Internationale Katholische Zeitschrift »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 · ERICH KOCK
JAN-HEINER TÜCK · HOLGER ZABOROWSKI

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: Stückle, Ettenheim
Vertrieb und Inkasso: Johannes Verlag Einsiedeln, Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.Br.

Internationale katholische Zeitschrift »Communio«

34. Jahrgang
2005

Communio

INHALT

Jan./Feb. 2005: Mysterien des Lebens Jesu – Die Taufe Jesu, S. 1-94
März/April 2005: Hans Urs von Balthasar 1905-1988, S. 95-206
Mai/Juni 2005: Europa oder das Christentum, S. 207-318
Juli/Aug. 2005: Gott – Liebe, S. 319-430
Sept./Okt. 2005: Die Welt, S. 431-542
Nov./Dez. 2005: II. Vatikanisches Konzil, S. 543-644

Blondel, Maurice: Über die Eucharistie. Aus dem «Tagebuch vor Gott» 419
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Europa und die Türkei. Die Europäische Union am Scheideweg? 270
Brague, Rémi: Europa zwischen Herkunft und Zukunft 213
Brüske, Gunda: Von der Pflicht, immer wieder neu zu beginnen. Eine Skizze zur bleibenden Relevanz der Liturgiekonstitution 597
Bürkle, Horst: Der Kosmos als Heilsträger. Neuwerdung aus dem ‹Mutterschoß› allen Werdens? 461
–: Die Sehnsucht nach Verwandlung. Initiation in den Religionen 76
Conzemius, Victor: Die Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. 551
Dulles Avery: Eucharistie: Das lebendige Geschenk Jesu 391
Figura, Michael: Die Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils. Die katholische Ekklesiologie 40 Jahre nach «Lumen Gentium» 572
–: Die Taufe Jesu als Offenbarung des Dreifaltigen Gottes 33
–: Was die Kirche zu Europa sagt. Zu kirchlichen Verlautbarungen 225
Genn, Felix: Eine Theologie aus dem Geist der Exerzitien 186
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: «Sohn der Erde»: Teilhard de Chardin 474
Giordano, Aldo: Europa und der Rat der Bischofskonferenzen 237
Grätzel, Stephan: Die Unverzweckbarkeit des Menschen. Zu Hans Urs von Balthasars philosophischer Anthropologie 136
Grovier, Kelly: Zur Taufe Christi. Ein Gedicht 55
Haas, Alois Maria: Liebe – Form des Christenlebens. Hans Urs von Balthasars Grundakkord 357
Henrici, Peter: Das II. Vatikanische Konzil – Vierzig Jahre danach 543
–: Die Trilogie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur 117
Johannes Paul II., : Leidenschaft für die Theologie. Ansprache bei der Verleihung des internationalen Preises «Paul VI.» 164

Jung, Franz: «Die Zeit zum Singen ist da» – Das Hohelied Salomos und seine Bedeutung 341
Kapellari, Egon: Die Heiligung des Wassers 47
Kasper, Walter: Das Dekret über den Ökumenismus 605
Koch, Kurt: Die christliche Taufe 5
Lehmann, Karl: Schrift – Überlieferung – Kirche. Zu «Dei Verbum», Art. 10 559
Lobkowicz, Nikolaus: Benedikt XVI. und Europa. Zu Joseph Ratzingers «Werte in Zeiten des Umbruchs» 286
–: Das Buch zum Thema: Die Menschlichkeit Gottes. Zu Eberhard Jüngels «Gott als Geheimnis der Welt» 506
–: Religionsfreiheit ohne Schranken? Über «Dignitatis Humanae» 621
–: Und wie weiter? Erinnerungen 112
Lochbrunner, Manfred: Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar. Integration von Theologie und Literatur 169
Lustiger, Jean-Marie: Das Gewicht von Balthasars Werk in der heutigen Kirche 104
–: Europa und die Ökumene 247
–: Zum vierzigsten Jahrestag von Nostra Aetate 614
Maier, Hans: Die beiden Lungen Europas. Editorial 207
–: Die Umwelt des Konzils 546
–: Erinnerungen an Otto B. Roegele 540
Müller, Klaus: Die Virtualisierung der Wirklichkeit 497
O'Donovan, Matthew & Oliver: J.S. Bachs Darstellung der Taufe Jesu 68
Oster, Stefan: Die Liebe Gottes und die verborgene Wahrheit des Atheismus 370
Príhoda, Petr: Ambivalenz. Die tschechischen Beziehungen zu Europa und seiner Union 255
Ratzinger, Joseph: Christusgemeinschaft. Predigt zum Requiem von Johannes Paul II. 202
–: Index der Communio-Artikel 641
Reimer, Franz: Jenseits der europäischen Verfassung. Zu Joseph H.H. Weilers «Ein christliches Europa» 291
Rigger, Hansjörg: Johannes der Täufer und die Frucht der Umkehr 23
Ruhstorfer Karlheinz: «Du sollst ein Segen sein». Das paulinische Wort vom Kreuz im Widerstreit 512
Schütz, Christian: Der Heilige Geist – Liebe in Person 333
Söding, Thomas: Jesu Güte – Jesu Zorn – Jesu Liebe 322

Spaemann, Robert: Rationalität und Gottesglaube 481
Splett, Jörg: «… subsistit in ecclesia catholica» – Katholisches Kirchenverständnis, «Dominus Iesus» und Ökumene 528
–: Gaudium et Spes wiedergelesen 589
Stock, Alex: Der Vogel, die Hand und der Mann im Wasser. Zur Ikonographie der Taufe Jesu 56
Theobald, Michael: «Welt» bei Paulus und Johannes 435
Tilliette, Xavier: Unverwundete Natur? Über die Keuschheit Jesu 90
Tück, Jan-Heiner: «Glaubhaft ist nur Liebe». Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart 145
–: Hans Urs von Balthasar oder die Zukunft der Tradition. Editorial 95
–: Verborgene Gegenwart und betrachtendes Verweilen. Zur poetischen Theologie des Hymnus «Adoro te devote» 401
Walker, Adrian: Brauchen Amerika und Europa einander? 263
Wassilowsky, Günther: Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur 630
Zaborowski, Holger: «Es weltet.» Editorial 431
–: Die Transparenz der Welt und die Fesseln der Freiheit. Tragik und Transzendenz in Paul Claudels «Seidenem Schuh» 448
–: Gott – Liebe. Editorial 319
–: Im Zorn die Liebe: Wie von Gott sprechen und wie nicht? 383
–: Tragik und Erlösung des Menschen. Hans Urs von Balthasars «Theodramatik» im Kontext 128
Zimmermann Markus: «Was hat mir die Kirche in mein Leben reinzureden?» Gewissen und Kirche – zur Disparität zweier Wahrheitsinstanzen 298

EDITORIAL

I

Nach der Betrachtung der Menschwerdung und des verborgenen Lebens Jesu setzt unsere Zeitschrift die Reihe ihrer Hefte über die Geheimnisse des Lebens Jesu mit der Betrachtung einiger Geheimnisse seines öffentlichen Lebens fort. Diese Geheimnisse werden vielfach übersehen, in der Tradition des Rosenkranzgebetes wie im Kirchenjahr. Wir gedenken der Kindheitsgeheimnisse im Advent und in der Weihnachtszeit, der Geheimnisse des Leidens und Sterbens Jesu in der Fastenzeit und in der Karwoche, des Geheimnisses seiner Auferstehung, Himmelfahrt und der Geistsendung in der Osterzeit. Im Einklang mit dem Kirchenjahr betet man seit dem Mittelalter dreimal fünf Rosenkranzgesätzlein, den freudenreichen, den schmerzreichen und den glorreichen Rosenkranz.

Die Geheimnisse des öffentlichen Lebens Jesu wurden vielleicht auch deshalb übergangen, weil man wenig «Geheimnisvolles» an ihnen fand. Der Mensch Jesus von Nazareth, ein Mensch nicht viel anders als wir, seine Reden (die wahrscheinlich großenteils erst von den Evangelisten in diese Form gebracht worden sind), seine Taten, seine Wunder (von denen man oft nicht so recht weiß, was da eigentlich geschehen ist) – mehr scheint vom öffentlichen Leben Jesu nicht zu erfahren sein. Gewiss sind einige der Gleichnisse Jesu ergreifend schön – wer kennt nicht die Parabel vom verlorenen Sohn? – doch die exegetische Grabung nach dem Felsengrund der «ipsissima vox Jesu» hat nicht sehr weit geführt. Viele finden deshalb in den Evangelien nur den Menschen Jesus von Nazareth: einen sympathischen, bewundernswerten, jedenfalls gottverbundenen und mit seinen Mitmenschen mitfühlenden Menschen, der vielleicht auch ein religiöser und sozialer Revolutionär war. Was dabei herauskommt ist bestenfalls eine «Christologie von unten» und in einigen weniger guten Fällen einfach ein großer Mensch und Religionsstifter oder genauer Religionsreformer, in einer Reihe mit Zarathustra, Buddha, Konfuzius und Mohammed.

Doch diese Lesart der Evangelien vergisst das Eine und Wichtigste: Dass das ganze Leben Jesu in all seinen Teilen eine Offenbarung des Vaters ist, in jedem seiner Worte, in jeder seiner Taten. «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Joh 14,9), «und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat» (Joh 12,45). Im öffentlichen Leben Jesu gibt es nun aber Momente,

wo seine Einheit mit dem Vater deutlicher und unübersehbar zutage tritt, wo sich, mit andern Worten, sein Leben ausdrücklich als Mysterium, als Geheimnis kundtut, als Offenbarung des verborgenen Lebens des dreieinigen Gottes. In der Liturgie werden einige dieser Geheimnisse durch eigene Feste gefeiert, so wie sie auch zum Frömmigkeitsschatz der Ostkirchen gehören; doch im durchschnittlichen Glaubensbewusstsein der lateinischen Christen sind sie seit langem in den Hintergrund getreten und wurden als weniger bedeutsam erachtet als die alles überstrahlenden Kindheits- und Passions- und Ostergeheimnisse, welche beim frömmeren Teil des Kirchenvolkes durch die dreimal fünf traditionellen Rosenkranzgeheimnisse in lebendiger Erinnerung gehalten wurden.

Es war deshalb eine wichtige christologische und ökumenische Tat Johannes Pauls II., und nicht nur ein Ausdruck seiner persönlichen Marienfrömmigkeit, als er vor einigen Jahren den Vorschlag machte, die bisherigen fünfzehn Rosenkranzgeheimnisse durch weitere fünf zu ergänzen, die sich auf das öffentliche Leben Jesu beziehen: Die Taufe Jesu, die Hochzeit zu Kana, die Verkündigung des Gottesreiches, die Verklärung Jesu und die Einsetzung der Eucharistie. Dass der Papst diese Geheimnisse als «lichtreiche» bezeichnet hat, mag für deutsche Ohren seltsam klingen; doch es ist theologisch darin begründet, dass Jesu gerade in seinem öffentlichen Tun und Reden «das Licht der Welt» ist (Joh 8,12), das «in die Welt kam» (Joh 1,9) und «in der Finsternis leuchtet» (Joh 1,5). Dieses Licht gilt es wahrzunehmen und zu erfassen bei der Betrachtung des öffentlichen Wirkens Jesu. So enthüllt sich sein Leben Schritt für Schritt als «Geheimnis».

II

Unsere Zeitschrift wird die nächsten Hefte dieser Reihe den fünf vom Papst vorgeschlagenen «lichtreichen Geheimnissen» widmen. Einerseits liegt ja das öffentliche Reden und Wirken Jesu den heutigen Menschen näher und ist für sie verständlicher als die ins Legendenhafte verblassende Kindheitsgeschichte und sein unmenschlich (und ungöttlich) scheinendes Leiden (der Film «Passion» konnte dies jüngst wieder bestätigen), während seine Auferstehung allzu viel Glauben zu erfordern scheint. Anderseits dürfen wir uns der glaubenden Anstrengung nicht entziehen, diese Reden und Taten als lichtreiche und lichtende «Geheimnisse» zu verstehen, als Einblicke in die Tiefen Gottes. So befasst sich das vorliegende Heft mit dem Geheimnis der Taufe Jesu, sozusagen der «Initiationsritus» zu Beginn seines öffentlichen Lebens. Mehr noch als an den andern Geheimnissen des Lebens Jesu lassen sich an ihr die verschiedenen Dimensionen des christlichen Mysteriums ablesen.

Was zunächst in die Augen fällt, ist die menschliche Sichtbarkeit, ja die Materialität des Geschehens. So eignet es sich nicht nur zum Erzähltwerden,

sondern auch zur künstlerischen Darstellung. Diese ist nie eine bloße Wiedergabe, sondern eine Deutung des Geschehens mit künstlerischen Mitteln. So wird das dargestellte Geschehen durchsichtig auf eine tiefere unsichtbare Wirklichkeit hin. Das Gemälde wird zur Ikone des dreifaltigen Gottes (ALEX STOCK), das Oratorium zur anbetenden Antwort auf das Handeln Gottes (OLIVER O'DONOVAN). Und das materielle Element, welches das trinitarische Geschehen der Taufe Jesu allererst ermöglicht, das Wasser, wird eben dadurch geheiligt und zur Materie für das christliche Sakrament der Taufe (EGON KAPELLARI).

Nicht viel anders als die späteren Künstler sind schon die Evangelisten vorgegangen. Auf je eigene Weise haben sie von der Offenbarung des dreifaltigen Gottes durch die Stimme vom Himmel und die erfahrbare Gabe des Geistes berichtet, welche die Taufe Jesu allererst zum Mysterium, zum offenbarenden Geheimnis gemacht haben. Das Wie dieser Offenbarung und ihr Sinn hat dann in der Väterzeit und in der nachfolgenden Theologie und Frömmigkeit Anlass gegeben zu reichen und tiefsinnigen Auslegungen (MICHAEL FIGURA). In einem Punkt sind sich alle einig, dass bei der Taufe Jesu seine göttliche Sendung vom Himmel bestätigt und vielleicht auch begründet wurde, und zwar genau dort, wo Jesus sich in eine Reihe mit den büßenden Sündern stellt und so den ganzen Ernst und den Realismus seiner Menschwerdung deutlich macht.

Ferner weist die Tatsache, dass Jesus sich von Johannes im Jordan und im Rahmen einer eschatologischen jüdischen Taufbewegung taufen ließ, nachdrücklich auf die Kontinuität seiner Sendung mit den Heilsereignissen des ersten Bundes hin. Johannes der Täufer, der «Größte» aus der Zeit des ersten Bundes, garantiert als Bindeglied zwischen den beiden Testamenten diese Kontinuität, in der die Sendung Jesu erst ihre volle Heilsbedeutung erhält (HANSJÖRG RIGGER).

So kann aus allen drei Komponenten des Geheimnisses, der Offenbarung des dreifaltigen Gottes, dem mit den Sündern sich identifizierenden Sohnesgehorsam Jesu und der Rückbindung an die ganze vorausgegangene Heilsgeschichte, die nicht nur symbolisch, sondern wirklich sündenvergebende und heiligende christliche Taufe erwachsen. Dies allerdings erst, nachdem der kenotische Sohnesgehorsam Christi am Kreuz und in seiner Auferstehung seine Vollendung gefunden hat. Erst nach seinem Kreuzestod kann Jesus den Geist ausgießen (Joh 7,39; 19,34f.) und in seiner Auferstehung «alle an sich ziehen» (Joh 12,32; 11,52).

Deshalb ist die christliche Taufe nicht so sehr Nachbildung der Taufe Jesu, als vielmehr Eingliederung in das Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung und damit Aufnahme in seinen fortlebenden Leib auf Erden und Grundlage für jedes christliche Leben (KURT KOCH). Durch diese personale Beziehung zu Jesus Christus unterscheidet sich die christliche Taufe

von allen Initiationsriten anderer Religionen, trotz manchen feststellbaren Ähnlichkeiten (HORST BÜRKLE). Mit Bedacht wurden die beiden Artikel, die sich auf das Sakrament der Taufe beziehen, an den Beginn und das Ende des Heftes gestellt; denn in den Sakramenten («Mysteria») der Kirche begegnen die Gläubigen auch heute den Geheimnissen des Lebens Jesu, die dort immer noch wirklich und wirksam sind.

Eine letzte Dimension des Geheimnisses der Taufe Jesu ist die Versuchung in der Wüste. Während Matthäus und Lukas sie als eigene Begebenheit ausführlich berichten, schließt sie Markus als Korollar unmittelbar an den Taufbericht an: «Danach trieb der Geist Jesus in die Wüste. Dort blieb Jesus vierzig Tage lang und wurde vom Satan in Versuchung geführt. Er lebte bei den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm» (Mk 1,12-13). Bei seiner Taufe hatte sich Jesus unter die Sünder eingereiht, obwohl er der Bekehrung und Sündenvergebung nicht bedurfte. Seine Versuchung durch Satan bestätigt, dass seine Solidarität mit den Sündern kein bloßer Gestus war, sondern ein gottgewollter Schritt auf dem Weg zum Heil aller Menschen.

Peter Henrici

KURT KOCH · SOLOTHURN

DIE CHRISTLICHE TAUFE

I. GRUNDLINIEN EINER CHRISTLICHEN TAUFTHEOLOGIE

Ob Jesus, der zu Johannes an den Jordan gegangen ist, um sich taufen zu lassen, auch selbst getauft hat, wie eine kurze Notiz im Johannesevangelium (3,22; 4,1) berichtet, ist zwar historisch nicht sicher, aber möglich. Dem steht freilich die Feststellung entgegen, dass in der vorösterlichen Jüngeraussendung die Jünger von Jesus den Auftrag erhalten, die Nähe der Gottesherrschaft zu verkünden und Kranke zu heilen, dass sie aber keinen Auftrag erhalten, die Taufe zu spenden. Da aber in der vorösterlichen Jüngeraussendung den Jüngern von Jesus genau das aufgetragen wurde, was in der Mitte seines eigenen Wirkens lag, ergibt sich aus dieser Beobachtung, dass Jesus selbst wohl kaum getauft und dementsprechend auch seine Jünger nicht zum Taufen ausgesandt hat. Demgegenüber legen die synoptischen Evangelien großen Wert darauf, dass Jesus selbst sich von Johannes hat taufen lassen, dass dabei seine erste Messiasoffenbarung stattgefunden und dass Jesus damit sein messianisches Wirken begonnen hat. Auf der anderen Seite steht aber ebenso fest, dass die nachösterliche Jüngergemeinde dem Taufbefehl des erhöhten Christus gefolgt ist und von allem Anfang an getauft hat, und zwar mit einer solchen Selbstverständlichkeit, dass man keineswegs annehmen kann, es habe eine tauflose Anfangszeit gegeben. Dabei dürfte das Faktum, dass Jesus sich wie viele andere von Johannes hat taufen lassen, eine entscheidende Rolle bei der Übernahme der Johannestaufe durch die ersten Christen gespielt haben, die die Taufe des Johannes als Schwellenritus für die Christwerdung verstanden und sie zugleich neu interpretiert haben. Wie die Perikope von der Taufe Jesu (Mk 11,27-33) im Zusammenhang der Evangelien vor allem eine christologische Bedeutung aufweist, indem sie auf die Frage nach der Identität Jesu antwortet, so hat auch die urchristliche Taufe einen elementaren christologischen Bezug. Da

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

sie mit dem Bekenntnis verbunden ist, dass der zum Gericht Wiederkommende Jesus Christus als der Menschensohn ist, wird die Taufe «auf den Namen Christi» vollzogen. Dass die Taufe Anteilhabe am Christusgeheimnis schenkt, ist das spezifische Erkennungszeichen der christlichen Taufe.[1]

1. Die Taufe als existenzielle Übereignung an Christus

«Wenn du mit deinem Mund bekennst: ‹Jesus ist der Herr› und in deinem Herzen glaubst: ‹Gott hat ihn von den Toten auferweckt›, so wirst du gerettet werden» (Röm 10,9). In dieser Aussage des Apostels Paulus im 10. Kapitel seines Briefes an die Römer, in dem er von der rettenden Botschaft für alle spricht, begegnet uns eine der ältesten Stellen, in denen uns die grundlegende Anschauung der Urkirche von der Taufe aufscheint. Zwar ist unmittelbar und explizit nicht von der Taufe die Rede. Es ist aber die Rede von einem Bekenntnis, und zwar von dem ältesten Christusbekenntnis der Urkirche, das in der Kurzformel enthalten ist: «Herr ist Jesus» (vgl. 1 Kor 12,3). Dieses Bekenntnis basiert auf dem Glauben, dass der lebendige Gott Jesus von den Toten auferweckt hat. Von daher kommt für dieses Glaubensbekenntnis keine andere Gelegenheit in Frage als die Taufe. Und dahinter steht die Überzeugung, dass die Taufe und als Voraussetzung das äußere Bekentnnis verbunden mit dem Glauben im Herzen das Heil wirken. Von daher kann *Otto Michel* den roten Faden der neutestamentlichen Tauftheologie dahingehend zusammenfassen: «Bekenntnis und Glaube sind ebenso unauflöslich miteinander verbunden wie Taufgeschehen und Rechtfertigungslehre.»[2]

a) Christuszugehörigkeit aufgrund der Taufe

Die entscheidende Besonderheit der urchristlichen Taufe im Unterschied zur Johannestaufe als ihrer Wurzel besteht in der Tatsache, dass sie «auf den Namen Jesu Christi» (Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5) vollzogen wird. Mit dieser gleichsam «banktechnischen Wendung»[3] mit der Sinnrichtung «auf das Konto von N. überweisen» wird die Taufe als Übereignung an Christus als den neuen Herrn des Getauften verstanden, für den sie bedeutet, dass er fortan ganz Christus gehört (vgl. Gal 3,29) und sonst niemandem. In der Taufe wird der Täufling dem himmlischen Kyrios unterstellt, beziehungsweise der himmlische Kyrios ergreift in der Taufe vom Täufling Besitz und schenkt ihm das Heil. Da Christus in der Taufe jedem einzelnen seinen Bund anbietet, lädt er ihn zu einer ganz persönlichen Beziehung zu ihm ein. Diese persönliche Beziehung zu Christus erweist sich dabei als von so fundamentaler Bedeutung, dass dem Getauften der Eintritt in die Gottesherrschaft allein über seine Beziehung zu Jesus Christus vermittelt ist.

Um diese neue Zugehörigkeit zu Christus in der Taufe zum Ausdruck zu bringen, verwendet Paulus ein ebenso drastisches wie realistisches Bild.[4] Er greift im Römerbrief auf die zu seiner Zeit übliche Praxis des Sklavenhandels zurück, bei der dem Sklaven, der einem neuen Besitzer übereignet werden sollte, auf seiner Schulter das Siegel seines neuen Herrn mit heißem Eisen eingebrannt wurde, um dessen Zuordnung zum neuen Herrn sichtbar und öffentlich zu machen. Auf dem Hintergrund dieser alltäglichen Erfahrung geht Paulus davon aus, dass der Mensch überhaupt einem Sklaven gleicht und gleichsam immer «besetztes Gebiet» ist. Sein erster Herr ist dabei die Sünde, die den Menschen gefangenhält. Durch die Taufe aber wird der Mensch aus der Sklaverei der Sünde losgekauft und einem neuen Herrn übereignet: «Jetzt, da ihr aus der Macht der Sünde befreit und zu Sklaven Gottes geworden seid, habt ihr einen Gewinn, der zu eurer Heiligung führt und das ewige Leben bringt. Denn der Lohn der Sünde ist der Tod, die Gabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserem Herrn» (Röm 6,22-23).

Für diesen Übertritt des Menschen aus der Sklavenherrschaft der Sünde in die neue und befreiende «Sklaverei Gottes» ist die Taufe das öffentliche Siegel, das zeigt, dass der getaufte Mensch Christus zugehörig ist. Getaufte Menschen sind deshalb als «Sklaven Christi» identifizierbar. Die hier von Paulus verwendete Sprache ist gewiss fremd und in ihrer Fremdheit schroff und hart; doch diese harte Sprache ist bloß der Reflex jener ernsthaften Wirklichkeit, die hinter dieser Sprache liegt. Denn die ganze Alte Kirche war von der großen Tragweite der Taufe überzeugt, die sie eben als «Herrschaftswechsel», als Übertritt des Menschen aus dem Machtbereich der Sünde und des Todes in den Herrschaftsbereich Jesu Christi, betrachtete. Der getaufte Mensch ist in diesem Horizont berufen und in die Pflicht genommen, nicht mehr den Göttern der Welt zu dienen, sondern dem wahren Gott und seinem Heilsplan mit der Welt. In diesem elementaren Sinn gilt die Taufe als «Abkehr von den Göttern und Dämonen der heidnischen Gesellschaft» und zugleich als «Eintritt in die Kirche als den Raum der Herrschaft Christi»[5].

Die Taufe impliziert einen radikalen Existenzwechsel von der «fleischlichen», der Sünde und dem Tod ausgelieferten Existenz, zur «geistlichen», von Gottes Geist geleiteten Existenz im Sinne der Befreiung zum wahren Sein, die Gestalt gewinnen muss in einer radikalen Änderung der Lebensweise. In dieser Überzeugung liegt es begründet, dass die Taufe vor allem in der Alten Kirche einschneidende Konsequenzen im Leben der Christen nach sich gezogen hat. Viele heidnische Berufe kamen für getaufte Christen und Christinnen nicht mehr in Frage, und zwar genauerhin alle Berufe, die mit dem heidnischen Kult in Berührung standen – wie beispielsweise Schauspieler und Gladiatoren, Astrologen und Traumdeuter, Zuhälter und

Dirnen. In der Alten Kirche wurden deshalb Taufbewerber nur zugelassen, wenn sie bereit waren, solche Berufe aufzugeben. Denn wer zu Jesus Christus gehört, muss ihn als seinen Herrn anerkennen durch die Erneuerung seines Lebenswandels, in allererster Linie aber im Bekenntnis des Glaubens. Wie sehr deshalb Taufe und Glaube unlösbar zusammengehören, zeigt sich in der Alten Kirche vor allem darin, dass das Sprechen der Taufformel, die eigentlich ein dialogisches Credo ist, einen langen Lern- und Lebensprozess voraussetzt und als Ausdruck einer neuen Existenzrichtung eingeübt werden muss.

b) Taufe als Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu Christi

«Auf den Namen Jesu Christi» getauft sein, bedeutet nicht nur die Ganzübereignung des Täuflings an Christus, sondern verheißt auch, dem Heilsgeschehen mit Jesus Christus eingefügt zu werden. Denn der Name steht für das ganze mit diesem Namen verbundene Heilsgeschehen. Besonders in der Schau des Paulus schenkt die Taufe Anteil am Heilsgeschehen von Tod und Auferstehung Jesu Christi, auch wenn die Auferstehung für die Getauften ein noch ausstehendes Ereignis bleibt. Diese Spannung von «schon» und «noch nicht», die bereits für die Botschaft Jesu vom Kommen des Gottesreiches charakteristisch ist, wird von Paulus dabei deutlich artikuliert: «Wir *wurden* mit ihm begraben durch die Taufe; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt *wurde*, so *sollen* auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich mit ihm gleich *geworden sind* in seinem Tod, dann *werden* wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein» (Röm 6,4-5).

Deutlicher, als es Paulus mit diesen theologisch gehaltvollen Worten tut, kann man den Lebenszusammenhang zwischen Ostern und Taufe nicht mehr zum Ausdruck bringen. Denn Paulus deutet das liturgisch-sakramentale Untertauchen des Täuflings in das Wasser der Taufe als Untertauchen in die abgründigen Wasser des Todes, und zwar in solidarischer Gemeinschaft mit Jesus, der selbst zuvor in dieses dunkle Wasser getaucht wurde. Und die österliche Erfrischung durch das Bad der Taufe betrachtet Paulus als Auferweckung zu einem neuen und unvergänglichen Leben, das sich als stärker erweist denn als der Tod und das Grab, und zwar wiederum in solidarischer Gemeinschaft mit Christus, der in der Kraft des göttlichen Geistes aus dem Grab des Todes in das ewige Leben Gottes auferweckt wurde: Wie Jesus Christus selbst in das Bad des Todes untergetaucht, daraus aber am Ostermorgen als der vollendet neue Mensch Gottes hervorgegangen ist, so taucht im Bad der Taufe der Mensch in das Grab Jesu Christi hinab, um zusammen mit Christus aus diesem Grab des Todes als neuer Mensch aufzuerstehen. Getauft werden bedeutet folglich, als alter Mensch zusammen mit

Christus zu sterben, um ebenso mit Christus durch das Bad der Taufe als neuer Mensch auferweckt zu werden. Was sich an Ostern am und mit dem Grab Jesu ereignet hat, das vollzieht sich im und am Bad der Taufe durch Christus an jedem einzelnen Menschen, nämlich der endgültige Pascha-Transitus vom Tod ins Leben. In der Taufe ereignet sich das ganz persönliche Ostern für den einzelnen Menschen. Denn das große Ja, das Gott an Ostern der ganzen Welt zugesprochen hat, wird in der Taufe als dem gleichsam kleinen Ja Gottes für jeden einzelnen Menschen fällig.

Mit der Taufe wird der Täufling genauerhin hineingenommen in die Bewegung Jesu Christi vom Tod ins Leben der Auferstehung. Dies bedeutet freilich zunächst, dass der Täufling «in den Tod» Jesu Christi hineingetauft wird. Wer aufgrund der Taufe zu Christus gehört, hat auch Anteil an seinem Leiden und Sterben. Da durch den Vollzug der Taufe das Leben ein für allemal Dem anvertraut ist, auf dessen Namen ein Mensch getauft wird, kann Paulus sogar sagen, dass wir, wohin wir auch kommen, immer «das Todesleiden Jesu an unserem Leib» tragen, «damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird» (2 Kor 4,10). Auf dieses «damit» kommt es in der Tat entscheidend an. Denn aufgrund der Taufe sind die Christen berufen, mit Jesu Weg in seinen Tod Gemeinschaft zu haben, damit sie auch seines neuen Lebens teilhaftig werden. Sie werden in den Tod Jesu Christi hineingetauft, weil diese Taufgemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Tod das Unterpfand dafür ist, dass auch ihr eigenes Leben dereinst nicht im Tod enden muss, sondern auch über den Tod hinaus verbunden bleiben wird mit dem neuen und ewigen Leben Jesu Christi, wie es in seiner Auferstehung zu Tage getreten ist.

Christen sind auf den Tod Christi getauft in Hoffnung auf Auferstehung. Ihnen ist in der Taufe die Zusage geschenkt, dass Jesus Christus am Kreuz für sie gestorben ist, wie Paulus zu betonen nicht müde wird. Denn durch seinen Tod am Kreuz hat er bewirkt, dass wir in unserem eigenen Tod nicht von ihm und seinem Vater getrennt werden, sondern über den Tod hinaus mit ihm verbunden bleiben. Wie Gott seinen eigenen Sohn nicht im Tod gelassen, sondern ihn auferweckt hat, so verbürgt die Gemeinschaft der Getauften mit Jesus in seinem Tod, dass auch sie an seinem Leben teilhaben werden. Diese Gemeinschaft mit dem Tod Christi wird in der Taufe empfangen. Wir werden in den Tod Christi hineingetauft, damit wir in unserer eigenen Todesstunde nicht von Gott und seinem Leben getrennt werden: «Unser eigener künftiger Tod wird in der Taufe zeichenhaft vorweggenommen und mit dem Tod Jesu verbunden, damit wir mit ihm leben.»[6]

In dieser Glaubensüberzeugung wurde in der frühen Christenheit die Taufe durch Untertauchen im Wasser vollzogen. Damit sollte sichtbar werden, dass unser eigener künftiger Tod in der Taufe bereits vorweggenommen worden ist, weil wir in den Tod Jesu Christi hineingetauft worden

sind. Auch wenn wir in unserem irdischen Leben noch auf unseren Tod zugehen, so dürfen Christen dennoch glauben, dass mit der Taufe die Vollendung ihres Lebens in der Anteilhabe an der Auferstehung Jesu Christi mitten in ihrem irdischen Leben bereits begonnen hat. Ihnen ist deshalb nichts weniger zugemutet als dies, die eigentliche Scheidelinie ihres Lebens nicht in ihrem leiblichen Tod, den sie noch vor sich haben, sondern in der Taufe wahrzunehmen. In diesem Sinne impliziert die Taufe eine elementare Vorverlagerung des Todes und zugleich eine sakramentale Vor-Erfahrung der Auferstehung, da in der Taufe von Gott her nichts weniger vollzogen wird als der Tod und die Neugeburt des Menschen. Dies bedeutet, dass der Tod, den Christen und Christinnen am Ende ihres Lebens zu sterben haben, eigentlich und zutiefst nicht mehr zählt, weil Christen und Christinnen bereits jetzt im Leib des auferweckten Christus leben. Als der viel ernsthaftere Tod, in dem wirklich eine ganze Welt aufgegeben wird und eine neue Welt sich eröffnet, stellt sich demgegenüber die Taufe und damit der Transitus aus der alten Gesellschaft des alten Menschen in die neue Gesellschaft des Menschensohnes mit ihrer programmatischen neuen Praxis des Himmels heraus. Getaufte Menschen sind deshalb durch und durch österliche Menschen.

Diesen untrennbaren Lebenszusammenhang von Auferstehung und Taufe deutet der erste Johannesbrief als Transitus vom Tod zum Leben: Wie Christus «sein Leben für uns hingegeben hat» und durch den Transitus des Pascha in das ewige Leben Gottes auferweckt wurde, so wissen auch wir Christen, «dass wir aus dem Tod in das ewige Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben» (3,14). Wie die urchristliche Paschafeier, deren Vigil den «Drehpunkt des ganzen Osterfestes»[7] bildete, den Übergang vom Tod Jesu Christi in das Leben seiner Auferweckung zum Inhalt hatte, so wird auch die Taufe verstanden als sakramentale Teilhabe an diesem eschatologischen Transitus vom Tod zum Leben, genauerhin in einen neuen Lebensraum hinein, der sich vor allem durch Gerechtigkeit auszeichnet, wie *Cyrill von Alexandrien* in seiner Auslegung des Taufkapitels im Römerbrief hervorhebt: «Wie der Sünde sterben das gleiche ist wie mit Christus begraben werden, so ist klar, dass das Auferstehen nicht anders zu verstehen ist, als in Gerechtigkeit leben.»[8]

c) Die Taufe als Ort des Geistempfangs

Von daher versteht es sich leicht, dass für den Christen die eschatologische Geisttaufe nicht mehr eine Angelegenheit der Zukunft, sondern, im Licht der Taufe Jesu betrachtet, bereits mit der Wassertaufe verbunden ist. Wie in der Taufperikope durch die Herabkunft des Geistes aus dem offenen Himmel Jesus als Geistträger, genauerhin als endzeitlicher Prophet, auf

dem der Geist ruht, offenbart wird, so wird auch bei der urchristlichen Taufe deren wesentliche Wirkung in der Geistmitteilung gesehen. Nach der Apostelgeschichte bewirkt die Taufe den Empfang der «Gabe des Heiligen Geistes» (2,38). Im ersten Korintherbrief sagt Paulus im gleichen Atemzug, mit der er von den Heilswirkungen der Taufe «im Namen des Herrn Jesus Christus» spricht: «und im Geist unseres Gottes» (6,11). Paulus macht damit deutlich, dass in der Taufe der Heilige Geist verliehen oder dass die Taufe durch den Heiligen Geist wirksam wird.

Mit der Geistmitteilung in der Taufe erfüllt sich die alttestamentliche Prophetie Joels, der für die messianische Endzeit verheißen hat, dass Gott seinen Geist ausgießen wird über alles Fleisch: «Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure Alten werden Träume haben, und eure jungen Männer haben Visionen. Auch über Knechte und Mägde werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen» (3,1-2). Es ist kein Zufall, dass Petrus in seiner Pfingstpredigt auf diese prophetische Verheißung zurückgreift und sie jetzt an Pfingsten als erfüllt betrachtet: «Jetzt geschieht, was durch den Propheten Joel gesagt worden ist» (Apg 2,16). Gemäß dieser alttestamentlichen Verheißung und neutestamentlichen Erfüllung wird der Heilige Geist auf das ganze Volk der Glaubenden ausgegossen und verwandelt es zu einem Volk von Geist-lichen, nämlich mit Gottes Geist Begabten, in dem Söhne und Töchter Propheten sind. Es ist diese ursprüngliche, allen Glaubenden in der Taufe geschenkte Teilhabe am gemeinsam empfangenen Geist des endzeitlichen Volkes Gottes, die die «Magna Charta» der christlichen Kirche ausmacht, die an Pfingsten grundgelegt worden ist und die durch die christliche Taufe ratifiziert wird.

Von dieser Verheißung der Geistmitteilung in der Taufe her wird auch verständlich, dass in der späteren neutestamentlichen Tauftheologie die Taufe als Wiedergeburt oder Neuschöpfung durch den Heiligen Geist betrachtet wird, der das ewige Leben schenkt, wie der Brief an Titus verkündet: «Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet ... durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist. Ihn hat er in reichem Maß über uns ausgegossen durch Jesus Christus, unseren Retter, damit wir durch seine Gnade gerecht gemacht werden und das ewige Leben erben, das wir erhoffen» (3,5-6). Die Taufe wird deshalb als «Ort des Geistempfangs und damit zugleich der eschatologischen Heilsgabe Gottes»[9] wahrgenommen. Diese pneumatologische Dimension der Taufe wird in den späteren Taufriten dadurch zum Ausdruck gebracht, dass neben der Handauflegung eine Salbung als rituelles Zeichen für die Geistverleihung vollzogen wird, die freilich bereits im Neuen Testament anklingt, wenn von Gott gesagt wird, dass er «uns alle gesalbt» und «uns sein Siegel aufgedrückt und als ersten Anteil (am verheißenen Heil) den Geist in unser Herz gegeben hat» (2 Kor 1,21-22).

d) Taufverpflichtung zu einem christlichen Leben

Dieser Geist bewirkt im Getauften ein neues Leben: «Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat» (2 Kor 5,17-18). Von daher ist es kein Zufall, dass das Thema der Sündenvergebung im Mittelpunkt der neutestamentlichen Tauftheologie steht. Denn die Vergebung der Sünden vollzieht sich in neutestamentlicher Sicht in der Taufe, wie vor allem in der Antwort des Petrus bei seiner Pfingstpredigt deutlich wird: «Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen» (Apg 2,38). Auch in der Sicht des Paulus ist es die Taufe, die von der Sünde reinigt, wie er die Christen im Kontrast zu ungebührlichen Rechtshändeln charakterisiert: «Aber ihr seid reingewaschen, seid geheiligt, seid gerecht geworden im Namen Jesu, des Herrn, und im Geist unseres Gottes» (1 Kor 6,11). Und der Hebräerbrief fordert die Christen auf, «mit aufrichtigem Herzen und in voller Gewissheit des Glaubens» vor Gott zu treten, da ihr «Herz durch Besprengung gereinigt vom schlechten Gewissen und der Leib gewaschen mit reinem Wasser» ist (10,22).

Hinter dieser Zuordnung der Sündenvergebung zur Taufe steht nicht nur die neutestamentlich verbürgte Überzeugung, dass in der Taufe die Sünde der Menschen ein für alle mal vergeben ist, sondern es werden auch die Ermahnungen im Neuen Testament verständlich, die ein sündeloses Leben der Christen nach der Taufe wünschen und geradezu voraussetzen: «So sollt auch ihr euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus. Daher soll die Sünde euren sterblichen Leib nicht mehr beherrschen, und seinen Begierden sollt ihr nicht gehorchen» (Röm 6,11-12).

In der Taufe erhält der Mensch mit der Sündenvergebung ein neues Sein und nicht einfach einen Auftrag zu einem ethisch richtigen Lebenswandel. Auf der anderen Seite aber ist die Taufe auch die Begründung einer christlichen Ethik. Da nämlich das «neue Leben» des Getauften, das ihm in Jesus Christus bereits geschenkt ist, im Leben in der Welt seine Gestalt gewinnen und sich so als neues Sein erweisen muss, bildet die Neuheit des Lebens als Gabe der Taufe das Fundament aller ethischen Imperative. Insofern erwächst aus der Taufe von selbst die elementare Verpflichtung zu einem wahrhaft christlichen Leben. Diese Verpflichtung ergibt sich bereits daraus, dass die meisten neutestamentlichen Aussagen über die Taufe Taufparänesen sind. In besonderer Weise fordert Paulus in seiner Lehre über die Taufe im sechsten Kapitel des Römerbriefes einen sittlichen Lebenswandel gemäß der Neuheit des von Gott geschenkten Lebens, genauerhin einen konsequenten und radikalen Gottesdienst in Verabschiedung der bisherigen

Versklavungen an die Mächte der Sünde. Was Paulus im paränetischen Teil seines Briefes ab dem zwölften Kapitel schreibt, ist deshalb als konkrete Entfaltung seiner aus der Taufe entwickelten Ethik zu verstehen.

Aus dieser Verbindung von Taufe und Ethik, beziehungsweise von Taufbekenntnis und Taufverpflichtung folgt nicht nur die Praxis des «Gottesdienstes im Alltag der Welt», nämlich des täglich neu geforderten Dienstes an den Brüdern und Schwestern und an allen Menschen. Die Neugetauften wachsen vielmehr auch in eine Gemeinde hinein, in der die Menschen ihr Leben miteinander verknüpfen, verantwortlich füreinander handeln und einander die Lasten tragen. Dies wird vor allem deutlich in der ältesten Taufpredigt, die Paulus aufgreift und mit ihr zeigt, dass in der christlichen Taufe alle historischen und menschheitlichen Diskriminierungen unterlaufen und außer Kraft gesetzt sind: «Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Jesus Christus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» (Gal 3,26-28).

Diese alte Taufformel, die über den Neugetauften ausgesprochen wird und die Paulus aufgreift, enthält eine feierliche Erklärung, die die ekklesial-ethische Dynamik der Taufe ans Tageslicht bringt.[10] Denn mit der in ihr enthaltenen Dreierliste der hauptsächlichen Ungerechtigkeiten, nämlich des Rassismus als Diskriminierung bestimmter menschlicher Rassen zugunsten der eigenen Rasse, des Imperialismus als Diskriminierung bestimmter gesellschaftlicher Stände zugunsten anderer gesellschaftlicher Stellungen und des Sexismus als Diskriminierung der Frau zugunsten des Mannes, will Paulus dokumentieren, dass die drei Ursünden der Menschheit und damit der trennende Charakter von Rasse, Klasse und Geschlecht in der Taufe prinzipiell überwunden sind. Die Taufe markiert für Paulus somit den unwiderruflichen Beginn der eschatologischen Wiederherstellung der von Gott gewollten Ordnung einer wirklich solidarischen Gesellschaft, die in Frieden und Gerechtigkeit lebt. Diese neue Gesellschaft kann und soll in der Sicht des Paulus mitten in der weltlichen Gesellschaft aufgrund der Taufe in der christlichen Gemeinde beginnen. Denn von Gott her ist die Kirche dazu berufen, als jene neue Gesellschaft in der Welt zu leben und in sie hinein auszustrahlen, die gerade nicht «mit *allen* Wassern gewaschen» ist, die sich vielmehr nur waschen lässt mit dem *einen* Taufwasser der Solidarität und der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens.

Christliche Ethik im Sinne der Nachfolge Jesu ist von daher wesentlich Taufethik. Denn durch die Taufe wird die Nachfolge Jesu Christi nicht nur ermöglicht, sondern wird auch die lebenslange und tägliche Nachfolge abverlangt: «Die im Glauben übernommene Taufe ist der Ruf in die Nachfolge Christi in der Zeit nach Ostern.»[11] Dabei darf freilich nie aus dem

Glaubensbewusstsein entschwinden, dass aus der Taufe nicht nur eine spezifisch christliche Ethik folgt, sondern dass auch und gerade die Praxis der Taufe in sich selbst eine elementare ethische Zeichenbedeutung hat. Da es in der Taufe um die ganz persönliche Zueignung der Gnade und um die Aufnahme der individuellen Person in den Gnadenbund Gottes geht, symbolisiert die Taufe die christliche «Individualität aus Freiheit»; sie spricht damit jedem Getauften eine Würde zu, «die weder durch die eigenen Taten noch durch die Machtansprüche anderer geraubt werden kann».[12]

Es muss bleibend zu denken geben, dass die Taufe gerade im Sinne der Aufnahme in die christliche Gemeinde am einzelnen Menschen vollzogen wird. Von daher wird die christliche Taufe verstehbar als öffentliche Proklamation des Menschenrechtes auf Leben. Indem die Taufe jeden neuen Menschen unmittelbar auf Gott bezieht, verleiht sie ihm eine unermessliche Würde. Diese Gottunmittelbarkeit, die in der Taufe gefeiert wird, macht zugleich sichtbar, dass kein Mensch weltlichen Mächten wie Macht und Geld unterworfen werden darf. Insofern ist die Taufe ein «tiefgründiges Ritual der Menschenwürde und der unantastbaren Freiheit»[13], das wir in der heutigen gesellschaftlichen Lebenswelt dringend nötig haben. Biblische Tauftheologie ist deshalb praktische Rechtfertigungslehre.

2. Taufe als Aufnahme in den Leib Christi

Damit ist bereits deutlich geworden, dass die Taufe nicht nur den Übertritt eines Menschen zum christlichen Glauben markiert, sondern auch den Eintritt in die Kirche impliziert. Denn als Ort, an dem der Getaufte sich Christus unterstellt und das Heil erlangt, ist die Taufe zugleich der wesentliche Ausdruck der Zugehörigkeit zur Kirche als dem Leib Christi. Mit der Taufe sind Christen und Christinnen berufen und verpflichtet, als Menschen zu leben, die in der Gemeinschaft der Kirche ihre neue Heimat haben, genauerhin als Menschen, die nicht nur gelegentliche Kirchen-Besucher, sondern wirkliche Kirchen-Bewohner sind. Getaufte Christen und Christinnen haben folglich ihren Hauptwohnsitz in der Kirche: Die Grundzugehörigkeit der Christen und Christinnen ist die Grundzugehörigkeit zur Kirche; und die Grundberufung der Christen und Christinnen besteht darin, Glieder des neuen Volkes der Kirche zu sein. Wenn Getauftwerden auf den Namen Jesu Christi das Eingehen in seine Sohnesexistenz ist, dann ist das Eintreten des Menschen in diese Sohnschaft Jesu zugleich das «Eintreten in die große Familie derer, die mit uns Sohn sind», und dann ist das in der Taufe geschehene Neugeborenwerden aus Gott zugleich «hineingeboren werden in den ganzen Christus, Haupt und Glieder»[14].

Da sich die in der Taufe grundgelegte Zugehörigkeit eines Menschen zu Christus im alltäglichen Leben in die Grundzugehörigkeit zur Kirche über-

setzen und konkretisieren will und muss, erweist sich die Aufnahme in die Kirche als eine zentrale Dimension bereits des urchristlichen Taufverständnisses. Dies wird vor allem sichtbar beim neutestamentlichen Bericht vom Pfingstereignis, mit dem die Kirche endgültig begründet worden ist. Dieser geht unmittelbar über in den Bericht von der Taufe der ersten Christen und Christinnen: «Die nun, die sein Wort annahmen, ließen sich taufen. An diesem Tag wurden ihrer Gemeinschaft etwa dreitausend Menschen hinzugefügt» (Apg 2,41). Von allem Anfang an gehören Taufe und Kirche unlösbar zusammen, freilich nicht so, dass Kirche allererst dadurch entstehen würde, dass Menschen sich zur Kirche zusammen schließen. In diesem Sinn tritt man nicht durch die Taufe in die Kirche ein, sondern man wird in der Taufe vielmehr in die Kirche als eine bereits vorgegebene Heilswirklichkeit hineingenommen.

Von der Taufe her wird deshalb auch am deutlichsten sichtbar, was Kirche ist, nämlich Ek-klesia, die Gemeinschaft der von Gott Zusammengerufenen und von Gott der Kirche «Hinzugefügten», wie es in der Apostelgeschichte von den ersten Christen heißt: «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. Und der Herr fügte täglich ihrer Gemeinschaft die hinzu, die gerettet werden sollten» (Apg 2,46-47). Den ersten Christen wäre es wohl kaum möglich gewesen, im Brustton der Überzeugung zu sagen: «Wir sind Kirche», ohne zugleich mitzusagen, dass wir «Hinzugefügte» sind, «von Gott zu seiner Kirche»[15]. Die Kirche wird damit sichtbar als missionierende Heilsgemeinde, die alle an Christus Glaubenden aufnehmen und sich durch die Taufe eingliedern will.

Im Neuen Testament ist es wiederum vor allem Paulus, der den ekklesialen Aspekt der Taufe konsequent profiliert. Taufe und Kirche bilden für ihn einen derart unlösbaren Zusammenhang, dass seine Vision von der Kirche als Leib Christi in der Taufe ihren festen Grund hat. Denn es ist die Taufe, die den Täufling in die Kirche als Leib Christi einfügt: «Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen. Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt» (1 Kor 12,13). Dabei ist es für Paulus der gleiche Geist, der alle Getauften erfüllt und sie dem einen Leib Christi einfügt. Ja, der Geist, der alle in der Taufe zusammenschließt, ist für Paulus das wahre Einheitsprinzip der Kirche, wie in der einprägsamen Formel des Epheserbriefes deutlich wird: «Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alle und in allen ist» (Eph 4,4-6).

Die Taufe ist deshalb das «Eintrittstor in die Kirche»[16] und damit auch zur Ökumene, wie das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen

Konzils in Erinnerung gerufen hat. Bereits im ersten Kapitel wird in der Taufe der Grund der Zugehörigkeit aller Christen zur Kirche gesehen: «Wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche»[17]. Im dritten Kapitel wird bei der Beschreibung der getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften im Abendland mit besonderer Emphase die Taufe hervorgehoben, die – stiftungsgemäß gespendet und im Glauben empfangen – den Getauften dem gekreuzigten und verherrlichten Herrn eingliedert und seine Wiedergeburt zur Teilhabe am göttlichen Leben bewirkt. Von daher wird betont, dass die Taufe «ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen» begründet, «die durch sie wiedergeboren sind». Erst danach und unbeschadet dessen wird gesagt, dass die Taufe nur «ein Anfang und Ausgangspunkt» sei, da sie ihrem ganzen Wesen gemäß auf «die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus» hinzielt und hingeordnet ist, «auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft»[18]. Mit bestem Recht war es nicht nur das Bestreben der ökumenischen Bewegung von allem Anfang an, die allen Christen gemeinsame Taufe zum Ausgangspunkt und zur Grundlage der ökumenischen Bemühungen zu machen, sondern auch heute steht und fällt die Ökumene mit der gegenseitigen Anerkennung der Taufe.

II. Tauftheologie und Taufpastoral heute

Die existenzielle Übereignung des Getauften an Christus als neuen Kyrios und die Einfügung in die Kirche als Leib Christi gehören im christlichen Taufverständnis unlösbar zusammen. Die ekklesiologische Bedeutung der Taufe ist sogar als Konkretisierung ihrer christologischen Bedeutung auf der historisch-erfahrbaren Ebene des Glaubens zu verstehen. Denn «mit Christus sein» und «in Christus sein» als Geschenk der Taufe ist eine elementare ekklesiale Wirklichkeit, da «in Christus sein» gleichbedeutend mit «im Leib Christi sein» ist. Und da die Taufe in den Leib Christi hinein zugleich Taufe in die Eucharistie hinein ist, bildet die Eucharistie den Höhepunkt bereits des altkirchlichen Taufgottesdienstes, wie noch in den spätantiken Taufriten in Syrien und im mediterranen Raum deutlich ersichtlich ist.[19]

1. Verindividualisierung der kirchlichen Initiation

Damit wird die ursprüngliche, und zwar innere als auch äußere Einheit der kirchlichen Initiationssakramente sichtbar, an die die Vorbemerkungen in

den nach dem Konzil erneuerten liturgischen Ordnungen «Die Feier der Kindertaufe» und «Die Feier der Firmung» wieder erinnern: «Taufe, Firmung und Eucharistie sind die Sakramente, die den Menschen in die Kirche eingliedern und von der Herrschaft des Bösen befreien.» Demgemäß wurde die eigentliche Initiation in die Kirche ursprünglich anlässlich der Taufe mit der ersten Eucharistie vollendet, die deshalb auch als «Taufkommunion» bezeichnet werden konnte.

Verständlich wird diese Einheit der Initiationssakramente vor allem auf dem Hintergrund der Institution des Katechumenates, in dem bereits in der alten Kirche die Taufbewerber die Ernsthaftigkeit der mit ihrer Taufe verbundenen Umkehr an den Tag zu legen hatten. Der Taufbewerber musste an einem dreijährigen Taufunterricht teilnehmen, dessen Ziel es war, sorgfältig in das jüdisch-christliche Glaubenswissen und in die christliche Lebensform des Glaubens einzuführen. Denn die alte Kirche ging selbstverständlich von der Annahme aus, dass sich das christliche Leben bei den Taufbewerbern nicht von selbst einstellt, sondern dass es erlernt und eingeübt werden muss. Ebenso selbstverständlich ging sie davon aus, dass das Böse mächtig ist und dass um die Gottesherrschaft gekämpft werden muss. Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass bereits ansatzhaft im Neuen Testament und explizit in der alten Kirche die Taufe mit dem Katechumenat als einer Einführung in den Glauben und in das Leben der Kirche verbunden war. Der Katechumenat als Einführung und Eingliederung eines Nichtchristen in die Kirche, wie er zu Beginn des dritten Jahrhunderts bei *Hippolyt* auf eindrückliche Weise belegt ist, war der ursprüngliche und eigentliche Weg des Christwerdens und damit auch der Umkehr.

Auf diesem Hintergrund konnte sich die äußere Reihenfolge der Initiationssakramente[20] – Taufe, Firmung, Eucharistie – auch in der lateinischen Kirche bis zur Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert halten. Die Einheit der Initiationssakramente in einer einzigen Feier ist in den Kirchen des Ostens bis in die Gegenwart aufbewahrt worden, während in den Kirchen des Westens die Initiation von unmündigen Kindern in die Einzelfeiern der Taufe und der Firmung und des ersten Empfangs der Eucharistie aufgegliedert und dabei über oft mehr als ein Jahrzehnt auseinandergezogen wurde bis hin zur heutigen Reihenfolge: Taufe – Erstkommunion – Firmung. Diese äußere Einheit stellt somit eine Sonderentwicklung innerhalb der lateinischen Kirche dar, die letztlich nur verstehbar ist auf dem Hintergrund von einschneidenden Veränderungen, die sich im Laufe der Geschichte eingestellt haben.

Besonders nachhaltig hat sich auf die Initiation und deren Feiern die kirchenpolitische Situation ausgewirkt. Der große Wandel im Verhältnis von Kirche und Staat aufgrund der konstantinischen Wende hat in den ersten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts dazu geführt, dass nicht mehr wie

bisher die Eingliederung von erwachsenen Menschen in die Kirche üblich war, bei der die ursprüngliche Reihenfolge von Taufe, Chrisamsalbung und Eucharistie in einer einzigen Feier kein Problem darstellte. Demgegenüber trat immer mehr die Taufe von Unmündigen in den Vordergrund. Da sich allmählich das Gewicht von der Taufe Erwachsener zur Taufe von Kindern verlagerte, musste der altkirchliche Katechumenat, die lange Vorbereitungszeit auf die Initiation, eine neue Gestalt annehmen. Man sprach zwar weiterhin von Katechumenen; doch diese haben mit den Taufbewerbern des ausgehenden zweiten und des dritten Jahrhunderts nicht mehr viel gemeinsam. Mit der konstantinischen Wende und vollends mit der Erklärung des Christentums zur offiziellen Staatsreligion wandelten sich vielmehr die Motive der Taufbewerber so grundlegend, dass der Verfall des Katechumenats um das fünfte Jahrhundert nicht mehr aufzuhalten war. Nun trat «an die Stelle eines umfassenden Katechumenats für Ungetaufte» die «Unterweisung der Kinder nach der Taufe»[21]. In liturgischer Hinsicht wirkte sich diese grundlegende Veränderung dahingehend aus, dass, wie im Ritus der Kindertaufe im Rituale Romanum aus dem Jahre 1614 ersichtlich ist, die ursprünglichen Katechumenatsriten in den Taufgottesdienst selbst aufgenommen wurden und der Ritus der Erwachsenentaufe an die Situation der Säuglinge angepasst wurde.

Aus dem ursprünglichen Katechumenatschristentum ist folglich immer mehr ein Volkschristentum geworden. Aufgrund einer weitestgehenden Deckung der Kirche mit der Gesellschaft entwickelte sich die Taufe als Eingliederung in die Kirche faktisch zugleich auch zur Eingliederung in die Gesellschaft. In der weiteren Entwicklung wurde die Säuglingstaufe zur beinahe ausschließlichen Gestalt der Taufe, was durch die starke Betonung der Erbsündenlehre zusätzlich gefördert wurde, insofern die Taufe als heilsnotwendige Befreiung von der Erbsünde verstanden wurde. Dies hatte zur Konsequenz, dass Taufverständnis und Taufpraxis vor allem heilsindividualistisch ausgerichtet waren und die ekklesiale Dimension der Taufe zuwenig zum Tragen kam. Wohl kaum ein anderes Sakrament ist im Laufe der Geschichte derart verindividualisiert und privatisiert worden wie die Taufe als Grundsakrament der Kirche. Denn die Taufe wurde weithin kaum mehr als Sakrament der Initiation in die Kirche verstanden und gefeiert, sondern war und ist vor allem von der individuellen Heilssituation des einzelnen Menschen her orientiert. Diese Entwicklung wirkt bis heute nachhaltig, was beispielsweise daran abgelesen werden kann, dass Eltern auch heute noch ihr Kind zur Taufe in die Kirche bringen, wiewohl sie ansonsten von der Kirche nicht mehr viel halten und vielleicht sogar den Austritt aus der Kirche vollzogen haben. Wenn sie ihr Kind dennoch zur Taufe bringen, dann nicht deshalb, um es in die Kirche eingliedern zu lassen, sondern um es in Kontakt mit der göttlichen Wirklichkeit zu bringen. Die Taufe dient

dann gleichsam als religiöses «Fahrzeug», um das Kind in die Welt Gottes zu fahren und den Segen Gottes zu erbitten.

2. Revitalisierung der Ekklesialität der Taufe

Die Kirche ist selbstverständlich gut beraten, wenn sie diesen archaischen Urwunsch in ihrer Taufpastoral ernst nimmt, zumal die Kindertaufe auch heute ihre theologische Berechtigung darin hat[22], «dass die Vor-gabe des Glaubens wirklich Gabe» ist[23]. Umgekehrt droht der Sinn der Taufe dort zerstört zu werden, wo sie nicht mehr als Vor-Gabe verstanden wird, die nach der Taufe zu entfalten ist, sondern wo sie als Ritus in sich selbst geschlossen ist und wo an der Taufe nur noch festgehalten wird, weil sie dem Lebensbeginn eines Menschen seine Festlichkeit und nötige Ritualität gibt. Von daher ist die Kirche auf der anderen Seite auch verpflichtet, die kirchliche Dimension der Taufe ebenso entschieden ins Bewusstsein der Menschen heute zurückzubringen, wie dies in den vielfältigen liturgischen Reformen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschehen ist, und zwar nicht nur in der Reform des Kindertaufritus, dem «Ordo baptismi parvulorum» aus dem Jahre 1969, sondern vor allem auch in der neuen Ordnung für die Initiation von Erwachsenen, dem «Ordo initiationis christianae adultorum» aus dem Jahre 1972, den man als «sachlich wichtigste Innovation der gesamten Liturgiereform nach dem Konzil» einschätzen darf[24].

Die Revitalisierung der Ekklesialität der Taufe drängt sich nicht nur aus theologischen Gründen auf, sondern auch deshalb, weil sich die Kirche heute in einer neuen und grundlegend veränderten Situation aufhält. Die Kirche erlebt gegenwärtig das endgültige Ende der konstantinischen Gestalt des Christentums mit der Konsequenz, dass die mit dem jahrhundertealten Bündnis zwischen dem christlichen Glauben und der weltlichen Gesellschaft gegebene Selbstverständlichkeit des Hineinwachsens von Menschen in die Kirche aufgrund ebenso selbstverständlicher Sozialisationsprozesse des Glaubens stets wirkungsloser wird. In dieser Situation kann die Kirche nicht mehr davon ausgehen, dass die Menschen heute wissen, was Christsein und kirchliches Leben ist. Sie muss vielmehr davon ausgehen, dass es gilt, den Glauben und das Leben in der Kirche von Grund auf neu zu lernen. Dazu gehört vor allem, den Menschen zu helfen, dass sie zu einer persönlichen Christusbeziehung kommen oder sie vertiefen und dabei die Erfahrung machen können, dass die Taufe über das ganze Leben hinausgreift und dem Menschen geschenkt ist gleichsam als «Regenbogen Gottes über unserem Leben»[25], als Verheißung seines großen Ja, als Tor der Hoffnung und zugleich als Weisung, die zeigt, was es heißt, Christ zu sein. Was ein solches Wissen im Leben eines Menschen bedeuten kann, davon legt der evangelische Theologe *Wolfhart Pannenberg* ein beredtes Zeugnis ab. Er wurde

zwar als Kind getauft, blieb aber ohne christliche Erziehung, weil seine Eltern sich so sehr von der Kirche entfremdet hatten, dass sie ausgetreten sind. «Als ich dann aber als Heranwachsender zum christlichen Glauben zurückfand», so bekennt Pannenberg, «wurde es für mich zunehmend wichtig, dass Gott in meinem Leben von Anfang an dagewesen ist und es durch den Akt der Taufe für seinen Dienst in Anspruch genommen hat.»[26]

Während die Missionskirchen den Zusammenhang zwischen Initiation und Katechumenat bereits seit längerer Zeit wieder neu entdeckt haben, und während dieser Zusammenhang für die Freikirchen in anderer Weise wichtig geworden ist, stellt heute angesichts der weitgehenden Entkirchlichung in den westlichen Gesellschaften «die Erneuerung des Katechumenats inzwischen auch für die historischen Kirchen eine Lebens- und Überlebensnotwendigkeit» dar, wie Kardinal *Walter Kasper* mit Recht urteilt[27]. Da nämlich die Selbstverständlichkeit der tradionellen Form eines «vererbten» Christentums brüchig geworden ist und wir uns auch in den westlichen Gesellschaften den Herausforderungen einer missionarischen Situation nicht mehr verschließen können und dürfen[28], liegt in der Wiederentdeckung des Katechumenats eine pastorale Herausforderung und Chance, der sich die Kirche stellen sollte.[29]

Im Katechumenat kann die ursprüngliche Reihenfolge und innere Einheit der Initiationssakramente wieder hergestellt werden, wie dies Papst *Johannes Paul II.* ausdrücklich wünscht, und zwar in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben «Der Bischof – Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt», in dem er den Bischof als «Verantwortlichen für die christliche Initiation» bezeichnet. Der Papst ist überzeugt, dass unter den gegenwärtigen Verhältnissen in Kirche und Welt nicht nur in den jungen Kirchen, sondern auch in den Ländern, in denen das Christentum seit Jahrhunderten beheimatet ist, sich «die Wiederherstellung der großartigen Tradition der christlichen Initiationsordnung, vor allem für die Erwachsenen, als von der Vorsehung bestimmt» erweist. Den tieferen Sinn dieser Initiationsordnung erblickt der Papst dabei darin: «Nachdem die Gläubigen in der Taufe wiedergeboren und zu Teilhabern am königlichen Priestertum geworden sind, werden sie durch die Firmung, deren ordentlicher Spender der Bischof ist, gestärkt und empfangen so eine besondere Ausgießung der Gaben des Geistes. Wenn sie dann an der Eucharistie teilnehmen, werden sie mit der Speise des ewigen Lebens genährt und voll in die Kirche, den mystischen Leib Christi, eingegliedert.»[30]

Die Wiederherstellung der urspünglichen Reihenfolge der Initiationssakramente ist die unabdingbare Voraussetzung für die Wiedergewinnung der ekklesialen Dimension der Taufe. Sie dürfte am ehesten möglich sein bei der Eingliederung von Erwachsenen in die Kirche und insofern bei der Wiederentdeckung des altkirchlichen Katechumenats. Damit ist nicht die

Negierung der Berechtigung der Kindertaufe impliziert, wohl aber das Postulat, dass auch bei der Kindertaufe die Wiedervereinigung von Taufe, Firmung und Ersteucharistie angestrebt werden sollte, wie dies bei der Erwachsenentaufe bereits geschehen ist. Dann wäre die Taufe verstehbarer und erfahrbarer als Initiation in die Kirche, und zwar in ihrer Universalität. Denn die Taufe ist sehr viel mehr als «Sozialisierung in einer Gemeinde»[31]; sie ist Aufnahme in die universale Kirche auf dem Weg der Aufnahme in die konkrete Gemeinde. Da die Taufe nicht aus der einzelnen Gemeinde heraus kommt, da sich in ihr vielmehr das Tor zur einen Kirche öffnet, erweist sich die Taufe als das universale Sakrament der Kirche schlechthin. Die Taufe so erfahrbar werden zu lassen, dürfte zu den vordringlichsten Aufgaben in der heutigen Taufpastoral gehören.

Anmerkungen

[1] Vgl. G. Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit (Neukirchen 1981); L. Hartmann, «Auf den Namen des Herrn Jesus». Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften (Stuttgart 1992).
[2] O. Michel, Der Brief an die Römer (Göttingen 1955) 227.
[3] R. Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Paderborn 2001) 72.
[4] Vgl. W. Kirchschläger, Was bedeutet: Jesus Christus hat uns erlöst? Von der überwältigenden Liebe Gottes, in: Ders. (Hrsg.), Das Phänomen des Bösen. Beiträge zu einem theologischen Problem (Luzern/Stuttgart 1990) 97-113, bes. 97-100.
[5] G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes (Freiburg i. Br. 1998) 261.
[6] W. Pannenberg, Freude des Glaubens. Predigten (München 2001) 50.
[7] O. Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeiern, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 (1938) 1-78.
[8] Cyrill von Alexandrien, Explanatio in epistolam ad Romanos, in: Patrologia Graeca 74, 793a.
[9] R. Schnackenburg, Die Taufe in biblischer Sicht, in: W. Molinski (Hrsg.), Diskussion um die Taufe (München 1971) 15-36, zit. 23.
[10] Vgl. K. Koch, Schweigeverbot. Christliche Befreiungspraxis an Brennpunkten unseres Lebens (Freiburg i. Br. 1988), bes. 76-89: Einkehr bei den befreienden Quellen.
[11] R. Schnackenburg, Die Taufe in biblischer Sicht, in: W. Molinski (Hrsg.), Diskussion um die Taufe (München 1971) 15-36, zit. 26.
[12] W. Huber, Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne, in: J. Moltmann (Hrsg.), Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne (München 1990) 29-65, zit. 62.
[13] P. M. Zulehner, Ein Kind in ihrer Mitte. Wir brauchen Familien, geprägt von Stabilität und Liebe (Wien 1999) 40.
[14] J. Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt, in: Ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 28-45, zit. 33.
[15] P. M. Zulehner, Für Kirchenliebhaber*innen* und solche, die es werden wollen (Ostfildern 1999) 9.
[16] W. Kardinal Kasper, Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe, in: A. Raffelt (Hrsg.), Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann (Freiburg i. Br. 2001) 581-593, zit. 581.
[17] Unitatis Redintegratio, Nr. 3.

[18] Unitatis Redintegratio, Nr. 22.
[19] Vgl. R. Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Paderborn 2001), bes. 85-103: Zwei spätantike Traditionen.
[20] Vgl. B. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche = Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil 7, 1 (Regensburg 1989).
[21] H. Mühlen, Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft (Paderborn 1996) 97.
[22] Vgl. K. Lehmann, Das Verhältnis von Glaube und Sakrament in der katholischen Tauftheologie. Erwachsenen- und Kindertaufe, in: Ders., Gegenwart des Glaubens (Mainz 1974) 201-228.
[23] J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 45.
[24] R. Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Paderborn 2001) 131.
[25] Kardinal J. Ratzinger, Weihnachtspredigten (München 1998) 75.
[26] W. Pannenberg, Die Bedeutung von Taufe und Abendmahl für die christliche Spiritualität, in: Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3: Kirche und Ökumene (Göttingen 2000) 74-85, zit. 80.
[27] W. Kardinal Kasper, Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe, in: A. Raffelt (Hrsg.), Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann (Freiburg i. Br. 2001) 581-599, zit. 585.
[28] Vgl. Die Deutschen Bischöfe, «Zeit zur Aussaat». Missionarisch Kirche sein (Bonn 2000).
[29] Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats = Arbeitshilfen 160 (Bonn 2001). Vgl. auch M. Ball/E. Werner (Hrsg.), Wege zum Christwerden. Der Erwachsenenkatechumenat in Europa (Ostfildern 1994).
[30] Johannes Paul II., Pastores Gregis, Nr. 38.
[31] J. Kardinal Ratzinger, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Stuttgart 2000) 344.

HANSJÖRG RIGGER · BRIXEN

JOHANNES DER TÄUFER UND DIE FRUCHT DER UMKEHR

Kein Größerer

Die Kindheitsgeschichte des Matthäusevangeliums ist noch kaum zu Ende erzählt, da ertönt schon die Stimme dessen, der sich nach dem Johannesevangelium selbst «Die Stimme» (Joh 1,23) nennt. Das allererste Wort, das «Die Stimme» verkündet, lautet: «Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe» (Mt 3,1). Die ganze Tragweite dieses Wortes wird aber erst im darauf folgenden Kapitel erkennbar, wo Jesus bei seinem ersten öffentlichen Auftreten in Galiläa seine Predigt mit exakt den gleich lautenden Worten beginnt: «Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe» (Mt 4,17). Der Täufer erscheint hier ganz eng und unzertrennlich verknüpft mit dem in Bewegung geratenen Anbruch der Basileia. Dies ist die Basis für die hohe Wertschätzung, die ihm durch Jesus zu Teil wird, wenn dieser nach Mt 11,11a über Johannes urteilt: «Amen, das sage ich euch: Unter allen Menschen hat es keinen größeren gegeben als Johannes den Täufer.» Eigentlich ist diese Größe durch Menschen nicht zu überbieten, es sei denn, sie erhalten durch das enge Tor hindurch Eingang in die Basileia (Mt 7,13). Von den Einlassbedingungen hierzu ist im Matthäusevangelium mehr und ausführlicher die Rede als anderswo. Wenn aber jemand durch das enge Tor in die Basileia eintritt, dann – und *nur* dann – tritt ein, dass «der Kleinste» *dort* tatsächlich «größer (ist) als er» (Mt 11,11b).

Das Himmelreich ist nahe

Der Täufer ruft also zur Umkehr auf. Es drängt, denn der endgültige Anbruch der Basileia ist nahe. So schmal die Textbasis zur Rekonstruktion der

HANSJÖRG RIGGER, Prof. Dr. lic. rer. bibl., geboren 1959 in Brixen/Südtirol (Italien). Studium in Brixen, Münster i. Westf., Innsbruck, Rom und Trier. Seit 1991 Dozent bzw. seit 1996 Professor für Neues Testament an der Phil.-Theol. Hochschule in Brixen und an den ihr angeschlossenen Instituten. Beauftragter für Bibelpastoral der Diözese Bozen-Brixen. Designierter Dekan der Phil.-Theol. Hochschule in Brixen.

Umkehrpredigt des Täufers in den Evangelien auch ist (vgl. Mt 3,7-12 par. Lk 3,7-9.16f.), so ergibt sich trotzdem aus der auffälligen Häufung der Begriffe «Umkehr» bzw. «umkehren» in den Täufertexten ein Hinweis auf die zentrale Bedeutung dieses Themas für seine Predigt und sein Selbstverständnis.[1] Allerdings ist der Ruf zur Umkehr eingebettet in eine bedingungslos erscheinende Gerichtspredigt. Für viele Ausleger tut sich hier traditionsgeschichtlich sofort das weite Feld prophetischer Gerichtspredigt auf, deuteronomistischer Prägung, meinen die einen, apokalyptisierender Art, mutmaßen die anderen, wobei sehr oft stereotype Klischees sowohl über das eine wie auch das andere verwendet werden. Vergleiche bis hin zu vorexilischer (!) Gerichtsprophetie werden angestellt, und oft scheint sich in die andere Richtung fast zwangsläufig ein Kontrast aufzudrängen beim Vergleich der Predigt Johannes des Täufers mit der Verkündigung Jesu, die dunkle Seite des biblischen Gottesbildes dort, der lichte Gegenpol hier, dort apodiktische Androhung eines Vernichtungsgerichts, hier Heilsverheißung. Trotzdem führt kein Weg an der Umkehrpredigt und dem Taufangebot Johannes des Täufers vorbei. Denn im Unterschied zur Gründerzeit historisch-kritischer Exegese, wo es sich Exegeten noch allen Ernstes leisten konnten zu behaupten, die in Mt 3,7-12par. überlieferte Predigt sei ein austauschbarer Predigt-Baustein, der genauso auch hätte einer beliebigen Gestalt des Neuen Testaments (z.B. Jesus) in den Mund gelegt werden können, gibt es heute einen beachtlichen Konsens darüber, dass dieser Abschnitt nicht eine nachösterliche christliche Bildung ist. Vielmehr «spricht hier machtvoll ein bevollmächtigter Prophet, nicht irgendwer»,[2] wir kommen sozusagen in Berührung mit «Täufer-Urgestein».

Umso interessanter ist es festzustellen, dass diese Predigt des Täufers weder völlig unerwartet und voraussetzungslos vom Himmel fiel noch im luftleeren Raum geschah. Die Predigt selbst gibt darüber Aufschluss. Dabei empfiehlt es sich, bei einer Beobachtung anzusetzen. Der Täufer tritt auf und ist überzeugt: «Die Axt ist *schon* an die Wurzel gelegt» (Mt 3,10) und der nach ihm Kommende «hält die Schaufel *schon* in der Hand» (Mt 3,12). Der Blick der Ausleger geht hier sofort und fast ausnahmslos auf das unmittelbar und unerbittlich bevorstehende (Scheidungs-)Gericht. Doch was passiert, wenn man die Perspektive nur ein klein wenig verändert? Der Täufer sieht sich am absoluten Ende einer Epoche. An diesem epochalen Ende ist seine Predigt positioniert, das gibt ihr letztlich ihre unvergleichliche Dramatik.

