattung Mensch ergeben, wenn man den Embryo nur für eine Vorform des Lebens hält.

Natürlich taucht hier der Einwand auf, wie die Bestimmungen über den Schwangerschaftsabbruch und die Rechtmäßigkeit der Nidationshemmung

zeigten, kenne die geltende Rechtsordnung durchaus eine Abstufung des Schutzes.

Dieser Einwand verkennt jedoch zunächst einmal, daß es in unserem Zusammenhang nicht auf das angedrohte Strafmaß, sondern darauf ankommt, ob das Gemeinwesen bestimmte Handlungen verbietet oder ob es sie erlaubt. Für das Strafmaß sind dann Umstände maßgebend, die das Verbot als solches nicht mehr in Frage stellen.

Weiter läßt diese Argumentation außer Betracht, daß sich die Situation des Embryos im Labor grundlegend von der Situation des Embryos im Mutterleib unterscheidet. Das gilt vor allem für die Situation der Mutter und ihre Schutzerwägungen in Bezug auf das Embryo. Dabei ist insbesondere zu berücksichtigen, daß eine Schwangerschaft die körperliche und seelische Integrität und das Selbstbestimmungsrecht der Frau in unvergleichlicher Weise berührt. Die Möglichkeit, diesen Zustand unter bestimmten Bedingungen straffrei zu beenden, kann schon deshalb jedenfalls nicht mit dem Anspruch auf Nutzung von Embryonen durch Dritte gleichgestellt werden.

Ein Unterschied besteht schließlich auch im Vergleich zur Erlaubtheit der Nidationshemmung, wobei zusätzlich zu bedenken bleibt, daß die staatliche Würdigung von Vorgängen zwischen dem sexuellen Akt und der Nidation viel größeren Hemmnissen begegnet als die Würdigung dessen, was in der nüchternen Atmosphäre eines Labors geschieht. So wird schon die Ermittlung, ob samenzerstörende oder embryonenvernichtende Mittel benutzt worden sind, auf ganz beträchtliche Hindernisse stoßen.

Zwei weitere Gesichtspunkte erscheinen in dem hier behandelten Zusammenhang bedeutsam. Einmal die von mir bereits angeführte Erwägung, man werde doch Kranken seinerzeit Heilungsmöglichkeiten nicht deswegen vorenthalten, weil sie aus hierzulande verbotenen Forschungen und Praktiken hervorgegangen seien. Diese Erwägung verdient es, ernst genommen zu werden. Darauf haben insbesondere die Menschen einen Anspruch, die an derartigen, bislang unheilbaren Krankheiten leiden. Es weiß ja auch keiner, ob er nicht selbst eines Tages zu den Betroffenen gehört. Aber wo soll dann überhaupt eine Grenze gezogen werden? Etwa dann, wenn die Therapie auf dem jetzt bei uns durch das Stammzellengesetz ausdrücklich verbotenen therapeutischen Klonen beruht? Oder wenn zu diesem Zweck mit Chimären oder Hybriden hantiert worden ist? Verleitet die Erwägung nicht dazu, am besten gar keine Grenze zu ziehen? Dann ließe sich bald auch das jetzt bestehende Verbot nicht mehr halten, lebensrettende Organe zu implantieren, die einem Lebenden in sittenwidriger Weise oder gar mit Gewalt abgenommen worden sind. Auch das ließe sich übrigens mit dem schon erörterten Hinweis begründen, der zu mißbilligende Sachverhalt existiere ja bereits; man habe ihn ja nicht verursacht.

Übrigens ist die Zulassung der Organspende Lebender gegen Bezahlung in jüngster Zeit auch hierzulande schon von Transplantationsmedizinern gefordert worden.

Hier hilft meines Erachtens eben nur die Anerkennung des vollen Würde- und Lebensschutzes von Anfang an. Einer Frage kann allerdings auch ich in diesem Falle nicht ausweichen. Nämlich der, ob es wirklich zwingend ist, überzählige Embryonen, die unter keinen Umständen mehr eingepflanzt werden können, einfach sterben zu lassen oder ob sie nicht doch für heilungsorientierte Forschungsvorhaben eingesetzt werden können sollen. Die Zahl dieser Embryonen, die möglicherweise mit höchstens einhundert angegeben wird, erhöht sich übrigens um mehrere Tausend, wenn man als maßgebenden Zeitpunkt – wie bereits erwähnt – anstelle der vollen Kernverschmelzung den Zeitpunkt akzeptiert, zu dem der zweite Polkörper abgestoßen worden ist. Sie stellt sich für mich allerdings erst, wenn alle Möglichkeiten zur Verminderung der Zahl der bei der In vitro-Fertilisation anfallenden überzähligen Embryonen – etwa durch die seit einiger Zeit mögliche Kryokonservierung unbefruchteter Eizellen – genutzt und auch über die Einführung der Embryonadoption Klarheit geschaffen worden ist. Erst dann wird zu prüfen sein, ob die Erfüllung des Kinderwunsches unfruchtbarer Paare, für den der Anfall überzähliger Embryonen ohne Lebenschance in Kauf genommen wird, ethisch und rechtlich höher zu bewerten ist als die Verwendung solcher Embryonen für den gedachten Zweck, obwohl in beiden Fällen die Tötung von Embryonen in Kauf genommen wird. Vielleicht wird man dabei auch zu bedenken haben, daß auch geborene und herangewachsene Menschen – etwa im Dienst der Feuerwehr und der technischen Nothilfe – zugunsten anderer ihr Leben opfern. Allerdings meist aus eigenem Entschluß; gelegentlich aber auch, weil ihnen andere den lebensgefährdenden Einsatz auftragen oder nahelegen, zu dem sie sich allein nicht entschließen würden. Mir ist bewußt, daß ich dabei zu Ergebnissen gelangen könnte, die über kirchliche Auffassungen hinausgehen.

2.

Bislang habe ich die Problematik der Grenzziehung bei Fortschritten der Lebenswissenschaften im allgemeinen und der Bio- und Gentechnik insbesondere am Einzelbeispiel des Stammzellenimports behandelt. Den Nationalen Ethikrat beschäftigt sie gegenwärtig im Zusammenhang mit der Präimplantationsdiagnostik. Das sind aber in meinen Augen nur zwei punktuelle Probleme im Rahmen eines viel umfassenderen Prozesses, dessen volle Tragweite der Öffentlichkeit noch nicht genügend im Bewußtsein steht. Das gilt vor allem für die humanen und sozialen Auswirkungen dieses Prozesses, über deren Dimensionen wir uns mehr Klarheit verschaffen

müssen. Und vor denen zuletzt der deutsche Ärztetag in einem Beschluß gewarnt hat, in dem ein Verbot der PID gefordert wird.

Begonnen hat dieser Prozeß mit der Entwicklung der Invitro-Fertilisation (IVF), die 1978 zur Geburt des ersten auf diese Weise gezeugten Kindes führte. Seit 1985 ist die IVF durch Satzungen der Landesärztekammern, die sich an einer entsprechenden Richtlinie der Bundesärztekammer orientieren, in der Bundesrepublik berufsrechtlich als ärztliche Behandlungsmethode zur Überwindung der Unfruchtbarkeit anerkannt. Die Zahl der Fälle, in denen IVF angewandt wurde, stieg seitdem von zu Beginn knapp 100 kontinuierlich. Zuletzt wurden für das Jahr 2000 28.945 Fälle gemeldet.

In einer Reihe von Ländern – unter anderem in vielen Einzelstaaten der USA – ist die IVF nicht nur bei Unfruchtbarkeit, sondern ganz allgemein zugelassen. Das hat dort unter anderem zu einer marktähnlichen Situation geführt, in deren Rahmen Samen und Eizellen katalogmäßig angeboten und von Interessenten nach von ihnen präferierten Merkmalen und Eigenschaften der Spender und Spenderinnen in der Erwartung ausgesucht und gekauft werden, daß die so erzeugten Kinder ihren Wünschen möglichst nahe kommen.

Eine weitere Ausweitung der IVF ist mit der in mehreren Ländern bereits vollzogenen und in unserem Lande derzeit lebhaft diskutierten Einführung der Präimplantationsdiagnostik (PID) verbunden. Sie setzt voraus, daß sich auch fruchtbare Paare der IVF bedienen, wenn enger oder weiter umschriebene Indikationen vorliegen. Bei uns ist gegenwärtig von jährlich rund 100 Fällen schwerer erblicher Belastung der Eltern die Rede, in denen PID zugelassen werden soll. Die Erfahrung in anderen Ländern zeigt jedoch, daß sich solch enge Begrenzungen nur schwer halten lassen. Dies schon deshalb, weil die Zahl der nachweisbar durch Genstörungen bedingten Krankheiten, die gegenwärtig 5.000 beträgt, ständig zunimmt. Darunter befinden sich mehr und mehr auch sogenannte spätmanifestierende Krankheiten wie Huntington, Alzheimer oder Brustkrebs, die – wenn überhaupt – bei dem Kind erst Jahrzehnte nach seiner Geburt auftreten. Außerdem finden sich solche krankheitsverursachenden Genstörungen auch bei unbelasteten Eltern. Realistischerweise muß insgesamt damit gerechnet werden, daß PID sich ähnlich wie die pränatale Diagnostik zu einer Art Routine-Untersuchung entwickeln könnte, wobei ein entsprechender Druck auf die Ärzteschaft auch von einer Kostenübernahme durch die gesetzlichen und privaten Krankenversicherungen und von der gefestigten Rechtsprechung zur Schadensersatzpflicht der Ärzte bei unterlassener oder fehlerhafter Diagnose in Fällen ausginge, in denen deshalb die Einpflanzung und folglich auch die Geburt des behinderten Kindes nicht unterblieben ist. Die Zahl der Embryonen, die nach ihrer Erzeugung auf Grund einer Auswahlentscheidung verworfen würden, nähme deshalb mit großer Wahrscheinlich-

keit zu. Dabei stünde zunächst die negative Auswahl kranker Embryonen im Vordergrund. Eine positive Auswahl, wie sie bei der Ei- und Samenspende in den USA bereits praktiziert wird, ist nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaften offenbar - manche fügen hinzu «noch» - unmöglich. Aber schon jetzt können Ärzte bei mehreren nicht kranken Embryonen, die für die Einpflanzung zur Verfügung stehen, zwischen tauglichen und weniger tauglichen unterscheiden. Damit ist die Grenze zur positiven Auswahl jedenfalls tangiert, wenn nicht überschritten. Auch die Geschlechtsauswahl ist schon jetzt möglich. Ob in all diesen Fällen noch von der ärztlichen Aufgabe, Kranke zu heilen, die Rede sein kann, ist zumindest fraglich. Eher sollte man wohl von einer technischen Dienstleistung sprechen.

Viele begegnen dieser Entwicklung mit dem herkömmlichen Argumentations-Instrumentarium. Embryonen genießen nur einen geringeren Schutz. Einschränkungen der Forschungsfreiheit bedürften einer unmittelbar aus der Verfassung selbst abgeleiteten Rechtfertigung. Ähnliches gelte für die Einschränkung des Selbstbestimmungsrechts der Frau oder des Elternrechts, ja sogar für die Begrenzung der ärztlichen Berufsausübung. Negative Prognosen müsse man mit Zurückhaltung betrachten. Träten wirklich Fehlentwicklungen ein, könne man immer noch eingreifen und gegebenenfalls Vorschriften verschärfen oder bis dahin Erlaubtes verbieten. Es handele sich wohl um neuartige, aber nicht um qualitativ von den bisherigen unterschiedene Probleme.

Eben das bezweifle ich.

Die In-vitro-Fertilisation ist in meinen Augen eben nicht eine der zahllosen Fortschritte auf dem Gebiet der Medizin, mit denen wir es bisher zu tun hatten. Sie öffnet vielmehr ein ganz neues Feld. Denn sie verlegt die Zeugung neuen Lebens aus dem intimsten Bereich zweier Partner, die sich dabei im Rahmen der seit Menschengedenken überkommenen Ordnung der Natur halten, in das Labor, in dem ein Dritter anstelle der Natur die Befruchtung vornimmt. Aus einem natürlichen, menschlicher Einflußnahme auf die Beschaffenheit des neuen Lebens weitgehend entzogenen Vorgang wird so ein medizinisch-technischer Vorgang. Aus Zeugung wird sozusagen Erzeugung. Und dieser Vorgang eröffnet - zunächst einmal mit Hilfe von PID - Einwirkungsmöglichkeiten und Interaktionsmöglichkeiten, die wir bislang eher aus der Warenwelt kennen. So zum Beispiel die Produktion anstelle der Zeugung, eine Produktkontrolle und die Aussonderung von mangelhaften Erzeugnissen, die Lagerung oder Vernichtung überschüssiger Produkte, aber auch Ansätze zu einer Produktoptimierung und eine Haftung für fehlerhafte Produkte. Auch die Möglichkeit, bestimmte Erzeugungsweisen zu patentieren, ist bereits im Gespräch. Man kann deshalb durchaus die Befürchtung hegen, daß der Unterschied zwischen Per-

son und Sache undeutlich wird und sich allmählich Marktstrukturen entwickeln, wie sie ja in den USA teilweise bereits bestehen.

Das alles hat Folgen für das Menschenbild und das menschliche Selbstverständnis. Jürgen Habermas spricht davon, daß sich Menschen nur dann als Freie, Gleiche und Ebenbürtige verstehen können, wenn die mit ihrer Herkunft verbundenen Merkmale und Eigenschaften naturwüchsig, also unverfügbar bleiben. Dieser Gedanke leuchtet mir stärker ein als die Gegenposition von Hubert Markl, der zufolge «die willenlose Hinnahme» jedes Zufallsunglücks den Menschen zu einem reinen Biowesen degradiere. Abgesehen davon, daß auch die Hinnahme eines solchen Unglücks auf einem freien Willensentschluß beruhen kann und die Menschheit seit ihrem Beginn mit solchen Unglücken existiert, erscheint mir die Wesensveränderung, die darin liegt, daß die Embryonen wie Produkte behandelt werden, viel tiefer zu greifen. Ein in diesem Zusammenhang relevanter Gedankengang findet sich übrigens auch in dem jüngsten Bericht des Bioethikers des Präsidenten der Vereinigten Staaten. Dort heißt es wörtlich, daß es beim Klonen um einen Wendepunkt in der menschlichen Geschichte gehe, um die Überschreitung der bedeutsamen Grenze, die die sexuelle von der asexuellen Zeugung trenne, und um den ersten Schritt zur genetischen Kontrolle der nächsten Generation. Das bringe mit sich eine ganze Anzahl beunruhigender Konsequenzen für die Kinder, die Familien und die Gesellschaft insgesamt. Die Grenze zwischen natürlicher Zeugung und technischer Erzeugung wird aber, wie dargelegt, auch schon bei der IVF tangiert.

Ist das aber so, handelt es sich um eine qualitative und nicht um eine quantitative Steigerung menschlicher Verfügungsmacht über die Natur, wird unsere Verantwortung so auch qualitativ auf ein nie zuvor Gekanntes und deshalb auch ethisch nicht Bedachtetes ausgedehnt, dann spricht vieles dafür, das von Hans Jonas für diese Sonderfälle entwickelte Prinzip einer «Heuristik der Furcht» in dem Sinne Platz greifen zu lassen, daß ungünstige Prognosen der Risiken, Begleit- und Nebenwirkungen besonders ernst genommen werden. Dies um so mehr, als sich der Prozeß, von dem ich rede, nicht in Jahrhunderten, sondern – wie dargetan – in knapp zwei Jahrzehnten abgespielt hat und sich noch immer beschleunigt. Schon jetzt arbeiten Forscher beispielsweise an einer künstlichen Gebärmutter, die in sechs Jahren funktionsfähig werden soll. Da kommt einem dann auch ein Satz Carl Friedrich von Weizsäckers in den Sinn. Der schrieb schon vor langer Zeit – in diesem Falle mit Blick auf die Atomforschung – an einen Bekannten, «... daß es Situationen geben könnte, in denen man auf die Weiterführung seiner Forschung verzichten würde, wenn man sich oder seinen Mitmenschen die Kraft und das Verantwortungsbewußtsein nicht zutrauen würde, die zur Verwaltung der Folgen neuer Erkenntnisse gehört».

Was folgt daraus?

Manche sagen, die Zulassung der Invitro-Fertilisation sei bereits ein sogenannter Dammbreach gewesen und müsse deshalb rückgängig gemacht werden. Von dieser Bewertung bin ich nicht sehr weit entfernt. Ein Verbot halte ich indessen für wenig realistisch. Und soweit es sich nur um die Behebung der Infertilität handelt, auch nicht für geboten, wenn das Problem der überzähligen Embryonen im Sinne meiner Darlegungen angegangen und neu geregelt wird. Meine Folgerung geht vielmehr dahin, daß wir uns künftig stets an dem vollen Würde- und Lebensschutz des Embryos von Anfang an orientieren sollten. Das schafft Kriterien, die nicht leicht zu unterlaufen sind, und erlaubt es auch, dem Jonas'schen Prinzip Rechnung zu tragen. Daß diejenigen, die so argumentieren, öfters zu einem «Nein» kommen werden als andere, liegt auf der Hand. Andererseits werden sie aber auch stärker auf die sorgfältige Prüfung von Alternativen drängen, die das Leben von Embryonen nicht in Frage stellen. So zum Beispiel auf die Prüfung der Frage, ob die Präimplantationsdiagnostik an Embryonen nicht wenigstens teilweise durch die Diagnose an den Polkörpern ersetzt werden kann, die der Eizelle im Zuge ihres Reifungsprozesses bereits vor dem Beginn der Befruchtung ausgeschieden werden. Daß auch hier sensible Selektionsprobleme in Bezug auf Behinderte auftreten können, ist nicht zu bestreiten. Aber sie spielen sich in der präembryonalen Phase und folglich vor dem Beginn des Würde- und Lebensschutzes ab.

Ich bin mir bewußt, daß andere aus ihren Erwägungen heraus zu anderen Positionen kommen werden oder schon gekommen sind. Das respektiere ich, wie ich zeitlebens andere Meinungen zu respektieren versucht habe. Aber ich bin überzeugt, daß Positionen nur dann guten Gewissens vertreten werden können, wenn sie immer wieder dem offenen Disput ausgesetzt werden. Und das gilt in allen Richtungen.

Der Aufsatz beruht im wesentlichen auf einem Vortrag, der im Juli 2002 gehalten wurde.

ANDREAS-PAZIFIKUS ALKOFER OFM CONV · REGENSBURG

«ZIEH DEN REGELKREIS NICHT ZU ENG ...!»

Theoretische Gerechtigkeit im globalen Gesundheitswesen?

Für F. N.

1. Reizworte und Reizthemen «Zwei-Klassen-Medizin», «Zwei-Welten-Medizin»

Nicht nur hierzulande und keineswegs ausschließlich in Wahlkampfzeiten: Am Begriff der «Zwei-Klassen-Medizin» – und den dahinterliegenden sachlichen Fragen – entzündeten sich Diskussionen und Gemüter. Ängste werden geschürt, greifen um sich, die sich in viele nicht unberechtigte Einzelfragen aufsplitten lassen. Werden sich Zuzahlungen für Medikamente oder Therapieformen erhöhen? Was bedeutet Selbstbehalt wirklich und konkret? Werden Krankenversicherungsbeiträge steigen und notwendige Eigenleistungen? Was wird zukünftig und – ebenso entscheidend – nach welchen Kriterien für wen an Basis-, was an Zusatzversorgung zugesichert oder zugänglich? Wird diese Schere immer weiter aufgehen nach der Befürchtung für Wohlhabende, wird eine umfassende und immer weiter differenzierte und potente Medizin *vorgehalten*, die weniger Kapitalkräftigen *vorenthalten* wird? Der Fragekatalog läßt sich mühelos verlängern.

Zusehends klarer wird, was Otfried Höffe in einem vieldiskutierten Beitrag unmißverständlich formuliert hat: «Daß jedem Patienten zu jeder Zeit alles medizinische Wissen und Können zur Verfügung gestellt werden (kann) – zugespitzt: «Macht alles was ihr könnt, bezahlt wird alles» – dieser Grundsatz kann in Zukunft nicht mehr gelten.»¹ Zieht man schon hier den Gesichtskreis nicht zu eng, integriert angrenzende Problemfelder (in Medizin, in der Genforschung, im Komplex von Medizin- und Pharmaindustrie, in Gesundheitspolitik, Krankenversicherungswesen, nur um

ANDREAS-PAZIFIKUS ALKOFER, Jahrgang 1962, Franziskaner-Minorit seit 1985, Priester (1992), Studium der Germanistik und Philosophie in Regensburg, der Theologie in Würzburg, seit 1997 Assistent am Lehrstuhl für Moralthologie in Regensburg. 1997 Promotion (über E. Levinas), Arbeit in der Gemeinde- und Krankenhausseelsorge (1992-95).

markante zu nennen), dann ergeben sich eine Fülle von handlungstheoretischen Fragen, die individuelle (im Blick auf Verantwortung und Handlungsmöglichkeiten von Patient und Arzt) Fragestellungen betreffen, aber weit umgreifen. Sie stellen darüber hinaus auch erhebliche Anforderungen an sozial-, institutions-, wirtschafts- und politikethische Reflexion (und natürlich Praxis). Im Kern der Problematik liegen Fragen wie die nach Zugängen und der Finanzierbarkeit von medizinischen Ressourcen. Zu nennen wären z.B. Therapieformen, Prävention, Medikamente, aber auch medizinisches Personal, dessen Ausbildung, die Steuerung medizinischer und pharmakologischer Forschungs- und Produktionsressourcen, Infrastrukturen eines umfassenden Gesundheitswesens oder Versicherungswesens. All das betrifft also erheblich mehr als den Bereich, der prominent und oft vorrangig unter der Verteilungsproblematik (sprich: Allokation) diskutiert und reguliert wird: die Zuteilung von Spenderorganen im Rahmen der Transplantationsmedizin. Immerhin läßt sich genau an diesem Bereich besonders studieren, vor welche Schwierigkeiten und Fragen – schon allein in diesem Sektor – das Postulat der Gerechtigkeit, der gerechten Zuteilung begrenzter Güter und die damit verbundene Kriterienfindung für notwendige Entscheidungen führt.

Die Probleme sind bedrängend. Jedes einzelne ist komplex, wird kontrovers diskutiert, fordert hohe Aufmerksamkeit. Aber genau hier schließt sich eine weitere Wahrnehmung an. Sie ist Kern folgender Überlegungen und rückt Verblüffendes in Gesichts- und sodann Regelkreis. Es geht um die erstaunlich untergeordnete oder doch nur gelegentlich – etwa im zeitlichen Umfeld der AIDS-Konferenz in Barcelona oder des Nachhaltigkeitsgipfels in Johannesburg in diesem Jahr – Aufmerksamkeit heischende Bedeutung und Rolle der *Globalität* und ihres ethisch-analytischen Stellenwertes. Dies ist keineswegs nur ein Problem medialer Vermittlung. Es soll dabei auch nicht behauptet werden, daß es diese weiter gefaßte Aufmerksamkeit überhaupt nicht gibt, sondern vielmehr, daß sie in medizin- und ökonomieethischen Reflexionen nicht überall den gebührenden Rang hat. Hier gibt es, so scheint mir, ein signifikantes Reflexionsdefizit, wenn hinsichtlich von Verteilungs- und Gerechtigkeitsfragen im Bereiche der medizinischen Ressourcen unterschwellig vor allem von «regional» oder «sektoral» geschlossenen Systemen, sei es im Kontext einer nationalen Gesundheitspolitik oder eines freien Gesundheitsmarktes mit vorgeblich unbeschränkten oder unbehinderten Zugangsmöglichkeiten, aus operiert wird. Beide Modell- oder Systemvorannahmen blenden je spezifische Probleme und ethische Implikationen (und damit Betroffene) einer Globalität – als Entgrenzung und vielfältige Interdependenz verstanden – aus. Genau diese Vernetztheit ist in der an vielen Stellen überbordenden Diskussion in medizin- und bioethischen Debatten und Themenbereichen noch kaum – zumindest theo-

retisch – angekommen. Das verwundert genau deshalb, weil gerade das Globalitäts- oder Globalisierungsthema für eine Fülle von Sach- und Handlungsbereichen so prägend, dominant und nicht zuletzt kontrovers geworden ist. Die folgenden Überlegungsschritte suchen dem in Ansätzen Rechnung zu tragen.

2. Unterscheidungen und Verteilungen – einige Begriffe

Ein erster Schritt gilt signifikanten Begriffen. Es geht hier zunächst um Theorieanschlüsse und -modifikation. Wir beziehen uns zunächst auf einen konzisen und repräsentativen Beitrag. Franz Noichl² rührt in seinen Überlegungen zu ethischen Rationierungs- und Gerechtigkeitsfragen im Gesundheitswesen abschließend an Problematik und Reizwort der «2-Klassen-Medizin» nicht vorbei: Hier spiegelt er den Verdacht, daß jedwede Unterscheidung vor einem unbegrenzten Versorgungsanspruch, medizinisch für alle jederzeit alles zu tun, sich dem Vorwurf der Ungerechtigkeit einhandeln wird. In seinen differenzierten Ausführungen plädiert Noichl zwar deutlich und begründet für ein klassisches «2-Ebenen-Modell», das sich grundsätzlich an der sachlichen und primär *medizinischen* Scheidelinie von Grundversorgung und Zusatzversorgung, anders gesagt von Überlebenssicherung und Lebensqualität orientiert. Doch bleibt schon dies nicht verschont von Reizbarkeiten. Schon dieses Echo ist ein Indikator dafür, wie sensibel der Themenbereich der medizinischen Versorgung aus naheliegenden Gründen ist und gehandhabt wird. Er löst prophylaktisch Abwehr aus. Im Anschluß an die von Noichl vorgetragenen Überlegungen sei hier einiges erinnert, was auch für unsere spezifische Frageperspektive unverzichtbar bleibt. Es geht zunächst um begriffliche Unterscheidungen und Präzisierungen. Zu unterstreichen ist – mit Höffe –, daß Knappheit als Diskrepanz zwischen *medizinisch* Machbarem und *gesellschaftlich* Finanzierbarem und damit die Verteilungsfrage im Gesundheitswesen nicht nur allein Folge von Kostensteigerungen, erhöhter Lebenserwartung und damit – wegen der Zunahme chronischer und degenerativer Krankheiten – gestiegenem Bedarf ist. Die Gründe sind vielfältiger. Der medizinisch-technische Fortschritt stellt teure «Add-on-Technologies» oder Parallelmedikamente in Diagnostik oder Therapie neben die schon bekannten. Kosten für Medikamente wachsen überproportional. Ansprüche an das *solidarisch* finanzierte Gesundheitswesen wachsen mit dem individuellen und berechtigten Wunsch nach Sicherung oder Steigerung der Lebensqualität. Doch auch *systemische* Gründe wie die angebotsinduzierte Nachfrage (was möglich ist und angeboten wird, soll auch nachgefragt werden!) spielen ihren Part. Höffe lenkt den Blick sehr deutlich auf die Problematik des Anspruchsdenkens (Stichwort «Habgier» oder klassisch «Pleonexie»), reduziert die

Frage also nicht nur auf ein technisches oder verfahrenspraktisches Verteilungs- und Organisationsproblem, sondern korreliert es mit anthropologischen Grunddaten, mit einer Haltung und ihrer ethischen Relevanz. Das ist keineswegs unbegründet. Die Knappheit medizinischer Ressourcen ist doch nicht allein ein naturwüchsiges Phänomen, sondern immer auch sozio-kulturell konturiert. Gerade deshalb ist Knappheit, ist Verteilung des Knappen und die Frage nach der Gerechtigkeit, ihren Formen und Kriterien für Unterscheidungen und Verteilungen ein ethisches Problem – und nicht einfach nur hinzunehmendes Faktum. Es geht um Steuerung, um Verantwortung und Kriterien dafür.

Zunächst sind einige Begriffe zu erläutern, die im Umfeld der Verteilungs- oder Zuteilungsproblematik – und nicht nur im Gesundheitswesen – eine Rolle spielen.³ Unter *Rationierung* versteht man ein Verteilungsgeschehen mit vier Bedingungen: Zuerst geht es dabei um anerkannt wichtige, notwendige Güter, nicht um Luxusgüter (Luxusgüter sind nie knapp, sondern vor allem unerschwinglich – wenigstens für die meisten), sodann erfolgt Rationierung über zentrale und ausgewiesene Distributoren, nicht über einen Markt und seine freien oder gar um der Selbstregulation willen deregulierten Kräfte. Zuteilungen und Verteilungen, Allokationen also dürfen drittens nicht willkürlich sein, sondern erfolgen nach legitimationsbedürftigen, transparenten Kriterien. Entscheidend bleibt – viertens –, daß der Bedarf an entsprechenden Gütern nicht oder zumindest nicht hinreichend gedeckt (gerade bei Gütern im Gesundheits- und Medizinwesen) nicht selten von dramatischer und existentieller Qualität ist, was nicht zuletzt den hohen Grad an Empfindlichkeiten in diesen vielfältigen Diskussionen erklärt.⁴ Abzugrenzen von der Rationierung ist die *Rationalisierung* als gesteuerte Effizienzmaximierung, um – im besten Fall – durch ineffiziente Organisation verdeckte oder verlorene Reserven von notwendigen Ressourcen und Gütern freizulegen. Ein dritter Begriff, der einschlägig wird, ist jener der *Triage* als nicht-willkürliche, aber von der akuten Katastrophalität von Ereignissen Ad-hoc-Entscheidung für Allokationen aus unmittelbarer Güterabwägung, oft genug unter massivem Zeitdruck. Diesen Begriff, der an sich vorrangig in der Notfallmedizin beheimatet ist, sollte man unter globalen Gesichtspunkten keineswegs vernachlässigen.

Hinter diesen unterschiedlichen Ansätzen und Zuschnitten liegt *immer* die Frage der Vorrangigkeit, der Priorisierung – und die Frage nach ethisch verantwortbaren Kriterien für Zuteilungen medizinischer Ressourcen (Dringlichkeit, Lebenserwartung, Lebensqualität, Wirtschaftlichkeit einschlägiger Investitionen, etc.) unter den Aspekten der Steuerung, der Organisationsverbesserung und des unmittelbaren Handlungsdrucks angesichts von Dringlichkeit und (berechtigten) Erwartung der Betroffenen – auf den Ebenen der Grundversorgung zunächst und dann, auf eigene Weise, von

«Zusatzleistungen». Dabei ist die Grenzlinie im Detail nicht immer exakt zu ziehen.