Aber welche Epoche, was für eine Zeit ist abgelaufen? Natürlich ist die Periodisierung der Geschichte nach Weltreichen (Dan 2) oder Weltepochen (Dan 9) unter anderem ein Kennzeichen apokalyptischer Literatur, aber damit allein ist für die Auslegung der Täuferpredigt in Mt 3 noch wenig gewonnen, auch wenn er zur Ausmalung des Gerichts Bilder verwendet,

die in apokalyptischer Literatur oft anzutreffen sind. Eine ganz neue Dimension tut sich auf, wenn man berücksichtigt, dass Israel längst angefangen hatte, die nachexilische Zeit unter Exilsperspektive zu lesen. Exil war (nach deuteronomistischer Auffassung) gleichbedeutend mit Gericht. Doch mehr und mehr setzte sich in nachexilischer Zeit die Auffassung durch, dass der Gerichtszustand weder mit der Rückkehr Israels ins Land noch mit dem Wiederaufbau des Tempels aufgehoben war. Aus den 70 Jahren Exil (Jer 25,11; 29,10; 2 Chr 36,21) werden in Dan 9 beispielsweise 7 mal 70, aus dem historischen Exil das «große Exil», das bis in die Gegenwart und darüber hinaus reicht. Hatten die Propheten die Abwendung des Gerichts noch an die Bedingung der Bekehrung Israels geknüpft, und war das Gericht schließlich eingetroffen, da Israel dem Umkehrruf der Propheten eben nicht gefolgt war, so betonte man in nachexilischer Zeit, dass die Umkehr eigentlich immer noch ausstand. Die gegenwärtige Epoche wurde zunehmend als Zeit der Läuterung begriffen, die in die Entscheidung und Scheidung führen sollte. Diese Zeit der Läuterung ist fest beschlossen, sie gilt dem Volk und seiner heiligen Stadt als zusätzlich eingeräumte Chance «bis der Frevel beendet ist, bis die Sünde versiegelt und die Schuld gesühnt ist» (Dan 9,24b).[3]

Fast noch plastischer kommt das in einem anderen, älteren Text, in Ez 20, zum Ausdruck. In einem sehr schematisierten und in der Beschreibung äußerst redundanten Aufriss der Geschichte Israels wird diese in einem steten Decrescendo auf einen absoluten Nullpunkt hin geführt. Alle Phasen der Geschichte Israels waren durch ein Handeln Gottes umrahmt, die Gebote, die er seinem Volk gab, wurden immer eindringlicher, das Gericht als Folge der Sünde immer deutlicher. Die Väter in Ägypten, die Söhne in der Wüste, die Söhne der Söhne schließlich im Land: sie verharren in der Sünde. Die Geschichte droht in einer Sackgasse zum Stillstand zu kommen. Ist dieser Kreislauf noch zu durchbrechen? – möchte man fragen. Nach Ez 20,32-38 gibt Gott selbst die beeindruckende Antwort. Er hält dem Volk noch einmal seine Haltung vor: «Wir wollen wie die anderen Völker sein, wie die Völkerstämme in anderen Ländern, und wollen Holz und Stein verehren», doch genau dies will Gott verhindern: «Es soll nicht geschehen!» Es soll nicht geschehen, dass sein Volk ganz unter den heidnischen Nationen aufgeht, Gott durch Götzen ersetzt und Jahwe nicht mehr als seinen «König» anerkennt. Genau an diesem Punkt beginnt die (hoffnungsvolle) Rede vom Läuterungsgericht in «der Wüste der Völker»: «Ich bringe euch in die Wüste der Völker; dort trete ich euch von Angesicht zu Angesicht als Richter gegenüber. Wie ich mit euren Vätern in der Wüste Ägyptens ins Gericht gegangen bin, so will ich auch mit euch ins Gericht gehen – Spruch Gottes, des Herrn. Ich lasse euch unter dem Hirtenstab an mir vorbeiziehen und zähle euch ab (wortwörtlich: ich bringe euch hinein in das Gehege der

Scheidung[4]). Die Abtrünnigen und alle, die sich gegen mich auflehnten, sondere ich von euch ab» (Ez 20,35-38). Die Wüste ist natürlich keine lokalisierbare Gegend, aber sie liegt «geistlicher-weise» außerhalb jenes Bereiches, wo heidnisches, oder besser gottabgewandtes Denken herrscht.

In Ez 20 bleibt das Schicksal der Abtrünnigen nach dem Scheidungsgericht in der Schwebe, das Danielbuch lässt diesbezüglich nichts offen. Für «die Vielen» wird der Bund mächtig werden (9,24a), sie müssen durch ein Läuterungsgericht, das auch das Martyrium bedeuten kann (11,32ff.), doch am Ende wird Gott sein Volk erretten: «Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu. Die Verständigen werden strahlen, wie der Himmel strahlt; und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, werden immer und ewig wie die Sterne leuchten» (12,2f.).

Auszug und Einzug

Der Täufer ist mit Sicherheit einer eschatologischen Richtung in Israel zur Zeit Jesu zuzuordnen, welche die nachexilische Zeit als fortdauernde Unheilszeit betrachtete, als Zeit einer von Gott eingeräumten Läuterung. Doch für ihn war diese Zeit der Läuterung aufgebraucht. Am Ende dieser Zeit angelangt müsste «die Frucht der Umkehr» eigentlich reif und sichtbar sein. Die Bäume tragen nun entweder Früchte oder sie werden umgehauen, der Weizen ist bereits geerntet, er muss nur noch von der Spreu befreit werden. Das Gericht, das sich hier vollzieht, und vor dem es kein Entrinnen gibt, ist ein Scheidungsgericht, das Ergebnis wird das wahre Israel sein. Über die Zugehörigkeit zu diesem wahren Israel entscheidet nicht mehr die Abstammung von Abraham, entscheidend ist einzig und allein die erfolgte Umkehr und Hinwendung zu Gott. Die Verheißung muss von jeder Generation, ja von jedem Einzelnen neu ergriffen werden.[5] Was tut der Täufer in dieser prekären Situation? Er verkündet *in der Wüste*. Um seine Botschaft zu hören, müssen Menschen ihm dorthin folgen. Er «nötigt» sie zu einem Sündenbekenntnis, tauft sie im Jordan und entlässt sie schließlich mit der Verheißung der Ankunft eines Stärkeren, der nicht mehr mit Wasser, sondern mit Heiligem Geist und Feuer taufen würde.

Das Ganze wirkt wie ein Gesamtpaket, wie eine einzige große prophetische Zeichenhandlung. Im Zentrum dieser Zeichenhandlung steht die Predigt des Täufers, doch begleitet wird sie durch sinnfällige Zeichen. Das erste erstaunliche Zeichen ist die Wahl des Ortes für sein Auftreten. Er geht gewissermaßen nicht zu den Menschen, sie müssen ihre Dörfer und Städte verlassen, um ihn in der Wüste bzw. unten am Jordan zu hören, ganz unabhängig davon, ob man die Taufstelle nun tatsächlich an den Jordanübergängen südöstlich von Jericho lokalisiert, dabei aber trotzdem

mit Ortswechseln rechnet, so dass der Täufer durchaus auch zwischen dem Toten Meer und dem See Gennesaret auftreten konnte, sogar westlich *und* östlich des Jordan.[6] Sollte die Wahl dieses Ortes nur ein Zufall sein? Es ist die älteste Überlieferung selbst, die diese Lokaltraditionen bereits in ihrer symbolischen Aussagekraft interpretiert. Wie beiläufig lesen wir in Mt 3,5 (vgl. Mk 1,5): «Die Leute von Jerusalem und *ganz* Judäa und aus der *ganzen* Jordangegend zogen zu ihm hinaus». Das erinnert sehr stark an die Erzählung vom Durchzug Israels durch den Jordan in Jos 3-4, wo zwölf Männer aus den Stämmen Israels, einer aus jedem Stamm, ausgewählt werden, um die Bundeslade durch den ausgetrockneten Jordan zu tragen (Jos 3,12). Mehrmals wird anschließend vermerkt, dass das *ganze* Volk, *ganz* Israel durch den Jordan hindurch zog (Jos 3,17; 4,1). Noch bedeutsamer ist, und erst das macht aus dem Auftreten des Täufers am Jordan eine Zeichenhandlung, dass der Jordan nach diesen Erzählungen und in der jüdischen Tradition nicht einfach irgendein Fluss ist. Der Durchzug ganz Israels durch den Jordan steht im Zusammenhang mit der «großen Planung Gottes, die vom Auszug, ja von den Patriarchen an beginnt und mindestens bis zur Landnahme reicht», er ist «ein Erweis der gnädigen Führung des Herrn … ähnlich wie der Durchzug durch das Schilfmeer. … das tiefe Jordantal lässt das, was nun werden soll, als ein Neues und den Übergang über den Jordan als den Beginn dieses Neuen erscheinen».[7] So wie nach Jos 3-4 zwölf Steine immer daran erinnern sollten, dass hier Israel trockenen Fußes den Jordan durchschritten hat (Jos 4,23-24), so führt offensichtlich Johannes der Täufer das Volk noch einmal an diese Schwelle zurück, wo eine alte Verheißung sich erfüllte und ein langer und mühevoller Weg endlich im Verheißungsland an sein Ziel gelangte. Verheißung und Erfüllung berühren sich am Jordan und die Frage steht im Raum: Glaubt das Volk der Verheißung? Ist es bereit für das Geschenk der *erfüllten* Verheißung? «Der Täufer will das Gottesvolk in die Wüstensituation zurückversetzen, damit es dort wieder lernt, seinem Gott zu vertrauen, und er will es von der Wüste durch die Wasser des Jordan neu an die Grenze des verheißenen Landes bringen. Das heißt: Er stellt für das Gottesvolk noch einmal die Situation des Anfangs her – die Situation einer neuen Generation, die nicht mehr murrt, sondern der Verheißung glaubt. Ganz Israel steht unter dem Zorn Gottes. … Nur ein Neuanfang, der dem damaligen Zug durch den Jordan entspricht, kann das Gottesvolk noch retten».[8]

Es sei hier zumindest noch als Frage in den Raum gestellt, ob nicht auch jenes eigenartige Wort des Täufers, dass Gott aus diesen *Steinen* Kinder Abrahams machen kann (Mt 3,9), genau auf den Kontext von Jos 3-4 verweist, wo zwölf Steine nach Gilgal mitgenommen bzw. sogar mitten im Flussbett aufgestellt werden mit dem Auftrag an Israel, allen zu erzählen, dass die Hand des Herrn stark ist. Sie sollen ihn immer fürchten. Gott kann

aus diesen Erinnerungs-Steinen, aus dieser *memoria*, er kann aus dem Glauben, zu dem diese *memoria* immer wieder führen will, Kinder Abrahams machen.

Matthäus scheint den Auftritt Johannes des Täufers *am Jordan* genau so zu interpretieren, denn immerhin fällt doch sehr auf, dass er die Kindheitsgeschichte auf diesen Punkt hin komponiert. Jesus muss in gewisser Weise den Weg Israels vom Anfang bis zum Ende, jedenfalls von Ägypten bis ins Verheißungsland abgehen (Mt 2,13-15.19-23), womit für den Verfasser des Matthäus-Evangeliums die Aussage verbunden ist, dass sich die mit der Befreiung aus Ägypten angefangene Geschichte in der Geschichte des Immanuel endgültig vollendet. Es ist bezeichnend und überraschend zugleich, dass ausgerechnet hier das einzige Mal im ganzen Neuen Testament vom «Land Israel» die Rede ist: «Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter, und zieh in das *Land Israel*; denn die Leute, die dem Kind nach dem Leben getrachtet haben, sind tot. Da stand er auf und zog mit dem Kind und dessen Mutter in das *Land Israel*» (Mt 2,20f.). Nach diesem «Einzug in das Land» beginnt die Geschichte des Täufers am Jordan.

Das Umkehrbekenntnis

Der Täufer verlangt dann von den Menschen, die ihm bis zum Jordan gefolgt sind, ein Sündenbekenntnis. Es wird ausdrücklich vermerkt: sie zogen zu ihm hinaus und «bekannten ihre Sünden». Dies mag noch so beiläufig klingen, doch schwingt hier etwas mit, das der spät-nachexilischen Zeit ihr eigentliches Gepräge gab. Wie weiter oben bereits bemerkt, war die theologische Beurteilung der nachexilischen Zeit äußerst zwiespältig. Weite Kreise waren jedenfalls überzeugt, dass der Gerichtszustand fortdauere und das endgültige Heil noch ausstehe. Diese Auffassung schlug sich bis hinein in liturgisches Feiern nieder. Äußerst beliebt waren regelmäßige Bußgottesdienste. Mit diesem Sitz im Leben «Bußgottesdienst» entwickelte sich eine eigene Gebetsform, eine Art Sündenbekenntnis, das ich hier «Umkehrbekenntnis»[9] nennen werde, denn eines waren diese Sündenbekenntnisse mit Sicherheit nicht, nämlich einfache Aufzählungen von Sünden. Die Spur führt deswegen dort hin, da in Mt 3,6 im griechischen Text ein Verbum «bekennen» (exomologéō) verwendet wird, das genau in diesen Kontext verweist. In der griechischen Übersetzung von Dan 9,4 beispielsweise (sowohl in LXX als auch bei Theodotion) dient dasselbe Verbum als Einleitung eines solchen Umkehrbekenntnisses (Dan 9,4-19).[10] Um zu verdeutlichen, um welche Art von Gebet es sich dabei handelt, empfiehlt es sich, zwei Texte, nämlich Dtn 31,20-21 und 1 Kön 8,33-34 (vgl. auch die Vv. 46-51), miteinander in Beziehung zu setzen und sie nacheinander wie zwei Seiten ein und desselben Vorgangs zu lesen. Dabei ergibt sich eine Geschichte in

fünf Etappen: Landgabe, Bundesbruch, prophetische Gerichtsandrohung bzw. Gericht (= Landverlust), *Umkehrbekenntnis*, Heimkehr (= erneute Landgabe). Das Umkehrbekenntnis ist ausgespannt zwischen einem Ende und einem Neuanfang. Der Beter wendet sich mitten im ergehenden Gericht an Gott und anerkennt ihn als gerechten Richter. Diese Haltung des Beters bahnt in gewisser Weise die Wende an. Noch deutlicher wird dies in Ps 51, der nicht einfach nur ein Zwischending zwischen Klage- und Bußgebet darstellt, auch nicht eine Kombination von Sündenbekenntnis und Einzelklage, vielmehr handelt es sich um ein echtes Umkehrbekenntnis, «zu dem bereits von seinem Ursprung her als Strukturelemente das Eingeständnis der Schuld, der eigenen Verfehlung im Zusammenhang mit der Anerkennung von Jahwes Hoheit als Richter, die Bitte um Aufhebung der von Gott und der Gemeinschaft mit ihm trennenden Schuld und der Ausblick auf die der Heilsoffenbarung Gottes entsprechende Antwort gehören».[11] O.H. Steck bringt es im Zusammenhang mit dem Umkehrbekenntnis in Bar 1,15-3,8, eine auf weiten Strecken wortwörtliche Fortschreibung von Dan 9,4ff., äußerst treffend auf den Punkt: dem gegenwärtigen Israel sind Gebets-Worte zur Hand gegeben, «mit denen es zum Ausdruck bringt, dass es seine anhaltend bittere Lage als gerechtes Gericht Gottes annimmt, über dem Gott freizusprechen ist (1,15; 2,6-8), und den Grund dafür vielmehr bei sich selbst sucht: Es nimmt die der Andauer des Gerichts entsprechende Andauer der so bestraften Gesamtschuld Israels bekennend an und zeigt damit, dass es selber jetzt anders ist und bittend an das Erbarmen Gottes appellieren kann, dass er Schuld und Gericht im Ende des Zorns (2,13) und in Wende zum Heil ablöse und durch Restitution im Lande die Erzväter-erzählungen für immer erfülle (2,27-35)».[12]

Die Wassertaufe

Für den Täufer ist klar: die Zeit der Läuterung ist zu Ende. Die Frage ist nicht mehr, wie wird künftig oder von jetzt an Umkehr geschehen, die Frage ist nunmehr, ob die Läuterung gefruchtet hat, zu der Gott viel und ausreichend Zeit schenkte. Offen zu legen ist die «Frucht der Umkehr», was nicht näher konkretisiert werden muss, denn diese Offenlegung geschieht im Umkehrbekenntnis, das Sündenbekenntnis und radikale Anerkennung Gottes als gerechten Richter vereint. Das ist das zur Stunde einzig Gebotene. Gerahmt ist dieses Umkehrbekenntnis durch zwei symbolische Handlungen, die erst sichtbar machen, was hier eigentlich geschieht. Die erste Zeichenhandlung geht dem Umkehrbekenntnis voraus, «die Leute aus Jerusalem und ganz Judäa und aus der ganzen Jordangegend» lassen sich auf den Täufer ein und ziehen zu ihm in die Wüste hinaus, sie vollziehen Umkehr durch radikalen Auszug aus allem Bisherigen, sie verlassen, dem Umkehrruf des

Täufers folgend, sozusagen den Herrschaftsbereich der Sünde. Die zweite Zeichenhandlung, die Wassertaufe, folgt auf das Umkehrbekenntnis und bleibt mit diesem auch eng verknüpft. Doch welchen Aspekt des Umkehrbekenntnisses macht die Wassertaufe des Johannes sichtbar? Wer sich von der Vorstellung der Johannestaufe als Reinigungsritus lösen kann, entdeckt sofort, dass sie im Zusammenhang mit dem Umkehrbekenntnis ein Element einer frappierenden Übereinstimmung mit späterer christlicher Taufe enthält (vgl. Röm 6,3-11). Der Täufling verlässt im Eintauchen gewissermaßen die Sphäre des Lebens und taucht ein in die Sphäre des Todes. Das Untertauchen symbolisiert in diesem Zusammenhang die Annahme des Gerichts als gerechtes Gericht. Im Eintauchen wird die Rettung ganz Gott überlassen. Das ist der Vertrauensvorschuss, den der Täufling Gott schenkt, er unterstellt sich ganz der Herrschaft Gottes und glaubt in diesem Augenblick seiner Verheißung. Er erhofft sich von ihm, erneut hinein genommen zu werden in seine Heilsgeschichte. Nimmt man alle bisherigen Beobachtungen zusammen, so wirft das überraschenderweise ein helles Licht auf das, was christliche Taufe eigentlich bedeutet: Sie ist «Bruch mit allem, was vorher war, Rettung aus den von Generation zu Generation weitergegebenen Zwängen, Einzug in das Land der Verheißung, Eingliederung in die neue Gesellschaft der Kirche».[13]

Trotzdem ist die Taufe des Johannes nicht «quasi-sakramental» und schon gar nicht «sakramental». Genau besehen hat sie im Unterschied zur christlichen Taufe keine direkte Wirkung. Sie geschieht auf Hoffnung hin. Diese Hoffnung wird durch den Täufer in einer Verheißung bestätigt: «Ich taufe euch nur mit Wasser (zum Zeichen) der Umkehr. Der aber, der nach mir kommt, ist stärker als ich, und ich bin es nicht wert, ihm die Schuhe auszuziehen. Er wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen». Der nach Johannes Kommende wird eine wirkungsvolle Taufe bringen, er ist deshalb der «Stärkere». Die Wassertaufe deutet erst an, was die Erfüllung sein wird. Es ist genau das, wonach sich das nachexilische Israel sehnte, die «Ausgießung» des Geistes.[14] Doch ist die Geisttaufe nur die eine Seite der Medaille, in ihr erfüllt sich Heilsweissagung. Erfüllen wird sich mit dem Kommen des «Stärkeren» aber auch die Gerichtsdrohung. Die Feuertaufe lässt an ein Vernichtungsgericht denken.[15] Gott ist eben nach biblischer Auffassung das Leben schlechthin. Und er ist der einzige Gott. Deshalb kann es jeweils nur eine Alternative geben: Segen oder Fluch, Leben oder Tod (Dtn 30,19). Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass die Taufe einen «Akt der Vereinzelung»[16] darstellt, der Einzelne tritt aus dem Verband von «ganz Israel» heraus, bekennt seine Schuld, anerkennt Gott als gerechten Richter und lässt sich taufen. Genau besehen geschieht hier bereits Ent-scheidung, die sich in der von Johannes dem Täufer angekündigten Geist- bzw. Feuertaufe realisiert, für die einen zum Heil, für die

anderen zur ewigen Verdammnis (vgl. Dan 12,2f.). Diese Scheidung ist auch angedeutet in den Bildern von der Axt und von der Schaufel (Mt 3,10.12), die sich konzentrisch um die Verheißung eines «Stärkeren» legen (Mt 3,11). Wenn die unfruchtbaren Bäume umgehauen und verbrannt werden, die Spreu sogar in «nie verlöschendem» Feuer endet, so ist dies nur der «schaurige Hintergrund»[17] zu einem Vorgang, der etwas ganz anderes zum Ziel hat. Wie durch das Ausfällen der unfruchtbaren Bäume die Plantage gehegt und gepflegt wird und wie nach der Trennung der Spreu vom Weizen nichts mehr im Wege steht, diesen endgültig in die Vorratskammer zu bringen, so hebt der Geist das erlöste Volk Gottes der Endzeit, nach Matthäus das wahre Israel, buchstäblich aus der Taufe.

Schluss

Er, von dem es im Johannesprolog ausdrücklich heißt, dass er *nicht* das Licht war, er gab Zeugnis vom Licht. «Der Inhalt seines Daseins ist dies, dass er von sich selber, der Welt ist, wegzeigt auf das wahre Licht, das er nicht ist, das vielmehr in Gott ist. Der Ursprung dieses Zeigens ist die Sendung; das Wesen dieses Zeigens ist der Glaube, der als wahrer Glaube in sich schließt die Liebe und die Hoffnung. Dass es in der Welt ein solches Zeigen als Sendung geben kann, setzt voraus, dass das Wort, das bei Gott ist und Leben und Licht ist und in der Finsternis leuchtet, selbst in die Welt kam. Und zwar so in die Welt kam, dass es, in seinem Ausgang vom Vater und seiner Rückkehr zum Vater, die Welt in diese Bewegung hineinnahm; dass in dieser Mitteilung an die Welt das Wort zu einem Wort der Gnade für die Welt selbst wurde, die diese Gnade aufnehmen konnte in Glaube, Liebe und Hoffnung».[18]

Anmerkungen

[1] Von acht Vorkommen des Substantivs «Umkehr» in den synoptischen Evangelien beziehen sich fünf auf Johannes den Täufer; vgl. H. Merklein, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 109-118.

[2] H. Schürmann, Das Lukasevangelium I (HThK III,1), Freiburg, Basel, Wien [4]1990, 183.

[3] Vgl. hierzu H. Rigger, Siebzig Siebener. Die «Jahrwochenprophetie» in Dan 9 (TThSt 57), Trier 1997, 257-259.

[4] Vgl. zu dieser Übersetzung F. Sedlmair, Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20 (SBB 21), Stuttgart 1990, 21.52-56.365-368. Der Autor paraphrasiert die Bedeutung dieser Übersetzung mit «Eingefangen-Sein durch den Herrschaftsanspruch JHWHs» (367).

[5] Vgl. G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg 1998, 87.

[6] Vgl. zum Problem der Topographie J. Ernst, Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte (BZAW 53), Berlin 1989, 280-284.

[7] H. W. Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD9), Göttingen [6]1965, 24f.
[8] Lohfink, Kirche?, 88.
[9] Vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen Rigger, Siebzig Siebener, 149-155.164-170.
[10] Ähnliche Gebete/Bekenntnisse finden sich außerdem noch in 1 Kön 8; Ps 51; 78; 79; 106; Jer 32,17-25; Klgl; Esra 9,6-15; Neh 1,5-11; 9,5-37; Tob 3,1-6; Dan 3,24-50.51-90 (LXX); Est 4,17ff. (LXX); Bar 1,15-3,8; 4Q504 (= 1QDibHam) I,8-VII,2; 1QS I,24b-II,1; 0Q CD XX,28-30; 3 Makk 2,2-20.
[11] E. Haag, Psalm 51, TThZ 96 (1987) 169-198 (Zitat: 179).
[12] O.H. Steck, Das apokryphe Baruchbuch. Studien zur Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung (FRLANT 160), Göttingen 1993, 75f.
[13] Lohfink, Kirche?, 88.
[14] Vgl. Joël 3,1f.; Jes 32,15; Ez 36,25; 39,29; 1QS 4,20ff.; 1QH 17,26.
[15] Vgl. Jes 33,11f.; 66,15f.; Ez 38,22; Joël 2,3; Zef 1,18; 3,8; Sach 12,6; Mal 3,19.
[16] Vgl. J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth (BSt 63), Neukirchen-Vluyn 1972, 40.
[17] Schürmann, Lukasevangelium I, 174.
[18] A. v. Speyr, Das Wort wird Fleisch. Betrachtungen über das Johannesevangelium, Kapitel 1-5, Einsiedeln 1949, 73.

MICHAEL FIGURA · BINGEN

DIE TAUFE JESU ALS OFFENBARUNG DES DREIFALTIGEN GOTTES

1. Anfang der Mysterien des öffentlichen Lebens Jesu

Die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer im Jordan steht am Beginn der Mysterien seines öffentlichen Lebens. Nach dem Lukasevangelium liegt ein Mantel des Schweigens über den achtzehn Jahren, die den zwölfjährigen Jesus im Tempel (2,41-52) von seinem ersten öffentlichen Auftreten im Alter von etwa dreißig Jahren trennen (3,23). Die Synoptiker berichten das Ereignis der Taufe Jesu (*Mk* 1,9-11; *Mt* 3,13-17; *Lk* 3,21-22). In *Joh* 1,29-34 wird die Taufe Jesu nicht geschildert, sondern im Zeugnis des Täufers: «Das habe ich gesehen und ich bezeuge, dass dieser der Sohn Gottes ist» (V. 34) lediglich vorausgesetzt. Das Geschehen unmittelbar nach der Taufe Jesu wird von den Evangelisten als Offenbarungsvorgang geschildert. Jesus wird von der Stimme aus dem Himmel, die für den Vater steht, als «mein geliebter Sohn» bezeichnet, «an dir [an dem] habe ich Gefallen gefunden». Der Geist kommt wie eine Taube auf Jesus herab. Seit frühester Zeit gilt die Taufe Jesu als Offenbarung des dreifaltigen Gottes[1] und als Sendung Jesu durch den Vater in der Kraft des Geistes bis in die Passion (Lamm Gottes).

Nach *Apg* 1,22 und 10,38 besitzt die Taufe Jesu, deren Historizität ernsthaft nicht bestritten werden kann[2], bereits einen festen Platz in der Verkündigung der Urgemeinde. Dennoch scheint die Taufe Jesu durch Johannes der christlichen Gemeinde auch Schwierigkeiten bereitet zu haben, auf die noch hinzuweisen ist.

2. Die Taufe Jesu nach den Synoptikern

2.1 Jesu messianische Ausrüstung nach Mk 1,9-11

Die Taufszene des Markusevangeliums wechselt nach dem berichtenden Charakter von V. 9 zu einer «Deutevision» in VV.10f über[3]: Jesus sah (*eiden*) die Himmel sich spalten und den Geist wie eine Taube[4] auf sich herab-

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

kommen (*katabainon*). Das Zerreißen des Himmels weist darauf hin, dass Gott auf der Erde zum Heil oder auch zum Gericht eingreift (vgl. *Jes* 63,19). Der auf Jesus herabkommende Geist erweist ihn als den eschatologischen Gesalbten (vgl. *Jes* 11,2), und die aus den Himmeln ergehende Stimme, eine Umschreibung für Gott, redet Jesus an als «mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen». Im Hintergrund dieser Bezeichnung Jesu steht der Anfang des ersten Gottesknechtslied: «Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze, das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt ...» (*Jes* 42,1).

Die Ausrüstung Jesu mit dem Pneuma wird in der markinischen Taufszene als Akt messianischer Erwählung gedeutet. Zugleich wird Jesus als «eschatologischer Vollmachtsträger»[5] in engste Beziehung zu Gott gebracht. Durch das eindringliche «Du bist» und «an dir» der göttlichen Anrede wird deutlich, dass Jesus, und nicht Johannes der Täufer, die entscheidende Gestalt der Heilsgeschichte ist.

2.2 Der Empfang der Johannestaufe als Ausdruck des Gehorsams Jesu nach Mt 3,13-17

Jesus beginnt sein öffentliches Wirken, indem er sich an den Jordan begibt, um sich von Johannes, der dies aber zunächst nicht zulassen will, taufen zu lassen. Im anschließenden Gespräch beider geht es letztlich um eine Gegenüberstellung der Taufe, die Johannes am Jordan vollzieht, und jener Taufe, die Jesus spenden wird. Als Wegbereiter Jesu kündigt Johannes einen an, der stärker ist als er und der auch eine andere Taufe spenden wird: «Ich taufe euch mit Wasser zur Umkehr. Der nach mir Kommende aber ist stärker als ich. Ich bin nicht würdig, ihm die Sandalen auszuziehen. Er wird euch mit heiligem Geist und mit Feuer taufen» (*Mt* 3,11). Hier kommt bereits der bis heute virulente Unterschied bzw. Gegensatz von Wassertaufe und Geisttaufe zum Ausdruck. Matthäus gestaltet «die Begegnung Jesu mit dem Täufer zu einer Erkennungsszene, in der dieser in Jesus den von ihm Angekündigten erkennt»[6]. Entscheidend für die Zulassung Jesu zur Johannestaufe ist im Matthäusevangelium, dass dadurch die ganze Gerechtigkeit erfüllt wird (vgl. V.15). Doch das Wort Gerechtigkeit wird kontrovers ausgelegt. *Joachim Gnilka* stellt nach Sichtung neuerer Auslegungen dieses Begriffs für diese Stelle fest, dass mit Gerechtigkeit die an den Menschen gerichtete göttliche Forderung gemeint sei: «Für die Johannestaufe aber heißt dies, dass sie die von Gott verfügte, der Geschichte Jesu vorgeordnete und dem Täufer in seiner Vorläuferrolle übertragene Aufgabe ist.»[7]

Die Perikope ist für die Christologie des Matthäusevangeliums bedeutsam. Die Taufe Jesu wird, anders als bei Markus, nicht geschildert. Nachdem Jesus aus dem Jordan herausgestiegen ist, öffneten sich (ihm) die Himmel.

Dadurch kann der Geist Gottes wie eine Taube herabsteigen und auf ihn kommen. Aus dem geöffneten Himmel wird eine Stimme vernehmbar: Gott redet. Doch er redet Jesus nicht, wie bei Markus, unmittelbar mit «du» an, sondern weist auf ihn hin: « Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe» (V.17). So ruhen nun auf Jesus Gottes Geist, durch dessen Wirken er im Schoß der Jungfrau Maria Mensch geworden ist (vgl. *Mt* 1,20), und Gottes Wohlgefallen (*eudokia*). Deshalb ist er der einzige Heilsbringer.

Jesus beginnt seine öffentliche Tätigkeit mit der Taufe, in der Gottes Geist wie am Schöpfungsmorgen über ihm schwebt und ihn zu seiner Aufgabe ausrüstet, die ganze Gerechtigkeit zu tun. Damit ist letztlich gemeint, dass Jesus in seinem ganzen Leben, vor allem aber in seinem Leiden und Sterben den Willen Gottes erfüllt, stellvertretend für die durch die Sünde von Gott getrennte Menschheit bis zur Hingabe des eigenen Lebens einzutreten.

Von exegetischer Seite wird die Frage nach einer Manifestation der Trinität bei der matthäischen Taufperikope unterschiedlich beantwortet. Es überwiegt aber zur Zeit die Meinung, dass sich hier noch keine «klare trinitarische Aussage»[8] findet..

Das apokryphe Hebräerevangelium bezieht sich auf *Mt* 3,14-17, wenn es in Fragment 2 heißt: «Nach dem Evangelium, das, in hebräischer Sprache verfasst, die Nazaräer lesen, wird auf ihn [Christus] die ganze Quelle des Heiligen Geistes herabsteigen ...Ferner finden wir in dem Evangelium, das wir eben erwähnt haben, folgendes geschrieben: Es geschah aber, als der Herr aus dem Wasser heraufgestiegen war, stieg die ganze Quelle des Heiligen Geistes auf ihn herab und ruhte auf ihm und sprach zu ihm: Mein Sohn, in allen Propheten erwarte ich dich, dass du kämest und ich in dir ruhte. Denn du bist meine Ruhe; du bist mein eingeborener Sohn, der du herrschest in Ewigkeit.»[9]

2.3 Die Taufe Jesu als Offenbarung seiner Geistsalbung nach Lk 3,21-22

Auch der Taufbericht des Lukasevangeliums schildert die göttliche Deklaration Jesu als «mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden», d.h. als Gottessohn, und seine messianische Salbung mit dem Heiligen Geist[10]. Jesus erweist sich dadurch als der kommende Stärkere, den Johannes angekündigt hat (vgl. V.16). Für *Lukas* ist wichtig, dass diese Ereignisse geschehen, während Jesus nach vollzogener Taufe betet. Denn der dritte Evangelist schildert gern Jesus als Betenden (vgl. nur 5,16; 9,18; 28f). Nach dem lukanischen Doppelwerk wird der Heilige Geist auf Betende herabgesandt (vgl. *Lk* 11,13; *Apg* 4,31; 8,15ff; 13,2f).

Jesus, der selbst mit dem Heiligen Geist gesalbt ist, wird nun der sein, der über Johannes den Täufer hinausgeht, indem er die Geisttaufe, die er

selbst nach der Wassertaufe im Jordan empfangen hat, eröffnen wird. Jesus ist nun «voll Heiligen Geistes» (4,1), er wirkt «in der Kraft des Geistes» (4,14), der bei der Taufe wie eine Taube auf ihn herabkam. Der Geist, der auf Jesus (*ep'auton* [V.22]) herabkommt, befähigt ihn, der dreifachen Versuchung Satans in der Wüste zu widerstehen (vgl. 4,1-13) und zu seiner messianischen Sendung, das Reich Gottes zu verkünden. In seiner «Antrittsrede» in der Synagoge von Nazareth bezieht er das Wort des Propheten Jesaja über den Messias Jahwes, auf dem der Geist ruht (61,1f), auf sich selbst. Der auf Jesus ruhende Geist führt ihn bis zum Tod am Kreuz. Nach dem Lukasevangelium stirbt Jesus mit Worten des 31. Psalms (V. 6) auf den Lippen: «Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist. Nach diesen Worten hauchte er aus» (23,46).

Der Geist wird nun von Jesus, Gottes auch am Kreuz noch geliebtem Sohn und erwähltem Knecht, in die Welt hinein entlassen. Die christliche Taufe setzt Tod und Auferstehung Jesu voraus, sie erfüllt mit dem Heiligen Geist. Sie kann also nicht mit der Johannestaufe im Jordan gleichgesetzt werden. Doch da Jesus zum Zeichen seiner Erniedrigung (*kenosis*) sich selbst der Taufe des Johannes unterworfen hat, gilt diese seit der Alten Kirche als Begründung und Vorbild der christlichen Taufe sowie als Offenbarung der Trinität.

3. Das Zeugnis Johannes des Täufers über Jesus nach Joh 1,29-34

Auf die Taufe Jesu wird in dieser Perikope nur angespielt, denn dem vierten Evangelisten ist vor allem das Zeugnis des Täufers wichtig, dass er gekommen sei, um Israel damit bekannt zu machen (vgl. V.31), dass Jesus, der Messias, das «Lamm Gottes» (V.29) und der «Erwählte Gottes» (bzw. der «Sohn Gottes» [V.34]) ist[11]. Beide Begriffe umrahmen die Perikope, in deren Mittelpunkt die Vision des Täufers steht: «Ich sah den Geist wie eine Taube vom Himmel herabkommen, und er blieb auf ihm» (V.32). Diese Vision ist zugleich Grundlage und Gegenstand des Zeugnisses des Täufers. Bis zu dieser Vision kannte der Täufer jenen nicht, der nach ihm kam. Das heißt nicht, dass Jesus für ihn ein gänzlich Unbekannter war, sondern nur, dass er bis zu diesem Zeitpunkt ihn nicht als Messias kannte. Die Vision, die den Täufer aus seiner Unwissenheit herausholt, zeigt ihm zugleich seine wahre Berufung: er tauft mit Wasser, wird aber Zeuge des herabkommenden Geistes und dessen, auf dem der Geist ruht. Und so bezeugt er über Jesus: «Dieser ist es, der mit Heiligem Geist tauft» (V.33).

Wie bei den Synoptikern, ist auch hier zentraler Gegenstand der Vision der Heilige Geist, der vom Himmel auf Jesus herabkommt. Doch nur das Johannesevangelium erwähnt in diesem Zusammenhang zweimal, dass der Geist auf Jesus bleibt (VV.32f)[12]. Es zeichnet den Erwählten Gottes aus,

dass der Geist auf ihm bleibt. Damit schlägt das Johannesevangelium den Bogen zu der bereits erwähnten Stelle *Jes* 11,2, wo vom Reis aus dem Baumstumpf Isais gesagt wird: «Der Geist des Herrn lässt sich nieder auf ihm.»

Johannes der Täufer empfängt eine Offenbarung über die bleibende Beziehung zwischen Jesus und dem Heiligen Geist, die den Messias qualifiziert.

Die Taube, göttliche Botin und vertrautes Symbol Israels, verkündet und offenbart die entscheidende Bedeutung Jesu als Messias, auf den der Geist herabsteigt und auf dem er bleibt. Weil der Geist auf Jesus bleibt, deshalb tauft er auch nach dem Zeugnis Johannes des Täufers mit Heiligem Geist. Die große Neuheit des Johannesevangeliums besteht darin, dass das gesamte Tun Jesu eine Taufe im Heiligen Geist ist. Damit ist jedoch noch nicht direkt das Sakrament der christlichen Taufe gemeint, sondern zunächst die Sendung Jesu selbst, denn diese ist für die Menschen eine «Taufe im Heiligen Geist»[13].

Innerhalb des Zeugnisses Johannes des Täufers bleibt noch die bereits erwähnte geheimnisvolle Bezeichnung Jesu als «Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt»[14]. Mit der Bezeichnung *Lamm* wird Jesus zunächst einmal als Diener und Erwählter Gottes vorgestellt (vgl. 1,34). Doch der Evangelist greift weiter aus und sieht in diesem Begriff eine Anspielung auf den leidenden Gottesknecht, der wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird und sein Leben als Sühnopfer für die Sünden hingibt (vgl. *Jes* 53, 7.10). Als Johannes sein Evangelium aufzeichnet, weiß er, dass die Reinigung der Welt, die zwar bereits durch das Wort vollbracht wurde (vgl. 15,3), auch das Blut des Kreuzesopfers Jesu und dessen «Fleisch für das Leben der Welt» (6,51) erfordert. Er wird es dann ausdrücklich in seinem ersten Brief sagen: «Das Blut seines Sohnes Jesus reinigt uns von aller Sünde ... Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt» (*1 Joh* 1,7; 2,2). Doch der vierte Evangelist bleibt nicht beim leidenden Gottesknecht stehen, sondern das Bild vom *Knecht* und *Lamm Gottes* findet für ihn seine letzte Verankerung im Bild des *Osterlamms*. Das Bild des Lammes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt, steht am Anfang und am Ende des Johannesevangeliums. Es verbindet das Zeugnis Johannes des Täufers über Jesu Taufe mit dem Zeugnis des Jüngers, den Jesus liebte (19,26), über den Tod Jesu am Kreuz. Denn am Kreuz offenbart sich in voller Wahrheit das am Anfang des Evangeliums noch verhüllte Geheimnis des erlösenden neuen Osterlamms. Unter den Vorschriften Jahwes an Mose und Aaron bezüglich der Paschafeier findet sich auch diese über das Paschalamm: «Keinen Knochen dürft ihr an ihm zerbrechen» (*Ex* 12,46). Diese Vorschrift Gottes erfüllt sich nun am toten Jesus: «Als sie [die Soldaten] aber zu Jesus kamen und sahen, dass er schon tot war, zerschlugen sie ihm die Beine nicht, sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in

seine Seite, und sogleich flossen Blut und Wasser heraus. Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr... Denn das ist geschehen, damit sich die Schrift erfülle: *Man soll an ihm kein Gebein zerbrechen*» (19,33-36).

Nach dem vierten Evangelium ist die Taufe mit Heiligem Geist, welche die Sünde der Welt hinwegnimmt, ein Geheimnis des Wassers und des Blutes, wobei die Verbindung von Wasser und Blut auf die beiden Grundsakramente der Kirche hinweist: Taufe und Eucharistie.

4. Die Taufe Jesu als erstes Mysterium seines öffentlichen Lebens in der Vätertheologie

Die Väter ringen von Anfang an mit der Frage, warum sich Jesus, der doch ohne Sünde war, von Johannes im Jordan taufen ließ. *Origenes* bringt die Frage auf den Punkt: «Die Taufe des Johannes war [Taufe] der ‹Umkehr› [*metanoia*] und Weg zur vollkommenen Taufe des Christus, bewirkte jedoch nicht ‹Vergebung der Sünden›. Als aber der Christus zur Taufe des Johannes kam, da gerieten viele außer Fassung, denn sie glaubten, er werde der Umkehr wegen getauft. Deswegen hinderte ihn der Vorläufer, sich von ihm taufen zu lassen und sagte deshalb: Ich bräuchte eine solche Reinigung, aber nicht du. Denn wie bedürfte ‹das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt› einer solchen Reinigung?» (Katenenfragment 53 zu *Mt* 3,14 [GCS 41=Origenes 12,36]). Im folgenden können nur einige wenige Zeugnisse aus der Väterzeit vorgestellt werden.

Ignatius von Antiochien stellt mit *Mt* 3,15 fest, Jesus sei von Johannes getauft worden, damit alle Gerechtigkeit von ihm erfüllt werde. Dabei versteht der Märtyrerbischof Gerechtigkeit im biblischen Sinn [*ṣ*edaqa*; *dikaiosyne*] als Heil und Heiligkeit (Brief an die Smyrnäer 1,1). Jesus wurde geboren und getauft, um durch sein Leiden das Taufwasser zu reinigen (Brief an die Epheser 18,2).

Im Dialog mit dem Juden Tryphon erwähnt der Apologet und Martyrer *Justin* ausführlich die Taufe Jesu, bei dem ein Feuer im Jordan entfacht wurde und der Heilige Geist in Gestalt einer Taube auf diesen herabkam. Jesus nahm die Johannestaufe auf sich, um die Sünden der Menschen zu sühnen. «Und wir wissen, dass er zum Fluss kam nicht wie einer, der es nötig gehabt hätte getauft zu werden oder dass der Geist in Gestalt einer Taube auf ihn herabkommt, so wie er es weder nötig hatte, geboren und gekreuzigt zu werden, sondern [es war nötig] für das Menschengeschlecht, das seit Adam unter den Tod und die Irreführung der Schlange gefallen war ...» (Dialogus 88, 4 [Goodspeed 202]).

Die verschiedenen Antworten vornizänischer Theologie fasst *Clemens von Alexandrien* zusammen: «So tönte z.B. dem Herrn, als er getauft wurde,

eine Stimme vom Himmel als Zeugnis für den Geliebten entgegen: ‹Du bist mein geliebter Sohn, ich habe dich heute gezeugt.› Lasst uns nun die weisen Leute fragen: Ist Christus, wenn er heute wiedergeboren wurde, bereits vollkommen oder, was eine ganz unstatthafte Annahme ist, unvollkommen? Wenn aber das letztere, so muss er noch etwas dazulernen. Es ist aber selbstverständlich, dass er auch nicht das Geringste dazulernen muss, da er ja Gott ist ... Und wenn er vollkommen war, warum wurde der Vollkommene getauft? Er musste, sagt man, die übernommene menschliche Aufgabe erfüllen. Ganz richtig; das ist auch meine Meinung. Wird er also gleichzeitig damit, dass er von Johannes getauft wird, vollkommen? Offenbar. Lernte er also von ihm nichts dazu? Gewiss nichts. Wird er durch das Bad allein vollkommen gemacht und durch das Herabkommen des Geistes geheiligt? So verhält es sich. Dies nämliche geschieht aber auch bei uns, deren Vorbild der Herr geworden ist: durch die Taufe werden wir erleuchtet, durch die Erleuchtung werden wir an Kindes Statt angenommen, durch die Annahme an Kindes Statt werden wir vollendet, durch die Vollendung werden wir unsterblich gemacht» (Paedagogus I, cap. VI, 25,1-26,1 [GCS: Clemens Alexandrinus, Bd. 1, Leipzig 1905, 105]).

Für *Origenes* kam Jesus zu Johannes, um das Taufwasser zu heiligen, mit dem wir getauft werden (Katenenfragment 56 zu *Mt* 3,15.16 [GCS 41= Origenes 12, 37]; Homilien zum Lukasevangelium; hom. VII, 1 [SC 87, 154f; Fontes Christiani 4/1,106f]). In seinen Lukashomilien predigt der Alexandriner auch über die Taufe Jesu: «Man muss sagen, dass durch die Taufe Jesu der Himmel geöffnet wurde, dass er geöffnet wurde und der Heilige Geist herabstieg, um die Nachlassung der Sünden zu gewähren, freilich nicht dem, der ‹keine Sünden begangen hatte und in dessen Mund kein Fehl gefunden wurde› (*1 Petr* 2,22; vgl. *Jes* 53,9), sondern aller Welt. Nachdem der Herr ‹aufgestiegen sein würde in die Höhe und die Gefangenen gefangen mit sich geführt hätte› (*Ps* 68[67],19; vgl. *Eph* 4,8), sollte er uns den Geist, der auf ihn herabgekommen war, schenken, was er dann auch wirklich nach seiner Auferstehung tat, indem er sagte: ‹Empfanget den Heiligen Geist. Wenn ihr jemandem die Sünden nachlasst, dann sind sie ihm nachgelassen; wenn ihr sie jemandem behaltet, dann sind sie ihm behalten› (*Joh* 20,22f). Es stieg aber der Heilige Geist auf den Heiland ‹in Gestalt einer Taube› herab, eines sanften, unschuldigen und einfältigen Vogels. Damit werden wir ermahnt, die Unschuld der Tauben nachzuahmen (vgl. *Mt* 10,16) . So ist der Heilige Geist: rein, beschwingt, sich in die Höhe erhebend» (hom. 27,5 [SC 87, 348f; FC 4/2, 286f]).

Nach der Taufe wird Jesus auf seinem weiteren Weg vom Heiligen Geist geführt: «Durch den Empfang der Taufe war der Heiland ‹voll des Heiligen Geistes›, der ‹in Gestalt einer Taube› vom Himmel her über ihn gekommen war; und er stand somit ‹unter Führung des Geistes›. Denn weil ‹alle, die

vom Geist Gottes geführt werden, Gottes Söhne sind› (Röm 8,14), er aber, vor allen, im eigentlichen Sinn des Wortes ‹Sohn Gottes› war, deshalb musste er vom Heiligen Geist geführt werden. Denn es steht geschrieben: ‹Er wurde vom Geist in die Wüste geführt vierzig Tage lang und vom Teufel versucht› (Lk 4,1f).» (hom. 29,2 [SC 87,360f; FC 4/2,298f]). Für *Origenes* wird durch die Taufe Jesu jene Taufe, die Johannes erteilt, verwandelt in die Taufe, die Jesus spendet[15]. In Fragment 52 zu *Mt* 3,13 bemerkt er, dass der Taufende nicht immer besser (*kreisson*) ist als der Getaufte (vgl. GCS 41,36). Zu Mt 3,15 stellt er in Fragment 55 fest: «Der dem Gesetz nach vollkommene [Jesus], der die Johannestaufe empfangen hat, ist zur Erfüllung des Gesetzes gelangt. Deswegen wurde auch der im Gesetz vollkommene Christus mit der Johannestaufe getauft, weshalb er auch sagte: denn so geziemt es sich für uns» (GCS 41,37). Die Taube, die Noach aus der Arche herausließ, ist ein Bild für jene Taube, in deren Gestalt der Heilige Geist auf Jesus herabkam. «Denn wo Versöhnung (*katallage*) mit Gott, da ist die Taube, wie in der Arche Noachs. Und jetzt kommt in der Gestalt einer Taube der Geist, der das Erbarmen Gottes der Welt verkündet …» (ebd.).

Für *Origenes* steht fest, dass in der Taufe Jesu zum erstenmal die Trinität geoffenbart wurde: «Jesus soll dreißig Jahre alt gewesen sein, als er zur Taufe kam und sah, dass die Himmel geöffnet waren und der Geist Gottes in Gestalt einer Taube über ihn kam, wo zum erstenmal das Geheimnis (*sacramentum*) der Trinität offenbar zu werden (*patescere*) begann» (Genesishomelien II,5 [SC 7bis,102]).

Für *Hilarius von Poitiers* ist die Taufe Jesu im Jordan ein Bild für die Heiligung des Menschen durch das Wasserbad: «Zu Johannes also kam er, der aus einer Frau geboren, unter das Gesetz gestellt und durch das Wort Fleisch geworden war. Er bedurfte zwar der Taufe nicht, da über ihn gesagt worden ist: *Sünde hat er nicht begangen* (*1 Petr* 2,22); wo aber Sünde nicht ist, ist auch ihre Vergebung müßig. Doch er hatte den Leib und Namen unserer geschöpflichen Existenz (*creationis nostrae*) angenommen, und so hatte er es nicht nötig, abgewaschen zu werden, sondern durch ihn sollte in den Wassern unserer Taufe die Reinigung geheiligt werden. Schließlich wird er von Johannes davon abgehalten, als Gott sich taufen zu lassen, und er belehrt ihn, dass es als Mensch so an ihm geschehen müsse. Denn alle Gerechtigkeit sollte durch ihn erfüllt werden, durch den allein das Gesetz erfüllt werden konnte. Und so bedarf er nach dem Zeugnis des Propheten [Johannes des Täufers] der Taufe nicht, doch durch die Autorität seines Beispiels vollendet er die Geheimnisse des menschlichen Heils, indem er den Menschen durch seine Menschwerdung und seine Taufe heiligt.» Hilarius spricht dann von der Herabkunft des Heiligen Geistes nach der Taufe Jesu, der Öffnung des Himmels und der himmlischen Stimme, die Jesus als den Sohn Gottes bezeugt. Das alles ist geschehen, «damit wir aus dem,

was in Christus vollkommen verwirklicht wurde, erkennen, dass nach dem Wasserbad der Taufe der Heilige Geist aus den himmlischen Toren auf uns herabschwebt, wir mit der Salbung der Herrlichkeit erfüllt und durch die Adoption der väterlichen Stimme Söhne Gottes werden ...» (In Matthaeum 2,5-6 [SC 254, 108-111]).

Der Mailänder Bischof *Ambrosius* kommt in seinen Katechesen über die Sakramente ausführlich auf die Taufe Jesu zu sprechen. Wie *Origenes* und andere Väter geht auch *Ambrosius* vom großen Geheimnis des Jordan aus, der Heilkraft besitzt. Der von Lepra befallene Syrer Naaman wird durch die Heilkraft des Jordanwassers von seinem Aussatz geheilt (vgl. *2 Kön* 5,1-14). Ambrosius sieht hier ein Vorausbild auf die alleinige Heilkraft jenes Wassers, in dem die Gnade Christi wohnt. «Das Wasser heilt nicht, wenn nicht der Heilige Geist herabgestiegen ist und dieses Wasser konsekriert hat ...Warum ist also Christus herabgestiegen, wenn nicht, damit das Fleisch gereinigt werde, das Fleisch, das er von unserer Natur angenommen hat? Denn eine Abwaschung seiner Sünden hatte Christus nicht nötig, da ‹er keine Sünde begangen hat› [*1Petr* 2,22]. Aber im Hinblick auf uns war sie notwendig, weil wir der Sünde verhaftet bleiben. Wenn es aber unseretwegen die Taufe gibt, dann ist für uns die Form festgesetzt, die Form unseres Glaubens vorgelegt.» (De sacramentis 1,15f [FC 3,88-91]).

In den in seiner Bischofsstadt Hippo zwischen 414 und 417 gehaltenen Predigten zum Johannesevangelium beschäftigt sich *Augustinus* eingehend mit *Joh* 1,29-33 und zieht auch die synoptischen Darstellungen der Taufe Jesu heran. Dabei stellt er die Frage: «Musste der Herr getauft werden? Und ich, der ich das frage, antworte schnell: Musste der Herr geboren werden? Musste der Herr gekreuzigt werden? Musste der Herr sterben? Musste der Herr begraben werden? Wenn er also für uns eine so große Niedrigkeit angenommen hat, sollte er dann die Taufe nicht auf sich nehmen? Und was nutzte es, dass er die Taufe des Dieners [Johannes des Täufers] auf sich nahm? Dass du es nicht verschmähst, die Taufe des Herrn auf dich zu nehmen ... Nicht aus der Notwendigkeit irgendeiner Fessel der Sünde kam der Herr zu Johannes. Wie die anderen Evangelisten sagen, entgegnet Johannes, als der Herr zu ihm zur Taufe kam: *Du kommst zu mir? Ich muss von dir getauft werden.* Und was antwortet ihm dieser? *Lass es nur zu; alle Gerechtigkeit möge erfüllt werden.* Was heißt das: *alle Gerechtigkeit möge erfüllt werden?* Ich bin gekommen, für die Menschen zu sterben, sollte ich dann nicht auch für die Menschen getauft werden?» (In Iohannis evangelium tractatus IV, 13-14 [CCL 36,37f]). Zu *Joh* 1,33 macht der Bischof von Hippo Regius trinitarische Aussagen, die an sein dogmatisches Hauptwerk *De Trinitate* (399-419) erinnern, das kurz nach seinen Traktaten zum Johannesevangelium zum Abschluss gelangte. Er fragt Johannes, wer ihn denn gesandt habe, mit Wasser zu taufen und was dieser ihm gesagt habe. Augustinus gibt

folgende Antwort: «Nicht hat dich der Vater ohne den Sohn gesandt, sondern zugleich haben dich Vater und Sohn gesandt. Wenn also auch der Sohn dich [zugleich] mit dem Vater gesandt hat, wie kanntest du ihn nicht, von dem du gesandt worden bist? Den du in Wahrheit gesehen hattest, derselbe hat dich gesandt, damit er im Fleisch anerkannt wird und hat gesagt: *Über wen du den Geist wie eine Taube herabkommen siehst und auf ihm bleiben, der ist es, der mit Heiligem Geist tauft*» (ebd. V,1 [CCL 36,41]).

5. Die Taufe Jesu in Theologie, Frömmigkeit und Mystik

Im dritten Teil seiner Summa theologiae, in dem *Thomas von Aquin* das Geheimnis der Inkarnation behandelt, scheidet er die spekulative Christologie (QQ. 1-26) von der konkreten Christologie des Lebens Jesu (QQ. 27-59). Konkrete Christologie bedeutet für den Aquinaten Darstellung der Mysterien Christi. Dabei geht es ihm zugleich um das christliche Leben, denn alle Geheimnisse des Lebens Jesu sind dafür Vorbildursache *(causa exemplaris)*. Mit der Taufe Jesu beschäftigt sich *Thomas* in *S. th.* III,39. Dabei nimmt er Gedanken auf, die schon die Väter beschäftigt haben. Mit ihnen geht er von der Frage aus, ob es überhaupt angemessen gewesen sei, dass Christus getauft werde. *Thomas* bejaht dies mit Verweis auf *Ambrosius*, *Johannes Chrysostomus*, *Gregor von Nazianz* und *Augustinus*. Doch Christus wurde nicht getauft, um von der Sünde abgewaschen zu werden, sondern um sie selbst durch seinen Tod abzuwaschen. Da Christus nicht nur das Alte Testament erfüllen musste, dessen «Taufe» gewissermaßen die Beschneidung war, sondern auch Beginn des Neuen Testaments ist, «deswegen wollte er nicht nur beschnitten, sondern auch getauft werden» (art. 1, ad 2[um]). Musste Christus aber mit der Johannestaufe getauft werden? *Thomas* geht dabei von *Augustinus* aus, der zu *Joh* 3,22, wo von Jesus berichtet wird, er habe in Judäa getauft, predigt: «Der Getaufte [Jesus] taufte. Nicht mit dieser Taufe taufte er, mit der er getauft worden ist» (In Iohannis evangelium tractatus XIII,4 [CCL 36,132]). Jesus tauft mit «seiner Taufe», die Taufe im Heiligen Geist und deshalb anders ist als die Johannestaufe, denn der Täufer taufte «nicht im Geist, sondern nur im Wasser». Die Wassertaufe des Johannes konnte Jesus empfangen, der Taufe mit Heiligem Geist (*spirituale baptisma*) bedurfte er nicht, «der von seiner Empfängnis an (*a principio suae conceptionis*) mit der Gnade des Heiligen Geistes erfüllt war». Obwohl Jesus der Taufe nicht bedurfte, ließ er sich dennoch von Johannes taufen, «damit die Menschen zur Taufe, derer sie bedurften, heranträten», denn die Taufe Christi reinigt von der Sünde und verleiht Gnade (art. 2). Weiter beschäftigt sich der Aquinate mit der Frage, ob Jesus zu passender Zeit getauft worden sei. Er hält es für angemessen, dass Jesus im dreißigsten Lebensjahr getauft wurde, denn Jesu Taufe «in vollkommenem Alter» (*in aetate perfecta*) sei ein

Hinweis darauf, dass die Taufe uns nach *Eph* 4,13 zu vollkommenen Menschen mache (art. 3). Für *Thomas* ist es letztlich keine Frage, dass Jesus im Jordan getauft werden musste. Denn die Überquerung des Jordans, durch die das Volk Israel ins verheißene Land gelangte, war ein Vorausbild der Taufe, die durch die Wiedergeburt aus Wasser und Geist ins Reich Gottes überführt (art. 4). Die Öffnung des Himmels nach der Taufe Jesu ist ein Hinweis darauf, dass den Getauften der Weg zum Himmel offen steht (art. 5) Dass der Heilige Geist auf Christus in Gestalt einer Taube herabgestiegen ist, «gehört zum Geheimnis aller, die später getauft werden. Denn alle, die mit der Taufe Christi getauft werden, empfangen den Heiligen Geist ... Deswegen war es auch angemessen, dass über den getauften Christus der Heilige Geist herabsteigt» (art. 6). In der Taufe Jesu, die für *Thomas* Erweis der Dreifaltigkeit ist, wird unsere Taufe vorweggenommen (art. 8).

Eine wichtige Stellung nehmen die Mysterien des Lebens Jesu in der Frömmigkeit und Mystik des Mittelalters ein. Die Grundlagen dafür sind bereits in der Väterzeit bei *Origenes* und *Gregor von Nyssa* gelegt. Die zisterziensische Frömmigkeit, mit *Bernhard von Clairvaux* an der Spitze, geht in diesen Bahnen weiter. In den Predigten zum Kirchenjahr (*sermones per annum*) kommt er zweimal auf die Taufe Jesu zu sprechen. In der ersten Predigt zum Fest der Epiphanie des Herrn (6. Januar) spricht er von drei Erscheinungen, die an diesem Fest gefeiert werden: das Fest der Erscheinung des Herrn mit dem Evangelium von den Weisen aus dem Morgenland (*Mt* 2,1-12), die Taufe Jesu im Jordan und die Wandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit von Kana (*Joh* 2,1-11).

Bernhard predigt über die zweite Erscheinung des Herrn folgendes: «Als der Herr nämlich schon dreißig Jahre im Fleisch vollendet hatte ..., kam er inmitten der Volksscharen zur Taufe des Johannes; er kam wie einer aus dem Volk, obwohl er allein ohne Sünden war. Wer hätte ihn damals für den Sohn Gottes gehalten? Wer hätte in ihm den Herrn der Herrlichkeit vermutet? ... Er, der die Reinigung von den Sünden bewirken will, siehe, er kommt, um unseren Unrat zu beseitigen ... Du willst dich taufen lassen, Herr Jesus? Warum denn? Oder warum hast du die Taufe nötig? ... ‹Ich›, sagt Johannes, ‹müsste von dir getauft werden, und du kommst zu mir?› (*Mt* 3,14). Welch große Demut bei beiden, doch ohne Vergleich! Wie sollte denn ein Mensch sich nicht vor dem demütigen Gott erniedrigen? ‹Lass es nur geschehen›, sprach der Herr, ‹denn nur so können wir die Gerechtigkeit ganz erfüllen› (*Mt* 3,15). Johannes fügte sich und gehorchte; er taufte das Lamm Gottes und reinigte das Wasser. Wir sind gereinigt worden, nicht jener, denn um uns zu waschen, lassen sich die Wasser als gereinigt erkennen ... Es gibt ein größeres Zeugnis als das des Johannes: das Zeugnis der herabkommenden Taube ... Siehe, da ist noch das Zeugnis Gottes, seines Vaters» (*Bernhard von Clairvaux*, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Bd. VII, Innsbruck: Tyrolia 1996, 330-335).

Zum Fest der Taufe des Herrn am Sonntag nach Epiphanie (*in octava epiphaniae*) predigt *Bernhard* über die zweite Erscheinung der Herrlichkeit Christi. Er geht dabei aus von der Differenz zwischen Beschneidung und Taufe. Die Beschneidung war das Bundeszeichen des Alten Bundes, die Taufe ist der Eingang in den Neuen Bund: «Hätte er [Jesus der Christus] nur die Taufe angenommen, dann hätte es den Anschein erwecken können, dass er die Beschneidung vermied, weil er nichts damit zu tun habe; würde er sich aber nur beschneiden und nicht taufen lassen, wie könnte ich dann von der Notwendigkeit überzeugt werden, die Beschneidung zu meiden und mich taufen zu lassen? Nun aber, da er nach der Beschneidung die Taufe annahm, hat er gelehrt, dass ich mich an das halten muss, was er zuletzt auf sich genommen hat.» (*ebd.*, 358f)

Über *Bernhard von Clairvaux*, die «devotio moderna», die «Imitatio Christi» des *Thomas von Kempen* und über *Ludolfs von Sachsen* «Leben Christi» geht ein breiter Strom, der in die Exerzitien des *Ignatius von Loyola* einfließt. Die Betrachtung über die Taufe Jesu findet in den Geistlichen Übungen am 5. Tag der zweiten Woche statt (vgl. Nr. 158), die nur verständlich ist im Zusammenhang mit der Betrachtung der Geheimnisse des Lebens Christi (vgl. für die Taufe Jesu Nr. 273).

6. Das große Geheimnis des Jordan

In der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes spielt der Jordan eine wichtige Rolle. Am Jabbok, der in den Jordan mündet, rang Jakob mit Gott (vgl. *Gen* 32, 23-33), der Zug Josuas und des Volkes durch den Jordan (vgl. *Jos* 3,1-17), am Jordan fuhr Elija im Wirbelsturm zum Himmel empor (vgl. *2 Kön* 2,1-18), im Wasser des Jordan wird Naaman, wie bereits erwähnt, von seinem Aussatz geheilt. Vor allem die Kirchenväter erinnern an diese Ereignisse am und um den Jordan, wenn sie von der Taufe Jesu im Jordan sprechen[16].

So bittet *Origenes* im Johanneskommentar Gott, ihm das geistliche Verständnis des Durchzugs des Josua (=Jesus) durch den Jordan zu gewähren. Ausgehend von *1 Kor* 10,1-4, wo vom Durchzug durch das Rote Meer die Rede ist, überträgt *Origenes* diese Paulusworte auf den Jordan: «Ihr sollt wissen, Brüder, dass unsere Väter alle den Jordan durchquert haben und dass alle auf Jesus getauft wurden im Geist und im Wasser.» (VI, 44, 228: SC 157, 302f). Im geistlichen Verständnis des *Origenes* besitzt der Jordan ein großes Geheimnis (*to tou Iordanou mega mysterion*: VI, 47, 244 [312f]). Er ist der einzige heilbringende Fluss: «Denn wie keiner gut ist außer Gott, dem Einen, so ist unter den Flüssen keiner gut außer dem Jordan, der sogar fähig ist, jeden von der Lepra zu befreien, der mit Glauben seine Seele in Jesus (*eis ton Iesoun*) hinein abwäscht (VI, 47, 245 [314f]).

Der Jordan, der durch die Bußtaufe des Johannes die Sünden der Menschen in sich aufgenommen hatte, wird nun, indem sich Jesus und der Geist in sein sündenbeladenes Wasser hineinbegeben, geheilig. Origenes zögert nicht, Jesus und den Jordan gleichzusetzen: «Unter Jordan muss man das Wort Gottes verstehen, das Fleisch geworden ist und unter uns gezeltet hat [*Joh* 1,14], Jesus ...» (VI, 42, 220 [296f]).

Von der Gleichsetzung des Jordan mit Jesus ist es dann nur noch ein Schritt, bis der Jordan mit der Taufe schlechthin identifiziert wird. Der Jordan bedeutet nun das Wasser des Taufbeckens. So heißt es bis heute bei der feierlichen Taufwasserweihe in der Osternacht: «Allmächtiger, ewiger Gott, dein geliebter Sohn wurde von Johannes im Jordan getauft und von dir gesalbt mit Heiligem Geist.» Auch in der Collecta des Festes der Taufe Jesu findet sich die Verbindung zwischen Jordan und christlicher Taufe: «Allmächtiger, ewiger Gott, bei der Taufe im Jordan kam der Heilige Geist auf unseren Herrn Jesus Christus herab, und du hast ihn als deinen geliebten Sohn geoffenbart. Gib, dass auch wir, die aus dem Wasser und dem Heiligen Geist wiedergeboren sind, in deinem Wohlgefallen stehen und als deine Kinder aus der Fülle dieses Geistes leben.» Damit kommt die Frage nach Einsetzung und geschichtlicher Entwicklung der christlichen Taufe in den Blick. Dieses Thema kann hier nicht weiter verfolgt werden.

7. *Offenbarung als Sendung*

Aus den Perikopen über die Taufe und aus den Vätertexten hat sich klar ergeben, dass die Taufe Jesu im Jordan seit frühester Zeit als Offenbarung des dreifaltigen Gottes verstanden wurde: Die himmlische Stimme ist ein Hinweis auf Gott den Vater. Die Taube ist ein Bild für den Heiligen Geist, und Jesus, der aus dem Jordan nach der Johannestaufe herausschreitet, wird als der geliebte Sohn bezeichnet, an dem der himmlische Vater sein Wohlgefallen gefunden hat. Diese trinitarische Offenbarung ist mit der Sendung Jesu eng verbunden. Dies zeigt sich besonders deutlich im Zeugnis des Täufers über Jesus als «das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt» (*Joh* 1,29; vgl. 1,36). Als Lamm Gottes tritt Jesus gemäß *Jes* 53 stellvertretend für die Sünden seines Volkes (vgl. V. 8) ein. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* stellt zur Sendung Jesu fest: «Die Taufe ist für Jesus die Annahme und der Beginn seiner Sendung als leidender Gottesknecht. Er lässt sich unter die Sünder rechnen ... Er nimmt schon die ‹Taufe› seines blutigen Todes vorweg» (Nr. 536). Mit der Bluttaufe wird hingewiesen auf die Frage Jesu an Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus: «Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder die Taufe auf euch nehmen, mit der ich getauft werde?» (*Mk* 10,38). Kelch und Taufe deuten in diesem Kontext auf das Martyrium hin. Im *Lukasevangelium* findet sich das Jesuswort: «Ich muss

mit einer Taufe getauft werden, und ich bin sehr bedrückt, solange sie noch nicht vollzogen ist.» (12,50) Nach *Origenes* ist das Martyrium eine Taufe, weil Jesus selbst sein Leiden als Taufe bezeichnet hat (vgl. Ermahnung zum Martyrium 37; 39 [Bibliothek der Kirchenväter 48, 195-199]).

Die Taufe als erstes Geheimnis des öffentlichen Lebens Jesu weist uns hin auf seine Sendung als Erlöser. *Papst Johannes Paul II.* hat sich in zwei Enzykliken dazu ausführlich geäußert: *Redemptoris Missio* (1990) und *Redemptor Hominis* (1979).

Anmerkungen

[1] Vgl. Henri Crouzel, *Le baptême selon les Pères Anténicéens*, in: *PLÉROMA. Salus carnis. FS für Antonio Orbe SJ*, hrsg. v. Eugenio Romero-Pose unter Mitarbeit v. Josep Rius-Camps u. Josep Montserrat-Torrens, Santiago de Compostela 1990, 479-503, bes. 488f.

[2] Vgl. z.B. Joachim Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg i.Br. 1990, 83.

[3] Vgl. dazu Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium. I. Teil*, Freiburg i.Br. 1976, 88.

[4] Vgl. *ebd.*, 92: «Man braucht nur eine Liste atl. genannter Vögel zu mustern, um zu erkennen, dass kein anderer Vogel als Vergleichsgestalt für den göttlichen Geist in Frage käme. *Die Taube hat also als die der Vision der Katabase des Geistes angemessene (und dazu notwendige) Vergleichsgestalt zu gelten.*»

[5] *Ebd.*, 93.

[6] Joachim Gnilka, *Das Matthäusevangelium. I. Teil*, Freiburg i.Br. 1986, 76.

[7] *Ebd.*, 77.

[8] Ebd., 78.

[9] *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, hrsg. v. Wilhelm Schneemelcher, *I. Bd. Evangelien*, Tübingen 1987, 146.

[10] Vgl. Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium. I. Teil*, Freiburg i.Br. 1969, 189-197; Jacob Kremer, *Lukasevangelium*, Würzburg 1988, 49f.

[11] Vgl. Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. I. Teil*, Freiburg i.Br. ^{2}1967, 284-290; 303ff; Donatien Mollat, *La Parole et l'Esprit. Exégèse spirituelle I*, Paris: Cerf 1980, 86ff.

[12] Zur theologischen Bedeutung des Wortes «Bleiben» *(menein)* im Johannesevangelium vgl. Donatien Mollat, *Saint Jean. Maître spirituel*, Paris: Beauchesne 1978, 131-137; Klaus Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg i.Br. 1999.

[13] Im Unterschied zu den Synoptikern finden sich im Johannesevangelium zwei Hinweise, dass Jesus selbst getauft habe (3,22; 4,1f). Nach Rudolf Schnackenburg kann man aus dieser Differenz nicht auf die Ungeschichtlichkeit der johanneischen Nachricht von Jesu Täufertätigkeit schließen. Vielmehr gilt: «Die Taufe hat aber für ihn [Jesus] kaum noch dieselbe Bedeutung wie für seinen Vorläufer ... Über die Bedeutung jener Taufe im irdischen Wirken Jesu haben schon die Kirchenväter nachgedacht. Man kann sie weder der Taufe des Johannes gleichsetzen noch mit der späteren christlichen Taufe in Verbindung bringen. Nach der Auffassung des Evangelisten kann es noch nicht die Geisttaufe sein (vgl. 7,39): aber auch die bloße Bußtaufe des Johannes hat Jesus schwerlich praktiziert, da unsere sonstigen Quellen darüber schweigen» (wie Anm. 10), 449.

[14] Im Folgenden stütze ich mich auf meine Mitschriften aus der Vorlesung meines römischen Lehrers Donatien Mollat über das Johannesevangelium im WS 1968/69. Vgl. nun auch Donatien Mollat, *Études johanniques*, Paris: Seuil 1979, 59f.

[15] Vgl. H. Crouzel (wie Anm. 1), 488.

[16] Vgl. Christian Schütz, *Die Mysterien des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu*, in: *MYSTERIUM SALUTIS. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. v. Johannes Feiner u. Magnus Löhrer, Bd. III/2, Einsiedeln, Zürich, Köln 1969, 65-71.

EGON KAPELLARI · GRAZ-SECKAU

DIE HEILIGUNG DES WASSERS

«Er heiligt alle Wasser» – Theophanie am Jordan

«Als Du, unser Erlöser, zur Taufe in den Jordan stiegst, da hast Du geheiligt alle Wasser …», singt die Kirche im byzantinischen Morgengottesdienst des 6. Jänners. Während die römische Liturgie dieses Fest Epiphania Domini (Erscheinung des Herrn) nennt und sich inhaltlich stark, wenn auch nicht ausschließlich, auf die im zweiten Kapitel des Matthäusevangeliums überlieferte Anbetung des neugeborenen Gottessohnes durch die «Weisen» (griech. *magoi;* Einheitsübersetzung: *Sterndeuter*) aus dem Morgenland konzentriert, wird das Fest im Bereich der Ostkirche Theophania (Gotteserscheinung) genannt, wobei der Festinhalt auch das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit Christi bei seiner Taufe im Jordan (Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Lk 3,21f; Joh 1,29-34) und beim hochzeitlichen Weinwunder in Kana (Joh 2,1-12) umgreift. Das Geschehen am Jordan, dem die römische Liturgie am Sonntag nach Epiphanie ein eigenes Fest widmet, ist aber im christlichen Osten eindeutig das Hauptthema des Theophaniefestes: Gott, dessen Geist schon am Anfang der Schöpfung über den Urwassern schwebte (Gen 1,1f) und der durch sein mächtiges Wort («Und Gott sprach …») alles ins Dasein rief, offenbart sich an den Wassern des Jordan als der Dreieinige. Gott Vater proklamiert durch die «Stimme aus dem Himmel» den aus den Fluten steigenden Jesus, auf den der Heilige Geist «wie eine Taube» herabkommt, als seinen «geliebten Sohn». Die Ikone des Festtages erhielt im byzantinischen Bereich schon sehr früh einen feststehenden Aufbau: Christus steht im Jordan, nackt wie Adam vor dem Fall. Am linken Ufer sieht man Johannes den Täufer, der Christus taufend die Hand auflegt, am rechten Ufer drei Engel mit ehrfürchtig verhüllten Händen. Von oben fällt ein himmlischer Strahl, der die Gestalt der Geist-Taube

EGON KAPELLARI, geb. 1936 in Leoben/Steiermark; Studium der Rechtswissenschaften in Graz, anschließend Theologiestudium in Salzburg und Graz; 1961 Priesterweihe in Graz; 1964 bis 1981 Hochschulseelsorger in Graz; 1981 Ernennung zum Bischof der Diözese Gurk, seit 2001 Bischof von Graz-Seckau. Stellvertretender Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz.

in sich birgt, auf Christus. Aufgetürmte Felsen wecken Assoziationen an die Geburtshöhle und die Grabeshöhle. Christus segnet mit seiner Rechten oder mit beiden Händen die Fluten. «Er heiligt alle Wasser und es geschieht zu unserer Reinigung. Irdisch ist, was wir sehen, doch höher als die Himmel, was wir verstehen: Vom Bade kommt das Heil und vom Wasser der Geist. Durch Untertauchen steigen wir zu Gott empor», heißt es weiter in dem eingangs zitierten liturgischen Gesang. Der Fluss Jordan – auf den Theophanie-Ikonen nach antikem Brauch oft als männliche Figur mit einem Krug in der Hand personifiziert dargestellt – ist hier Symbol für das Wasser überhaupt. Außer einigen Fischen befindet sich in den Fluten manchmal auch eine weibliche Gestalt, das Meer (griech. *Thalassa*), umgeben von drachenähnlichen Wesen. Das für den Menschen im Alltag lebensnotwendige Wasser, das aber auch lebensbedrohlich werden kann, wird von Christus geheiligt, d.h. zu heiligem Dienst bestimmt. In der christlichen Taufe findet das Geschöpf Wasser seine höchste Bestimmung. «Hier ist Wasser», sagt der Kämmerer der äthiopischen Königin Kandake zu Philippus, nachdem er durch dessen Schrifterklärung zum Glauben an Christus gefunden hat, «was steht meiner Taufe noch im Weg?» (Apg 8,36)

Die natürliche Symbolik des Wassers

Mit dem Wort: «Das Beste ist das Wasser» beginnt die erste olympische Hymne des im 4./5. Jahrhundert vor Christus lebenden griechischen Lyrikers Pindar. Wasser ist für das Leben unentbehrlich und seine Kostbarkeit wird den Menschen oft erst dann bewusst, wenn es fehlt oder in seiner Qualität beeinträchtigt ist. Menschen in wasserarmen Regionen, wozu auch viele Orte der Bibel gehören, gehen meist sorgsam, ja ehrfürchtig mit dem kostbaren Nass um, während es von Menschen in wasserreichen Gegenden oft gedankenlos verschmutzt und unverantwortlich verschwendet wird. Wissenschaftler lehren, dass alles biologische Leben im Wasser seinen Anfang genommen hat. Der Mensch verbringt die ersten Monate seiner Existenz in der «Fruchtwasserhöhle» im Leib seiner Mutter. Diese Angewiesenheit auf das Wasser bleibt ihm auch nach der Geburt erhalten. Da der menschliche Körper zu einem großen Teil aus Wasser besteht, muss er zeitlebens über die Nahrungsaufnahme mit Wasser versorgt werden, um existieren zu können. Wer einmal Durst gelitten hat, weiß, wie erquickend ein Schluck Wasser sein kann. Und wer nach schwerer körperlicher Anstrengung ein reinigendes und erfrischendes Bad nimmt, versteht die Redewendung, dass man sich danach «wie neugeboren» fühlt. Für viele Menschen ist es wichtig, den Urlaub an einen See oder am Meer zu verbringen, um sich dort zu entspannen. Wasser labt, reinigt und belebt. Es wird aber auch wegen seiner vielfach heilenden Wirkung geschätzt. Von

der Antike bis in die jüngste Gegenwart ziehen Heilquellen, Heilbäder und Thermen unzählige Kranke oder auf die Erhaltung ihrer Gesundheit bedachte Menschen an. Das beständige Fließen des Wassers in Bächen und Flüssen wurde für Menschen auch zum Sinnbild für den unaufhaltsamen Lebensweg. «Vom Wasser haben wir's gelernt. Das hat nicht Ruh bei Tag und Nacht, ist stets auf Wanderschaft bedacht ...», singt ein altes deutsches Volkslied. Der heilige Franz von Assisi war fasziniert von der schlichten Schönheit und Klarheit des Wassers. In seinem Sonnengesang sagt er: «Gepriesen seist du, mein Herr, durch die Schwester Wasser, gar nützlich ist sie und demütig und kostbar und keusch.» Aus diesen Gründen ist das Wasser in vielen, wenn nicht allen Kulturen zum Symbol des Lebens geworden.

Wasser ist aber nicht nur Schoß für das Leben, sondern auch Ursache von Chaos und Tod. Die bereits erwähnten drachenähnlichen Wesen auf manchen Taufe-Christi-Ikonen sind ein Hinweis darauf. Durch Unwetter oder Dammbrüche verursachtes Hochwasser kann ganze Landstriche verheeren. Es raubt Menschen Hab und Gut und oft auch das Leben. Flüsse, Seen und Meere sind nicht nur Spender von Nahrungsmitteln (Fische, Meeresfrüchte) und Wasserwege für Reisende und lebenswichtige Güter, sondern Menschen geraten dort auch in Seenot, Schiffe versinken und Wasserfluten verschlingen Ertrinkende. In vielen Mythen, aber auch in Musik, Literatur, Kunst und Film hat die Angst vor der lebensbedrohenden Gewalt des Wassers sich Ausdruck verschafft. So erschüttert zum Beispiel das Schicksal der für unsinkbar gehaltenen Titanic, die am 14. April des Jahres 1912 an einem Eisberg zerschellte und deren katastrophaler Untergang immer wieder literarisch, musikalisch und filmisch thematisiert wurde, auch heute noch viele Menschen. Sehr eindrucksvoll bringt ein Gebet im biblischen Buch Jona, als dessen Entstehungszeit die Bibelwissenschaft das 4./5. Jahrhundert vor Christus angibt, die Angst vor dem Tod im Wasser zum Ausdruck. Der aus dem Schiff ins Meer geworfene Prophet Jona wendet sich im Bauch des ihm zur Rettung gesandten Fisches an Gott mit den Worten: «Du hast mich in die Tiefe geworfen, in das Herz der Meere; mich umschlossen die Fluten, all deine Wellen und Wogen schlugen über mir zusammen ... Das Wasser reichte mir bis an die Kehle, die Urflut umschloss mich; Schilfgras umschlang meinen Kopf ...» (Jona 2,4-6).

Die religiöse Symbolik des Wassers

Die Ambivalenz des Naturelementes Wasser bestimmt auf vielfältige Weise auch die Welt des Religiösen. Heilige Quellen, Grotten und Teiche gelten im paganen Bereich nicht nur als Aufenthaltsorte freundlicher Gottheiten und Geister, sondern auch als Behausung unheimlicher und bedrohlicher Wesen. Die Götter und die Göttinnen des Meeres zeigen in fast allen

Mythen zwiespältigen Charakter und sind oft nur durch große Opfer sanftmütig zu stimmen. In den sogenannten Hochreligionen bestimmt die belebende, reinigende und heilende Kraft des Wassers die religiöse Symbolik. So erhoffen sich fromme Hindus durch das Bad im heiligen Fluss Ganges Befreiung von belastendem Karma. In Thailand besprengen buddhistische Mönche Tempelbesucher mit glücksbringendem Wasser. Muslime müssen vor dem Pflichtgebet, das ihnen fünfmal am Tag geboten ist, bestimmte Waschungen vollziehen: «O ihr, die ihr glaubt! Wenn ihr euch zum Gebet begebt, so wascht euer Gesicht und eure Hände bis zu den Ellenbogen und wischt eure Häupter und eure Füße bis zu den Knöcheln ab» (Koran, Sure 5,6). Und die Mikwa, das jüdische Ritualbad, verhilft gläubigen Juden und Jüdinnen, aber auch «unrein» gewordenen Gegenständen, zur kultischen Reinheit. Die schmutzlösende Wirkung des Wassers wird im religiösen Bereich zum Sinnbild für die Reinigung von moralischer oder kultischer Unreinheit. «Ich gieße reines Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein. Ich reinige euch von aller Unreinheit und von allen euren Götzen», heißt es in einer göttlichen Verheißung beim Propheten Ezechiel (Ez 36,25). Auch Gott selbst wird in den Religionen oft als Quelle bezeichnet und das von ihm geschenkte Heil mit «lebendigem Wasser» verglichen. «Lebendiges Wasser» meint fließendes Wasser im Unterschied zum Wasser, das in Zisternen, Krügen oder anderen Behältern gesammelt wird und nach kurzer Zeit «abgestanden» schmeckt oder verschmutzt ist. Schön bringen das die Psalmen zum Ausdruck: «Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir» (Ps 42,2). Oder: «Gott, du mein Gott, dich suche ich, meine Seele dürstet nach dir. Nach dir schmachtet mein Leib wie dürres, lechzendes Land ohne Wasser» (Ps 63,2). In Übermittlung eines Gottesspruches an sein Volk bezieht sich auch der Prophet Jeremia auf eine Wasserquelle als ein Bild von Gott: «Mein Volk hat doppeltes Unrecht verübt: Mich hat es verlassen, den Quell des lebendigen Wassers, um sich Zisternen zu graben, Zisternen mit Rissen, die das Wasser nicht halten» (Jer 2,13). Mit den rissigen Zisternen sind die Götzenkulte gemeint. Im Johannesevangelium spricht Jesus zur Samariterin, die er am Jakobsbrunnen zuerst vergeblich um einen Schluck Wasser gebeten hat: «Wenn du wüsstest, worin die Gabe Gottes besteht und wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben» (Joh 4,10).

«... dass es hinweise auf das Geheimnis der Taufe»

Das bisher über das Wasser Gesagte darf, ja soll mitbedacht werden, wenn über die Bedeutung des Wassers für das Sakrament der Taufe gesprochen wird. Entsprechend dem Prinzip «lex orandi lex credendi» ist dafür das

Gebet, das in der römischen Osternachtliturgie zur Taufwasserweihe gesungen wird, besonders erhellend. Es beginnt mit den Worten: «Allmächtiger, ewiger Gott, deine unsichtbare Macht bewirkt das Heil der Menschen durch sichtbare Zeichen. Auf vielfältige Weise hast du das Wasser dazu erwählt, dass es hinweise auf das Geheimnis der Taufe.» Diese Erwählung des Wassers wird im weiteren Text nicht an der Natursymbolik verständlich gemacht, sondern aus der Heilsgeschichte, wie sie im Alten und Neuen Testament bezeugt ist, erschlossen. Allerdings wird dem Wasser eine universale, weil schon mit dem Beginn der Schöpfung gegebene geistliche Bedeutung zugesprochen: «Schon im Anfang der Schöpfung schwebte dein Geist über dem Wasser und schenkte ihm die Kraft, zu retten und zu heiligen.» Ob und wieweit eine solche Aussage auch für die theologische Beurteilung verschiedener Wasser-Riten in der außerbiblischen religiösen Welt relevant ist, bedarf wohl noch einer gründlichen Reflexion. Ein differenziertes Verständnis der nichtchristlichen Religionen, wie es vom Zweiten Vatikanischen Konzil (Nostra aetate) bekundet worden ist, könnte dabei wegweisend sein.

Mit der Erwähnung der Sintflut (Gen 6-9) wird dann sowohl die tödliche als auch die lebensspendende Kraft des Wassers besungen, «denn das Wasser brachte der Sünde den Untergang und heiligem Leben einen neuen Anfang.» Die Ähnlichkeit der Sintflut mit der Taufe, die ursprünglich durch Untertauchen des ganzen Körpers gespendet wurde, wird hier offenkundig. «Wisst ihr denn nicht», schreibt Paulus an die römischen Christen (Röm 6,4-10), «dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein. Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben ... Ihr solltet euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus» (Röm 6,4-11). Das Wasserbad der Taufe wird so zum Ort des Todes, zum Grab der Sünde – Martin Luther spricht sehr drastisch vom «Ersäufen des alten Adam» – und zugleich zum Ort der Auferstehung, zum Brunnen ewigen Lebens, zum «Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist» (Tit 3,5).

Auch in den aus der Knechtschaft des Pharaos befreiten Israeliten, die «trockenen Fußes das Rote Meer durchschritten», sieht das Weihegebet «ein Bild deiner Gläubigen, die durch das Wasser der Taufe aus der Knechtschaft der Sünde befreit sind.» Hiermit soll das zentrale Ereignis der Heilsgeschichte Israels nicht für das Christentum vereinnahmt oder gar dem

Judentum entwendet werden, wie manche argwöhnen, vielmehr richten sich die Getauften am Glauben Israels auf, der Gott auch in einer aussichtslos erscheinenden Situation Rettermacht zutraut. Für Christen kommt dieser Glaube freilich erst dann an sein Ziel, wenn er den «Gott Abrahams Isaaks und Jakobs» als den bekennt, «der Jesus von den Toten auferweckt hat» (Röm 8,11). Die Gefahr einer bloß moralischen Deutung des Exodus, die hier nicht ganz von der Hand zu weisen ist, muss von christlicher Seite allerdings kritisch mitbedacht werden. Nach der Erwähnung des Exodus führt das Weihegebet Ereignisse aus dem Neuen Testament an, deren letztes der so genannte Taufbefehl (Mt 28, 19) des auferstandenen Christus ist.

«Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.»

Zuerst wird die Taufe des «geliebten Sohnes» am Jordan genannt. Die Taufe durch Johannes wird auch von sehr kritischen Exegeten zu den Grunddaten der Historizität der Biographie Jesu gezählt, sprengt aber bei weitem die Kategorien eines bloß historischen Ereignisses. Die Evangelisten, die frühe Kirche und spätere geistliche Schriftsteller sehen in ihr das Erlösungswerk Christi wie in einer Ouvertüre angekündigt. Der Abstieg Jesu in die Fluten des Jordans, zusammen mit einer großen Schar von Sündern, erinnert an sein Sterben für die Sünder, an die «Todestaufe» auf Golgota (vgl. Lk 12,50). Sein Heraussteigen aus dem Jordan erinnert an die Auferstehung, «in der Christus die Ketten des Todes zerbrach und aus der Tiefe als Sieger emporstieg» (Exultet). Auf manchen Ikonen der Taufe Christi steht – in bewusster Parallele zur Auferstehungsikone (Hadesfahrt Christi) – Christus bereits siegreich auf den Hadestüren, unter denen sich schlangenartige Wassertiere winden. Ein Hymnus der byzantinischen Vigil zum 6. Jänner gibt die Deutung zu dieser Darstellung: «Mache dich bereit, Jordan, hier ist Christus Gott, um von Johannes getauft zu werden, um mit seiner Gottheit die unsichtbaren Köpfe der Drachen in deinen Wassern zu zermalmen.» All dies bedenkend vollzieht die Ostkirche am Theophaniefest an Flüssen und Meeren die feierliche Wasserweihe.

Im vierten Evangelium verweist der am Jordan predigende Johannes der Täufer einige seiner Jünger in die Nachfolge Jesu mit den Worten: «Seht das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt» (Joh 1,29 u. 36). Denn erst die christliche Taufe vereint die Getauften mit dem wahren Osterlamm, mit dem gekreuzigten und auferstandenen «geliebten Sohn». Sie gebiert die Gläubigen «aus Wasser und Geist» (Joh 3,5) zu Söhnen und Töchtern Gottes und gewährt ihnen Anteil an jener Geist-Salbung Christi (1 Joh 2,20), die über den Fluten des Jordan offenbar geworden ist.

Von der Taufszene am Jordan führt der Text des Weihegebetes hinauf nach Golgota: «Als er am Kreuz hing, flossen aus seiner Seite Blut und

Wasser.» Das durchbohrte Herz Jesu kann als Quelle von Taufe und Eucharistie betrachtet werden. Es ist Wasser aus seinem Herzen, in dem die Menschen seither getauft werden, und es ist sein Herzblut, das ihnen in der Eucharistie zum Trank gereicht wird. Bei jedem Betreten einer katholischen Kirche, auch wenn kein Gottesdienst in ihr stattfindet, erinnert sich der katholische Christ an seine Taufe, indem er sich mit Weihwasser bekreuzigt, und an die Gegenwart Christi in der Eucharistie, indem er in Richtung Tabernakel eine Kniebeuge macht. Das Weihwasser wird auch zum Segnen von Menschen, Tieren und Gegenständen verwendet. Denn die Taufe gibt dem Christen Verantwortung für die rechte Gestaltung der Welt, und der Gläubige weiß, dass er dazu des Segens Gottes bedarf. Dementsprechend sagt Paulus: «Alles gehört euch, ihr aber gehört Christus» (2 Kor 3,23). Früher fand man in den meisten Häusern und Wohnungen katholischer Christen den «Weihbrunn», einen kleinen Behälter mit Weihwasser, meist in Türnähe angebracht. Gläubige segneten sich selbst oder andere, vor allem bei Tagesbeginn, beim Verlassen des Hauses und vor dem Zubettgehen. Dieser schöne Brauch ist leider selten geworden.

«Nach seiner Auferstehung», so fährt das Weihegebet fort, «befahl er seinen Jüngern: Geht hin und macht alle Völker zu meinen Jüngern und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.» Die Taufe, die im Auftrag des auferstandenen und erhöhten Herrn gespendet wird, ist das Sakrament der dreifaltigen Liebe Gottes zu allen Völkern. Es ist heilsnotwendig, weil es den universalen Heilswillen Gottes in sich trägt, oder besser: weil es vom universalen Heilswillen Gottes getragen wird. Und weil dies der tiefste Sinn der Taufe ist, kann sie auch denen zum Heil werden, die von ihrem Wasser (noch) nicht erreicht werden, deren Herzen sich aber aufrichtig nach dem Geber des lebendigen Wassers sehnen. Die abendländische Theologie hat für diese heilsame Sehnsucht den Ausdruck «votum sacramenti» geschaffen. Sehr anschaulich schildert der Prophet Sacharja den überreich fließenden Gnadenstrom Gottes: «An jenem Tag wird aus Jerusalem lebendiges Wasser fließen, eine Hälfte zum Meer im Osten und eine Hälfte zum Meer im Westen; im Sommer und im Winter wird es fließen» (Sach 14,8). Und im letzten Buch der Bibel rufen der Heilige Geist und die Kirche, die hier als «Braut» des Christus-Lammes bezeichnet wird, die große Einladung aus: «Wer durstig ist, der komme. Wer will, empfange umsonst das Wasser des Lebens» (Offb 22,17). Gott gibt reichlich seine Gnade, «er will, das alle Menschen gerettet werden» (1 Tim 2,4).

«Es steige herab in dieses Wasser die Kraft des Heiligen Geistes ...»

Das Gebet der österlichen Taufwasserweihe mündet in eine Epiklese, die auch diese Betrachtung über das Wasser beschließen soll:

«Allmächtiger, ewiger Gott, schau gnädig auf deine Kirche und öffne ihr den Brunnen der Taufe. Dieses Wasser empfange die Gnade deines eingeborenen Sohnes vom Heiligen Geiste, damit der Mensch, der auf dein Bild hin geschaffen ist, durch das Sakrament der Taufe gereinigt wird von der alten Schuld und aus Wasser und Heiligem Geiste aufersteht zum neuen Leben deiner Kinder.

(Bei den folgenden Worten senkt der Priester die Osterkerze einmal oder dreimal in das Wasser ein:)

Durch deinen geliebten Sohn steige herab in dieses Wasser die Kraft des Heiligen Geistes, damit alle, die durch die Taufe mit Christus begraben sind in seinem Tod, durch die Taufe mit Christus auferstehen zum ewigen Leben. Darum bitten wir durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn und Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in Ewigkeit. Amen.»

KELLY GROVIER

ZUR TAUFE CHRISTI / ON THE BAPTISM OF CHRIST

What must have been
A kind of cosmic wrinkle
Or fold in the fabric

Of history – your flesh –
Solid, unsullied
As unrefracted light,

And the foreign body
Of forgiveness
In which you soused

Yourself unbending –
Has passed through
The foggy crystal

Of time and reflected
Against our consciousness
As conundrum:

In what sense have you been
Redeemed being
What you are – the only

One of us who lacks
The full weight
Of originality?

Was gewesen sein muss
Eine kosmische Runzel irgendwie
Oder Falte im Stoff

Der Geschichte – Dein Fleisch –
Massiv, rein
Als ungebrochenes Licht,

Und der fremde Körper
Der Vergebung
In den Du getaucht hast

Dich selbst unerschütterlich –
Drang durch
Den nebligen Kristall

Der Zeit und spiegelte
In unserem Bewusstsein
Als Rätsel:

In welchem Sinne erlöstes Wesen
Du bist gewesen
Was Du bist – der einzige

Einer von uns, der nicht trägt
Das volle Gewicht
Der Ursprünglichkeit?

KELLY GROVIER; Dozent für «Creative Writing» an der University of Wales in Aberystwyth und Mitherausgeber des Oxford Poetry Magazines. – Übertragen von Holger Zaborowski.

Alex Stock · Köln

DER VOGEL, DIE HAND UND DER MANN IM WASSER

Zur Ikonographie der Taufe Jesu

1. Bildgeschichtlicher Rang

Die Taufe Jesu gehört zum ältesten Themenbestand der christlichen Bildkunst. Als frühestes Beispiel gilt ein auf den Anfang des 3. Jh. datiertes Fresko der Lucina-Gruft der römischen Calixtus-Katakombe. Katakombenfresken und Sarkophagreliefs des 3./4. Jh. bezeugen ein Interesse, das in den nachfolgenden Jahrhunderten nur noch anwächst und die Taufszene in den Kernbestand des christlichen Bilderkosmos gelangen lässt.

Es ist ein Anfangsbild. Mit der Taufe Jesu beginnt nach Apg 1,22 die apostolisch relevante Augenzeugenschaft des Lebens Jesu. Das Markus- und Johannesevangelium setzen szenisch mit der Taufe am Jordan ein. Die lukanischen und matthäischen Kindheitsbilder (Verkündigung, Geburt, Anbetung der Könige) haben ihr wohl als christologische Initialbilder den ersten Rang in der christlichen Imagination abgelaufen, aber sie bleibt doch als eine christliche Urszene durch die Jahrhunderte präsent.[1]

Es ist ein mehrfaches Interesse, dem sich diese Konstanz verdankt. Das erste ist ein soteriologisch-sakramententheologischer Kontext. In den Bildzyklen der frühchristlichen Sarkophage erscheint die Taufe neben anderen Symbola des Heils und der Rettung. Die Darstellungen stellen, ohne dass das von den biblischen Texten her zwingend wäre, eine Beziehung der Taufe Jesu zur Taufe der Christen her. Der frühchristliche Ritus der Immersionstaufe mit der Handauflegung des Täufers wird in das Bild der Taufe Jesu hineingespiegelt. Als der sakramentale Ritus im frühen 14. Jh. vom Eintauchen des Täuflings zum Begießen aus einer Schale übergeht, verändert das auch die Darstellung der Taufe Jesu. «Während Giotto um

Alex Stock, geb. 1937 in Wellingholzhausen; 1957-1967 Studium der Philosophie und Theologie in Frankfurt/M., Innsbruck, München. 1980-2002 Professor für Theologie und ihre Didaktik an der Universität zu Köln. Seit 1998 Leiter der Bildtheologischen Arbeitsstelle an der Universität zu Köln. Forschungsschwerpunkte: Grenzgebiet von Theologie, Kunst- und Literaturwissenschaft.

1306 noch nach byzantinischem Vorbild Christus in dem angestauten Jordan stehen lässt, übergießt ihn schon Andrea Pisano auf seiner Bronzetür (1330-36) mittels eines Gefäßes.»[2] Der Gestus der Handauflegung wird umgeschrieben in einen Gestus der Aspersion. Diese sakramentale Kontextuierung der Szene dokumentieren auch die Bildorte. Baptisterien, Taufkapellen, Taufsteine, Taufbecken haben als bevorzugtes Bildthema eben die Taufe Jesu im Jordan (vgl. z.B. das Kuppelmosaik im Baptisterium der Arianer in Ravenna um 500; das Taufbecken des Domes zu Hildesheim, um 1220). Die sowohl ikonographische wie topographische Einbettung der Taufe Jesu in den Kontext des Taufsakraments prägt die biblische Szene als Einsetzung ein, nicht im Sinne einer juridischen Anordnung (wie im Taufbefehl Mt 28,19), sondern eines szenischen Einsatzes, der den Typos einer für die christliche Religion, ihre Initiation bezeichnenden Handlung eröffnet und begründet. Diese von der bildenden Kunst imaginativ nahegelegte Analogie ist tauftheologisch noch einzuholen.



Taufe Jesu, um 500
Mosaik, Baptisterium der Arianer, Ravenna

Ein zweiter Grund für das durch die Jahrhunderte anhaltende Interesse ist, mit dem sakramententheologischen eng verbunden, ein hagiographischer.[3] Der von Jesus selbst im Evangelium als größter Prophet des Alten Bundes und Vorläufer Christi, als «der Größte unter den vom Weibe Geborenen» (vgl. Mt 11,7-13) gepriesene Johannes genießt im christlichen

Heiligenkalender eine herausragende Stellung. Das seit dem 4. Jh. häufige Patrozinium von Kirchen, Baptisterien, Altären, Orden, Genossenschaften verlangt das Bild des großen Patrons. «Die Hauptszene der Taufe Jesu kann seit dem 4. Jh. für die ganze Vita und Bedeutung des Johannes stehen.»[4] So spielen die Bilder der Taufe Jesu neben der Bedeutung ihres Protagonisten auch die sekundierende Figur des Täufers durch. Die vielschichtige Beziehung, in der nach dem Zeugnis des Evangeliums der Täufer und Jesus von Nazareth zueinander stehen, kann in diese zentrale Szene einschießen und ihren Sinn konnotativ ausbauen. In der landschaftlichen Erweiterung der Taufszene kann das Volk erscheinen, das sich taufen lässt oder der Predigt des Täufers zuhört. In die landschaftlich naheliegenden Bäume am Ufer wird manchmal ein Zentralmotiv der Predigt hineingeschrieben: «Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt. Jeder Baum nun, der keine gute Frucht bringt, wird umgehauen …» (Mt 3,17). In grünenden Bäumen am Jordanufer (auch in Anspielung an Ps 1,3) und verdorrten Baumstümpfen samt Axt wird die eschatologische Alternative natürlich evident.



Taufe Jesu, um 270, Sarkophagrelief (Detail), S. Maria Antiqua, Rom

Das dritte Interesse, das das Bild der Taufe Jesu durch die Zeit trägt, ist ein christologisches, im narrativen wie im dogmatischen Sinn. In Bilderzyklen, die das Leben Jesu in einer Folge von Einzelszenen darzustellen suchen, dominieren für gewöhnlich der Komplex der Kindheitsgeschichte

einerseits, der Passions- und Ostergeschichte andererseits. Soweit dazwischen auch dem öffentlichen Leben Raum gegeben wird, kommt der Taufe Jesu eine wichtige Position zu. Im byzantinischen Festbildzyklus der 12 Herrenfeste (Dodekaortion) hat die Taufe einen festen Platz; sie repräsentiert mit dem geistig verwandten Fest der Verklärung überhaupt das öffentliche Leben Jesu[5]. Im Westen ist die Stellung der Taufe Jesu heortologisch nicht so stark. Das Hochfest der Epiphanie am 6. Januar kennt zwar auch das Taufgedächtnis, wird aber anders als im Osten dominiert von den Hl. Drei Königen. Gleichwohl begegnet auch in den abendländischen Bilderfolgen die Taufszene in großer Regelmäßigkeit, von den Illustrationen des Codex Egberti (um 1000) bis zu Giottos Fresken in der Arenakapelle zu Padua. Diese zyklische Verankerung sichert der Taufe Jesu eine mnemische Konstanz, die bis in die Illustration der Kinder- und Schulbibeln hineinwirkt. Auf dieser narrativen Ebene wird die Taufe Jesu als wichtige Station des Lebens Jesu dem christlichen Gedächtnis eingeprägt.

Die dogmatische Christologie hat an der Taufgeschichte naturgemäß der zentrale Satz «Dieser ist mein geliebter Sohn» mehr interessiert als die Umstände, unter denen er geäußert wurde. Indem die bildkünstlerische Reflexion sich eben diesen *circumstantiae* widmet, beteiligt sie sich auf ihre Weise am Prozess der theologischen Erkenntnis. Das bedarf genauerer Betrachtung.

2. Der Vogel

Wenn die biblischen Texte der bildenden Kunst eine entschieden anschauliche Vorgabe machen, so ist es die Figur der Taube: «Und als er aus dem Wasser herausstieg, sah er im selben Augenblick den Himmel sich auftun und den Geist wie eine Taube auf sich herabschweben» (Mk 3,16); bei Matthäus scheint es der Täufer zu sein, der sieht (Mt 3,16), und Lukas berichtet es gleich als objektives Geschehen: «und der heilige Geist schwebte in leiblicher Gestalt wie eine Taube auf ihn herab» (Lk 3,22). Den Theologen, denen es auf den Geist ankommt, den messianischen Geistträger, die pneumatische Erfüllung und Triebkraft, in der Jesus von nun an wirkt (vgl. Mt 4,1 par; Lk 4,14), kann die Taube relativ gleichgültig sein. Aber die Künstler, die die Szene zur Anschauung bringen sollen, kommen um sie, gerade um sie, «ihre leibhaftige Gestalt», nicht herum. Sie haben sie aufgegriffen; in frühchristlichen Darstellungen kann ihr Vorkommen geradezu als Indikator wirken, dass es sich nicht um eine Taufszene überhaupt, sondern um die Jesu handelt. Wir haben uns so daran gewöhnt, dass überall, wo der Geist vorkommt, eine Taube fliegt, bei der Verkündigung, zu Pfingsten, dass man leicht übersehen kann, dass in der Hl. Schrift nur an dieser einzigen Stelle, bei der Taufe im Jordan, davon die Rede ist.

Und dies Hapaxlegomenon (oder -eidomenon) bringt die Exegese in einige Schwierigkeiten, was es denn bedeuten solle, dass das Pneuma Taubengestalt annimmt. Man hat allerlei Vogelbrücken ins Alte Testament hineingeschlagen (Gen 1,2; 8,8-12; Ex 19,4; Dt 32,11; etc.), aber sie tragen nicht recht.[6] Ähnlich geht es mit der außerbiblischen Taubensymbolik. «Die antike Naturkunde (hebt) die Einfalt (...), Unschuld und Sanftmut hervor», mit der Behauptung, dass sie «ohne Galle»[7] sei, wie es auch sprichwörtlich in der Jesusüberlieferung einmal vorkommt: «Seid einfältig (lauter) wie die Tauben.» Dann wird ihr eigentümliches Gurren, Turteln und Schnäbeln hervorgehoben; in der Naturgeschichte des Plinius (Hist. nat. X, 34) heißt es: «Columbae proprio ritu osculantur ante coitum.»[8] Diese erotische Konnotation ist vielleicht der Grund, weswegen sie im Orient zum heiligen Tier der Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin Ischtar/Astarte/Aphrodite werden konnte; der griechische Name *peristera* entspricht dem semitischen *perach-Ischtar*, Vogel der Ischtar. Doch schaffen all diese Symboltraditionen für die Geschichte von der Taufe Jesu keinen besonders evidenten Bezug, so dass man eher geneigt ist, den Kontext der Taufgeschichte selbst heranzuziehen. Im johanneischen Bericht ist das Herabschweben und Verweilen der Taube auf dem getauften Jesus Erkennungszeichen («und er blieb auf ihm», Joh 1,32). Das folgt dem «Motiv vom kürenden Vogel»[9], der den vom Himmel Erwählten bezeichnet. «Dieser ist mein geliebter Sohn», sagt die Stimme, und der Sturzvogel aus der Höhe zeigt, was die Stimme sagt. Dass es kein Königsfalke oder Reichsadler ist wie sonst in der imperialen Symbolik zwischen Ägypten, Assur und Rom, ist sakralornithologisch auffällig. Die Taube verhält sich zum Adler wie das Lamm zum Löwen.

Kann die bildende Kunst zu diesem offenen Diskurs über den Sinn der Taube in der Taufgeschichte noch etwas beitragen? Natürlich kann sie nicht lösen, was die historisch-kritische Exegese mit ihren Mitteln nicht zu lösen vermag. Sie kann aber diesem Vogel, den sie gehorsam aus der Hl. Schrift übernimmt, eine Sinnunterkunft gewähren, indem sie ihm bildsemantische Plausibilität verschafft.

Dass die Taube wie ein Königsvogel auf dem Erwählten sitzt, ist eher selten; im Taufbild der Holztür von Maria im Kapitol in Köln (um 1050) z.B. sitzt sie dem Täufling auf dem Kopf. Zumeist befindet sich die Taube im Sturzflug vom Himmel auf den Täufling zu. Manchmal berührt ihr Schnabel direkt den Kopf Jesu, inspiriert ihn mit ihrem Atem. Befindet die Taube sich in größerem Abstand, kommen aus ihrem Schnabel häufig Strahlen oder sie fliegt in einer aus dem Himmel kommenden Lichtbahn. Da wird dann die Pneumatisierung als Erleuchtung oder Herabkunft des Feuers verstanden (wie im übrigen ja auch die Taufe in der griechischen Theologie als *photismos* bezeichnet wird). In der Tauf-Miniatur des Codex

Egberti (Ende des 10. Jh.) stürzt sie aus dem wolkengestreiften Himmel in einem sie begleitenden Bündel von sieben Strahlen, die hier, dem ursprünglichen Sinn von Jes 11,1ff folgend, die Begabung des Messias mit dem Geist aus der Höhe bezeichnen; in solchem Verweis auf einen geschriebenen Text sind die Strahlen Äquivalent der Stimme.

Die Taube kann wie im Taufbild des Kalkarer Altars von Jan Joest van Kalkar (1505-1508) als eine höchst realistische Taube verstanden werden, die gerade dabei ist, sich auf die Schulter des sich unter die Täuferhand beugenden Jesus zu setzen; nur das goldene Wolkenloch, in dem Gottvater fern am Himmel erscheint, macht da deutlich, dass es sich hier um mehr als einen gerade aus dem anliegenden Wald herbeigeflogenen Vogel handelt. Aber es gibt auch Bilder, in denen in der Gestalt der Taube ihr pneumatisches Wesen mitgemalt wird. Die Geisttaube kann sich, wie im Hitda-Kodex (um 1000) zu einem den ganzen Luftraum zwischen Himmel und Erde erfüllenden und überbrückenden Wesen vergrößern, einer Art Luftbrücke zwischen Himmel und Erde.



Taufe Jesu, um 1000
Hitda-Codex, Buchmalerei.
Hessische Landesbibliothek Darmstadt



Taufe Jesu, Ende 10. Jh.
Elfenbein, Bucheinband.
Westdeutsch-lothringisch

In der Taufe Jesu von Piero della Francesca (um 1440/1450) schwebt die große, weiße Taube mit weit ausgebreiteten Flügeln über dem Täufling, so wie daneben am blauen Himmel die weißen Wolken schweben, worin offenbar eine Anspielung liegt an die lichte Wolke, aus der bei der Verklärung Christi die Himmelsstimme kommt: «Dies ist mein geliebter Sohn»

(Mt 17,5). In einer Federzeichnung Rembrandts ist die sonst so vielfältig ausgemalte Beziehung zwischen Himmel und Erde ein Federstrich, ein Strahl, der von oben jenseits des Bildrahmens kommt und an der Handwurzel des Täufers endet. Der Strahl aber ist, näher besehen, ein Oszillogramm, Bild einer Schwingung aus Strichen zu- und abnehmender Amplitude. Es ist, als pure Schraffur, das Bildzeichen einer Luftschwingung, des Halls einer vom Himmel kommenden Stimme, das in dieser eigentümlichen Schwingungsform wie die luftige Vorzeichnung einer veritablen Taube anmutet. In der schraffierten Vibration der Luft findet die Schwingung der Stimme wie des Vogelflugs ihre flüchtigste Sichtbarkeit. Die fliegende Taube wäre, so gesehen, «nur noch eine sichtbarere Gestalt des Windes» (Ph. Jaccottet), die naheliegendste Inkarnation des *pneuma*. In solchen Versuchen befreit das Bilddenken der Künstler die Taube daraus, bloß die Brieftaube einer ihr nur äußerlich angehängten Symbolbotschaft zu sein.



Rembrandt-Schüler, Die Taufe Christi im Jordan, um 1660, Federzeichnung. Kupferstichkabinett, Staatliche Kunstsammlungen Dresden

3. Die Hand

Die Rembrandtsche Federzeichnung lässt daran denken, dass man die Flugbahn der Taube auch als Hallbahn der Himmelsstimme lesen kann. Wie sollte man auch sonst dieses pneumatisch unsichtbare Luftgeschehen einer Stimme zeigen? In der Bibel wird nicht nur von Menschen, auch von Gott

viel gesprochen. Durch viele mittelalterliche Bilder flattern Banderolen, auf denen geschrieben steht, was der und jener sagt. Aber wie findet die pure Tatsache, dass jemand spricht, bildlichen Ausdruck? Es ist weniger der offene Mund als die redende Hand. Zum Repertoire der antiken Kunst gehört die Figur des Rhetors, charakterisiert durch die zur Redegeste erhobene Hand. Aus dieser Figur kann die Hand abstrahiert werden als Zeichen der Rede, der Stimme.

Für eine Religion, deren Grundsatz lautet «den Schall von Worten hörtet ihr, nur einen Schall, doch eine Gestalt sahet ihr nicht» (Dt 4,12), ist dies eine wichtige Vorgabe, wenn sie unter dem Gesetz des Bilderverbots die bildende Kunst betritt. So erscheint in frühjüdischen Darstellungen die Hand aus dem Himmel als Bild nicht Gottes, sondern nur seiner Stimme. Ein jüdisches Bild der Opferung Isaaks auf einer Glasschale der 1. Hälfte des 4. Jh. (Rheinisches Landesmuseum Trier) zeigt so die vom Himmel her eingreifende Stimme als Hand. Sie ist das Bild der *viva vox,* des *verbum efficax.* So erscheint die aus einem Himmelssegment oder einem Wolkenband nach unten weisende Hand auch in vielen christlichen Bildern der Taufe Jesu als Zeichen der aus dem Himmel schallenden Stimme. Die Hand kann zu einem Zeige- («dies ist...») oder Segensgestus («mein geliebter Sohn») verdeutlicht werden. In der Flugbahn der Taube kann sie auch die Aussendung des Geistes zum Ausdruck bringen.

Die Hand ist kein Bild Gottes, sondern nur seines Handelns. Gott selbst ist nicht zu sehen, zu sehen ist nur, dass er handelt, indem er spricht, wirksam spricht. Das Christentum des 1. Jahrtausends hat sich an die aus dem Alten Testament überkommene Regel gehalten, dass Gott selbst unsichtbar ist und nicht darzustellen. Seit dem 12. Jh. wird diese Grenze überschritten und die Taufszene ist dafür ein signifikanter Ort. In dem Himmelssegment oder der Wolke, aus der die Hand kam, erscheint nun auf einmal der, der spricht, selbst. Auffällig bei einigen frühen Beispielen dieser neuen Tendenz ist, dass der, der da im Himmel dargestellt wird, physiognomisch genau so aussieht wie der, der im Wasser steht, ein Christus, mit Kreuznimbus, noch einmal. Das ist ein Nachhall der frühen Christomorphie, dass das Bild Gottes immer das Christi ist. Und so wie in alttestamentlichen Szenen des 1. Jahrtausends, wenn Gott, z.B. beim Schöpfungswerk, dargestellt wird, er immer christusförmig erscheint, so nun auch, wo es dem biblischen Text nach doch der Vater ist, dessen Stimme aus dem Himmel ruft: Dieser ist mein geliebter Sohn.

Aber es setzt sich dann bald ein anderer, eher anthropomorpher Logik folgender Weg durch, den der spricht «das ist mein geliebter Sohn», als Vater darzustellen, und zwar so, als ob er der irdische Vater dieses dreißigjährigen Mannes wäre, also als alten Mann. Bei dieser imaginativ einleuchtenden, dogmatisch aber etwas fragwürdigen Lösung kam den christlichen Theologen eine Gottesvision des Alten Testaments zu Hilfe, die Nachtvision im

7. Kapitel des Propheten Daniel, wo es heißt: «Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn. Er gelangte bis zu dem Hochbetagten, dem Alten der Tage und wurde vor ihn geführt» (Dan 7,13).

In den alten Taufbildern ist, streng genommen, nur eine einzige Person zu sehen, die im Wasser stehende Christi. Die Hand und die Taube sind Chiffren der vom Himmel ausgehenden Rede und Auszeichnung dieser Person, Signifikanten von Handlung, nicht von Personen. Das hält sich an die alte Definition der Sichtbarkeit Gottes, wie sie Joh 1,18 formuliert ist: «Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der im Schoß des Vaters ist, der hat Kunde gebracht.» Über diese Grenze der Christomorphie ist die Bildgeschichte der Taufe hinweggegangen, wo sie statt der puren Hand, dem symbolischen Zeichen der Rede, das Brustbild des Vaters im Himmel zulässt, der die Geisttaube zur Erde entlässt. Damit ist eine zweite göttliche Person im Bild erschienen und dieser Bildlogik folgend wird auch die Taube als Bild einer Person, der dritten Person in der Gottheit, der des Hl. Geistes, verstanden. Da man, vom Bild des Vaters und des Sohnes ausgehend, den Begriff der Person wie selbstverständlich anthropomorph denkt, bedeutet diese theriomorphe Figuration einer Person gewisse Schwierigkeiten: ein fliegender Vogel als Repräsentation einer göttlichen Person. Diese Widerständigkeit zeigt sich vor allem da, wo man diese dritte Person als Adressaten des Gebets und der Verehrung ansieht; und das ist eben dezidiert der Fall, wo das szenische Bild des Taufereignisses in ein repräsentatives Kult- und Andachtsbild umgesetzt wird, was seit dem 12. Jh. im Bildtypus des sogenannten «Gnadenstuhls» erfolgt.[10]

Das latente Problem löste zu Beginn des 18. Jh. einen kleinen Konflikt aus, der eine der ganz wenigen direkten päpstlichen Entscheidungen in Sachen christlicher Ikonographie zur Folge hatte.[11] Eine im Rufe der Heiligkeit stehende Nonne der Diözese Augsburg, Crescentia von Kaufbeuren, hatte in einer Vision den Hl. Geist als schönen jungen Mann gesehen und malen lassen, was sich als Andachtsbild rasch verbreitete. Die katholische Aufklärung fand das suspekt, appellierte an den Papst, und Benedikt der XIV. untersagte in der Bulle «Sollicitudini nostrae» vom Jahre 1745 diese anthropomorphe Neuerung der Heilig-Geist-Ikonographie mit dem zentralen Argument, man habe sich in dieser Sache ausschließlich an die Vorgaben der Hl. Schrift zu halten, die, außer den Flammen der Pfingstgeschichte, nur die Taube vorsähen. Die Taufszene bleibt für die trinitarische Ikonographie kanonische Grundlage.

Dass ein Vogel sich mitten im christlichen Bild der Gottheit eingenistet hat, mag der dogmatischen Trinitätsspekulation als quantité negligable erscheinen; sie denkt den Geist ja ohnehin gleich geistig. Die Frömmigkeit kann in den ihr vorgesetzten Bildern diesen ornithologischen Einschlag ins Mysterium der Dreifaltigkeit nicht übersehen und umgehen und hält ihn

deshalb der professionellen Theologie als weiter noch zu bedenkendes Thema vor.

4. Der Mann im Wasser

Eigentlich geht es allein um ihn: «Dieser ist mein geliebter Sohn». Er steht im Wasser als unbekleideter Knabe zuerst, als Jüngling dann und schließlich als erwachsener Mann, mit herunterhängenden oder verschränkten Armen oder (wie z.B. bei Piero della Francesca oder J. Patinir, Lk folgend) mit gefalteten Händen: «der geliebte Sohn».

Früh stehen am Jordanufer Engel mit Tüchern in den Händen. Sie sind als himmlisches Äquivalent der Diakone im christlichen Taufritus interpretiert worden, die die neuen Kleider für den Täufling bereit halten. Man hat ihre Stellung häufig auch dahin verstanden, dass sie im Ehrfurchtsgestus mit verhüllten Händen (*manibus velatis*) den in der Welt auftauchenden Gottessohn verehren. Die Hl. Schrift sieht ihren Dienst gegenüber dem Messias erst ein Kapitel später vor, nachdem Jesus in der Wüste gegenüber dem Teufel die Bedeutung seiner Sendung durchgekämpft hat («und siehe Engel traten herzu und dienten ihm», Mt 4,11 par.); die Kunst holt sie schon in die Taufszene.

Mit der Entdeckung der Landschaft im späten Mittelalter wird der Jordan zu einem raumeröffnenden Strom, an dem vielerlei statthat. In der byzantinischen Kunst wird der sich hochwölbende Wasserberg durch die hinzugefügte allegorische Flussgottfigur des Jordan manchmal ins Mythische gehoben. Der Jordan ist dann mehr als Wasser der Reinigung, er steht für eine kosmische Macht, die je nachdem, wie die Engel den erschienenen Gottessohn verehrt (so in den ravennatischen Mosaiken) oder aufgeschreckt sich abgekehrt; da spielen dann Wasserstellen des Psalters hinein, wie der Exoduspsalm Ps 114,3: «Das Meer sah es und floh; / der Jordan wandte sich zurück ... Was ist dir Meer, dass du fliehst? / du Jordan, dass du zurückweichst?» (vgl. Ps 77,17). In den Ikonen vertieft sich vom Mittelalter an die Jordansenke häufig zu einer tief in die Felsen eingeschnittenen Kluft. Der Abstieg in die Wassertiefe und der Aufstieg, die Anabasis (*anabainon ek tou hydatos* – «als er aus dem Wasser aufstieg», Mk 1,10) wird so in eine imaginative Parallele zum Hadesabstieg und zur Anastasis, der Auferstehung gesetzt. Wie es dort um den Sieg über die Todesmacht in der Erdentiefe geht, so hier um den im Abgrund des Wassers. Die sakramententheologische Symbolik der Immersionstaufe als Sterben und Auferstehen (vgl. Röm 6,3f; Kol 2,12) ist christologisch gewendet. Jesu Taufe im Jordan ist eine aquatische Antizipation von Tod und Auferstehung.

Die Entwicklung im Westen, die Wendung zur Aspersionstaufe, die Entdeckung der Landschaft und des Körpers führt dazu, dass Jesus nur noch

mit den Füßen im Wasser steht, als nackter, nur mit dem Lendentuch bekleideter Mann. Diese Figur verbindet sich unwillkürlich mit der des Gekreuzigten oder Gegeißelten. Ein Kreuz, das nach mittelalterlichen Pilgerberichten die Taufstelle im Jordan markierte, festigt diese Assoziation. In einem Taufbild des Paris Bordone (1500-1571) ist ein Kreuzstab an einen verdorrten Baumstumpf gelehnt; auf einer darüber hängenden Banderole liest man gerade noch «Dei» und ergänzt natürlich «Agnus Dei», eben das, womit der Täufer im Johannesevangelium Jesus identifiziert: «Siehe, das Lamm Gottes» (Joh 1,29.36). Wo sonst auch wohl einmal die Axt zu Füßen des Täufers dargestellt ist, liegt hier das Kreuz mit der Fahne des Lammes, «das hinwegnimmt die Sünden der Welt». Und dieses Gotteslamm beugt sich hier unter die Schale des Täufers: «so gebührt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen» (Mt 3,15).



Paris Bordone (1500-1571), Taufe Jesu, Gemälde, Pinacoteca di Brera, Mailand

Das Wort vom «Lamm Gottes» wird exegetisch in Verbindung gesehen mit dem jesajanischen Gottesknechtslied Jes 53,7: « ... und beugte sich und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt.» Rembrandts Federzeichnung (um 1660) lässt wie kaum ein anderes Bild an diesen Vers denken. In der Menge am Ufer sammelt sich die ganze Ambivalenz des

Volkes, von der die Evangelien im Umkreis der Taufe Jesu erzählen. Und über dem Lamm, dem Gottesknecht, der da gebeugt im Wasser steht, ist als Zeichen und Stimme vom Himmel her nur diese unmerkliche Vibration der Luft in einigen Federstrichen.

Anmerkungen

[1] Als ikonographische Überblicksdarstellungen vgl. L. Réau, Iconographie de l'Art Chrétienne II. Iconographie de la Bible 2. Nouveau Testament, Paris 1957 ; Art. Taufe Jesu (Red.), in: LCI 4,247-255; G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst 1, Gütersloh 1981³,137-152 (Abb. 346-3788); Art. Taufe Christi (G. Jászai/M. Restle), in : LMA 8,501-504. Zur frühchristlichen und byzantinischen Kunst vgl. J. Strzygowski, Ikonographie der Taufe Jesu, München 1885; Art. Baptême de Jésus, in: DACL II/1,346-380, G. de Jerphanion, La Voix des Monuments. Notes et Études d'Archéologie chrétienne, Paris 1930,165ff ; G. Ristow, Die Taufe Christi, Recklinghausen 1965.

[2] LCI 4,250.

[3] Vgl.A. Masseron, Saint Baptiste dans l'Art, Vichy 1957; F.-A. von Metzsch, Johannes der Täufer, Seine Geschichte und seine Darstellung in der Kunst, München 1989; Art. Johannes der Täufer (E. Weis), in: LCI 7,164-190.

[4] LCI 7,175.

[5] Vgl. Art. Festbildzyklus (E. Lucchesi Palli), in: LCI 2,26-31.

[6] Vgl. z.B. A. Feuillet, Le Symbolisme de la Colombe dans les Récits Évangéliques du Baptême, in: Recherches de Science Religieuse 46 (1958), 524-544.

[7] D. Forstner, Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck 1977³, 240.

[8] Zit. ebd.

[9] H. Braun, Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin, in: ZThK 50 (1953), 38-43,40.

[10] Zur Ikonographie der Trinität vgl. F. Boespflug, Trinität. Dreifaltigkeitsbilder im späten Mittelalter, aus dem Franz. übersetzt von W.-M. Stock, Paderborn 2001.

[11] Vgl. ders., Dieu dans l'Art, Paris 1984.

Matthew und Oliver O'Donovan · London und Oxford

JOHANN SEBASTIAN BACHS MUSIKALISCHE DARSTELLUNG DER TAUFE JESU

Von den drei erhaltenen Kantaten Bachs für das Fest Johannes des Täufers am 24. Juni nehmen die erste (BWV 167, aus dem Jahr 1723) und die dritte (BWV 30, aus dem Jahr 1738, mit einem Parodie-Text von Picander) Lukas' Erzählung von der Geburt Johannes des Täufers in den Blick und reflektieren das Thema der erfüllten Prophezeiung. Im Jahr 1724 wählen Bach oder sein Librettist aber im Rahmen seines Zyklus von 40 Choralkantaten (komponiert vom Juni 1724 bis zum März 1725) aus den Hymnen für diesen Tag Martin Luthers Taufhymne *Christ unser Herr zum Jordan kam* aus, die normalerweise zu einer modalen Choral-Melodie von Johann Walter gesungen wird.[1] Wie gewöhnlich bei Choralkantaten, stellen der erste und der letzte Satz Vertonungen von Strophen der Hymne dar, während die zentralen Sätze zeitgenössische, Prosa und Dichtung miteinander abwechselnde Paraphrasen von anderen Strophen sind. Obwohl man keinen Librettisten für diese Kantaten nennen kann, wird man vernünftigerweise davon ausgehen, dass ein einziger Autor für alle verantwortlich war. Man hat beobachtet, dass die plötzliche Unterbrechung des Zyklus nach dem 25. März 1725 auf den Tod Andreas Stübels, eines früheren Konrektors der Thomasschule, im Januar desselben Jahres folgte.[2] Es mag kein Zufall sein, dass die Texte der Choralkantaten im Herbst und Winter 1724 und 1725 um die Erwartung des Todes kreisten. In diesen Texten finden wir zahlreiche Zeugnisse für Schweitzers Spekulationen zu Bachs angeblich so «wunderbarem, heiteren Todessehnen»[3]. Im Juni 1724 hatte der Tod aber noch keinen vorrangigen Platz in den Gebeten des Librettisten gefunden. Der Text von BWV 7 nimmt sehr genau das Ereignis der Taufe Christi in den Blick. Abgesehen von den zwei Orgelchoral-Kompositionen in der *Deutschen Orgelmesse*[4]
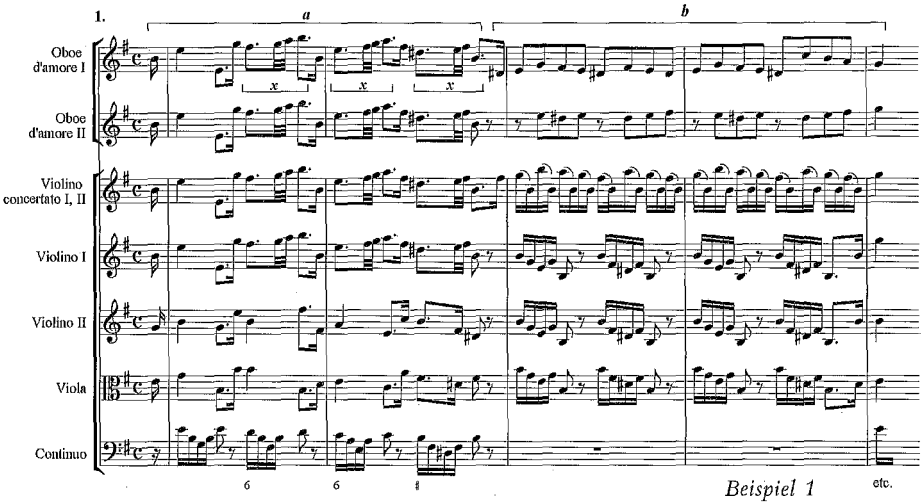
Oliver O'Donovan FBA, geb. 1945, ist Regius Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Universität Oxford und Canon von Christ Church Cathedral, Oxford. – Matthew O'Donovan, Musiker und Publizist, Studium am Merton College Oxford und am King's College London, lebt in London. Seine Forschungen betreffen vor allem das Verhältnis von Theologie und Musik und die Frage der Aufführungspraxis. – Aus dem Englischen übertragen von Holger Zaborowski.

handelt es sich, soweit wir wissen, um den einzigen Fall, dass sich Bach mit diesem Ereignis oder dieser Hymne beschäftigt hätte. Diese Beschäftigung führte aber zu einer erstaunlichen Kombination von musikalischen Formen und theologischer Reflektion, die nur in seinen eigenen Meisterwerken ihresgleichen findet.

Die sieben Sätze sind, wie üblich in Choralkantaten, von einem komplexen choralen Satz, der auf dem ersten Vers der Hymne (1) basiert, und einer einfachen choralen Vertonung (7) eines späteren Verses eingerahmt. Die Komposition hat eine perfekte symmetrische Struktur und ist gleichmäßig um die zwei Verse der Hymne angeordnet, von denen der erste die Gründe für Jesu Kommen nennt und der zweite von der Notwendigkeit unseres Glaubens an ihn spricht. Die Bass-Arie, die auf den Eröffnungschor folgt, ist ein Appell in der Person Johannes des Täufers, der uns in einer typisch Lutherischen Interpretation von Mt 3,11 dazu aufruft, zu verstehen, dass die Taufe nicht nur eine Angelegenheit von Wasser, sondern des Wortes Gottes und des Geistes sei. Bei der Alt-Arie, die dem Abschlusschoral (6) vorangeht, handelt es sich um einen klanglich ausgewogenen Aufruf zum Glauben wie aus der Perspektive eines christlichen Missionars, bei den zwei Rezitativen des dritten und fünften Satzes um interpretierte Erzählungen – zum einen von der Taufe Jesu (im Anschluss an Mt 3,17), zum anderen von seinem Abschiedsauftrag an die Jünger, alle Völker zu taufen (hier werden Mt 28,19 und Mk 16,16 miteinander kombiniert). Dies macht den vierten Satz zum Dreh- und Angelpunkt – eine brilliante Tenor-Arie über die Offenbarung der Trinität in der Taufe Jesu, die mit der Aussage schließt, dass die Taufe die Gabe der heiligen Dreifaltigkeit an uns sei. Hier finden wir den Schwerpunkt der Komposition, die Brücke, über die der Gedanke der Kantate von dem kerygmatischen Anliegen der ersten Sätze zu den missionarischen Anliegen der letzten drei Sätze übergeht.

Im folgenden werden wir uns hauptsächlich auf den ersten und vierten Satz beschränken, um zu zeigen, wie Bach sein musikalisches Repertoire nutzt, nicht nur um die Ereignisse zu illustrieren, sondern auch um sie zu kommentieren und ihren theologischen Gehalt zu verdeutlichen.

Das Ritornell des großen Eröffnungschores ist auf zwei gegensätzlichen Ideen aufgebaut. Die erste (a) ist ein majestätisch punktierter Rhythmus, der weite melodische Sprünge mit einem aus vier Noten bestehenden aufsteigenden Schema (Motiv x) verbindet. Die zweite (b) ist eine aus Achtelnoten bestehende Melodie, die sich in den zwei *Oboi d'amore* hochwindet und von einer geschliffenen, aus Sechzehntelnoten bestehenden Ausschmückung seitens der Streicher begleitet wird (Beispiel 1). Die unmittelbare Bedeutung dieses Gegensatzes ist im ersten Vers der Hymne ausgedrückt: *Christ unser Herr zum Jordan kam*: Wir hören die herr-liche Ankunft Christi und den fließenden Fluss, zu dem er kam.



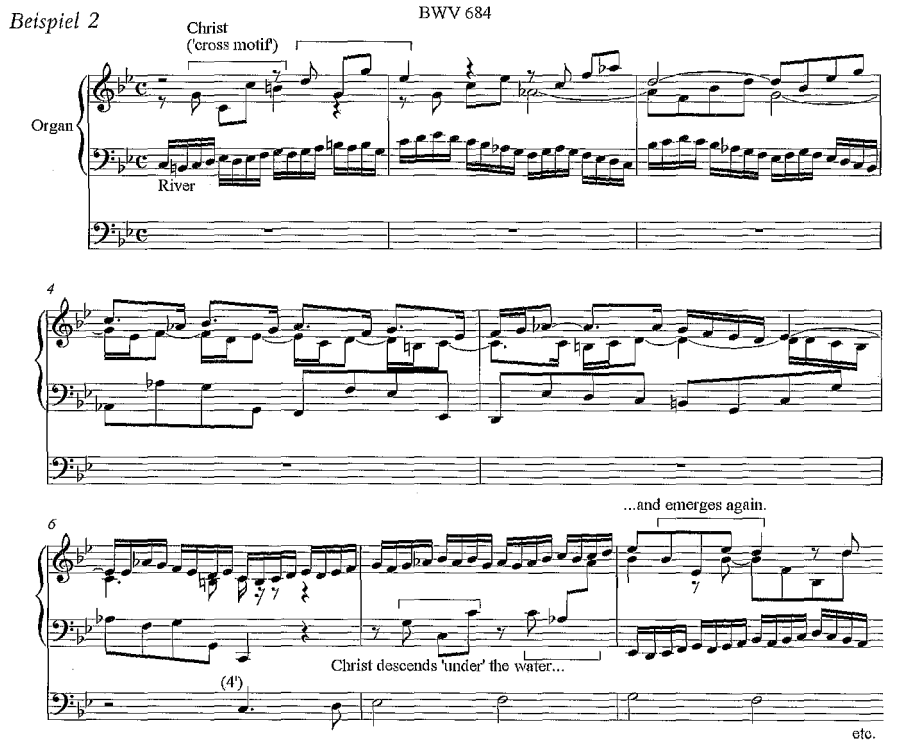
Beispiel 1

Wir können einen interessanten Vergleich mit der längeren der zwei Orgelchoral-Kompositionen derselben Hymne (BWV 684) ziehen, in der Bach ähnlich graphisch vorgeht:

Christ, unser Herr, zum Jordan kam

BWV 684
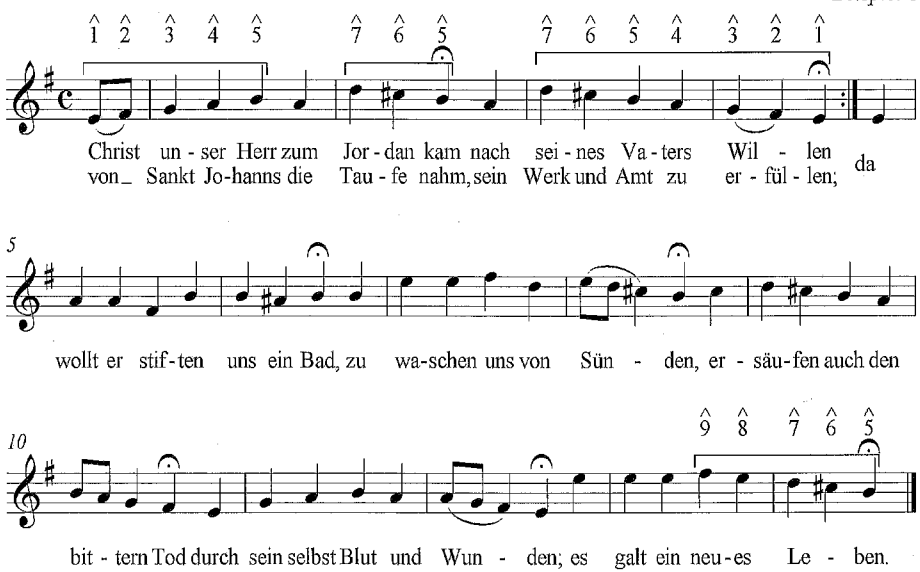
Beispiel 2



Jesus wird durch eine Achtelnoten-Figur, die auf großen Sprüngen und dem berühmten «Kreuzesmotiv» basiert, dargestellt, während das Wasser in sanften, schrittweise sich bewegenden Sechzehntelnoten im Untergrund fließt. Von dem Moment an, ab dem in dem Choral das Pedal genutzt wird (Takt 6), bewegt sich das Motiv Christi sofort «unter» das Wasser, das nun nach oben steigt (Beispiel 2).[5] Aber in keinem Fall ist die bildliche Darstellung der Zweck der Bachschen Komposition: Die entgegengesetzten Motive versinnbildlichen unmittelbar das im Luthertum ausgeprägte dogmatische Verständnis des Sakraments als zusammengesetzt aus einer göttlichen «Einsetzung» und einem geschaffenen «Element» – genau das Dogma, das Johannes der Täufer uns in (2) erklären wird: *Es muß zwar hier Wasser sein, doch schlecht Wasser nicht allein. Gottes Wort und Gottes Geist tauft und reiniget die Sünder.*

Nun hören wir die Choralmelodie selbst (Beispiel 3), die in dorischer Tonart gehalten ist und weitestgehend auf tonleiterartigen Läufen aufbaut. Die erste Zeile etwa besteht aus einem aus fünf Noten bestehenden aufsteigenden Lauf von ^1 bis ^5, auf die kurz darauf ein aus drei Noten bestehender absteigender Lauf von ^7 bis ^5 folgt. Die letzte (neunte) Zeile schließt mit einem aus fünf Noten bestehenden absteigenden Lauf. Solche schrittweisen Motive sind ein wesentliches Baumerkmal für die Musik der gesamten Komposition. Für Bach, so scheint es, haben sie zwei Bedeutungen: Da ist zum einen das klassische Dogma von den zwei Naturen in der Person Christi – der göttlichen und der menschlichen Natur –, ein Dogma, das Bach mehrfach in seinen Kompositionen darzustellen versuchte.[6]

Beispiel 3

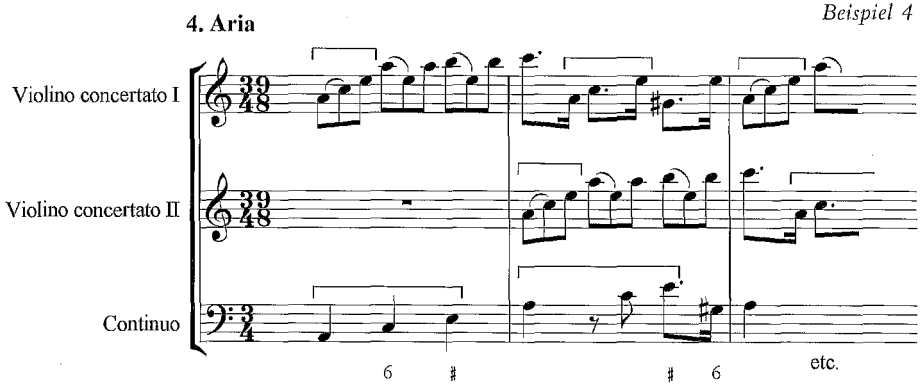


In Jesus ist die menschliche Natur *erhoben*, und die göttliche Natur *steigt* in der gnadenvollen Gabe des göttlichen Lebens *hernieder. Es galt ein neues Leben* sind die Worte der absteigenden neunten Zeile des ersten Verses. Im zweiten Satz wird dieser absteigende, aus fünf Noten bestehende Tonlauf im *basso continuo* beschleunigt. Er ist ein auffallendes Merkmal des Ritornell und symbolisiert das Rasen der göttlichen Gnade nach unten. Die nach oben und nach unten gerichteten schrittweisen Motive zeigen sich auch in der ersten Zeile des Chorals, in *Christ unser Herr* und *Jordan kam*, so dass die komplementären Muster auch von dem Aufeinandertreffen von göttlicher Einsetzung und materialem Element im Sakrament sprechen.

Obwohl in der Choralmelodie die ersten Noten die aufsteigenden Tonläufe sind, setzt Bach sie (in der Tenorstimme) gegen den Kontrapunkt des absteigenden Sopran-Motivs. Aber er hat tatsächlich schon etwas ähnliches in den Eröffnungstakten des Ritornell unternommen (a), in dem das dramatische, aus vier Noten bestehende aufwärts gerichtete Motiv (x) in eine absteigende Sequenz eingebaut ist.

Die Tonlauf-Strukturen konstituieren zusammen mit dem plätschernden Motiv des Flusses und einigen weiteren Intervallen des herr-lichen Motivs das thematische Hauptmaterial des Eröffnungschores. Gebrochene Akkorde und triadische Motive sind in dekorativer Absicht genutzt, um diese melodischen Elemente zu unterstützen. Wir finden allerdings kein prominentes melodisches Element, das auf Arpeggios oder Triaden basierte. Das gilt auch von der Bass-Arie (2). Aber die Eröffnungsnoten des Rezitativs (3) führen eine neue melodische Atmosphäre ein. Bach vertont den Satz *Das hat Gott klar* ... mit einem aufwärts gerichteten Arpeggio einer dominanten Septime. Dann brechen im vierten Satz arpeggierte Triaden auf jeder Seite aus (Beispiel 4). Die Offenbarung am Jordan war die Offenbarung der göttlichen Trinität, genau die Struktur, die allem Seienden zugrunde liegt, so wie auch die Triade die Struktur ist, die aller Harmonie zugrunde liegt.

Beispiel 4



Die Arie schildert die Offenbarung der Trinität, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, bei der Taufe Jesu. Ihre Struktur soll sowohl die Gegenwart des dreieinigen Gottes als auch die menschliche Teilhabe am göttlichen Leben durch Wasser und Geist symbolisieren. Akkustisch wirkt sie leicht und brilliant, wie es der Situation der göttlichen Selbst-Offenbarung entspricht. Die Form der Arie ist ein reduziertes *da capo*: Die Wiederholung ist auf das Ritornell alleine beschränkt, so dass ein Kompromiss mit der trinitarischen Struktur des Libretto vermieden ist. Dieses folgt der theologischen Reihenfolge, in der die drei Personen der Trinität bei der Taufe liturgisch genannt werden:

> Des Vaters Stimme ließ sich hören,
> Der Sohn, der uns mit Blut erkauft,
> Ward als ein wahrer Mensch getauft,
> Der Geist erschien im Bild der Tauben,
> Damit wir ohne Zweifel glauben,
> Es habe die Dreifaltigkeit
> Uns selbst die Taufe zubereit'.

Wenn wir diesen Text, der auf der vierten Strophe von Luthers Hymne basiert, mit dem Original vergleichen, so ist deutlich, dass der Librettist absichtlich die trinitarische Struktur betont hat. Während Luthers Strophe mit dem Sohn beginnt, so ist hier der Bezug auf die Stimme des Vater in der vorhergehenden Strophe in Erinnerung gerufen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Librettist an eine Predigt Luthers zum Dreikönigstag, in der der trinitarischen Dimension der Taufe Jesu ein schärferes Profil gegeben ist, gedacht hat: «Der Vater lässt sich in der Stimme hören, der Sohn heiligt die Taufe mit seinem Leibe, der Heilige Geist fährt in der Gestalt der Taube hernieder. Ist das nun nicht eine große Offenbarung und ein sicheres großes Zeichen, dass Gott die Taufe lieb habe und nicht davon bleiben könne?»[7] Ob Bach an dieser Entscheidung beteiligt war, können wir nicht wissen. Aber sie scheint seinen eigenen Intentionen entgegen gekommen zu sein.
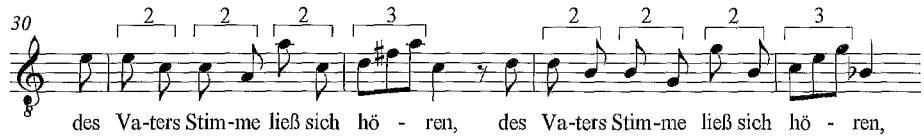
Bei der Instrumentalisierung handelt es sich um ein typisches Trio: der *Continuo*, der den Vater repräsentiert, und ein Paar von *concertati* Violinen für den Sohn und den Heiligen Geist. Diese beiden folgen eng aufeinander in einem Kanon. Die erste Violine, die den Sohn darstellt, führt die zweite in dem gesamten Teil über den Vater und den Sohn. So bewegt sich etwa im ersten Takt die erste Violine in einem wogenden aufwärts gerichteten Arpeggio vom tonischen A, was gleichzeitig im *Continuo* zum Ausdruck kommt, wodurch die ewige Zeugung des Sohnes dargestellt wird. Hierauf folgt in den zweiten und dritten Schlägen des ersten Taktes und im ersten Schlag des zweiten Taktes eine aus drei Noten bestehende aufwärts ge-

richtete Bewegung (A – B – C), die an den Aufstieg der Menschheit in den Eröffnungsnoten des Choralthemas erinnert. Im zweiten Takt wird dieses von der zweiten Violine kopiert, was – in einer bildlichen Darstellung des im westlichen Christentum entwickelten Dogmas von dem zweifachen Hervorgang des Geistes aus dem Vater und dem Sohn – den Geist symbolisiert.[8] Wenn wir die Zeile *war als ein wahrer Mensch getauft* (Takt 40) erreichen, verstummt die zweite Violine. Allein die erste Violine spielt weiter und illustriert die einsame Bewegung des Sohnes von der Herrlichkeit der Trinität in die Inkarnation.

Der zentrale Abschnitt handelt vom Heiligen Geist *(Der Geist erschien …)*. Wenn wir zu diesem Abschnitt kommen, führt die zweite, den Heiligen Geist symbolisierende Violine den Kanon (wie eine Taube absteigend, wenn sie in Takt 64 wieder einsetzt) und zeigt so den Dienst des Geistes als desjenigen, der vom Sohn der Menschheit gegenüber Zeugnis ablegt (Joh 15,26), so dass wir *ohne Zweifel glauben* können. Die zweite Violine hat auch eine Zeile, die sie alleine begleitet, nämlich *Damit wir ohne Zweifel glauben* (Takt 79). Dies illustriert vielleicht die Lehre Jesu, die wir im Johannes-Evangelium finden (16,7), dass er weggehen müsse, damit der Geist zur Kirche kommen könne.

Das Metrum ist ein Dreiertakt, von dem eine jede Zähleinheit entweder in drei oder in zwei Teile aufgeteilt ist – eine ungewöhnliche Form eines *giga*. Der Grundtakt symbolisiert die Dreieinigkeit, den drei-einen Gott. Die rhythmische Spannung zwischen der Aufteilung in (a) zwei und (b) drei Teile symbolisiert (a) den offenbarenden Eingriff selbst und (b) die Anpassung unseres menschlichen Lebens an die drei-eine Struktur des göttlichen Lebens selbst. So sind zum Beispiel bei ihrem zweiten und dritten Auftauchen die Worte *Vaters Stimme ließe sich hören* aufgeteilt in / 2 – 2 – 2 / 3 – 1 (Beispiel 5). Dieses rhythmische Symbol wird durch die melodische Gestalt bekräftigt. Der auffallende Duolen-Rhythmus von *Vaters Stimme* enthält eine absteigende arpeggierte Triade, während die Triole von *hören* am Beginn des folgenden Taktes eine aufsteigende Triade enthält. Diese rhythmischen und melodischen Symbole werden auch in der vierten und fünften Zeile verwendet, in denen Bach dasselbe melodische Material nutzt, um die Nachfolge des Menschen zu illustrieren: durch die Kraft des Heiligen Geistes (*Der Geist …*, Takte 68-72) und durch Glauben (*damit wir ohne Zweifel glauben*, Takte 109-113) steigt die Gnade zu uns hernieder, und wir steigen auf, um am Leben der Dreifaltigkeit teil zu haben.

Beispiel 5



Es ist vielleicht kein Zufall, dass Bach die Zeilen des Textes so aufteilt, dass die zweite und fünfte Zeile dieselbe Melodie teilen (Takte 34 bis 39 und 72 bis 77). Dies führt nicht nur zu passenden chromatischen Harmonien, um den Kreuzesbezug herzustellen und die Mühen der Nachfolge zu illustrieren, sondern stellt auch eine Beziehung zwischen ihnen her. Der Taufeid verpflichtet den Gläubigen dazu, gegen die Welt, das Fleisch und das Böse zu kämpfen. Die Gnade, durch die sich der Christ in den Kämpfen engagiert, ist durch das Blut Christi «gekauft», und der Gläubige, der im Glauben kämpft, leidet, wie der Heilige Paulus es ausdrückt, mit ihm (Röm 8,17).

Die Szene von Jesu Taufe kann so, obwohl sie sowohl in der Musik als auch in der Kunst vergleichsweise vernachlässigt wurde, große Künstler zu einer kraftvoll-dynamischen Darstellung der göttlichen Einflussnahme auf die menschliche Existenz in der Person Christi bewegen. Allein schon aufgrund ihrer schieren Energie kann der vierte Satz von BWV 7 neben El Grecos im Prado befindliches und 1600 entstandenes Ölgemälde gestellt werden, in dem die verlängerten Figuren und die zentrale Lichtwelle eine turbulente Abwärtsbewegung des Geistes auf den Sohn zeigen. Bach geht allerdings noch weiter: Mit seiner sehr hoch entwickelten theologischen Sensibilität und der außerordentlichen Meisterschaft in seiner Kunst konnte er völlig normale Kompositionstechniken mit einer solch scharfen Aufmerksamkeit auf seinen Text nutzen, um einen Kommentar zur Bedeutung des Ereignisses in musikalischer Sprache zu schreiben. Die Offenbarung in der Begegnung des Göttlichen mit dem Menschlichen ist unter zwei einander ergänzenden Aspekten gesehen: als Erhebung und als Abstieg, als ein Modell für alle Gläubige und als eine entscheidende göttliche Leistung.

Anmerkungen

[1] WA 35, 468.

[2] Christoph Wolff, Johann Sebastian Bach. The Learned Musician, Oxford 2000, 278.

[3] Albert Schweitzer, J.S. Bach, Wiesbaden 1952, 147.

[4] BWV 684 und 685. Diese beiden Choralkompositionen sind Teil von Bachs musikalischer Darstellung des Lutherischen Katechismus in der zweiten Hälfte der *Deutschen Orgelmesse*.

[5] David Humphrey, The Esoteric Structure of Bach's Clavierübung III, Cardiff 1983, 57.

[6] Dies geschieht oft durch ein Duett für Alt und Sopran. Vgl. etwa den Eröffnungssatz von BWV 23 (*Du wahrer Gott und Menschen Sohn*), den fünften Satz von BWV 91 (*Die Armut, so Gott auf sich nimmt*) oder das *Christe eleison* der B-Moll-Messe.

[7] Martin Luther, Die Predigten, in: Luther Deutsch, Band 8, hrsg. von Kurt Aland, Stuttgart und Göttingen ^{2}1965, 72.

[8] Bachs trinitarischer Symbolismus im e-moll-Präludium (BWV 552a) zeigt deutlich, dass Bach sich mit diesem Dogma intensiv beschäftigt hat.

Horst Bürkle · Starnberg

DIE SEHNSUCHT NACH VERWANDLUNG – INITIATION IN DEN RELIGIONEN

1. Erneuerung aus dem Erbe

Mit dem Begriff «Initiation» verbindet sich ein weites Praxisfeld in den Religionen, dem ganz unterschiedliche Bedeutungen zukommen. Im eigentlichen Wortsinn bezeichnet er bestimmte rituelle Akte der Einführung, der Eingliederung oder der Einweihung. Dabei kann es sich um Übergangsrituale handeln, die von einem bestimmten Lebensabschnitt in den anderen überführen. Derjenige, an dem die Initiation vollzogen wird, erscheint dabei nicht bloß als ein Individuum. Vielmehr erfolgt die ihn oder sie betreffende Veränderung immer in Bezug auf eine Gemeinschaft oder Kultgruppe. In sie wird er überführt, eingegliedert oder auch einfach aufgenommen. Insofern sind Initiationen von Hause aus keine reinen Individualriten. Sie setzen den Zusammenhang einer kultischen Gemeinschaft oder Gruppe voraus. Indem sie zu ihnen ein neues, verändertes Verhältnis setzen, erhält der Initiierte einen anderen Lebensstatus und die ihm eignende neue ‹Qualität›.