Von nicht unerheblicher Bedeutung ist hier, wie transparent, wie öffentlich bekannt (oder eben verdeckt), diskutiert, legitimiert und ethisch legitimierbar die jeweiligen Kriterien und ihre Folgen sind. Diese zunächst formalen Bestimmungen haben natürlich materiale Implikationen. Man denke nur – als ein Beispiel – an die Frage der Generica⁵ und der Patentierungsproblematik von Medikamenten. Hier wird – von Betroffeneneseite zuerst – im Sinn einer *künstlichen Dislozierung* argumentiert. Zuteilung und Produktion lebenswichtiger Medikamente – so der Vorwurf – wird aus ökonomischen Gründen behindert, weil die Patenthalter nach hohen Investitionen ihrerseits einen verbilligten Nachbau (ohne vorhergehende Forschungen und Investitionen vor Ort) unterbinden. Medikamente oder Therapieformen wären erreichbar, aber aus ökonomischen Gründen unerschwinglich oder vorenthalten, so – sehr vereinfacht gesagt – der Verdacht. Spätestens an dieser Stelle wird es dann nötig, sich Klarheit über den Begriff der Gesundheit zu verschaffen, die nicht einfach als privates und höchstes oder absolutes Gut, sondern zumindest immer auch als «common good»⁶, nicht einfachhin als markt- oder produktförmig zu betrachten sein wird. Gesundheit ist nicht produktiv herstellbar, sondern wird bewahrt oder wiederhergestellt.

Jenseits und weit über eine strikt medizinische Einzeldiagnostik und ihre Derivate ist auf zwei Grundbegriffe hinzuweisen, die auf einen weiten Gesundheitsbegriff (er ist nicht ohne Probleme) deuten: Partizipation und Autonomie. Verteilungsgerechtigkeit im Blick auf medizinische Güter und Ressourcen sind auch zu messen an einem Grundrechtsbegriff, an Möglichkeiten der Beteiligung (Partizipation) und der Gestaltung der Rechtnahme (Autonomie). Noichl verweist auf die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte». Sie spricht von einem «Grundrecht auf ärztliche Versorgung» (Art. 25, Abs. 1). Die Partizipation aller Rechtssubjekte ist zu ermöglichen und zu garantieren. Konflikative Grenzen sind dabei wiederum selbstverständlich. Dieses Recht auf medizinische Versorgung ist kein «Surplus», sondern eine der Grundlagenbedingungen einer Rechtsgemeinschaft, also von Menschen, die in einem grundlegenden Rechtsverhältnis zueinander und damit in einem Partizipationsverhältnis stehen.⁷

Dieser modifizierte Begriff von Gesundheit, im Anschluß an z.B. J.-F. Malherbe⁸ (und jenseits der perfektionistischen Maximalfassung der WHO-Definition von 1947) entwickelt, hat eine dezidierte Absicht: die exaktere Bestimmung von Bedürftigkeitskriterien unter Einschluß vielfältiger – nicht allein medizinisch-diagnostischer – anthropologischer Dimensionen. Zu benennen sind mit der organischen die psychische, symbolische und, besonders bedeutsam, die soziale Dimension: Gesundheit und Krankheit

sind zu lesen vor *diesen* Perspektiven. Ziel medizinischen Handelns und damit auch medizinökonomischer Überlegung der Allokation ist in diesem Zuschnitt die Autonomie des Patienten als dessen Fähigkeit, sich auf diesen Ebenen in sozialen Wechselverhältnissen zu halten, ist mithin Partizipation. Dies fällt nicht einfach ineins mit medizinischen Befunden und hat gerechtigkeitsethische Implikationen: «Das heißt nun, die Verteilung von begrenzten Gütern medizinischer Versorgung in einer Gemeinschaft ist dann gerecht, wenn darin allen Beteiligten in gleicher Weise eine Versorgung zuteil wird, die nach den gegebenen Möglichkeiten die Befähigung zur Partizipation an der Rechtsgemeinschaft sichert.» Anders gesagt: «Gerecht ist eine Verteilung der medizinischen Versorgung dann, wenn sie die Gesundheit aller gemäß den gegebenen Möglichkeiten wiederherstellt oder bewahrt.»⁹ Genau hier siedelt sich der normative Kern in der Sicherung oder Schaffung von Autonomie und Partizipation an, ein Kern, der Gewichtungen und Priorisierungen und ihre Kriterien zu strukturieren hat.

Unter dem Druck knapper Ressourcen in unterschiedlichen gesundheitspolitisch relevanten Zusammenhängen (Personal, Therapie- und Versorgungsformen, pharmazeutischer oder apparativer Produktionen, etc.) greift dies dann in einer Unterscheidung und Schichtung nach Grund- und Zusatzversorgung, die entlang der Postulate von Autonomie und Partizipation an der Trennlinie der klassischen Unterscheidung von Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit liegt. Dies wiederum bildet sich ab in zwei Modellen, die in eine Beziehung oder Rangfolge zueinander gebracht werden müssen: Auf der einen Seite steht ein *Tausch-* oder *Kommutativ-Modell*, das, liberal-marktwirtschaftlich orientiert, Eigenverantwortlichkeit und Eigenbeitrag für (Zusatz-) Leistungen in der medizinischen Versorgung fordert. Es nimmt Ausgang bei Autonomie und Partizipationsmöglichkeiten der einzelnen, lehnt «Hierarchien», wie sie Distribution voraussetzt, ab und mündet z.B. in eine Versicherungspflicht, um die Gemeinschaft zu entlasten und Eigenverantwortung zu forcieren. Marktwirtschaftliche Prinzipien dominieren auch im Bereich medizinischer Versorgung. Leistung und Prämie sind direkt proportional gekoppelt. Auf der anderen Seite steht ein *Verteilungs-* oder *Distributiv-Modell*, das, sozial-solidarisch orientiert, von der Gemeinschaft her ansetzt. Gesundheit ist hier als ein Grundgut zu betrachten und nicht zuerst warenförmig, also dem Kosten-Nutzenkalkül zunächst entzogen. Der Akzent liegt auf der Gleichheit vor der Freiheit. Dies mündet z.B. in die Pflichtversicherung nach dem Solidarprinzip. Vorrang hat die Umverteilung von starken auf schwache Akteure.

Vor der Unterscheidung in Grund- und Zusatzversorgung unterstreicht Noichl nun: «Weil es sich bei dieser Grundversorgung um ein elementares Gut handelt, wird ihre Sicherstellung im Bereich der Medizin ein hohes Maß an Rationalisierung im Sinne des Verzichts auf alles, was nicht not-

wendig ist, erfordern.» Es ist einleuchtend, daß die jeweilige Krieteriologie zur Unterscheidung in den Fülle der denkbaren Fälle vor erhebliche sachliche Probleme stellt. Das aber ist nicht der Punkt, um den es hier geht. Auch die Frage, wie diese beiden Grundmodelle zueinander- oder gegeneinander in Stellung gebracht werden, inwieweit sie in eine problematische Konkurrenz treten, hängt nicht zuletzt von politischen und ökonomischen Entscheidungen und Rahmenfaktoren ab, die auf einem weiteren Blatt stehen.

Der für unseren Zusammenhang entscheidende Satz fällt bei Noichl zuletzt bei der Anwendung seiner ethischen und gerechtigkeitstheoretischen Ausführungen. Die Vorgaben sollen umgelegt werden auf die «Gestalt des Gesundheitswesens einer Gesellschaft»¹⁰. Klar ist, daß hier die Frage nach Distribution und Tausch-Allokation auf einen Regelkreis zielt, der bei allen internen Problemen und der Notwendigkeit, diese differenziert zu diskutieren, zumindest zweierlei voraussetzt: einen funktionierenden Staat mit seiner Gesundheitspolitik, seiner Organisation eines Gesundheitswesens im Sinne eines gesundheitspolitischen Rahmens, und einen funktionierenden Sektor der Gesundheitsökonomie als Markt. Partizipations-, also Autonomiemöglichkeiten, also Handlungsmöglichkeiten Kranker und Gesunder hängen davon deutlich ab und sind damit verbunden – der Markt als ausgewiesener effizienter Verteiler knapper Güter steht auf der einen, der Staat als Distributor und als Garant der Rechtsgemeinschaft, nicht nur hinsichtlich der Gesundheitspolitik und -ökonomik auf der anderen Seite. Dies ist nun nicht automatisch ein Modell der Gegensätzlichkeit, sondern de facto oft ein Mixmodell wechselseitiger Ermöglichungsbedingungen, wobei es natürlich Tendenzen gibt, politische Regulation oder ökonomische Deregulation als den jeweils einen Königsweg für Allokationsfragen im Gesundheitswesen zu profilieren. Wichtig aber ist für unseren Zusammenhang, daß die genannten Voraussetzungen angesetzt werden.

Dies ist aber auch eine so berechtigte wie begrenzte Sicht. Der Kreis wird zu eng gezogen, nicht allein dann, aber gerade dann, wenn Staat oder Markt ausfallen (und beides ist unter den Bedingungen und in den Realien der Globalität keine Fiktion!). Gesundheitsökonomisch kann unter den genannten Prämissen analytisch und ethisch nur die Problematik bestimmter nationaler gesundheitspolitischer und -ökonomischer Regelkreise und Systeme betrachtet werden (nämlich vorrangig die der sog. «Ersten Welt» – aber, um es pointiert zu sagen: Krankenversicherungen, Netze von Arztpraxen, Apotheken, Versorgungsstrukturen von der Arztpraxis bis zur Universitätsklinik, Forschungs- und Produktionseinrichtung, aber auch Ausbildungsstätten für medizinisches Personal sind nicht einfach selbstverständlich und schon gar nicht überall vorhanden) oder aber, weil Nationalgrenzen schon hier in vielen Fällen (internationale Pharmakonzerne, Patiententourismus, etc.) obsolet geworden sind, die einer Internationalität

mit blinden Flecken, die noch lange kein durchgängig theoretisches, globales Bewußtsein entwickelt hat. Bevor wir diesen Spuren nachgehen, noch ein weiterer Schritt, der diese Überlegungen stützt.

3. Allokationsebenen – ein signifikantes Modell und sein theoretisches Defizit

Der Eindruck, daß der Blick auf Regulierungs- und Systemkreise der Verteilungs- und Allokationsproblematik von medizinischen Gütern (im weitesten Sinne) nicht selten zu eng gezogen ist, verhärtet sich, befragt man exemplarisch eine jüngst erschienene Einführung in Fragen der Medizinethik.¹¹ Hier werden im Blick auf die Gerechtigkeitsfragen im Gesundheitswesen fünf Allokationsebenen benannt und inhaltlich bestimmt: die *Mikroallokation unterer Ebene*, *Mikroallokation oberer Ebene*, *Makroallokation unterer Ebene*, *Makroallokation oberer Ebene* und schließlich die *Forschungsallokation*.

Als kurze Erläuterung der einzelnen miteinander verschränkten und in Wechselwirkung stehenden Schichten und Stufen ist festzuhalten: Die *untere Mikroebene der Allokation* trifft das grundlegende konkrete Arzt-Patienten-Verhältnis selbst (Kriterien der Zuteilung von Ressourcen an identifizierbaren Patienten vor Ort, Diagnostik, Therapie, Prävention, Rehabilitation, angesprochen ist hier vorrangig die individuelle ethische und berufsethische Dimension). Die *obere Mikroebene der Allokation* zielt auf Leistungszuteilung für spezifische Patientengruppen (Kriterien der medizinischen Indikation, Alter, Lebenserwartung, Lebensqualität, Folgen riskanter Lebensstile, soziale Situation, von hier ab spielen natürlich gesellschafts- und sozialetische Momente eine gesteigerte Rolle). Die *untere Makroebene der Allokation* umfaßt die Bereiche der Aufsplittung des Budgets und der Ressourcen auf die Sektoren medizinischer Versorgung (präventiver Bereich, kurativer Bereich, stationäre oder ambulante Vorhaltungen, medizinische Forschung, Notfallmedizin). Unter der *oberen Makroebene der Allokation* versteht man dem Modell zufolge den Gesamtanteil des Gesundheitsbudgets am Sozialprodukt einer Rechtsgemeinschaft, einer Nationalökonomie. Politik-, forschungs- und wirtschaftsethisch von enormer Bedeutung ist das Feld der *Forschungsallokation*. Man braucht nur an die Diskussionen um die ethisch relevanten Alternativen von embryonaler oder adulter Stammzellenforschung und die einschlägigen Entscheidungen und Steuerungen in Politik und Wirtschaft zu denken.

Wichtig aber für unseren Zusammenhang ist: Pöltner lehnt sich bei dieser Systematisierung an ein Standard-Modell an – das Vier-Ebenen-Modell von H.T. Engelhardt.¹² Pöltner selbst führt dann nur eine deutlich in ihren Gewichtungen akzentuierte Darstellung vor. Die Forschungsallokation wird der Makroallokation zugeschlagen, die selbst nicht mehr eigens in eine

obere und untere Ebene unterschieden wird. Repräsentativ und exemplarisch zeigt sich in der systematischen Bemühung um die Mikroebene, die in ihren beiden Subebenen und weitaus umfangreicher ausgefaltet sind. Diese an sich zunächst rein formale Beobachtung spiegelt aber durchaus Befund und Befürchtung, die im hiesigen Kontext bedacht wird. Der eindeutige Schwerpunkt der ethischen Analyse und Reflexion hinsichtlich der Medizin- und Gesundheitsökonomie liegt auf den vielfältigen und komplexen Sektoren der Mikroebenen. Verschränkungen mit Makroebenen gibt es natürlich, doch sie fallen spärlicher aus. *Dabei ist zu bedenken, daß die obere Makroebene dieses Modells mit einem nationalen Gesundheitssystem gleichgesetzt bleibt.*

Das führt umgehend zu der erstaunten Frage, wo denn in diesem Kontext und ihrem analytisch-ethischen Instrumentar eine Reflexion auf Globalität oder Globalisierung, auf die Frage einer Vernetzung mit Verantwortungs-, Gerechtigkeits-, mit Partizipations- und Autonomiephänomenen auf dieser unbenannten Ebene bleibt. Dies schließt die Frage nach offenen, verdeckten oder gar fehlenden Akteuren auf dieser Ebene mit ein.

4. Globalität als «wirkliche und eigene Makroebene» – Fragen und Problem- spitzen

Genau dies – als Problemanzeige und theoretische Leerstelle – führt aber auch zu dem Vorschlag der Erweiterungen dieses Modells aus einer begrenzten, systemimmanenten Selbstreferentialität (die an sich schon kontrafaktisch ist). Die im vorgestellten Modell so genannte Makroebene ist selbst nur eine *Mesoebene*. Eine ethische Reflexion auf die Gesundheitsökonomie in ihren vielen Facetten unter den Bedingungen der Moderne als Globalisierung darf genau dieses Phänomen nicht unterschlagen – dies auch um den Preis nicht, daß hier wiederum eine Fülle von brisanten und keineswegs abschließend beantworteten Fragen in Kauf genommen werden muss.¹³ Es geht also nicht so sehr darum, dieses repräsentative Modell zu kritisieren hinsichtlich der medizinethischen Fragestellungen, die in dieser Idealtypik, die jedem Modell innewohnt, aufgenommen und so differenziert wie hilfreich bedacht werden. Vielmehr drängt sich die Frage auf, ob sich hier nicht eine Blickverengung spiegelt, die in der Tatsache steckt, daß die Fragestellung nach Allokationen auf einer «Makroebene» endet, die Zusammenhänge unterbelichtet, die auch und gerade unter den Bedingungen der «einen Welt» erheblich zu kurz greifen, auch wenn sie in sich hochproblematisch bleiben (und von dieser Problematik nichts weggenommen werden soll oder kann).