Wir haben es also hier mit einem Sammelbegriff zu tun. Darum kommt es sehr darauf an, was sich in den verschiedenen Religionen mit diesem heute in der Ethnologie und Religionswissenschaft geläufigen Begriff verbindet. Das sich hier eröffnende Spektrum ist weit. Zu ihm gehören bereits die eine Zeugung und eine Geburt begleitenden Riten wie auch die in die Pubertätszeit fallenden Überleitungsrituale in die Vollmitgliedschaft einer durch Abstammung und verwandtschaftliche Vernetzung zusammengehörenden Religionsgemeinschaft. An ihnen lässt sich das Ineinander von gemeinschaftlichem Handeln und Verwandlung des Einzelnen besonders deutlich erkennen. Die Alterszusammensetzung einer auf ihre Initiation vorzubereitenden Gruppe junger Männer kann von einzelnen durch Rücksicht auf das bestehende Verwandtschaftsverhältnis durchkreuzt werden.

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.

Erst wenn der möglicherweise noch jüngere Onkel seine Initiation durchlaufen hat, darf der ihm im Lebensalter voranstehende Neffe folgen. Die die Kindheit verabschiedende, die neue Vollmitgliedschaft bewirkende Handlung muss sich der bestehenden Abstammungsfolge beugen. In ihrem Rahmen vollzieht sich die Entbindung aus den Schranken der kindheitlichen ‹Vor›-existenz.

Eingefügt in seine Abstammungszusammenhänge erfährt der Jugendliche das Äußerordentliche seiner Umwandlung: Er erhält nicht allein Kenntnis und Zugang zu den das Leben seiner Gemeinschaft bestimmenden Kulten und Ritualen. Ihre überlieferte Glaubenswelt wird nun in ihren täglichen Vollzügen auch die seine. Um ihretwillen und durch sie wird er selber Teil des durch und durch religiös gefüllten ‹Kosmos› dieser Stammesgemeinschaft.

Die auf solche Umwandlung bezogenen Vorbereitungen erfolgen langfristig und intensiv. Sie können bis zu mehreren Jahren umfassen. Ihr ganzheitlicher Zuschnitt zeigt sich in der Verbindung von gemeinschaftlicher Praxis, religiöser Unterweisung und rituellen Verwandlungen. Der Übergang besteht im Wesentlichen in der Einbeziehung in die vom Ahnenglauben durchwirkte und bis in alle Bereiche des täglichen Lebens hineinreichende Geister- und Götterwelt der betreffenden Gemeinschaft.

Dass es sich dabei nicht bloß um einen natürlichen Wachstums- und Reifungsprozess bei den Jugendlichen handelt, wird auf verschiedene Weise deutlich. Es beginnt eine Zeit der radikalen Aussonderung dieser zu initiierenden Gruppe. Um ihre Trennung vom ‹profanen› Leben des Dorfes erfahrbar zu machen, können die Jugendlichen extremen Bedingungen ausgesetzt werden. Was äußerlich als Erziehung zur Mannhaftigkeit, zu Mut und Durchstehvermögen erscheint, trägt den Charakter des spürbaren Abschiednehmens vom bisherigen Leben. Sich fortsetzende Klausuren in entlegenen Gebieten unter Leitung erfahrener Ältester sollen Abstand und Trennung vom Gewohnten versinnbildlichen. Ein mit weißer Farbe getünchter Körper kann den Wandel des werdenden Neophyten anschaulich machen. Es ist die Farbe eines Leichnams. Entsprechend sind die eine Verwandlung anzeigenden Rituale solche des Sterbens, die ihnen eine andere, neue *physis* verleiht.

Die begleitenden Handlungen und Zeremonien sind je nach Kultgemeinschaft verschieden. Die Prozeduren, die auf die Initiation vorbereiten, hat man auch als ‹Prüfungen› gedeutet, denen sich die Jugendlichen unterziehen müssen. Im weiteren Sinne aber sind sie Teil der Übergangsriten, die in den neuen Zustand versetzen und ihn signifikant markieren sollen.

Nahrungsmittel werden entzogen oder ihnen wird das Schlafen verweigert. Dass es sich bei solchen Entzugspraktiken nicht einfach um Ertüchtigungsmaßnahmen handelt, darauf deuten symbolische Handlungen in diesem Zusammenhang hin. Sie bezeichnen zugleich den Übergang in

die neue Daseinsform der Initianden. So können sie während einiger Monate vom Leiter des Lagers wie Neugeborene behandelt werden. Ihnen wird die Nahrung wie Säuglingen zugeführt. Sie sind wieder sprachlos geworden. In anderen Traditionen sprechen die Betroffenen ihre eigene Sprache während der Zeit der Aussonderung, die für die Verwandten und Freunde unverständlich bleibt. Nach ihrer Rückkehr müssen sie die daheim geläufige Sprache wieder ‹erlernen›. Es gibt verschiedene Verhaltensweisen, die diesen ‹Initiationstod› kenntlich machen. Ihr Benehmen wie soeben Neugeborene mit Stammeln und Schreien kann den Übergang markieren. Andernorts vermögen sie das Licht des Tages nicht zu ertragen, gehen gebeugt wie erblindet mit gesenktem Blick vor sich hin. Imitationshandlungen verfremden das den Menschen eigene Verhalten. Sie ahmen tierische Laute nach oder verhalten sich in anderer Weise ungewohnt und absonderlich.

Die Welt der die Initiationen vorbereitenden und begleitenden traditionellen Praktiken ist bunt und vielfältig. Sie werden begleitet von den magischen Kräften der Fetischpriester. Sie vermögen die Verwandlungen zu bewirken, indem sie die Betroffenen als Medien ihrer schamanischen Kunst unterwerfen. Sie selber stehen im Dienst der höheren Mächte ihrer Ahnen und der die Natur beherrschenden Geister, die es den Einzuweihenden zu erschließen gilt. Sie begleiten ihren Übergang vom Jungsein zum gemeinschaftsfähigen und mündigen Mitmenschen und lassen ihn im Sinne der traditionellen Religion zu einer ‹Verwandlung› werden.

Was auf diese Weise zu einer leib-seelischen neuen Erfahrungswirklichkeit wird, ist zugleich begleitet von einem deutenden, erklärenden Lernprozess. Jede Einzelhandlung hat ihren größeren Sinnzusammenhang. Er liegt in der ‹Weltanschauung› dieser traditionellen Gemeinschaft. Sie gibt den einzelnen rituellen und magischen Verrichtungen ihre eigentlichen Bedeutungsgehalte. Sie erschließen sich in den mythischen *Ursprungsüberlieferungen* und in den sie erklärenden mündlichen Traditionen der betreffenden Gemeinschaften. Es sind Geschichten, in denen das hier und jetzt zu Vollziehende seinen sinngebenden Grund hat. Auf die Frage, warum in einer solchen ethnischen Religion dieses oder jenes so geschieht und warum so gehandelt wird, erhält man die Antwort: «Weil unsere Ahnen alles so gefügt haben; deshalb machen wir es so und nicht anders.»[1] Das Überlieferte ist das Selbstverständliche. Es stellt eine Fülle von Erzählgut dar, das im Kult lebendig gehalten wird und dem Leben heute seine Deutungen verleiht. Es umkreist die Geschichte der eigenen Geburtsgemeinschaft, die zur Mitte der Geschichte der Menschheit geworden ist. Solche Ursprungsmythen wissen um die Anfänge von Erde und Mensch und wie es zu dem jetzt veränderten Schicksal der Menschen und zu dem Zwang, sterben zu müssen, gekommen ist. Leben und Tod stehen im Zentrum dieser Väterweisheiten. Sie erklären das Bestehende mit den Mitteln der begrenzten Vorstellungs-

und Erfahrungswelt dieser Geburtsgemeinschaft und ihrer *religio*. Ihre Grenze finden sie in den blut- und bodenbezogenen Verwandtschafts- und Abstammungssystemen. Die Hochgötter, die einzelne von ihnen aufweisen und auf die die mythischen Anfänge zurückgehen, sind der eigenen Ahnenreihe entwachsen. Das Wissen von einem ursprünglich anderen, heilen und todlosen Dasein, sein Verlust und seine Verwandlung in jetzige Enge und Gefährdung lebt im anschaulichen Erzählgut weiter. Es will Antwort geben auf die Frage nach dem ‹Warum› gegenwärtiger Lebensumstände. Immer ist der Mensch ursächlich mitbeteiligt. Unterschiedlich kann seine Rolle dabei ausfallen. Oft sind es fast beiläufige, unglückliche Umstände, die dazu geführt haben. Ein Tier als Nachrichtenüberbringer der Mitteilung von der Menschen Unsterblichkeit vergisst seinen Auftrag. Die räumlich vorgestellte Verbindung zwischen Himmel und Erde in Gestalt einer Liane reißt ab. Eine vom Urahnen auferlegte Pflicht wurde versäumt. Die schicksalsschwere Veränderung entspricht meist kaum den sie verursachenden beiläufigen Anlässen. Alles ereignete sich in dieser den Initiatianden bekannten Welt. Es ist die Landschaft, in der sie aufgewachsen sind. Die Namen der Wohnstatt, der sie umgebenden Berge, Seen und Flüsse kehren in diesem Traditionsgut wieder und haben hier ihre Bedeutungen und sinngebenden Bezüge. Im eigenen Milieu entbirgt die mythische Kunde ihren Gegenwartsbezug.[2]

Initiation bedeutet deshalb auch Einführung in das Geheimnisvolle, in das Hintergründige und Verborgene dieser sichtbaren Welt. Die Kräfte, die sich durch die Rituale und im kultischen Vollzug erschließen lassen, finden hier ihre ‹meta-zeitliche› Beheimatung. Der Initiand soll begreifen, dass die ihn umgebende Welt von Wesen, Geistern und Kräften durchwaltet ist, denen auch sie selber unterliegen. Das Auge und die Sinne gilt es zu öffnen für diese ‹Durchschau› auf die Zusammenhänge, deren Pflege und Beachtung die ‹Kultur› der Gemeinschaft ausmachen und in der sie ihren religiösen Grund hat. Der tägliche Umgang mit der Welt der Ahnen, ihre Rückkehr und ihr Sich-Versagen, ihre das Leben gewährende und schützende Gegenwart ebenso wie ihr Krankheit, Tod und Katastrophen verursachendes Rachenehmen, das alles setzt eine Einführung, ja ein Vertrautwerden mit jener ‹höheren Welt› voraus. Volle Teilhabe am gemeinsamen Leben der Gemeinschaft schließt darum den verstehenden Mitvollzug der ihr Leben befördernden und schützenden religiösen Akte mit ein. Der Initiierte unter den viehzüchtenden Karamojong Nordugandas soll das morgendliche Libationsopfer von Rinderblut und Milch nicht als bloßes Brauchtum begleiten. Er selber muss in die Lage versetzt werden, als zukünftiger *pater familiae* diese regelmäßige Verrichtung als für das Wohl und Wehe der Seinen unabdingbaren Brückenschlag in die ‹Welt› der ‹Höheren Machtträger› zu vollziehen. Träume gewinnen ihren Realitätsgrad, ihre Deutungen

werden schicksalsbestimmend. Wer seine Erkrankung als bloß physischen Defekt ansieht, verkennt die eigentlichen Möglichkeiten seiner Heilung. Sie liegen in den vom heilenden Fetischpriester zu vollziehenden Ritualen. Heilung – so muß es der ‹mündige› Stammesangehörige lernen – hängt für ihn aufs Engste mit Heilszuwendung seitens derer zusammen, die schicksalsverfügende Macht über die Lebenden haben. Die Palette der Therapiemöglichkeiten in diesem Zusammenhang ist bunt. Sie reicht von der Beseitigung einer durch Fernzauber bewirkten psychischen oder physischen Erkrankung bis zu magischen Schutzmaßnahmen für den modernen Verkehrsteilnehmer. Wer die Riten zu deuten weiß, wer deren Interaktionen in ihren Wirkungszusammenhängen kennt, vermag als ‹Eingeweihter› in den Kreis der Vollmitglieder einzutreten. Initiation ist in diesem Sinne mehr als ein ‹Lernprozess›. *Learning by doing* gilt hier im umfassenden Sinne des verstehenden Mitvollzuges der das Leben bestimmenden, es ermöglichenden unentbehrlichen religiösen Verrichtungen. Nur wer in der Lage ist, die geheimen Schaltstellen der Väterreligion als Vollmitglied mit zu bedienen, ist zulassungsfähig.

Davon hängt auch sein individuelles Wohlergehen und sein weiterer Weg ab. Nur wer initiiert worden ist, gilt als ‹erwachsen›, ist gemeinschaftsfähig, darf heiraten und für den Zuwachs der Gemeinschaft sorgen. Jenseits der Altersreife befördert die Initiation eine lebensnotwendige Wandlung zum menschlichen Volldasein.

Die Handlungen, die diesen Übergang bewirken, können unterschiedliche sein. In jedem Falle markieren sie die Veränderung. Am weitesten verbreitet ist die Beschneidung der Vorhaut des männlichen Gliedes; in einzelnen Ethnien spielt die heute weitgehend verbotene Beschneidung der weiblichen Clitoris eine Rolle. Ihre Entfernung gilt als unentbehrlicher Vollzug im Sinne eines personalen Opfers an die schicksalsbestimmenden göttlichen Machtträger der eigenen Ahnenreihe. Entsprechend kommt dem Umgang mit der entfernten Vorhaut und dem dabei verlorenen Blut kultische Bedeutung zu. Sie wird in einem dazu eigens vorgesehenen Zeremoniell im heiligen Boden der den Stammesgöttern eigenen Wohnstätte beigesetzt.

Welche zentrale Bedeutung der Beschneidung für den Übergang vom alten zum neuen Sein als Vollmitglied der Gemeinschaft zufällt, zeigt sich daran, wie auch unter veränderten Lebensbedingungen in der heutigen Gesellschaft an ihr festgehalten wird. Nur wer sich diesem *opus operatum* unterzieht, kann mit Akzeptanz in seiner Familie rechnen. Einer unserer Studenten, durch seine Studienjahre an der ostafrikanischen Universität in Kampala schon im fortgeschrittenen Alter, lud uns zu diesen Feierlichkeiten in sein entlegenes Heimatdorf ein. Unter den knabenhaften Mitgenossen des Tage in Anspruch nehmenden Zeremoniells fiel er mit seinem Alter und

durch seine Bildung gänzlich aus dem Rahmen. Den Akt aber nachzuholen war für ihn und seinen Status in der Dorfgemeinschaft schlechthin entscheidend. Selber nicht mehr in der Ahnenwelt praktizierend zu Hause, blieb dieser Initiationsakt für ihn dennoch unabdingbar. Wie sehr es dabei auf den bloßen Vollzug auch jenseits der eigenen, inzwischen veränderten ‹Weltschauung› ankommt, zeigten Beispiele, bei denen einzelne während ihrer Studienzeit die Beschneidung chirurgisch in der Universitätsklinik vornehmen ließen. Hier wird der Bruch gegenüber dem Zusammenhang mit der die Initiation begründenden und ihr Sinn verleihenden Tradition deutlich. Wo der auf Abstammung basierende religiöse Verbund einer Gemeinschaft noch in Takt ist, behält die Initiation und die auf sie vorbereitende Praxis ihre Gültigkeit.

Indidvidueller Wandel und neue Gemeinschaftsfähigkeit ergänzen sich und gehören zusammen. Man sagt nicht zuviel, wenn man die Sippen- und Stammesgemeinschaft in ihrem Umgang und in der Gegenwart ihrer Ahnengötter als ein *corpus mysticum* eigener Art beschreibt. Die genannten Riten des Absterbens, der Abschiednahme und des Sich-Verfremdens weisen auf das neue Verhältnis zu ihr hin. Das Wesen dieses *corpus* ist ein verborgenes, dennoch für die zu ihm Gehörigen ein real erfahrbares. So symbolträchtig die Handlungen der Initiation sind, die in diese Einheit von Göttern, Ahnen und Lebenden eingliedern, sie bewirken und konstituieren diese Gemeinschaft ‹im höheren Chor›. Der neu Vergliederte wird das von jetzt an nicht nur wissen, er wird sich auch als ein solcher verhalten. Die Tabus werden von ihm beachtet werden, den gültigen, sakralisierten Verwandtschaftbeziehungen wird er entsprechen und die ihm zufallenden Pflichten wahrnehmen. Von nun an ist er religiöser Funktionsträger.

II. Teilgabe am Mysterium

Neben ihren für die Naturreligionen bezeichnenden Merkmalen und Funktionen hatte die Initiation seit alters ihren Ort in den Mysterienkulten der Antike. Hier dienen sie dem einzelnen Menschen zur Einführung in die Geheimnisse einer ‹jenseitigen› Wirklichkeit. Um sie zu erschauen, bedarf das innere Auge der rituellen Öffnung. Sie wahrzunehmen, bedeutet aber zugleich der vordergründigen sichtbaren Welt zu entfliehen, zielt auf Hinwendung und neue Beheimatung in jener anderen ‹Welt›. Der diesen Perspektivenwechsel kennzeichnende Begriff *mystärion* wird damit zur Bezeichnung dieser nach Erlösung trachtenden Weltanschauung.

Er leitet sich von der Doppeldeutigkeit des griechischen Wortes *myein* ab. Es bezeichnet ‹einweihen›, meint aber in veränderter Schreibweise auch das Schließen der Augen. Beides spielt in den Mysterienkulten und in den in ihnen praktizierten Initiationen seine Rolle. Die Riten, die in diese ver-

borgenen Welten einführen sollen, sind zahlreich und unterscheiden sich in der Welt Griechenlands nach ihren verschiedenen Kultorten. Sie waren in Eleusis anders gestaltet als in Samothrake und erhielten durch ihren Bezug zu einzelnen Gottheiten ihre jeweils eigene Prägung. Ob durch dionysische oder orphische Kulte bestimmt, für denjenigen, der Zugang zu den Mysterien und ihrer Geheimwelt suchte, bedeuteten die dazu erforderlichen Weihestufen Initiationsakte eigener Art. Durch sie sehen wir den Menschen auf der Spurensuche nach einer ‹Wirklichkeit›, die den Täuschungscharakter dieses Lebens aufheben und ihr geheimnisvolles ‹Dahinter› erschließen sollte. Einsicht in das Verborgene (*gnosis*) aber bedeutete für den Initiierten zugleich, sein Leben an dem Wahrgenommenen neu auszurichten.

Asketische Lebensführung wird für den Initiierten zum sichtbaren Ausdruck seiner Absage an diese ‹Welt› und seiner Zugehörigkeit zur geheimnisvollen neuen. Aber es gibt sie für ihn nicht als bleibende Beheimatung. Vielmehr spielt in dieser Tradition die Vorstellung von der *Seelenwanderung* ihre motivierende Rolle.

Die neue Orientierung des Eingeweihten weist über diese Zeit hinaus in eine Weltanschauung der weiter währenden Rückkehr unter die Bedingungen dieser sichtbaren Erscheinungswelt. Die Skala möglicher Reinkarnationen ist dabei breit: sie schließt die Tierwelt mit ein. Seelenwiederkehr erscheint dem in die Mysterien Initiierten als ein sich fortsetzender Läuterungsprozess in anderen Daseinsweisen. Ist der Initiand der ethnisch gebundenen Naturreligion ein Anwärter auf den zukünftigen Status als erhöhter wiederkehrender Ahne in seiner Geburtsgemeinschaft, so weitet sich hier die Anwaltschaft aus auf seine Beteiligung am großen Drama eines ewigen ‹Stirb und Werde›. Von dieser Zukunftssicht her erfährt diese Initiation ihre Sinngebung. Der individuelle Einstieg in die erschaute andere Welt aber bleibt im Rahmen des auch diese Wirklichkeit bestimmenden ‹kosmischen Reigens›. Die Sehnsucht des Mysten nach Teilhabe am «ganz Anderen» erfüllt sich unter den Bedingungen, die die Regeln dieses Kosmos weiter vorgeben. Das ‹Jenseitige›, in das er initiiert wird, bleibt integraler Teil der bestehenden Wirklichkeit. Es gibt kein *eschaton,* Die Sehnsucht stillt sich in der Veränderung der persönlichen Perspektive nach ‹draußen›. Sie muss Genüge finden in den Verwirklichungen eines immer wieder vorläufigen Lebens angesichts enthüllten Geheimwissens.

Die die Einweihung des Mysten begleitenden Riten in den antiken Kulten sind vielfältig. Der Mensch muß sich für das Besondere und Außerordentliche ‹qualifizieren›. Liturgische Gesten begleiten den Vorgang der «Reinigung». Überkleidet im Heiligtum der Gottheit werden ihm visionär die Geheimnisse kundgetan. Sie aber gilt es im Sinne einer Arkandiszplin vor den Uneingeweihten durch Schweigen zu bewahren. Dazu kann ihm die Gottheit mit einem goldenen Schlüssel die Zunge berührend den Mund

verschließen. Ähnliche Rituale begegnen im altägytischen ‹Totenbuch› mit umgekehrter Bedeutung. Dem Verstorbenen wird dort nach seinem Erscheinen im sog. Totengericht der Mund zeremoniell geöffnet und damit die Sprache wiedergegeben. Der in die Mysterien Einzuweihende der griechischen Welt dagegen wird «sprachlos» gemacht. Was ihm sich eröffnet, darf nicht der Profanität der Uneingeweihten preisgegeben werden. Dass es dem Initiatianden durch eine große Erschütterung vor der Gottheit die Stimme verschlägt, wird in einem Hymnus auf Demeter berichtet. Aufnahme sakraler Speisen und Getränke, die die vorbereitende Zeit des Fastens ablösen, Überkleidungsrituale zur effektiven Kenntlichmachung der Verwandlung – diese und zahlreiche andere Handlungen sind Teil des ersehnten Austritts aus dieser zeitlichen und sichtbaren Daseinsweise.

Die Initiationen in den Naturreligionen der Stammeswelt befördern in die Gemeinschaft der Lebenden, qualifizieren für die zukünftige Funktion des Ahnen. Die Initiation der Mysterienkulte meint den Einzelnen. Sein Verlangen nach Erneuerung, nach einer im kultischen Ritual und im Erschauen der ersehnten göttlichen Sphäre lässt ihn zum ‹Wanderer zwischen beiden Welten› werden. Die Hoffnung, die ihn dabei begleitet, will freilich mehr. Sie zielt auf einen Vorgeschmack des Sterbens und des Todes. In ihm findet der Myste das von ihm Erstrebte, das ‹Vollkommene›. Das Erlebnis eines solchen schon in der Initiation vorweggenommenen Sterbens spiegelt sich wider in dem griechischen Wortspiel von *teleisthai* und *teleutan*. Während das erste für die Initiation des Mysten verwendet wird, bedeutet das zweite den natürlichen Sterbevorgang. Darum gipfeln die in den Mysterienkulten der antiken Welt vollzogenen Verwandlungen in solchen mystisch erlebten Vorwegnahmen des eigenen Todeserlebens. Das reale Sterben trägt noch den Charakter des Vorläufigen an sich. Deshalb muß diese Initiation die Beförderung des Mysten über diese Grenze einbeziehen. Die Zeit soll verabschiedet werden zugunsten eines zeitlosen, keinen Begrenzungen mehr unterworfenen neuen Seins. Indem diese Vorwegnahme eines endgültigen Zustandes wieder einmündet in den kosmischen Zeitlauf neuer Wiedergeburten, findet sie ihre neue Zeitengrenze.

Nirgendwo als in den bis heute lebendigen Einflüssen dieser Mysterienreligionen wird diese Ambivalenz von gefeierter Zeitlosigkeit und neuer Unterwerfung unter zeitliches Schicksal deutlicher. Ihre Nachwirkungen ziehen sich wie eine unterschwellige religiöse Alternative durch die Geschichte des Abendlandes hindurch. Wo ihre Vorläufer- und Vorbereitungsfunktion im Blick auf die Erfüllung ihres Trachtens nach Erlösung im geschichtlichen Inkarnationsgeschehen Gottes in Christus nicht wahrgenommen wurde, hat sie bis heute noch ihre ‹Wirkungsgeschichte›. Über Anleihen an indische Weltanschauung meldeten sie sich nicht allein in spätneuzeitlichen Weltanschauungssystemen wie im Kardezismus, in der

Anthroposophie und in den zahlreichen Zweigen esoterischer Zirkel neu zu Wort.

III. Wege ins Göttliche

Im *Hindutum* spielen Initiationen in verschiedener Hinsicht eine bedeutende Rolle. Eine von ihnen ist der in den drei oberen Hindukasten beheimatete und bis heute geübte Pubertätsritus. Er bewirkt, vergleichbar den stammesreligiösen Verwandlungsriten, den neuen Lebensstatus, verleiht volle Reife und Aufnahme in die Gemeinschaft der «Zweimal Geborenen». Die nächste der noch folgenden Wiedergeburten gilt es durch ihn jetzt schon vorwegzunehmen durch Verwandlung in das dem Menschen immer schon Eigene: seine wesentlich göttliche Natur. In das *brahman*, dieses Leben schenkende und es erhaltende Naturprinzip in und hinter allem Lebendigen, versetzt werden, an ihm seinen Anteil zu bekommen und dadurch zu einem wahren Brahma-Menschen zu werden – ist die Erwartung, die sich mit diesem Verwandlungsritus verbindet. Die Vorbereitung und die Unterweisung gehören als eine notwendige Phase dazu. Für den jungen Brahmanen (Priester) erfolgt dies in seinem achten (spätestens bis zum sechzehnten) Lebensjahr, für einen Ksatriya (Krieger) im elften (spätestens im zweiundzwanzigsten) und für einen Vaisya (Handwerker) im zwölften (spätestens im vierundzwanzigsten) Lebensjahr. Die Wahl des Zeitpunktes hängt mit kosmischen Konstellationen zusammen. Es gilt dafür das Sternbild auszumachen und die Zeremonie und das sie begleitende Feuer in der günstigen Himmelsrichtung zu platzieren. Der Initiationsakt, der den Jungen zu einem *brahmacarin* macht – zu einem, der aus dem göttlichen *brahman* lebt und sich darauf verlässt – ist begleitet von wirksamen symbolischen Handlungen. «Sei fest wie ein Stein», ruft ihm sein Lehrer zu, bevor er ihm die von nun an zu tragende Opferschnur umlegt.

Neben diesen den besonderen Lebensabschnitt einleitenden Riten spielt die Initiation in denjenigen Traditionen Indiens ihre Rolle, die in die volle Zugehörigkeit und Schülerschaft eines geistlichen Lehrers (*guru*) einführen. Hier handelt es sich im Unterschied zu den in den Kasten und Abstammungsverbindungen gepflegten Weihehandlungen um ‹Verwandlungen›, wie sie Indien insbesondere in seinen verschiedenen Traditionen des *Yoga* entwickelt hat. Sie stoßen heute in der westlichen Welt auf besonderes Interesse. Dabei wird meistens übersehen, dass auch sie von Hause aus den indischen Herkunftszusammenhang voraussetzen. Die ‹Verwandlungen›, die sie einleiten, wollen von ihm freimachen, ihn überwinden. Das lässt sie geeignet erscheinen, sie für alle zugänglich zu machen, sie zu ‹universalisieren›. Was seine Entstehenszusammenhänge ursprünglich in der hinduistischen Suche nach Befreiung vom Wiedergeburtenzwang und von seiner

Vergeltungskausalität hatte, bietet sich heute weltweit an als Methode autogener Freiheitssuche.

Die Sehnsucht nach dem Wechsel vom Alten zum Neuen, von einem vorläufigen zu einem endgültigen Zustand des Menschen spielt auch hier die motivierende Rolle. Darum stirbt der Yogi den frei gewählten ‹Tod› eines Initiierten eigener Art. Ihm liegt das Absterben aller daseinsbedingten Abhängigkeiten zugrunde, die ihm das unerleuchtete Leben als eine Knechtschaft der Verirrungen und der Selbsttäuschung erscheinen lassen.

Hintergrund der yogischen Verwandlungstechniken ist die das Dasein des Menschen und die Verfassung der Welt insgesamt bestimmende indische Weltanschauung. Das sich verschleiernde Göttliche im Menschen gilt es in konsequenter Abkehr vom täuschenden Gaukelspiel *(lila)* in eigener Innewerdung zu entdecken. Vertiefung ins Geheimnis seiner Selbst ist der Weg, den solche ‹Initiation› weist. «Im Falle des Yoga stehen wir vor einem Komplex von Glaubensvorstellungen, Ideen und asketischen und kontemplativen Techniken, die auf die Verwandlung, folglich Abschaffung der menschlichen Lage hinzielen. Nun, dieses lange und schwierige asketische Unternehmen entwickelt sich ... nach den wohlbekannten Merkmalen eines Initiationsszenariums: Letzten Endes ‹tötet› die Yoga-Praktik den normalen, das heißt metaphysisch ‹unwissenden› Menschen, der eine Beute seiner Illusionen ist – und schafft einen neuen, ‹entkonditionierten› und freien Menschen.» Es geht dem Yogi darum, «die vollkommene geistige Autonomie zu erringen.», Darum gehören auch die heute im Westen interessierenden yogischen Praktiken, die trotz aller «voneinander abweichenden Ziele, die durch die Mystiker oder Magier, durch die Schamanen oder Yogins verfolgt werden, zu den ‹initiatorisch› zu beschreitenden Wegen, auf denen «die Umwandlung des Neophyten mittels eines mystischen Todes» gesucht wird.[3]

Der *Buddhismus* weist in seiner ursprünglichen Form im Sinne seines Stifters Gautamo den Weg, der in die Nichtung des eigenen Selbst führt. Sein Ziel, das schwer zu definierende *nirvana,* verbindet ihn typologisch mit den älteren, ihm vorausgegangenen yogischen Wegen Indiens. Deswegen begegnet hier die Vorstellung von der Verwandlung des Körpers des Buddhanachfolgers in eine geistige Leiberscheinung. Die ‹Verwandlung›, die er an sich in Befolgung der Lehre vollzieht, trägt Züge, die sie in die Nähe des ‹inneren Todes› eines Mysten rücken. «So wacht er (Anm.: der Mönch) nach innen beim Körper über den Körper, so wacht er nach außen beim Körper über den Körper. Er beobachtet, wie der Körper entsteht, beobachtet, wie der Körper vergeht ... und uneingepflanzt verharrt er, und nirgends in der Welt ist er angehangen».[4]

Die Aufnahme in den buddhistischen Mönchsorden trägt Züge an sich, die einer Initiation vergleichbar sind. Als Mann wiedergeboren zu werden

ist die Voraussetzung, den Weg der Lehre in der buddhistischen Ordengemeinschaft des *sangha* gehen zu können. Der Ruf, den der Erleuchtete ausgehen lässt, ist darum eine Aufforderung, sich an einer Wegstrecke zu beteiligen, an deren Ende das Selbst sich selber verliert. Das Ende der Lebenstage bleibt ein physischer Nachvollzug dessen, was derjenige, der die Erleuchtung sucht, schrittweise vorwegnimmt. Insofern lässt sich diese Wegsuche als immer erneute Einübung verstehen, die diesen Prozeß ‹initiiert›.

Der ‹Löwenruf›, den Buddha nach seiner Erleuchtung ergehen lässt, ist der individuelle Triumph über den ewigen Zwang im kosmischen Kreislauf wiedergeboren werden zu müssen. Er ist Proklamation seines erlebten Endes. «Im Erlösten entstand die Erkenntnis: Ich bin erlöst. Vernichtet ist die Geburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr zu dieser Welt: also erkannte ich.»[5]

Zur Hinführung auf diesen Weg gehört sein Verweis auf des Menschen eigene Zuständigkeit. Initiation in das Geheimnis des ‹neuen Seins› erfolgt hier als Selbstbeteiligung im sich loslösenden Verhalten. Die «Zuflucht», derer es dazu bedarf, richtet sich auf die eigene Person. «Selber die Leuchte, ihr Mönche, sollt ihr sein, selber die Zuflucht, ohne andere Zuflucht ... Also, ihr Mönche, ist der Mönch selber die Leuchte, selber die Zuflucht, ohne andere Zuflucht. Wandelt, ihr Mönche, die Bahn entlang... Die Bahn entlang wandelnd, ihr Mönche, ... seid ihr dem Tode unzugänglich, seid ihr dem Tod unerreichbar.»[6]

Für den autonomen Menschen in unserer Gegenwart, der sich das ihm heilsam Dünkende selber beschafft, bietet sich in solcher ‹Initiation› eine neue Variante religiöser Selbstverwirklichung an.

IV. «Auf Christus getauft, seid ihr mit ihm bekleidet» (Gal 3,27)

In den Religionen mit ihren vielfältigen initiatorischen Verwandlungen begegnet uns der Mensch in seiner wahren geschöpflichen Verfassung. Gemeinsam ist diesen Wegen, dass sie seiner Sehnsucht nach voller Gemeinschaft, nach einem neuen und anderen Leben aus dem Ursprung, nach Unsterblichkeit entspringen. «Da der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen und dazu berufen ist, Gott zu erkennen und zu lieben, entdeckt er auf der Suche nach Gott gewisse ‹Wege›, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Diese ‹Wege› zu Gott haben die Schöpfung – die materielle Welt und die menschliche Person – zum Ausgangspunkt.»[7] Die Beispiele von religiösen Initiationsakten und -formen, die nur in Schwerpunkten und in Auswahl hier angesprochen werden konnten, zeigen solche Suche der Menschen auf eindrückliche Weise. Sie sind Schritte aus dem Vorläufigem in etwas Bleibendes, aus der Einsamkeit in die Gemeinschaft, sie wollen Entbehrtes und Verlorenes zurückgewinnen.

Wer ‹initiiert› wird, sucht das Neue und Andere, was dem Menschen in seiner nachadamitischen, gottesfernen Situation fehlt. In dem, was ihm seine Initiation eröffnet und zugänglich macht, erfährt er auf noch vorläufige Weise Schutz, Geborgenheit, Erneuerung seiner selbst. Sie ist Annäherung an das Geheimnis des unsichtbaren Gottes. Im Lichte der diese Sehnsucht erfüllenden Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes im Sohn sind es Vorgaben, göttliche Gewährungen. Sie sind das Notwendige, das dem Menschen entspricht, der sich noch vor und außerhalb seiner sakramentalen ‹Initiation› in die Gemeinschaft des trinitarischen Gottes als «gottfähig» erweist. Sie nimmt die Erwartungen auf, die sich mit den Initiationen unterschiedlich verbinden, verwesentlicht sie und erfüllt sie auf eine neue und andere Weise.

Der Weg in die Gemeinschaft, den die hl. Taufe eröffnet, gewährt in anderer Weise die Einverleibung in die Zusammengehörigkeit der Lebenden und Toten, als sie in der Welt der Stammes- und Ahnengötter zu Hause ist. Indem sie in den sakramentalen Leib Christi, seine Kirche, initiiert, eröffnet sie Gemeinschaft jenseits der natürlichen Blut- und Bodenzugehörigkeiten. Unter Berufung auf die Taufe kann der Apostel das hohe Lied der neuen Menschenbruderschaft anstimmen: «Denn wie der Leib ein einziger ist und viele Glieder hat …, so ist es auch mit Christus; denn in einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft.» Die Suche nach tieferer und umfassenderer Gemeinschaft – sei es im Blutsverband oder in der Geistgemeinschaft der Mysterienbünde – findet in der neuen ‹Einverleibung› im Einswerden mit Christus ihre Erfüllung. «… Juden und Griechen, Sklaven und Freie. Wir alle zusammen sind auf einen Geist getauft.»[8]

Die Gemeinschaft der Getauften sprengt die zeitlichen Grenzen. Die Leibeinheit mit dem auferstandenen, erhöhten Herrn schließt die Verstorbenen mit ein. Die Sehnsucht nach Gemeinschaft mit ihnen erfüllt sich nicht mehr als Wiederkehrerlebnis in dieser Zeit. Die Initiation durch die Taufe eröffnet die neue Gemeinschaft mit ihnen jenseits der Zeitgrenzen. Er, mit dem die hl. Taufe vereint, ist der von den Toten Auferstandene. Durch ihn «(kommt es) zur Auferstehung der Toten». «So werden in Christus alle auferweckt werden» (V. 21 u. 22). In diesem «alle» liegt die Erfüllung der vorangegangenen Erwartungen, die sich an die Initiationen knüpften. Die Taufe vermittelt Gemeinschaft mit dem Sohn des dreieinigen Gottes, dem «Gott alles zu Füßen gelegt hat». «Als letzter Feind wird von ihm der Tod aufgehoben werden» (V. 26 u. 27).

Darum war es den ersten Christen wichtig, dass ihre Verstorbenen auch noch nachträglich in diese Christusgemeinschaft durch eine stellvertretende Taufe einbezogen wurden. Das bleibend Zukünftige wollten sie zeitlich im Sakrament der Taufe versiegelt wissen. Der Apostel verweist darauf, um die Gewissheit der Auferstehung der Toten zu befestigen (V. 29).

Die Taufe ist ein mit Christus Sterben und zu einem neuen Leben Auferstehen.[9] «Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, und wie Christus auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, so sollen auch wir als neue Menschen leben» (Röm 6,4).

Der ‹neue Mensch›, den die yogischen und buddhistischen Wege Indiens verheißen und zu dem sie auf ihre Weise ‹initiieren› wollen, verweist die Menschen auf ihr Vermögen, meditative Zuflucht zu nehmen in die eigene verborgene Göttlichkeit ihrer Natur. Dass der Buddhismus des ‹Großen Fahrzeuges› dazu später wieder Helfer in Gestalt der Bodhisattvas an die Seite gab, war Ausdruck eines Eingeständnisses unserer kreatürlichen Ohnmacht zur Selbsterlösung. Der Bodhisattva trägt die Züge dessen, der sich des Menschen annimmt. Er verzichtet freiwillig auf das von ihm erlangte Ziel der buddhistischen Wegweisung. Ihm gelten die Zuwendung, das Gebet und die Opfer. Die Hoffnung macht sich nicht länger an der eigenen Person und ihrem Erlösungsvermögen fest. Zu den Methoden der Selbstverwandlung gesellt sich im Buddhismus wieder ein erwartungsvoller Blick auf eine ‹Verwandlung› jenseits dieses Lebens.

Die menschliche Suche nach Verwandlung wird in der Taufe als ein Sterben und ein Auferstehen in Christus erfüllt. Sie wird ihm als eigene methodische Bewältigung abgenommen. Sie bleibt nicht mehr ein Wiederholungs- und Fortsetzungsversuch mit Hilfe der methodisch erfolgreichen Helfer. In dieser Erfüllung werden die Sehnsucht nach dem neuen Menschsein und die religiösen Wege ihrer Stillung zum Ziel geführt: In Christus und seinem Geschick nimmt sich der Schöpfer erlösend seiner Geschöpfe an. In der Person des eingeborenen Sohnes und seiner geschichtlichen Erscheinung vollzieht er selber die Verwandlung in die von ihm durch die Taufe gewährten Heimholung.

Von nun an entdeckt sich der ‹neue Mensch› nicht länger auf Wegen eigener Einsicht *(gnosis)* in die Tiefen seines Selbst. Er erscheint in der Person Jesu Christi, die in der Taufe den Menschen an sich teilgebend verwandelt. Das Charakteristische der ‹Initiationswege›, die vom Menschen wieder zum Menschen führen, war, «dass der Mensch hier sein Gott-sein in seinem Selbstbewusstsein hat und gewinnt. … Hier gibt es weder Gott noch den Menschen mehr. Hier gibt es nur den Gott als eine Weise des Menschen zu sein, und hier gibt es nur den Menschen als eine Weise des Gottes zu sein. … Die Kirche hat das gespürt. Und so hat sie der Gnosis gegenüber … vor allem die Realität Gottes als des Schöpfers und die Realität des Menschen als des Geschöpfes behauptet, darin eingeschlossen die Realität des Erlösers und der Erlösung. Nur so konnte sie bis heute die Menschlichkeit des Menschen bewahren.»[10]

Eine *Theologie der Taufe* geht den religiösen Sehnsuchtswegen der Menschheit nach. Zu ihnen gehören die unterschiedlichen ‹Initiationen› in eine volle Reife des Menschen, in sein neues Menschsein, in seine todentgrenzte Dauer. Von ihrer Erfüllung in Jesus Christus her wertet sie diese hoch und erkennt ihre notwendige vorbereitende Funktion. Sie scheut sich nicht, im Mythengut und in den Symbolhandlungen der Religionen vorlaufende Hinweise auf das Endgültige im Taufgeschehen zu erkennen. Erfüllendes Verstehen aber vollzieht sich nicht schon im vergleichenden *Dis*kurs über religiöse Erscheinungsformen. Es ereignet sich im aneignenden *Re*kurs auf die eigene Taufe: «Ich bin getauft auf Deinen Namen – Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist».

ANMERKUNGEN

[1] E. Durkheim: The Elementary Forms of Religious Life. London 1954 (4), S. 371.
[2] «Diese Riten bestehen ausschließlich darin, dass sie Vergangenes wieder zusammenbringen und es wieder zur Gegenwart werden lassen mit Hilfe wahrheitsgetreuer dramatischer Vorstellung» (E. Durkheim, op. cit., S. 372).
[3] M. Eliade: Das Mysterium der Wiedergeburt. Zürich und Stuttgart 1961, S. 185f.
[4] Die Reden Gautamo Buddhos. Längere Sammlung. Übertragen von K.E. Neumann. Zürich 1957, S. 386.
[5] G. Mensching: Buddhistische Geisteswelt. Baden-Baden o.J., S. 27.
[6] Die Reden Gautamo Buddhos, S. 461f.
[7] Katechismus der katholischen Kirche (KKK), 31.
[8] 1 Kor 12,12f.
[9] «Die Taufe ist eine Zueignung des Täuflings an Jesus Christus derart, dass er dem Sein Jesu Christi einverleibt wird (vgl. Gal 3,27). ... Getauft sein, ist ‹in Christus sein›. ... Dass wir mit ihm im Grabe liegen, ist die Vollendung und Bekräftigung dessen, dass wir mit ihm gestorben sind. ... Die Folge des Zusammenwachsens mit dem Wesen seines Todes ist das wesenhafte Zusammenwachsen mit der Auferstehung» (H. Schlier: Die Zeit der Kirche. Freiburg 1972, S. 48).
[10] H. Schlier: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II. Freiburg, 2. Aufl. 1964, S. 111.

XAVIER TILLIETTE · PARIS

UNVERWUNDETE NATUR?

Über die Keuschheit Jesu

Dem heiligen Ignatius von Loyola, der seinen Jüngern einschärft, so weit als möglich die Reinheit der Engel nachzuahmen, waren menschliche Schwächen sicher nicht unbekannt; er wollte jedoch durch diese hochgespannte Aussage zu verstehen geben, dass in uns eine Möglichkeit besteht, auf analoge Weise die vollkommene Reinheit Christi zu erahnen, die sich von der seiner ohne Sünde empfangenen Mutter nicht wesentlich unterscheidet. Im Gegensatz zum Kantianismus geht im Christentum das Modell stets dem Ideal voraus oder nimmt es vorweg.

Gibt es jedoch Anlass, von Keuschheit in Bezug auf Jesus zu sprechen, dessen Leib ganz geheiligt und dessen Seele von jedem Schatten der Begierde und der Sünde frei ist? Welchen Sinn kann es denn angesichts seiner vollkommen integren Unschuld haben, bei ihm von Keuschheit als einer Tugend zu sprechen? Würde es sich nicht eher lohnen, ausschließlich bei Heiligen, vor allem bei jugendlichen heiligen Männern und Frauen, nach uns anregenden und aufmunternden Beispielen bewahrter oder heroischer Reinheit zu suchen? Da man dies bei Christus nur schwer festmachen kann, wären einige Theologen von heute bereit, im Namen der «menschlichen Schwächen», die er angenommen hat, Christus fleischliche Versuchungen zuzuschreiben, denen er natürlich nicht erlegen wäre und die man sich als äußerst schwach vorstellen kann. Von löblichen Absichten beseelt, machen sie geltend, dass die Sexualität zum Menschsein gehört und dass sie sich im Begehren äußert. Gewisse Erklärungen im Hebräerbrief scheinen darauf hinzudeuten: «In allem wurde er wie wir in Versuchung geführt, hat aber nicht gesündigt» (Hebr 4,15); und vorher: «Er musste in allem *(κατὰ πάντα)* den Brüdern gleich sein…, denn da er selbst in Versuchung geführt wurde und gelitten hat, kann er denen helfen, die in Versuchung geführt werden» (Hebr 2,17-18).

XAVIER TILLIETTE SJ, Jahrgang 1921, trat 1938 in die Gesellschaft Jesu ein. Er lehrte Philosophie am Institut Catholique in Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Die Übertragung besorgte August Berz.

Man muss jedoch bemerken: πειράω mit «versuchen» zu übersetzen, ist schon tendenziös. πειράω besagt prüfen, und erst zusätzlich versuchen (der Mehrdeutigkeit dieses Verbs entsprechend). Im Kontext von «Schwäche», von der hier der Brief spricht, besagt es Prüfung, denn Prüfungen kennzeichnen das ganze mühselige Leben Christi: Hunger, Müdigkeit, Bedrohung, Beschimpfung, Abtrünnigkeit, Verrat... Er braucht nicht wie Ijob von allen erdenklichen Übeln überhäuft zu werden, um das «in allem» zu rechtfertigen, womit nämlich das Unmaß der Prüfung in deren Inbegriff, dem Kreuz, gemeint ist. Der Zuerkennung einer Schwäche als Erweis seiner mitfühlenden Nähe stehen übrigens unzweideutige Aussagen entgegen; der Briefverfasser spricht über die unverletzliche Heiligkeit des Hohenpriesters des Neuen Bundes sehr bestimmt: «Ein solcher Hohepriester war für uns in der Tat notwendig: einer, der heilig ist, unschuldig, makellos, abgesondert von den Sündern und erhöht über alle Himmel..., der Sohn, der ewig vollendet ist» (Hebr 7,26.28).

Gewiss hat Christus von innen her, sie aber auf unsagbare Weise bloß mittragend, die gleichen Schwächen wie wir gekannt, weil es unsere Schwächen waren. Er hat sie, wie Maurice Blondel es tief geahnt hat, sogar in sein gewöhnliches Bewusstsein übernommen. In diesem Sinn war er gleichsam zur Ungeduld, zum Zorn, zur Entmutigung, zum Pessimismus versucht; auch abgesehen von der ungewöhnlichen Szene der dreifachen Versuchung durch Satan, die vermuten lässt, dass er beim Antritt seiner Sendung die perfide Stimme des Stolzes und die noch perfidere der Resignation zu vernehmen vermochte. Aber diese Versuchungen oder Prüfungen stoßen, obwohl sie ihn real treffen, nicht auf das geringste geheime Einverständnis; es ist weder Widerstand noch Kampf vonnöten. Die Ungeduld ist das Feuer, womit er die Welt entzünden will; der Zorn ist heilig, ist der verzehrende Eifer für das Haus Gottes; die Trauer löst sich auf in der Fleischwerdung des Gehorsams und der Unterwerfung als Sohn. Christus ist stets größer als die Last, unter die er sich beugt.

Was die fraglichen fleischlichen Versuchungen betrifft, so ist es schockierend, von solchen auch nur zu sprechen; an solche anzuspielen verletzt das christliche Empfinden zutiefst. Sie sind undenkbar, weil ohne Anhalt im begierdelosen und sündenfreien Menschen. In seiner Diatribe gegen die Unzucht gibt der heilige Paulus den lakonischen Grund dafür an: «Jede andere Sünde, die der Mensch tut, bleibt außerhalb des Leibes. Wer aber Unzucht treibt, versündigt sich gegen den eigenen Leib» (1 Kor 6,18).

Man erahnt, welche Befürchtung diejenigen umtreibt, die Jesus – wenn auch nur mäßig – den Instinkten und Trieben der anderen Menschen ausgeliefert sehen möchten: Sie befürchten das, was Jean Galot «die Gefahr des psychologischen Monophysitismus» nennt, also einen Mangel an menschlicher Autonomie. Sie haben Angst, dass Christus ohne das sexuelle Leben kein wahrer Mensch sei, da die Begierde zwangsläufig der psychischen Konstitution innewohne. Das ist ein Sophismus, der die verwundete Natur für die Natur schlechthin hält. Es ist jedoch zu fragen, ob er nicht in einer Richtung der gegenwärtigen Christologie liegt.

Karl Rahner argwöhnt in der Volksfrömmigkeit einen Kryptodoketismus. Der Mensch ist ein begrenztes Wesen, ein Wesen mit Horizonten vor sich, er tappt von Moment zu Moment der Zukunft entgegen. Somit raube man dadurch, dass man

Christus ein Vorherwissen, ein prophetisches Bewusstsein zuschreibt, der Inkarnation ihre Bedeutung, denn damit mache man seine Menschennatur zu einem bloßen durchläßigen und gefügigen Instrument der Gottheit.

Läuft man dann aber nicht umgekehrt Gefahr, zu vergessen, dass der SOHN Mensch wird und selbst in der Verborgenheit der Kenose der SOHN bleibt? Diese Begrenztheit ist übrigens nicht körperliche und geistige Knechtschaft, und Rahner selbst hat aufgezeigt, wieso sie mit der Gottheit vereinbar ist. Die volle Geschichtlichkeit Jesu Christi schließt einen «hellsichtig forschenden Blick auf den Raum, den er bei seinem Flug durchmisst» nicht aus, und von dem, was man dem Genie zuschreibt, von der großartigen Befähigung, über der Zeit zu stehen und ihr voraus zu sein, kann Christus selbstverständlich nicht ausgenommen werden. Seine Entbehrungen, seine Lebensminderungen und Verzichte sind freiwillig. Die notwendige Abwesenheit des fleischlichen Lebens im allzu menschlichen Sinn des Ausdrucks ist keineswegs ein Mangel und Fehlen, sondern transzendiert die Sklaverei der Sexualität und stellt diese in ihre richtige Ordnung, die der Nächstenliebe.

Der Einwand erhebt sich jedoch wieder in einer anderen Form. Steht ein Christus, der unsere Sünden auf sich nimmt und dabei eine Realität, die unsere Gattung mit einem feurigen Stempel prägt, nicht kennt, nicht entmutigend fern von uns? Was für einen Sinn hat es dann, dass er unsere Sünden, unsere Schwächen auf sich nimmt? Der Einwand wird seit Kant immer wieder vorgebracht. Wenn durch das Einfügen des Übernatürlichen zwischen dem exemplarischen göttlichen Menschen, dem inkarnierten guten Prinzip, und den natürlichen, zur sittlichen Anstrengung verurteilten Menschen ein heilloser Abstand geschaffen wird, ist die Christus verliehene sublime Heiligkeit ein nutzloser Köder.

Dieser Einwand ist deutlich zu bearbeiten. Zwischen den Menschen besteht eine Komplizenschaft des Schlechten und der Schwäche, die mich zum schändlichen Bruder des Kriminellen macht, eine Solidarität im Bösen. Die Sünde gerbt uns die Haut, so dass wir die Nähe der Schlechten, die Fühlung mit den Mittelmäßigen ohne große Mühe ertragen. Wenn jedoch schon für eine reine und rechtschaffene Seele die Umwelt eine beständige Marter bildet, so ist erst recht Christus, der absolute Heilige, über diesen Schmutz entsetzt. Er ist in besonderer Weise der Fremde, der Abgesonderte, er, der nach einer überraschenden Äußerung Blondels «im Menschen den Fuß auf die Erde gesetzt» hat. Und doch kommt, stärker noch als die «Kumpanei» in der Niedertracht, eine Gemeinschaft der Heiligen und der Sünder zustande; sie sitzen am gleichen Tisch. Therese von Lisieux und der Verbrecher sind einander unendlich viel näher als der Mörder und sein Kerkernachbar. Hier ist nicht an Kenntnis aufgrund der Verwandtschaft, sondern an Kenntnis aufgrund des Mitleids zu denken. Wie der unvergleichliche, einzigartige Blick Christi taucht der Blick der Heiligen in die tiefste Tiefe der Schwäche und Bosheit ein (und zwar gerade deshalb, weil er schutzlos und wehrlos ist wie das erstaunte Kind, das ermordet wird), und er ergründet ihr ihm offen daliegendes scheußliches Antlitz, während Sünder und Henker einander nur unvollkommen in der Reue, im Schuldgefühl (falls sie es haben) erkennen, und manchmal bloß in der Missbilligung und im heimgezahlten Hass. Im Grunde weiß nur Christus, was in den Menschen ist und dass sie nicht wissen, was sie tun. Über die heilige Sicht der Sünde und der Untreue hat Bernanos glänzende Seiten geschrieben.

Mag man so bei einem gegen die Sünde immunen Wesen eine gefühlhafte und geistige Kenntnis von ihr verstehen, scheint der Fall der Unkeuschheit und Sinnlichkeit doch etwas Eigenes darzustellen. Was haben Christus, die absolute Unschuld, und die unbefleckte Jungfrau Maria mit dem Ausleben des Rätsels der Sexualität, mit der Pubertät, dem dunklen Geschlechtsleben, mit den Regungen der unbewussten Instinkte zu tun, deren unerbittlichen Einfluss uns die Psychoanalyse klarzumachen bemüht hat? Sie haben nichts zu sublimieren, nicht den geringsten erotischen Trieb, keine Aufwallung des Begehrens, keine Verwirrung des Denkens und des Gefühls. Absolute Keuschheit ist ihnen naturgemäß. Das hielt eine ganze Schar von Artikel- und Romanschreibern für allzu sublim. Das Evangelium zeigt doch die Tränen und Küsse einer Dirne, die Leidenschaft Maria Magdalenas, die der Ehebrecherin gewährte Vergebung, das Ruhen des Johannes an der Brust des Erlösers beim Abendmahl. Die Haltung Jesu zu den Frauen war, wie die zu seinen Freunden und Jüngern, liebevoll, feinfühlend und ungeheuchelt zärtlich. Durch diese schmale Bresche drang die romantische Phantasie: von Renan bis zu Kazantzakis erlebte Christus die Versuchungen des erregten jungen Mannes, sinnliche Neugier, die Erregungen eines umschwärmten jungen Rabbi, wenn nicht gar die Freuden und Sorgen eines Gatten und Familienvaters. Auch Maria hätte nicht in einer Josephsehe gelebt, sondern Jesus Geschwister geschenkt.

Solche Phantasien gefallen unsern wenig zu Heroismus und Tugend neigenden Zeitgenossen. Die geistige Tradition der Kirche hingegen hält am Wunder der jungfräulichen Reinheit Jesu entschieden fest – während Jungfräulichkeit für das Alte Testament etwas Ungewöhnliches war. Ist ihm deswegen Sexualität abzusprechen? Wenn Sex nur in der Liebe und Ehe gesund ist, wenn Begehren und Sinnlichkeit an und für sich etwas Wirres sind, wenn sie nur durch die eheliche Vereinigung oder den freiwilligen Zölibat zu etwas Erlöstem wird («Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen»: Mt 5,28), wie verhält es sich dann mit der ungenutzten Sexualität Christi, des Hauptes und Vorbilds derer, die sich um des Himmelreiches willen zu Eunuchen, Zölibatären, Solitären gemacht haben, von denen Kierkegaard sagt, dass sie die Menschheit voranbringen und Furten überschreiten lassen? Diese Daseinsweise, die zu einem unvorstellbaren Grad die seine war, hat er auch zahlreichen Jüngern auferlegt, vielmehr angeraten. Wie wichtig ist die Sexualität, wenn Gott verlangt, sie zu opfern!

Es ist aber ein schwerwiegender, wenn auch geläufiger Irrtum, das sexuelle Leben auf den vielgestaltigen Instinkt und auf das Durcheinander von Beziehungen und Fehlverhalten zu verkürzen, welches die Psychologie und Psychoanalyse zu entwirren suchen. Sie hat eine in erster Linie subjektive und gesellschaftliche Finalität, deren Tragweite in einer vertrackten Welt schwierig zu erfassen ist. Die durch Konflikte verstärkte Verstörtheit zwischen den Geschlechtern lässt die sexuelle Verwurzelung selbst der tugendhaftesten Liebe kaum bestimmen. Die Liebe zwischen Männern und Frauen, mit den spezifischen Nuancen und den tausend individuellen Eigentümlichkeiten tränkt sich in Christus an der kristallklaren Quelle des «für uns alle hingegebenen Leibes».

Man muss einsehen, dass die Person keineswegs eine anonyme Ausprägung des *animal rationale* ist, sondern dass sie sich ausgestaltet und auch vervollkommnet in

Körperlichkeit und Geschlecht, in nur *einem* Geschlecht. Der Mythos vom Androgynen, diese uralte, von Platon erneuerte Ahnung, ist schön und bedeutsam. Nach der rabbinischen Tradition ist Adam (Adam Kadmon) vor der Geburt Evas ein Mann-Weib. Da man den zweiten Adam, Jesus, nicht als androgyn ansehen kann, verwischt man sein Mannsein und macht es zu etwas bloß Zufälligem, Beiläufigem. Nein, Jesus ist *Vir*, Mann im Vollsinn, wie alle Umstände der Offenbarung kraft einer willentlichen Wahl. Darin liegt gewiss keine Schmähung, keine Verachtung, keine Abwertung des «andern Geschlechts». Christus stellt nicht seine Männlichkeit als Vorbild hin. Er hat auch diese am Kreuz preisgegeben und gekreuzigt. Aber er ist «das große männliche Wesen in der Herrlichkeit Gottes», als das Claudel ihn feiert, so wie Maria das Ewig-Weibliche Goethes ist. Sein in einer unergründlichen Entscheidung verankertes Mannsein macht die *Dualität* der Geschlechter zu etwas Sakralem. Es ist so echt und so tief, dass es «den Tausch nicht fürchtet», so wie jede innerlich gelebte Geschlechtlichkeit ihre Eigenschaften umkehrt oder verdoppelt und sich von ihnen zu lösen vermag: weinen, lieben, leiden in der Kraft und im Mut des Mannes, so wie umgekehrt die Jungfrau Maria aufrecht steht, ihren Schmerz aushält, «Schrecken erregend wie ein geordnetes Schlachtheer» (Hld 6,3.9 [Vulg.]). Die Beziehung zwischen Jesus und Maria lässt uns ersehen, dass das Geschlecht, das uns wie ein Schraubstock zu umschließen scheint, in seiner innersten Wahrheit ein Tausch, eine Kommunion ist. Er ist aber auch notwendig dafür, dass der ewige Mensch der vollendete *Vir* in seiner «vollkommenen Gestalt» (vgl. Eph 4,13) ist.

HANS URS VON BALTHASAR – ODER DIE ZUKUNFT DER TRADITION

Editorial

... gleichsehr dem Überlieferten verbunden wie dem Kommenden zugewandt [1]

Hans Urs von Balthasars Werk, das zu den wichtigsten Beiträgen der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts zählt, ist zu vielschichtig und reich, als dass man es in eine Schablone pressen könnte. Man muss es daher gegen manche seiner Liebhaber ebenso verteidigen wie gegen seine Verächter. Gegen seine *Liebhaber*, weil sie nicht selten die Brisanz seiner Theologie unterschätzen, wenn sie sein Werk, das in wacher Tuchfühlung mit der Kultur der Zeit entstanden ist, rein musealisierend behandeln und seine Bücher, welche die Grenzen der Disziplinen bewusst unterlaufen, erneut unter die geläufigen Rubriken einordnen. Der mikrologische Blick der Sammler und Sortierer aber steht immer in Gefahr, zu sehen ohne zu sehen: *voir sans regarder*. Gewiss: Rekonstruktionen der Balthasarschen Theologie sind hilfreich und können für die weitere Arbeit von Nutzen sein, sie bleiben indes auf halber Strecke stehen, wenn sie die Impulse seines Werkes nicht in die aktuelle Selbstverständigung von Theologie und Kirche einbringen. Man tut Balthasars Œuvre überdies keinen Gefallen, wenn man es in einem Akt falsch verstandener Verehrung für sakrosankt erklärt, als würde es die kritische Auseinandersetzung nicht vertragen. Gerade die Auseinandersetzung mit den Einsprüchen anderer hilft, den Reichtum und die Vielseitigkeit, aber auch die widerständige Fremdheit seines Werkes zu entdecken. Der Versuch, seine Positionen ins Gespräch zu bringen, bildet zugleich ein wirksames Präventiv gegen eine reine Balthasar-Paraphrase, zu der sein unnachahmlicher Stil nicht wenige Interpreten verleitet hat. Balthasar, der für den Disput um der Sache willen immer zu haben war, hat es nicht verdient, schon heute wie ein Klassiker behandelt zu werden (obwohl er natürlich längst einer ist), denn das Odium der Klassiker ist allemal, dass sie kaum noch gelesen werden.

Balthasars Werk ist nicht minder gegen seine *Verächter* in Schutz zu nehmen – nicht, um eine sachliche Debatte zu blockieren, sondern um – gelinde gesagt – unterkomplexe Zuschreibungen abzuwehren. Bis heute nämlich will man in bestimmten Kreisen Balthasar den Stempel eines «konservativen

Papsttheologen» aufdrücken, als hätte er in seinem Buch *Der antirömische Affekt* nicht entschieden jede Form von Papolatrie von sich gewiesen[2], ohne freilich der naheliegenden Versuchung zu erliegen, hinter den Begriff ‹unfehlbar› einfach ein Fragezeichen zu setzen, um sich selbst unter der Hand die vakant gewordene theologische Lehrautorität anzumaßen. Es kommt indes immer noch vor, dass das Ankleben von kirchenpolitischen Etiketten wie ‹konservativ› und ‹progressiv› mit theologischer Sachauseinandersetzung verwechselt wird. Kein anderer als Johann Baptist Metz hat gegen die Dürftigkeit solcher Zuschreibungen bereits 1993 an Balthasars «Grenzgängertum zwischen Theologie, Philosophie und Literatur» erinnert, seine «Kunst, Streitschriften zu verfassen», gewürdigt und sein waches diagnostisches Gespür hervorgehoben. Durch die Wiedergewinnung der ästhetischen Dimension für die Theologie habe Balthasar «bereits ein Stück Postmodernität vorweggenommen». Es ließe sich darüber streiten, ob man Balthasar als einen postmodernen Theologen *avant la lettre* bezeichnen kann – immerhin hat er auf der Möglichkeit natürlicher Theologie und damit der prinzipiellen Gottfähigkeit der menschlichen Vernunft immer bestanden. Unbestreitbar zutreffend aber ist Metz' Einschätzung, «dass man der Vielschichtigkeit seines Werkes Unrecht tut, wenn man ihn jetzt einfach als konservativen Papsttheologen abstempelt.»[3] – Eine weitere Strategie, Balthasars Theologie in ein befremdliches Licht zu rücken und dadurch ihre Rezeption zu behindern, besteht darin, bestimmte, in der Tat kühne Aussagen über den gemeinsamen «Auftrag» mit Adrienne von Speyr[4] – kontextisoliert – anzuführen. Insbesondere Herbert Vorgrimler, der einst ein nuanciertes theologisches Porträt Hans Urs von Balthasars gezeichnet hat[5], neigt seit einigen Jahren dazu, den Schweizer Theologen durch gallige Bemerkungen zu diskreditieren. So liest man in seinem jüngsten Buch, Balthasar habe die Welt- und Menschheitsgeschichte «wie von einem Logenplatz aus» überblickt, einen «direkten Kontakt zum Himmel» gesucht und durch Medien wie Adrienne von Speyr «göttliche Botschaften erlangen» wollen.[6] Vorgrimler, der für die Rezeption der Theologie Karl Rahners seit langem aus gutem Grund wissenschaftliche Standards wie Sachlichkeit, Fairness und Kontextbezogenheit einklagt, wäre zu fragen, ob dieselben Standards leichtfertig über Bord geworfen werden können, wenn es sich um Autoren handelt, die seinen Lehrer Karl Rahner kritisiert haben. Dabei hat Hans Urs von Balthasar seinen ehemaligen Mitbruder nicht nur in einer ungewöhnlichen Laudatio anlässlich seines 60. Geburtstag gewürdigt[7], er hat ihn auch später noch als «die stärkste theologische Potenz unserer Zeit»[8] bezeichnet. Gerade die Hochschätzung von Rahners Werk hat ihn gleichwohl nicht gehindert, Rückfragen in der Sache offen und deutlich – für manche wohl allzu deutlich – vorzutragen. Der anhaltende Ärger, den Balthasars Streitschrift *Cordula oder der Ernstfall* (1966) in der Rahnerforschung

hervorgerufen hat, dürfte jedenfalls durch die Schärfe der Diktion mitbedingt sein. Aber zum literarischen Genus der Polemik gehört es nun einmal, dass sie von Pointierungen lebt, die durchaus riskieren, über das Ziel hinauszuschießen, um etwas grell vor Augen zu stellen. Diese gattungstheoretische Einsicht verkennt, wer eine in wenigen Wochen verfasste Streitschrift wie eine wissenschaftliche Monographie behandelt und beckmesserisch ungenaue oder (vermeintlich?) sinnentstellende Zitationen auflistet. Balthasars Kernanfragen, ob in Rahners transzendentaltheologischem Ansatz die dramatische Dimension der Heilsgeschichte nicht unterbewertet und die soteriologische Bedeutung des Kreuzes abgeschwächt wird, dürften diskussionswürdige Schwachstellen seines Denkens präzise getroffen haben.[9] Wie dem auch sei, man sollte nicht vergessen, dass die Streitschriften nur einen Bruchteil des *opus magnum* Hans Urs von Balthasars ausmachen. Im Blick auf die Monographien über Theologen, Heilige und Dichter sowie die Skizzen zur Theologie und das «riesige Gebirgsmassiv» der Trilogie (Eugen Biser) muss einstweilen der Hinweis genügen, dass «man am Reichtum seines Werkes nur um den Preis einer theologischen Verarmung vorbeigehen kann» (Thomas Pröpper).[10] Im Folgenden seien fünf bereichernde Anstöße, die Hans Urs von Balthasar der nachrückenden Theologen-Generation mit auf den Weg gegeben hat, kurz skizziert:

Reform aus dem Ursprung. Die ausgedehnten Kirchenväterstudien der frühen Jahre (Irenäus, Augustinus, Origenes, Maximus Confessor etc.), aber auch die enorme Kenntnis der mittelalterlichen und neuzeitlichen Theologietraditionen verleihen Balthasars Werken einen selten weiten Horizont und machen sie resistent gegen modische Strömungen. Sie stehen zugleich in wohltuendem Kontrast zur Kurzatmigkeit mancher Theologien, die nach der historisch-kritischen Erhebung des so genannten biblischen Befundes gleich an die systematische Durchdringung gehen, als habe es vor dem II. Vatikanum keine beachtenswerte Theologie gegeben. Gegenüber einer latenten Traditionsvergessenheit, die das theologische Erbe vor Kant mit nonchalanter Geste als «vorkritisch» beiseiteschiebt, hat Balthasar – wie übrigens auch seine Weggefährten Henri de Lubac und Joseph Ratzinger – deutlich gemacht, dass die (immer wieder fällige) Reform von Kirche und Theologie nur aussichtsreich ist, wenn sie in Kontinuität zum biblisch-patristischen Erbe erfolgt. Damit aber ist zugleich eine Absage an jede traditionalistische Engführung gegeben, welche Tradition auf das nachtridentinische Erbe festlegt.

Blick für das Ganze. Hans Urs von Balthasar war kein Schultheologe – und wollte auch keiner sein. Auch wenn er minutiöse Detailstudien im Einzelfall nicht gescheut hat – wie etwa sein Buch *Kosmische Liturgie* zeigt –, ging

es ihm immer um die Wahrnehmung des Ganzen. «Nur wer viel übersehen kann, hat Übersicht»[11] – lautet ein früher Aphorismus, der über seine Methode einigen Aufschluss gibt. Seine enzyklopädische Bildung geriet ihm nie zur Stoffhuberei, weil er sie in den Dienst des christlichen Universalismus stellte. Was Balthasar in der abendländischen Kultur, also im Bereich der Literatur, der Kunst und der Philosophie wertvoll erschien, das hat er in den Kosmos der christlichen Wahrheit zu integrieren versucht, ohne dabei je die Differenz zwischen Philosophie und Theologie einzuebnen oder fahrlässig einem Synkretismus zu verfallen. Seine Methode der Integration sowie der selbstverständliche Gebrauch von Kategorien wie Totalität, Universalität und Einheit mögen heute angesichts postmoderner Denkströmungen, die auf die Ambivalenz solcher Kategorien zurecht aufmerksam gemacht haben, an Akzeptanz eingebüßt haben. Allerdings wird sich das schwache Denken der Postmoderne und seine Rezeption in der Theologie wohl Balthasars Rückfrage gefallen lassen müssen, ob der programmatische Verzicht auf Begriffe wie Universalität und Sinn nicht selbst eine Schwäche des Denkens anzeigt, ist doch jede philosophische Selbstverständigung, welche die Denkbewegung nicht vorzeitig abbricht, auf letzte Fragen bezogen. Natürlich stand Balthasar klar vor Augen, dass der Zugang zum Ganzen immer nur annäherungsweise und fragmentarisch gelingt. Aber darum den Universalitätsanspruch von Wahrheit ganz einzuklammern: diese Folgerung hätte dem katholischen Grundzug seines Denkens zutiefst widerstrebt. Von seiner musisch-dichterischen Begabung, aber auch von seinem germanistischen Bildungsgang her, hat er im übrigen ungewöhnliche Zugänge auf theologische Fragestellungen eröffnet und den auf Disziplingrenzen fixierten Theologie- und Wissenschaftsbetrieb produktiv aufgebrochen, lange bevor die Forderung nach Interdisziplinarität zur wissenschaftspolitischen Maxime avancierte. Schon in dem monumentalen Frühwerk *Apokalypse der deutschen Seele* (1937/39) hat er maßgebliche Dichter und Denker des 19. und 20. Jahrhunderts auf *letzte Haltungen* hin befragt und so mit geisteswissenschaftlichen Instrumentarien eine eschatologische Fragestellung verfolgt, für die Philologen gemeinhin ein nur schwach ausgeprägtes Sensorium haben[12]; gegen eine instruktionstheoretisch festgefahrene Theologie hat er die Offenbarungsgestalt der gekreuzigten Liebe im Rahmen einer theologischen Ästhetik neu bedacht *(Herrlichkeit)* und das spannungsreiche Zueinander von endlicher und unendlicher Freiheit mit dramatischen Kategorien beschrieben *(Theodramatik)*.[13]

Sprache und Stil. Balthasar, der in seinen Studienjahren zeitweilig dem George-Kreis angehörte, verfügte über ungewöhnliche sprachliche Fähigkeiten. Schon die Vielfalt der literarischen Formen, die er mühelos beherrschte, dokumentiert dies: Hymnen *(Das Herz der Welt)*, Aphorismen

(Das Weizenkorn) und Nachdichtungen (Calderón, Claudel etc.) hat er ebenso hinterlassen wie programmatische Klein- und Streitschriften, Essays, Aufsätze, Kommentare (Thomas von Aquin) und Monographien. Auch komplizierte Sachverhalte oder äußerst verwickelte Forschungslagen wusste er übersichtlich zu bündeln und in klarer Diktion zu referieren – wohl in dem Wissen, dass umständliche Gelehrsamkeit den Zugang zur Sache nicht selten verstellt. Als Theologe, für den die Offenbarung der Liebe Gottes sich in der Gestalt des Gekreuzigten verdichtete, konnte und wollte er nicht unbeteiligt schreiben. Angesichts der fortschreitenden Lauheit des westeuropäischen Christentums, vielleicht der eigentlichen Apostasie unserer Zeit, vermochte er nicht lau zu bleiben. Darin dürfte seine vornehme Distanz gegenüber manchen Formen der akademischen Theologie ebenso begründet liegen wie der untergründig missionarische Duktus seines Stils. Nur *en passant* sei festgehalten, dass Balthasar als Herausgeber und Verleger einen untrüglichen Sinn für treffende Buchtitel besaß. Titel wie *Schleifung der Bastionen* (1953), *Das Ganze im Fragment* (1963), *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963), *Der antirömische Affekt* (1974) sind geradezu in den theologischen Sprachschatz eingegangen. Die Arbeit an der Sprache wird auch für künftige Theologen unumgänglich sein – nicht, um sich chamäleonhaft an den jeweiligen Publikumsgeschmack anzupassen, auch nicht, um sich in einer für theologische Fragen zunehmend schwerhörigen Öffentlichkeit mit aufpolierten Parolen Aufmerksamkeit zu verschaffen, sondern um für den theologischen Sachgehalt die entsprechende Sprachgestalt zu finden. Denn die «zur Welt hin gesendete Kirche ist es der Welt schuldig, eine geistige Sprache zu finden, die von der Zeit grundsätzlich verstanden werden kann. Sie muss im *Gespräch* stehen *mit dem Denken der Zeit*, jeder Zeit. Kirchenväter und Hochscholastiker bleiben dafür das Vorbild.»[14]

Verbindung von Spiritualität und Theologie. Für Hans Urs von Balthasar, der im Johannes Verlag schon früh eigene Reihen für geistliches Schrifttum herausgegeben hat, war die Verbindung von Spiritualität und Theologie essentiell. Das Auseinanderdriften von Theologie und Heiligkeit nach dem 13. Jahrhundert erschien ihm – worauf er bereits 1948 in einem berühmt gewordenen Aufsatz hingewiesen hat[15] – als tragischer Vorgang der abendländischen Theologiegeschichte. Wenn Spiritualität sich von der Theologie abkoppelt, droht sie zum Experimentierfeld geistlicher Erfahrungen zu degenerieren und endet leicht in unkontrollierten Sentimentalitäten und frommem Kitsch. Andererseits droht die Theologie akademisch steril zu werden, wenn sie sich aus vermeintlicher Wissenschaftlichkeit von ihren spirituellen Wurzeln abschneidet. Eine «sitzende Theologie», die nicht aus dem gelebten Glauben der Kirche kommt und wieder dahin zurückfindet, mag für den intellektuellen Disput interessant sein, ihren genuinen Auftrag

als kirchliche Glaubenswissenschaft vermag sie wohl kaum angemessen zu erfüllen. Hier liegt eine doppelter Anstoß: gegen die Theologieresistenz mancher Frömmigkeitsstile ebenso wie gegen die Wissenschaftsgläubigkeit mancher Theologen, die das apostolische Credo durch den Szientismus der Natur- oder den Historismus der Geisteswissenschaften einzutauschen scheinen.

Entschiedene Kirchlichkeit. Balthasar hat auf Fehlentwicklungen der Kirche (auch der so genannten Amtskirche) nur deshalb mit spitzer Feder hingewiesen, weil er selbst aus einer noch größeren Verbundenheit mit der Kirche gelebt und gewirkt hat. Er hat sein Werk als Sendung in der Kirche und für die Kirche verstanden – und um dem Begriff der Sendung die nötige Kontur zu geben, sei sogleich angefügt, dass er als hochbegabter Jesuit nach einem jahrelangen Prozess des Ringens 1950 den Orden verlassen hat. Er hat diesen Schritt nicht aus einer privaten Laune heraus getan, auch nicht um seinen intellektuellen Neigungen besser nachgehen zu können, sondern um mit der Basler Ärztin und Konvertitin Adrienne von Speyr die Johannesgemeinschaft zu gründen. Er wusste sich – wie dem Abschiedsbrief an die Gesellschaft Jesu zu entnehmen ist – dazu beauftragt, und es wäre ihm wie «innerster Verrat an der Liebe Gottes»[16] vorgekommen, sich diesem Auftrag zu entziehen. Es nimmt kaum Wunder, dass er in den 1950er Jahren gerade von kirchlichen Kreisen für seinen Ordensaustritt getadelt, mit wisperndem Naserümpfen bedacht und lange Zeit als theologischer Außenseiter behandelt worden ist.[17] Erst Jahre später ist seinem Werk die ihm gebührende Anerkennung zuteil geworden – von der Verleihung diverser Ehrendoktorate über die Auszeichnung mit dem Internationalen Preis «Paul VI.» bis hin zur Kardinalsernennung durch Johannes Paul II., deren feierlicher Zeremonie er sich durch seinen Tod gleichsam entzogen hat. Die Übersetzung vieler seiner Bücher in nahezu alle europäischen Sprachen (auch ins Polnische, Ungarische, Tschechische, Slowenische und Russische) sowie die internationalen Tagungen anlässlich seines 100. Geburtstags (Paris, Rom, Moskau, Budapest, Washington, Graz etc.)[18] zeigen die nachhaltige Resonanz seines Werkes. Anders als manche Theologen, die, den Gegenwind aus Rom im Rücken, die Öffentlichkeit zur Bühne der eigenen Selbstinszenierung missbrauchen, intendierte Balthasar mit seinem Werk allerdings nie anderes, als ein «Johannesfinger» zu sein. Das Zurückstellen seiner selbst, um einem anderen den Weg zu bereiten, gehört zum Gestus seiner theologischen Existenz. Daher hat er aus seiner Person kein großes Aufsehen gemacht – und man sollte die Reserve gegenüber dem Biographischen durchaus beachten, um die Anstöße seines Werkes nicht auf die Ebene einer unterhaltsamen Anekdoten-Theologie zurückzunehmen.