Was also ist die wirkliche Makroebene? Welche Fragen, Verteilungs- und Allokationsprobleme stellen sich hier im Sinne einer Gesundheitsöko-

nomie und -politik als Bestandteil eine «Weltinnenpolitik»? Selbstredend können hier nur einige wenige Andeutungen und Hinweise eingebracht werden. Aber deren Wahrnehmung und Integration in einer erweiterten ethischen Analytik erscheint nötig – und gibt der Gerechtigkeitsfrage neue Dringlichkeit.

Einige Hinweise und Anfragen sollen hier gegeben werden, die die besondere Kontur der Gerechtigkeits- und Allokationsfrage auf globaler Ebene bezeichnen. Es kann hier nicht um Lösungen gehen, zumal sich ethische Fragen und Argumentationsmodelle theoretisch und analytisch hier auf höherer und erweiterter Ebene wiederholen – und dennoch einen eigenen Zuschnitt bekommen.

Wenn staatliche oder Markt-Rahmen fehlen, zerstört wurden, Infrastrukturen zusammenfallen, induzierte Klima-, Polit-, Sozialkatastrophen nicht nur punktuell, sondern strukturell, auf Dauer und intergenerationell fehlen – dann stellen sich «Governance-Fragen» und Fragen nach den bedingten Möglichkeiten des Marktes (die in neoliberalen Deregulatorien nicht immer übersehen, aber sicher zu knapp veranschlagt werden). Megakrankheiten (wie z.B. AIDS) stellen vor die Katastrophalitätsanfrage, die der *Triage* innewohnt. Nicht Rationierung und Rationalisierung sind an dieser Stelle das Hauptproblem, sondern «urgent action» – und, wenigstens, deren Wahrnehmung.

Die Liste der Anfragen auf der Makroebene einer globalen Gesundheitspolitik läßt sich spielend erweitern. Man nehme nur als Beispiel das global zu beobachtende Phänomen von Migration und Urbanisierung. Dies ist in vielfältiger Hinsicht nicht isoliert zu betrachten. Probleme von Gerechtigkeit und Fragen gesundheitspolitischer Relevanz stehen hier ebenso auf dem Plan und bilden Zusammenhänge, die keineswegs allein mikro- oder meso-ethisch betrachtet werden können.. Fehlende Versorgung mit sauberem Wasser, verschmutzte Luft, ungenügende Abfallentsorgung und anderes mehr kennzeichnen Grundprobleme in diesen Ballungsräumen, die keinesfalls als «riskanter Lebensstil» bezeichnet werden können und eben nicht in die Verantwortung einzelner allein zurückverlegt werden können. Naturale und globale Voraussetzungen für ein nicht selbstgefährdetes, damit gesundheitsförderliches Leben kommen damit in den Blick – und zwar auf der Grundversorgungsebene. Damit aber keineswegs genug. Strukturelle, politische und ökonomische (und hier ist nicht zuerst die Schuld- oder Verantwortungsfrage zu stellen) Rahmendaten und -faktoren lassen sich in einer globalen Dimension beschreiben oder andeuten: Klimaveränderungen, Migrationsbewegungen (oder schlichter Mobilitätsphänomene) werden voraussichtlich zu einer Veränderung der Verbreitung infektiöser Krankheiten beitragen. Lokale politische oder ökonomische Krisen verhindern und zerstören den Aufbau von gerechten Gesundheitsstrukturen, aber auch

Marktbedingungen. Man vergleiche so unterschiedliche Territorien wie den Sudan, das zentrale oder südliche Afrika, Afghanistan oder Teile Rußlands. Man beachte zudem den Einfluß (inter-)nationaler Finanzkrisen eines Schwellenlandes wie Argentinien – als Regressform in der Not unterhalb der gesundheitspolitischen Standards –, dessen Gesundheitswesen sich zwischenzeitlich dramatisch verändert hat. Medikamente werden dort plötzlich wieder Gegenstand eines überwunden gemeinten grauen Tauschmarktes – auch für wohlversicherte und gesundheitsystem-integrierte Bürger.

Diese Spuren und sehr viele weitere mehr wären innerhalb eines Allokations- und Gerechtigkeitsmodells globaler Gesundheitspolitik zu bedenken. Die Übergänge zu globaler Politik, zu globalen Fragen von Bildung, Ökologie und Ökonomie sind jeweils nur einen Schritt entfernt. Es geht dabei nicht um einseitige Schuldzuschreibungen à la «die eine Welt lebt auf Kosten der anderen», sondern vorab um die Realisierung der Interdependenzen. Armut, Bildung, Ökologie gehören in diesen globalen Gesichtskreis ebenso hinein, wie die genuin medizinethischen und gesundheitsökonomischen Fragestellungen. Genau hier aber stellt sich die Partizipations- und Autonomiefrage im Gesundheits- und damit Allokationswesen wieder – auf der globalen Grundrechtsebene. Natürlich gibt es Aufmerksamkeiten und Kompensationen – man denke an die spezifische Rolle von Kirchen und ihrer Caritas, an NGOs, an Organisationen wie «Cap Anamur», «Ärzte ohne Grenzen», «World Vision», natürlich auch an den «Global Health Fund» oder die Initiativen der WHO. So unleugbar wichtig dieser Einsatz ist und bleibt – diese Praxis hat auch immer wieder Schub durch eine angemessene Theorie nötig, hier also eine angemessene Gerechtigkeitstheorie.

Vor diesem hier nur angedeuteten Hintergrund einer realen und eigengesetzlichen Makroebene lesen sich die Argumente des Plädoyers für einen Paradigmenwechsel, also für einen gesundheitsökonomischen und alloka­tionstheoretischen Primärenansatz bei der Tauschgerechtigkeit, nicht bei der Verteilungsgerechtigkeit, eines Plädoyers, das selbst wiederum implizit als Ausgang und Voraussetzung relativ stabile staatlich-politische und ökonomisch-marktwirtschaftliche Rahmen und Regelkreise hat, als problematisch, wenn nicht zynisch. Sie bleiben der Mesoebene verhaftet, der Fiktion in sich geschlossener Markt- oder Staatssysteme.¹⁴ Ein fiktiver Markt (oder einer, der allein unter kurzzeitigen ökonomischen Prämissen uninteressant erscheint) reguliert im Gesundheitswesen ebenso wenig wie ein zusammengebrochener Staat. Die regional akute Problematik des «Nation-building» hat eben auch Implikationen für die medizinische Situation der Bevölkerungen und ihrer Partizipations- und Autonomiemöglichkeiten! Damit aber rückt wieder die ethische Argumentation in den Blick, die Forderung der Wahrung oder Herstellung von grundlegenden Rechten. Ebenso wenig wie diese Argumentation im Kern teilbar ist, macht sie auch an vermeint-

lichen Staats- oder Marktgrenzen halt. Auch auf der Makroebene einer globalen Gesundheitspolitik und -ökonomie innerhalb *einer* Menschenrechts-Gemeinschaft gelten hinsichtlich der Handlungsdringlichkeiten und -möglichkeiten ethische Grundkategorien des Richtigen und Guten. Nicht nur im medizinethischen und -ökonomischen Bereich stellen sich im Blick auf Würde, Autonomie und Partizipation Vorzugsfragen nach Vorzugsregeln, wie jene der Dringlichkeit und Ranghöhe eines Wertes oder Gutes in Relation zu anderen. Selbstverwirklichung ist ein bleibend hoch zu veranschlagender Wert, aber die Sicherung der Bedingungsmöglichkeiten dafür sind gleichmäßiger zu *verteilen*, die Überlebensfrage umso dringlicher. Dies bleibt hier ebenso relevant und einschlägig, wie die Vorordnung von Basisgütern vor Zusatzgütern, oder die Grundsicherung vor Verbesserung von Lebensqualität, des Gemeinschaftsnutzens vor dem Eigennutzen¹⁵ – auf einer globalen Ebene und vor diesem Horizont lassen sich dann erst angemessen die Fragen diskutieren, welche Wege zu gehen und Widerstände dabei zu überstehen sind, wie die «Umverteilung» (nicht nur marktpsychologisch oft unpopulär) oder Anreizschaffungen zu wechselseitigem und langfristigem Nutzen zu kombinieren wären (nämlich z.B. im Blick auf eine langfristige, nicht unmittelbar quantifizierbare «Friedens- oder Sicherheitsdividende» einer globalen Gesundheitspolitik).

5. «Warnzeichen der Zeit» ... Zeichen zur Unzeit?

«Zieh den Regelkreis nicht zu eng!» – schon auf der handlungstheoretischen Analyseebene heißt dies, Interdependenzen wahrnehmen, die nicht allein in den Kategorien nationaler oder sektoraler Blickwinkel zu analysieren, geschweige denn anzugehen sind.

Exemplarisch sollen am Schluß einige stellvertretende Stimmen als Warnsignale stehen. Es sind Indikatoren der Dringlichkeit: «Sicher, seit zwei Jahren hat sich etwas verändert in der weltweiten Aidspolitik. Der Grund sind nicht die apokalyptischen Warnungen der Aids-Gipfel – keine dieser Konferenzen konnte bisher Entscheidendes bewegen. Nicht die Tatsache, daß, vor allem in der Dritten Welt, zwanzig Millionen Menschen an der Immunschwäche gestorben und 40 Millionen infiziert sind, hat die internationale Politik aufgeschreckt. Es ist die Erkenntnis, dass in afrikanischen Ländern (und vielleicht auch bald in Asien) Aids die aktiven Generationen auslöscht und so zu wirtschaftlicher und politischer Instabilität führt. Die Seuche wird seit zwei Jahren als Bedrohung von Frieden, Stabilität und Demokratie wahrgenommen, sie ist ein Thema des Weltsicherheitsrats. (...) Die internationale Politik aber hat jahrelang das Patentrecht für Medikamente über das Menschenrecht auf lebensrettende Medikamente gestellt. Das Patentrecht für

Medikamente ist ins Wanken geraten, seit vergangenes Jahr 39 Pharmaunternehmen in einem südafrikanischen Gerichtsverfahren scheiterten, seit die USA während der Milzbrandattacken selbst das Patentrecht aushebelten, weil sie Gesundheitskosten sparen wollten. Die Pharmaunternehmen haben eingelenkt, sie bieten Aidsmedikamente um 90 Prozent billiger an, auch um die Produktion von Nachahmer-Präparaten zu verhindern, die bereits in Indien oder Brasilien läuft. Doch auch zehn Prozent des Preises ist für das südliche Afrika zu teuer, nur 50000 der 28 Millionen Infizierten erhalten die Medikamente, die den Ausbruch der Krankheit hemmen. Das Menschenrecht gilt nur für eine Minderheit.»¹⁶

Eine weitere Stimme aus gleichem Anlaß. Unter der signifikanten Überschrift «Kaliningrad liegt bei Uganda» schreibt H. Albrecht in der «ZEIT»¹⁷: «Osteuropa liegt nebenan. Nur 400 Kilometer von Berlin entfernt, in Kaliningrad, dem früheren Königsberg, soll ein Fünftel aller russischen HIV-Positiven leben. Von dort droht das Virus zurückzukommen.»¹⁸

Diese Aspekte, in ihrer Akutheit, ihren Problemzuwächsen, ihrer Globalität und Vernetztheit, schon in dieser *einen* Problematik mit angrenzenden und überlappenden weiteren Handlungs-, Ökonomie- und Politikfeldern: Sicherheits-, Friedenspolitik¹⁹, mit Nation-(re)-building und Infrastrukturverlust, mit Bildungs- und Entwicklungspolitik und natürlich weiteren gesundheitspolitischen und -ökonomischen Fragen – in globalem Ausmaß und damit auch bedrängender Nähe – Anzeichen der Handlungszeit?

Die Aids/HIV-Problematik (vor allem aber die Betroffenen), die Barcelona 2002 in Erinnerung bringt, ist *ein* Feld besonderer Katastrophalität: ca. 17 Millionen Menschen sterben pro Jahr an Krankheiten, die ohne Schwierigkeiten heilbar wären. Weltweit sterben in jeder Minute vier Menschen an Tuberkulose, zwei an Malaria, einer an der Schlafkrankheit und einer am Dum-Dum-Fieber. Immer mehr Menschen fallen Infektionskrankheiten zum Opfer, die man längst behandeln könnte. Sie sterben, weil sie keinen Zugang zu Medikamenten haben, weil sie sich diese Medikamente nicht leisten können, weil sie zu arm sind für die Behandlung. Diese Infektionskrankheiten breiten sich rasant aus. Sie kennen keine politischen Grenzen oder Marktmodelle. Tuberkulose-Patienten sterben nicht, weil es keine Medikamente gibt.

Schon die Verteilung von theoretischer und praktischer Aufmerksamkeit ist prekär. Ausblenden schon auf der theoretischen Ebene kann kein adäquater Weg sein, ebenso wenig wie der Rückzug auf eine Festungsmentalität Privilegierter.

Genau hier erinnert D. Mieth das Statement eines Bischofs von den Philippinen: «Ich sehe ein, daß man alles tut, um Menschen, die unter Immunschwäche leiden, möglicherweise in Jahrzehnten mit viel Aufwand

eine Therapie zur Verfügung zu stellen. Aber ich sehe ständig das dafür eingesetzte Geld vor mir und frage mich, welche Effizienz es in der Gesundheitsfürsorge auf den Philippinen hätte, wo Menschen in weitaus größerer Zahl an sehr einfachen Krankheiten sterben.»²⁰ Mieth illustriert damit das Verteilungsproblem im «globalen Gesundheitswesen» als eine Problematik, die sich in medizinischer Ethik und im erweiterten Kontext der Sozialethik immer dringlicher stellt. Lenkung und Steuerung, aber auch Anreize für eine nicht unmittelbar nach Kosten-Nutzen-Faktoren ökonomische Investition in nachhaltige Güter, die Frage nach der Verteilung zwischen präventiver und kurativer Medizin, zwischen Grundleistungen und spezifischen Lösungen sind nicht strikt alternativ oder gar gegensätzlich. Völlige Aufgabe der Spitzenforschung und Hochleistungsmedizin zugunsten globaler Basisversorgungen kappt ja auch Möglichkeiten, die langfristig und eventuell auch ressourcenschonend und rationalisiert weiteren Kreisen zugute kommen können. Mieth schließt vorsichtig an: «Aber wir haben inzwischen wenigstens in einigen Bereichen gelernt, auch nach Ursachen zu fragen und zu forschen. Das ist doch ein gewaltiger Verteilungsfortschritt. Die globale Perspektive stellte eine gewissen Hilfe dazu dar, daß wir unsere eigenen Verteilungsprobleme im Gesundheitswesen besser erkennen können.»²¹ Ob man diese optimistische Einschätzung rundweg teilt, sei dahingestellt. Sicher schärfen die globalen Fragen der Verteilungsproblematik den Blick auch auf die *eigenen* Probleme im *eigenen* Gesundheitswesen, doch sollte der globale Blick über kurz oder lang, über nah oder weit auch den Blick dafür schärfen, daß die Verteilungs- und Zugangsprobleme der *anderen* auch die *eigenen* werden (und bereits geworden sind).

Bewußtsein von Interdependenz und die Dringlichkeit der Problematiken sind Ziel dieser kleinen systematischen Modellbetrachtung. Es geht um ein advokatorisches Votum, das sich im Kern einer – durchaus traditionellen – theologisch-ethischen Optik und Option, den stellvertretend-anwaltschaftlichen Blick für die, die an Partizipation und Autonomie beschnitten sind. Das geschieht in der Praxis, aber eben auch in der Theorie.

Steuerung *und* Investition auf einer neu und deutlicher gefaßten Makroebene der Gerechtigkeit im Gesundheitswesen, die deutlicher auch für die Fragestellungen der Gerechtigkeit im weltweiten Gesundheitswesen abstellt, sind langfristig – bei allen eben globalen Schwierigkeiten im Detail – Investitionen in Langfristigkeit und Nachhaltigkeit. Die Kosten für eine Abschottung, Isolierung und Verteidigung gesundheitspolitischer und ökonomischer Wohlstandsnischen werden auch nicht geringer sein. Ethisch jedenfalls sind sie höchst problematisch.

K. Fleischer, Professor am Missionsärztlichen Institut in Würzburg, bringt es auf den Punkt: «Wir haben die Diskrepanz, daß für die Lifestyle-Medikamente ein vielfaches an Geld für Forschung verwendet wird gegen-

über den dringenden Massenproblemen der Tropenkrankheiten. (...) Nur wenn Norden und der Süden zusammenarbeiten, können wir diese ungeheuren Herausforderungen ein Stück bewältigen. Wir haben eine Aufgabe für unsere nächste Generation, für die Zukunft. Wir sind hier 600 Millionen, die von der Pharma-Industrie von den Patenten profitieren, wir sind aber 6 Milliarden auf der Welt. Wir sind damit eigentlich eine privilegierte Minderheit.»²²

ANMERKUNGEN

¹ O. Höffe, Medizin in Zeiten knapper Ressourcen oder: Besonnenheit statt Pleonexie, in: Dt. Ärztebl 1998, 95: A-202-205. Vgl. jüngst ders., Medizin ohne Ethik?, Frankfurt/M. 2002, bes. 202-241. Zu Thematik und Diskussion vgl. u.a. die Stellungnahmen von P. Dabrock, T. Jähnichen, W. Stierle und C. Frey in: ZEE 43 (1999). Zudem U.H.J. Körtner, Unverfügbarkeit des Lebens? Grundfragen der Bioethik und der medizinischen Ethik 35-53.

² F. Noichl, Medizin und die begrenzten Ressourcen. Ethische Überlegungen zum Problem der Rationierung im Gesundheitswesen, in: SaThZ 5 (2001) 167-180. Die folgenden Überlegungen beziehen sich darauf. – Sie sind dem plötzlich verstorbenen Kollegen und Freund seit Würzburger Zeiten gewidmet.

³ Vgl. auch G. Pöltner, Grundkurs Medizin-Ethik, Wien 2002, 288-292.

⁴ Vgl. Noichl, a.a.O. 169ff. mit Verweis auf D. Birnbacher, Ethische Probleme der Rationierung im Gesundheitswesen, in: G. Bruder Müller (Hrsg.), Angewandte Ethik und Medizin, Würzburg 1999, 49-64.

⁵ Medeor, ein Hilfswerk deutscher Christen, läßt auch billige Präparate herstellen, wenn auf dem Wirkstoff keine Patente mehr liegen. Diese sogenannten Generika wirken genauso gut, kosten aber nur einen Bruchteil des entsprechenden Markenpräparats.

⁶ Vgl. knapp G. Enderle, Veränderungen der Ökonomie im Kontext von Globalisierungsprozessen, in: G. Virt (Hrsg.), Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive (SThE 95), Freiburg i. Ue./Freiburg i.Br. 2002, 36-38.

⁷ Vgl. Noichl, a.a.O. 175.

⁸ Vgl. J.-F. Malherbe, Medizinische Ethik, Würzburg 1990, 126-150.

⁹ Noichl, a.a.O. 178 u. 179.

¹⁰ Noichl, a.a.O. 179, auch 173.

¹¹ Das schon erwähnte Studienbuch von G. Pöltner, a.a.O. 244-249, bes. 292-312. Die Darstellung repräsentiert vorzüglich verschiedenste Problemstände, aber auch den hier anzusprechenden «blinden Fleck», der an der Schnittstelle zwischen Moraltheologie und christlicher Sozialethik entstanden ist. Wie Noichl bleibt J. Römel, Freiheit, die mehr ist als Willkür (Handbuch der Moraltheologie II), Regensburg 1997, 247-259, an der hier kritisierten Makroebene stehen. Ähnliches bei H. Weber, Spezielle Moraltheologie, Graz-Wien-Köln 1999, E. Schockenhoff, Ethik des Lebens, Mainz ²1998. Aus sozialetischer Perspektive ist diese Schnittstelle oder Anfrage – globale Gerechtigkeit im Gesundheitswesen, natürlich nicht Globalität oder Gerechtigkeit an sich – in so unterschiedlichen Ansätzen wie bei R. Marx/H. Wulsdorf, Christliche Sozialethik. Konturen. Prinzipien. Handlungsfelder, Paderborn 2002, gar nicht oder knapp – wiederum auf die national-ökonomische Ebene beschränkt – bei F. Hengsbach, Die anderen im Blick, Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt 2001, 126f., im Blick. Dies ist nicht als Kritik an den im einzelnen – gerade als Lehrbücher – verdienstvollen Darstellungen gemeint, sondern als Indikator und Repräsentation für jene Theorielücke und ihre Implikationen, um die es hier geht.

¹² H. T. Engelhardt, Zielkonflikte in nationalen Gesundheitssystemen, in: H.M. Sass (Hrsg.), Ethik und öffentliches Gesundheitswesen, Berlin 1988, 35-43. Vgl. auch P. Oberender/A. Hebborn, Art. Allokation 2. Gesundheitsökonomisch, in: Lexikon der Bioethik I, 116f.

¹³ Der Globalisierungsbegriff ist hier schlicht ein beschreibender, kein selbst wertender. Vgl. aus der Fülle der Literatur unterschiedlichster fachlicher Provenienz jüngst G. Virt, a.a.O. passim.

¹⁴ Höffe, a.a.O. A-204. Höffes Begründung für den Paradigmenwechsel auf den Vorrang der Kommutativgerechtigkeit bringt drei Argumente in Stellung: a) die Verteilung von Ressourcen setzt deren Erarbeitung voraus, die getauscht werden können (bei Arbeitsteiligkeit), b) Freiheitsrechte gehen aus einem Tausch hervor, c) Tausch ist demokratisch, Verteilung hierarchisch. All das setzt wiederum voraus, was es fordert. Dazu kritisch P. Darbrock, Tauschgerechtigkeit im Gesundheitssystem?, in: ZEE 43 (1999) 2-12, knapp auch Pöltner, a.a.O. 295ff.

¹⁵ Vgl. knapp D. Mieth, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg i.Br. 2002, 18. Zu kritischen Anmerkungen zur Ökonomisierung der Medizin vgl. ebd. 80-93, ders., Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde, Freiburg i.Br. 2001, 53-63. – Nebenbei bemerkt: Auch in diesen pointierten Ausführungen fehlt der explizite Bezug auf die Gerechtigkeitsproblematik der globalen, also Makroebene.

¹⁶ H. Graupner, AIDS. Das große Versagen, in: Süddeutsche Zeitung vom 12.07.2002, 4.

¹⁷ H. Albrecht, Fürchtet euch doch!, in: DIE ZEIT Nr. 29 (2002) 1.

¹⁸ Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es geht hier nicht um die individual- oder sexualethischen Implikationen, die diese beiden Pressestimmen – und nicht wenige andere im Umfeld des AIDS-Gipfels in Barcelona – nahelegen würden. Dazu sei nur hingewiesen auf die einfühlsamen Bemerkungen von J. Römel, a.a.O. 211-215, bes. 214f.

¹⁹ In dieser Perspektive und Interdependenz vgl. die Überlegungen des Politikwissenschaftlers H. Münkler, Die neuen Kriege, Reinbek 2002, bes. 28ff.

²⁰ Mieth, Was wollen wir können, 90f.

²¹ Mieth, ebd., 91.

²² Zitat aus dem Film «Todesursache: Unbezahlbar krank. Kirche, Pharma, 3. Welt», TV-Sendung des BR am 13. März 2002 (Text über: www.doc-gmbh.de).

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

HEILIGKEIT DES LEBENS –
EHRFURCHT VOR DEM LEBEN.
NÜTZLICHE BEGRIFFE IN DER BIOETHIK?

In der Bioethikdebatte wird immer wieder der Begriff der «Heiligkeit des Lebens» oder im angelsächsischen Sprachraum der «sanctity of life» benannt und kritisiert. Man kann manchmal den Eindruck gewinnen, dass damit ein Begriff aus einer Diskussion als unbrauchbar herausgenommen werden soll, der störend für den Fortschritt der Bioethik ist. Zugleich wird damit der Vorwurf an diejenigen, die diesen Begriff verwenden, verbunden, sie würden sich trotz gegenteiliger Rhetorik ebenfalls nicht an die Heiligkeit des Lebens halten. So habe es in der christlichen Tradition immer Ausnahmen vom Tötungsverbot gegeben, was doch wohl mit der christlichen Auffassung von der Heiligkeit des Lebens nicht vereinbar ist.

Etwas anders verhält es sich mit dem Terminus «Ehrfurcht vor dem Leben». Dieser Begriff wird verschiedentlich in der umweltethischen Debatte verwendet und findet dort seinen stärksten Anhalt in der Person Albert Schweitzers. Eher selten wird er in bioethischem Zusammenhang genannt. Ein Grund mag – ähnlich wie bei Heiligkeit des Lebens – darin liegen, dass beide ihre Grenzen bei der Begründung von Normen aufweisen. Verständlicherweise geht es in der Bioethik oft um Fragen wie: Welche Eingriffe in das Leben – und hier vor allem in das Leben des Menschen – sind erlaubt? Wann beginnt menschliches Leben und wann endet es? Wie weit reicht die Schutzwürdigkeit des Lebens?

Diese Herausforderungen müssen aufgrund der Kenntnisse der naturwissenschaftlichen Fakten normativ interpretiert werden. Hinter diesen normativen Feststellungen liegen prägende anthropologische Optionen, die mit der Einstellung zu menschlichem Leben verbunden sind. Und gerade hier können Begriffe wie Heiligkeit des Lebens und Ehrfurcht vor dem Leben eine erhebliche Bedeutung gewinnen.

HERBERT SCHLÖGEL OP, Jahrgang 1949, Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Ziel dieses Beitrags will es sein, die notwendige normethische, zugleich aber normlastige Debatte in der Bioethik um eine tugendethische Perspektive zu ergänzen. Es geht also nicht nur darum zu fragen, was im konkreten Einzelfall zu tun oder oft auch zu unterlassen sei, sondern welche Haltungen in diesem Zusammenhang auszubilden seien. Auf dieser Ebene könnte stärker als bisher der Ansatz von Christen liegen, sich an der öffentlichen Diskussion zu beteiligen.

1. Heiligkeit des Lebens in philosophischer Kritik bei Volker Gerhardt

Im angelsächsischen Sprachraum wird seit über 20 Jahren Kritik an der Auffassung von der Heiligkeit des Lebens geführt. Markante Autoren sind hier Helga Kuhse und Peter Singer, die entsprechende Positionen aus utilitaristischen Ansätzen aufnahmen, um damit zu zeigen, dass für eine rationale Ethik die Lehre von der Heiligkeit des Lebens keine Grundlage biete¹. Ohne hier näher auf die Begründung von Kuhse und Singer eingehen zu wollen², scheint es mir angebracht, einen deutschen Autor zu Wort kommen zu lassen, der sich in jüngster Zeit zu dem Thema geäußert hat.

Volker Gerhardt, Philosoph an der Humboldt-Universität in Berlin und u.a. Mitglied des Nationalen Ethikrates, kommt in seinen neueren Beiträgen zur Biopolitik verschiedentlich auf die Haltung der Kirchen zu bioethischen Fragen und auf die Heiligkeit des Lebens zu sprechen. Gerhardt vertritt die Position, dass nicht die Verbindung von Ei und Samenzelle, sondern die Geburt «als Anfang des individuellen Lebens einer menschlichen Person anzusehen ist»³. Von dieser Option aus beschäftigt er sich mit den «religiösen Bedenken» gegen das Abtreibungsverbot. «Das Verbot ließ sich mit dem Sakrament der Ehe begründen. Streng genommen konnte man aus dem geheiligten Bund zwar nur den Einspruch gegen die Abtreibung einer aus einer Ehe hervorgegangenen Leibesfrucht schlussfolgern. Aber welche Konsequenzen hätte es für die allgemeine Sittlichkeit gehabt, wenn man ausgerechnet die Abtreibung aus illegitimen Verbindungen freigegeben hätte? Also lag es in der Logik der kirchlichen Ethik, den Abort insgesamt unter Strafe zu stellen. Später kam dann noch der Hinweis auf die «Heiligung» des Lebens hinzu. Doch diese Auszeichnung ist, wie jeder weiß, praktisch gar nicht einzulösen. Sie ist vermutlich noch nicht einmal zu denken, weil sie, streng genommen, alles einschließt, nicht zuletzt auch den Menschen. Eine Selbstheiligung des Menschen wirft aber auch theologische Probleme auf»⁴.

Man tut sich schwer, angesichts der theologischen Halb-, um nicht zu sagen Unkenntnisse, angemessen auf diese Aussagen zu reagieren. Mir ist keine Ablehnung der Abtreibung im kirchlichen Kontext bekannt, die mit dem Sakrament der Ehe begründet würde. Die Frage nach der Freigabe der

Abtreibung «aus illegitimen Verbindungen» hat sich nie gestellt. Dass die Auffassung von der «Heiligung» des Lebens, wie Gerhardt sagt, erst später dazu kam (wann und warum?), ist eine unbelegte Behauptung. Sie hat nichts zu tun mit der «Selbsteheiligung des Menschen», gemeint ist wohl die aus der Reformation stammende Frage nach der Selbstrechtfertigung des Menschen. Dahinter stand von Lutherischer Seite die Sorge, dass katholischerseits die Auffassung vertreten werde, der Mensch könne durch seine sittliche Leistung und nicht durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werden. Diese Frage, die durch die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre» (31.10.1999) zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen eine Antwort erfahren hat, hat nichts mit der Heiligkeit des Lebens in der Bioethikdebatte zu tun. Von daher geht es auch nicht darum, «eine Auszeichnung praktisch ... einzulösen», sondern, um einen ersten Hinweis auf die Aussage von der Heiligkeit des Lebens zu geben, das Angenommensein des Menschen von Gott zum Ausdruck zu bringen.