Das vorliegende Heft, das Hans Urs von Balthasar zum 100. Geburtstag gewidmet ist, versucht, einige Facetten seines Werkes zu beleuchten. Als Fragestellung steht das Verhältnis von *Theologie und Kultur* im Vordergrund, wobei der Begriff der Kultur hier eher weit gefasst wird. Einleitend fasst Kardinal *Jean-Marie Lustiger* die heutige Situation der Kirche in das Bild eines auf die Sandbank der Moderne festgerammten Schiffes, das durch die Anstöße des Werkes Hans Urs von Balthasars erneut ins offene Meer hinausgetrieben werden könne, um seiner Mission zu entsprechen. Komplementär dazu stellt *Nikolaus Lobkowicz* Balthasars waches Sensorium für kirchlich-theologische Entwicklungen heraus und fragt, was daraus für die Zukunft zu lernen sei. Im Anschluss an dieses eher essayistische Porträt unternimmt *Peter Henrici* einen Durchgang durch die Trilogie *(Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik)* und zeigt, in welchem Maße Anstöße der abendländischen Geistesgeschichte in dieses Werk eingegangen sind. – Wie mit Kategorien des Dramatischen, ja des Tragischen die Heils- und Weltgeschichte interpretiert werden kann, skizziert *Holger Zaborowski* in seinem Beitrag *Tragik und Erlösung*, der die Grundlinien der *Theodramatik* nicht nur nachzeichnet, sondern im Kontext der Literatur verortet. *Stephan Grätzel* erinnert daran, dass Balthasar die Freiheit der menschlichen Person immer betont und vor philosophischen Vereinnahmungen geschützt hat. Diese Verteidigung der Unverzweckbarkeit des Menschen gewinnt angesichts der aktuellen biopolitischen Diskussionen erneut an Bedeutung. – *Glaubhaft ist nur Liebe* lautet der Titel eines in vielen Auflagen erschienenen Buches Hans Urs von Balthasars, das für die Gegenwartstheologie insofern bedeutsam ist, als es den Begriff der Liebe kreuzestheologisch verankert und ihn dadurch vor Banalisierung und semantischer Aushöhlung gleichermaßen bewahrt *(Jan-Heiner Tück)*. Wenn das Absolute selbst als äußerste Liebe konkret geworden ist, dann kann die Bestimmungslosigkeit nicht zur letzten Bestimmung Gottes gemacht werden, wie es manche Spielarten negativer Theologie heute nahezulegen scheinen.

Im Perspektiventeil dokumentieren wir die Ansprache, die Papst Johannes Paul II. anlässlich der Verleihung des internationalen Preises «Paul VI.» an Hans Urs von Balthasar am 23. Juni 1984 gehalten hat. Danach untersucht *Manfred Lochbrunner* das Verhältnis von Theologie und Dichtung, indem er entsprechende Arbeiten Romano Guardinis mit denen Hans Urs von Balthasars vergleicht. Dieser Vergleich könnte für die Diskussion um eine zeitgemäße Literaturtheologie fruchtbar gemacht werden. Abschließend zeigt *Felix Genn*, Bischof von Essen, in welchem Maße Balthasars Werk als eine Theologie aus dem Geist der ignatianischen Exerzitien gelesen werden kann. Balthasar selbst ist sich in den Exerzitien nicht nur über seine eigene Berufung klar geworden, er hat auch anderen in unzähligen Kursen als geistlicher Begleiter zur Seite gestanden und die Einsicht weitergegeben,

dass der Mensch nichts verliert, wenn er Gott wählt, sondern alles gewinnt. Mit gutem Grund ließe sich daher als Vorzeichen vor das Lebenswerk Hans Urs von Balthasars neben das johanneische Motiv der Liebe das ignatianische Leitwort setzen: *Ad maiorem Dei gloriam.*

In die Phase der redaktionellen Abschlussarbeiten für dieses Heft fiel der Tod von Papst Johannes Paul II. An der überwältigenden Resonanz, die sein Tod weltweit in den Medien hervorgerufen hat, dürfte bemerkenswert sein, dass gerade kirchlich distanzierte oder ausdrücklich säkulare Stimmen die Bedeutung seines öffentlichen Leidens und Sterbens wacher erfasst haben als manche theologische Kommentatoren und Vatikanologen. So schrieb etwa die zweiundzwanzigjährige, betont areligiöse Schriftstellerin Dorota Maslowska: «Das Sterben des Papstes ist ein ästhetischer Schock für eine Welt, in der die Medien den Körper auf eine Verpackung reduzieren, eine Verpackung der Ware Mensch, der deshalb jung, dynamisch, sonnengebräunt und gesund sein muss, sonst findet er keinen Käufer. Was für ein Kontrast dazu war Johannes Paul II. – gekrümmt, geschlagen von Gebrechlichkeit und dennoch stets hellwach. Im verzweifelten Kampf mit dem eigenen Körper, aus dem das Leben entwich, bewies er seine Größe dadurch, dass er den quälenden Verfall des Leibes bis zum Ende ausdauernd ertrug» (F.A.Z. vom 4. April 2005, S. 39). Gerade dadurch aber hat Johannes Paul II. bezeugt, dass auch das scheinbar sinnlose Leiden von einer tiefen Freude unterfangen sein kann. Das Wort «Ich bin froh – seid ihr es auch» ist eine stille Provokation für eine hedonistisch unterströmte Kultur, die Lust und Vergnügen mit Freude verwechselt und meint machen zu können, was sich nicht machen, sondern nur empfangen lässt; ein Zeugnis auch der Kraft aus dem Mund eines jetzt für immer Verstummten. Die Ahnung, dass das Leiden im Blick auf Christus, den Gekreuzigten, einen Sinn haben könnte, dass es nicht verdrängt und kleingehalten werden muss, sondern angenommen werden kann, hat in diesen Tagen selbst eingefleischte Agnostiker irritiert und nachdenklich gemacht. – Die Grundlinien des Lebens und Werkes von Johannes Paul II., vor allem aber auch die geistlichen Wurzeln seines Pontifikats hat *Joseph Kardinal Ratzinger*, der Dekan des Kardinalskollegiums, in seiner Homilie gewürdigt, die er während der feierlichen Exequien auf dem Petersplatz vor den Augen der Weltöffentlichkeit gehalten hat. Wir dokumentieren die Ansprache und behalten uns vor, zu einem späteren Zeitpunkt eine differenzierte Würdigung des zu Ende gegangenen Pontifikats vorzunehmen.

Jan-Heiner Tück

Anmerkungen

[1] Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft*, in: Ders., *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 41-78, hier 50.

[2] Vgl. Ders., *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Trier (1974) ²1989, 11. Auch hat sich von Balthasar, der selbst Erfahrungen mit kirchlicher Zensur gemacht hat, die Empörung «über die bis in die jüngste Vergangenheit üblichen Verurteilungen oder Indizierungen von Theologen ohne deren vorherige Anhörung, ja ohne Angabe von Gründen» zu eigen gemacht (ebd., 262). Die Absetzung «von einer ultramontanen Papolatrie, die das Dienstamt noch vor die Kirche stellt» (Ders., *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Einsiedeln ⁴1978, 93) hat ihm prompt den Vorwurf der «Missachtung des höchsten Lehramts der Kirche» eingetragen. Vgl. Johannes Rothkranz, *Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar*, Durach ²1989, 35-47.

[3] Alle Zitate in: Ekkehard Schuster – Reinhold Boschert-Kimmig, *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*, Mainz 1993, 25f.

[4] Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag – Bericht und Weisung*, Freiburg (Neuausgabe) 2004.

[5] Vgl. Herbert Vorgrimler, *Hans Urs von Balthasar*, in: Ders., (Hg.), *Bilanz der Theologie*, Bd. 4: *Bahnbrechende Theologen*, Freiburg 1970, 122-142.

[6] Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004, 125.

[7] Hans Urs von Balthasar, *Karl Rahner. Zum 60. Geburtstag am 5. März 1964*, in: Neue Zürcher Nachrichten vom 29. Februar 1964 (Beilage Christliche Kultur Nr. 8). Ich danke Frau Cornelia Capol, Basel, für die Kopie dieses Beitrags, auf den auch Herbert Vorgrimler (*Karl Rahner*, 124) verweist.

[8] Hans Urs von Balthasar, *Geist und Feuer*. Interview mit Michael Albus, in: HerKorr 30 (1976) 72-82, hier 75. Wieder abgedruckt, in: Ders., *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 103-132, hier 112.

[9] Damit ist über Rahners Gesamtwerk keineswegs ein negatives Urteil gefällt. Vgl. Helmut Hoping – Jan-Heiner Tück, *Christlicher Universalismus angesichts der schwachen Vernunft. Karl Rahner zum 100. Geburtstag*, in: IKaZ 33 (2004) 199-205.

[10] Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991, 15.

[11] Hans Urs von Balthasar, *Das Weizenkorn*. Aphorismen, Einsiedeln ³1989, 45.

[12] Instruktiv dazu: Alois M. Haas, *Hans Urs von Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele». Im Spannungsfeld von Germanistik, Philosophie und Theologie*, in: Karl Lehmann – Walter Kasper (Hg.), *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, Köln 1989, 62-77.

[13] Auch von literaturwissenschaftlicher Seiten wird die Bedeutung der Theodramatik inzwischen wahrgenommen. Vgl. Volker Kapp – Helmuth Kiesel – Klaus Lubbers (Hg.), *Theodramatik und Theatralität: ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar* (Schriften zur Literaturwissenschaft 14), Berlin 2000.

[14] Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 36 (kursiv im Original)

[15] Vgl. Ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 195-225.

[16] Vgl. Ders., *Abschiedsbrief an die Gesellschaft Jesu*, in: Elio Gurriero, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Freiburg 1993, 402-408, hier 402.

[17] Vgl. dazu den konstruktiven Beitrag von Alois M. Haas, *Adrienne von Speyrs Typologie der Mystik*, in: *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie*. Die Referate am Symposion zu ihrem 100. Geburtstag, hg. von der Hans-Urs-von-Balthasar-Stiftung, Freiburg 2002, 9-30.

[18] Während Balthasars Werk in der Schweiz lange kaum beachtet wurde – vgl. Victor Conzemius, *Hans Urs von Balthasar oder das kurze Gedächtnis der Schweizer Katholiken*, in: Ders., *Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit*, Freiburg 2002, 299-311 – haben anlässlich des 100. Geburtstag die Theologischen Fakultäten Chur, Fribourg, Lugano und Luzern entsprechende Veranstaltungen geplant. In Deutschland finden in Essen, Freiburg i. Br., Leipzig, Mainz und München Tagungen zu seinem Werk statt.

Jean-Marie Kardinal Lustiger · Paris

DAS GEWICHT VON BALTHASARS WERK IN DER HEUTIGEN KIRCHE

Die Kirche in ihrem ganz konkreten Sinne, das heißt die Gemeinschaft der Gläubigen, treu und lebendig im Glauben zu Christus stehend in diesem Geheimnis der Kirche, in dem sich das wahre Mysterium des Heils offenbart und vergegenwärtigt, glich [vor noch nicht allzu langer Zeit] einem gestrandeten Schiff; ein Schiff, das auf Riffe und Sandbänke aufgelaufen war und sich nicht mehr befreien konnte. In dieser Situation war das Erscheinen von Balthasars Werk wie ein mächtiger Strom, der das Schiff wieder aufs offene Meer hinaustrug.

Die Kirche schien gestrandet, steckengeblieben in den Sandbänken der modernen Welt, oder vielmehr in der «Moderne», wie man auch sagt. Und ich füge noch einen Ausdruck hinzu, der sich in der Geschichte des christlichen Denkens herausgebildet hat, um diese komplexe Realität zu beschreiben: der «Modernismus» und, um noch einen Ausdruck zu verwenden, der Charlie Chaplin entlehnt ist, «Die modernen Zeiten».

Die Moderne, so wie ich sie eben eingeführt habe, hat ihren Ursprung in einer geistigen, philosophischen und kulturellen Krise des Abendlandes. Das Abendland, das in seinem Kern sowohl durch die Offenbarung als auch durch die logische Folgerichtigkeit seiner geistigen Entscheidungen geprägt ist, schlägt einen Weg ein, der es in einem Maße von den eigenen Quellen entfernt, so dass diese schließlich verleugnet oder dekonstruiert werden. Jedenfalls ist es mittlerweile an einem Punkt angelangt, wo es sich wieder mit ihnen auseinandersetzen muss. Diese Definition bleibt unvollständig, denn auch sie ist auf die Quelle bezogen; sie ist also eher eine beschreibende Interpretation der Moderne, und zwar nicht der Moderne als solcher, sondern bezogen auf denjenigen Augenblick, in dem sie in der Geschichte der westlichen Kultur und vielleicht auch der weltweiten Kultur in Erscheinung tritt.

Der Modernismus stellt die Versuchung der Christen und der Gläubigen dar, diese Quelle auf die Maßstäbe ihrer Erkenntnismöglichkeiten, die sie sich selbst vorgegeben haben, zurückzuführen, aber auch die Versuchung, die Art und Weise, wie aus ihr zu schöpfen ist, aus dem bloßen Vermögen der Vernunft herzuleiten. Dies aber gleicht einer Selbstverstümmelung der Vernunft, um diese in ihren Ansprüchen zufriedenzustellen. Die spirituelle,

metaphysische und philosophische Weite des menschlichen Geistes zieht sich mehr und mehr in sich selbst zusammen, bis ihm schließlich selbst keine Luft mehr zum atmen bleibt.

Was die «Modernen Zeiten» eines Chaplins angeht, so zeigen sich in ihnen vielleicht die Prophezeiungen der unmittelbarsten und offensichtlichsten Resultate derjenigen Zivilisation, in der wir leben, nämlich die Entwicklungen, Gefahren und möglichen Verwirrungen einer Kultur und eines Augenblicks in der Geschichte der Menschheit – und wo alles noch viel schlimmer gekommen ist als im Film von Charlie Chaplin. Ich sage dies gerade jetzt, da uns nur noch wenige Tage vom sechzigsten Jahrestag derjenigen Ereignisse trennen, als die russische Armee die Konzentrationslager von Auschwitz betreten hat, aber größtenteils nur auf leere Lager gestoßen ist, waren doch die meisten ihrer Opfer bereits unterwegs auf den so genannten «Todesmärschen».

Welche Bedeutung hat in diesem Zusammenhang das Werk Hans Urs von Balthasars? Es markiert zunächst ein in die Tiefe gehendes Erfassen der geistigen, intellektuellen und theologischen Situation der Kirche und des Lebens in ihr; indem Balthasar deren Botschaft in ihrer Gesamtheit ergreift, findet er darin auch wieder die Quelle für die Interpretation des Phänomens der Kultur selbst, und zwar in all ihren Aspekten.

Das ist viel mehr als das, was man damals als eine Rückkehr zu den Quellen beschrieben hat. Wir hatten in den unmittelbaren Nachkriegsjahren darauf eine große Hoffnung gesetzt, zu einer Zeit, als sich in Frankreich, ausgehend von der Zeitschrift «Dieu vivant», Ansätze einer Erneuerung zeigten, die von der patristischen Tradition inspiriert waren; es war eine Zeit voller Hoffnung, aber zugleich auch großer Verworrenheit. Wir erinnern uns des gewaltigen Streits, der damals unter den französischen Theologen herrschte; ein Streit über den geistigen Sinn der Hl. Schrift und die wissenschaftliche Exegese, über die Legitimität des Schriftsinns und die Strenge der sogenannten wissenschaftlichen Auslegung, die für sich allein den Anspruch erhob, die Hl. Schrift zu verstehen. Balthasar hat diesen «Blick der Exegeten aus Facettenaugen» mit einer sehr drastischen Formulierung beschrieben: Sie sehen nur die kleinen Stücke und sind unfähig das Bild in seiner Gesamtheit zu erfassen.

Balthasar setzt eine Erneuerung im Grundsätzlichen ins Werk, die auch die zeitgenössischen Probleme miteinschließt, und zwar nicht im Sinne eines Kampfes gegen das, was man die Moderne oder den Modernismus nennen konnte, sondern als Neuinterpretation der Idee selbst, der Moderne im Lichte einer tieferen Wahrheit, die sie umfasst und zugleich über sie hinausgeht. Anders gesagt, das Zeugnis des Glaubens, das zugleich ein Zeugnis der Wahrheit ist, in dem die Kultur in ihrer Gesamtheit in einem rationalen

und kritischen, aber zu allererst gläubigen Akt mit eingeschlossen ist, bedeutet für ihn:

- die Mystik wieder neu in die Theologie einzuführen und aus der Heiligkeit oder mehr noch den Heiligen die Norm oder den Kanon für die Vernünftigkeit des Glaubens und also der spekulativen Arbeit zu machen;
- aus Gott kein Objekt eines distanzierten Wissens zu machen, dem gegenüber sich der Mensch als der Überlegene präsentieren könnte; sondern den Menschen selbst als gläubigen Jünger Christi herauszustellen, offen für den Geist mit allen Kräften seines Verstandes, um Gott in sich aufzunehmen, der den Menschen findet, noch bevor dieser ihn finden kann.

Dieser durch einen Zuwachs an Kultur bedingte Aufstieg ist es also, der dem modernen Menschen das richtige Verständnis seiner eigenen Modernität verleiht. Balthasar erkennt darin die Kontinuität der Einsätze für den Humanismus, dessen Wurzeln weit hinter der jüngst vergangenen Epoche liegen, von der wir gerne behaupten, sie sei der Ausgangspunkt allen Verstehens.

Es bedurfte daher eines Genies. Balthasar durchdringt auf derart souveräne Weise die Gesamtheit der Kultur, dass selbst die Ausbrüche, Entladungen und Streitigkeiten durch die Tiefenbewegung seines sich entwickelnden Werkens weggefegt worden sind.

Von daher auch der befreiende Schlag, den sein Werk für den französischen Katholizismus bedeutete und dem mit der Gründung der Zeitschrift *Communio*, dem Sammelpunkt junger und neuer Kräfte, entsprechend Ausdruck und Wirkung verliehen wurde.

Durch einen Zuwachs an Glauben, durch eine Rückkehr zum Zentrum des Glaubens, der es erlaubt, den Kampf selbst zu verstehen, den der Glaube im Menschen hervorruft zwischen dem, was er «die Vernunft und den Glauben» genannt hat.

Einige Beispiele zur Verdeutlichung

- Das Problem der Apologie bestand im 18., 19. und beginnenden 20. Jahrhundert in Folgendem: Wie soll man den Glauben gegenüber den Angriffen einer triumphierenden Vernunft verteidigen, und was sollte man den vorgebrachten Einwänden entgegenhalten? Die Antwort, die Balthasar mit dem provozierenden Buchtitel *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963; bereits 1966 ins Französische übersetzt) darauf gibt, ist bezeichnend. Das Geheimnis rechtfertige sich gerade dadurch, dass man sich in sein Innerstes hineinstürze; und es schließe in die Formulierung seiner Frage den sich befragenden Menschen selbst mit ein. Hier ist eine Hermeneutik am Werk, die noch mächtiger ist als gewöhnlich, denn sie zwingt nicht dazu, mit dem Gegen-

stand des Denkens zugleich auch sich selbst zu denken, sondern vielmehr zu akzeptieren, dass wir von dem gedacht werden, den wir selbst denken wollten, nämlich Gott selbst, der sich in diesem Akt offenbart. Wenn es wahr ist, dass die Vernunft durch dieses sich offenbarende Geheimnis erhellt wird, dann ist dies keine Negierung der sich befragenden Vernunft, sondern im Gegenteil: diese Offenbarung ist die Befreiung der Vernunft, die in eben dem Moment sich selbst zurückgegeben wird, wo sie erkennt, dass ihre Suche bereits von dem übertroffen ist, was sie zu finden hofft.

Diese Vorgehensweise, die die Dinge wieder in das richtige Verhältnis zueinander setzt, verweist uns auf das Hinausgleiten und Kurs nehmen «aufs offene Meer», wie ich dies nenne.

- Ein weiterer Gesichtspunkt, der aber in Frankreich wenig bekannt wurde, ist die ungeheure Weite, mit der Balthasar die kulturelle Geschichte des Abendlandes, und weit darüber hinaus, wieder aufgegriffen hat. Übersetzt wurde dies alles später, jedoch sehr sorgfältig, und ich bin überzeugt, die meisten der französischen Leser waren damit überfordert. Ich weiß nicht, ob dies in gleicher Weise auch für jene aus dem deutschsprachigen Raum gilt.

Diese souveräne und faszinierende Art und Weise, mit der hier die gesamte Kultur im Licht der Glaubens zu neuem Leben erweckt wurde, zeigt uns, dass es sich dabei nicht um bloße Apologie handelt, sondern vielmehr um ein vom Glauben getragenes Verständnis des Menschen, das mit einer bestimmten Vision verbunden ist und deshalb umfassender ist, unterstellt es sich doch diesem Licht selbst, das wir zu erfassen suchen.

- Und auch was die philosophischen Grundlagen der Theologie betrifft, wurde die einzigartige Position von Balthasar schnell deutlich. Ich kann mich daran erinnern, dass ich *Die Wahrheit der Welt* nur durch Zufall gelesen habe, denn ich hatte das Bändchen, das bei Beauchesne erschien, in einem Bücherregal entdeckt. Es war der Titel, der mich neugierig machte, denn ich vertiefte mich damals mit einer gewissen Fügsamkeit, wenn auch nicht ohne innere Widerstände, mehr in den eher klassischen oder sagen wir schulmäßigen oder scholastischen Lehrstoff der Philosophie als den der Theologie. Ich war fasziniert von den Voraussetzungen, die für eine Neubelebung des philosophischen Denkens sorgten, eines Denkens, das bereits auf Distanz zur Offenbarung gegangen war, aus der es doch herrührte. Hegel war zu dieser Zeit noch nicht ins Französische übersetzt. Ich denke auch an die marxistische Ware, die uns damals feilgeboten wurde; jene, die unmittelbar nach dem Krieg achtzehn oder zwanzig Jahre alt waren, mögen sich daran erinnern. Dieser politische oder auf den Kopf gestellte Hegelianismus war das Produkt einer christlichen Vision, die bereits verblichen war.

Es ging nicht nur darum, ihn zu bekämpfen, wie dies manche zuweilen mit aller Macht und geistiger Schärfe taten, sondern vielmehr die Grundlagen

selbst dieses Denkens aufzugreifen, und zwar mit Hilfe dieser neuen Öffnung, die vor allem durch die «Phänomenologie» eingeleitet wurde. Im Frankreich dieser Zeit stellte allein schon die Verwendung dieses Begriffs eine Provokation für das «korrekte Denken» dar.

Dieses Bändchen von Balthasar brachte das gestrandete Schiff wieder in Fahrt. Und in den vier kurzen Abhandlungen, die eine Art Synthese seines Werks darstellen, fasst Balthasar noch einmal in wenigen Worten seinen eigenen Standpunkt, bezogen auf die Scholastik und das zeitgenössische Denken sowie die zeitgenössische Philosophie, zusammen und ruft die Christen dazu auf, sich für die Philosophie einzusetzen.

– Ich habe gerade die Philosophie erwähnt, aber dasselbe ließe sich auch über die Theologie sagen. Denn die Theologie schreibt sich ja in der Tat in das Innere der Mystik ein, die ihre Quelle ist: und zwar nicht im Sinne einer eigenen Disziplin über eine bestimmte Verfasstheit des menschlichen Verstandes oder des menschlichen Wissens, sondern als Einstieg in das Geheimnis Gottes, sind doch die Heiligen in gewisser Weise die Quelle theologischen Denkens. Und sie sind es auch, durch die sich gerade heute, und zwar in der Sprache der Menschen, diese grundsätzliche Heiligkeit, die sich uns zuspricht, offenbart.

Die Anstrengungen des Verstandes in seiner ganzen Schärfe werden dabei keineswegs geleugnet. Der Streit zwischen der Theologie, wie sie an der Universität gelehrt wird (man kennt ja Balthasars bissige Äußerungen dazu), und der Theologie der Heiligen, wenn wir ihn einmal auf diese gegensätzlichen Begriffe zuspitzen wollen, veranlasst uns, Balthasar das Gegenteil von dem in den Mund zu legen, was er selbst sagte (ich sage nicht «von dem, was er sagen wollte»).

Denn diese Theologie, die eine Suche und Entdeckung Gottes durch den menschlichen Geist ist, der durch das Geheimnis, das er erforschen will, ergriffen und erleuchtet wird, zeigt sich im Gebet, im Unterwegssein zu Gott und in den Früchten der Heiligkeit, die Gott in der Menschheit hervorbringt. Die Theologie kann also keinesfalls nur ein Streit um Begriffe sein, über die der Mensch in letzter Instanz verfügt, die er ausspricht, für die er eintritt und die er anwendet und von denen Gott nur das Objekt wäre. Denn dann würde er, meistens jedenfalls, Gott absprechen, die Quelle zu sein, und es bliebe ihm nur noch festzustellen, dass das Flussbett bereits ausgetrocknet ist. Wer Gott suchen will, kann ihn nicht zugleich in Klammern setzen.

– Vor allem aber der Humanismus und die Christologie: Ich bin sehr betroffen über die tragische Situation des Menschen, wie sie sich in den «Modernen Zeiten», um den Titel von Chaplins Film aufzunehmen, darstellt. Das Drama des zeitgenössischen Humanismus ist nicht nur ein geistiges, sondern auch ein historisches und technisches. Es ist ein industrielles

Drama. Auschwitz, wohin ich als Vertreter des Papstes gehen werde, bezeichnet den Endpunkt des industriellen, technologischen und wissenschaftlichen Dramas der zeitgenössischen Welt, welches das Volk, das den Göttlichen Namen trägt, auslöschen will. Man würde es sich zu einfach machen, zu denken, dies sei nur ein Fehler oder eine Sünde der Nazis oder womöglich nur der Deutschen gewesen.

Balthasar scheint mir gerade darauf aufmerksam gemacht zu haben. Ich hatte nicht die Gelegenheit, ihn zu fragen, warum er *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien 1956) aus seiner Bibliographie streichen wollte, dieses kleine Bändchen, dessen Widmung mich nicht mehr losgelassen hat: «Hätte nicht eine begreifliche Scheu mich abgehalten, so hätte ich diese Seiten den Martyrern der Einheit widmen wollen, dem erlauchten Heer der Gedemütigten unserer furchtbaren Zeit: den Gefolterten, Vergasten, Vivisezierten, in geschlossenen Viehwagen winters Erfrorenen, von den Stiefeln der Partei ins Antlitz Getretenen: den geflissentlich Vergessenen, die vergeblich, vergeblich alles gegeben haben. O Haupt voll Blut und Wunden!» Niemand sonst sprach damals davon. Dass ein Theologe, dessen Größe man allein schon in den französischen Übersetzungen seines Werkes erahnen konnte, diese Zeilen schrieb, machte deutlich, dass er diese Moderne, selbst auf die Gefahr hin, sich dabei die Wundmale Christi einzufangen, mit beiden Händen zu packen versuchte, diese modernen Zeiten, aus denen wir uns befreien müssen und denen es das eigentliche Geheimnis der Erlösung entgegenzuhalten gilt.

Balthasar hat uns gezeigt, wie der Humanismus und die Christologie wieder klarer auf dem Gebiet der Theologie wie auch innerhalb unseres Blicks auf die Moderne zu verorten sind. Denn als ein Mensch dieser Zeit, der durch seine ungeheure Bildung besticht, ist er alles andere als ein Mensch, der sich in seinen Schriften hinter einer engen und klar umrissenen Verteidigungslinie verschanzt, wie jemand, der sich angegriffen fühlt und versucht, «seine» Wahrheit zu verteidigen, nur weil er «sich» bedroht fühlt. Es ist gar nicht «unsere» Wahrheit, die angegriffen wird; wir selbst sind es, die einem Angriff ausgesetzt sind, wenn sich der Blick des Menschen auf Gott verdunkelt.

Das Drama dieses Humanismus ist das Drama des sündigen Menschen, der sich nach Befreiung, nach dem Geheimnis der Erlösung sehnt. Dieses Drama im Lichte der gesamten Geschichte der Kirche in ihrer konkreten Realität, d.h. im Sinne eines Sakraments, zu betrachten, verleiht der Kultur eine Tiefe, die nur im Lichte dieser Offenbarung sichtbar wird. Und ihre Tiefe reicht hinab bis in den dunkelsten Grund: also bis hinab in die Zerstörung des Geheimnisses von Kreuz und Heil.

Man musste Mut haben, dies zu sagen, und es war auch sehr heilsam, gab es doch in den fünfziger Jahren eine große Diskussion um die Aufer-

stehung. Denn das Geheimnis des Kreuzes konnte ja tatsächlich vor allem unter dem Aspekt des Schmerzes und des Leids betrachtet werden, auch wenn dabei die Gabe des Lebens, die darin eingeschlossen ist, vergessen ist. Aber es hat mich ein wenig gestört, als die Diskussion am Ende vor allem darauf hinauslief, dem Kreuzweg noch eine fünfzehnte Station hinzuzufügen: «Der auferstandene Christus». Dies war ein falsches Signal, das die Kongregation, die mit Fragen des Gottesdienstes befasst ist, zu unterbinden versuchte, hätte dies doch bedeutet, das Geheimnis der drei Tage, die den Karfreitag vom Ostersonntag trennen, einfach zu umgehen und den Karsamstag zu unterdrücken.

Die Art und Weise, wie damals über die Auferstehung gesprochen wurde, ähnelte doch zu sehr Sprüchen wie «Nach Regen folgt Sonnenschein» oder «Der neue Morgen», einem Slogan der Kommunisten in den Nachkriegsjahren. Dies war eine Vision, die mir angesichts des Heilsmysteriums nicht weit genug zu gehen schien. Balthasar hat uns dazu verpflichtet, den Glauben an die Auferstehung auf eine neue Weise zu fassen, auf einem Weg, der sehr viel weniger leicht und sehr viel gefährlicher ist: «Die Tür ist sehr viel enger» und «Der Weg ist sehr viel steiler»; und doch ist es in Wahrheit der, auf den uns Christus verwiesen hat.

Ich habe bereits kurz die Exegese gestreift. Die Art, wie hier jemand dank seiner Bildung und seiner Gelehrsamkeit, in welchen sich das Erbe von zwei Jahrhunderten historisch-kritischer Exegese angesammelt hatte, mit beiden Händen die Theologie wieder mitten in der Schrift verankert, war alles andere als eine Kritik im Sinne eines «Rückzugs auf Raten» oder einer Rückwärtsverteidigung. Wer beginnt, sich mit dieser Exegese anzulegen, ist von vornherein schon besiegt von dem, was er widerlegen will. Denn wenn man die Prämissen akzeptiert, akzeptiert man auch die methodologischen Reduktionen, die diesen zugrunde liegen; man akzeptiert die hermeneutischen Prämissen dessen, was schließlich zur Vernichtung der Möglichkeit selbst einer Hermeneutik führen wird.

Balthasar hatte die intellektuelle Kraft und auch die nötige Qualifikation, uns dabei zu helfen, das Problem auf andere Weise anzupacken. Er hat das Schiff wieder flott gemacht und es wieder aufs offene Meer hinausgeführt. Vieles wäre noch zu sagen: über das Priesteramt, die Hierarchie usw. Das Werk Balthasars ist unerschöpflich!

Schlussfolgerung

Ich greife diesen Ausdruck «unerschöpfliches Werk» noch einmal auf. In welchem Sinne? Selbstverständlich kann man in die Lobrede Henri de Lubacs auf Balthasar, in der er von einem Werk gesprochen hat, das in unserer Zeit ohnegleichen ist, nur mit einstimmen. Das heißt aber nicht,

dass dieses Werk in sich geschlossen wäre. Denn das Faszinierendste in dem immensen und überaus vielfältigen Werk von Balthasar ist ja, dass er die Quellen, die unerschöpflichen Quellen wieder neu geöffnet hat. Balthasar hat uns aufs Neue den Weg dieser Quellen gezeigt und er hat sie fließen lassen, während es für viele Werke des menschlichen Geistes geradezu bezeichnend ist, dass sie die Quellen lenken und leiten wollen und sie am Ende damit gar verschließen.

Ein Werk, dessen Kraft darin besteht, die Quellen neu zum Sprudeln zu bringen, sich von ihnen forttragen zu lassen und so eine nie versiegende Fruchtbarkeit zu ermöglichen, ein solches Werk ist wahrhaftig ein sehr großes geistiges Werk, ein sehr großes Werk der Heiligkeit für den menschlichen Geist. Es ist nicht nur dazu da, mit Preisen und Auszeichnungen prämiert zu werden, um dann in den Regalen der Bibliotheken zu verschwinden. Es hat sich bereits in das lebendige Fleisch der Kirche und der Kirchengeschichte eingeschrieben.

In der Zeit der schrecklichsten Krise – *Cordula oder der Ernstfall* erschien in Frankreich unmittelbar nach 68 – standen Balthasars Bücher völlig gegen den Zeitgeist: Es waren keine polemischen Bücher, es waren regelrechte Kampfschriften.

Und in der Tat haben sie es geschafft, das Schiff wieder aufs offene Meer hinauszubringen. Dies galt wohl für die meisten seiner Bücher, sobald sich die Chance ihrer Übersetzung bot und sie erst einmal auf Französisch erschienen waren. Es war jedes Mal ein großes Ereignis, denn jedes Mal haben wir neu zu leben und zu hoffen begonnen.

In dem kleinen Band *Zu seinem Werk* antwortet Balthasar einem Journalisten, der ihn auf seinen Streit mit Rahner anspricht, mit sehr freundlichen, ja überaus gütigen Worten. Und am Ende sagt er: «Die Fruchtbarkeit eines Werkes zeigt sich nicht unbedingt in der Zahl seiner Schüler, sondern vielmehr in dem, was es hervorbringt.»

Dieser Satz zeugt von einem äußerst klarsichtigen Blick auf sich selbst, aber auch auf das eigene Werk. Denn sein Werk, ich sage es noch einmal, stellt keinen in sich geschlossenen Bestand dar, den man nun einfach den Entomologen zur abschließenden Sektion überlassen könnte. Das Werk Hans Urs von Balthasars besteht vielmehr in dieser theologischen, spirituellen Geste, die die Quellen wieder geöffnet hat und die uns einlädt, seinem Beispiel folgend aus ihnen zu schöpfen; denn es ist Wasser, das aus der Quelle sprudelt und ein Geschenk ist, wie die Gnade.

Vortrag am Symposion über Hans Urs von Balthasar, Paris 22. Januar 2005. Aus dem Französischen von Alwin Letzkus

Nikolaus Lobkowicz · Eichstätt

UND WIE WEITER?

Erinnerungen an Hans Urs von Balthasar

Die Liebenden wissen am meisten von Gott,
ihnen muss der Theologe zuhören.

Hans Urs von Balthasar

Das Ungewöhnliche an Hans Urs von Balthasar ist, dass er nicht nur als einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts in die Geschichte eingehen wird, nicht nur eine unter Theologen seltene große künstlerische Begabung hatte, sondern darüber hinaus ein begnadeter Mensch war. Sein Charisma war eine höchst ungewöhnliche Verbindung von bedingungsloser Treue zu Christus und seiner Kirche und einer in den Jahrzehnten vor dem Konzil fast anstößigen «Weltoffenheit»; sie ermöglichte ihm eine hohe Sensibilität für alles, was in der «Welt» als ein übersehener oder vergessener Splitter des *patrimonium* verstanden werden konnte. Es war gewiss kein Zufall, dass er die Stelle bei Augustinus schätzte, in der der «Vater des Abendlandes» die von Gott selbst befohlene «Plünderung der Ägypter» (*Ex* 11,2; 12,35ff.) als Aufforderung an die Christen deutete, alles bei den Heiden vorzufindende Wahre und Gute als ihr legitimes Eigentum anzusehen. Es ging ihm um «das Sichtbarmachen der Herrlichkeit Gottes, die in dieser Welt immer schon strahlt». Kaum ein anderer Theologe der vorkonziliaren Zeit hatte so viel Verständnis dafür, was «die Welt» letztlich bewegte; kaum einem anderen fiel es so leicht, rasch das vom Glauben her Wesentliche eines literarischen Kunstwerkes oder einer geistigen Entwicklung zu durchschauen; nur wenige waren so umfassend gebildet wie er (der selbst hochgebildete Henri de Lubac nannte ihn einmal den «vielleicht gebildetsten Menschen unserer Zeit»[1]). Dennoch hatte er etwas Weltfremdes an sich: es interessierte ihn nicht Politik, er hatte wenig Verständnis für oberflächliche weltliche Genüsse, er konnte durchaus ironisch über die Kleinkariertheit schreiben, mit der wir uns Gottes Einladung erwehren,

Nikolaus Lobkowicz, geb. 1931, 1967-90 Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München. Seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Ihm rückhaltlos zu folgen (etwa in seiner Herz-Jesu-Betrachtung *Das Herz der Welt*[2]). Was er nur schwer ertragen konnte und dennoch ebenso höflich wie geduldig hinnahm, war Mittelmäßigkeit, im Denken wie im Leben; dabei ist dieses Mittelmaß zwar vielleicht nicht das Schicksal, aber doch der Zustand der allermeisten von uns. Ihn beschäftigte die Durchsichtigkeit alles Geschehens, auch und gerade im Bereich der Kultur, auf Gott hin, und zwar ohne dass er dabei viel an Psychologie dachte. In dieser Hinsicht kennzeichnete ihn fast so etwas wie eine offenherzige Naivität. Der zu früh verstorbene Schweizer Germanist Heinrich Nüsse, der in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit mir in Fribourg studierte, verglich ihn einmal mit dem in Zürcher katholischen Kreisen prominenten Jesuiten Richard Gutzwiller; wenn man diesem ein persönliches Problem vortrage, merke man, wie er halbbewusst ständig überlege, was die pastoral adäquateste Antwort sei, während Balthasar völlig ungeschützt reagiere, einfach sage, was ihm zur gestellten Frage in den Sinn komme. Zuweilen hat man Balthasar vorgeworfen, er sei elitär. Als ich ihn in den 70er Jahren für Exerzitien einer Gruppe Münchener Studenten gewonnen hatte, meinte er, nachdem der Kurs zuende war, fast stirnerunzelnd, ich sollte nach Studierenden mit mehr Format suchen. Ich empfand dies zwar als Kritik, aber nicht als eine der Studentengruppe selbst. Seine Kritik hatte nichts mit Verachtung für weniger Talentierte zu tun; es lag ihm am Herzen, für die Kirche eine geistige Elite heranzuziehen.

Diese mit einer immensen Bildung und einem für viele kaum nachvollziehbaren (unpsychologischen) Reflexionsgrad verbundene «Naivität» hatte wohl etwas mit der Art und Weise zu tun, wie Balthasar die Wirklichkeit verstand oder eigentlich: sah. Wenn er die Durchsichtigkeit der Welt und deren Geschehen auf Gott hin darstellte, so tat er es, weil er sie selbst zu einem ungewöhnlichen Grad «erlebte». Sie war ihm von seiner Kindheit an selbstverständlich. Deshalb waren für ihn Heilige weniger jene, die sich verzweifelt anstrengten, als vielmehr jene, die Gott «sich herausgegriffen» hatte. Er liebte die Therese von Lisieux, weil dies so deutlich an ihr zu sehen war. Und auch, weil an ihrem Beispiel so einfach zu zeigen war, worin die «richtige Anstrengung» bestand: sich diesem «Herausgegriffenwerden» ohne Wenn und Aber zur Verfügung zu stellen.[3] Auch dies hat Balthasar, der sich wohl nie einen Augenblick lang als einen Heiligen empfand, erlebt, man denke an die Darstellung seiner Entscheidung, Jesuit zu werden: «Es war weder die Theologie, noch das Priestertum, was damals blitzartig vor meinem Geist war, es war einzig und allein dies: Du hast nicht zu wählen, du bist gerufen; du wirst nicht dienen, man wird dich in Dienst nehmen; du hast keine Pläne zu machen, du bist nur ein kleines Steinchen in einem Mosaik, das längst bereitsteht.»[4]

Balthasars theologische Sensibilität für die Welt wurde im Laufe der Zeit immer deutlicher zu einer Sorge um den richtigen Weg der Kirche. Seine

Schleifung der Bastionen (1952), eine meisterhafte Kritik der Engstirnigkeit, in die sich die Kirche angesichts der Folgen der Französischen Revolution, des Liberalismus und der Modernismus-Verdächtigungen verschanzt hatte, wirkte in vielen Kreisen als eine Befreiung, in anderen freilich als ein gefährlicher Schritt, sich Versuchungen auszuliefern. Sicher war dieses Büchlein auch eine Reaktion auf die dürre Phantasielosigkeit der Neuscholastik, unter der Balthasar während seines Theologiestudiums gelitten hatte. Dabei kannte er Thomas – ähnlich wie Henri de Lubac – zum Teil besser als viele übereifrige Thomisten, die ihn kritisierten. Es genügt, seinen ursprünglich im Band XXIII der Deutschen Thomas-Ausgabe erschienenen Kommentar zu den *quaestiones* 171-182 der *Secunda secundae* der *Summa theologiae* nachzulesen, um zu sehen, wie vertraut ihm der Aquinate war.[5] Da er dessen Werk im Lichte der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts las, auch und gerade im Lichte seiner eigenen Erfahrungen, musste er Thomas sorgfältiger lesen, als es in der neuscholastischen Theologie meist üblich war (was nicht ausschloss, dass er hin und wieder meinte, mit ihm nicht einverstanden sein zu können).

In *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963) und *Cordula oder der Ernstfall* (1966) wird Balthasars Anliegen deutlich, die Vielfalt der Theologie auf das Wesentliche hin zwar nicht zu reduzieren, aber doch zu zentrieren. Eine Theologie, die nicht das Herz bewegt und deshalb niemand herauszufordern vermag, schien Balthasar immer unerquicklich. Der große Theologe blieb immer zugleich Seelsorger, sein ganzes riesiges Werk hatte stets auch eine pastorale Dimension. Er wollte – mit seinen zahllosen Aufsätzen und Büchern ebenso wie als Übersetzer und Herausgeber – Menschen für die Bereitschaft gewinnen, auf Gottes überbordende Liebe wenigstens mit dem bisschen an Liebe zu antworten, zu dem wir Menschen fähig sind. Dogmatik war für ihn der Mittelpunkt theologischer Arbeit; aber eben eine Dogmatik, die mehr ist als bloßes «Wissen», und sei es noch so sehr im Glauben verankert. «Die einzige *sachliche* Haltung vor dem Mysterium» war für ihn das Gebet. «Nie darf die Erkenntnis sich von der anfänglichen Gebetshaltung entfernen, um sich der erkennenden Tätigkeit hinzugeben»[6].

Nun ist es bald siebzehn Jahre her, dass Balthasar nicht mehr unter uns ist. So liegt es nahe, wenigstens einen Augenblick lang der Frage nachzusinnen, wie seine Theologie, aber auch das Vorbild seiner Persönlichkeit weiterwirken wird oder es doch sollte. Natürlich sind seine eigentlichen Erben die von ihm gegründete Johannesgemeinschaft und deren Verlag, und in gewisser Weise auch unsere internationale Zeitschrift, die zusammen mit anderen von Balthasar gegründet worden war und die er als die Erfüllung eines besonderen, ihm schon von Adrienne von Speyr angedeuteten göttlichen Auftrages verstand.[7] Noch wenige Monate vor seinem Tod bat er mich, der ich damals noch nicht Mitherausgeber, sondern nur Vorsitzender des Vereins der Freunde und Förderer war, doch alles zu tun, damit die

Zeitschrift weiterleben kann. Doch davon will ich nicht weiter sprechen, es steht mir nicht zu.

Es steht mir im Grunde auch nicht zu, etwas darüber zu sagen, warum und wie Balthasar ein Vorbild für Theologen sein und bleiben sollte, denn ich bin ja selbst keiner – und habe an mir selbst zu oft erlebt, wie ungerecht verletzend man als Laie werden kann, wenn man Theologen kritisiert und auch nur mahnt. So will ich denn nur davon sprechen, wie er ein Vorbild für den katholischen Intellektuellen (zu denen auch die Theologen gehören sollten) sein könnte. Und das ist im Grunde einfach. Balthasar hat nach dem Konzil mehrmals davor gewarnt, die Öffnung der Kirche gegenüber der Welt und damit auch die Weltoffenheit des einzelnen Christen als ein bloßes *aggiornamento*, ein Aufstoßen der Fenster zur Welt hin zu missverstehen. Unter Bezugnahme auf die *Schleifung der Bastionen* ruft er sich 1965 als «Hornisten selbst zur Besinnung»: «Es war ja nicht so, dass wir alle das nicht gewusst hätten: mit Öffnung zur Welt, aggiornamento, Weitung des Horizonts, Übersetzung des Christlichen in eine der heutigen Zeit verständliche Denksprache ist nur die Hälfte getan: Die andere ist mindestens ebenso wichtig. Einzig die Besinnung auf das Christliche selbst, das Läutern, Vertiefen, Zentrieren seiner Idee macht uns fähig, es dann auch glaubwürdig zu vertreten, auszustrahlen, zu übersetzen ... Das dynamischste christliche Programm der Öffnung zur Welt bleibt einseitig (und wird dabei äußerst gefährlich), wenn es nicht mit steigender Bewusstheit den Gegen-Teil ausbildet und so erst ins Gleichgewicht bringt: Wer mehr Aktion will, braucht bessere Kontemplation, wer mehr formen will, muss tiefer horchen und beten; wer mehr Zwecke erreichen will, muss die Zwecklosigkeit und Vergeblichkeit, das Unrentable, weil Unberechnete und Unberechenbare der ewigen Liebe in Christus und nachfolgend aller christlichen Liebe begreifen.»[8] Dem ist wenig hinzuzufügen; wenn wir christliche Intellektuelle dies öfter beherzigt hätten, wäre in den Jahrzehnten nach dem Konzil nicht so vieles verloren gegangen und so manches schief gelaufen. Nur muss man dabei berücksichtigen, dass Balthasar nie auch im geringsten fundamentalistische oder integralistische Neigungen hatte. Für die ersten war er einfach zu gebildet, gegen die zweiten hat er, zuweilen auffallend polemisch, protestiert.[9] Eine Verbreitung oder auch ein Schutz des Glaubens, die sich in welcher Weise auch immer, und sei es noch so unterschwellig, der Macht bedienen, waren ihm immer suspekt. Ich betone das Fehlen solcher Neigungen, weil Balthasar zusammen mit einigen anderen zu den in ihrer Weise tragischen Gestalten zählt, die vor dem Konzil von kirchlichen Autoritäten fast als Häretiker angesehen und nach dem Konzil vielfach als «vorkonziliar» verdächtigt wurden.

Damit bin ich schließlich bei der Frage, wie wohl sein theologisches und literarisches Werk weiterwirken wird. Ich kann hier selbstredend nur eine Vermutung andeuten, die nämlich, dass es Balthasar ähnlich wie dem be-

deutendsten Theologen des 19. Jahrhunderts, John Henry Newman[10], ergehen wird. Er wird lange Zeit zahllose Leser ansprechen und auf diese Weise als «kleines Steinchen im Mosaik, das längst bereitsteht» weiterwirken. Man wird ihn immer wieder neu entdecken und sein Werk wird eine ständig wiederkehrende Anregung sein. Aber sein Denken, seine Theologie, wird leider nur am Rande in den Unterricht der Seminare und Theologischen Fakultäten eingehen. Bei Kardinal Newman war die Ursache, dass er wenig mit der scholastischen Tradition vertraut war, die ungeachtet aller Verunglimpfung (obwohl kaum ein Seminarist mehr mit dem Werk des Aquinaten, geschweige denn des Duns Scotus oder Francisco Suárez in unmittelbare Berührung kommt) bis heute weiterwirkt. Bei Kardinal Balthasar wird die Ursache sein, dass er nicht nur ein Theologe, sondern zugleich in eminenter Weise ein Meister des Wortes, ein Künstler war. Sein Werk ist zu lebendig und konkret, um für einen Studienplan geeignet zu sein. Und das ist wohl auch gut so; der Nachhall des Werkes des Aquinaten ist ja nicht zuletzt daran zugrunde gegangen, dass in allen Priesterseminaren Theologie und die längste Zeit auch Philosophie *secundum mentem Divi Thomae* gelehrt werden musste. Balthasar hat Dimensionen der Dogmatik und der Spiritualität entworfen, fast möchte man sagen: aufgerissen, die das Denken nicht nur der Theologen, sondern der ganzen Kirche lange, vielleicht für immer, mitprägen werden. Aber das Großartige seines Werkes besteht ja darin, dass es jenseits aller Routine besteht – und kaum etwas hätte Balthasar mehr betrübt als die Aussicht, zum Bestandteil einer Routine zu werden, die im Unterricht nur selten und zum Teil zu vermeiden ist.

Anmerkungen

[1] Vgl. Henri de Lubac, *Ein Zeuge Christi in der Kirche. Hans Urs von Balthasar*, in: IKaZ Communio 4 (1975) 390-409, hier 392.

[2] Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Das Herz der Welt* (Neuausgabe), Freiburg 2002.

[3] Vgl. dazu Hans Urs von Balthasar, *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln ⁴1990.

[4] Vgl. Hans Urs von Balthasar in Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Freiburg 1993, 400.

[5] Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Thomas und die Charismatik*. Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa theologica, Quaestiones II/II, 171-182: Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens, Freiburg i.Br. 1996.

[6] *Verbum Caro*, ³1990, 223.

[7] Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Freiburg ²2004, 79.

[8] Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft*, in: Ders., *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 44.

[9] Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Integralismus*, in: Wort und Wahrheit 18 (1963) 737-744.

[10] Ida Friederike Görres, *Der Geopferte. Ein anderer Blick auf John Henry Newman*, hrsg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, Vallendar-Schönstatt 2004.

PETER HENRICI · CHUR

DIE TRILOGIE HANS URS VON BALTHASARS

Eine Theologie der europäischen Kultur

Hans Urs von Balthasars gewaltiges theologisches Werk erwächst aus zwei gegensätzlichen Wurzeln. Einerseits ist es im Erdreich der musischen Begabung Balthasars und seiner humanistischen und literarischen Bildung verwurzelt – des «vielleicht gebildesten Menschen unserer Zeit», wie ihn Henri de Lubac, der wahrlich nicht ungebildet war, einmal genannt hat.[1] Andererseits ist ihm durch die Schauungen und Diktate Adrienne von Speyrs eine Sicht vom Himmel her zugewachsen, sozusagen aus dem Innern der Dreifaltigkeit. Das Bild des umgekehrten Baumes, der aus dem Himmel zur Erde herabwächst, findet sich in der geistlichen Literatur da und dort; ungewöhnlich ist jedoch, dass aus den beiden Wurzeln so verschiedener Herkunft in Balthasars Werk ein einziger Baum gewachsen ist. Am deutlichsten tritt diese Einheit aus Verschiedenheit in seinem abschließendem Hauptwerk, der theologischen Trilogie, hervor.

1. Die Anlage der Trilogie

Balthasar hat die drei Teile seiner Trilogie als Ästhetik, Dramatik und Logik betitelt. Das sind im theologischen Schrifttum ungewohnte Bezeichnungen. Die Abfolge von Ästhetik und Logik ist zwar von Kant her bekannt; doch die Dramatik schiebt sich hier wie ein Fremdkörper zwischen Ästhetik und Logik, noch dazu mit einem im philosophischen Bereich ungewöhnlichen Namen. Spekulativ ließe sich dieser Einschub allenfalls rechtfertigen, weil das Widerspruchsprinzip, das in einer Ästhetik keinen Platz hat, sich erst im wirklichen Tun ergibt, dann aber für die Logik grundlegend wird.[2] Aus ähnlichen Überlegungen hat Kierkegaard das ethische Stadium zwischen das ästhetische und das religiöse Stadium des Lebens eingeschoben, weil die Ethik erstmals eine endgültige Entscheidung fordert.

PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist. Er ist Vetter von Hans Urs von Balthasar.

Doch die Überlegungen Balthasars verliefen anders. Er argumentiert überhaupt nicht philosophisch, betont vielmehr, dass seine Trilogie eigentlich ein Triptychon sei[3], das heißt, dass sich das Hauptgemälde in der Mitte befinde, in diesem Fall die Theodramatik. Die beiden Flügelgemälde, die Theologische Ästhetik und die Theologik sind dem Hauptgemälde, der Theodramatik, orchestrierend und begleitend zugeordnet. Die Theodramatik ist in der Tat der einzige Teil der balthasarschen Trilogie, in dem sich eine annähernd vollständige Parallele zu den klassischen theologischen Traktaten findet: eine theologische Anthropologie, eine Christologie mit Mariologie, Ekklesiologie und Angelologie, eine ausführliche Soteriologie, und eine Eschatologie und Trinitätslehre. Auch hier mag die Anordnung ungewohnt klingen; sie entspricht jedoch wenigstens teilweise dem «Aufriss einer Dogmatik», den Balthasar seinerzeit mit Karl Rahner zusammen entworfen hatte.[4]

Dort ging der inhaltlichen Dogmatik eine ausführliche Fundamentaltheologie oder «Formale Theologie» der Offenbarung voraus. In der Theodramatik ist diese durch einen Band «Prolegomena» ersetzt, in dem sich zwar kaum fundamentaltheologische Überlegungen finden, dafür aber eine detaillierte Dramatologie, welche dann den Rahmen für die nachfolgenden vier Bände abgibt. Fundamentaltheologisch wurde die Theodramatik schon in der Theologischen Ästhetik begründet und die nachfolgende Theologik liefert nochmals eine wissenschaftstheoretische Rechtfertigung nach.

Diese zunächst äußerlichen Beobachtungen zum Aufbau der balthasarschen Trilogie sind durch einen tiefer führenden Hinweis zu ergänzen. Balthasar entfaltet seine Theologie in einer kulturellen, literarischen und geistesgeschichtlichen Matrix. Damit ist mehr und anderes gemeint als eine geschichtlich geprägte Theologie auf geistesgeschichtlichem Hintergrund. Die kulturelle Matrix wird vielmehr zunächst für sich selbst erarbeitet, damit dann eine systematische Theologie in sie eingebettet werden kann. Ausführlichst geschieht diese Erarbeitung schon in der Theologischen Ästhetik. Nach einer Reihe von zwölf Monographien (Band II, «Fächer der Stile») über Autoren, von denen fast die Hälfte mehr der Literaturgeschichte als der Theologiegeschichte zuzuordnen wären, bietet der Band III/1 «Im Raum der Metaphysik» auf fast tausend Seiten einen erstaunlich detailreichen Durchgang durch die europäische Geistesgeschichte von Homer bis Karl Marx, Heidegger und Paul Häberlin. Diese Geistesgeschichte, in der auch zahlreiche wenig bekannte und fast vergessene Namen auftauchen, ist keineswegs ein theologisches «Allotria», wie Karl Barth sagen würde; sie prägt vielmehr das Gesicht der balthasarschen Trilogie entscheidend.

In ähnlicher Weise wird in den «Prolegomena» zur Theodramatik die ganze europäische Dramenliteratur sowie die philosophische Reflexion über das Drama durchforscht, weniger geschichtlich als systematisch, jedoch

mit ausdrücklichem Rückgriff auf die vorausgehende europäische Geistesgeschichte.[5] Balthasar hat zwar in einer Widmung um Verzeihung für diesen «Seitensprung» gebeten; doch auch hier treibt er kein Allotria; denn er stellt damit die Strukturelemente und die Materialien für eine Theologie des göttlichen Handelns in der Geschichte bereit. «Ein Gerüst wird aufgeschlagen, an dem später geturnt werden kann.»[6]

In ähnlicher Weise, doch nicht mehr geistesgeschichtlich, sondern fast nur noch systematisch errichtet Balthasar im ersten Band der Theologik einen philosophischen Vorbau für den theologischen Diskurs, indem er eine phänomenologische Dialogik der «Wahrheit der Welt» entfaltet. Namen werden dabei kaum genannt, Fußnoten und ein Namensverzeichnis fehlen. Der kundige Leser muss allenfalls erahnen, wem diese Phänomenologie verpflichtet ist. Dieser auffallende Unterschied zu den übrigen Bänden der Trilogie erklärt sich daraus, dass dieser Band schon ein Jahrzehnt vor der ersten Planung der Trilogie geschrieben und veröffentlicht worden ist, und zwar als Band I, dem ein zweiter Band «Wahrheit Gottes» hätte folgen sollen. Das zeigt einerseits, dass Balthasar schon damals an eine auf vortheologischen Gegebenheiten aufbauende Theologie gedacht hat, wenn auch noch nach dem traditionellen Schema einer philosophischen Grundlegung. Anderseits darf man füglich bezweifeln, ob der zweite, theologische Band wirklich nur «aus äußerlichen, biographischen Gründen ungeschrieben» blieb.[7] Balthasar wird bald einmal das Ungenügen einer bloß philosophischen Grundlegung für die geplante Theologie bemerkt haben; denn in dieser musste es (wie schon im Band «Wahrheit der Welt» mehrfach angedeutet) in erster Linie um die Liebe gehen. Das sechzehn Jahre später veröffentlichte Bändchen «Glaubhaft ist nur Liebe» darf man in diesem Sinne als einen neuen Entwurf der in «Wahrheit I» angezielten Grundlegung betrachten – nicht zuletzt wegen der dort skizzierten geistesgeschichtlichen Einleitung.[8]

Das führt zu einem ersten, noch ganz formalen Fazit. Die Theologie, welche Balthasar in seiner Trilogie vorgelegt, beruht in einem bisher kaum bekannten Maß auf Vorgaben der ganzen europäischen Geistesgeschichte. Zwar nicht ihr Inhalt, wohl aber ihre Strukturen erwachsen aus einem Durchblick durch die weiten Räume dieser «Erfahrung» des europäischen Geistes, wie man mit einem Wort sagen könnte, welches sich bewusst an Hegels «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins» anlehnt, wie die «Phänomenologie des Geistes» ursprünglich betitelt war. Doch im Gegensatz zu Hegel rekonstruiert Balthasar die europäische Geistesgeschichte nicht dialektisch, sondern er nimmt sie «phänomenologisch» als gegeben auf, im Sinne der von Goethe inspirierten und im ersten Band der Theologischen Ästhetik dargelegten «Schau der Gestalt». Wegen dieser a posteriori rezeptiven und nicht a priori konstruierenden Grundhaltung ist Balthasars Theologie nicht wie jene Hegels einfachhin eine trinitarische Überformung

der europäischen Geistesgeschichte, noch erwächst sie aus ihr; sie stammt vielmehr aus ganz anderen Quellen. Dies zeigt Balthasar schon dadurch an, dass er die beiden theologischen Schlussbände der Theologischen Ästhetik (ein dritter blieb ungeschrieben) fast unverbunden[9] an die drei vorhergehenden, grundlegenden und geistesgeschichtlichen Bände anhängt. Ein ähnliches Verfahren finden wir auch in der Theologik wieder; denn «von dem, was im I. Band als Wahrheit betrachtet wurde, zu diesem Ausspruch Jesu [«Ich bin die Wahrheit»] führt keine Kontinuität, nur ein Sprung.»[10]

Die Inhalte der Theologie kennt Balthasar, wie jeder andere christliche Theologe, allein aus der Offenbarung Gottes, allerdings mit einer besonderen «johanneischen» Akzentsetzung, die ihm durch die Bibelauslegungen Adrienne von Speyrs nahegebracht worden ist.

2. Die Struktur der Offenbarung

So müssen wir nun versuchen, die Offenbarung Gottes, so wie Balthasar sie versteht, kurz nachzuzeichnen. Es kann hier nicht darum gehen, das zu resümieren, was Balthasar in seiner Trilogie in sieben umfangreichen Bänden entfaltet hat. Wir können nur andeutungsweise auf einige Grundlinien seines Offenbarungsverständnisses hinweisen, um so einen Schlüssel für das Verständnis der in der Trilogie ausgebreiteten Theologie zu finden. Mindestens vier solche Grundlinien, die das Wesen der christlichen Offenbarung umreißen, müssen hier angeführt werden.

a. Der erschaubare Gott. Offenbarung besagt für Balthasar nicht nur und nicht einmal in erster Linie Wortoffenbarung, die im Hören des Wortes aufgenommen wird. Denn die Vernehmbarkeit der Wortoffenbarung setzt eine noch grundlegendere ganzheitliche Erfahrung des sich offenbarenden Gottes voraus und wird von ihr umfangen. Die Schönheit Gottes, das heißt die «Herrlichkeit» seiner Liebe, muss für die «Augen des Glaubens» unmittelbar erschaubar sein; so ist sie dann aber auch aus sich selbst «glaubhaft». All dies, das die gängige räsonnierende Fundamentaltheologie sozusagen überspringt, legt die Theologische Ästhetik dar. Sie will aber auch darlegen, in wie vielen Abschattungen und oft nur verdunkelt die sich offenbarende Gottesherrlichkeit in der Geschichte wahrgenommen worden ist. Das ist der Sinn des langen geistesgeschichtlichen Exkurses in der Ästhetik, der alles andere als ein bloßer Exkurs ist.

b. Der handelnde Gott. Nicht in seinem ewigen Wesen zeigt sich Gott und wird erschaubar, sondern weil er in der Geschichte handelt und gehandelt hat. In diesem seinem Handeln zeigt sich uns die Herrlichkeit seiner Liebe, das heilsökonomische «id quo maius cogitari nequit», wie Balthasar gerne

sagt. Das Handeln Gottes in der Welt und für den Menschen ist jedoch immer trinitarisch. Es geschieht nach dem Willen des Vaters durch den Sohn in der Kraft und unter der Führung des Heiligen Geistes. Als Werk der unendlichen liebenden Freiheit trifft es auf die entgegenstehende, sündige endliche Freiheit. Aus diesen Überlegungen wird die Theodramatik, die theologische Lehre vom Handeln Gottes und vom Widerhandeln des Menschen ins Zentrum der Theologie gerückt und eine Relecture aller klassischen theologischen Traktate unter diesem Gesichtspunkt vorgenommen.

c. Marianische Empfänglichkeit. Gott handelt zwar; doch sein Handeln und die Herrlichkeit seiner Liebe werden nicht wahrgenommen, wenn der Mensch dafür nicht empfänglich ist. Deshalb darf der Mensch nicht nur als Gott entgegenstehende Freiheit verstanden werden; er muss auch eine für Gott sich öffnende Freiheit sein. Das Urbild dafür ist, nach den Propheten, die Empfänglichkeit der Muttergottes, die eben darin Urbild der Kirche und aller Glaubenden ist. An ihr wird ersichtlich, dass diese Empfänglichkeit selbst wiederum ein zuvorkommendes Geschenk Gottes sein muss. Kraft dieser Empfänglichkeit ist die Beziehung des Menschen zu Gott nicht mehr nur dramatischer Kampf, sondern ebenso sehr Dialog. Dialogik ist deshalb im Gegensatz zur monologischen Dialektik das Grundprinzip der Theologik.

d. Liebe – Gehorsam – Sendung. Gottes offenbarendes Handeln ist Handeln aus Liebe und folglich Manifestation seiner Liebe. Diese sich offenbarende Liebe ist wiederum trinitarisch: die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn im heiligen Geist. Der Vater ist liebender Ursprung von allem: der Sohn übernimmt, schon innertrinitarisch, in liebendem Gehorsam den Liebesauftrag des Vaters und bringt ihn zur Welt, indem er sich vom Vater zum Heilshandeln senden lässt. Diese Sendung geschieht im Heiligen Geist, der sie begleitet und führt. Der Sohn gibt seinen Sendungsauftrag an die Apostel weiter und an alle, die auf sie hören. Folglich muss das christliche Leben wesentlich als ein Leben in der Sendung gesehen werden. Die eine Sendung Jesu Christi entfaltet sich dabei in die «katholische» Vielfalt vieler einzelner Sendungen, und es ist eine der Aufgaben der Theologie, in dieser Vielfalt den Reichtum der einen Sendung Christi zu erschauen.

3. Die Vorbereitung der Trilogie

In der Treue zu diesem theologischen Auftrag vermittelt Balthasar die erschaubare, sich offenbarende Liebe Gottes mit der europäischen Geistesgeschichte und durch sie. Das geschieht nicht nur in der Theologischen Ästhetik, sondern in allen drei Teilen seines theologischen Triptychons.

Balthasar war durch seine früheren Arbeiten bereits bestens für diese Vermittlungsarbeit vorbereitet.

a. Schon in der dreibändigen, aus seiner germanistischen Doktorarbeit erwachsenen «Apokalypse der deutschen Seele» hatte er eine Geistesgeschichte der deutschen Neuzeit vorgelegt, «die, zum unüberwindlichen Befremden aller rechtdenkenden Fachleute, Dichtung, Philosophie und Theologie von Lessing bis heute in einer christlichen Gesamtdeutung darzustellen unternahm.»[11] «Es ging dabei nicht um theoretische Diskussion, sondern um den Aufweis jenes Punktes, wo jeweils – freiwillig oder erzwungen – die Öffnung zum «Letzten», zu Christus, erfolgt.»[12] Den Scharnierpunkt dieser Geistesgeschichte fand Balthasar in Nietzsches «unabläßigem verborgenen Dialog mit Kierkegaard und mit Dostojewski», welcher ihm «den Sinn für die Dialogik zwischen Weltanschauungen, zumal zwischen christlichen und nichtchristlichen» eröffnet hat.[13]

Damit war eine Grundaussage der Trilogie vorgezeichnet, die im Band «Im Raum der Metaphysik» ihren klarsten Ausdruck gefunden hat: die unter der polarisierenden Kraft des Christentums sich dramatisch zuspitzende Auseinandersetzung zwischen zwei Geistesrichtungen. In der Trilogie wird diese jedoch um Jahrhunderte früher als bei Nietzsche angesetzt. Sie beginnt schon mit der «Europäischen Entscheidung» in der christlichen Plotin-Rezeption[14]: Ob diese, die Antike abschliessend zusammenfassende Philosophie als Identitätsphilosophie rezipiert wird (und damit schließlich bei Hegel und Nietzsche endet), oder ob man ihrem «schwebend-adventischen Denken»[15] treu bleibt und somit für das Unfassbare Gottes offen ist, wie die Kirchenväter und Jahrhunderte nach ihnen Kierkegaard.

b. Die intensive Auseinandersetzung mit den Kirchenvätern, namentlich den Alexandrinern, die Balthasar seit seinem Theologiestudium in Lyon und unter der Anleitung Henri de Lubacs unternommen hatte, führte ihn einen Schritt weiter. Augustin, Origenes, Irenäus, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor waren Vorbilder für eine Umsetzung des antiken Denkens in christliche Theologie, und gleichsam eine «christliche Vorwegnahme und Überwindung des Deutschen Idealismus und mancher heideggerscher Intuitionen».[16] Die «Kosmische Liturgie» des Maximus ebnete so den Weg zu dem unter dem ersten Einfluss Adrienne von Speyrs entstandenen «Herz der Welt», einem Hymnus vom (dramatischen) Eingehen Gottes in die Welt, während die schon in der «Apokalypse» begonnene Auseinandersetzung mit Heidegger sich Aug in Aug zu Thomas von Aquin fortsetzte, und ihren Niederschlag im Vorläuferband zur Trilogie, «Wahrheit der Welt» fand.

c. Parallel dazu setzte Balthasar seine eigene christliche Relecture der europäischen Kultur in Übersetzungen («Der seidene Schuh»...), Auswahlausgaben («Sammlung Klosterberg», darin namentlich drei Nietzsche-Bändchen) und Monographien (Reinhold Schneider, Bernanos, Buber) fort. Besondere Aufmerksamkeit widmete er dabei dem Drama, schon 1946/47 in einer Reihe von sechs Vorträgen «Dramatik des Christlichen.»[17] «Und als später ein erneuertes Studium der griechischen Tragödie hinzukam, wuchs die von Schneider geteilte Gewissheit, dass der entscheidende Dialog zwischen Antike und Christentum nicht so sehr der jahrtausendelang geführte zwischen Platon und der patristisch-scholastischen Theologie sei, als vielmehr der zwischen den Tragikern und den christlichen Heiligen um den Sinn der menschlichen Existenz: *«Das Tragische und der christliche Glaube»*.»[18] Gleichzeitig und in umgekehrter Stossrichtung wies Balthasar in einer Reihe von zehn Vorträgen über Karl Barth und in seiner darauf folgenden Monographie die kulturelle Einwurzelung gerade dieses Theologen nach, der so radikal wie kaum ein anderer allen Kulturprotestantimus abgelehnt hatte.

d. Damit war das Terrain bereit und die Zeit gekommen, das Verhältnis von Theologie und Kultur, Theologie und Geistesgeschichte einmal grundsätzlich zu überdenken. Balthasar tat dies zunächst in einem schmalen Bändchen, das ebensosehr von der Auseinandersetzung mit Karl Barth wie von Adrienne von Speyr angeregt war, und das er nachfolgend überarbeitet und erweitert hat: die «Theologie der Geschichte», aus der ein größerer Band hervorging, dessen Titel sprichwörtlich geworden ist: «Das Ganze im Fragment». Hier wird die Zeit der Geschichte christologisch begründet, als Raum des Wartens des Sohnes Gottes auf seine vom Vater bestimmte «Stunde». Die Existenz Christi wird so zum Quellpunkt der Geschichte, und alle Dimensionen geschichtlicher Existenz, wie die Lebensalter des Menschen, finden sich in Christus vorgebildet.

In umgekehrter Richtung gehen zwei weitere Publikationen vor, die bei ihrem Erscheinen ebenfalls viel beachtet wurden. Das Bändchen mit dem gleichfalls sprichwörtlich gewordenen Titel: «Schleifung der Bastionen» ist ein «Hornstoss»[19] für die Unverschanztheit der Kirche zur Welt hin. Balthasar geht hier von geistesgeschichtlichen Überlegungen aus[20], zweckt aber immer wieder auf theologische Überlegungen ab. Ähnlich, doch weniger unvermittelt theologisch argumentiert «Die Gottesfrage des heutigen Menschen», eine von Balthasar selbst ungeliebte, aber oft übersetzte und viel gelesene Sammlung von Vorträgen.[21] Sie führen von einem wissenschaftstheoretischen und religionsphilosophischen Ansatz aus zum Christlichen hin.

Als letztes wäre eine Reihe von Aufsätzen zu nennen, die in den ersten beiden Bänden der «Skizzen zur Theologie» zu finden sind, und die, wie

der Aufsatz «Offenbarung und Schönheit»[22], die Trilogie zum Teil unmittelbar vorbereiten.

4. Eine Theologie der europäischen Kultur

Wie ist nun aus ihren beiden gegenläufigen Wurzeln die eine Theologie Balthasars erwachsen? Auf eine kurze Formel gebracht hat er für unsere Zeit das zu tun versucht, was die Kirchenväter in ihrer Zeit geleistet haben. Als Christen haben sie im Licht der Offenbarung das kulturelle Erbe der Antike neu durchdacht und so eine christliche Theologie geschaffen – wobei sie das Wort «Theologie» von Platon übernehmen konnten. Dank dieser christlichen Relecture wurde das Erbe der Antike für die Christenheit bewahrt und damit die abendländische Kultur allererst geschaffen.

Was für die Kirchenväter noch relativ einfach war, ist heute wesentlich komplexer geworden. Zweitausend weitere Jahre Geistesgeschichte sind aufzuarbeiten, und diese Geistesgeschichte ist vom Christentum zumindest mitbestimmt. Es ist die Geschichte einer Auseinandersetzung des menschlichen Denkens und Erlebens mit dem christlichen Glauben, eine Geschichte, die oft dramatische, ja tragische Züge angenommen hat. Diese Dramatik hatte Balthasar schon in seiner Doktorarbeit und in der «Apokalypse» mit dem dreifachen «Schwertgang» zwischen Nietzsche und Kierkegaard emblematisch dargestellt. Daraus ergab sich quasi zwingend, dass eine von der abendländischen Kulturgeschichte geprägte Theologie als «Theodramatik» vorgelegt werden musste.

Aus dieser Dramatik ist auch die eschatologische Prägung der Theologie Balthasars zu verstehen. Erst gegenüber dem Eschaton, dem «Christus alles in allen» (Kol 3,11), kommt die «europäische Entscheidung» voll zum Tragen. In der «Apokalypse» hatte Balthasar der subjektiven Entscheidung der einzelnen Autoren nachgespürt. Da es sich jedoch um eine «europäische», d.h. um eine geistesgeschichtliche und kulturelle Entscheidung handelt, um ein Geschichtsdrama zwischen «Unendlicher und endlicher Freiheit»[23], musste Balthasar die Perspektive in der Trilogie wesentlich ausweiten. Eine Matrix dafür bot die Apokalypse, das letzte Buch der Bibel. In ihr wird der schon bald zweitausend Jahre dauernde Geisteskampf zwischen Christlichem und Unchristlichem in gewaltigen Bildern vorweggenommen. Der zentrale dritte Band der Theodramatik, «Die Handlung», setzt deshalb «Unter dem Zeichen der Apokalypse» ein[24], und die Theodramatik wird durch ein mächtiges «Endspiel» abgeschlossen, eine Theologie des Dreifaltigen Gottes, der handelnd und leidend die Existenz und auch die Sünde des Menschen eschatologisch «unterfasst».

Ein Instrumentar für die Betrachtung dieses Handelns Gottes, des «Theatrum Dei», in das wir als «Zuschauer-Mitgeher» in erster Person mit

hineingenommen und existentiell betroffen sind, findet Balthasar im literarischen Drama, weil «die griechische Tragödie, und nicht die griechische Philosophie, mit der die Christen vor allem dialogisiert haben, … die große, gültige Chiffre des Menschheitsereignisses Christus [bildet], indem sie alle vorherigen Chiffren in sich einbirgt und überbietet. Diese Chiffre ist nicht philosophisch …; sie ist vielmehr Mysterienspiel von Glaubenden für gläubige Zuschauer und Mitgeher; der Anspruch, göttliche und gottmenschliche Herrlichkeit darzustellen, kann, wie von den Christen, so auch von ihr nur Glaubenden gegenüber erhoben und befriedigt werden.»[25]

Damit wird deutlich, weshalb der Theodramatik eine Theologische Ästhetik vorausgehen musste. Es galt, die Zuschauer-Mitgeher für die Wahrnehmung der göttlichen Herrlichkeit und damit auch des Gottes-Dramas vorzubereiten und die Bühne aufzurichten, auf der sich dieses Drama abspielt. Diese umfasst nicht weniger als die ganze Menschheitsgeschichte, insbesondere die abendländische Geistesgeschichte, in welcher sich das menschgewordene Wort Gottes durch den christlichen Glauben und das Denken der Christen sozusagen ein zweites mal inkarniert hat. Dass Gott in Christus als ein historische Faktum in die Geschichte eingegangen ist, ja dass der Gehorsam des Gottessohnes die Zeit der Geschichte allererst konstituiert, wie die «Theologie der Geschichte» aufgezeigt hat, darin liegt die tiefste Rechtfertigung für die Verwendung der menschlichen Geschichte, Kunst und Literatur als Matrix für die Theologie.