An anderer Stelle schreibt Gerhardt: «Die Opposition gegen die Biopolitik wird in einem nicht zu unterschätzenden Ausmaß von den christlichen Kirchen mobilisiert. Da ist zu hören, die Gentechnologie sei ein anmaßender Eingriff in die Schöpfung Gottes und der «Verbrauch» embryonaler Zellen verstoße gegen die Heiligkeit des Lebens. Das könnten respektable Argumente sein, wenn sie durch praktische Konsequenz beglaubigt wären. Davon aber kann keine Rede sein. Von einem Protest der Kirchen gegen Rosenzucht ist nichts bekannt; Nektarinen oder Kiwis gehören nicht zu den verbotenen Früchten; und beim Umgang mit den embryonalen Formen des menschlichen Lebens sind die Glaubensgemeinschaften zu «Kompromissen» bereit, die mit der Heiligung auch nur des menschlichen Lebens unvereinbar sind»⁵. Pauschale Vorwürfe werden hier erhoben, um deren Belege man sich nicht kümmert. Der Vergleich von Verbrauch embryonaler Stammzellen mit Rosenzucht kann nur als geschmacklos charakterisiert werden. Aus der katholischen Tradition ist mir jedenfalls kein Beispiel bekannt, wo die «Heiligkeit des Lebens» unterschiedslos allen Lebewesen gegenüber zum Ausdruck gebracht worden wäre.

Die offiziellen Stellungnahmen der katholischen Kirche – meist in Übereinstimmung mit dem Rat der evangelischen Kirche in Deutschland – gerade zum Embryonenschutz sind seit Jahren eindeutig. So heißt es in der gemeinsamen Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Rat der EKD «Gott ist ein Freund des Lebens»: «Der Embryo ist individuelles Leben, das als menschliches Leben immer ein sich entwickelndes ist; die Anlage zur uneingeschränkten Ausübung des Menschseins ist in ihm von Anfang an enthalten; das ungeborene Leben hat ebenso wie das geborene Anspruch auf Schutz. Dann kann aber – wie bei anderen Humanexperimenten –

Forschung am ungeborenen Leben nur insoweit gebilligt werden, wie sie der Erhaltung und der Förderung dieses bestimmten individuellen Lebens dient; man sollte in diesen Fällen von Heilversuchen sprechen. Gezielte Eingriffe an Embryonen hingegen, die ihre Schädigung oder Vernichtung in Kauf nehmen, sind nicht zu verantworten – und seien die Forschungsziele noch so hochrangig⁶. Da Gerhardt auf die Kompromissbereitschaft der Kirche menschlichen Embryonen gegenüber wie auch an anderer Stelle im Text gegenüber der In-Vitro-Fertilisation abhebt, sei zumindest darauf hingewiesen, dass im Dokument «Gott ist ein Freund des Lebens» die ablehnende Haltung «gegen das Verfahren der In-Vitro-Fertilisation vorgebracht und ausdrücklich von ihm abgeraten»⁷ wird. Weitere Kritikpunkte an kirchlichen Auffassungen, auf die einzugehen den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde⁸, zeigen, dass Gerhardt die Kirchen als einen der Störenfriede in der Biopolitik sieht, die den aus seiner Sicht notwendigen Fortschritt beim uneingeschränkten Ja zur Forschung mit embryonalen Stammzellen und der Präimplantationsdiagnostik verhindern. So schreibt er über die Arbeit im Nationalen Ethikrat, der 2001 von Bundeskanzler Schröder einberufen wurde: «Nach der unwürdigen Beschäftigung mit dem Import embryonaler Stammzellen berät der Ethikrat seit Februar über PID und PND und hat sich einmal mehr mit den akademischen Quisquilien herumzuschlagen, wann denn wohl das den vollen Würdeschutz verdienende personale Leben entstehe ...»⁹

Zu der Gruppe, die sich mit den akademischen Quisquilien beschäftigen, zählt er in diesem Zusammenhang «Politiker, Kleriker, Verbandsvertreter und professionelle Bioethiker»¹⁰.

Dass man dem Begriff der «Heiligkeit des Lebens» in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft etwas Positives abgewinnen kann, darauf macht der ehemalige Staatssekretär für Kultur Michael Naumann in seinem Beitrag «Der Staat und die Heiligkeit des Lebens. Bioethik ohne Gott ist möglich»¹¹ aufmerksam. Insbesondere zeigt er, welche katastrophalen Folgen die Abwertung dieses Begriffs durch den Nationalsozialismus in Deutschland hatte.

2. Ethischer und theologischer Hintergrund

Der Begriff «Heiligkeit des Lebens» ist in der Tradition der katholischen Moraltheologie wie der evangelischen Ethik nicht gebräuchlich, sein Inhalt jedoch schon. Dies hängt damit zusammen, dass «Heiligkeit des Lebens» zwar einen theologischen Hintergrund hat, keineswegs aber nur in diesem Zusammenhang verwendet wird. Im Gegenteil, dieser Begriff diene zum Teil dazu, sich von einer schöpfungstheologischen Begründung der Würde der menschlichen Person zu lösen, um ihn in einem säkularen Rahmen

verankern zu können. So sei er «zu einer Art säkularen Ersatzformel für das Hoheitsrecht Gottes geworden»¹², wie Eberhard Schockenhoff bereits vor Jahren feststellte. Dass er nicht nur auf die theologische Begründung begrenzt ist, zeigen bereits die «Hinweise auf andere Personengruppen», wie Gerhardt sie formuliert hat. Einmütigkeit besteht bei allen, dass der Begriff «Heiligkeit des Lebens» normethisch begrenzt ist. Er beantwortet die eingangs gestellten Fragen nach den Eingriffen ins menschliche Leben und seiner Schutzwürdigkeit nicht. Ist er – wie Gerhardt und andere meinen – deshalb unbrauchbar? Verschiedene Interpretationen, die in den letzten Jahren entwickelt wurden, sollen in gebotener Kürze angesprochen werden, die jede für sich bedenkenswert sind, aber gerade in ihrer gegenseitigen Ergänzung ein weitergehendes Verständnis ermöglichen.

Mirjam und Ruben Zimmermann, die sich in ihrem Beitrag «Heiligkeit des Lebens» in der Medizin. Eine Entgegnung»¹³, kritisch mit Kuhse und Singer auseinandersetzen, versuchen dem Phänomen der «Heiligkeit des Lebens» gerecht zu werden, indem sie dieses als Mythos interpretieren. Die neuere Mythosforschung beschäftigt sich nicht mit Märchen und antiken Göttergeschichten, sondern mit der Reflexion von Wirklichkeitserfahrungen. Die Begriff der «Heiligkeit des Lebens» setzt das Verständnis eines Gegebenseins des Lebens voraus. Dies ist auch breiter als die immer wieder behauptete jüdisch-christliche Tradition, die nur eine historische Ausformung des Phänomens ist. Der Mythosbegriff wendet sich weiter gegen eine Aufspaltung von materiellem Sein und ideellen Eigenschaften. «Das Sein wird im Mythos stets ganzheitlich erfasst. Materielles und Ideelles verschmelzen zu einem Ganzen»¹⁴. Ebenso gilt die Zeiterfahrung nicht isoliert als chronologisch ablaufende Zeit, sondern zugleich verbunden mit der Urzeit des Lebens, die sich in dieser geschichtlichen Zeit ausdrückt. In der Mythosforschung werden einzelne Ereignisse nicht isoliert gesehen, sondern auf einen Grundtypus zurückgeführt. Der Mensch erfährt sich als verletzlich und endlich. Gerade diese Erfahrung wurde im Mythos von der «Heiligkeit des Lebens» zum Ausdruck gebracht. Im Mythos wird die Beziehung zum Göttlichen als unaufgebbares Element angesehen. «Im Blick auf das Leben besagt dies, daß die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens letztlich in etwas dem menschlichen Sein Übergeordnetem und Entzogenem verankert bleibt. Theologisch gesprochen liegt darin gerade die Geschöpflichkeit des Lebens»¹⁵.

Was die ethische Begründungsebene angeht, ist – wie bereits gesagt – die «Heiligkeit des Lebens» keine normative Aussage. Aber – das hat die bioethische Debatte gezeigt –, man kommt ohne handlungstheoretische Grundsätze nicht aus. Diese können sich in verschiedenen Varianten utilitaristischer Prägung äußern (z. B. Singer, Hoerster). Sie können auf das «Vertrauen in die eigenen Kräfte» hinweisen, in dem der Mensch sich «als eine eigene Auf-

gabe» sieht, ein Vertrauen, das darin begründet ist, dass auch in Zukunft ein «Minimum an Rationalität»¹⁶ (Gerhardt) vorhanden ist. M. und R. Zimmermann betonen, dass unabhängig von religiösen und kulturellen Hintergründen die Vorstellung von der «Heiligkeit des Lebens» vorhanden sei. «Ethische Entscheidungen sind nicht nach der Methodik einer mathematischen Gleichung zu lösen, deshalb kann wissenschaftliche Widerspruchsfreiheit auch kaum die alleinige Grundlage einer wirklichkeitsbezogenen Ethik darstellen ... Die Heiligkeit, das meint die Proklamation der Unverfügbarkeit und Unverletzlichkeit des Lebens angesichts seiner Bedrohung, kann somit aber zu einem regulativen Obersatz werden, an dem sich die einzelne ethische Entscheidung orientieren muss»¹⁷. Selbstverständlich bedarf es der notwendigen Konkretionen, die sich aber immer an diesem Obersatz messen müssen.

Dirk Lanzerath geht in seiner Dissertation «Krankheit und ärztliches Handeln. Zur Funktion des Krankheitsbegriffs in der medizinischen Ethik» auf den Begriff der Lebensqualität in der medizinischen Ethik näher ein. Dem Konzept der Lebensqualität wird verschiedentlich die Auffassung von der Heiligkeit des Lebens gegenübergestellt. Nicht mehr dem Leben an sich kommt ein in ihm selbst liegender Wert zu, sondern nur einem Leben, das bestimmte Qualitäten aufweist. «Die Proponenten für die generelle Einführung der Lebensqualität als Entscheidungskriterium in der Medizin unterstellen dabei häufig, daß mit der Heiligkeit des Lebens ein intrinsischer Wert des körperlichen oder physischen Lebens gemeint sei, während eine Ethik der Lebensqualität die Qualität oder die Qualitäten menschlichen Lebens in den Mittelpunkt rücke». Das Konzept der Heiligkeit des Lebens wird auf seine «vitalistische Interpretation» hin begrenzt, «und nicht im Sinne des Schutzes physischen menschlichen Lebens als eine indisponible Bedingung für die individuelle Realisation von Lebensentwürfen und als naturale Basis gelingenden Lebens begriffen»¹⁸.

In ähnlicher Richtung – wenn auch stärker theologisch – argumentiert der evangelische Sozialethiker Martin Honnecker. In der Überzeugung, dass das Leben eine Gabe Gottes sei, sind sich fast alle Religionen einig. Aus dieser Grundüberzeugung, die im Begriff der «Heiligkeit des Lebens» zusammengefasst ist, folgt das Tötungsverbot. Mit der «Heiligkeit des Lebens» soll die Unantastbarkeit und Integrität des Lebens zum Ausdruck gebracht werden¹⁹, das ansonsten in einem Bündel von Qualitätskriterien zerfällt, mit dem man beliebig umgehen kann.

Einen weiteren Gesichtspunkt bringt Joachim Koffler in seiner Dissertation «Mit-Leid. Geschichte und Problematik eines ethischen Grundwortes» ein. Bereits 1935 hat der Moraltheologe Franz Walter mit der «Heiligkeit des Lebens» gegen die Euthanasieentwürfe von Binding und Hoche argumentiert. Der Begriff drückt über den religiösen Zusammenhang hinaus die

Würde des Menschen und seine Unantastbarkeit aus. Theologisch ist er in der Schöpfung Gottes begründet. Im Anschluss an Ulrich Eibach charakterisiert er die «Heiligkeit des Lebens» auch im Mitleiden. «Das Mitleiden Gottes mit den leidenden und erlösungsbedürftigen Menschen (und darin sind sich alle Menschen gleich!) ist das Leitmotiv für christlich verstandenes Mitleid und kann daher nur darauf abzielen, in der Leidenssituation nach Lebensermöglichung Ausschau zu halten und niemals vor dem Tod zu kapitulieren»²⁰.

Mit den Hinweisen auf die Mythosforschung, der Auffassung des Schutzes physischen menschlichen Lebens als unabdingbare Voraussetzung für gelingendes Leben über den Geschenkcharakter des menschlichen Lebens durch Gott bis hin zum Mit-Leid mit dem Anderen als Ausdruck der Akzeptanz der «Heiligkeit des Lebens» sind verschiedene Gesichtspunkte benannt, die die «Heiligkeit des Lebens» begründen können. Nicht alle werden sich mit den Ergebnissen der Mythosforschung anfreunden können, noch theologische Argumente akzeptieren. Schwerlich zu bestreiten ist aber der Hinweis, dass die Integrität der naturalen Basis menschlichen Lebens indisponible Voraussetzung für die Realisierung individueller Lebensentwürfe ist. Dieser Bezugspunkt scheint tragfähiger als die an Interessen und Präferenzen gebundenen utilitaristischen Modelle medizinischer Ethik wie auch an ein Konzept, das den Schutz menschlichen Lebens mit der Geburt beginnen läßt und darauf vertraut, dass bei allen biopolitischen Entscheidungen ein Minimum an Rationalität herrscht. Insofern ist der Begriff der «Heiligkeit des Lebens» nach wie vor ein nützlicher und sinnvoller Begriff.

3. Ehrfurcht vor dem Leben als Grundhaltung

Der Ausdruck «Ehrfurcht vor dem Leben» wird – wie gesagt – meist mit dem Namen von Albert Schweitzer verbunden. Darüber, welche Bedeutung Albert Schweitzer für die heutige Debatte hat und wie seine Interpretation der «Ehrfurcht vor dem Leben» zu gewichten ist, gibt es unterschiedliche Meinungen²¹. Im Zusammenhang dieses Beitrags geht es vor allem um die Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben. Diese Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben als eine Haltung zeigt sich in verschiedenen Facetten. Einen ersten Hinweis können uns Überlegungen des Philosophen Jürgen Habermas geben. Habermas hat sich verschiedentlich mit dem Eingriff in das menschliche Genom beschäftigt. Auch wenn er die Auffassung nicht teilt, dem Embryo könne in einer pluralistischen Gesellschaft von Anfang an der «absolute Lebensschutz zuteil werden, den Personen als Träger von Grundrechten genießen», so bemerkt er: «So etwa stellen wir uns bei gentherapeutischen Eingriffen auch auf den Embryo als zweite Person ein, die er einmal sein wird. Diese klinische Einstellung bezieht ihre legitimie-

rende Kraft aus begründeten kontrafaktischen Unterstellungen eines möglichen Konsenses mit einem Anderen, der ja oder nein sagen kann. Damit verschiebt sich die normative Beweislast auf die Berechtigung zur Antizipation einer Zustimmung, die aktuell nicht eingeholt werden kann»²². Den Embryo als zweite Person anerkennen, zu wissen, dass Eingriffe einseitig und nicht reziprok sind, auf Dauer das Selbstbestimmungsrecht des Anderen zu wahren, dies sind Aspekte, die über die Achtung des Embryos hinaus für die gesamte Medizinethik von Bedeutung sind. So ist die Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts nicht nur des Embryos bedroht, sondern zeigt sich auch in anderen Bereichen. So wird z.B. darauf hingewiesen, dass es für Frauen bzw. Paare immer schwieriger wird, eine pränatale Diagnostik mit ihren verschiedenen Varianten abzulehnen und ein Recht auf Nichtwissen zu beanspruchen, insbesondere dann, wenn das Kind tatsächlich behindert ist. Romano Guardini hat diese Haltung der «Ehrfurcht» verschiedentlich betont, wenn er – von einem klassischen Naturrechtsverständnis geprägt – davon spricht, «daß die Dinge in einem Wesensbild begründet sind, dem der Mensch in Ehrfurcht gegenüber zu treten hat. Ausgangspunkt jeden echten Verhaltens gegen die Dinge – wie gegen die anderen Menschen ist die Grundtatsache, daß das Seiende eine Wahrheit in sich selbst hat und von dieser Wahrheit zur Aufgabe wird»²³. Theologisch gedeutet heißt dies, dass Ehrfurcht im Ergriffensein von Gott als dem umfassenden Geheimnis aller Wirklichkeit verstanden wird. In der Ehrfurcht drückt sich die Anerkennung der Geschöpflichkeit des Menschen aus, dass er – wie bei dem Verständnis des Begriffs der «Heiligkeit des Lebens» gesehen – sein Leben als gegeben, als verdankt ansieht. Dabei weiß der Christ um das Geheimnis der Verborgenheit Gottes, das alles menschliche Verstehen übersteigt.

Theologisch-ethisch bezieht sich die Ehrfurcht als Grundhaltung auf alle Wirklichkeit. Sie kommt sowohl Gott wie dem Nächsten und der außermenschlichen Schöpfung zu²⁴. Dies schließt nicht aus, dass unterschiedliche Wertigkeiten vorhanden sind, die normethisch zu erörtern bleiben. Aber Ehrfurcht deutet zugleich eine Zurückhaltung an, eine Selbstbegrenzung des Menschen im Umgang mit anderen wie mit der ihn umgebenden Umwelt. In der Perspektive des Glaubens mündet die Ehrfurcht in die Anbetung Gottes, der diese Welt geschaffen und durch seinen Sohn erlöst hat.

Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, dass Begriffe wie «Heiligkeit des Lebens» und «Ehrfurcht vor dem Leben» für eine normethische Debatte in bioethischen Fragen keine unmittelbare und unvermittelte Hilfe geben können. Sie erweisen sich aber als hilfreich, um nicht zu sagen nützlich, indem sie einen Orientierungsrahmen benennen, innerhalb dessen die normethische Debatte zu führen ist.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Helga Kuhse/Peter Singer, *Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener*. Erlangen 1993. 160-187.
- ² Eine Auseinandersetzung findet sich bei Mirjam und Ruben Zimmermann, «Die Heiligkeit des Lebens» in der Medizin. Eine Entgegnung, in: ZEE 41 (1997) 217-227.
- ³ Volker Gerhardt, *Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität*. München 2001. Klappentext.
- ⁴ Ebd. 61.
- ⁵ Ders., Was Biopolitik ist und was gegen sie spricht, in: Zeitschrift für Biopolitik 1 (2002) Nr. 1, 43-47, hier 45/46.
- ⁶ Neuauflage Trier 2000. 64.
- ⁷ Ebd. 63.
- ⁸ Hier wäre eine ausführlichere Auseinandersetzung mit den beiden oben genannten Beiträgen wie auch anderen Schriften von Gerhardt notwendig.
- ⁹ Volker Gerhardt, Die Biopolitik unter Generalverdacht und das besondere Problem der Deutschen, in: Zeitschrift für Biopolitik 1 (2002) Nr. 2, 15-20, hier 17.
- ¹⁰ Ebd. 17. Eine im Kern ähnliche Auffassung vertritt der emeritierte Mainzer Rechtsphilosoph Norbert Hoerster in verschiedenen Veröffentlichungen, zuletzt in: *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*. Stuttgart 2002. 122.
- ¹¹ In: Christian Geyer, Hrsg., *Biopolitik. Die Positionen*. Frankfurt/M 2001. 263-274.
- ¹² In: *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*. Mainz 1993 (²1998).186.
- ¹³ In: ZEE 41 (1997) 217-227. Vgl. auch Mirjam Zimmermann, *Geburtshilfe als Sterbehilfe? Zur Behandlungsentscheidung bei schwerstgeschädigten Neugeborenen und Frühgeborenen*. Frankfurt/M. 1997. 355-359.
- ¹⁴ Die «Heiligkeit des Lebens». 220.
- ¹⁵ Ebd. 221.
- ¹⁶ Alle Zitate sind Kurzüberschriften aus Gerhardt, *Was Biopolitik ist ...* Vgl. ders., *Individualität, Das Element der Welt*. München 2000. 182-210.
- ¹⁷ Zimmermann, *Die «Heiligkeit des Lebens»*. 223/224.
- ¹⁸ Freiburg/München 2000. 234.
- ¹⁹ Vgl. *Leben. Theologisch*, in: *Lexikon der Bioethik 2* (1998) 534-537.
- ²⁰ Würzburg 2001. 300.
- ²¹ Schockenhoff, *Ethik des Lebens*. 66-73 ist eher skeptisch; Hartmut Kreß, *Menschenwürde im modernen Pluralismus. Wertedebatte – Ethik der Medizin – Nachhaltigkeit*. Hannover 1999. 147-154 sieht eine Reihe positiver Ansatzpunkte.
- ²² *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/M. ²2002 78/79; zur Auseinandersetzung mit Habermas vgl. Stephan Ernst, *Habermas und die Biomedizin. Perspektiven für die theologische Ethik?*, in: *StZ 127* (2002) 611-623.
- ²³ *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*. Bd. 2 Mainz/Paderborn 1993. 1167.
- ²⁴ Vgl. Gerhard Marschütz, *Ehrfurcht*, in: *LThK 3* (³1995) 512-513.

das buch zum thema

HOLGER ZABOROWSKI · FREIBURG I. BR.

HUMANE NORMALITÄT
IN DER ANERKENNUNG VON GRENZEN

Robert Spaemanns Überlegungen zur ethischen Dimension des Handelns

Grenzen – so lautet der Titel von Robert Spaemanns neuestem Buch.¹ Tref-fender lässt sich kaum nicht nur das Anliegen dieses Bandes, sondern auch des gesamten Denkens Spaemanns kennzeichnen. Der Begriff *Grenzen* kann nämlich als Schlüssel dienen, die verschiedenen Aspekte der Philosophie Spaemanns zu erschließen: seine moralphilosophischen Arbeiten und Stellungnahmen wie etwa seine Überlegungen zu Glück und Wohlwollen oder zum Personsein des Menschen, seine Beiträge zur Geschichte und Dialektik der Moderne, seine Erinnerung und Rehabilitation des teleologischen und naturrechtlichen Denkens oder seine politische Philosophie in ihrer tiefgreifenden Kritik utopischen Denkens. Die Anerkennung von Grenzen ist für Spaemann das, was ein Ethos ausmacht, das Zeichen einer «humanen Normalität», die, so Spaemann, «von aktuellem Begründungszwang» befreit sei: «Sie muss nur auf Gegengründe antworten und gilt bis zum Beweis des Gegenteils. Jede Normalität, die den Versuch zum Beweis des Gegenteils ein für allemal ausschaltet, indem sie auch im Seminar Schweigen gebietet, jede Normalität, die zu ihrer Aufrechterhaltung den Terror braucht, ist die falsche. Sie ist nicht eine Konkretion von Sittlichkeit, sondern deren Negation» (10). In einer Zeit aber, in der die humane Normalität verdächtig ge-

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford.

worden sei und an ihre Stelle andere, ihrer Tendenz nach unsittliche Normalitäten getreten seien, sieht sich die Philosophie vor die Aufgabe gestellt, aufzuzeigen, was wir eigentlich schon gewusst haben, nun aber zu vergessen oder zu destruieren tendieren: eine Normalität, die aus dem Unvordenklichen kommt und unser Leben allererst menschlich macht.

Den Schlagworten von der angeblich notwendigen Öffnung oder Überschreitung aller Begrenzungen menschlicher Freiheit in einem umgreifenden Emanzipationsprozess, vom unbegrenzten Fortschritt oder grenzenloser Hoffnung, von der absoluten Freiheit des Menschen oder seiner unbedingten Verfügungsmacht über die Natur einschließlich seiner eigenen Natur begegnet Spaemann daher sehr kritisch. Dies nicht etwa, weil er ein Gegner menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung wäre, sondern weil es ihm im Gegenteil um eine humane Verwirklichung menschlicher Freiheit und Würde geht, die nicht in der Gefahr steht, wie etwa die moderne Tendenz, Freiheit abstrakt oder sogar absolut zu fassen, dialektisch in ihr Gegenteil umzuschlagen. Auf diese Dialektik abstrakter Begriffe hat Spaemann oft aufmerksam gemacht: Wenn Begriffe wie etwa Freiheit abstrakt oder absolut gefasst werden, also nicht mehr auf eine ihnen zugrundeliegende Wirklichkeit zurückbezogen werden, dann tendieren sie dazu, in ihr Gegenteil umzuschlagen: Eine absolut gesetzte Freiheit, die sich nicht mehr auf Natur, Geschichte, Tradition oder die andere Freiheit als ihre Bedingung und Bezugsgröße bezogen weiß, führt zu neuer Unfreiheit und Verknechtung. Denn grenzenlose Freiheit bringt neue Grenzziehungen mit sich; in einer «grenzenlosen Welt» werden neue, diesmal vom Menschen selbst gezogene Grenzen gezogen. Grenzen etwa, die festlegen, ob ein Mensch eine Person ist oder nicht, ob ein Mensch ein Lebensrecht hat oder nicht oder ob eine Überzeugung oder ein Glaube toleriert werden darf oder heute, in unserer aufgeklärten Gegenwart, als irrational und anachronistisch diskreditiert werden muss. Auf diese neuen und oft willkürlichen Grenzziehungen versucht Spaemann zu reagieren, indem er an ältere, grundlegendere Grenzen erinnert.

Diese Grenzen, so Spaemann, orientieren unser Handeln. Sie gehören gewissermaßen zu den Fundamenten der Moral. Das erklärt den Untertitel von *Grenzen*: «Zur ethischen Dimension des Handelns.» Da es aber um die Dimension des Handelns geht, stellt sich Spaemann nicht nur der Aufgabe zu klären, was denn überhaupt eine Handlung sei und welches Wirklichkeitsverständnis wir voraussetzen müssen, um überhaupt sinnvoll von Handlungen sprechen zu können (Fragen, die seitens der Philosophie keinesfalls so eindeutig beantwortet wären, wie man es vermuten könnte). Er reflektiert auch darauf, dass es noch in einem anderen Sinne Grenzen gibt – nämlich Grenzen der Ethik. *Vita brevis, ars longa*, so zitiert Spaemann oft: Theoretische Bemühungen bedürfen nicht des Blickes auf die Endlichkeit

menschlichen Lebens, sie lassen sich über Generationen betreiben und dürfen sich gewissermaßen den Luxus der Unabgeschlossenheit und Offenheit erlauben – so zum Beispiel in dem Gespräch, das die Philosophie seit ihren Anfängen in Griechenland ist –, aber unser Leben selbst ist kurz und verlangt von uns nicht nur, dass wir Entscheidungen darüber treffen, warum und wie wir denn jetzt – in einer bestimmten konkreten Situation – handeln sollen, sondern auch, dass wir handeln – hier und heute. Das Leben lässt sich nicht aufschieben. Die Gewissheit, mit der es die Ethik zu tun hat, ist daher eine andere als die, mit der es die theoretische Philosophie oder die Wissenschaften zu tun haben. Dies entlastet die philosophische Ethik und begrenzt ihre Möglichkeiten. Eine universalutilitaristische Ethik ist etwa, wie Spaemann zeigt, nicht möglich, da sie dem Phänomen der sittlichen Erfahrung nicht gerecht zu werden vermag und überdies eine Überforderung des Menschen darstellt, die auf die Säkularisation theologischer Motive und die «Verwissenschaftlichung» der Ethik in der Moderne zurückgeht.

Spaemann ist ein ausgewiesener Kenner der Ideen- und Geistesgeschichte – seine Dissertation über den *Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*², seine Habilitation über die Kontroverse zwischen Fénelon und Bossuet³ oder seine Studien zum Denken Jean-Jacques Rousseaus⁴ haben dies neben zahlreichen kleineren ideen- und begriffsgeschichtlichen Arbeiten deutlich gezeigt. Was Spaemann vor allem interessiert ist die Frage nach der Genese der Moderne, die für ihn ein Zeitalter darstellt, in dem einerseits immer mehr überlieferte Grenzen aufgehoben werden oder nicht mehr verstanden werden können und in dem andererseits immer mehr Grenzen vom Menschen selbst gesetzt werden – mit Konsequenzen, die von Rousseau über Hegel bis zu Adorno und Horkheimer als charakteristisch für die «Dialektik der Aufklärung» bezeichnet wurden. Diese ideengeschichtliche Perspektive spielt in *Grenzen* immer wieder *en passant* eine Rolle. Denn Spaemann beschränkt sich nicht darauf, nur aufzuzeigen, was falsch ist oder was wir eigentlich wollen. Er zeigt auf, wie sich falsche und problematische Einstellungen entwickelt haben und warum, d.h. aufgrund welcher geschichtlicher Prozesse wir nicht mehr erkennen, was wir eigentlich wollen. Spaemanns Argumentation gewinnt durch dieses Denken mit und gegen Nietzsche – vielleicht im Sinne einer Genealogie der Unmoral oder der falschen, an einem trügerischen Normalitätsideal orientierten Moral – an erheblicher Stärke. Denn es wird deutlich, dass er nicht zu den Kultur- und Berufskonservativen gehört, die ein oft blindes Misstrauen und nur unbestimmt gefühltes Ungenügen an der Moderne empfinden, sondern dass er ein eigenständiger und sehr differenziert argumentierender Denker ist, der zu verstehen sucht, wann und wie die Moderne in die Irre gegangen ist und wo sie andererseits Einsichten hervorgebracht hat, hinter die man nur um den Preis des kulturellen Rückschritts zurück kann. An anderer

Stelle hat Spaemann dies programmatisch als den Versuch, die Aufklärung gegen ihre Selbstdeutung zu verteidigen, charakterisiert. Spaemann denkt mit und gegen die Moderne und vermeidet dabei viele der Einseitigkeiten und Extrempositionen, die für modernes wie auch für postmodernes Denken charakteristisch sind.