Das Eingehen Gottes in die Menschheitsgeschichte bleibt so nicht nur ein einmaliges und damit vergangenes Ereignis. Indem Christus je und je Menschen in seine eigene Sendung hineinnimmt und ihre menschliche «Rolle» zu einer göttlichen «Sendung» überhöht, bleibt er durch alle Zeiten in der Geschichte präsent. Das ist vor allem dort wahrzunehmen, wo sich die Sondergestalt der Sendung eines Menschen besonders deutlich abzeichnet. Das erklärt die Vorliebe Balthasars für Monographien, von denen er zwölf im zweiten Band der Theologischen Ästhetik gesammelt hat.

Doch weil Gott grundsätzlich das Heil aller Menschen will – ein weiterer Grundpfeiler der Theologie Balthasars – finden sich Spuren und Reste der göttlichen Sendung und Anwesenheit auch dort, wo Menschen scheinbar weit von ihr entfernt sind. «Welch vertrackte Arbeit werden die Engel zu leisten haben am Jüngsten Tag, da sie Gottes Wahrheit so weit draußen auflesen müssen und sie aus Herzen herausoperieren, wo sie nie anders als mit der Finsternis zusammengelebt hat!» bemerkt Balthasar bei einem Rückblick auf seine «Apokalypse».[26] Er selbst ist stets bereit, diese Spuren aufzusammeln und hochzuschätzen. Wahrheit gibt es für uns Menschen ohnehin immer nur in Fragmenten, und seit dem Auseinanderbrechen der kirchlichen und kulturellen Einheit des Abendlandes ist diese Zersplitterung immer ausgeprägter geworden.[27] Das Aufsammeln von Wahrheitsfragmenten mag

auch erklären, weshalb Balthasars Theologie, die über das ganze Werk hin sich selbst erstaunlich treu bleibt; dennoch wenig systematisch entwickelt wird, selbst in der Trilogie nicht. Von einem deduktiv-systematischen Verfahren, wie es Balthasars philosophischer Mentor Przywara liebte, kann überhaupt keine Rede sein, nicht einmal in der Theologik.

Dort wird jedoch deutlicher als anderswo gesagt, welches der rote Faden ist, der Balthasars ganzes Denken durchzieht, und der schon in der vorveröffentlichten «Wahrheit» angesponnen und im Schlussteil von «Im Raum der Metaphysik» weiter ausgeführt worden war: Das Sein ist dialogisch verfasst und nur dialogisch zu fassen. Um den Verlust und um die Wiedergewinnung des Dialogischen geht es in der ganzen Trilogie Balthasars. Die abendländische Geistesgeschichte wird letztlich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, der schon in den «Schwertgängen» zwischen Kierkegaard und Nietzsche das Letztentscheidende war. Die Dialektik ist einsam, wie jedes andere reine Denken; erst im Dialog öffnet sich der Mensch für das Sein des Andern und damit auch für Gott. Jedes Drama ist wesentlich dialogisch, und weil sich die Theologische Ästhetik auf das Dialogische des Seins und auf den innertrinitarischen Dialog zwischen Vater und Sohn hin öffnet, deshalb bereitet sie auf die Theodramatik vor, in der sie auch ihre Erfüllung findet. Sinn der Theologik aber ist es, diese Denkbewegung zu rechtfertigen, und zwar wiederum trinitarisch.

So wird das kulturell Gegebene der abendländischen Geistesgeschichte und der literarischen Dramen durch eine «von oben» stammende theologische Perspektive zugleich interpretiert und überformt. Indem alles geschichtliche und dramatische Geschehen als Ausfluss und Ausdruck des in Liebe handelnden Gottes gesehen wird, erhält sowohl die europäische Geistesgeschichte wie auch die abendländische Dramenliteratur eine Neuinterpretation, welche ihr eigentliches tieferes Wesen allererst sichtbar macht. Geistesgeschichte und Dramenliteratur sind folglich mehr und anderes als nur ein Instrumentar für einen theologischen Diskurs. Sie sind etwas durchaus Eigenständiges, das jedoch in seiner «Instrumentalisierung» eine neue, und damit erst seine wahre Dimension erhält – ähnlich wie die klassische Antike in der Theologie der Kirchenväter ihre wahre Dimension als «praeparatio evangelii» erhielt.

Anmerkungen

[1] Henri de Lubac, Eine Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar, in *dieser* Zeitschrift 4 (1975), S. 392.
[2] Vgl. dazu Peter Henrici, La dramatique entre l'esthéthique et la logique, in: Georges Chantraine (ed.), Pour une philosophie chrétienne. Paris: Lethéllieux, 1984, S. 109-133.
[3] Hans Urs von Balthasar, Zu seinem Werk. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, ²2000, S. 108, vgl. ebd. S. 82.
[4] Karl Rahner-Hans Urs von Balthasar, Aufriss der Dogmatik, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln: Benziger, 1954, S. 29-47.
[5] «Das griechische Drama, von dem in ‹Herrlichkeit› III/1 wenigstens kurz die Rede war, bleibt im Hintergrund, desgleichen manches bedeutende Werk *Shakespeares, Corneilles, Goethes* und vieler anderer, Werke, die nicht unmittelbar genug jene theologische Wertigkeit erscheinen ließen, die anderswo evident ist...» (Hans Urs von Balthasar, Theodramatik. Bd. I: Prolegomena. Johannes Verlag Einsiedeln, 1973, S. 9).
[6] ebd.
[7] Hans Urs von Balthasar, Theologik. Bd.I: Wahrheit der Welt. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985, S. X.
[8] Hans Urs von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe. Johannes Verlag Einsiedeln, 1963, S. 8-32. Nicht zufällig erschien das kleine Werk als «Vorläufer» ein Jahr vor Herrlichkeit III/1 «Im Raum der Metaphysik».
[9] Ausser einem nur kurz angedeuteten Rückgriff auf die vorher gezeichnete Geistesgeschichte: Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit Bd.III/2 Teil 1: Alter Bund. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966, S. 22-25.
[10] Hans Urs von Balthasar, Theologik, Bd. II: Wahrheit Gottes. Johannes Verlag Einsiedeln, 1985, S. 13.
[11] Zu seinem Werk, op.cit., S. 12.
[12] ebd. S. 37.
[13] ebd.
[14] Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd III/1: Im Raum der Metaphysik. Johannes Verlag Einsiedeln, 1963, SS. 262ff.
[15] ebd. S. 262.
[16] Zu seinem Werk, op.cit., S. 25 Dies wird vor allem in der Neubearbeitung der «Kosmischen Liturgie» deutlich, die bezeichnenderweise im gleichen Jahr erschienen ist wie der erste Band der Theologischen Ästhetik: Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Zweite, völlig veränderte Auflage. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.
[17] Hans Urs von Balthasar, Unser Auftrag. Einsiedeln. Johannes Verlag, 1984, S. 62, Anm. 3.
[18] Zu seinem Werk, op.cit., S. 64, mit Verweis auf: Hochland 57 (1965) 497-510.
[19] ebd., S. 43.
[20] Hans Urs von Balthasar, Schleifung der Bastionen. Johannes Verlag Einsiedeln, 1952, namentlich SS. 19ff, 26ff, 33ff, 48, 54ff, 69f.
[21] Hans Urs von Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Wien: Herold, 1956.
[22] in: Hans Urs von Balthasar, Verbum caro. Skizzen zur Theologie I. Johannes Verlag Einsiedeln, 1960, S. 100-134.
[23] Hans Urs von Balthasar, Theodramatik. Bd. II: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott. Johannes Verlag Einsiedeln, 1976, S. 170 (Titel von Teil II.B.).
[24] Hans Urs von Balthasar, Theodramatik Bd. III: Die Handlung. Johannes Verlag Einsiedeln, 1980, S. 13-63.
[25] Herrlichkeit, Bd.III/1, op.cit., S. 94f.
[26] Zu seinem Werk, op.cit., S. 37.
[27] Schleifung der Bastionen, op.cit., SS. 35-37, 40-43, 48, 54ff.

HOLGER ZABOROWSKI · FREIBURG

TRAGIK UND ERLÖSUNG DES MENSCHEN

Hans Urs von Balthasars «Theodramatik» im Kontext

1. Das Christentum und das Tragische – eine erste Annäherung

«In der Erkenntnis und im Bekenntnis der Barmherzigkeit Gottes zerbricht», so Karl Barth, «gerade das, was man als die Tragik der menschlichen Schuld so ernst zu nehmen pflegt.»[1] Ähnliche Gedanken finden sich bei George Steiner[2] und Karl Jaspers.[3] Das Christentum scheint das Tragische endgültig durch die Botschaft der Erlösung in Jesus Christus überwunden zu haben.

Dennoch bietet es sich im Rahmen einer «Metaphysik der Schuld»[4] an, von der Kategorie des Tragischen aus das Christentum zu (re-)interpretieren. Der Philosoph Peter Wust hat mit Blick auf das Christentum bereits 1928 darauf aufmerksam gemacht, «dass die tiefste Welttragik eigentlich in dem furchtbaren Widerstreit zwischen den personalen Prinzipien der alles befreienden Liebe und der alles zerstörenden Bosheit liegt»[5]. Wenn man, so Wust weiter, auch nicht sagen könne, dass «im Grunde das große Drama nur auf dem Boden des Christentums möglich gewesen sei»[6], so habe das Christentum doch «diesen dunklen Hintergrund alles Menschlichen (d.h. die Urhybris, die ‹Realität eines personalen Reiches der Bosheit›) aller erst als wirklichen Hintergrund gesehen»[7].

Auch von der Philosophie Ernst Blochs legen sich Berührungspunkte zwischen dem Tragischen und dem Christlichen nahe. Bloch betont – ohne expliziten Bezug auf das Christentum – vor allem die Zukunfts- und Hoffnungsdimension tragischen Geschehens und setzt sich so von einem traditionellen Verständnis ab, nach dem das Tragische innerhalb einer statischen Kosmologie zu interpretieren sei. Tragische Schuld hänge nach Bloch, «selbst in ihrem sichtbarsten humanen Defizit, noch mit dem zusammen, was an dem verhängnisvollen Handeln berechtigt ist, das heißt, was besser ist als die vorhandene Ordnung, mit der es kollidiert. Indem die

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.

Tragödie solches aufzeigte, durchbrach sie zum erstenmal [...] die Kette von Schuld und Sühne durch Trotz und Hoffnung: sie nahm dem Strafgott die Überlegenheit»[8], indem sie «noch im Untergang des Helden ihr Nein zur alten Ordnung an den Mast nagelt und ihre tiefes Ja zu einem anderen Zeitalter, einem neuen Himmel sagt»[9]. Wenn das Tragische so verstanden wird, wenn in der Tragödie die Ablehnung der «alten» Strafgötter und die hoffende Orientierung an einer anderen Zukunft sich ausdrückt, kann auch die christliche Theologie sich der Kategorie des Tragischen bedienen: Denn wäre dann nicht das Kreuz, der Tod Christi, das Urereignis des Tragischen? Und wäre dann nicht auch die Theologie darauf angewiesen, sich der Kategorie des Tragischen zu bedienen, um den lebendigen Gott und seine Beziehung zu den Menschen recht zu verstehen?

Dass Gott selbst, wie Franz Werfel formulierte, «für die Seele, die ihn schauen darf, nicht ein geistiges Bild [...], sondern ein Schauspiel»[10] sei, rehabilitiert nicht nur theologisch das Schauspiel (und mithin auch das Tragische), sondern verweist auch auf das Anliegen der *Theodramatik* Hans Urs von Balthasars[11], der bereits vor dem Abfassen der *Theodramatik* versucht hat, «aus dem Gleichnis des (christlichen) Theaters Zugang zu den Mysterien der Offenbarung zu gewinnen. ‹Welttheater› als das ernste Spiel, das im Gleichnis einer ‹ökonomischen Trinität› von Autor, Schauspieler und Regisseur aufgeführt wird [...], menschliches, christliches Dasein als ‹Rolle›, wie Calderon, der größte christliche Dramatiker, es verstanden hat.»[12]

2. *Geschichte als Drama. Hans Urs von Balthasar und die tragische Dimension der Wirklichkeit*

Hans Urs von Balthasar entwickelt in der *Theodramatik*, dem zweiten, bereits vor *Herrlichkeit. Eine theologischen Ästhetik*[13] konzipierten[14] Teil seiner theologischen Trilogie, eine Theologie, die die Begriffe des Dramatischen und Tragischen theologisch fruchtbar zu machen versucht. Er entfaltet in diesen fünf Bänden einen Begriff des Dramatischen und des Tragischen, der es erlaubt, nicht nur die im Christentum seit seinen Anfängen (u.a. bei Tertullian, Novatian, Cyprian, Augustinus)[15] nachweisbare, auf Platon zurückgehende ablehnende Haltung dem Schauspiel gegenüber zu überwinden, sondern zugleich auch mit den Kategorien des Tragischen die christliche Heilsgeschichte – das aber bedeutet auch: die Weltgeschichte – zu interpretieren.

An die Stelle einer Theologie, die das Tragische durch Gottes erlösendes Handeln im Kreuz überwunden glaubt, setzt von Balthasar einen theologischen Entwurf, der «nach der Verwendbarkeit dramatischer Kategorien für das Verständnis der Offenbarung»[16] fragt, Welt- und Heilsgeschichte

gleichermaßen als «Theodrama» deutet und sich der Zeugnisse tragischen Denkens von Aischylos, Sophokles und Euripides über Shakespeare, Calderon, Goethe und Schiller bis Grillparzer, Hebbel, Ibsen, Hofmannsthal, Shaw und Pirandello bedient, da das Schauspiel, so von Balthasar, «ein schematisches Modell von geschichtlich inkarnierter Offenbarung, aber nicht mehr»[17] biete: «[D]ie ästhetische Welt des Bühnenvorgangs liefert ein irreales – aber als solches real inkarniertes – Modell der Sinnvorgabe, die die Offenbarung nicht mehr irreal, sondern höchst real in die Realität der Geschichte hinein inkarniert.»[18] Ausgehend von der vor dem historischen Material erdrückend wirkenden Frage, ob sich «die Kirche je innerlich mit dem Theater versöhnt»[19] habe, bemüht sich von Balthasar um eine solche «Versöhnung» zwischen Kirche und Theater. Er deutet vor diesem Hintergrund das Theater als «legitimes, aber wesentlich über sich hinausweisendes Instrument der Selbsterkenntnis und Seinserhellung»[20], da «[i]m letzten sinnvoll [...] dramatische Handlung nur auf dem Hintergrund einer Vorgabe absoluten Sinnes»[21] werde.

Die *Theodramatik*, «in welcher die ‹natürliche› Dramatik der Existenz (zwischen Absolut und Relativ) sich vollendet in der ‹übernatürlichen› Dramatik zwischen dem Gott Jesu Christi und der Menschheit»[22], versucht dabei – nach der historisch-systematischen Grundlegung in den *Prolegomena* – theologisch jene Grundmomente zeitgenössischer Theologie in einen Gesamtentwurf zu integrieren, die von Balthasar zuvor als paradigmatisch expliziert hatte: die Betonung des Ereignishaften, des Geschichtlichen, des Orthopraktischen, des Dialogischen, des Politischen, des Futurischen, des Funktionalen, der Rolle sowie der Freiheit und des Bösen. Zugleich holt von Balthasar damit seine Forderung einer engagierten Theologie ein.[23]

Der zweite Band der Theodramatik widmet sich den Personen des welt- und heilsgeschichtlichen Schauspiels: Während sich der erste Halbband aus einer anthropologischen Perspektive mit dem ‹Menschen in Gott› beschäftigt und die dramatische Opposition menschlich-endlicher und göttlich-absoluter Freiheit, die aller erst in Jesus Christus ihre «äußerste Möglichkeit: auch in der sich-verlierenden Endlichkeit sie selbst zu sein»[24], einhole, entfalte und ihr den einmaligen Schauplatz von Himmel und Erde zuweist,[25] fokussiert der zweite christologisch, ja christozentrisch die ‹Personen in Christus›. Zwar seien Christi Geborenwerden, sein Leben und sein Sterben, so von Balthasar, «ein endlicher und zeithafter Vor-gang, aber in diesem ereignet sich der ganze Hervor-Gang Gottes aus sich selbst zu einem Zusammenspiel mit den Weltwesen überhaupt»[26]. Des weiteren wird die dramatische Rolle Mariens «durch ihre Existenz zwischen allen Status der Menschennatur»[27] – als «in einem gewissen Sinne»[28] der Christi koextensiv – expliziert. Nach ekklesiologischen Überlegungen werden die zwei in den *Prolegomena* entfalteten Triaden von Autor, Schauspiel und Regisseur und

von Darbietung, Publikum und Horizont trinitätstheologisch ausgelegt. Die erste «lichtet sich zur immanent-ökonomischen Trinität, die zweite ist nichts als die Weise, wie diese Trinität das Weltspiel durchformend, es in sich einbezieht»[29].

Der dritte, soteriologische Teil ist der «Handlung» gewidmet und konzentriert sich im Rahmen einer «dramatischen Soteriologie»[30] auf die Stellvertretung Christi. Es liege, so von Balthasar, im «*pro nobis* [...] der innere Knoten des Zusammenspiels zwischen Gott und dem Menschen, die Mitte der Theodramatik»[31]. Dieser Band schließt, nach einer Dramatik der Eschatologie und der *Communio Sanctorum*, mit einem entschiedenen, gegen die «rationalistische Exegese» und die «neue Theologie» gerichteten Aufruf zur «Schlacht des Logos». Band IV der *Theodramatik* entwickelt einen faszinierenden, in vielem von Adrienne von Speyr inspirierten und trinitätstheologisch orientierten Traktat der Eschatologie: Das «wahrhaft ‹Letzte Ding› ist die in Jesus Christus eröffnete dreieinige Lebendigkeit Gottes. [...] Das Theodrama in seinem End(spiel)aspekt kann», so von Balthasar, auf den Kern seiner theologischen Bemühungen verweisend, «nur trinitarisch sein»[32].

Hans Urs von Balthasars Bemühen um eine Rehabilitation des Dramatischen und des Tragischen und damit um einen Zugang zur christlichen Sicht der Wirklichkeit, der von vielen überlieferten theologischen Zugängen abweicht (ohne ihnen zu widersprechen), zeigt sich nicht nur in den detail- und kenntnisreichen Erörterungen der *Theodramatik*. Es handelt sich hierbei um einen Grundzug des von Balthasarschen Denkens, der sich auch in von Balthasars Übersetzungen der Werke Paul Claudels, Charles Péguys oder Calderons oder in seiner tätigen Mitarbeit etwa am Schauspielhaus Zürich zeigte und seit den frühesten Schriften von Balthasars nachweisbar ist: In Balthasars Doktorarbeit und der *Apokalypse der deutschen Seele* sind bereits Teile der *Prolegomena* und des *Endspieles* vorentworfen. Seit 1946/47 hat Balthasar ferner immer wieder Vorträge über die Dramatik des Christlichen gehalten.[33] Einen maßgeblichen Einfluss mag Reinhold Schneider auf von Balthasar ausgeübt haben. In Auseinandersetzung mit Schneiders Werk schreibt von Balthasar: «Tragisch kann das Kreuz genannt werden, weil im Leiden der letzte Widerspruch ausgefochten wird, tragisch aber nicht die Menschwerdung selbst [...]. Nicht das Sein ist tragisch; es gibt eine Grenze des Tragischen.»[34] Wenn auch, nach Schneider, der Christ immer wieder die Erfahrung machen werde, «dass er in dem Maße, in dem er die Wahrheit wirklich zu tun versucht, die Wahrheit also durch ihn handelt, zur tragischen Person wird», so ist dennoch «diese christliche, vielleicht gesteigerte Tragik nicht der ausweglose Widerspruch. Im Untergang am Kreuz liegt der Sieg [...].»[35] Dem Tragischen bleibt, bei aller Bedeutung dieser Kategorie für von Balthasars spekulativ-theologisches Geschichts-

und Wirklichkeitsverständnis, also nicht das allerletzte Wort, es steht – aus christlicher Sicht – unter eschatologischem Vorbehalt.

3. Die radikale Ausweglosigkeit der Schuld: Karl Rahner und die tragische Dimension menschlichen Handelns

Der Sache nach hat auch Karl Rahner für eine (Neu-)Aneignung der Dimension des Tragischen in der Theologie – vor allem in der Moraltheologie – plädiert. In seinen Überlegungen hat Rahner Kritik an einer erlösungsgewissen Skepsis gegenüber dem Tragischen geübt und eine «innerchristliche Verharmlosung der Schuld»[36] vermutet. «Eine echte und radikale Phänomenologie des menschlichen Schuldbewusstseins», so Rahner, «müßte und könnte das Erlebnis der radikalen Ausweglosigkeit der Schuld deutlich machen. [...] Gott müßte dann gerade per definitionem als derjenige *zu postulieren* sein, der so etwas wie eine solche unaufhebbare ausweglose Schuld dennoch aufheben kann.»[37] Deshalb müsse die Theologie «offen [...] auf jene verlorene Finsternis der Schuld, von der der Mensch auch wissen muß»[38], sein und die Spannung zwischen der Grunderfahrung ausweglosen, tragischer Schuld und der Hoffnung auf Gottes befreiende Gnade nicht synthetisch zu vermitteln, sondern aufrechtzuerhalten suchen.[39]

4. Zwischen Karfreitag und Ostersonntag: Donald MacKinnon und die tragische Dimension menschlicher Geschichte

Der britische Theologie und Philosoph Donald MacKinnon (1913-1994), auf den die ausgeprägte von Balthasar-Rezeption im englischsprachigen Raum maßgeblich zurückgeht, hat vor allem in seinen Gifford-Lectures *The Problems of Metaphysics*[40] eigene, vor allem an von Balthasars Werk und D. Daiches Raphaels *The Paradox of Tragedy*[41] anknüpfende Gedanken zur Integration des Tragischen in die christliche Dogmatik geäußert.

Gerade die in diesem Jahrhundert kulminierenden Erfahrungen von Tragik und Leid legen ihm eine das Tragische berücksichtigende Theologie nahe, die ihren Platz bewusst im unvermittelbaren Zwischen von Karfreitag und Ostersonntag sucht. MacKinnon versteht Tragödie als eine «äußerste und irreduzible Form der Darstellung der Beziehung des Transzendenten zum Vertrauten»[42]. Gegen das Theologumenon, dass es innerhalb der jüdisch-christlichen Weltsicht keinen Platz für die Tragödie gebe,[43] erklärt er, dass die Ereignisse des zwanzigsten Jahrhunderts – vor allem das, was in Deutschland zwischen 1933 und 1945 geschehen sei –, es jedem ernsthaften Theologen unmöglich machten, das tragische Element im Christentum zu ignorieren.[44] Ein recht verstandenes Christentum könne, so MacKinnon, gegen alle Tendenzen, menschliche Existenz immer schon philosophisch

oder theologisch eingeholt zu haben, den Menschen einen Glauben vermitteln, durch den sie unerschütterlich an der Bedeutung des Tragischen festhalten und sich gegen jene Art der Synthese, die durch die Vorstellung einer allumfassenden Ordnung die Diskontinuität menschlicher Existenz überdecken wolle, schützen können.[45] Zentral für MacKinnons theologischen Ansatz ist zunächst einmal die Anerkennung dieser Diskontinuität menschlichen Lebens: Denn diese Gebrochenheit menschlicher Existenz, so setzt er voraus, entzieht sich allen Versuchen, sie vorschnell aufzulösen oder zu leugnen, und verlangt nach einer theologischen Interpretation, die die Dimension dessen, was nicht zur Sprache gebracht werden kann und immer wieder menschliche Sprache sprengt, achtet, ohne die christliche Botschaft von Hoffnung und Erlösung aufzugeben oder zu verbiegen. Die Stunde dieser Theologie findet sich zwischen Karfreitag und Ostersonntag, dort also, wo letztlich christliche Existenz auch gelebt wird.

Diese mit der theologischen Hochschätzung des Tragischen verbundene Skepsis gegenüber ‹abschließenden› philosophisch-theologischen Systemen weist ebenfalls eine große Nähe zum Denken von Balthasars auf, der das Theater als «Vorbehalt gegenüber allen fertigen Philosophien» ein «beträchtliches Stück verborgener Fundamentaltheologie»[46] leisten sah: Die Kategorie und die Dimension des Tragische bleibt Herausforderung und Aufgabe für die christliche Theologie – sowohl von der ihr eigenen Botschaft als auch von ihren gesellschaftlich-kulturellen Bezügen her. Der Versuch, Wirklichkeit, menschliches Handeln und menschliche Geschichte ohne Bezug auf die Dimension des Tragischen verstehen zu wollen, ist genauso zum Scheitern verurteilt wie – aus christlicher Sicht – der Versuch, Wirklichkeit, Handeln und Geschichte nur mit Bezug auf die Dimension des Tragischen verstehen zu wollen. Die Wahrheit liegt – wieder einmal – in einem «Zwischen», in dem Spannungen nicht vorschnell aufgelöst, sondern gehalten und gelebt werden.

Anmerkungen

[1] Vgl. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, 2. Band: Die Lehre von Gott, 1. Halbband, Zollikon 1940, 420.

[2] Vgl. George Steiner, Der Tod der Tragödie, München und Wien 1962, 5-12 (vgl. hierzu Hans Urs von Balthasar, Theodramatik. Erster Band: Prolegomena, Einsiedeln 1973, 67).

[3] Vgl. Karl Jasper, Von der Wahrheit, München 1947, 925 (vgl. hierzu Hans Urs von Balthasar, Theodramatik. Erster Band: Prolegomena, 67).

[4] Peter Wust, «Von der Entweihung der modernen Bühne», in: ders., Aufsätze und Briefe, Gesammelte Werke Band VII, hrsg. von Wilhelm Vernekohl, Münster 1956, 138-158, 152.

[5] Peter Wust, «Von der Entweihung der modernen Bühne», 152.

[6] Peter Wust, «Von der Entweihung der modernen Bühne», 154.
[7] Peter Wust, «Von der Entweihung der modernen Bühne», 154.
[8] Ernst Bloch, Naturrecht und menschliche Würde, in: ders., Gesamtausgabe Band 6, Frankfurt am Main 1961, 285.
[9] Vgl.: Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, in: ders., Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt a. Main 1959, 1429.
[10] Franz Werfel, Theologumena, in: ders., Zwischen Oben und Unten. Prosa. Tagebücher. Aphorismen. Literarische Nachträge, München und Wien 1975, 148.
[11] Vgl. Hans Urs von Balthasar, Theodramatik. Erster Band: Prolegomena, Einsiedeln 1973; ders., Theodramatik. Zweiter Band: Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976; ders., Theodramatik. Zweiter Band: Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978; ders., Theodramatik. Dritter Band: Die Handlung, Einsiedeln 1980; ders., Theodramatik. Vierter Band: Das Endspiel, Einsiedeln 1983 (nachfolgend mit «TD» und Bandnummer abgekürzt). Zu von Balthasars *Theodramatik* vgl. u.a Eugen Biser, «Theologischer Kategorienwechsel. Zum Eingangsband von Hans Urs von Balthasars Theodramatik», in: Theologische Revue 72 (1976), 442-450; ders., Das göttliche Spiel. Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars «Theodramatik», in: Theologische Revue, 77 (1982), 266-276; Gerard O'Hanlon, «Theological Dramatics», in: Bede McGregor und Thomas Norris (Hrsg.), The Beauty of Christ. A Introduction to the theology of Hans Urs von Balthasar, Edinburgh 1994, 92-111.
[12] Hans Urs von Balthasar, «Kleiner Lageplan zu meinen Büchern (1955)», in: Hans Urs von Balthasar, Zu seinem Werk, Freiburg i.Br. 2000, 17-39, 27.
[13] Vgl.: Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Einsiedeln/Trier 1961-69.
[14] Vgl. hierzu Peter Henrici, «Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar», in: Karl Lehmann und Walter Kasper (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1998, 18-61, 50.
[15] Vgl. TD I, 81-112.
[16] TD I, 85.
[17] TD I, 245.
[18] TD I, 245.
[19] TD I, 100.
[20] TD I, 80.
[21] TD I, 68.
[22] TD I, 118.
[23] TD II.1, 135.
[24] TD II.1, 221.
[25] TD II.1, 155-169.
[26] TD II.2.
[27] TD II.2, 330.
[28] TD II,2, 310.
[29] TD II.2, 489.
[30] TD III, 295-395.
[31] TD II.2, 220.
[32] TD IV.
[33] Vgl. Peter Henrici, «Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar», 50 (mit Verweis auf Hans Urs von Balthasar, Unser Auftrag. Bericht und Weisung, Freiburg i. Br. 2004, 62 [Anm. 3]). Vgl. für von Balthasars Auseinandersetzung mit der Tragödie und dem Tragischen auch Hans Urs von Balthasar, «Die Tragödie und der christliche Glaube», in: Hans Urs von Balthasar, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 347-365; ders., «Berthold Brecht: Die Frage nach dem Guten», in: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, 366-406; ders., «Reinhold Schneider und der tragische Christ», in: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, 415-436.
[34] Hans Urs von Balthasar, Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk, Köln und Olten 1953, 104.
[35] Hans Urs von Balthasar, Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk, 105.
[36] Karl Rahner, «Verharmlosung der Schuld in der heutigen Theologie», in: Schriften zur Theologie, Band X, Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, 145-163, 147.

[37] Karl Rahner, «Verharmlosung der Schuld in der heutigen Theologie», 157.
[38] Karl Rahner, «Verharmlosung der Schuld in der heutigen Theologie», 162.
[39] Karl Rahner, «Verharmlosung der Schuld in der heutigen Theologie», 161.
[40] Vgl. Donald MacKinnon, The Problems of Metaphysics, Cambridge 1974. Vgl. auch Donald MacKinnon, «Atonement and Tragedy», in: ders., Borderlands of Theology. And other Essays, hrsg. und eingeleitet von George W. Roberts und Donovan S. Smucker, London 1968, 97-104; ders., «Theology and Tragedy», in: Religious Studies 2 (1967), 163-169. Zu MacKinnons Theologie und seine Interpretation des Tragischen vgl. David F. Ford, «Tragedy and Atonement», in: Kenneth Surin (Hrsg.), Christ, Ethics and Tragedy. Essays in honour of Donald MacKinnon, Cambridge 1989, 117-130; Brian Hebblethwaite, «MacKinnon and the Problem of Evil», in: Kenneth Surin (Hrsg.), Christ, Ethics and Tragedy. Essays in honour of Donald MacKinnon, 131-145.
[41] Vgl.: D. Daiches Raphael, The Paradox of Tragedy, Allen and Unwin 1960.
[42] Donald MacKinnon, «Kenosis and Establishment», in: ders., The Stripping of the Altars, London 1969, 38. In *The Problems of Metaphysics* definiert MacKinnon Tragödie ganz ähnlich als «a means of representing the relations of the familiar to the transcendent» (136).
[43] Vgl. Donald MacKinnon, «Theology and Tragedy», 49.
[44] Vgl. Donald MacKinnon, The Probems of Metaphysics, 130.
[45] Vgl. Donald MacKinnon, The Probems of Metaphysics, 135.
[46] TD I, 20.

Stephan Grätzel · Mainz

DIE UNVERZWECKBARKEIT DES MENSCHEN

Zu Hans Urs von Balthasars philosophischer Anthropologie

Balthasars philosophischer Kampf gegen die Eindimensionalität einer rein diesseitigen Welt

Wenn wir in diesem Jahr Hans Urs von Balthasars, des zweiten großen Theologen der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert neben Karl Rahner, gedenken, so sollten wir auch einen Blick auf seine Leistungen als Germanist, vor allem aber als Philosoph werfen. Ist Balthasar ein Autor, der ohnehin nicht gern im Rampenlicht stand, so liegen gerade seine Forschungen im nicht-theologischen Bereich weitgehend im Dunkeln oder sind in seiner Theologie aufgegangen. Doch Balthasar ist, wie man sagen muss, gerade auch ein genuiner Philosoph.[1] Dies hängt zusammen mit der besonderen Ausrichtung seiner Theologie auf die *Theodramatik*, auf das Drama der Menschwerdung Gottes. Balthasar hat dieses Drama auch unter ästhetischen Aspekten behandelt und dabei auf philosophische Fragen zur Kunst und Ästhetik zurückgegriffen. Schon seine Dissertation mit dem Thema: *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, mit der er 1930 zum Doktor der Philosophie promoviert wurde, behandelt Literatur unter der besonderen Fragestellung nach dem «Verhältnis des Geistes, sofern er als Einheit betrachtet wird, zu seinem endgültigen und ewigen Schicksal.»[2] Der noch nicht 25-jährige Doktorand behandelt in dieser Schrift die absteigende Linie einer «Immanentisierung des jenseitigen Reiches»[3], die im Mittelalter mit Joachim von Fiore beginnt und im Deutschen Idealismus jenen Tiefpunkt erreicht, der dann Boden wird für die menschenverachtenden Ideologien des 20. Jahrhunderts. Joachim von Fiores Vision eines «Dritten Reiches» leistet schon jenen Übergriff auf das Geheimnis des Geistes, der in Balthasars Zeit, nur wenige Jahre nach Abfassung seiner Dissertation, grausame politische Wirklichkeit werden sollte. Schon in dieser Schrift beweist Hans Urs von Balthasar bereits seine philosophische Kompetenz, verbunden mit einem umfangreichen Wissen und

Stephan Grätzel, Professor für Philosophie, Leiter des Arbeitsbereichs Ethik und philosophische Anthropologie am Philosophischen Seminar der Universität Mainz.

einer atemberaubenden Bildung, mit der er die Zusammenhänge zwischen philosophischen Weltentwürfen und Weltanschauungen und deren kultureller und politischer Verwirklichung in weitem Bogen darstellt.

Was bedeutete nun aber die *Immanentisierung* des Jenseits und inwieweit führt sie zu einer *Apokalypse*, in erster Linie der deutschen Seele? *Apokalypse der deutschen Seele*, so lautet auch der Titel der weitgehend zwischen 1933 und 1935 geschriebenen und 1937 veröffentlichten dreibändigen, fast durchweg philosophischen Studie,[4] die aber im nachhinein auch als eine Studie über die Apokalypse des deutschen Schicksals gelesen werden kann. Balthasar führt in dieser Abhandlung den Gedanken fort, der ihn in seiner Dissertation schon bewegt hat: das Beenden des Dialogs mit dem Jenseits, dem Geheimnis, und die Ersetzung des Dialogs durch einen wissenschaftlichen Monolog, dem dann direkt die technische Umsetzung in der Züchtung eines Menschen folgen soll. Die Immanentisierung des Jenseits als Diesseits-werden des Jenseits bedeutet ja nicht nur den Wegfall des Jenseits überhaupt, sondern vor allem den Wegfall des göttlichen Gegenübers, des Du im Gebet, in der Meditation, im Gespräch und damit letztlich auch des Du im mitmenschlichen Gegenüber, wie Balthasar darlegen kann. Denn auch dieses mitmenschliche Du wird verfügbar, wenn das göttliche Du verschwindet und der Eindimensionalität einer rein diesseitigen Welt unterstellt wird.

Die Eindimensionalität des Seins, gegen die Balthasar philosophisch gekämpft hat, zeigt sich vor allem in der *Sachlichkeit*, die als ausdrückliche Forderung wissenschaftlicher Forschung nach Objektivität und Wiederholbarkeit zwar ein positives Kriterium in der *empirischen Forschung* darstellt, jedoch in Fragen des *Menschenbildes* eine gefährliche Seite bekommt: Sie stellt nämlich nur die Frage: *Was* ist der Mensch? Doch der Mensch ist mit dem, *was* er ist, nicht spezifisch beschrieben.

Nun war es seit Beginn des 20. Jahrhunderts das generelle Anliegen kulturphilosophischer Richtungen und vor allem der Existenzphilosophie gewesen, die – begünstigt durch das starke Vordringen der Naturwissenschaften – zunehmende Versachlichung der menschlichen Existenz und der Lebenswelt zu kritisieren. Dies war bereits ein Kampf gegen die Versachlichung, in dem allerdings, wie man gerade infolge Balthasars Philosophie heute sagen muss, die Grundprinzipien der Sachlichkeit selbst übernommen wurden. Aus heutiger Sicht haben diese philosophischen Theorien den Siegeszug des Positivismus deshalb nicht aufgehalten, sondern ihn eher indirekt unterstützt. Balthasars Fragestellung nach dem Menschen kritisierte damit auch die philosophische Anthropologie und deckte deren eigene Schwäche auf.

Schauen wir heute in die wissenschaftliche Landschaft, so müssen wir verstärkt die Reduktion des Menschen auf seine biologischen Funktionen

feststellen. Das Ende der biologistischen Theorien ist auch nach dem Ende der menschenverachtenden Ideologien des 20. Jahrhunderts und ihrer politischen Umsetzung nicht zu sehen. Mehr denn je wird das Menschenbild und die Ethik von Mikrobiologen und Neurowissenschaftlern bestimmt und diktiert. Es fehlt eine Fortsetzung philosophischer Kritik im Sinne Balthasars, die das Menschenbild am Selbstbild des Menschen und seiner Unveränderlichkeit und Vollkommenheit festmachen. Die Würde des Menschen, die sich in der Einzigartigkeit des Ich und seines Du ergibt, wird heute in erster Linie durch die Wissenschaften angetastet. Das belegen auch scheinbar ganz harmlose Beispiele: So zeigt das neue Forschungsmagazin der Universität Mainz, das sich stolz mit dem neuen Titel *Natur & Geist* präsentiert, auf seiner Titelseite die Rückenansicht einer jungen Frau, deren einzige Bekleidung eine Kopfhaube bildet, von der zahllose Drähte abgehen, wie man sie zur Messung von Hirnströmen kennt.[5] Offenbar soll dieses Bild den neuen Titel unterstreichen. Eher ungewollte, aber dennoch mit deutlicher Klarheit geben die Verantwortlichen für dieses Magazin zu erkennen, was sie unter Natur und was sie unter Geist verstehen: Natur ist ein junger Frauenkörper und Geist sind die Ströme im Gehirn.

Die Hemmschwelle ist offenbar soweit gesunken, dass niemand die Entwürdigung in dieser Darstellung bemerkt. Rufen Bilder von Tierversuchen noch einigen Widerstand hervor, so sind Bilder von Menschenversuchen dieser Art selbstverständlich geworden und dienen sogar zur Versinnbildlichung eines neuen Wissenschaftsgeistes. Die Wissenschaften haben den Menschen – fast ausschließlich mit der Rechtfertigung, im Dienste der Gesundheit zu forschen – zur messbaren Sache gemacht. So wundert sich niemand mehr, wenn eine «Philosophie des Geistes» alles andere als den Geist bedenkt und eine Wissenschaft vom Menschen alles andere als den Menschen erforscht und sich bestenfalls dem Tier im Menschen zuwendet. Die Würde des Menschen ist für die Wissenschaft antastbar, und es wirkt fortschrittlich und förderungswürdig, wenn man dies nicht nur als Naturwissenschaftler, sondern auch als Geisteswissenschaftler in seinen Forschungen beherzigt und dokumentiert.

Mit Balthasar und seiner philosophischen Analyse des Verfalls von Menschenbildern und Gottesbildern können wir diese Lektion lernen, dass die Vernichtung des Anderen einen ideologischen Ursprung hat, der auf die Eindimensionalität des Seins und seine rein immanente Ausrichtung zurückgeht. Hier hat Balthasar schon vor der Naziherrschaft und dem Zweiten Weltkrieg eine Ethik formuliert, die sich einige Jahrzehnte später bei dem heute bekannten und bedeutenden jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas als Reaktion gegen die Menschenverachtung findet, die Ethik, die sich gegen jede Art von Vernichtung durch Versachlichung des Menschen richtet. Wenn wir also zum 100. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar

auch seiner philosophischen Leistungen gedenken, dann sollten wir in Anbetracht einer zunehmenden Verwilderung der Ethik in den Wissenschaften seiner speziellen Leistung gedenken, die er im Kampf gegen die Versachlichung und Enthumanisierung des Menschen erbracht hat und die ihn – trotz ihrer unterschiedlichen Beurteilung und Deutung der abendländischen Metaphysik – auf eine Stufe mit Lévinas stellt.

Balthasars Vertiefung der philosophischen Anthropologie

Von Kant stammen die berühmt gewordenen Fragen einer kritischen Vernunft, d.h. eines im Skeptizismus stehenden und diesen überwindenden Menschen. Die vier Fragen lauten: «Was kann ich wissen?», «Was soll ich tun?», «Was darf ich hoffen?», «Was ist der Mensch?». Kant gliederte nach diesen Fragen seine kritische Selbstbetrachtung der Vernunft und behandelte die ersten drei Fragen in den «drei Kritiken». Die letzte Frage: «Was ist der Mensch?» wies er der Anthropologie zu. Die Beantwortung dieser Frage war aber abhängig von der Behandlung der vorherigen drei kritischen Fragen.

Die anthropologische Frage nach dem, was der Mensch sei, ist in der Nachfolge zu Kant keineswegs mehr an die kritischen Fragen der Vernunft gebunden worden. Sie schienen und scheinen bis heute entbehrlich geworden zu sein. Heute werden die Grundfragen des Menschen nach seiner Existenz, der Welt und nach Gott bestenfalls am Rande behandelt, sie werden aber keinesfalls den wissenschaftlichen Fragen nach dem Menschen voran gestellt.

Auch die Konzeption der *Person* ist nicht fundiert genug, die Richtigstellung in der anthropologischen Frageordnung wieder herzustellen. Personenwerte können schnell zu Sachwerten pervertieren, wenn der Status des Personseins von einem bestimmten biologischen oder psychologischen Reifegrad abhängig gemacht wird. Der Begriff der Person ist konzeptionell unzureichend für die Bestimmung des Menschen, weil er nur auf das Subjekt bezogen ist und nicht auf den Dialog. Erst mit und im Dialog aber beginnt der Mensch seine spezifische Selbsterkenntnis, angefangen vom inneren Dialog über den Dialog mit dem Du bis hin zum Dialog mit Gott im Gebet. Der Mensch ist zwar Person, er steht aber als Person in einem dramatischen Zusammenhang, der das Personsein wesentlich bestimmt.

Um diesen dramatischen Zusammenhang geht es Balthasar in seiner Konzeption der *Theodramatik*[6]. Einbezogen in die Theodramatik kann die Person keine Sache, auch keine im höchsten Maß veredelte Sache werden, weil sie von ihrer Rolle als «ein Spieler in einem Spiel», als ein Mensch in seiner Rolle verstanden wird. Balthasar vertieft also die Frage «Was ist der Mensch?» durch die Frage: «Wer ist der Mensch?».[7]

Mit der Frage: «Wer ist der Mensch?» wird die philosophische Behandlung über den Begriff der Person hinaus auf die *Rolle*, die der einzelne im Leben spielt, gelenkt. Hierbei geht es noch nicht einmal so sehr um ein Wiederaufleben der Vorstellung vom Welttheater (theatrum mundi) des Barock, obwohl dies für Balthasar eine große Bedeutung hat. Hier geht es vielmehr darum, das menschliche Leben von seiner *Handlung* her zu erschließen. Balthasars Konzeption hebt einen Begriff von Wahrheit hervor, der nichts mit Sachlichkeit und Richtigkeit, sondern vielmehr mit Zuverlässigkeit, Beständigkeit und Treue zu tun hat. Dieser in seiner ebenfalls ausschließlich philosophischen Schrift *Wahrheit der Welt* zu findende «Vorbegriff der Wahrheit»[8] zeigt klar sein Verständnis von Wahrheit als Offenheit in einem interpersonalen Bezug. Wahrheit ist danach erst dann als solche erwiesen, wenn sie soweit vertrauenswürdig ist, dass sie einlädt, «sich dieser Verheißung des Offenbarseins anzuvertrauen, der Gewißheit, die die Wahrheit vermittelt, zu folgen und der eingeleiteten Bewegung sich hinzugeben.»[9] In dieser Auslegung ist der sachliche Gehalt der Wahrheit durchaus nicht aufgehoben, aber klar eingeschränkt. Er hat seine personale Beziehungsfähigkeit auf die Probe zu stellen und sich in diesem Punkt zu bewähren. Eine sachliche *Richtigkeit* kann erst dann auch *wahr* werden, wenn sie eine solche Einladung ausspricht. Sie muss soweit vertrauenswürdig sein, dass der Erkennende sich dieser Wahrheit anvertrauen kann und sich ihr auch hingeben kann.

Dieser ethische Aspekt, den Balthasar hier für die Wahrheit fordert, erscheint uns zunächst unverständlich, weil wir im Blick auf Wahrheit immer nur den Sachbezug, die Sachlichkeit im Auge haben. Hans Urs von Balthasar zwingt uns dagegen, den dramatischen Aspekt *vor* dem sachlichen zu erörtern. Dabei wird die dramatische Situation der menschlichen Existenz in Betracht gezogen und der Mensch und seine Stellung in der Welt als Rolle in einer Handlung, als Drama erfasst. «Drama, so zeigt sich, ist wesentlich menschliche Handlung als Sinnentwurf der Existenz, die sich selbst zu verwirklichen sucht. Dieser Entwurf hat als seine Dimension die Zukunft; in sie hinein legt sich das Daseins (das seine Vergangenheit und Gegenwart in sich hat) selber aus. Dieses Tun ist von einem rein biologischen Prozeß wesenhaft verschieden.»[10] Die wissenschaftlichen Versuche, das aus Handlungen bestehende menschliche Drama des Menschen auf blinde Ereignisse biologischer und neuronaler Prozesse zurückzuführen, scheitern letztlich an der menschlichen Wirklichkeit selbst. Sobald nämlich die Frage nach dem «Wer» gestellt wird, kann sich der Mensch in den biologischen Vorgängen als Akteur nicht mehr wiederfinden: «Gäbe man mir zur Antwort: Du bist ein Fall von Mensch (und alle Wissenschaft wird mir in dieser Weise antworten), so wüßte ich, daß meine Frage entweder mißverstanden oder unbeantwortbar wäre.»[11] Der Mensch findet sich in solchen Antworten nicht

wieder. Zwischen einem Handlungsvorgang und einem Sachvorgang muss also ein grundsätzlicher Unterschied gemacht werden.

Zur Differenzierung zwischen biologischen Vorgängen und Handlungsvorgängen gibt Balthasar in seinem Buch über die *Wahrheit der Welt* eine Reihe von Anhaltspunkten. Ist das Kriterium für Wahrheit nicht die Richtigkeit des Gehalts, sondern die Hingabemöglichkeit an diesen Gehalt, dann gibt es keine Wahrheit einer Sache, dann kann Wahrheit nur im menschlichen Drama auftreten. Man kann dann nicht von der Wahrheit einer *Sache* reden, wohl aber von einer an Fakten gebundenen oder von ihnen ausgehenden Wahrheit. Die Fakten allein sind nicht wahrheitsfähig, sie bekommen Wahrheit erst im Rahmen des menschlichen Dramas, und zwar erst dann, wenn hier die Sachgehalte einen inchoativen, einen unabgeschlossenen Charakter bekommen. Alles Fertige und Abgeschlossene widerspricht dem Anspruch von Wahrheit, wie Balthasar immer wieder herausstellt. Ein *Sachverhalt* kann also *richtig* oder *falsch* sein, er kann aber nie *wahr* oder *unwahr* werden. Dieses Prädikat bekommt er erst durch den Umgang, also durch die Art der Mitteilung: «Im Augenblick, da die Wahrheit ganz zu sich selber kommt, [...] hört Wahrheit auf, eine allgemein zugängliche Sache zu sein, um zu einer freien, personalen Wirklichkeit zu werden.»[12]

Solche Sätze scheinen ebenfalls schwer verständlich und, weil sie esoterisch und antidemokratisch anmuten könnten, darüber hinaus in einem modernen Wissenschaftsbetrieb auch schwer vertretbar. Doch eine solche Auffassung wäre missverständlich. Was Balthasar gewahrt sehen möchte, ist die schon erwähnte Ausschließlichkeit eines interpersonalen Wahrheitsbegriffes. Wahrheit ist in der *Mitteilung*, nicht im *Mitgeteilten*: «Im Mitteilenden, der frei über seine Wahrheit verfügt, beginnt die Mitteilung mit einem freien Entschluß, das, was ihm zu eigen gehört, mit einem anderen zu teilen.»[13] Balthasar macht ganz deutlich, worauf es ihm ankommt, nicht auf ein elitäres oder esoterisches Wahrheitsverständnis, sondern auf die Bewahrung der *Freiheit* in der *Mitteilung*.

Diese Freiheit ist erst dann bewahrt, wenn der Mensch in und nach der Mitteilung noch frei ist, wenn er sich also mit der Mitteilung noch identifizieren kann: «Soll der Geist wirklich frei sein, so muß er nicht nur vor der Mitteilung, sondern auch in ihr und nach ihr frei sein.»[14] Indem sich der Mensch zur Sache macht, hat er mit einem freien Entschluss seine eigene Freiheit aufgegeben. Nach diesem Aufgeben seiner Freiheit ist sie auch nicht mehr vorfindbar, denn welcher Mensch kann sich mit seinen neuronalen Prozessen oder seinen genetischen Abläufen identifizieren. Er kann sie in seine Geschichte hinein nehmen, er kann sie aber nicht zu seiner Geschichte machen.

Für Balthasar erreichen biologische Aussagen über den Menschen nie den Status der Wahrheit, weil sie keine Freiheit mitteilen, sondern im Ge-

genteil auf den Entschluss zurückgehen, sich versachlichen zu wollen. Dieser Entschluss aber hat sehr viel mit Wahrheit zu tun. Er ist der freie Entschluss, sich zur Sache zu machen, ein Entschluss, von dem man weiß, dass er der wissenschaftliche Auftakt einer Weltanschauung ist, die dem Massenmord ohne Schuld zusieht. Waren es zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem noch die Rassentheorien, die auch Balthasar vor Augen hat, so sind es heute die Wissenschaften, die den Menschen auf seine Gehirnfunktionen reduzieren und die Menschenwürde für eine – immerhin bedeutende – Erfindung halten. So unterschiedlich diese Ansätze sein mögen, sie haben gemeinsam, dass sie inhuman sind. Sie entstammen, um mit Balthasar zu reden, dem *Entschluss, den Menschen versachlichen zu wollen.* Damit liefern sie auch die Grundlage, ihn zu verachten. Die Verachtung des Menschen, die auch hinter den Affentheorien steht, ist die logische Folge seiner bloßen Sachlichkeit, Die Würde des Menschen ist aber nie ein bloßer Sachwert, und sei er noch so wertvoll. Sie wird dem Menschen mit der Rolle überreicht, die er im Drama des Lebens spielt.

Der Versachlichung und Verachtung folgt die fabrikmäßige Vernichtung des Menschen: «Wo der Einzelne seinen Anspruch auf die einmalige Würde seiner Person großmütig aufgibt, kann er nicht verlangen, daß die Gesellschaft, zumal die technokratische, auf diese Würde achtet. Das milliardenmal vorkommende Individuum kann dann nur noch das Material dieser Gesellschaft sein, die über dessen Erhaltung, Dezimierung und auch fabrikmäßige Vernichtung verfügt. Das ist unser Zeitalter.»[15] Auch der Massenmord, der mit dem Ende der Diktaturen keineswegs zu Ende gegangen ist, ist eine Folge des Entschlusses, die Würde des Menschen aufzugeben. Hier können wir also einen weiteren Beitrag Balthasars zur Philosophie sehen: mit dem Entschluss, seine Freiheit in der wissenschaftlichen Betrachtung seiner selbst aufzugeben (was keineswegs zwingend die Folge einer wissenschaftlichen Betrachtung ist, sondern Folge dieses Entschlusses) verliert der Mensch die Freiheit auch im realen Leben und riskiert damit seine politische, rechtliche und wirtschaftliche Selbstbestimmung.

Balthasars theodramatische Perspektive

Es bleibt dann nur die Frage offen, warum der Mensch diese Tendenz zur Versachlichung hat, warum er in einem freien Entschluss seine Freiheit aufgeben will, warum er sich selbst als Produkt blinder Prozesse und seine Handlung auf kausal-mechanistische Vorgänge reduziert sehen will. Liegt hier nicht ein selbstzerstörerisches Element vor? Für Balthasar steht hinter der Versachlichung der eigenen Existenz der Wunsch nach *Selbstvergottung.* Diesen Aspekt hat er vor allem in der schon erwähnten Studie zur *Apokalypse der deutschen Seele* herausgehoben und als *Prometheus-Prinzip* be-

zeichnet.[16] Hinter diesem Prinzip versteckt sich das moderne Selbstverständnis des Menschen, wie wir es im *Prometheus* oder im *Faust* Goethes exemplarisch finden. Es führt dazu, nur in einem unermüdlichen Streben Erlösung zu finden und dabei doch den Augenblick in seiner Einmaligkeit festhalten zu wollen. Prometheus wird hier aber missverstanden oder überschichtet, denn für Balthasar kannte die Antike ein solches Prinzip, wie wir es bei Goethe finden, nicht: «Ein solches Prinzip (Prometheusprinzip) ist, trotz Aischylos, der alten Welt unbekannt, so wie auch das Faustische in ihr undenkbar ist.»[17] Das ewige Streben führt nur zur Attitüde des «leeren Aufwärts», wie es Balthasar in Ibsens *Baumeister Solneß* wiederfindet.[18] Das Über-sich-hinaus-Streben dieses Fortschrittsdenkens ist nur Verstiegenheit, weil es sich ganz an die Sache – nicht an die Wahrheit – hingegeben hat. An die Sache gibt sich dieses Streben hin, weil es sich als Schöpfer erweisen will und beweisen muss. Der Schaffensdrang ist motiviert von Selbsterlösung, von Erlösung durch sich. Doch die Hingabe an die Sache scheitert, weil die Dinge nicht mitspielen. Sie spielen dieses Spiel nicht mit, sie bleiben stumm in diesem gesuchten Dialog und werden schnell uninteressant. So bleibt nur die Enttäuschung und der scheinbar paradoxe, dem Streben entgegengesetzte Wunsch nach dem Verweilen: «Verweile doch, du bist so schön» ist der tragische Ruf des modernen Menschen, der als Schöpfer der Dinge die Anerkennung, die Genugtuung oder auch nur den Genuss von den Dingen erwartet, die er geschaffen hat. Aber sie verweigern sich ihm, weil sie als Sachen nicht antworten können, so wie der Mensch, der sich selbst zur Sache gemacht hat, vor sich, vor den Menschen und vor Gott verstummt ist.

Auch die Selbstvergottung ist damit aus dem Entschluss entstanden, das «Wer» der Rolle inhaltlich durch das «Was» der Leistung zu ersetzen. Die Philosophie Balthasars hilft, diesen Umstand einzusehen, zu sehen, dass wir eine Rolle spielen und uns in dieser Rolle für oder gegen unsere Freiheit und Würde entscheiden können. Vor der wissenschaftlichen Ausformulierung des biologischen Menschenbildes liegt also die Entscheidung gegen die Freiheit, gegen das Drama und Spiel. Diese Entscheidung ist getragen von der Absicht, sich zu versachlichen, sich damit aber auch zu verachten, um die verlorene Würde in dem maßlosen Schaffensdrang der Selbstvergottung zurück zu erobern. Diese Selbstvergottung im Schaffen muss für Balthasar misslingen, weil die Göttlichkeit des Menschen und damit seine Würde nur geschenkt werden kann und in der Ebenbildlichkeit immer schon geschenkt ist.

Anmerkungen

[1] Eine eingehende wissenschaftliche Studie zum philosophischen Ansatz von Hans Urs von Balthasar findet sich bei Jörg Disse: *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasar*. Wien 1996. Die beste Hinführung zu seiner Philosophie aber findet sich bei Balthasar selbst in: *Epilog*. Einsiedeln 1987. Dieses Nachwort zu *Theodramatik* ist zugleich auch eine Einführung in sein Gesamtwerk.

[2] Balthasar, H.U. v.: *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*. Zürich 1930, Neuauflage, Freiburg 1998, S. 13.

[3] Ebd., S. 15.

[4] Balthasar, H.U. v.: *Apokalypse der deutschen Seele*. Freiburg 1998.

[5] *Natur & Geist*. Das Forschungsmagazin der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Hg. v. dem Präsidenten der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Prof. Dr. J. Michaelis. Mainz 2004.

[6] Balthasar, H.U. v.: *Theodramatik*. Einsiedeln 1973-1983.

[7] *Theodramatik* Bd. 1, S. 453ff.

[8] Balthasar, H.U. v.: *Wahrheit der Welt. Theologik* Bd. 1. Einsiedeln 1985, S. 25ff.

[9] *Theologik* Bd. 1, S. 30f.

[10] *Theodramatik* Bd. 1, S, 387.

[11] *Theodramatik* Bd. 1, S. 455.

[12] *Theologik* Bd. 1, S. 97.

[13] Ebd., S. 97.

[14] Ebd., S. 98.

[15] *Theodramatik* Bd. 3, S. 119.

[16] *Apokalypse* Bd. 1, S. 139-157.

[17] *Theodramatik* Bd. 2,1, S. 386.

[18] *Theodramatik* Bd. 1, S. 193.

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

«GLAUBHAFT IST NUR LIEBE»

Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart

«... und Freiheit ist geborgen in Liebe»
PAUL CLAUDEL[1]

Es gibt wenige Wörter der Sprache, die so abgegriffen, ja geradezu verhunzt sind, wie das Wort ‹Liebe›. Man denke nur an die Verkitschung durch Massenkino und Trivialliteratur, die aufdringliche Erotisierung des Alltags bis hin zum *«big business»*[2] der käuflichen Liebe, welche das *making love* ohne *love* zu besorgen pflegt. Gleichzeitig gehört das Wort ‹Liebe› aber auch zu den unverzichtbarsten Wörtern unserer Sprache. Wie wollte man es ersetzen, um die unbedingte Bejahung zu bezeichnen, die Menschen einander zusprechen und in ihrem Leben allen Hindernissen zum Trotz bewähren können? Nicht zufällig hat das Phänomen ‹Liebe› bis in die Gegenwart hinein nicht nur in Literatur, Kunst und Film, sondern auch in den unterschiedlichen Sparten der Wissenschaft immer wieder starkes Interesse auf sich gezogen: Linguisten und Sprachtheoretiker untersuchen die Semantik der Liebe und ihre diversen Diskursformen[3]; Soziologen beschreiben das «ganz normale Chaos der Liebe» oder versuchen sich an einer «Codierung von Intimität»[4]; Philosophen beleuchten das Phänomen in seinen unterschiedlichen Ausformungen (Sexus, Eros, Philia, Agape)[5]; Psychologen widmen sich den emotionalen Facetten der glücklichen oder unglücklichen Liebe und entwickeln Therapieangebote für gescheiterte oder vom Scheitern bedrohte Beziehungen.

Auch wenn es unmöglich ist, die angedeutete Vielschichtigkeit des Phänomens ‹Liebe› aufzuarbeiten, wird christliche Theologie sie nicht ganz ausblenden können, wenn sie ihre Botschaft klar und einigermaßen situationsgerecht in die Pluralität heutiger Lebenswelten hineinbuchstabieren will. Denn der in sich vieldeutige Begriff ‹Liebe› steht auch im Zentrum der

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., verheiratet und Vater von drei Kindern. Er ist im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

christlichen Botschaft und will inhaltlich näher bestimmt sein. Bereits Jesus hat das Gesetz und die Propheten im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst (Mk 12,28-34 parr), und in der johanneischen Theologie findet sich die Wesensbestimmung Gottes als Liebe (vgl. 1 Joh 4,8.16).[6] Nicht zu verwechseln mit wandelnden Vorlieben oder spontanen Gefühlsregungen, erhält der theologische Begriff ‹Liebe› seine Kontur durch die unverbrüchliche Treue Gottes zu seinem ersterwählten Volk Israel sowie dann durch die unbedingte Zuwendung zu den Verlorenen und Sündern, wie sie im Leben und Sterben Jesu manifest geworden ist. Nicht zufällig hat die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts die Wesensbestimmung Gottes als Liebe wieder ins Zentrum des Nachdenkens gerückt und darauf hingewiesen, dass das Verständnis von Offenbarung nicht – instruktionstheoretisch – auf die Kundgabe göttlicher Willensdekrete beschränkt werden kann, die durch Weissagungen und Wunder ihr Echtheitssiegel erhalten und folglich als gehorsam zu glaubende Satzwahrheiten vorzulegen sind. Der Begriff christlicher Offenbarung wird vielmehr erst dann erreicht, wenn die *verba et facta* Jesu als das geschichtliche Ereignis der *Selbst*mitteilung Gottes verstanden werden.[7] Allerdings wird man sich hier vor der markionitischen Versuchung hüten müssen, einen Gegensatz zwischen einem neutestamentlichen Gott der Liebe und einem alttestamentlichen Gott des Gesetzes zu konstruieren.[8] Es sei nur daran erinnert, dass das jesuanische Doppelgebot der Liebe selbst alttestamentliche Wurzeln hat (vgl. Lev 19,18.34; Dtn 6,5), und die Verkündigung Jesu von der zuvorkommenden Liebe Gottes mit Anstoß erregenden Droh- und Gerichtsaussagen verbunden ist. Wenn man heute die für den Menschen entschiedene Liebe Gottes zur Geltung zu bringen versucht, tut man gut daran, zumindest ansatzweise den Kontext mitzubedenken, in dem man seine Rede verortet. Wenn nicht alles täuscht, gibt es aber seit einiger Zeit gerade im kirchlich-theologischen Umfeld zunehmende Vorbehalte gegenüber der Rede von der Liebe Gottes. Drei Tendenzen seien – ohne Anspruch auf Vollständigkeit und eher holzschnittartig – genannt.

1. Vorbehalte gegenüber der Rede von der Liebe Gottes

(1) Zunächst gibt es in der pastoralen Praxis eine Tendenz, die Gottesrede zu verharmlosen. Das Evangelium von einem Gott, der Liebe ist, changiert unter der Hand zur Floskel vom ‹lieben Gott›, welche zwar die Sehnsucht nach Harmonie zu befriedigen vermag, aber dem von Spannungen und Brüchen durchzogenen Leben vieler Zeitgenossen nicht mehr viel zu sagen hat. Unbequeme Einsichten wie die, dass einem Gott, der Liebe ist, menschliche Gleichgültigkeit und Ungerechtigkeit nicht gleichgültig sein können, werden unterschlagen, und schwierig erscheinende Passagen der Schrift, die

von menschlichem Versagen und Sünde, von Gerechtigkeit und Gericht, ja vom göttlichen Zorn sprechen, als «nicht mehr vermittelbar» in den Hintergrund geschoben. Wo das Bewusstsein der Sünde verblasst, wo so getan wird, als bedürfe man der Vergebung nicht, dort verdunsten auch schnell der Dank und die Freude über die Gabe von Heil und Erlösung. Die inflationäre Rhetorik vom lieben Gott aber ist nicht nur langweilig und undramatisch, sie betrügt auch um den Ernst, der die Liebe in einer lieblosen Welt ans Kreuz gebracht hat. Eine Infantilisierung des Glaubens, die bereits Kinder als unterkomplex durchschauen, ist nicht selten die Folge.

(2) Mit der pastoralen Domestizierung Gottes hängt eine gegenläufige Tendenz eng zusammen, die man unter das Stichwort «Unbehagen am lieben Gott» fassen könnte. Hier geht es um eine Wiederentdeckung verdrängter Aspekte der liturgischen Gebetssprache[9], um eine Revitalisierung von Klage und Anklage[10] oder um die subversive Erinnerung an das biblische Motiv des göttlichen Zornes.[11] Die Solidarität mit den ungerecht Leidenden, den Verzweifelten und Verstummten motiviert die Suche nach einer leidempfindlichen und vom Schweigen angereicherten Gottesrede[12]; ja es gibt Stimmen, welche die dunklen Seiten Gottes so stark forcieren,[13] dass die Wesensbestimmung Gottes als Liebe ihre hermeneutische Leitfunktion einzubüßen droht.

(3) Eine dritte Tendenz nimmt die inhaltliche Bestimmtheit des christlichen Gottesverständnisses zurück, wenn sie – wie etwa die pluralistische Religionstheologie – davon ausgeht, dass das Göttliche nur durch die perspektivische Brechung der jeweiligen Religionssysteme, nicht aber *an sich* erkennbar sei. Das erkenntnistheoretische Postulat der radikalen Transzendenz des Göttlichen soll den Dialog unter den Religionen erleichtern, welche nun nach dem Kriterium bemessen werden, ob und inwiefern sie dem Menschen helfen, seine Selbstzentrierung zu überwinden oder – mit John Hick gesprochen – eine «*transformation vom self-centredness to Reality-centredness*» zu vollziehen.[14] Die Verkürzung der Religionen auf ihre soteriologische Effizienz geht allerdings insofern am Wahrheitsanspruch des Christentums vorbei, als dieses behauptet, dass das Absolute nicht das Absolute geblieben, sondern in der Geschichte konkret geworden ist und sich endgültig und irreversibel als Liebe geoffenbart hat – und diese Offenbarung eben nicht als Produkt der religiösen Einbildungskraft dechiffriert werden kann. Auch andere Strömungen innerhalb der Gegenwartstheologie scheinen dazu zu tendieren, die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens aufzuweichen oder in die Schwebe zu bringen. So lässt sich in neueren Entwürfen, die sich um eine theologische Rezeption des Dekonstruktivismus sowie des französischen Alteritätsdenkens bemühen, eine auffällige Forcierung negativer Theologie beobachten. Die radikale Andersartigkeit

Gottes wird gleichsam zum schwarzen Loch, in dem alle theologischen Bestimmungen verschwinden, wenn jede affirmative Bestimmung von Gott ferngehalten oder – noch grundsätzlicher – der Unterschied zwischen Bejahung und Verneinung überhaupt diskursstrategisch unterlaufen wird. Die berechtigte Absicht, die Transzendenz Gottes vor begrifflicher Vereinnahmung zu schützen, wird allerdings überdehnt, wenn prinzipiell jede inhaltliche Bestimmtheit der Gottesrede (und damit auch die Wesensbestimmung ‹Liebe›) zurückgenommen wird. Dabei sei bereits hier darauf hingewiesen, dass die Reserve gegenüber einer dogmatisch bestimmten Rede von Gott selbst von einem unausgewiesenen Dogma zehrt, nämlich dem, dass die letzte Bestimmung Gottes seine Unbestimmbarkeit sei. Der Abschied von distinkten theologischen Bestimmungen wird also unter der Hand zur letzten Bestimmung, ohne dass epistemisch noch einmal ausgewiesen würde, warum dies so sein soll. Es handelt sich – wenn man so will – um ein antidogmatisches Dogma, dass die Möglichkeit von vornherein ausschließt, dass sich Gott selbst in der Person und Geschichte Jesu in bestimmter Weise geäußert haben könnte. Nur dort aber, «wo Gott seine Freiheit gelassen wird, kann Gott sich auch einlassen»[15].

Angesichts dieser hier nur flüchtig skizzierten Tendenzen stellt sich die Frage, ob und wie die Rede von der Liebe Gottes heute glaubhaft gemacht werden kann. Eine aktualisierende Relecture der Schrift *Glaubhaft ist nur Liebe*[16] von Hans Urs von Balthasar scheint vor diesem Hintergrund lohnend. Kann sie Hilfestellungen bieten, die Rede von der Liebe Gottes vor Banalisierung zu schützen? Kann sie die biblischen Zeugnisse vom Zorn und Gericht integrieren? Und wie profiliert sie den Begriff der christlichen Offenbarung angesichts der Traditionen negativer Theologie?

2. Jenseits von kosmologischer und anthropologischer Reduktion: die Unableitbarkeit der Offenbarung

Zunächst sei festgestellt, dass es für von Balthasar eine theologische Selbstverständlichkeit ist, von Gott und seiner Liebe zu sprechen. Auch wenn er durchaus ein Sensorium dafür hat, dass sich die kulturell-gesellschaftlichen Voraussetzungen für den christlichen Glauben im 20. Jahrhundert verändert haben,[17] setzt seine Programmschrift *Glaubhaft ist nur Liebe* doch gleich mit der alle weiteren Überlegungen bestimmenden These ein, dass die Offenbarung der Liebe Gottes unableitbar auf eine freie Initiative zurückgeht: «... was Gott in Christo dem Menschen sagen will, kann weder an der Welt im ganzen noch am Menschen im besonderen eine Normierung erhalten; es ist unbedingt theo-logisch, besser theo-pragmatisch: Tat Gottes auf den Menschen zu, Tat, die sich selber vor dem Menschen und für ihn (und so erst an ihm und in ihm) auslegt. Von dieser Tat soll nun gesagt

werden, dass sie glaubhaft sei nur als Liebe: gemeint ist Gottes eigene Liebe, deren Erscheinung die der Herrlichkeit Gottes ist.» (5) Diese wenigen Sätze enthalten *in nuce* das Programm von Balthasars umfangreicher Trilogie: um die erscheinende Gestalt der göttlichen Liebe und deren angemessene Wahrnehmung durch den Menschen geht es in *Herrlichkeit*, der theologischen Ästhetik, die den vernachlässigten Aspekt des Schönen (*pulchrum*) wieder ins Zentrum der theologischen Aufmerksamkeit rückt. Die theopragmatische Tat Gottes auf den Menschen zu, die nur vor dem Hintergrund der Grundspannung zwischen endlicher und unendlicher Freiheit erläutert werden kann, thematisiert die *Theodramatik*, welche die klassische Einteilung des dogmatischen Stoffes hinter sich lässt, um die Heilsgeschichte in dramatischen Kategorien zu rekonstruieren. Wie das dramatische Geschehen angemessen in menschliche Worte und Begriffe gebracht werden kann, darauf reflektiert abschließend die *Theologik*.[18] Die Schrift *Glaubhaft ist nur Liebe* macht nun in den ersten beiden Kapiteln zunächst deutlich, dass weder philosophische Überlegungen, die von der Welt und ihren endlichen Erscheinungen her auf einen unendlichen göttlichen Grund zurückfragen (*kosmologische Reduktion*), noch die beim menschlichen Selbstvollzug einsetzende, auf ein Absolutes ausgreifende Reflexion (*anthropologische Reduktion*) den Begriff der christlichen Offenbarung erreichen.[19] Die Offenbarung Gottes als Liebe ist unableitbar, und dennoch muss sie bei aller Unableitbarkeit beim Menschen auf etwas stoßen, das sie wahrnehmbar, das sie verständlich macht. Nicht von ungefähr stehen für Balthasar daher zwei Fragekomplexe im Vordergrund. Der eine versucht den angemessenen Zugang zur Offenbarung zu bahnen und zielt so etwas an wie eine subjektive Wahrnehmungslehre (Abschnitte 3 und 4), der andere zeichnet die objektive Selbstauslegung der göttlichen Liebe in der Geschichte nach und verleiht dem Begriff Liebe theologische Konturen (Abschnitte 5 und 6).

3. Interpersonale Begegnung und ästhetische Erfahrung als analoge Zugänge

Beginnen wir mit der Frage des Zugangs: Um die Initiative Gottes in den Blick zu bekommen, lassen sich zwei Annäherungen anführen. Zunächst gibt es die dialogische Situation der Begegnung, in der ein Ich sich einem Du öffnet und fasziniert von der Einmaligkeit des Anderen sich mitteilt, ja diesem ohne Rückversicherung sich hingibt. Jede Form von Hingabe aber birgt ein Risiko, denn die Reaktion des Anderen kann nicht vorweg berechnet werden. Man muss das Wagnis schon eingehen, um zu sehen, ob es erwidert oder abgelehnt wird. Liebe, die den Anderen in ein vorgefasstes Netz von Erwartungen einspannen oder funktionalisieren wollte, würde echte Begegnung im Ansatz korrumpieren. Treffen aber im Raum der interpersonalen Begegnung zwei Freiheiten aufeinander, die sich unverstellt

äußern und sich füreinander öffnen, kann sich einstellen, womit niemand gerechnet hat: die Gabe der Liebe, die man dankbar empfangen, nicht aber machen kann.

Ein zweiter Zugang zum Phänomen der Offenbarung lässt sich von der Ästhetik her bahnen, die neben der Theorie und der Praxis eine eigene Sphäre darstellt. In privilegierten Augenblicken ästhetischer Wahrnehmung kann es geschehen, dass man von einem Kunstwerk geradezu überwältigt wird. Eine Symphonie von Mahler, ein Gemälde von Vermeer, ein Gedicht von Rilke – wir können die immanente Struktur eines Kunstwerks, die von einer inneren Notwenigkeit geprägt zu sein scheint, nicht durchschauen oder einholen, dennoch leuchtet uns das Werk spontan ein: «es ist fesselnd und befreiend zugleich, wie es sich unzweideutig als ‹erscheinende Freiheit› (Schiller) von innerer unbeweisbarer Notwendigkeit gibt … Einen solchen Zusammenfall von Unerfindlichkeit durch mich mit eindringlicher Plausibilität für mich gibt es nur im Reich des interesselos Schönen.» (34)[20]

Natürlich sind beide Zugänge von Voraussetzungen abhängig: sie finden in einem gemeinsamen Welthorizont statt, sind an Dispositionen gebunden, die mit Herkunft, Milieu und Charakter zu tun haben. Auch muss die Aufmerksamkeit für den anderen, ohne die gelingende Begegnung nicht möglich ist, zumindest im Ansatz eingeübt und gelernt werden. Es versteht sich nicht von selbst, dass man die Äußerungen anderer Freiheit gelten lässt, sie als Bereicherung zu würdigen vermag und nicht als Bedrohung des Eigenen abwehrt. Analoges gilt für die Wahrnehmung von Kunst: Ohne zumindest anfängliche Kultivierung des ästhetischen Sinns lässt sich ein komplexes Kunstwerk schwerlich als unableitbare und zugleich fesselnde «Erscheinung von Freiheit» wahrnehmen (vgl. 49).[21] Obwohl beide Zugänge nicht ohne Vorbehalt auf die Situation der Offenbarung übertragbar sind, so geben sie doch insofern einen wertvollen Fingerzeig, als hier Verstehen des Sich-Offenbarenden «nicht ein Subsumieren unter bewältigende Wissenskategorien» (34f.) darstellt: Weder kann ich die Zuwendung des anderen erklären, noch die ästhetische Gestalt des Schönen als Produkt meiner Einbildungskraft dechiffrieren. Beide sind unableitbare Vorgaben und können als Erscheinung von Freiheit dankbar angenommen oder aber abgewiesen werden.