Die Durchführung seines Programms einer über sich selbst aufgeklärten Aufklärung macht auch deutlich, inwiefern Spaemann nicht in die politischen Kategorien von «links» und «rechts» eingeordnet werden kann, obwohl vor allem seine Kritiker dies immer wieder versuchen. Er ist ein Denker jenseits von «links» und «rechts» (lange bevor dies zu einem Schlagwort wurde), ohne dass sein Denken in die Gefahr käme, eklektizistisch oder inkonsistent zu wirken. Denn er versucht zu verstehen, inwiefern «links» und «rechts» für die Moderne charakteristische, aber für unser Denken keinesfalls notwendige Optionen darstellen. Die Begriffe «links» und «rechts» sind seiner überzeugenden Analyse nach gewissermaßen die «Spaltprodukte» eines Prozesses, innerhalb dessen das klassische teleologische Denken nicht einfachhin aufgegeben, sondern transformiert und in zwei verschiedene Prinzipien aufgelöst wurde: «Die Parteinahme für das Erhaltungsprinzip, für das Realitätsprinzip oder das Vernunftprinzip im Sinne des «Vernünftigen» gegenüber dem unbegrenzten Streben nach Lust definiert die Position der «Rechten». Die Parteinahme für die Libido, die Lust, die Imagination, die Utopie definiert die Position der «Linken». «Selbsterhaltung» und «Selbstverwirklichung» sind die beiden leitenden Gesichtspunkte. Was beiden gemeinsam ist, ist die Abwesenheit einer Idee von natürlicher Finalität des Menschen und der Gesellschaft. Der Begriff des Telos spaltet sich, die *disjecta membra* aber entfesseln Energien wie die einer Atomspaltung» (262).

Da Spaemann die geschichtliche Bedingtheit wie auch die Einseitigkeiten der Begriff «links» und «rechts» aufzeigt, hat er beiden – den Linken wie den Rechten – viel zu sagen, vor allem, da er sich für eine Alternative jenseits der Ideologien der Selbsterhaltung und der Selbstverwirklichung stark macht. Von beiden ist er im Verlauf seines Denkweges auch heftig kritisiert worden. Dass er trotzdem kaum ein heißes Eisen gescheut hat, zeigen die Aufsätze von *Grenzen*, die unter dem Übertitel *Themen der Zeit* stehen: Texte, die sich auf bestimmte Fragestellungen beziehen, ohne sich je darin zu erschöpfen, bloß aktuell zu sein und die in viele Debatten der bundesrepublikanischen Geschichte direkt eingreifen oder sie begleiten und kommentieren – Debatten etwa über den «Anschlag» auf die Heiligkeit des Sonntages, über die Atombombe, über konkrete Kriegsgeschehnisse wie etwa den Kosovo-Krieg oder über bioethische Fragestellungen, die das Personsein des Menschen und seine sich daraus ergebende besondere Schutzwürdigkeit vom Beginn bis zum Ende seines Lebens betreffen. Diese Texte aus vier Jahrzehnten zeigen nicht nur die große Bandbreite der

Themen, mit denen sich Spaemann auseinandersetzt, sondern auch seine meisterhafte Beherrschung verschiedener philosophischer und literarischer Stile. In dieser thematischen Vielfalt spiegelt sich das Verständnis, das Spaemann von der Moralphilosophie hat: Sie kann keine abstrakte Lehre sein, sondern hat – wie für ihn auch die Metaphysik – einen «hermeneutisch-zirkulären» Charakter. Der Moralphilosoph spricht aus einer bestimmten geschichtlichen Situation in eine bestimmte geschichtliche Situation hinein und erinnert ein selbstverständliches Wissen, das aber keinesfalls situationistisch und damit relativistisch wäre, sondern «grenzbewusst». Es bleibt vor allem auf die Natur bezogen, auf die fundamentalste Grenze menschlichen Handelns, die es immer neu – vor allem heute angesichts einer für die Moderne wie auch für die Postmoderne charakteristischen Naturvergessenheit – zu erinnern gilt.

Grenzen macht daher auch folgendes deutlich: Philosophie *kann* aktuell und zeitbezogen sein, ohne an argumentativer Schärfe einzubüßen oder unter dem Druck zu stehen, sich ihrer Zeit und ihren Normen und Vorstellungen anzupassen. In diesem Sinne ist Spaemann ein im besten Sinne unbequemer Zeitgenosse. Seine Beiträge zur «ethischen Dimension des Handelns» zeigen aber auch, dass Philosophie aktuell sein *muss*. Wenn wir tatsächlich in einer Zeit leben, in der die gelebte Normalität gefährdet ist, wird mithin die Gefahr einer Rückkreuzung des Menschen auf das Niveau eines hochstehenden Primaten möglich. Und hier muss die Philosophie das vermeintlich Triviale wagen, nämlich an ein Wissen erinnern, das wir, so vermutet Spaemann, immer schon gehabt haben. Was Einzelfragen betrifft, so mag man mit Spaemann streiten und in die immer auch kontroverse Auseinandersetzung eintreten, die für die Philosophie charakteristisch ist. Was aber die «große Linie» betrifft, so vermag Spaemanns Denken in seiner Geschlossenheit und argumentativen Stärke zu überzeugen. Es gibt wenige Denker, die die ethischen Dimensionen des Handelns sowohl auf grundsätzlicher als auch auf konkreter Ebene eindringlicher durchdrungen hätten: Ein Denken, das nicht nur an der Zeit ist, sondern das zugleich auch etwas zu sagen hat.

ANMERKUNGEN

¹ Robert Spaemann, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001.

² Robert Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, Stuttgart ²1999

³ Vgl.: Robert Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart ²1990.

⁴ Vgl.: Robert Spaemann, *Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, München ²1992.

VEREIN DER FREUNDE UND FÖRDERER COMMUNIO e.V.
Der Vorstand

Eichstätt, den 10. November 2002

Sehr geehrte Damen und Herren,

als Leser der Internationalen Katholischen Zeitschrift COMMUNIO wissen Sie vielleicht, dass es seit Gründung der Zeitschrift den gemeinnützigen VEREIN DER FREUNDE UND FÖRDERER VON COMMUNIO gibt. Er hat es sich wesentlich zur Aufgabe gemacht, die Verbreitung von katholischem Glaubensgut zu fördern. Vor allem dient er zur Unterstützung der Zeitschrift COMMUNIO, deren Ausgaben aus den Umsatzerlösen des Verkaufs allein leider nicht gedeckt werden können.

Durch die Mithilfe des VEREINS DER FREUNDE UND FÖRDERER VON COMMUNIO erscheinen heute COMMUNIO-Ausgaben in Argentinien, Belgien, Brasilien, Chile, Frankreich, Holland, Italien, Kroatien, Libanon, Polen, Portugal, Slowenien, Spanien, Tschechien, Ukraine, Ungarn und in den USA. Damit ist Vieles erreicht. Neue Gründungen könnten möglich werden. Doch um das Erreichte erhalten und das Geplante verwirklichen zu können, bedarf es weiterer Hilfe.

Mit einem Jahresbeitrag von derzeit nur 30 Euro können Sie Vereinsmitglied werden. Überweisen Sie dazu einfach den Betrag mit Bekanntgabe von Name und Adresse auf das Vereinskonto (DEUTSCHE BANK MÜNCHEN zugunsten VEREIN DER FREUNDE U. FÖRDERER COMMUNIO, Kto.-Nr. 221202500, BLZ 70070024). Danach erhalten Sie eine Spendenquittung. Ihr Beitritt würde uns sehr freuen.[Kontaktadresse: IkaZ Communio, Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.Br., Tel. 0049 (0)761 64 01 68, Fax 0049 (0)761 64 01 69, CommunioD@aol.com].

Mit Dank für Ihre Bemühungen und freundlichen Grüßen

Prof. Dr. Nikolaus Lobkowitz, Präsident

Satzung Nr. 2

VEREIN DER FREUNDE UND FÖRDERER COMMUNIO E.V.

SATZUNG

§ 1

Der Verein führt den Namen »Verein der Freunde und Förderer Communio«. Er hat den Zweck, theologische und religiöse Probleme in Wort und Schrift zu erörtern, katholisches, zumal wissenschaftlich-theologisches Gedankengut zu fördern, seine Mitglieder anzuhalten, an der Verbreitung und Vertiefung einer Denkweise und Glaubenshaltung aus katholischem Geist mitzuwirken und die kulturellen und sozialen Ziele der katholischen Kirche in den deutschsprachigen Ländern, insbesondere auf publizistischem Wege, zu unterstützen. Der Verein setzt sich ferner die Pflege der Beziehungen mit gleichgerichteten Gruppen, Kreisen und Vereinen des Auslands zum Ziel.

§ 2

Der Verein erlangt Rechtsfähigkeit durch Eintragung ins Vereinsregister. Er verfolgt ausschliesslich und unmittelbar die in § 1 genannten gemeinnützigen Zwecke im Sinne der gesetzlichen Bestimmungen. Etwaige Gewinne dürfen nur für die satzungsmäßigen Zwecke verwendet werden.

§ 3

Sitz des Vereins ist München.

§ 4

Ordentliches Mitglied des Vereins kann werden, wer sich mit der Zielsetzung des Vereins einverstanden erklärt. Von den Mitgliedern werden Beiträge erhoben. Über die Höhe entscheidet die Mitgliederversammlung gemäß § 8 Abs. 4 Ziff. 3 dieser Satzung. Die Mitglieder erhalten keine Gewinnanteile und in ihrer Eigenschaft als Mitglieder auch keine sonstigen Zuwendungen aus Mitteln des Vereins.

§ 5

Die Aufnahme der ordentlichen Mitglieder erfolgt auf Vorschlag von zwei Mitgliedern grundsätzlich durch den Vorstand. Der Vorstand kann diese Aufgabe an einen Ausschuss delegieren, den er beruft.

§ 6

Personen, die sich mit der Zielsetzung des Vereins einverstanden erklären und nicht im deutschen Sprachgebiet leben, können korrespondierende Mitglieder des Vereins werden. Die Aufnahme erfolgt auf Vorschlag eines ordentlichen Mitglieds durch Mehrheitsbeschluss des Vorstands. Korrespondierende Mitglieder können an allen Veranstaltungen des Vereins teilnehmen. Sie haben kein Wahl- und Stimmrecht.

§ 7

Die Organe des Vereins sind:

1. Die Mitgliederversammlung
2. Der Vorstand
3. Das Kuratorium, sofern seine Einrichtung von Vorstand und Mitgliederversammlung für notwendig erachtet wird.

§ 8

Die ordentlichen Mitglieder bilden die Mitgliederversammlung. Sie beschließt entweder im schriftlichen Verfahren oder auf der Zusammenkunft der Mitglieder über folgende Fragen:

1. Wahl des Vorsitzenden des Vereins
2. Wahl der weiteren Vorstandsmitglieder
3. Änderung der Satzung
4. Auflösung des Vereins
5. Weitere Fragen, die ihr auf Beschluss des Vorstands oder von 30 Prozent der Mitgliederversammlung vorgelegt werden.

Sowohl im schriftlichen Verfahren als auch bei der Zusammenkunft genügt die Mehrheit der abgegebenen Stimmen, und zwar die einfache Mehrheit, soweit die Satzung nichts anderes bestimmt.

Abstimmungen der Mitgliederversammlung im schriftlichen Verfahren werden vom Vorsitzenden auf Grund von Beschlüssen des Vorstands oder von 30 Prozent der Mitglieder eingeleitet. Mindestens alle zwei Jahre sind vom Vorstand Zusammenkünfte aller Mitglieder einzuberufen. Die Anwesenden können mit zwei Drittel Mehrheit den Vorstand beauftragen, in schriftlichen Verfahren die Mitgliederversammlung über die von ihnen aufgeworfenen Fragen beschließen zu lassen.

Beschlüsse der Mitgliederversammlung werden vom Vorsitzenden und einem weiteren Mitglied des Vorstands beurkundet. Alle Mitglieder des Vereins müssen von der Einberufung der Zusammenkunft der Mitglieder schriftlich unterrichtet werden; Tagesordnung und Ergebnisse sind allen Mitgliedern schriftlich mitzuteilen. Die Zusammenkunft der Mitglieder wird vom Vorsitzenden des Vereins unter Übersendung einer Tagesordnung und mit einer Frist von vier Wochen einberufen.

Die Mitgliederversammlung muß zur Entscheidung aufgerufen werden, wenn

1. der Vorstand,
2. mindestens 30 Prozent der Mitgliederversammlung des Vereins dies verlangen.

Die Aufgaben der Mitgliederversammlung sind:

1. Entgegennahme und Diskussion des Rechenschaftsberichts des Vorstands
2. Entlastung des Vorstands
3. Festsetzung des Mitgliedbeitrags
4. Entscheidungen in Grundsatzfragen.

§ 9

Der Vorsitzende muss ordentliches Mitglied des Vereins sein. Er beruft die Sitzungen des Vorstands ein und leitet sie.

§ 10

Der Gesamtvorstand im Sinne des § 26 BGB besteht aus:

1. dem Vorsitzenden,
2. seinem Stellvertreter,
3. dem Schatzmeister.

Der Vorstand vertritt den Verein nach innen und außen. Ihm obliegt die Geschäftsführung des Vereins. Vorstand des Vereins im Sinne des § 26 BGB sind der Vorsitzende, sein Stellvertreter und der Schatzmeister, und zwar jeweils allein, wobei im Innenverhältnis der Stellvertreter nur im Einvernehmen mit dem Vorsitzenden handeln darf.

Der Vorstand handelt selbstständig im Rahmen der Beschlüsse der Mitgliederversammlung. Er kann zur Unterstützung seiner Arbeit an einem von ihm bestimmten Ort eine Geschäftsstelle einrichten und Mitarbeiter einstellen. Keine Person darf durch Verwaltungsaufgaben, die dem Zweck des Vereins fremd sind oder durch unverhältnismäßig hohe Vergütungen begünstigt werden.

§ 11

Die Besetzung der Wahlämter des Vereins soll nach folgenden Grundsätzen geschehen:

1. Vorsitzender und Vorstandsmitglieder werden durch die Mitgliederversammlung auf zwei Jahre gewählt. Eine Wiederwahl ist zulässig. Der Vorstand bleibt bis zur Neuwahl im Amt.
2. Jedes Mitglied kann Vorschläge für die Kandidatenliste einreichen.
3. Die Aufstellung der Kandidatenliste erfolgt durch den Vorstand.

§ 12

Auf Antrag des Vorstands oder von mindestens 30 Prozent der ordentlichen Mitglieder kann die Mitgliederversammlung Änderungen dieser Satzung beschließen. Sie bedürfen einer Mehrheit von zwei Dritteln der abgegebenen Stimmen.

§ 13

Der Austritt aus dem Verein, der schriftlich zu erklären ist, kann jederzeit erfolgen. Durch den Austritt wird jedoch die Beitragspflicht für das laufende Geschäftsjahr nicht berührt. Mitgliederbeiträge und Spenden werden ausscheidenden Mitgliedern in keinem Fall zurückerstattet.

Die Mitgliedschaft erlischt, wenn ein Mitglied nach erfolgloser Mahnung mit mehr als zwei Jahresbeiträgen im Rückstand ist.

§ 14

Die Auflösung des Vereins erfordert eine Mehrheit von mindestens zwei Dritteln der Stimmen aller Mitglieder des Vereins. Im Fall der Auflösung oder Aufhebung des Vereins oder bei Wegfall seines gemeinnützigen Zweckes ist das zu diesem Zeitpunkt etwa vorhandene Vermögen nach Begleichung aller Verbindlichkeiten des Vereins an eine gemeinnützige Körperschaft oder an eine Körperschaft des öffentlichen Rechts zu übertragen mit der Auflage, das Vermögen ausschließlich zur Förderung der Forschung und Lehre auf dem Gebiet der katholischen Theologie zu verwenden. Vor Durchführung des Beschlusses ist dieser dem Finanzamt mitzuteilen. Eine Ausschüttung des Vereinsvermögens an die Mitglieder erfolgt nicht.