Gleichwohl bieten sowohl der interpersonale als auch der ästhetische Zugang lediglich Analogien. Beide «werden im Bereich der Offenbarung überschritten, wo der kenotisch absteigende Logos Gottes sich selbst als Liebe, Agape, und darin als Herrlichkeit auslegt» (34). Schon hier sei angemerkt, dass Balthasar in seinen theologischen Diskurs immer wieder Alteritätssignale einfügt, um die Inkommensurabilität der göttlichen Liebe und ihre Unvergleichlichkeit mit jeder endlichen Gestalt von Liebe zu markieren. So heißt es: «Ist das Grundwort aber Liebe als *göttliche* Liebe, dann muss

daneben das ästhetische Grundwort ‹Herrlichkeit› stehen, das dieser erscheinenden Liebe Gottes die Distanz des Ganz-anders-Seins sichert und jede Verwechselbarkeit zwischen dieser und einer sich etwa selber verabsolutierenden (wenn auch personalen) Liebe durchwegs ausschließt» (36).[22] Ohne die inhaltliche Bestimmung der Offenbarung bereits ausführlich vorwegzunehmen, sei die «Majestät der absoluten Liebe» (36) an der alle menschliche Logik überschreitenden Logik der Inkarnation kurz verdeutlicht. Der Johannesprolog übernimmt, so Balthasar, den Logosbegriff der griechischen Weisheit und identifiziert ihn mit Christus. Allerdings projiziert er nicht einfach die Weltvernunft auf das Leben Jesu oder umgekehrt, sondern stellt heraus, dass dieser Logos *Fleisch* geworden ist (vgl. Joh 1,14). Damit wird nicht nur die endliche Geschichte eines Menschen zum ausgezeichneten Ort der Selbstbekundung Gottes, sondern die göttliche Liebe legt sich in einer nicht mehr zu überbietenden Weise in der Gestalt eines Menschen aus. Gerade diese Selbstauslegung Gottes «im Fleisch» beansprucht nun eine alle menschlichen Autoritäten überragende Autorität: «Die ursprüngliche Autorität besitzt weder die Bibel (als *geschriebenes* ‹Wort Gottes›) noch das Kerygma (als lebendig *verkündetes* ‹Wort Gottes›) noch das kirchliche Amt (als *offizielle Repräsentation* des ‹Wortes Gottes›) – alle drei sind ‹nur› Wort, und noch nicht im Fleisch.»[23] (36) Allein der Sohn, der die Weisungen der Tora in sein Fleisch übersetzt und sie so erfüllt hat, ist der authentische Exeget des Vaters im Heiligen Geist: die inkarnierte Gestalt der göttlichen Liebe.

4. Negative Theologie und gläubige Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt

Die gläubige Anerkenntnis dieser Offenbarung führt nun zu einer spezifischen Fassung *negativer Theologie*. Statt die Unbestimmbarkeit zur letzten Bestimmung Gottes zu machen und dadurch der Selbstbestimmung Gottes als Liebe nicht mehr entsprechen zu können, denkt von Balthasar umgekehrt von der Größe der geschichtlich ergangenen, göttlichen Selbstoffenbarung her und betont, dass sie jede denkerische und sprachliche Kapazität des Menschen letztlich übersteigt. Diese Differenz ist festzuhalten: Denn eines ist es, von der epochalen Erfahrung der Abwesenheit Gottes her die Bestimmtheit des Gottesglaubens mit dem Index radikaler Fraglichkeit zu versehen oder aus strategischen Gründen die Gottesrede im interreligiösen Dialog auf vage Chiffren der Transzendenz – wie ‹das Reale› (John Hick) – zurückzunehmen; ein anderes aber, angesichts der *Unergründlichkeit* der Selbstoffenbarung Gottes festzustellen, dass menschliches Denken nicht ausreicht, sie angemessen zu fassen.[24] Gegenüber einer negativen Theologie, die den Begriff der Selbstauslegung Gottes als Liebe aus welchen Gründen auch immer hinter sich lässt, notiert Balthasar denn auch unumwunden deutlich: «Außerhalb dieser Offenbarung der Liebe bleibt alle

negative Theologie so leer, dass sie immerfort in Gefahr ist, entweder in Atheismus (oder Agnostizismus), oder in Identitätsphilosophie (oder -mystik) abzugleiten. Hier jedoch, wo die Offenbarungsfigur unverständlich bleibt, außer sie wird auf Gottes Liebe hin ausgelegt, *erscheint* in der bestürzenden, endgültig uneinholbaren Unfasslichkeit dieser göttlichen Liebe das Ganz-anders- und Je-immer-größer-Sein Gottes handgreiflich» (38).[25] Oder: «Die Bewegung der Offenbarung Gottes ins Fleisch ist das Ende der vorwiegend negativen Theologie, in dem Sinn, wie der natürliche Mensch sie verstehen musste. Gott ist zunächst und jetzt der Bekannte. Der, der sich aufgeschlossen hat, der objektiv gesagt hat, wer er ist»[26] – und es hieße, diese Selbstkundgabe Gottes im Fleisch des Menschen Jesus von Nazareth eigenmächtig einzuschränken, wollte christliche Theologie Gott auf die Rolle des großen Unbekannten fixieren.

Wie aber lässt sich diese Bewegung der göttlichen Liebe für den Menschen erkennen? Es bedarf einer der Offenbarungsgestalt proportionierten Wahrnehmung im Glauben, ohne welche die «Herrlichkeit der Liebe» nicht angemessen entziffert werden kann. Die Kenosis der göttlichen Liebe reicht bis in die Gottverlassenheit des Kreuzes hinein: «Dies Äußerste (die wahre Eschatologie), von Welt und Mensch aus unerahnbar, kann nur als das ‹Ganz-Andere› *empfangend wahrgenommen* werden.» Immer wieder betont Balthasar, dass allein die Haltung reinen Geschehenlassens der Offenbarung Gottes entspricht – eine Haltung, die er im *Fiat* Marias (vgl. Lk 1,38) vorgebildet findet. Anders als Karl Rahner, der von der Spontanität des Geistes ausgeht und den menschlichen Selbstvollzug in Erkenntnis und Freiheit gleichsam als Grammatik versteht, in welche sich die Offenbarung einzuschreiben habe, betont Balthasar, dass die Offenbarung für den Menschen letztlich nur in reiner Rezeptivität zugänglich ist. In einem Interview von 1976 hat Balthasar diese Differenz zur Theologie Rahners selbst festgehalten: «... unsere Ausgangspositionen waren immer verschieden. Es gibt ein Buch von Simmel, das heißt ‹Kant und Goethe›. Rahner hat Kant, oder wenn Sie wollen, Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Geothe gewählt – als Germanist. Die Gestalt, die unauflösbar einmalige, organische, sich entwickelnde Gestalt – ich denke an Goethes ‹Metamorphose der Pflanzen› –, diese Gestalt, mit der Kant auch in seiner Ästhetik nicht wirklich zu Rande kommt.»[27] In Balthasars theologischer Wahrnehmungslehre kommt es darauf an, die Gestalt so zu sehen, wie sie sich von sich selbst her zeigt. Dies aber gelingt, wenn der Schauende die Gestalt auf einmal (synthetisch) ‹erblickt› und sich – von ihr fasziniert – über sich selbst hinaus ‹entrücken› lässt. Die kritische Analyse von Einzelbestandteilen der Offenbarungszeugnisse kann deren Gestalt durchaus verfehlen. Daher meldet von Balthasar immer wieder Reserven gegenüber einer Schrift-

auslegung an, die den Standpunkt des Glaubens aus vermeintlich wissenschaftlichen Gründen neutralisiert.[28] Das schließt keine pauschale Diskreditierung der historisch-kritischen Methode ein, wohl aber eine Begrenzung ihres Anspruchs und ihrer Reichweite.[29] Denn die philologische Analyse der biblischen Texte, die kritische Rekonstruktion des historischen Geschehens, das sie voraussetzen, und die Interpretation ihres geschichtlichen Aussagesinns bleiben aus theologischer Sicht solange unzulänglich, als sie nicht auf den Horizont der kirchlichen Schriftauslegung bezogen werden. Balthasar selbst hat die Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelexegese durchaus in sein Werk zu integrieren versucht, wie exemplarisch der Band seiner theologischen Ästhetik über den ‹Neuen Bund› zeigt. Allerdings hat er zugleich immer darauf aufmerksam gemacht, dass die Schriftkommentare der Kirchenväter eine Schule der Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt bieten, die von keiner wissenschaftlichen Exegese ersetzt werden kann. Bei den Theologen, die zugleich Heilige waren, könne man darüber hinaus die Einübung einer kontemplativen Haltung lernen, die sich vom Wort Gottes in Anspruch nehmen lässt, so dass die Betrachtung des Wortes sich in das Fleisch des Betrachtenden übersetzt und lebensbestimmenden Charakter erhält.

Der Mensch, der sich auf diese Betrachtung der Offenbarungsgestalt einlässt, wird sich indes des trennenden Abstands bewusst. Seine Endlichkeit, und mehr noch seine Schuld, scheinen die Wahrnehmung der göttlichen Liebe zu beeinträchtigen, ja eine Gemeinschaft von vornherein auszuschließen.[30] Denn zur *conditio humana* gehört die Verflochtenheit in einen Schuldzusammenhang, für den die theologische Tradition den Terminus der Ursünde *(peccatum originale)* bereit hält. Der um seine Identität besorgte Mensch ist immer auch der, der die wahre Liebe nicht hat, der dazu neigt, sich selbst den anderen vorzuziehen, der viele Masken hat, um den anderen (und sich selbst) seinen Egoismus zu verschleiern. Gewiss hat der Mensch ein Vorverständnis von dem, was Liebe ist. Ohne anthropologischen Ansatzpunkt vermöchte sich die Liebe Gottes dem Menschen gar nicht mitzuteilen, wäre auch die Offenbarung als Inkarnation unmöglich vorstellbar, um nicht zu sagen: widersprüchlich; aber – wie Balthasar anmerkt – der Mensch «gelangt von diesem Vorverständnis nicht ohne radikale Umkehr zur Anerkenntnis dieses Zeichens.» (40) Diese Umkehr tangiert die ganze Person und schließt auch das Denken mit ein. Man muss bereit sein, sich die Wahrheit (über Gott und sich selbst) sagen zu lassen, muss die Tendenz zur Besserwisserei hinter sich lassen. Denn im Angesicht des Gekreuzigten bricht der Abgrund der Schuld, die Verfallenheit an die Sünde radikal auf. Anders als religiöse Lehren, die dem Menschen einen Weg der Befreiung aus Endlichkeit und Schuld versprechen, indem sie den Abstand vom Konkreten durch meditative Techniken einüben und desinkarnierend auf ein

alle Grenzen überschreitendes Absolutes abzielen, ist das Christentum eine Offenbarungsreligion, in deren Zentrum das theopragmatische Engagement einer sehr konkreten, weil personalen Liebe steht. «Der Inhalt dieses Handelns kann wesensgemäß aus keiner Seite der geschaffenen Natur apriori abgeleitet oder vermutet werden, weil es vom Anderen *als* Anderen in abgründiger Freiheit auf seinen Andern zu erfolgt, und keinerlei Gleichsinnigkeit oder gar Identität eine vorgängige Brücke des Verständnisses schafft. Allein in der Selbstdarstellung Gottes vor den Menschen auf der Bühne der Menschennatur, kraft der Identität des göttlichen ‹Dichters›, des gottmenschlichen ‹Schauspielers› und des in beiden identisch wesenden und für die vom Handelnden in das Drama Hineingezogenen die Handlung auslegenden göttlichen Geistes, liegt der Schlüssel für die Verstehbarkeit des Getanen.» (46) Doch damit ist der Überstieg zur inhaltlichen Seite der Offenbarung bereits vollzogen.

5. *Die geschichtliche Gestalt der göttlichen Liebe oder: die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes*

Der unbedingte Ernst der Liebe Gottes wird für von Balthasar letztlich glaubhaft am Kreuz. Das soll nicht heißen, dass er das Leben und Wirken Jesu, seine Verkündigung des Reiches Gottes, seine Gleichnisse und Zeichenhandlungen einfach überginge. Aber er geht davon aus, dass die ganze Lehre Jesu «in dem, was sie aussagt, verheißt und fordert, nur verständlich [wird] aus dem Gefälle auf das Kreuz, aus der Deckung aller sich exponierenden Aktionen in Wort und Tat durch eine alles erklärende und ermöglichende Passion.» Man kann sich das leicht veranschaulichen am Gebot der Feindesliebe, das eine ungedeckte moralische Forderung geblieben wäre, wenn Jesus nicht selbst in seinem Sterben für seine Peiniger gebetet und so das ‹Unmögliche› in seinem Fleisch verwirklicht hätte. Auch der Anspruch, Sünden vergeben zu können – vom Alten Testament her eine Prärogative Gottes – wird erst vom Kreuz her verständlich, wenn man mit der neutestamentlichen Überlieferung davon ausgehen darf, dass Jesus für die Sünden der Vielen gestorben ist. Um die Passion, auf die hin das ganze Leben und Wirken Jesu gravitiert, angemessen zu verstehen, reicht es daher nicht aus zu sagen, dass Jesus zufällig Opfer eines politisch-religiösen Konflikts geworden sei[31] oder dass er seine Botschaft vom nahegekommenen Reich bis zuletzt in Treue durchgehalten hat, so sehr dies auch zutrifft; es reicht ebenfalls nicht aus zu sagen, dass er in seinem Sterben mit uns solidarisch wurde und diese Solidarität durch den Tod endgültig und irreversibel geworden ist, so sehr dies auch zutrifft (Karl Rahner)[32]; es reicht weiter nicht aus zu sagen, dass er die Spirale von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen und dadurch den latenten Sündenbockmechanismus aufgedeckt

hat (René Girard[33]), so sehr dies auch zutrifft. Um die Dramatik des Todes Jesu Christi in den Blick zu bekommen, muss man nach Ansicht von Balthasars weitergehen und die Aussagen des Neuen Testamentes beachten, die von einem Sterben «für die Freunde» (Joh 15,13), «für die vielen» (Mt 10,28; Mk 10,45), ja «für alle» (Joh 12,32; 17,21) sprechen. Die Proexistenz seines Lebens kulminiert in seinem Tod, den er in den Worten und Gesten des letzten Abendmahls vorweg deutet und freiwillig für die Vielen auf sich nimmt. In dieser Selbsthingabe Christi *pro nobis* sieht von Balthasar die Achse der neutestamentlichen Soteriologien, und er ist in dieser Sicht von Martin Hengel, Heinz Schürmann, Karl Lehmann und anderen bestätigt worden.[34] Daher hat er sich immer wieder entschieden dagegen verwahrt, gerade die soteriologische Deutung des Todes Jesu als nachösterliches Interpretament der Gemeinde zu neutralisieren: «Eine Trennung zwischen einer Lehre Jesu vor der Passion und ohne Bezug auf sie, und einer nach der Passion ihm in den Mund gelegten Lehre ist nicht ernsthaft durchzuführen.» (55) Wäre Jesus am Kreuz gescheitert oder hätte er seinen Tod bloß passiv erlitten, dann hätte der Glaube an die rettende und erlösende Kraft seines Sterbens keinen Anhalt im Selbstverständnis Jesu und die nachösterliche Verkündigung wäre letztlich ein ideologisches Konstrukt.

Um die universale Heilsbedeutung des Todes Jesu zu deuten, zieht Balthasar den Begriff ‹Stellvertretung› heran.[35] Anders als funktionale Stellvertretung im sozialen Bereich, in der eine Person für eine andere einspringen kann, ohne dass die vertretene Person in ihrem Personsein innerlich tangiert wäre, bezeichnet der qualifizierte Begriff der Stellvertretung den heilsrelevanten Vorgang, dass der Gekreuzigte so an die Stelle des Sünders zu treten vermag, dass dieser dadurch nicht entmündigt oder aufgehoben, sondern allererst zu sich selbst befreit wird. Dem naheliegenden Einwand[36], dass ein solches Verständnis von Heil und Erlösung die sittliche Unvertretbarkeit der Person unterlaufe, kann hier *en passant* nur durch den Hinweis geantwortet werden, dass die stellvertretende Übernahme der Sünde durch Christus keinen Heilsautomatismus in Gang setzt, der die Freiheit der Betroffenen überspränge.[37] Vielmehr bedarf die Heilstat Christi der ausdrücklichen Anerkennung durch den Sünder. Wie es indes möglich ist, dass *einer* für die Sünden *aller* sterben kann, ist eine Frage, die auf die Einzigkeit der Person und Sendung Jesu Christi hinzielt, der nichts aus sich selbst, aber alles in Gehorsam gegenüber dem Vater getan hat und damit zum «Knecht Gottes» (Jes 53) geworden ist. Nur wenn der Gekreuzigte nicht allein Mensch unter Menschen oder Mensch für Menschen, sondern zugleich der mit dem ewigen Wort des Vaters geeinte Sohn gewesen ist, kann sein Sterben die rettende und versöhnende Kraft gehabt haben, die ihm der christliche Glaube von Anfang an zuerkannt hat (vgl. Röm 4,25; 1 Kor 15, 3-5 mit Rekurs auf vorpaulinisch geprägtes Traditionsgut). Das aber heißt,

die Offenbarungsgestalt des Kreuzes kann sachgerecht nicht ohne trinitarischen Hintergrund verstanden werden – *mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis*[38]: «... in der Kenose Christi (und nur darin) erscheint das *innere* Liebesgeheimnis des Gottes, der in sich selbst ‹Liebe ist› (1 Joh 4,8) und deshalb dreieinig. Die Dreieinigkeit Gottes ist, wenn auch ein dem Verstand unzugängliches Licht, die einzige Hypothese, deren Ansetzung das Phänomen Christi (wie es in der Bibel, in der Kirche, in der Geschichte sich immerfort gegenwärtigt) phänomenologisch sachgerecht, ohne Vergewaltigung der Tatsachen zu klären gestattet. Wäre das Absolute nicht Liebe (wie nur das Trinitätsdogma sagt), dann bliebe es eben Logos (*νόησις νοήσέως*, absolutes Wissen), der entweder (adventisch) *vor* der Liebe bleibt, oder sie modern titanisch schon wieder überrannt und in sich verarbeitet hat.» (57-58)[39]

6. Der Zorn über die Sünde als Bestimmung der göttlichen Liebe

Aber Balthasar stellt sich in einem zweiten Durchgang (59-65) selbst den Einwand, ob das Motiv der Liebe nicht harten Anfragen ausgesetzt ist durch die deutlichen Gerichtsaussagen. Es gibt bereits im Alten Testament drastische Drohworte, welche für die Verletzung des Bundes den Zorn und Eifer Gottes ankündigen.[40] Auch das Neue Testament würde fahrlässig halbiert, wenn man unterschlüge, dass mit der definitiven Offenbarung Gottes als Liebe die abgründige Möglichkeit menschlicher Verweigerung akut wird. «Die letzten Abgründe der widergöttlichen Freiheit klaffen dort auf, wo Gott in seiner Liebesfreiheit sich entschließt, in alle Verlorenheiten der Welt kenotisch abzusteigen.» (60) Indem der Gekreuzigte sich mit der Sünde aller identifiziert, durchleidet er nicht nur die äußerste Gottesferne, sondern nimmt auch den göttlichen Zorn auf sich, welcher der widergöttlichen Sünde gilt (vgl. Gal 3,13).[41] Nicht der sündelosen Person Jesu gilt der Zorn – ein solcher Gedanke wäre absurd und würde die vulgarisierende Anselm-Deutung bestätigen, derzufolge ein beleidigter Gott durch das Opfer des Sohnes in seinem Zorn besänftigt werden musste. Aber im freiwilligen Erdulden des Gerichtes über die Sünde, welche die Sünde der anderen ist, erfüllt Jesus den Auftrag des Vaters und wird zum Erlöser der Menschen. Im Angesicht des Gekreuzigten aber kann niemand gleichgültig bleiben, wenn ihm der Abgrund der Sünde aufgeht: «Wohl erkennen wir an der Gottverlassenheit des Gekreuzigten, wovon wir erlöst und bewahrt worden sind, vom endgültigen Gottesverlust, der uns durch keine eigene Anstrengung außerhalb der Gnade je erspart worden wäre; aber wir kommen durch die Einsicht vor dem Kreuz niemals über das Kreuz hinaus; indem wir unsere Sünde hier objektiviert vor uns sehen, können wir weniger als je den für uns Sterbenden seinem Schicksal überlassen.» (62) Die Gestalt des

Gekreuzigten zeigt, dass die Hölle keine bloß pädagogische Maßnahme oder Spekulation, sondern allerrealste Wirklichkeit ist, weil niemand eine furchtbarere Gottesferne durchlitten hat als der Sohn, der mit dem Vater hypostatisch geeint ist (vgl. 62). Der Erlöser, der die Sünde der Menschen getragen und im *descensus ad inferos* den Ort der äußersten Gottverlassenheit aufgesucht hat, ist zugleich der Retter und Richter, der über das Geschick der Sünder zu befinden hat.[42]

Die Selbsthingabe Jesu Christi für alle, die «Herrlichkeitsgestalt seiner zerbrochenen Liebe», ist zugleich der Grund für die universale Hoffnung, die Hans Urs von Balthasar gegenüber eschatologischen Extrempositionen immer wieder eindrucksvoll verteidigt hat. Anders als Augustinus, der in seinem Spätwerk *De civitate Dei* die Gewissheit vorträgt, dass viele verloren gehen *(massa damnata)*, anders aber auch als die origenistische Theorie der Allversöhnung, welche den ethischen Ernst der menschlichen Freiheitssituation aufhebt, wenn sie für alle die Vollendung meint beanspruchen zu können, geht es Balthasar um die christologisch begründete Hoffnung, dass Gott gerade durch seinen äußersten Selbsteinsatz im Sterben Jesu Christi alle zu retten vermag.[43] Wissen kann man das nicht, aber hoffen, wobei die Hoffnung hier als «eine Modalität der Liebe» (63) gefasst wird. Die Hölle als Ort der existentiellen Gottesferne wird als reale Möglichkeit vor Augen gehalten, schon allein deshalb, weil niemand den Standpunkt Gottes einnehmen und den Ausgang des Gerichts vorwegnehmen kann. Dieser eschatologische Vorbehalt ist wichtig: wer nämlich die Verdammten schon hier und heute identifizieren zu können glaubt, bedient sich leicht verdammenswerter Methoden, um diese zu maßregeln und disziplinieren. Im Blick auf andere von der Hölle zu reden, verbietet sich daher: «Von der Hölle kann deshalb auch nur je-meinig geredet werden, schon deshalb, weil ich die mögliche Verdammnis eines anderen nie als wahrscheinlicher denn die meinige einschätzen könnte.» (64) Und gegen eine heilsindividualistische Verkürzung betont von Balthasar die Solidarität mit den anderen, die einem abverlangt ist, wenn man sich von der Dynamik der Liebe Gottes bestimmen lässt, die niemanden ausschließen will (vgl. 1 Tim 2,1-6; Joh 12,32; Röm 11,32). Nicht zufällig betet die Kirche für alle Menschen (vgl. 65) und ist nicht befugt, von der Barmherzigkeit Gottes geringer zu denken als von der Gerechtigkeit.[44]

Nun wäre, wollte man dem Duktus der Programmschrift weiter folgen, davon zu reden, wie die Botschaft von der inkarnierten Liebe Gottes sich in das Leben der Menschen übersetzen kann. Von Maria und ihrem geschehenlassenden Ja als einem Archetyp des Glaubens an die Liebe[45] wäre ebenso zu sprechen wie von der Kirche, die Balthasar nicht nur als «Braut des Wortes» *(Sponsa verbi)*, sondern auch als «keusche Dirne» *(Casta meretrix)* thematisiert hat[46] – ganz zu schweigen von den Heiligen, in denen er den authentischen

Kommentar zur Liebe Gottes und damit die eigentliche Apologie des christlichen Glaubens gesehen hat (vgl. 81f).[47] Eine rein akademische Theologie, die ihren kirchlichen Ursprung abzustreifen droht und für Fragen christlicher Spiritualität allenfalls ein Achselzucken übrig hat, war Balthasar immer suspekt.[48] Anstatt die nachzeichnende Lektüre von *Glaubhaft ist nur Liebe* hier fortzuführen, seien die eingangs skizzierten Vorbehalte gegenüber der Rede von der Liebe Gottes noch einmal eigens beleuchtet.

7. *Bleibende Anstöße: Die theologische Bestimmung ‹Gott ist Liebe› zwischen Banalisierung und Bestreitung*

Selbstverständlich wird man die geschichtliche Differenz im Auge behalten müssen, welche die theologische Situation um 1960 von der heutigen abhebt. Damals ging es um die nachholende Modernisierung der Theologie, um den Anschluss an Fragestellungen, welche innerkirchlich jahrzehntelang durch einen teils restriktiven Antimodernismus blockiert wurden. Mit seiner Programmschrift *Schleifung der Bastionen* hatte Hans Urs von Balthasar der dialogischen Öffnung der Kirche bereits maßgeblich vorgearbeitet, die dann durch das Zweite Vatikanische Konzil offiziell vollzogen wurde. Allerdings sah er sich nach dem Konzil schon bald veranlasst, auch kritische Vorbehalte gegenüber einer seiner Ansicht nach zu weit gehenden Selbstmodernisierung von Theologie und Kirche anzumelden.[49] In der Situation der Spätmoderne ist es – um nur dies hier anzudeuten – für die Theologie zentral, im diffusen Stimmengewirr die eigene Identität nicht zu verlieren. Man wird deshalb von Balthasars *Glaubhaft ist nur Liebe* nicht einfach als Lösung heutiger theologischer Probleme herbeizitieren, das hieße, das Werk anachronistisch zu überfordern. Dennoch darf man im Blick auf die angeführten Herausforderungen wohl folgende Anregungen festhalten:

(1) Hans Urs von Balthasars Theologie ist ein weit ausholender Diskurs über die Liebe. Die mitunter geradezu literarische und für zeitgenössische Ohren bisweilen wohl auch leicht antiquierte Diktion – Peter Eicher sprach von «seraphischer Eloquenz»[50] – vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, dass der Begriff ‹Liebe› hier theologisch *bestimmt* wird. Er erhält seine unterscheidende Kontur durch die biblisch bezeugte Offenbarung, die vom Selbsteinsatz Gottes zunächst in der Bundesgeschichte mit seinem erstenerwählten Volk Israel, dann in der Person und Geschichte Jesu Christi handelt, dessen Proexistenz sich in den theodramatischen Akten des Kreuzes und des *Descensus ad inferos* verdichtet. Gerade die kreuzestheologische Fundierung des Begriffs der Liebe macht Balthasars Werk spröde gegen eine Banalisierung, welche die Dramatik der Offenbarung in der inflationären Rhetorik vom lieben Gott zum Verschwinden bringt. «Wie eine Liebe,

die die unendliche Distanz der Ehrfurcht vor der Majestät der Gottesliebe am Kreuz nicht kennen würde, vor sich selber misstrauisch zu sein jeden Grund hätte, so auch eine Liebe, die in sich keine Furcht mehr vor dem Gericht kännte.» (64)

(2) Gleichzeitig scheut Balthasar sich nicht, sperrig erscheinende Aussagen von Zorn und Gericht aufzunehmen und sie als Ausweis der göttlichen Liebe zu bestimmen. Balthasar macht mit der biblisch gut bezeugten Tatsache ernst, dass Sünde und Ungerechtigkeit Gott nicht gleichgültig lassen. Eine Liebe, die angesichts zynischen Unrechts indifferent bliebe, wäre keine, und ein «Gott, der nur liebte und das Böse nicht hasste, würde sich selbst widersprechen.»[51] Die menschliche Sünde provoziert göttlichen Zorn, der Sünder als Person aber bleibt der Adressat einer vergebenden Liebe, die das Äußerste auf sich nimmt, um den Verlorenen aus seiner sündigen Selbstverstrickung zu befreien. Ob im Gericht die gewinnende Macht der Liebe alle zu retten vermag, kann vorweg nicht gewusst, darf und soll aber im Glauben erhofft werden.

(3) Wenn Balthasar schließlich immer wieder die Grenzen der menschlichen Sprache thematisiert, wenn er durch Begriffe wie ‹Herrlichkeit›, ‹Majestät›, ‹Heiligkeit› das Ganz-anders-Sein Gottes deutlich macht, dann tut er dies, um die Unableitbarkeit und Freiheit der Offenbarung gegenüber rationalistischen Systembildungen zu schützen[52], nicht aber, um die Bestimmtheit der biblischen Gottesrede zu relativieren oder gar eine abstrakte Unbestimmbarkeit Gottes zur letzten und einzigen Bestimmung Gottes zu machen. Die rhetorische Inszenierung der Abwesenheit Gottes, wie sie heute in dekonstruktivistisch inspirierten[53] oder am Alteritätsdenken orientierten Theologien registrierbar ist, wäre kaum seine Sache gewesen, denn hier wird das Ja, das Gott in Jesus Christus verwirklicht hat (vgl. 2 Kor 1,20), in Spuren verflüchtigt oder im flottierenden Spiel der Zeichen aufgeschoben (*différance*). Gerade die Tatsache, dass der ganz Andere nicht der ganz Andere bleiben *wollte*, als er sich im Fleisch eines Menschen entäußerte – *quia invisibilis in suis, visibilis est factus in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendi*[54] – verbietet es christlicher Theologie, Gott auf die Prädikate der Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit einfach zu fixieren.[55] Das berechtigte idolkritische Anliegen, den Gottesbegriff von verfehlten Vorstellungen freizuhalten, kann selbst idolatrische Züge annehmen, wenn Gott auf das Bild des Bildlosen festgelegt wird. Demgegenüber ist an die Aussage zu erinnern, dass Jesus Christus «die Ikone des unsichtbaren Gottes» (Kol 1,15) *ist*. Eine Theologie, die diesem unergründlichen Mysterium der Selbstkundgabe Gottes nachzudenken sucht, wird – ohne die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubens zurückzunehmen – aus anderen Gründen auf Sprachformen negativer Theologie zurückgreifen, nämlich in dem Bewusst-

sein, dass menschliches Reden und Denken nie ausreicht, das geschichtliche Selbstengagement der gekreuzigten Liebe Gottes zum Ausdruck zu bringen. Nicht Doxologieverweigerung, die aus dem Entsetzen über die nicht abreißende Leidensgeschichte der Welt resultiert[56], sondern Dankbarkeit darüber, dass die von Trauer und Leid durchzogene Welt nicht sich selbst überlassen ist, weil Gott selbst seine *compassio* gezeigt und die Situation sündiger Gebrochenheit rettend aufgesucht hat – das ist der Grund für eine das menschliche Denk- und Sprachvermögen übersteigende Theo-Logie, die der ‹Hoffnung wider alle Hoffnung› Raum gibt.[57]

Anmerkungen

[1] Paul Claudel, *Fünf große Oden*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Gedichte*, Heidelberg-Einsiedeln 1963, 21-107, hier 49.

[2] Vgl. Josef Pieper, *Freiheit und Pornographie*, in: Ders., *Buchstabier-Übungen*, München 1980, 97f.

[3] Vgl. nur Roland Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt/M. ^{6}1988.

[4] Vgl. Ulrich Beck/ Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/M. 1990; Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/M. ^{5}1999.

[5] Vgl. so unterschiedliche Autoren wie Josef Pieper, *Über die Liebe*, München ^{6}1987; Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart 1989; Clive S. Lewis, *Was man Liebe nennt: Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape*, Basel-Giessen 1990; Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Eros, Glück, Tod und andere Versuche im christlichen Denken*, Gräfelfing 2001; Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002.

[6] Vgl. Thomas Söding, *‹Gott ist Liebe›. 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz biblischer Theologie*, in: Ders., *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (FS Wilhelm Thüsing), Münster 1996, 306-357.

[7] Vgl. zum Hintergrund Jürgen Werbick, Art. *Offenbarung* V und VI, in: LThK^{3} 7 (1998) 989-995 (Lit.).

[8] Vgl. aber Eugen Biser, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben*, Freiburg 2005, der Jesus als «größten Revolutionär» (40) des Gottesbewusstseins bezeichnet und ihm eine «Korrektur des traditionellen Gottesbildes» (ebd.) zuschreibt, die er an Jesu «Absage an den Gott der Rache» (ebd.) und dessen «Botschaft von dem neuen Gott der Erbarmung und der Liebe» (41) festmachen zu können glaubt. Die von Biser mehrfach bemühte Semantik des Revolutionären, die immer das Moment des Traditionsbruchs einschließt, erscheint allerdings wenig geeignet, das Besondere der Gestalt Jesu deutlich zu machen. Außerdem droht Bisers Distinktion zwischen einem Gott der Rache und einem Gott der Liebe in längst überwunden geglaubte Antijudaismen zurückzufallen: als gäbe es im Alten Testament nicht auch eindrückliche Aussagen über die göttliche Barmherzigkeit und im Neuen – gerade aus dem Mund Jesu – deutliche Droh- und Gerichtsaussagen. Vgl. zu Bisers Programmschrift auch meine Besprechung: *Trendwende? Eugen Biser über Glaube und Unglaube*, in: NZZ vom 15. Februar 2005 (Nr. 38), S. 37.

[9] Vgl. Erich Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 1998.

[10] Vgl. Karl-Joseph Kuschel, *Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage*, in: Gotthard Fuchs (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zu einer Theologie der Klage*, Frankfurt/M. 1995, 227-261.

[11] Vgl. Ralf Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.

[12] Vgl. Johann Baptist METZ, *Lob der negativen Theologie. Aus einem Interview zur Gottesfrage,* in: Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden* (FS H. Vorgrimler), Freiburg/Br. 1994, 304-310.

[13] Vgl. Walter GROSS/ Karl-Josef KUSCHEL, *«Ich schaffe Finsternis und Unheil!» Ist Gott verantwortlich für das Übel?,* Mainz [2]1995. Dazu Jan-Heiner TÜCK, *«Gelobt seist du, Niemand». Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation,* Frankfurt/M. 2000, 164-166.

[14] Instruktiv dazu: Karl-Heinz MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage,* Freiburg 1995, 61-110.

[15] Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik,* Bd. 1: *Schau der Gestalt,* Einsiedeln [3]1988, 404 (im Folgenden H). Vgl. auch die Problemexposition bei Magnus STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie,* Regensburg 2003.

[16] DERS., *Glaubhaft ist nur Liebe,* Einsiedeln (1963) [6]2000. Zitate aus diesem Werk werden im Folgenden durch Seitenzahlen in Klammern nachgewiesen.

[17] Vgl. nur Hans Urs VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen,* Wien 1956.

[18] Vgl. zur Trilogie den instruktiven Beitrag von Peter HENRICI in diesem Heft.

[19] Ohne dass der Name Karl Rahners ausdrücklich genannt würde, wird eine Gefahr des transzendentaltheologischen Ansatzes benannt, wenn es heißt: «Das Christliche ist vernichtet, wenn es sich in eine transzendentale Voraussetzung seines Selbstverständnisses in Denken oder Leben, Wissen oder Tat auflösen lässt» (33). Vgl. die kritische Rekonstruktion durch Peter EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie,* München 1977, 293-346.

[20] Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk,* Freiburg [2]2000, 69: «Der Einstieg durch die Ästhetik mag ungewohnt, willkürlich erscheinen, er ist nichtsdestoweniger (wie in *Glaubhaft ist nur Liebe* gezeigt wird) der einzig sachgerechte. Nur er kann das Göttliche als solches in den Blick bekommen, ohne es vorweg auf eine Zweckbeziehung auf den Kosmos (der unvollendet nach dem göttlichen Abschluss ruft) oder auf den Menschen (der noch unvollendbarer und in Sünde verloren einen Retter fordert) zu verunklären. Das Erste, um objektiv zu sehen, ist das ‹Sein-Lassen› des Sichzeigenden, und wäre dieses auch ‹die ewige Liebe für mich›.» Vgl. auch H I, 137.

[21] Vgl. H I, 171-172.

[22] Bereits 1967 schrieb Heinz Robert SCHLETTE: «Von Balthasar ist ein Eiferer für die Ehre und Herrlichkeit, die ihm – nicht ganz zu Unrecht – auch innerhalb der Christenheit immer mehr in Vergessenheit zu geraten scheinen.» ThRv 63 (1967) 11-14, hier 12.

[23] Vgl. dazu auch H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I,* Einsiedeln 1960.

[24] Vgl. auch Hans Urs VON BALTHASAR, *Theologik,* Bd. II, Einsiedeln 1985, 98: Wie «am Ende negativer philosophischer Theologie das ‹Schweigen› steht, weil die Pfeile aller Begriffe und Worte vor dem Ziel zu Boden sinken, so steht am Ende christlicher Theologie ein anderes Schweigen: das der Anbetung, der es ob dem Übermaß des Geschenkten ebenfalls die Stimme verschlägt.» Dazu: Eva-Maria FABER, *Zur Bedeutung negativer Theologie in der christlichen Rede von Gott,* in: IKaZ 31 (2002) 468-478.

[25] In der etwa zeitgleich verfassten theologischen Ästhetik heißt es verdeutlichend: «Das Unbegreifliche Gottes ist nun nicht länger ein bloßer Ausfall an Wissen, sondern *eine positive Gottbestimmtheit* des Glaubenswissens: die überwältigende niederschmetternde Unfasslichkeit der Tatsache, dass Gott uns so sehr geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn für uns dahingab, dass der Gott der Fülle sich nicht nur in eine Schöpfung hinein, sondern in die Modalitäten von sündenbestimmter, todverfallener, gottentfremdeter Existenz hinein entleert hat: das ist die sich im Enthüllen erscheinende Verhüllung, die im Erfassen fassbar gewordene Unfasslichkeit Gottes.» H I, 179f. und 443f.

[26] Vgl. BALTHASAR, *Verbum Caro,* 188f.

[27] BALTHASAR, *Zu seinem Werk,* 112. Vgl. dazu auch die späte Auskunft: «... ich studierte in Wien nicht Musik, sondern vor allem Germanistik, und was ich dort lernte, war das, was ich später in meinem theologischen Schrifttum ins Zentrum stellte: das Erblicken-, Werten- und Deutenkönnen einer *Gestalt,* sagen wir: den synthetischen Blick (im Gegensatz zum kritischen Kants, zum analytischen der Naturwissenschaft), und dies Gestaltsehen verdanke ich dem, der nicht abließ, aus dem Chaos von Sturm und Drang auftauchend, lebendige Gestalt zu sehen, zu schaffen, zu werten: Goethe.» Hans Urs VON BALTHASAR, *Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Ama-*

deus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck, in: Elio GURRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Freiburg 1993, 419-424, hier 420.

[28] Vgl. H I, 28f.: «Macht es nicht misstrauisch, wenn eine Bibel-Philologie grundsätzlich dadurch zu ‹verstehen› sucht, dass sie schon im ersten Akt seine Gestalt zerlegt in Quellen, psychologische Zwecke und soziologische Milieueinflüsse, noch bevor die Gestalt als solche wahrhaft erschaut und in ihrem Gestaltsinn gelesen worden ist?» Vgl. auch H I, 41, 167, 407, 448f., 469. Zur aktuellen Diskussion vgl. Thomas SÖDING, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung*, in: Theodor SCHNEIDER – Wolfhart PANNENBERG (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 2, Göttingen-Freiburg 1995, 13-71.

[29] Vgl. *Glaubhaft ist nur Liebe*, 54: «Der Ort, von wo aus die Liebe beobachtet und bezeugt werden kann, kann nicht außerhalb der Liebe (in der ‹reinen Logizität› der sogenannten Wissenschaft) liegen; er kann nur dort sein, wo die Sache sich befindet, nämlich im Drama der Liebe selbst. Keine Exegese, die sachgemäß sein will, kann dieses Grundsatzes entraten.»

[30] Vgl. BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Kap. 4: Das Versagen der Liebe (40-48). Hier wird ein Panorama möglicher Ausgestaltungen endlicher Liebe geboten und gleichzeitig die Höchstform folgendermaßen charakterisiert: «... personale Liebe, wie sie Liebende sich in hohen Augenblicken zu-schwören, meint Endgültigkeit, die den Tod überdauert; ‹ewige Liebe› ‹auf Zeit› aber ist ein Widerspruch, der nicht gelebt werden kann.» Und weiter heißt es: «Menschliche Liebe ist eine Hieroglyphe; sie ist, grammatikalisch gesprochen, immer nur ein Inchoativ, der sich selber in keinen indikativen Modus gültig zu übertragen vermag.» (43)

[31] Entschieden wehrt sich Balthasar dagegen, «den Kreuzesschrei des Sterbenden als Eingeständnis seines vollkommenen Bankrotts» zu verstehen (H I, 484 – auf Albert SCHWEITZER bezogen).

[32] Vgl. dazu die kritische Würdigung der Soteriologie Karl Rahners bei H.U. von BALTHASAR, *Theodramatik* Bd. III: *Die Handlung* (= TD), Einsiedeln 1980, 253-262.

[33] Vgl. die kritische Würdigung der Arbeiten René Girards in: TD III, 276-288.

[34] Vgl. Martin HENGEL, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu*, IKaZ 9 (1980) 1-25. 135-147; Karl LEHMANN, *«Er wurde für uns gekreuzigt». Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie*, in: ThQ 162 (1982) 298–317; Heinz SCHÜRMANN, *«Pro-Existenz» als christologischer Grundbegriff*, in: DERS., *Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, Paderborn 1996, 286-315.

[35] Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln ²1997, 266-310.

[36] Vgl. *Glaubhaft ist nur Liebe*, 66: «An diesem Dogma des stellvertretenden Tragens der Schuld wird immer wieder unweigerlich klar, ob anthropologisch oder wirklich christologisch (theologisch) zentriert wird. Ohne dieses Dogma kann immer noch alles auf die Linie des Wissens als der Möglichkeit des Menschen selber hin ausgelegt werden, soviel historische Vermittlungen man auch immer einbauen mag.»

[37] Vgl. *Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution*. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 401-409.

[38] S. Th. II-II, q. 2 a. 8.

[39] Vgl. zu Balthasars Trinitätstheologie: Jürgen WERBICK, *Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*, in: ThQ 176 (1996), 225–240; Jan-Heiner TÜCK, *Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte? Zur trinitarischen Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars*, in: Magnus STRIET (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, (QD 210), Freiburg-Basel-Wien 2004, 199-235.

[40] An anderer Stelle hat Balthasar die biblischen Aussagen des Zornes Gottes ausführlich aufgenommen und den Zorn als Ausdruck der Liebe Gottes bestimmt. Dadurch hat er die problematische Vorstellung eines dunklen und letztlich unberechenbaren Willkürgottes abgewiesen. Vgl. TD III, 315-327; TD IV, 223-293.

[41] Vgl. TD III, 322: «Kann man ernstlich von einer Entladung des Zornes Gottes über den am Ölberg Ringenden, dann Gekreuzigten sprechen? Man muss es, eben weil Jesus schon in seinem Leben der Offenbarer des ganzen Pathos Gottes – seiner Liebe wie der der Empörung über die Verhöhnung seiner Liebe – gewesen war und nun die letzten Folgen seiner mehr-als-prophetischen Vermittlung zu tragen hat, ‹so dass, was dort wegen Israel, wegen uns gelitten worden ist, *für* Israel, *für* uns gelitten worden ist: der Zorn Gottes, den wir verdient haben› (Karl Barth).»

[42] Vgl. Daniela ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Main 1999.
[43] Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Eschatologie. Die Theologie der letzten Dinge*, in: Leonhard REINISCH (Hg.), *Theologie heute*, München 1959, 131-140, hier 136f. Der innere Zusammenhang zwischen Karsamstagschristologie und Eschatologie – Hoffnung für alle – ist Balthasar durch die Begegnung mit Adrienne von Speyr aufgegangen. Vgl. DERS, *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Freiburg (Neuausgabe) 2004, 63f.
[44] Hans Urs VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln [2]1988; DERS., *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis*, Freiburg 1999.
[45] Vgl. H I, 337-352, wo Balthasar vier archetypische Glaubenserfahrungen unterscheidet: 1. die petrinische, 2. die paulinische, 3. die johanneische und 4. die marianische.
[46] Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* 2, Einsiedeln (1961) [2]1971, 203-305.
[47] Vgl. DERS., *Zu seinem Werk*, 111: «Aber der authentischste Kommentar des Fleisch gewordenen Gottes sind doch zuerst die Heiligen. Und zwar die echten, die vom Heiligen Geist empfohlenen.»
[48] Vgl. dazu den programmatischen Aufsatz: *Theologie und Heiligkeit*, in: *Verbum Caro*, 195-222. Dazu: Jutta KONDA, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, Würzburg 1991.
[49] Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln [5]1993; DERS., *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln [4]1987. Vgl. dazu Helmut HOPING, *Der Kampf um die «Gestalt des Katholischen». Theologische Kritik in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars*, in: IKaZ Communio 30 (2001) 376-392, sowie den Beitrag von Nikolaus LOBKOWICZ in diesem Heft.
[50] EICHER, Offenbarung als Prinzip neuzeitlicher Theologie, 293.
[51] TD III, 315 (mit Blick auf Laktanz). Je mehr sich die Liebe Gottes exponiert, desto größer wird der Zorn, wenn die Liebe auf Widerstand stößt.
[52] «Das Mysterium lässt sich nicht durch Logik und Begriffe bewältigen. Und das ist schließlich die Gefahr aller Theologie.» So BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 110.
[53] Ein Denken, das den Gegensatz zwischen Affirmation und Negation dekonstruierend unterläuft, wird kaum umhinkommen, am Ende auch in den Gottesbegriff gewisse Inkonsistenzen einzutragen. Vgl. dazu die bezeichnende – freilich hypothetische – Überlegung von Jacques DERRIDA: «Wenn ich von einer Ontotheologie der Souveränität Gottes spreche, so beziehe ich mich unter dem Namen Gottes auf den Einen Gott, auf die Bestimmung einer souveränen, also unteilbaren Allmacht. Wo freilich der Name Gottes an anderes denken ließe, etwa an eine verletzliche, leidende, teilbare, sogar sterbliche Nichtsouveränität, die imstande wäre, sich zu widersprechen [sic] oder zu bereuen (ein Gedanke, der weder unmöglich noch beispiellos ist), läge ein ganz anderer Fall vor, vielleicht der eines Gottes, der sich bis in seine Selbstheit hinein dekonstruiert.» DERS., *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/M. 2003, 213.
[54] DH 294 (Tomus Leonis).
[55] Vgl. dazu Balthasars Studie zu DIONYSIUS (H II/1: *Fächer der Stile*, 147-214), die wiederholt deutlich macht, dass die negative Theologie des Areopagiten sich an der Positivität der Selbstmitteilung Gottes und deren Unergründlichkeit entzündet (168; 188f., 209).
[56] Vgl. Herbert VORGRIMLER, der schon vor Jahren im Umkreis der neuen politischen Theologie eine Tendenz zur ‹Doxologieverweigerung› diagnostiziert hat. DERS., *Solidarische dogmatische Wünsche an die Politische Theologie*, in: Edward SCHILLEBEECKX (Hg.), *Mystik und Politik* (FS Johann Baptist Metz), Mainz 1988, 185-196, hier 196.
[57] Vgl. Magnus STRIET, *Gespannte Freude – oder: Wider eine verharmlosende Spiritualität der Klage*, in: IKaZ 33 (2004) 317-334.

Dieser Essay sei Anton Schmid freundschaftlich zugeeignet.

JOHANNES PAUL II.

LEIDENSCHAFT FÜR DIE THEOLOGIE

Ansprache bei der Verleihung des internationalen Preises «Paul VI.» an Hans Urs von Balthasar am 23. Juni 1984

Liebe Brüder und Schwestern!

1. Ich freue mich sehr, euch im Namen des Herrn empfangen und begrüßen zu können. «Gnade sei mit euch und Friede von Gott, dem Vater, und dem Herrn Jesus Christus» (2 Tess 1,2). Diese Worte des hl. Paulus wiederhole ich freudigen Herzens allen, die an dieser bedeutsamen Begegnung teilnehmen, die die religiöse Kultur durch die Verleihung eines Preises an den ehren will, der durch sein Werk einen bedeutenden und anerkannten Beitrag zu dieser Kultur geleistet hat. Wir treffen uns hier am Vorabend des Festes des hl. Johannes des Täufers im Gedanken an meinen unvergesslichen Vorgänger Paul VI., den ich vom Beginn meines Dienstes als Hirt der Weltkirche an gern meinen «wahren Vater» genannt habe (Redemptor hominis, Nr. 4), um öffentlich deutlich zu machen, wie sehr ich mich seinem Gedächtnis verbunden fühle. Unsere Gedanken gehen in diesem Moment zu ihm und den Jahren seines Pontifikates zurück mit unveränderten Gefühlen der Bewunderung und des Dankes für alles, was er als Steuermann des mystischen Schiffleins Petri getan hat.

2. Ein Wort des Dankes für die Initiative und meines aufrichtigen Beifalls muß ich an erster Stelle dem Institut «Paul VI.» widmen, das die Diözese Brescia ins Leben gerufen hat, um mit dieser glücklichen Entscheidung den würdigsten ihrer Söhne in einzigartiger Weise zu ehren. Als ich am 26. September 1982 die Freude hatte, die Heimat von Giovanni Battista Montini besuchen zu können, sprach ich den Wunsch aus, das Institut möge immer «ein Werkzeug der Wahrheit und der Liebe zur Kirche» sein. Ich möchte heute diesen Wunsch wiederholen und danke Bischof Bruno Foresti von Brescia für seine im Namen aller ausgesprochenen herzlichen Worte.

Der Entschluß, einen internationalen Preis «Paul VI.» periodisch *«einer Person oder einer Institution* zu verleihen, deren Werk in bedeutsamer Weise zur Entwicklung der religiösen Forschung und Erkenntnis beigetragen hat» (Stiftungsverordnung, Artikel 2), fügt sich glücklich in andere von diesem Institut schon realisierte Initiativen ein. Er verbindet in eindrucksvoller und bleibender Form den Namen Pauls VI. mit einer der verpflichtendsten Aufgaben des Menschen – nämlich der religiösen Erkenntnis, die sein ganzes Leben hindurch im Mittelpunkt seiner Interessen und seiner Hirtensorge gestanden hat. Ich wünsche von Herzen, dass auch dieser Preis immer ein Mittel im Dienst der Wahrheit und der Kirche bleiben möge. Prof. Hans Urs von Balthasar meinen herzlichen Glückwunsch! Die Wertschätzung, die ihm mit dieser Preisverleihung bewiesen wird, möge ihm Trost für die Mühe der Arbeit sein und ihm helfen, die Forschung, bei der er schon so bedeutsame Resultate erreicht hat, weiterzuführen. Die Leidenschaft für die Theologie, die seine Beschäftigung mit den Werken der Väter, der Theologen und der Mystiker bestimmt hat, erhält heute eine bedeutsame Anerkennung. Er hat seine umfassenden Kenntnisse in den Dienst eines «intellectus fidei» gestellt, der in der Lage war, dem Menschen von heute den Glanz der Wahrheit zu zeigen, die von Jesus Christus verkündet wurde. Die heutige Feierstunde will ihm das zur Kenntnis bringen und ihm dafür danken.

Ein weiteres Wort des Beifalls muß ich dem Institut aussprechen für die Entscheidung, den Preis zum ersten Mal im Umfeld der theologischen Wissenschaft zu verleihen. Wenn es eine Wissenschaft gibt, die «zur Entwicklung der religiösen Forschung und Erkenntnis» beiträgt (Stiftungsordnung, ebd.), dann ist das von ihrem Wesen her die Theologie. Deshalb war diese Entscheidung glücklich, und sie verdient, von einigen Gedanken begleitet zu sein, die sich von der besonderen Gestalt des «Dienstes» der Theologie bestimmen lassen.

3. Zunächst: die Theologie ist Dienst an der Wahrheit. Sie hat teil an dem Ziel, an dem sich die ganze wissenschaftliche Forschung orientiert. Dieses Ziel ist die Erkenntnis der Wahrheit. Um dieses Ziel zu erreichen, muß der Theologe wie jeder andere Wissenschaftler die Wahrheit als das kostbarste Gut des Verstandes betrachten.

Er muß sie in Geduld, Strenge und langer, selbstloser Hingabe suchen. Er muß ihr gegenüber ehrlich sein. Vor allem, er muß sie lieben. Wenn er sie liebt, sucht er sie mit Sehnsucht und findet sie mit Freude. Die «Freude an der Wahrheit», von der der hl. Augustinus spricht und die Paul VI. viele Male als letztes Ziel unseres Denkens bezeichnet hat, ist für ihn der Lohn seiner Mühe.

Die Wahrheit lieben heißt nicht, sich ihrer bedienen, sondern ihr dienen; sie um ihrer selbst willen suchen, aber nicht zum eigenen Nutzen und weil sie paßt. Je mehr sich der Wissenschaftler und folglich der Theologe von solchen Grundsätzen leiten läßt, desto mehr ist er von der Überzeugung getragen, daß auch der kleinste Bruchteil der Wahrheit immer ein Reflex, besser gesagt, ein Teil der einzigen absoluten Wahrheit ist, die Gott ist. «Es gibt nämlich eine absolute Wahrheit», schreibt der heilige Thomas in seinem Kommentar zum Johannesevangelium, «die ihrem Wesen nach Wahrheit ist, d.h. das Göttliche selbst, durch dessen Wahrheit alles Wahre wahr ist» (Ev. Joh. I, I, 33). Die Liebe zur Wahrheit schließt zumindest die Liebe zu Gott ein, und die Liebe zu Gott gebiert immer die Liebe zur Wahrheit.

4. Die Theologie ist deshalb Dienst an der geoffenbarten Wahrheit. Das behindert und stört keineswegs die Wissenschaftlichkeit der Forschung; aber es orientiert sie in einzigartiger Weise und gibt ihr eine Bedeutung, die die anderen Wissenschaften nicht haben. Die vom Theologen studierte Wahrheit ist nicht die Frucht einer Eroberung, sondern das Geschenk, das Gott den Menschen in seinem unerforschlichen und wunderbaren Liebesplan gemacht hat, als er sich den Menschen selbst offenbarte, hauptsächlich durch die heilige Menschheit Jesu Christi, der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist: «Wir verkündigen Weisheit unter den Vollkommenen, aber nicht Weisheit dieser Welt oder der Machthaber dieser Welt, die einst entmachtet werden. Vielmehr verkündigen wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung» (1 Kor 2,6-7).

Die Wahrheit, der die Theologie dient, ist also nicht einfach ein nach logischen Regeln konstruiertes Begriffssystem. Sie läßt sich auch nicht auf eine Reihe empirisch nachweisbarer Tatsachen reduzieren. An erster Stelle ist es Gott selbst, der sie in Jesus Christus durch den Heiligen Geist den Menschen bekannt macht.

Der Dienst, den die Theologie der Offenbarungswahrheit leisten muß, ist ihre ständige Forschung. Ihr Ziel ist, soweit als möglich, all ihre Aspekte, Harmonie, Einheit, Schönheit zu entdecken und zur Sprache zu bringen. Die Forschung endet nie, denn die Wahrheit Gottes ist unendlich und der menschliche Verstand kann sich ihr nur in aufeinanderfolgenden Schritten nähern.

Dieser Dienst wird hauptsächlich durch den Respekt, den Gehorsam und die Treue erfüllt, die der Theologe für die Offenbarungswahrheit hegen muß. Kein Ergebnis, aber auch keine Hypothese dürfen jemals den «Worten Gottes» widersprechen, die der vorgetragen hat, den «Gott gesandt hat» (vgl. Joh 3,34; Dei Verbum, Nr. 4). Kein Mittel, auf das der Theologe für die Forschung zurückgreift, und keine Revision der wissenschaftstheoretischen Struktur der Theologie sind annehmbar, wenn sie nicht voll die göttliche Wahrheit respektieren. Keine Interpretation darf jemals die Übernatürlichkeit und den transzendenten Ursprung der Offenbarungswahrheit vergessen.

Der Dienst an der Offenbarungswahrheit verlangt aber immer einen starken Sinn für das Geheimnis, der die echte theologische Forschung begleitet. Er verhindert, daß die geoffenbarte Wahrheit auf rationalistische Begriffe reduziert oder zur Ideologie verfälscht wird. Im Gegenteil, er hält das Wissen um die unendliche Distanz zwischen Gott und uns lebendig und damit um die unendliche und erbarmungsvolle Nachsicht, die Gott mit uns hatte, als in der Fülle der Zeit (vgl. Gal 4,4) das Wort Fleisch wurde und unter uns gewohnt hat (vgl. Joh 1,14). Aus diesem Grund kann der Theologe nur über die Wundertaten Gottes staunen und sich von seinem eigenen Forschungseifer gedrängt fühlen, die Knie im Dialog des Gebetes zu beugen und sein Glaubensleben zu intensivieren. Wie Prof. Urs von Balthasar richtig geschrieben hat, erschließt sich «nur in der Offenheit der Kontemplation und des horchenden Gebetes, was Christus, unser Ursprung, besagt und will» (Cordula oder der Ernstfall, S. 102). Hier wurzelt jene «Untrennbarkeit von Theologie und Spiritualität», auf die er vorhin kurz hingewiesen hat.

5. Die Theologie ist weiter ein Dienst an der Kirche. Als «Säule und Fundament der Wahrheit» (1 Tim 3,15) hütet die Kirche «das bei ihr hinterlegte Wort Gottes, aus dem die Grundsätze der religiösen und sittlichen Ordnung gewonnen werden» (Gaudium et spes, Nr. 33). Unablässig vom Heiligen Geist zur Erkenntnis der ganzen Wahrheit geführt (vgl. Joh 16,13), wurde der Kirche von Christus das Amt übertragen, «Mutter und Lehrerin» zu sein.

Die Theologie steht im Dienst des Sendungsauftrages der Kirche. Sie kann also nicht als freie Ausübung irgendeines Berufs verstanden werden Sie ist in Wirklichkeit eine qualifizierte Mitarbeit am prophetischen Amt, für das die Kirche nach dem Willen Christi verantwortlich ist. Der Theologenberuf ist eine Berufung der Kirche.

Das verlangt von der Theologie eine dreifach fundamentale Aufmerksamkeit. Eine auf die Vergangenheit: d.h. die von ihrem Wesen bestimmte Beziehung zur Überlieferung oder das Verständnis der Offenbarungswahrheit, das unter Einwirkung des Heiligen Geistes in der Geschichte der «glaubenden und betenden» Kirche gewachsen ist (Dei Verbum, Nr. 8).

Eine zweite auf die Gegenwart: d.h. die wesentlich Verbindung, die die Theologie mit dem lebendigen Glauben der Kirche von heute haben muß, um ihn zu stützen und ihm zu helfen, aber zunächst, um ihn zum Ausgangs- und Zielpunkt ständiger Begegnung zu machen.

Eine dritte Aufmerksamkeit richtet sich auf den Menschen in seiner konkreten Erfahrung. Damit die geoffenbarte Wahrheit ihm in der Vollständigkeit ihrer umwerfenden Neuheit, aber auch in wirksamer Weise verkündet wird, muß die Theologie offen für einen konstruktiven, wenn auch kritischen Dialog mit der zeitgenössischen Kultur bleiben.

6. Schließlich: die Theologie ist ein Dienst am Lehramt. In der Kirche ist das Amt, die Offenbarungswahrheit zu hüten, sie authentisch zu interpretieren, sie alle zu lehren, durch den Willen Christi dem römischen Papst und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm und unter seiner Führung anvertraut. So hat das Zweite Vatikanische Konzil gelehrt und damit in wunderbarer Weise den lebendigen Kreislauf herausgestellt,, der die Heilige Schrift, die Überlieferung und das Lehramt verbindet. Die Theologie leistet denen einen Dienst, die im Namen und in der Autorität Jesu Christi «authentische Lehrer» und «Glaubensboten» sind (Lumen gentium, Nr. 25). Wenn auch nicht in der gleichen Ordnung, ergänzen sich der Dienst des Lehramtes und der Dienst der Theologen, und das Lehramt braucht Theologen.

Ein korrektes Verhältnis von Lehramt und Theologie ist ein entscheidender Faktor für das Leben der Kirche und für das Zeugnis, das alle, die an Christus glauben, in der Welt zu geben berufen sind. Denn dank einem solchen korrekten Verhältnis ist es möglich, Abirrungen und Unsicherheiten zu vermeiden, die das Gewissen der Gläubigen schwer verwirren, die in dem verunsichert werden, was ihnen am kostbarsten ist: die Wahrheit, für man auch zu sterben bereit sein muß.

Die Theologie hilft dem Lehramt, wenn sie ihm folgt, wenn sie es begleitet, aber auch wenn sie ihm in der Erforschung neuer Horizonte und neuer Wege vorauseilt. Und vor allem in diesem letzten Fall muß der Theologe, der sich neuen Fragen und nicht vorhergesehenen Gefahren stellt, bemüht sein, in seinem Herzen die kindliche Verehrung des Jüngers eng mit dem Wunsch nach immer besserer

Erkenntnis und immer tieferem Eindringen in das Verständnis des von der lebendigen Überlieferung der Kirche vermittelten Offenbarungsgeheimnisses zu verbinden.

Das wird möglich, wenn die Theologie ihren Dienst als einen großen Akt der Liebe zu Gott, zur Kirche, zu dem in der Kirche, der die Verpflichtung hat, Lehrer zu sein, und der Liebe zum Menschen versteht. Damit diese Liebe wachse, leistet auch der internationale Preis «Paul VI.», der heute zum ersten Mal und an einen Theologen verliehen wird, einen bedeutsamen Beitrag.

7. Liebe Brüder und Schwestern, zum Schluß unserer Begegnung möchte ich, sozusagen um die geistliche Nähe meines unvergesslichen Vorgängers, in dessen Namen der Preis verliehen wird, zu dokumentieren, ein Wort in Erinnerung rufen, das in den Werken des heute Geehrten steht. Als Paul VI. auf die Dringlichkeit einer wachsenden Treue zum Wort Gottes, das alle richtet, ohne von jemand gerichtet zu werden, für die Kirche der neuen Zeit hinwies, erinnerte er an die ernsten prophetischen Sätze von Urs von Balthasar: «Die Mängel der Christen, auch jener, die die Aufgabe haben, zu predigen, werden nie ein Grund für die Kirche sein, den absoluten Charakter des Wortes abzuschwächen. Die Schneide des Schwertes wird nie stumpf werden. Die Kirche wird nie von der Heiligkeit, von Keuschheit, Armut und Gehorsam anders sprechen können als Christus» (Apostolisches Schreiben Quinque iam anni, 1970).

In dieser Gewißheit und in dieser Perspektive drücke ich allen Theologen, die in der Forschung am Dienst des Wortes Gottes engagiert sind, meine Ermutigung, meine Hochachtung, meine Hoffnung aus. Denn die mit Scharfsinn und methodischer Strenge durchgeführte theologische Forschung scheint heute mehr als je eine unschätzbare Hilfe zu sein, damit in der Kirche und in der heutigen Welt die Stimme des Evangeliums ganz und lebendig hörbar wird.

Das wünsche ich von Herzen und spreche nochmals Prof. Urs von Balthasar meine Anerkennung und meine Glückwünsche aus, der sein ganzes Leben der theologischen Forschung als liebender Betrachtung Gottes und Dienst an der Kirche gewidmet hat.

In diesem Sinn rufe ich auf euch alle den Segen des Herrn herab.

MANFRED LOCHBRUNNER · BONSTETTEN

ROMANO GUARDINI UND HANS URS VON BALTHASAR

Integration von Theologie und Literatur

In der öffentlichen Wahrnehmung wurden Romano Guardini (1885-1968) und Hans Urs von Balthasar (1905-1988) als geistesverwandt betrachtet. Balthasars Ehrung mit dem Romano-Guardini-Preis und seine kleine Monographie über Guardini haben das Bild einer solchen Geistesverwandtschaft gewissermaßen sanktioniert[1]. Deshalb habe ich mich schon einmal auf die Spurensuche begeben, um die Beziehung zwischen den beiden Gelehrten zu untersuchen[2]. Dabei standen zunächst biographische und werkinterne Berührungspunkte im Vordergrund. Als mir dann später auf meine Anfrage hin vom Balthasar-Archiv in Basel ein schmales Konvolut mit 10 Schreiben Guardinis an Balthasar zugeschickt worden war, habe ich in einer weiteren Studie auf der Basis der neuen Quellenlage die Spurensuche nochmals intensiviert[3]. Nun gibt mir das Jubiläumsheft der «Internationalen katholischen Zeitschrift. Communio» erneut die Gelegenheit, die beiden unter der Fragestellung der Integration von Theologie und Literatur miteinander zu vergleichen. Auch dieses Thema soll zuerst biographisch angegangen werden (1.), um dann systematisch entfaltet (2.) und schließlich an einem Interpretationsbeispiel konkretisiert zu werden (3.). Ein Blick auf den Kontext der Thematik rundet die Überlegungen ab (4.).

1. Unterschiedlicher Zugangsweg zur Literatur

Bevor überhaupt von einer Integration der Theologie und Literatur die Rede sein soll, gilt es den Zugangsweg unserer Protagonisten zur Literatur etwas genauer unter die Lupe zu nehmen. Dass beide vor allem als Theologen wahrgenommen werden und sich selbst als solche verstanden haben, setze ich als wohl unbestrittene Tatsache voraus. Wie aber sind sie dann zur Beschäftigung mit Literatur gekommen, wovon ihr Oeuvre doch reichlich Zeugnis gibt?

a) Balthasar: von der Literatur zur Theologie

Ich beginne mit Balthasar. Er hat ein komplettes germanistisches Studium in neun Universitätssemestern (1924-1928) absolviert. Davon verbrachte er fünf Semester

MANFRED LOCHBRUNNER (Jahrgang 1945), philosophisches und theologisches Lizentiat an der Universität Gregoriana Rom, 1972 Priesterweihe, 1979 Promotion, 1993 Habilitation im Fach Kath. Dogmatik, seit 1998 Dozent für Dogmatik in Berlin.

an der Universität Wien (WS 1924/25; SS 1925; WS 1925/26; SS 1926; SS 1927), drei an der Universität Zürich (sein erstes: SS 1924 und die beiden letzten Semester: WS 1927/28; SS 1928) und ein Semester an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin (WS 1926/27), wo er vor allem Guardini gehört hat[4]. Sein akademischer Titel ist ein Dr. phil., mit dem er das germanistische Studium an der Universität Zürich abgeschlossen hat, und nicht etwa ein Dr. theol., wie die meisten spontan denken. Den Doktortitel erwarb er sich mit der Dissertation «Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur»[5]. Bei einem Besuch im Staatsarchiv Zürich konnte ich in die Promotionsakten Einsicht nehmen. Daraus geht hervor, dass sich der Promovend am 17. September 1928 zur Doktorprüfung im Hauptfach Deutsche Sprache und Literatur und in den Nebenfächern Erkenntnistheorie und Logik (1. Nebenfach) und Geschichte der neueren Philosophie (2. Nebenfach) angemeldet hat. In der schriftlichen Klausurarbeit aus dem Hauptfach (12. Oktober 1928, 4 Stunden) handelte er «Über sprachliche Analogiebildung» (10 Blätter DIN A 4, nur r. beschrieben). Die Hausarbeit aus dem 1. Nebenfach «Logik und Erkenntnistheorie» verfasste er zum Thema «Charakteristik der als Idealismus bezeichneten philosophischen Richtungen» (26.-28. September 1928, 29 Blätter DIN A 4, nur r. beschrieben). Beide Arbeiten liegen im Original vor. Von allgemeinem Interesse dürfte das Gutachten des Doktorvaters Professor Robert Faesi (1883-1972) sein. Die damals übliche Kürze solcher akademischer Begutachtungen erlaubt, den ganzen Text hier wiederzugeben: «Der Verfasser hat das interessante und wenig untersuchte Thema seiner Dissertation aus eigener Initiative gewählt. Unverkennbar ist dann auch das selbständige und lebendige Verhältnis zu den aufgeworfenen Problemen. Überhaupt ist die Arbeit das erfreuliche Zeugnis und Erzeugnis eines im Denken und Empfinden regen und reifen und kultivierten Geistes. Er verrät, besonders auch in philosophischer und religionswissenschaftlicher Richtung, große Beschlagenheit. Der Gegenstand erforderte die Sammlung und Sichtung eines weitläufigen und schwer übersehbaren Materials, besonders in Bezug auf die Dichtung der jüngstvergangenen Zeit. Die naheliegende Gefahr im Stoffe stecken zu bleiben hat der Verfasser glücklich überwunden. Wenn die Gliederung und Formung nicht restlos befriedigt, so ist die Schwierigkeit mit in Rechnung zu stellen, für das unter recht vielartigen Gesichtspunkten sehbare Problem eine einheitlich durchgehende Darstellungsweise zu finden. Der vom Verfasser gewählte Aufbau ist praktisch besser als theoretisch. Indem er den großen Zügen im Wandel der Weltanschauung folgt, treten die Hauptergebnisse der Geschichte der eschatologischen Vorstellungen und Gestaltungen einleuchtend zu Tage. Vor allem ergeben sich interessante Übereinstimmungen zwischen philosophischer und dichterischer Anschauung. Da und dort werden diese beiden zu getrennt behandelt, auch musste es oft beinahe Willkür bleiben, in welchen größeren Zusammenhang dies oder jenes poetische Werk einzureihen war. Für eine völlige Ausgeglichenheit der Darstellung entschädigen scharf durchdachte/[verso] und ausgeformte Kapitel, wie z.B. dasjenige über Kierkegaard und Nietzsche, sowie der Reichtum des Ganzen. – Die Qualitäten der Arbeit seien zusammengefasst in der Bezeichnung: Mit großem Eifer und reifem Verständnis. – Oktober 1928. Robert Faesi»[6].

Der renommierte Züricher Literaturwissenschaftler, der selbst ein fruchtbarer Schriftsteller war, hat in seinem knappen, aber gehaltvollen Gutachten einige signi-

fikante Züge genannt. Er verweist auf die Eigeninitiative seines Doktoranden, dessen «regen und reifen und kultivierten Geist» er rühmt. Er würdigt dessen Kompetenz «auch in philosophischer und religionswissenschaftlicher Richtung». Er trifft das Stichwort Weltanschauung und hebt das Kapitel «Kierkegaard und Nietzsche» hervor. In diesem Kapitel liest man zum Beispiel: «Die widerspruchsvolle Stellung, die der Übermensch als ein nicht Realisierbares und als ein durch Züchtung Erreichbares einnimmt, ist somit nur die Fortsetzung des Widerspruches Hegels und des Sozialismus. Mit dem letzten verbindet Nietzsche der utopische Glaube, der das Gegenstück zu Kierkegaards absurdem Glauben bildet. Die Erscheinung des Göttlichen in der Geschichte, dort paradox [Kierkegaard], hier Utopie [Nietzsche], dort das Geglaubte, hier das Gehoffte oder aus der eigenen Kraft Geschaffene, die Erscheinung des Göttlichen, ist das Zentrum ihrer Geschichtsphilosophie»[7]. Bei solchen Sätzen, die auf Schritt und Tritt in der Dissertation begegnen, musste der Doktorvater einsehen, dass sein Schüler das Fach Literaturwissenschaft weit hinter sich gelassen hat und sich «in philosophischer und religionswissenschaftlicher Richtung» bewegt. Der Weg, den Balthasar nach seiner Promotion einschlagen wird, nämlich sein Eintritt in das Noviziat der Jesuiten (18. November 1929), mag auf den ersten Blick als Bruch mit seinem Germanistikstudium erschienen sein, in Wirklichkeit aber folgte er seiner inneren Lebenslogik, die ihm «blitzartig» in einem Berufungserlebnis während eines Exerzitienkurses im Herbst 1927 in Wyhlen zum Bewusstsein gekommen war[8], die sich aber schon von langer Hand angebahnt hatte. Für eine längere «Inkubationszeit» spricht eindeutig ein Brief der Mutter vom 2. August 1921 (!) – der Sohn steht zu dem Zeitpunkt kurz vor seinem 16. Geburtstag. Darin informiert sie den Rektor der Stiftsschule P. Bonaventura Egger OSB (1878-1931) über den geplanten Schulwechsel ihres Sohnes mit dem Hinweis: «Dann hat uns Hans im Vertrauen mitgeteilt, dass es möglich wäre, dass er einen Priesterberuf hätte und es sehr wünschte in einem Jesuitenkolleg seine Studien fortzusetzen. So haben wir uns entschlossen, ihn nach Feldkirch zu tun, und können wir nur hoffen, dass er dort so glücklich sein wird als in Engelberg»[9]. Dem Ruf Gottes ins Priestertum ist Balthasar gefolgt und hat nach seinem Germanistikstudium das lange Curriculum des jesuitischen Ausbildungsweges durchlaufen: 1929-1931 Noviziat in Tisis bei Feldkirch, 1931-1933 Philosophiestudium in Pullach, 1933-1937 Theologiestudium in Lyon. Auch wenn er nun neuscholastische Philosophie und Theologie zu studieren hat, die Welt der Literatur begleitet ihn weiterhin. So gibt er während des zweiten Noviziatsjahres einen literaturgeschichtlichen Kurs, der bei den Mitnovizen Anklang findet[10]. In Pullach und noch mehr in Lyon arbeitet er die Dissertation in das dreibändige Riesenwerk der «Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen» um. Sein Doktorvater wird den ersten Band in der «Neuen Züricher Zeitung»[11] anzeigen und sich noch in den Lebenserinnerungen des inzwischen bekannten Schülers erinnern: «Merkwürdig spät erst war ich mit Katholiken und der Welt des Katholizismus in lebendige Berührung gekommen. So fremd mir seine Dogmatik, die päpstliche Unfehlbarkeit, die Alleinseligmachende Kirche blieb, wurde er mir in zunehmendem Maß zum bereichernden Erlebnis durch das Medium der zeitgenössischen Dichtung, die nach langer Brachezeit von seinem Geist inspiriert und befruchtet, unerwartete Aussagekraft gewann … Mein Kolleg über moderne religiöse Dichtung erweiterte sich von

Mal zu Mal, bald hatte ich sogar von einem meiner Schüler mehr zu lernen als er von mir: Hans Urs von Balthasar, aus dessen von mir begutachteter Dissertation sein dreibändiges Werk ‹Apokalypse der deutschen Seele› herauswuchs»[12]. Als Robert Faesi 1963 seine Erinnerungen veröffentlichte, hatte Balthasar schon mit der Ausarbeitung der Trilogie begonnen, deren fünfzehn Bände sein Lebenswerk krönen sollten (1961-1987)[13]. In der «Trilogie der Liebe» ist ihm eine Integration von Literatur und Theologie gelungen, die wir im zweiten Teil näher zu betrachten haben. Eine erste umfangreiche Früchtelese der germanistischen Ausbildung und der daraus erwachsenen «Apokalypse der deutschen Seele» konnte er in dem Jahrzehnt zwischen 1942 und 1952 dank seiner Herausgeberschaft bei der «Europäischen Reihe» der «Sammlung Klosterberg» halten. Vielen ist sein Name in der lesehungrigen Nachkriegszeit zum ersten Mal auf den Bändchen der «Sammlung Klosterberg» begegnet[14].

Im Blick auf Balthasar ist also festzuhalten, dass er die Literaturwissenschaft von der Pike auf erlernt hat, dass er von Haus aus Germanist war und seine ganze germanistische Kompetenz nach und nach in sein philosophisch-theologisches Werk eingebracht und dort verschmolzen hat. Pointiert gesagt: Das Germanistikstudium war kein Umweg, sondern gehörte zur Vorbereitung und Prägung seines theologischen Auftrags. Ähnlich formulierte er selbst in einem Altersrückblick: «Erst viel später, als der Blitz der Berufung schon Jahre hinter mir lag und ich die philosophischen Studien in Pullach ... und die vier Jahre Theologie in Lyon ... absolviert hatte, verstand ich, welch große Hilfe für die Konzipierung meiner Theologie die Kenntnis Goethes, Hölderlins, Nietzsches, Hofmannsthals und besonders der Kirchenväter, auf die mich de Lubac verwies, werden sollte»[15].

b) Guardini: von der Theologie zur Literatur

Doch wenden wir uns nun dem anderen Protagonisten zu. Wie ist Guardini zur Literatur gekommen?

Nach dem Abitur im August 1903 in Mainz studierte er zunächst zwei Semester Chemie in Tübingen, drei Semester Nationalökonomie in München und Berlin, um dann im Sommersemester 1906 mit dem Theologiestudium in Freiburg i.Br. zu beginnen, das er vom Wintersemester 1906/07 ab in Tübingen fortsetzte. Im Oktober 1908 trat er ins Mainzer Priesterseminar ein und empfing am 28. Mai 1910 die Priesterweihe. Nach der Promotion zum Dr. theol. in Freiburg (1915) und der Habilitation in Bonn (1922) wurde er im April 1923 auf den neu errichteten Lehrstuhl für «Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung» an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin berufen[16]. Über die enormen Schwierigkeiten, mit denen er an der Universität, von der er mehr oder weniger ignoriert wurde, zu kämpfen hatte, berichtet er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen. Sie sind während des kriegsbedingten Interims (1943-1945) in Mooshausen im Pfarrhaus seines Freundes Josef Weiger (1882-1966) verfasst worden. Den entscheidenden Rat erhielt Guardini vom einflussreichen Phänomenologen Max Scheler (1874-1928), der damals in Köln lebte. «Was die Vorlesungen selbst angeht, so bestand eine große Schwierigkeit darin, dass es sich bei ihnen um kein eigentliches Fach handelte. Daher konnte ich sie nicht, wie jeder Ordinarius sonst, ausarbeiten, auf

dem Laufenden halten und in gegebenen Abständen wiederholen. Was ich hatte, war im Grunde nur ein prinzipieller Ausgangspunkt, ein Standort und Maßstab für das ‹Anschauen›; zu suchen, was von ihm aus angeschaut werden sollte, den Blick zu vollziehen und ins Theoretische zu übersetzen, war Sache einer immer neuen Bemühung … Der einzige Mann, der mir einen brauchbaren Rat gab, war Max Scheler. Im ersten Semester las ich über die Grundformen der Erlösungslehre. Das war natürlich ein Verlegenheitsthema; ich musste aber anfangen und dazu nehmen, was ich hatte. Er sagte, so gehe es nicht; ich solle die grundsätzlichen Gesichtspunkte an konkreten Gegenständen entwickeln – zum Beispiel an einer Analyse der Gestalten Dostojewskijs, der damals sehr aktuell war. – So habe ich viel herumgesucht und experimentiert … Mit der Zeit bildete ich mir einige Typen von Vorlesungen heraus, die sich bewährt haben. Das waren zunächst solche von systematischem Charakter, welche Probleme der Daseinsdeutung im Zusammenhang behandelten … Eine zweite Gruppe waren Vorlesungen über das Neue Testament; Versuche also, den Inhalt der Offenbarung gleichsam aus ihrem Urlaut heraus zu erfassen … Eine dritte endlich waren Interpretationen religiöser, philosophischer oder dichterischer Texte und Gestalten. Ich erkannte die Bedeutung, welche echte Interpretation für eine geistig verwaschene Zeit hat, immer besser, und bildete mir allmählich eine Methode heraus, von der genauen Deutung des Textes zum Ganzen des Gedankens und der Persönlichkeit vorzudringen und damit grundsätzliche Fragestellungen zu verbinden»[17].

Guardini hat also erst nach längerem Suchen und wohl auch Umherirren den Weg zur Theologie und zum Priestertum gefunden. Im Unterschied zu Balthasar hat er die Literaturwissenschaft nie ex professo studiert. Die Literatur wurde für ihn erst eine beruflich relevante Größe, als ihm Max Scheler den wegweisenden Rat gegeben hatte. Während der Basler Theologe sich im Metier der Literaturwissenschaft professionell bewegt, spürt Guardini seine Unzulänglichkeit. «In dieser Art des Lehrens lag natürlich die Gefahr des Dilettantismus. So verschiedenartige Gebiete wirklich zu beherrschen, den Stand der Forschung zu kennen und die verschiedenartigen Methoden richtig zu handhaben, war ganz unmöglich. Ich habe denn auch die Tatsache, mit meiner Arbeit sozusagen außerhalb der anerkannten Methoden zu verfahren, immer sehr schwer empfunden … So fühlte ich mich einer Entscheidung zugedrängt: Sollte ich versuchen, in rastloser Arbeit so viel als möglich zu lernen und zu wissen, um dieser Forderung zu genügen? Dann hätte ich etwas unternommen, was meiner Natur fremd war, hätte meine Kräfte zerstört und wäre am Ende doch gescheitert. Also machte ich sozusagen aus der Not eine Tugend. Ich verzichtete bewusst auf das jeweilige Fachwissen. Ich suchte, so gut ich es vermochte, vor die Fragen selbst zu gelangen und mit ihnen fertig zu werden; so tief als möglich in die Texte einzudringen und aus ihnen heraus zu arbeiten. Das bedeutete natürlich ein Wagnis – man kann auch sagen, eine Vermessenheit. Es setzte voraus, dass ich befähigt sei, wirklich von der Sache her zu fragen; auch zu den Texten und ihrem Inhalt in ein echtes Verhältnis zu gelangen»[18]. Die Resonanz aber, die er in überfüllten Vorlesungssälen bei seinen Hörern und Hörerinnen gefunden hat, musste ihm ein deutliches Zeichen sein, dass er instinktiv richtig gehandelt hatte.

Die biographische Betrachtung gibt klar zu erkennen, dass der Zugangsweg zur Literatur bei beiden Protagonisten verschieden war. Schematisch ausgedrückt verläuft die Richtung so: Bei Balthasar geht der Weg von der Literaturwissenschaft zur Theologie, während Guardini durch seine Weltanschauungsprofessur von der systematischen Theologie auf die Literatur zustrebt. Wie aber finden Literatur und Theologie zueinander und kommen sich näher, so dass von Integration die Rede sein kann? Diese Frage gilt es in einem neuen Gedankenschritt zu reflektieren.

2. Verschiedene Schichten der Integration

Wenn wir mit dem Begriff Integration das Streben nach Vervollständigung, nach einer umfassenden Ganzheit verstehen, ist bereits mitgesagt, dass es sich um einen dynamischen Prozess handelt, der aber nicht nach dem Modell einer dialektischen Aufhebung konzipiert werden darf. Integration ist nicht mit Dialektik zu verwechseln. Die beiden Größen Literatur und Theologie (hier im Sinne von Religion!) sind selbständige Sachbereiche, die autonome Wissenschaftszweige konstituieren, nämlich die Literaturwissenschaft und die Theologie. Das Proprium der Theologie ist ihre Bezogenheit auf die göttliche Offenbarung, der der Glaube antwortet, so dass sie sich von daher als Glaubenswissenschaft definiert. Um den dynamischen Prozess der Integration nachvollziehbar zu machen, unterscheide ich verschiedene Schichten oder Ebenen. Dabei verschweige ich nicht, dass ich das Verhältnis der beiden Größen aus der Perspektive der Theologie, also vom Standort des systematischen Theologen zu entwickeln versuche und keine literaturwissenschaftliche Kompetenz beanspruche[19].

Die Theologie entdeckt ihr spontanes Interesse an der Literatur, wenn sie sich ihrer Verkündigungsaufgabe bewusst wird. Der Mensch ist der gemeinsame Adressat sowohl der Theologie als auch der Literatur. Im Blick auf diesen gemeinsamen Adressaten wird die Literatur für den Theologen relevant.

a) Schule des sprachlichen Stils

Es bedarf wohl keiner langen Abhandlung, um den Nutzen zu erweisen, den die Beschäftigung mit Literatur für den eigenen Sprachstil erbringt. Wenn die Philosophie eine Schule des Denkens ist, dann ist der Umgang mit Literatur eine Schule der Sprache. Theologen, die ihre sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten an literarischer Prosa und Dichtung geschult haben, erreichen im allgemeinen eine bessere Kommunikation mit ihren Lesern, als dies der Fall ist, wenn sie sich in die wissenschaftliche Fachterminologie einsperren. Die Spannung zwischen künstlich gemachter Terminologie, die sich durch eine höhere Präzision auszeichnen mag, und der natürlich gewachsenen Sprache, die näher am Leben ist und so mehr Wirklichkeit zu fassen vermag, ist in der Wissenschaft nicht zu eliminieren, sondern im Gegenteil für die Entwicklung der Wissenschaft von großem Nutzen. Der Umgang mit Literatur verschafft ein Gegengewicht zum wissenschaftlichen Drang einer rein terminologischen Verwaltung der ausschnitthaften Wirklichkeit. In der Beschäftigung mit der Dichtkunst wird der «Sprachleib» mit Bildern und Metaphern angereichert. Die Bibel, die in weiten Teilen selbst ein poetisches Buch ist, kann als

Vorbild dienen. Sowohl Guardini wie Balthasar haben stets auf die sprachliche Qualität ihrer Schriften geachtet. Die vielen Redaktionsstufen, denen Guardini seine Texte unterworfen hat, zeugen von seinem fast skrupulösen Bemühen um den letzten Schliff. Balthasar scheint bereits beim ersten Anlauf geradezu druckfertig formuliert zu haben, sonst wäre seine enorme Produktion wohl kaum zustandegekommen.

b) Sensibilisierung für die «Zeichen der Zeit»

Eine weitere Stufe erreicht der Prozess der Integration für den Theologen, wenn er von der Sensibilität der Dichter und Literaten profitieren kann. Sie zeichnet ein besonderes Witterungsvermögen aus. Sie erkennen oft schneller Entwicklungen und Umbrüche in der Gesellschaft. Die visionäre Kraft der Dichter eilt der Zeit voraus und erahnt das Zukünftige. Ihre Stimme sollte gehört werden, wenn die «Zeichen der Zeit» zu deuten sind. Indem der Theologe gleichsam mit einem Auge die zeitgenössische Literatur im Blick behält, ist er zugleich näher bei den Menschen, die er mit seiner Verkündigung der frohen Botschaft Gottes erreichen soll.

Wenn die Theologie um der Verkündigung willen die Nähe zu den Menschen sucht, bedeutet solche Nähe jedoch nicht, dass der Theologe dem Zeitgeist und den wechselnden Moden nachlaufen soll. Im Gegenteil, hier ist zugleich Distanz erforderlich, nämlich der notwendige Abstand zur Unterscheidung der Geister, die solche Zeichen erkennen muss, in denen der Geist Gottes spricht und wirkt. Die Kriteriologie solcher «discretio spirituum» aber liegt in der Kompetenz der Theologie und nicht der Literatur.

c) Theologische Literaturkritik

Daraus ergibt sich ein besonderer Standort der Theologie gegenüber der Literatur, für den m. E. noch keine begriffliche Bezeichnung gefunden worden ist, die sich allgemeiner Akzeptanz erfreuen könnte. Ob der bisweilen verwendete Begriff «Literaturtheologie» den Sachverhalt befriedigend umschreibt, bedarf wohl noch längeren Nachdenkens. Doch ist solch standpunktbezogenes Zugehen auf die Literatur sowohl von Guardini wie von Balthasar praktiziert worden.

Im Unterschied zur Literaturkritik, wie sie in der Literaturwissenschaft mit formalen und ästhetischen Kategorien geübt wird, hat Balthasar in seiner «Apokalypse der deutschen Seele» einen anderen Zugang gesucht, den er in einem Gespräch mit Angelo Scola – inzwischen Kardinal und Patriarch von Venedig – einmal so beschrieben hat: «Da ich Germanistik studierte, suchte ich diese tausend Phänomene [der literarischen Kultur seiner Studienzeit] zuerst in einer (ganz unzureichenden) Dissertation vom Christlichen her zu durchleuchten (...), woraus sich später, nach meinem Eintritt in den Jesuitenorden, mein erstes Werk herauskristallisierte: ‹Apokalypse der deutschen Seele›, worin versucht wird, die großen deutschen Dichter und Philosophen (von Lessing, Herder, Kant, Goethe, Schiller, den idealistischen Philosophen, zur zentralen Gestalt Nietzsches, flankiert von Kierkegaard und von Dostojewskij, über die Lebensphilosophen bis hin zu Scheler, Karl Barth und Bloch) auf die letzte Haltung ihres Herzens hin abzuhorchen – daher das Wort

Apokalypse»[20]. Und in «Unser Auftrag» vergleicht er sein Vorgehen sogar mit einer «Beichte»: «Wenn ich meinem Dissertationsthema und der daraus entwickelten ‹Apokalypse der deutschen Seele› nachsinne, so war der Grundimpuls der Wunsch, die großen Gestalten der modernen deutschen Geistesgeschichte auf ihre letzte, oft verborgene religiöse Haltung hin zu ‹enthüllen› (apokalyptein heißt ja enthüllen), sie gleichsam ‹beichten› zu lassen»[21]. Solches Durchleuchten der Literatur auf ihre religiöse Haltung hin, also ihre Konfrontation mit den christlichen Glaubensinhalten würde ich als theologische Literaturkritik bezeichnen.

Über die Methode reflektiert Balthasar in der gedankendichten «Einführung»: «Indem nun Philosophie, Theologie und Kunst [= Dichtkunst, Literatur] das Eschaton umkreisen und gleichsam in einer apokalyptischen Spirale von außen nach innen, von Alltag zu Wunder, von Sache zu Geist vordringen, sind sie Geisteswissenschaften, das heißt Werkzeuge der Selbstenthüllung der Seele. Wir sagen hier ‹Seele› (und nicht ‹Geist›) nicht in dem Sinn einer bloß ‹psychologischen› oder auch ‹philosophischen› Wirklichkeit, sondern um jenes Konkret-Letzte zu treffen, das sich etwa in der Rede ‹Seelen retten› (statt ‹Menschen› oder ‹Geister retten›) ausspricht. Eschatologie lässt sich dann als die Lehre vom Verhältnis der Seele zu ihrem ewigen Schicksal definieren, dessen Erreichung (Erfüllung, Angleichung) ihre Apokalypse ist»[22]. Von diesem interdisziplinären Ansatz aus macht er sich auf den Weg, die Letzthaltungen der «deutschen Seele» aufzuzeigen, die sich für ihn in mythischen Bildern verdichten. Der Mythus wird zum Schlüssel seiner Deutungen. «Am eschatologischen Mythus einer Zeitspanne soll sich das eigentliche Wesenswort dieser Zeit offenbaren, im Bilde sich, klarer als in jeder abstrakten Theorie, die Seele der Epoche spiegeln»[23]. Die Mythen laufen auf zwei Grundfiguren hinaus: auf die Gestalt des Prometheus und auf Dionysus. «Das Eigentümliche der vorliegenden Studien ist vielmehr, aus historischen Weltanschauungsstrukturen wie aus einzelnen Steinen ein Gebäude zu bauen, das einen außerhistorischen Sinn hat. Sie [die Studien] stehen so zwischen Geschichte und System, in einer Mitte, die sich nur darum von Hegel unterscheidet, weil ihnen diese Mitte zwischen ‹objektiv› und ‹subjektiv› als höchst labile, eben kreatürliche, erscheint, – als Mitte des Mythischen, nicht des absoluten Geistes»[24]. Die Mythenbilder sind dann mit der Gestalt Jesu Christi zu konfrontieren, dessen eschatologisches Gericht den gültigen Maßstab sichtbar machen wird, an dem die Letzthaltungen gemessen und beurteilt werden.

Mit diesem knappen Resümee der «Einführung» zur «Apokalypse der deutschen Seele» ist der Weg skizziert, den sich Balthasar zu seiner originellen Literaturkritik gebahnt hat. Einen in der Zielsetzung und Intention ähnlichen Weg hat auch Guardini bei seiner Auseinandersetzung mit Werken der Literatur verfolgt. Sein Standort wird ihm vom Lehrstuhl für christliche Weltanschauung vorgegeben und auf diese Weise zugleich institutionalisiert. Dabei erreicht er natürlich eine viel breitere und nachhaltigere Wirkung, als sie Balthasar zunächst beschieden war. Während dieser seine Literaturkritik in den Bereich von «Letzthaltungen» vorangetrieben hat, charakterisiert jener sein Vorgehen vornehmlich mit der Kategorie der Begegnung. In einer «Vorbemerkung» zum Sammelband «Sprache – Dichtung – Deutung» reflektiert er über den eigenen Charakter seiner Arbeit: «In ihr steckt eine Theologie, die aber anders aussieht als dort, wo sie Gegenstand der Fachwissenschaft ist. Hier bezieht sie sich auf jene Probleme, die aus dem Gang des Menschenlebens, aus den

Geschehnissen der Geschichte und aus dem Werden der Kultur hervorgehen. Umgekehrt werden diese Probleme nicht für sich allein, sondern als Fragen an die Offenbarung verstanden. Daraus ergeben sich eigene Weisen des Verfahrens – freilich auch besondere Schwierigkeiten. Die Fragen laufen auf verschiedenen Ebenen und verlangen eine Vielfalt von Perspektiven; dadurch bringen sie die Gefahr mit sich, die Gesichtspunkte zu vermengen und unsachlich zu urteilen ... Immer handelt es sich um Ergebnis von Begegnung: um Deutung der ‹Welt› vom Glauben her; um Fragen, welche die Welt an die Offenbarung richtet. Um eine Bemühung also, die den oben genannten Gefahren ausgesetzt ist, aber geleistet werden muss, weil die Probleme, denen sie zu genügen hat, da sind und immer dringlicher werden. Je weiter seit dem Beginn der Neuzeit der Bereich des Glaubens und der des Weltlebens auseinandertraten; je entschiedener ein autonomes Weltdasein sich herausarbeitete, desto notwendiger wurde die Arbeit an einer christlichen Weltanschauungslehre»[25]. Im Kontext seiner christlichen Weltanschauungslehre, deren Notwendigkeit er vor dem Horizont des in der Neuzeit sich ereignenden Bruches zwischen Theologie und Kultur begreift, begegnet Guardini der Literatur und vollzieht seine Integration von Theologie und Literatur.

d) Katalysator theologischer Innovation

Die Begegnung zwischen Literatur und Theologie gerät auf eine neue Ebene, wenn Elemente der Literatur zu einem Ferment theologischer Reflexion werden, wenn literarische Strukturen als Katalysator theologischer Innovation wirken. In dieser Richtung hat gerade Balthasar Bahnbrechendes geleistet. Hier ist vor allem an seine «Theodramatik» zu erinnern. Wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit hat er das Fehlen einer expliziten Reflexion über die Dramatik der Heilsgeschichte und davon abkünftig in der Theologie als ein schweres Manko empfunden. Andererseits war er überzeugt, dass es manche Ansätze in der modernen Theologie gibt, die mehr oder weniger bewusst auf eine solche Dramatik hinsteuern. «Das Unbefriedigende an der Gestalt der seit Jahrhunderten tradierten Theologie hat in den letzten Jahrzehnten neue methodische Ansätze auf den Plan gerufen. Diese Ansätze, die von Anhängern oder Gegnern jeweils rasch auf ein Schlagwort, eine Parole eingeengt wurden, aber ursprünglich oft breiter und tiefer gedacht waren, haben eines gemeinsam: alle wollen sie eine auf der Sandbank rationalistischer Abstraktion festgerammte Theologie neu in Fahrt bringen. Jeder dieser Versuche enthält ein richtiges, sogar unentbehrliches Moment. Aber keiner genügt für sich allein als Prinzip einer christlichen Theologie ... Sieht man sie alle in der Positivität ihres Beitrags wie in dessen Partialität, so wird klar, dass sie miteinander auf eben das hin konvergieren, was wir als Theodramatik bezeichnen. Was jedem fehlt, ist von hier her ergänzbar»[26]. So hat er sich nach der Theologischen Ästhetik von neuem an die Arbeit gemacht und als fast Siebzigjähriger seine «Theodramatik» (1973-1983) zu schreiben begonnen. Hinsichtlich des ersten Bandes erklärt er in einem Rückblick: «Es schien sinnvoll, nicht gleich auf die Konstruktion einer solchen Theologie loszustürzen, sondern zunächst ein ‹dramatisches Instrumentar› vom Literarischen und vom gelebten Theater, ja vom Leben überhaupt her, zu erarbeiten, um Bilder und Begriffe zu bereiten, womit dann (mit entsprechender Transposition) gearbeitet

werden kann. Schon dies war eine weitschichtige Angelegenheit, worin unter anderem zu reden war vom Drama als Existenzerhellung, von der merkwürdigen Trias von Autor – Schauspieler – Regisseur, aber auch derjenigen von Darbietung – Publikum und Verstehenshorizont, sodann von der Endlichkeit der Spielzeit, von Situation, Freiheit, Schicksal, Tod, von dem ‹Guten› oder ‹Gerechten›, um das im Spiel gerungen wird, von tragisch, komisch, tragikomisch»[27]. Die Erarbeitung des dramatischen Instrumentars setzt das Aufspüren und Aufdecken verborgener theologischer Elemente und Strukturen in der Dramenliteratur voraus, die aber ohne das Licht, das von der Theologie her auf sie fällt, schwerlich erkannt werden könnten. Wir stehen hier vor einem analogen Sachverhalt, der auch im Beziehungsfeld zwischen Philosophie und Theologie anzutreffen ist, nämlich ein von Guardini so bezeichneter «dritter Bereich»[28], bei dem unter dem Licht der Offenbarung Vernunftwahrheiten und Zusammenhänge erkannt werden, die ohne dieses Licht verborgen blieben. Balthasars geniale Leistung ist die Überführung des dramatischen Instrumentars in eine «Theo-Dramatik». «Es geht gewiss nicht darum, die Theologie in eine neue, ihr bisher fremde Form zu gießen. Sie muss diese Form von sich her fordern, ja sie implizit und an manchen Stellen auch explizit immer schon in sich haben. Denn Theologie hat nie etwas anderes sein können als Explikation der Offenbarung Alten und Neuen Bundes, mitsamt ihren Voraussetzungen (der Welt als geschaffener) und Zielen (der Durchdringung der geschöpflichen Welt mit göttlichem Leben). Diese Offenbarung aber ist in ihrer ganzen Gestalt im Großen wie im Geringen dramatisch. Sie ist die Geschichte eines Einsatzes Gottes für seine Welt, eines Ringens zwischen Gott und Geschöpf um dessen Sinn und Heil ... Das alles hat Theologie immerfort und unabschließbar zu bedenken; und bei aller systematischen Anstrengung muss sie den Raum für dieses Dramatische offenlassen und die Denkform dafür finden»[29]. Die Dramenliteratur hat bei Balthasar wie ein Katalysator gewirkt, der ihn zu einer Theodramatik vorstoßen ließ. Seither sind gerade von ihr die stärksten Impulse in die zeitgenössische Theologie ausgegangen. Bei der Ausarbeitung der «Theodramatik» hat der Basler Theologe zu einer Form der Integration von Literatur und Theologie gefunden, die «sui generis», gleichsam sein Markenzeichen geworden ist. Dabei ist der Topos Literatur als Anknüpfungspunkt für Verkündigung weit hinter sich gelassen. Auf der vierten Ebene der Integration steht nicht mehr die Verkündigung im Vordergrund, sondern die Theologie selbst, nämlich ihre Neustrukturierung unter dem Prinzip des Dramatischen[30]. Zu dieser vierten Ebene ist Guardini nicht vorgedrungen; er hat sich vornehmlich auf der dritten Ebene bewegt.

3. Beispiel der Interpretation

Das methodische Instrument der dritten Ebene ist die Deutung. Das Zueinander von Literatur und Theologie auf der dritten Ebene steht unter dem Zeichen von Interpretation. Das Interpretieren eines Textes als sprachliches Kunstwerk darf selbst als eine Kunst betrachtet werden. Während der Autor als Verfasser des Textes einen im menschlichen Sinn kreatorischen Akt setzt, vollzieht der Interpret einen nachschöpferischen Akt. Das soll an einem Beispiel illustriert werden. Der Wahl des Beispiels aber hat die Sichtung des Materials vorauszugehen, also eine Befunderhebung jener Werkpartien zu erfolgen, in denen Deutung geschieht.

a) Summarische Befunderhebung

Bei Guardini ist an seine Monographien über Gestalten der Geistes- und Literaturgeschichte zu denken: von Sokrates – Platon über Augustinus, Bonaventura, Dante zu Pascal, Hölderlin, Dostojewskij, Mörike und Rilke. Die Monographien werden begleitet von Aufsätzen, die im Band «Sprache – Dichtung – Deutung» (1962) gesammelt worden sind[31]. Die Gestalten, zu denen sich Guardini hingezogen fühlte, haben ebenso auch Balthasar interessiert. Während jener monographische Abhandlungen verfasst, baut dieser gern seine Studien als Kapitel in übergreifende Zusammenhänge ein (exemplarisch in «Apokalypse der deutschen Seele» oder in «Herrlichkeit III/1: Im Raum der Metaphysik»). Doch verfasst auch er große Monographien wie über Reinhold Schneider (1953) und Georges Bernanos (1954). Doch gibt es bei Balthasar ein großes zusätzliches Werksegment, das bei Guardini nicht begegnet. Es sind seine Arbeiten, die den Dichtern und Schriftstellern des «Renouveau catholique»[32] gegolten haben: Paul Claudel (1868-1955), Charles Péguy (1873-1914) und Georges Bernanos (1888-1948). In diesem Werksegment überwiegt freilich die Übersetzungsarbeit den Anteil der Studien. Balthasar hat sich zunächst als Übersetzer in den Dienst dieser Literaten begeben, um ihre Werke an das deutsche Publikum zu vermitteln. Er hat nicht nur Prosa übersetzt, sondern die noch anspruchsvollere Aufgabe der Übertragung von Lyrik gemeistert. Dabei war seine enorme Musikalität eine große Hilfe[33], eine Gabe, mit der Guardini weniger gesegnet war.

Welcher Text bietet sich nun als Beispiel des Interpretierens an? Im Rahmen eines Zeitschriftenbeitrags müssen wohl die großen Monographien ausscheiden. Deshalb ist nach kleinen Texten zu suchen. Ich habe mich für Guardinis «Ästhetisch-theologische Gedanken zu G.M. Hopkins' Sonett ‹Der Turmfalke›»[34] entschieden, dem auf Seiten Balthasars die Studie über Hopkins im zweiten Band der «Herrlichkeit»[35] gegenüberzustellen ist.

b) Gerard Manley Hopkins' Sonett «Der Turmfalke»

Der Vergleich ist insofern nicht ganz fair, da Guardinis Text eine Gelegenheitsarbeit darstellt, nämlich als Beitrag für die Festschrift zum 60. Geburtstag von Hermann Kunisch (1901-1991) entstanden ist[36]. Balthasar dagegen verfasst seinen Essay über Gerard Manley Hopkins (1844-1889), um den Dichter als Vertreter Englands in seinem abendländischen Symposion auftreten zu lassen, das zugleich verschiedene theologische Stile vorführen soll. Die Studie hat also ihren genauen Platz in einem umfassenden Plan, der den Dichter als einen Prototyp theologischer Ästhetik darstellen will[37]. Die verschiedene Gewichtung zeigt sich auch äußerlich am Umfang der beiden Arbeiten. Während Guardini ein Gedicht interpretieren will, gilt Balthasars Studie der ganzen Gestalt Hopkins', aber an zwei Stellen handelt auch er ausdrücklich vom Sonett «Der Turmfalke».

Der Basler Gelehrte gliedert seinen Essay in drei ungleiche Kapitel. Das umfangreichste erste («1. Oxford, Ignatius und Scotus») zeichnet die geistige Biographie des Dichters nach. Aus einer Künstlerfamilie stammend studiert er in Oxford Klassische Philologie, gewinnt dort Kontakt zum «Oxford Movement» und wird 1866 von John Henry Newman in die katholische Kirche aufgenommen. Zwei Jahre

später tritt er 1868 ins Noviziat der Gesellschaft Jesu ein und verbrennt die meisten seiner Jugendgedichte[38]. 1877 wird er zum Priester geweiht und ist an wechselnden Orten als Seelsorger und Prediger tätig. 1884 erhält er den Lehrstuhl für griechische Philologie an der katholischen Universität in Dublin, wo er von seinen Zeitgenossen kaum beachtet bereits mit 45 Jahren stirbt. Erst seit dem Erscheinen der zweiten, revidierten Gesamtausgabe seiner «Poems» von 1930 wird die dichterische Pioniertat voll anerkannt und von der Literaturwissenschaft gewürdigt. Das zweite Kapitel («2. Gottes Weltgedanke und Weltblick») zeichnet Hopkins' philosophische und theologische Spekulationen nach. In Anlehnung an die «haecceitas» des Duns Scotus prägt er die Komplementärbegriffe «inscape» («Ingestalt») und «instress» («Inkraft») und führt sie in seine theologische Weltsicht ein. Das dritte Kapitel («3. Sakramentale Dichtung») versucht die Eigenheit dieser Dichtung zu fassen. «Für dieses Eingestaltetsein des Mysteriums Gottes in der Welt bietet sich der Begriff des Sakramentalen an, der zwar den Gehalt des ‹Symbols› in sich einfängt, aber weit darüber hinausgeht: die Bildgestalt ist Gleichnis der Urgestalt, indem sie deren ‹stress› in sich hat»[39].

Wie oben schon gesagt, an zwei Stellen erwähnt auch Balthasar das Sonett «The Windhover», das eine Schlüsselstellung im lyrischen Werk Hopkins' einnimmt und von Guardini zum Gegenstand seiner Interpretation gewählt wird.

DER TURMFALKE
Für Christus unsern Herrn

Heut fing mein Auge früh in der Frühe Liebling, Erbprinzen
im Reich des Taglichts, von gesprenkelter Dämmrung verlockt den Falken, in seinem Reiten
Auf der stetig flach unter ihm rollenden Luft, und ausgreifend
Hoch dort, wie er kreist am Zaun einer wimpelnden Schwinge

In seiner Verzückung! dann fort, weit fort im Schwung,
Wie eines Schlittschuhs Schneide sanft schweift in einer Bogen-Beuge: das Wirbeln und Gleiten
Stob gegen den mächtigen Wind. Mein Herz insgeheim
Schlug heftig für einen Vogel, – die Vollkommenheit, die Meisterschaft dieses Geschöpfs!

Wildschönheit und Hochkraft und Tat, o, kühnes Gebaren, Gepränge, Gefieder hier
Zügelt euch! UND das Feuer, das dann von dir sprüht, billionen-
mal lieblicher, dräuender noch, o mein Ritter!

Nicht zu verwundern: schiere Mühsal wetzt die Pflugschar tief in die Furche
Blank, und blau-fahle Asche, ah mein Liebling,
Fällt, reibt sich wund, und klafft scharlach-golden.[40]

Guardini charakterisiert seinen Deutungsversuch als Frucht unmittelbarer Begegnung mit dem Gedicht. «Also keine Wissenschaft, sondern Bemühung des Lesers [= Guardini] um die Aneignung eines Kunstwerks, dessen Kostbarkeit ihn ebenso stark berührt hat wie sein Tiefsinn»[41]. Zwei Gestalten werden vom Dichter evoziert: ein Turmfalke in der Weite des Morgens und eine Pflugschar in der Furche des Ackerbodens. Beide Dinge («thing») aber werden transparent auf ein Drittes hin, das nur in der Widmung aufscheint: «Für Christus unseren Herrn». Die beiden

vierzeiligen Quartette vergegenwärtigen in einer Reihe von wechselnden Bildern den Falken, dessen Vollkommenheit und Meisterschaft den Betrachter in Erstaunen und Verzückung versetzt. An dieser Stelle schiebt der Interpret eine philosophische Reflexion ein, um dieses Erlebnis tiefer zu fassen. Die Richtung weist ihm die Zueignung des Gedichtes. «Sie sagt: Nachdem in der Vollendungs-Ekstasis der Natur dem Platoniker die ‹Ingestalt›, das ‹eidos› schaubar geworden ist, wird dem Christen jene deutlich, in welcher der Urgrund aller ‹eidē›, der Logos, durch den alles geschaffen worden, was geschaffen ist› (Joh 1,3), sich kundtut, Christus: in der Schönheit des ‹Erbprinzen des Morgens›, die Herrlichkeit des ewigen Sohnes»[42].

In den zwei dreizeiligen Terzetten wird wie in einem Sturzflug der Gegenbereich der Höhe erreicht: die Erde, der Acker, die Furche im Ackerboden. Beim Interpreten löst dieser Sturz die Assoziation an die christologische Kenose aus. Er zitiert aus dem Hymnus des Philipperbriefes, «wonach Jener, der vorher im Licht der Gotteshöhe lebte, durch die Menschwerdung herabgestiegen, ‹sich selbst vernichtigt und Knechtsgestalt angenommen hat› (Phil 2,7). Er, vorher ‹Falke›, ist nun ‹Ackerknecht›, der an seinem Pflug harte Arbeit verrichtet»[43]. Die Anrufe «mein Ritter» (beziehbar auf den soteriologischen Kampf Christi), «mein Liebling» speisen sich aus der mystischen Intimität des Dichters.

Balthasars Bezugnahme auf das Sonett betrifft gleichfalls den Umschwung von den Vierzeilern zu den Dreizeilern. «Wenn Hopkins im ‹Windhover› (Turmfalken) sein dichterisch Bestes erreicht zu haben meint, so nicht zuletzt infolge der Einheit des Geschauten und der Schau: des ‹Erbprinzen des Taglichts›, der in ‹Wildschönheit and valour and act›, mit ‹air, pride, plume› gegen den mächtigen Wind auf seiner Flügelspitze empor-spiralt, um dann, vom Dichter zum innehaltenden Höhepunkt gerufen (here buckle!), seine volle, gefährlichste Kraft unbeweglich wie fallende Ascheglut zu verströmen»[44]. An der zweiten Stelle unterstreicht Balthasar den christologischen Sinn. «So ist es das Geheimnis des Sonetts vom ‹Turmfalken› – ‹Christus unserem Herrn› gewidmet –, das Bild in einer ungeheuer aufgesteigerten Intensität vorzuführen, die die kühnen Aufschwünge des Wildvogels bereits spiritualisiert, um dann das äußerste, nunmehr unbeweglich gewordene Schweben auf der höchsten Höhe, mit ausgebreiteten Flügeln, als letzte Kraftentfaltung zu deuten, daraus die Gluten niederträufeln: sakramentales Bild des Kreuzes. Das Bild ist als natürliches überfordert, seinem Gesamtsein [sic!] nach jedoch nicht; es vollzieht keine metabasis, keine allegoria; Christi Kreuz ist ja nicht ein geschichtliches Faktum neben andern, worauf ein Naturvorgang mehr oder weniger willkürlich hinbezogen würde: es ist die ontische Grundvoraussetzung aller Naturvorgänge, die alle, wissentlich oder nicht, inwendig und über sich hinaus dies bedeuten, dies meinen. Der ‹Turmfalke› lässt den Bezug ausdrücklich nur in der Widmung aufscheinen, im Gedicht selbst muss das Bild alles sagen»[45].

Auch wenn die Interpretationen im Detail differieren – Guardini sieht die Klimax im Sturz des Falken, Balthasar macht sie im unbeweglich gewordenen Schweben des Vogels in höchster Höhe fest, von wo die Gluten herabträufeln –, ihr Gesamttenor weist aber in dieselbe christologische Sinnrichtung: bei Balthasar sakramentales Bild des Kreuzes, bei Guardini «der leidende Christus, dessen Wunden im Kampf der Erlösung blutigrot aufklaffen, aber von geheimer Erlöser-Herrlichkeit golden leuchten»[46]. Beide Theologen fühlten sich von dem Gedicht angezogen. Aus Einträgen im

Taschenkalender geht hervor, dass Guardini sich im Februar 1961 intensiv mit Hopkins' Gedichten befasst hat. Balthasar hat seinen Essay Anfang Juli 1962 niedergeschrieben[47]. Die Interpretation des Gedichtes durch die beiden Protagonisten mag als Beispiel für die Integration von Theologie und Literatur stehen. Um den Sinngehalt des Sonetts voll zu erfassen, bedarf es gewissermaßen der Augen der Theologie.

4. Kontext Kultur

Abschließend soll noch an den Kontext erinnert werden, in den das erörterte Thema einzuordnen ist. Wir fragen nach dem geistigen Raum, in dem die Begegnung von Literatur und Theologie erfolgt. Dieser Raum ist die Welt der Kultur. In seiner Pastoralkonstitution hat das 2. Vaticanum das komplexe Phänomen der Kultur umschrieben: «Unter Kultur im allgemeinen versteht man alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit»[48]. Auf den engen Zusammenhang von Natur und Kultur wird eingangs hingewiesen. «In der Person des Menschen selbst liegt es begründet, dass sie nur durch Kultur, das heißt durch die entfaltende Pflege der Güter und Werte der Natur, zur wahren und vollen Verwirklichung des menschlichen Lebens gelangt»[49]. Kultur wächst also aus der Natur hervor, aber sie übersteigt zugleich die Natur, da der Mensch im Kulturschaffen gleichsam seine neue Welt erbaut, in der die Natur unter ein höheres Gesetz gestellt wird.

Kultur und Religion stehen in einem besonderen Verhältnis zueinander. Von dieser Zuordnung leitet sich das Interesse der Kirche für die Kultur ab, von der das ganze zweite Kapitel im zweiten Hauptteil der Konstitution handelt[50]. Dabei rückt die Kultur unter die Perspektive des Evangeliums Christi. «Die gute Botschaft Christi erneuert unausgesetzt Leben und Kultur des gefallenen Menschen und bekämpft und beseitigt Irrtümer und Übel, die aus der stets drohenden Verführung zur Sünde hervorgehen. Unablässig reinigt und hebt sie die Sitten der Völker. Die geistigen Vorzüge und Anlagen eines jeden Volkes oder einer jeden Zeit befruchtet sie sozusagen von innen her mit überirdischen Gaben, festigt, vollendet und erneuert sie in Christus. Schon durch die Erfüllung der eigenen Aufgabe treibt die Kirche die menschliche und mitmenschliche Kultur (humanam civilemque cultum) voran und trägt zu ihr bei; durch ihr Wirken, auch durch ihre Liturgie, erzieht sie den Menschen zur inneren Freiheit»[51].

Unter den dringlichen Aufgaben der Christen im Bereich der Kultur nennt die Konstitution Literatur und Kunst. «Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden; sie gehen darauf aus, die Situation des Menschen in Geschichte und Universum zu erhellen, sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft zu schildern

und ein besseres Los des Menschen vorausahnen zu lassen. So dienen sie der Erhebung des Menschen in seinem Leben in vielfältigen Formen je nach Zeit und Land, das sie darstellen»[52]. Die Theologen aber werden ermahnt, «sich zugleich um eine tiefe Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit zu bemühen und die Verbindung mit der eigenen Zeit nicht zu vernachlässigen, um den in so verschiedenen Wissenszweigen gebildeten Menschen zu einem umfassenden Glaubensverständnis verhelfen zu können»[53].

Diese neue Positionierung der Kirche in ihrem Dialog mit der Welt der Kultur hatte zweifellos ihre Wegbereiter. Mit ihrer Integration von Theologie und Literatur haben sowohl Romano Guardini wie auch Hans Urs von Balthasar dazu ihren persönlichen Beitrag geleistet. Die Theologie nach dem 2. Vaticanum ist sensibler geworden für das Phänomen der Kultur, als dies bei der neuscholastisch geprägten Theologie noch vor dem Konzil der Fall war[54]. Ohne die ureigenen Aufgaben zu vernachlässigen, nimmt sie mit offenem Blick und Geist das literarische Schaffen und überhaupt das Kulturschaffen wahr und folgt so den markanten Spuren ihrer großen Meister. Dabei bleibt es eine Binsenwahrheit: Nur ein starker Glaube vermag Kultur zu prägen.

Anmerkungen

[1] H.U. von Balthasar, Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, München 1970; Freiburg [2]1995. Am 17. März 1971 empfing Balthasar in München den von der Katholischen Akademie in Bayern gestifteten Romano-Guardini-Preis.

[2] M.Lochbrunner, Guardini und Balthasar. Auf der Spurensuche einer geistigen Wahlverwandtschaft, in: Forum katholische Theologie 12 (1996) 229-246.

[3] M.Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts, Würzburg 2005 (2. Kapitel: Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar); erscheint demnächst.

[4] M. Lochbrunner, Guardini und Balthasar. Auf der Spurensuche einer geistigen Wahlverwandtschaft, 231-234.

[5] H.U. von Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, Selbstverlag des Verfassers: Zürich 1930; Neuauflage: Studienausgabe Hans Urs von Balthasar Bd. 2, Freiburg [2]1998.

[6] R. Faesi, Begutachtung der Dissertation von Hans Balthasar [sic!]: Geschichte des eschatologischen Problems in der neuen deutschen Dichtung [sic!], in: Promotionsakten Hans Urs (von) Balthasar 1928, Staatsarchiv des Kantons Zürich, U 109 e. 27.

[7] H.U. von Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, Freiburg [2]1998, 41.

[8] Siehe Balthasars Bericht «Warum ich Priester wurde» (aus dem Jahr 1959): «Noch heute, nach dreißig Jahren könnte ich auf dem verlorenen Waldweg im Schwarzwald unweit von Basel den Baum wiederfinden, unter dem ich wie vom Blitz getroffen wurde. Ich war damals Student der Germanistik und folgte einem Exerzitienkurs für Laienstudenten» (in: E.Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Freiburg 1993, 400).

[9] Brief der Mutter Gabrielle von Balthasar an P. Bonaventura Egger: Luzern, 2.8.[1921]. Das Original des Briefes befindet sich im Stiftsarchiv Engelberg.

[10] Von diesem Literaturkurs hat mir sein Mitnovize Kardinal Alois Grillmeier SJ (1910-1998) berichtet.

[11] R.Faesi, Apokalypse der deutschen Seele, in: Neue Züricher Zeitung Nr. 1382, 1. August 1937. Faesi spricht von einer Doppelbegabung des Verfassers, die es ihm ermöglicht, sowohl den Denkern als auch den Dichtern gerecht zu werden.

[12] R.Faesi, Erlebnisse. Ergebnisse, Zürich 1963, 405/406.
[13] M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe, in: Forum katholische Theologie 11 (1995) 161-181; ders., Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars (Freiburger theologische Studien 120), Freiburg 1981.
[14] M. Lochbrunner, «Grundsteine zu einem geistigen Europa sammeln ...» Hans Urs von Balthasar als Herausgeber der Sammlung «Klosterberg. Europäische Reihe» (1942-1952), in: ders., Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967), Würzburg 2002, 9-58.
[15] H.U. von Balthasar, Unser Auftrag. Bericht und Entwurf, Einsiedeln 1984, 32.
[16] Zu den biographischen Daten siehe bei Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk, Mainz [4]1995.
[17] R. Guardini, Berichte über mein Leben, in: ders.; Stationen und Rückblicke. Berichte über mein Leben (RGW), Mainz/Paderborn 1995, 44-45. RGW = Romano Guardini Werkausgabe.
[18] A.a.O., 45-46.
[19] Die Exegese als dominant philologische Disziplin hat schon immer in einer besonderen Nähe zu den Methoden der Philologie gestanden und sie in die Bibelhermeneutik integriert. Über diesen speziellen Fall der Integration von Literatur und Theologie soll hier nicht gehandelt werden. Stellvertretend für andere, die in dieser Richtung gearbeitet haben, soll wenigstens der Name des spanischen Jesuiten und ehemaligen Professors am Biblicum Luis Alonso Schökel (* 1920) genannt werden.
[20] H.U. von Balthasar, Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola (Neue Kriterien 3), Freiburg [2]2001, 10/11. Das Gespräch ist zuerst unter dem Titel «Viaggio nel post-concilio» im November 1985 in der italienischen Zeitschrift «Trenta Giorni» veröffentlicht worden.
[21] H.U. von Balthasar, Unser Auftrag. Bericht und Entwurf, Einsiedeln 1984, 32.
[22] H.U. von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 1: Der deutsche Idealismus, Freiburg [2]1998, 4. Nur nebenbei sei angemerkt, dass «Eschatologie» hier die subjektive Haltung gegenüber dem Eschaton meint, während in der Theologie der Begriff gemeinhin eine objektive Realität bezeichnet und als Lehre von den «letzten Dingen» verstanden wird.
[23] A.a.O., 9.
[24] A.o.O., 10.
[25] R. Guardini, Sprache – Dichtung – Deutung. Gegenwart und Geheimnis (RGW), Mainz/Paderborn 1992, 9-10.
[26] H.U. von Balthasar, Theodramatik. Bd. I: Prolegomena, Einsiedeln 1973, 23.
[27] H.U. von Balthasar, Noch ein Jahrzehnt – 1975, in: ders., Zu seinem Werk, Freiburg [2]2000, 83.
[28] In seinem Opusculum hebt Balthasar diesen dritten Bereich als Guardinis Domäne hervor; siehe H.U. von Balthasar, Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, Freiburg [2]1995, 21f.
[29] H.U. von Balthasar, Theodramatik I, 113-114.
[30] Wenn hier, um das Profil der vierten Ebene kurz skizzieren zu können, auf die Theodramatik zurückgegriffen worden ist, ließe sich mutatis mutandis am Gestaltbegriff der Ästhetik Entsprechendes aufzeigen. Während für die Gewinnung des dramatischen Instrumentars die Dramenliteratur relevant ist, sucht Balthasar sein ästhetisches Instrumentar in erster Linie bei Johann Wolfgang von Goethe, speziell bei dessen Gestaltverständnis; vgl. M. Lochbrunner, Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg 1981, 166-175.
[31] Ich verzichte auf bibliographische Hinweise, die anhand der von Hans Mercker erarbeiteten Guardini-Bibliographie (München 1978) leicht nachgeschlagen werden können.
[32] LThK[3] VIII (1999) 1109f. (V. Kapp); W. Frühwald, Deutscher «renouveau catholique». Zur literarhistorischen Einordnung des Werkes Gertrud von le Forts, in: H. Bach (Hrsg.), Dichtung ist eine Form der Liebe, München 1976, 60-73.
[33] M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar und die Musik, in: IkaZ 29 (2000) 328.
[34] R. Guardini, Ästhetisch-theologische Gedanken zu G.M. Hopkins' Sonett «Der Turmfalke», in: ders., Sprache – Dichtung – Deutung. Gegenwart und Geheimnis (RGW), Mainz/Paderborn 1992, 81-86.

[35] H.U. von Balthasar, Herrlichkeit II/2: Fächer der Stile. Laikale Stile, Einsiedeln 1962, 717-766.
[36] Die Beziehung Guardinis zum Literaturwissenschaftler Hermann Kunisch, der seit 1955 sein Kollege an der Münchener Universität war, wird von Berthold Gerner subtil ausgeleuchtet: Romano Guardini in München. Beiträge zu einer Sozialbiographie. Bd. 1: Lehrer an der Universität, München 1998, 426-434.
[37] Peter Henrici macht mit Recht aufmerksam, dass wohl auch autobiographische Erinnerungen Balthasars in seine Studie über Hopkins eingeflossen sind; vgl. Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar, in: K. Lehmann/W. Kasper (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 24. Das ignatianische Ordensideal scheint es in der Tat künstlerischen Begabungen sehr schwer zu machen, sich zu entfalten. Bei Hopkins brach erst nach sieben Jahren im Orden der dichterische Impetus wieder hervor.
[38] Siehe Balthasars Darstellung des inneren Ringens zwischen künstlerischer und religiöser Berufung beim Ordenseintritt Hopkins': Herrlichkeit II/2, 736-741.
[39] A.a.O., 761.
[40] Übersetzung von Ursula Clemen und Friedhelm Kemp in: G.M. Hopkins, Gedichte, Schriften, Briefe, München 1954; zitiert nach R. Guardini, a.a.O., 82, wo auch der englische Text des Sonetts abgedruckt ist.
[41] R.Guardini, a.a.O., 81.
[42] Ebd., 84.
[43] Ebd., 85.
[44] H.U. von Balthasar, a.a.O., 727.
[45] Ebd., 761/762.
[46] R. Guardini, a.a.O., 86.
[47] Zwei Briefstellen erlauben eine zeitliche Eingrenzung der Abfassungszeit. Am 28. Juni [1962] schreibt Balthasar an Alois Dempf: «Habe mein Bonaventura-Kap. fertig, nun noch der Hopkins, der Plato – Scotus – Ignatius zu Vätern seiner phantastischen religiösen Dichtung erwählt hat – dann ist meine Artusrunde beisammen, und dann mache ich Pause.» Am 12. Juli [1962] teilt er Gustav Siewerth mit: «Heute fahre ich für 5 Wochen ins Wallis (...). Gestern wurde ich mit ‹Herrlichkeit II› fertig, Hopkins war der Schluss.» So bleiben gerade zwei Wochen für die Niederschrift des Essay übrig. In dieser Mitteilung an Siewerth klagt Balthasar auch darüber, dass seine Werke (damals!) kaum gelesen werden, «denn wer in Deutschland nicht Professor ist, wäre besser Kohlenarbeiter – eigentlich steht nur Guardini zu mir, immer wieder, was sehr seltsam ist. Man hört so viel Gutes von ihm, seiner Freigebigkeit, Hilfsbereitschaft.» Guardini rechnete damals damit, Balthasar als Nachfolger auf seinem Lehrstuhl gewinnen zu können. Zu den Korrespondenzen vgl. M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts, Würzburg 2005.
[48] 2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et spes», Nr. 53,2; zitiert nach K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966. NB. Balthasars Freund Richard Hauser (1903-1980) hat in: LThK^2 VI (1961) 669-672 einen vortrefflichen systematischen Artikel zum Stichwort Kultur verfasst.
[49] GS 53,1.
[50] GS 53-62: «Die richtige Förderung des kulturellen Fortschritts».
[51] GS 58,4.
[52] GS 62,3.
[53] GS 62,7.
[54] Ein erfreulicher Reflex dieser Neuorientierung der Theologie auf die Kultur hin begegnet in der dritten Auflage des LThK^3 (1993 – 2001), bei der die Artikel aus dem Fach Literaturwissenschaft sowohl an Zahl wie an Substanz deutlich gewonnen haben. Eine letzte Konsequenz aus den Impulsen des 2. Vaticanums würde m. E. dann gezogen werden, wenn in Entsprechung zur christlichen Soziallehre auch eine christliche Kulturlehre institutionalisiert würde, in der der interdisziplinäre Ansatz Guardinis und Balthasars voll zum Tragen käme.

FELIX GENN · ESSEN

EINE THEOLOGIE AUS DEM GEIST DER EXERZITIEN

«Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn man alles aufschreiben wollte, so könnte, wie ich glaube, die ganze Welt die Bücher nicht fassen, die man schreiben müsste» (Joh 21,25). Dieser letzte Vers aus dem Johannesevangelium scheint übertrieben. Für die Exegeten ist klar, dass mit dem 20. Kapitel das Evangelienbuch abgeschlossen ist. Der Verfasser rundet dort seinen Bericht über das Leben und die Taten Jesu mit der Bemerkung ab: *«Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen»* (Joh 20,30–31). Der sogenannte Redaktor, der ein weiteres Schlusskapitel anfügt, greift auf diesen Satz des ursprünglichen Verfassers zurück und steigert ihn, indem er die Glaubwürdigkeit des johanneischen Zeugnisses feststellt und dann mit einer «rhetorischen Übertreibung», so Rudolf Schnackenburg, den Schlusspunkt setzt. Die Formel ist durchaus vergleichbar mit anderen literarischen Zeugnissen der damaligen Zeit. Nach Auffassung dieses Exegeten «dient die Hyperbel dazu, Jesu Taten in literarischer Manier zu verherrlichen, sicher nicht im Sinn des Evangelisten, dem es auf die tiefere Bedeutung der Werke Jesu ankommt.» Es handelt sich um einen «geschraubten Satz» eines «ehrgeizigen Schreibers», der ein «geistreiches Schlusswort hinzusetzen wollte».[1] Für das Auge eines Literarkritikers ist die Auslegung dieses letzten Verses aus dem Johannesevangelium damit beendet. Es handelt sich um eine Notiz, mit der ein vielleicht nicht ganz fähiger Schriftsteller versucht hat, an die Zielbeschreibung der Evangelienschrift aus dem 20. Kapitel anzuknüpfen und mit der Erzählung vom reichen Fischfang und der Begegnung Jesu mit Petrus und dem Jünger, den er liebte, abzurunden. Ein großer geistlicher Wert kann einer solchen Aussage nicht beigemessen werden.

Blickt man aber vom geistigen Schriftsinn und mit kirchlichem Auge auf diesen Vers, so können sich Dimensionen eröffnen, die die Literarkritik nicht fassen kann. In den Abschiedsreden des Johannesevangeliums vernehmen wir die Worte: *«Der*

FELIX GENN, geb. 1950, 1976 Priesterweihe, 1976-78 Kaplan in Bad Kreuznach, 1978-85 Subregens am Bischöflichen Priesterseminar Trier, 1985 Promotion, 1985-94 Spiritual am Priesterseminar Trier, 1994-1997 Ständiger Lehrbeauftragter für Christliche Spiritualität an der Theologischen Fakultät Trier, Leiter der Heilig-Rock-Wallfahrt 1996, 1997-1999 Regens am Studienhaus St. Lambert in Burg Lantershofen, 1999 Weihbischof für das Bistum Trier, 2003 Ernennung zum Bischof von Essen.

Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe» (Joh 14,26) und: *«Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird. Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden»* (Joh 16,13-15). Das Tun Jesu ist nicht erschöpft mit dem, was er zu seinen Lebzeiten getan hat. Die Zeichen, die er gewirkt hat, erst recht sein Leiden und Sterben, das Ereignis seiner Auferstehung und seine Begegnung mit den Jüngern als der auferstandene und verherrlichte Christus sind keine abgeschlossenen Größen. Sie gehören der Kirche und sind ihr übergeben. So wie die Jünger nach und nach lernen mussten, welch tiefe Bedeutung in all dem verborgen ist, so werden erst recht die Christen, die das Zeugnis der Auferstehung aufgenommen haben und dem in der Kirche wirkenden Herrn begegnen, immer mehr erfahren, «was sein ist», und welche Herrlichkeit in diesen Zeichen, Taten, Worten und Ereignissen aufscheint. Diese Erkenntnis wird nicht bloß ein rationaler Vorgang unseres Verstandes sein, sondern der in der Kirche durch den Geist gegenwärtige Herr wirkt weiter und schließt ihr immer mehr und immer tiefer seine Wahrheit auf.

Leo der Große hat die Herrenworte aus den Abschiedsreden ausgelegt. Er bemerkt: *«Es handelte sich also nicht darum, eine andere Wahrheit zu lehren oder eine andere Lehre zu verkünden. Aber die Fassungskraft jener, die belehrt wurden, musste vermehrt werden, die Beständigkeit jener Liebe, die alle Furcht vertreibt, musste verstärkt werden, damit sie die Wut der Verfolger nicht fürchtete. Das begannen die Apostel wirklich brennender zu wollen und wirksamer zu können, nachdem sie mit einer neuen Gnadenfülle des Heiligen Geistes erfüllt waren. Von der Kenntnis der Gebote schritten sie voran zum Ertragen von Leiden.»*[2] Diese Zeugnisse lassen sich beliebig vermehren, vor allem durch die Biografie ungezählter heiliger Frauen und Männer. Adrienne von Speyr hat in ihrem Johanneskommentar auf den Zusammenhang des letzten Verses aus dem Johannesevangelium mit der Eucharistie hingewiesen. *«Das Je-Größere der Liebe des Herrn, die unabschließbar immer neu gesprengt wird, wird uns doch je neu zuteil in der Gabe der Eucharistie. Wer kann ermessen, was durch diese eucharistische Gnade immer wieder neu in den Herzen der Menschen gewirkt wird? Es lässt sich nicht im Einzelnen aufschreiben, weil es aus dem Gesamtzusammenhang seiner Liebe kommt. Würde es aber aufgeschrieben, so könnte tatsächlich die Welt die Bücher nicht fassen: Die Zahl aller Glaubenden aller Zeiten ist eine endliche Zahl. Aber wenn sie alles aufschrieben, was sie vom Herrn wüssten, es wäre noch immer in keinem Verhältnis zu dem, was der Herr tatsächlich getan hat. Denn alles, was er tut, wird uns nur teilweise eröffnet, weil wir nur teilweise glauben und weil sein Tun zugleich in die Ewigkeit hineingetan wird und von Ewigkeit her getan wurde.»*[3]

Die Auseinandersetzung mit der johanneischen Schlussbemerkung ist ein Schlüssel zum Verständnis der geistlichen Übungen des heiligen Ignatius von Loyola, der Exerzitien. Die geistlichen Übungen zur Ordnung des Lebens auf dem Fundament, als Geschöpf den Schöpfer «zu loben, zu ehren und ihm zu dienen», haben kein anderes Ziel, als den Menschen, der sich diesen Übungen unterzieht, in eine immer tiefere Erkenntnis Jesu Christi des Herrn zu führen, um ihn mehr zu lieben

und ihm nachzufolgen.[4] Was durch diese Erkenntnis Jesu des Herrn in der Welt gewirkt wurde, kann überhaupt nicht aufgeschrieben werden, würde es aufgeschrieben, könnte die Welt die Bücher nicht fassen.

Vierzehn Jahre sind nun vergangen, seit Hans Urs von Balthasar, erwählter Kardinal der Kirche, von uns gegangen ist. In jedem Jahr haben sich Menschen zusammengefunden, um von verschiedenen Gesichtspunkten sein umfassendes Lebenswerk zu würdigen. Die Literatur, die sich mit ihm und seinem Werk beschäftigt, wird mittlerweile unübersehbar. Die Vielzahl seiner Schriften fordert Forscher heraus, die in unterschiedlicher Absicht und von ganz verschiedenen Blickwinkeln her ihn zu verstehen suchen, ihn kritisch beleuchten, seine Theologie in einen Vergleich mit anderen Theologien bringen und vieles andere mehr. Mit einem solch gewaltigen Opus kann man vieles betreiben. Wer wird ihn wirklich verstehen? Wenn wir zu seinem Jahrgedächtnis zusammenkommen – werden wir ihm gerecht, wenn wir ihn würdigen? Für mich ist es eine Ehre, meine Hommage als Zeichen meines Dankes für das, was ich von ihm empfangen habe, formulieren zu können.

Ich habe Hans Urs von Balthasar vor 20 Jahren persönlich kennen gelernt, als er von meinem Bischof nach Trier eingeladen wurde, um vor den Seminaristen die Intention der Johannesgemeinschaft vorzustellen. Dabei lud er zu Exerzitien ein, die ich 1983 unter seiner Leitung empfangen durfte. Das war das Wichtigste, wie er selber formulierte, was er in seinen letzten Lebensjahren noch geben wollte: die geistlichen Übungen des heiligen Ignatius. Als er am 26. Juni 1988 gestorben war, suchte mich ein Mitbruder auf und ging an der Regalwand vorbei, in der die Werke Balthasars standen. Dabei bemerkte er: «Jetzt müssen wir endlich diese Bücher lesen, um ihn noch mehr zu verstehen. Bisher sagte Hans Urs von Balthasar immer, wir brauchten es nicht, wir hätten ja Exerzitien bei ihm gemacht.»

Ich habe diese persönliche Notizen hier in der Öffentlichkeit vorgestellt, weil sie für mich der Zugang zum Werk und zur Gestalt von Hans Urs von Balthasar darstellen. Exerzitien vermag ich nur richtig zu verstehen, wenn ich sie aus dem Geist des letzten Verses des Johannesevangeliums lese. Es geht nämlich in ihnen nicht so sehr um asketische Übung, sondern um die tiefere Erkenntnis Jesu Christi und die Bereitschaft, ihn an mir handeln zu lassen. Was er aber im Einzelnen an den Einzelnen tut, wer könnte es aufschreiben? In diesem Sinne verstehe ich diesen Beitrag als einen Versuch, aus der persönlichen Begegnung mit Hans Urs von Balthasar und dem Leben mit der Johannesgemeinschaft einen Blick zu werfen auf sein umfassendes, kaum auszuschöpfendes Werk.

Balthasar ist ein theologischer Stil, wie Angelo Scola treffend formuliert[5]. Die Gestalt, die dieser Stil findet und die Motive seines Denkens sind aber wesentlich geprägt vom Geist der Exerzitien. In seinem ersten Rechenschaftsbericht über sein Werk aus dem Jahr 1945 gibt er als Motto, das er über sein Tun stellen will, den paulinischen Satz an: *«Alles ist euer, ihr aber seid Christi»* (1 Kor 3,22f.)[6]. Damit gibt er uns einen Schlüssel in die Hand, sein Werk in der christologisch-trinitarischen Mitte zu verankern. Nichts anderes aber wollen die Exerzitien. Deshalb soll nun im Folgenden eine kurze Theologie der Exerzitien dargestellt werden. Auf ihrem Hintergrund lese ich das Werk Balthasars.

1. Theologie der Exerzitien

«Unter geistlichen Übungen versteht man jede Art, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und im Geiste zu beten und andere geistige Tätigkeiten. Denn wie Lustwandeln, Ausschreiten und Laufen körperliche Übungen sind, so nennt man geistliche Übungen jede Weise, die Seele vorzubereiten und in Bereitstellung zu setzen, dazu hin, alle ungeordneten Hinneigungen von sich zu tun, und nachdem sie abgelegt sind, den göttlichen Willen zu suchen und zu finden in der Einrichtung des eigenen Lebens zum Heile der Seele» (EB 1). Hinter dieser nüchternen Umschreibung vermutet man beim ersten Lesen und Hinhören frommes Tun, aszetisches Bemühen, aber kaum Theologie. Das Exerzitienbuch scheint wie eine Einleitung zu einer bestimmte Methode und Technik, in sein Leben Ordnung hineinzubringen. Lässt sich jemand durch die geistlichen Übungen führen, wird er aber der ganzen Wirklichkeit Gottes ansichtig. Aus dem Blick auf ihn begegnet er sich selbst in seiner eigenen Geschöpflichkeit und Sünde. Er begegnet dem Leben, Wirken, Leiden und Sterben des Herrn und seiner Auferstehung. Wer sich den geistlichen Übungen stellt und unterzieht, wird eingeübt in die Wahrheit Jesu Christi, vollzieht, was Jesus im Johannesevangelium sagt: *«Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Taten in Gott vollbracht sind»* (Joh 3,21). Exerzitien üben ein in das Tun der Wahrheit, sind selbst Tun der Wahrheit. Die Wahrheit aber ist der lebendige Gott, der in Jesus Christus offenbar wurde und den Menschen in seine Nachfolge ruft.

Die geistlichen Übungen des Ignatius gründen auf einer trinitarischen Theologie. Als die Exerzitien umspannende Klammern sind die Betrachtung zu «Prinzip und Fundament» (23-24) und die «Betrachtung zur Erlangung der Liebe» (230-237) anzusehen. Sie sind die Angelpunkte der in vier Wochen eingeteilten geistlichen Übungen. Der, der sie empfängt, steht auf dem Fundament, sich als Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber zu wissen. Es kann nur jemand Exerzitien machen, der um das innere Lebensprinzip weiß, wozu er da ist: Gott zu loben, ihn zu ehren und ihm zu dienen und auf diese Weise sein Heil zu erlangen. In Lob, Ehre und Dienst drückt sich eine trinitarische Struktur aus. Gott zu loben bedeutet als Liebender dem Geliebten in Dankbarkeit zu begegnen und sich seiner Nähe dankbar zu vergewissern. Ehre aber weist darauf hin, dass die Liebe nicht allein von der Nähe lebt, sondern den Abstand und die Distanz braucht, um das Anderssein des Anderen als wahr anzunehmen. Aus der Nähe und dem Abstand in der einen Liebe resultiert das Bestreben, dem Geliebten zu dienen. Der Dienst Gottes aber ist nicht eine sklavische Größe, sondern ein Geschenk, das Gott dem Menschen bereitet, indem er ihn in sein Werk hineinzieht und ihn begabt, das Seine zu tun. Der Epheserbrief fasst es in das Wort: *«Gottes Geschöpfe sind wir, in Christus Jesus dazu geschaffen, in unserem Leben die guten Werke zu tun, die Gott für uns im Voraus bereitet hat»* (Eph 2,10).

Dies verweist auf eine innertrinitarische Wirklichkeit: Vater, Sohn und Geist leben in der Gemeinschaft des Lobes und der Ehre: Sie heißen sich gegenseitig in ihrer Liebe gut und doch wahren sie den Abstand, der das Anderssein des anderen in Ehre realisiert. Ihr gegenseitiges Sich-Schenken ist Dienen. Der Sohn, gerade als menschgewordener, lebt davon, im Heiligen Geist der Liebe den Wil-

len des Vaters zu tun. Der Heilige Geist dient der Offenbarung der göttlichen Liebe von Vater und Sohn. Aus dieser fundamentalen Wirklichkeit ergibt sich die Ordnung der Welt und des Lebens, die Rangordnung der Dinge. Der Mensch kann sie gebrauchen, damit sie diesem Ziel, Gott zu loben, ihn zu ehren und ihm zu dienen, eingeordnet sind. Die Haltung, die sich daraus ergibt, ist die Indifferenz, die nicht eine stoische Gelassenheit besagt, sondern je neu erfordert ist, wenn wir einer Situation ausgesetzt sind, zu der wir uns verhalten müssen. Ignatius spricht ausdrücklich davon, dass wir uns allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmütig *machen* müssen. Alle Grundbedürfnisse unseres Lebens, Gesundheit, Ehre, Besitz, Leben werden eingeordnet in den Kontext, dass alles der Ehre Gottes und damit dem Ziel unseres Lebens diene.

In der *Betrachtung zur Erlangung der Liebe* am Ende der Übungen greift Ignatius auf diesen Zusammenhang zurück. Der Mensch, der sich so verstanden hat, wie es im Prinzip und Fundament dargelegt wird, und der den Weg der vier Wochen gegangen ist, hat innerlich ergriffen, was das Ziel seines Lebens ist: die Liebe, die wesentlich *«mehr in die Werke gelegt werden muss, als in die Worte»* (231). Sie vollzieht sich in der Mitteilung des Schöpfers an das Geschöpf und in der Antwort des Geschöpfes an den Schöpfer. Sie besteht darin, immer mehr zu erkennen, wie Gott mich gutheißt, wie er uns Menschen ehrt, und was er für uns tut, wie er uns dient. Deshalb wird der Exzerzitand aufgefordert, die empfangenen Wohltaten Gottes in der Schöpfung und in der Erlösung in sein Gedächtnis zu rufen und zu sehen, was ihm alles persönlich über die Gaben von Schöpfung und Erlösung zuteil wurde. In den einzelnen Betrachtungspunkten führt Ignatius den Übenden immer tiefer hinein in den Reichtum der Liebe Gottes, der nicht nur die Geschöpfe erschafft, ihnen Dasein, Leben, sinnliches Fühlen und geistige Einsicht schenkt, sondern den Menschen darüber hinaus die Gnade gewährt, Gleichnis und Bild der göttlichen Majestät zu sein. Es wird betrachtet, wie Gott sich anstrengt und sich müht um des einzelnen Menschen willen, und wie alles Gute und jede Gabe von ihm herabsteigt, so wie aus der Sonne die Strahlen kommen. Die Tiefe dieses Geschenkes liegt darin, dass Gott selbst *«danach verlangt, sich selbst mir zu geben, soweit er es nur vermag gemäß seiner göttlichen Herablassung»* (234). Der Mensch aber ist herausgefordert, sich nicht nur indifferent zu machen, das Lob, die Ehre und den Dienst Gottes als das Prinzip seines Lebens anzusehen. Vielmehr wird er innerlich dazu gedrängt und bewegt, sein ganzes Dasein Gott zu überlassen und sich Gott anzubieten, sowie er danach verlangt, sich mir anbieten zu dürfen. Deshalb enden die Exerzitien im Gebet des *Suscipe*, in der Übergabe aller Grundkräfte des menschlichen Daseins, damit alles gemäß dem göttlichen Willen geschehe.

Zwischen diesen beiden grundlegenden Betrachtungen entfaltet Ignatius eine Theologie der Heilsgeschichte, die er auf das Leben des einzelnen Menschen anwendet, der diese geistlichen Übungen vollzieht.

So wird in der ersten Woche die Sünde betrachtet, die dem Grundprinzip unseres Daseins entgegensteht, und die deshalb auch verhindert, dass wir uns Gott ganz in der Antwort der Liebe überlassen können. Die Betrachtung zur Sünde gipfelt im Gespräch mit dem Gekreuzigten (53-54). In ihm leuchtet Erlösungstheologie in existentieller Anwendung auf: Der Exzerzitand wird aufgefordert, mit

dem am Kreuz hängenden Herrn ein Gespräch zu führen und ihn zu fragen, «wie er denn als Schöpfer dazu kam, sich zum Menschen zu machen und vom Ewigen Leben zum zeitlichen Tod niederzusteigen und so für meine Sünden zu sterben» (53). Daraus aber folgt die Frage, was der Einzelne für Christus getan hat, tut und tun soll. War in Prinzip und Fundament davon die Rede, dass der Mensch dazu geschaffen ist, Gott zu dienen, so bekommt in dieser Betrachtung der Dienst eine klare Ausrichtung auf Christus hin. Es geht nicht darum, angesichts des Gekreuzigten den Mangel meines Tuns wahrzunehmen, sondern positiv einen Ansporn zu empfangen, für Ihn zu wirken.

So gereinigt kann dann ein Mensch eintreten in die sogenannte zweite Woche. Es soll hier nur angedeutet werden, dass Ignatius es für möglich hält, die geistlichen Übungen mit der Betrachtung über die Sünde und der daraus folgenden Beichte abzuschließen. Es kann aber Menschen geben, die sich der inneren Dynamik weiter überlassen. Diese ist darauf angelegt, den Ruf Christi zu hören und ihm zu folgen. Erst hier kommt der innere Sinn der geistlichen Übungen zur vollen Entfaltung. Die zweite Woche geht von der Betrachtung des Rufes Christi aus. Ihr liegt eine Anthropologie zugrunde, die einer trinitarischen Theologie folgt. Ausgangspunkt ist die Sicht der göttlichen Personen auf die Erde und den Zustand des Menschen. Diese heillose Situation des Menschen ist wie ein Anruf an das Herz Gottes und führt zu dem Entschluss, «dass die zweite Person sich zum Menschen mache, um das Menschengeschlecht zu retten» (102). Aus der Betrachtung dieses grundlegenden Anrufes an Gott durch die Situation des Menschen folgt die Bitte des Exerzitanden *«um die innere Erkenntnis des Herrn, der für mich sich zum Menschen gemacht hat, dazu hin, dass ich jeweils mehr ihn liebe und ihm nachfolge»* (104). Mit dieser Bitte wird er hineingeführt in den Lebensweg des Herrn, angefangen von der Verkündigung Gabriels an Maria über die Geburtsgeschichte bis hin zum öffentlichen Wirken Jesu.

Den Herrn immer mehr zu erkennen und zu sehen, was er für uns getan hat, ergibt die innere Konsequenz, sich vom Herrn in seinen Dienst rufen zu lassen. So wird der Übende in der Krippenbetrachtung eingeladen, *«sich zu einem armseligen wertlosen Dienerlein zu machen»* (114), der die Heilige Familie bedient. Aus der Begegnung des zwölfjährigen Jesus mit seinen Eltern und dem Dialog mit der Mutter im Jerusalemer Tempel folgt dann die Betrachtung der Erwählung zum Dienst. In diesem Ereignis offenbart Jesus, dass er unbedingt im Haus seines Vaters sein muss, und gleichzeitig erweist er seinen Gehorsam, indem er den Eltern nach Nazareth folgt. Diese Stelle ist ein Schlüsselwort für die Theologie der Exerzitien und ihren anthropologischen Hintergrund. Hier zeigt sich nämlich: Die Begegnung mit dem Herrn ist ein Anruf, der zur Wahl führt, sich von ihm in Dienst nehmen zu lassen, den er in seinem Haus für mich vorgesehen hat. Deshalb wird der Exerzitand eingeladen, das Leben Jesu zu betrachten, um mit einem inneren Gespür und mit der Kraft seines Verstandes zu finden, «in welchem Leben oder Stand seine göttliche Majestät sich unser zu bedienen wünscht» (135). Exerzitien sind demnach nichts anderes als Bereitung, die Wahl zu ergreifen, die Gott für uns als das Richtige angesehen hat. Gott zu loben, ihn zu ehren und ihm zu dienen führt zum Gehorsam in der Nachfolge Christi. Weil Gott danach verlangt, sich selbst mir zu geben, weil er mich liebt, ehrt und in seiner Menschwerdung bis

zum Sterben am Kreuz mir dient, kann ich als Mensch den inneren Sinn meines Lebens ergreifen, wenn ich die Wahl Gottes ergreife, die dieser in seiner unendlichen Liebe für mich getroffen hat. Strenggenommen kann sich deshalb jemand nur einmal den geistlichen Übungen unterziehen, weil er nur einmal diese Wahl treffen kann. Freilich bemerkt Ignatius in einem eigenen Abschnitt (189), dass Übungen auch helfen können, die getroffene Wahl zu bessern und neu zu formen. Balthasar hat immer Wert darauf gelegt, diesen Gesichtspunkt zu beachten. Aus dem Gesamten erhellt: Für Ignatius ist Vollkommenheit nicht eine aszetische Größe, sondern Liebe. Es ist die Vollkommenheit Jesu Christi, der aus dem ewigen Ratschluss des göttlichen Herzens sich in die Welt senden lässt, um jeden Einzelnen zu retten und zu erlösen.

Alle weiteren Übungen, die im Zusammenhang der Betrachtung des Lebens Jesu und seines göttlichen Rufes in der zweiten Woche im Exerzitienbuch vorgelegt werden, wollen dieses grundlegende Faktum vertiefen. Sie führen schließlich dazu, dass der Dienst Gottes, der in der ersten Woche zu einem Tun *für* Jesus Christus definiert wurde, zu einem *Mitsein* mit Jesus Christus gerade in der Weise der Demütigung wird. Der Jünger wird vom Herrn immer mehr in seine Nachfolge hineingeführt, die eine Nachfolge des demütigen und gehorsamen Jesus Christus ist. Sie führt schließlich in die Ähnlichkeit mit dem Herrn. In der *dritten Weise der Demütigung*, die die Aufgipfelung der Indifferenz darstellt, wird der Lobpreis und die Verherrlichung Gottes in der Nachfolge geschildert als Weise, *«je mehr mit dem armen Christus Armut zu wünschen und zu erwählen als Reichtum, je mehr mit dem schmacherfüllten Christus Schmach als Ehrenerweise und je mehr danach zu verlangen, als ein Tor und Narr angesehen zu werden um Christi willen, der zuerst als ein solcher angesehen wurde, denn für weise und klug in dieser Welt»* (167).

Die dritte und vierte Woche der Exerzitien sind Entfaltung dieser Betrachtung des Mit-Christus-Seins. In der dritten Woche wird das Mitsein mit dem Herrn unter dem Vorzeichen der Passion, in der vierten unter dem Vorzeichen der Auferstehung betrachtet. Aber hier stockt die Sprache; denn man kann eigentlich die dritte und vierte Woche nicht betrachten, ohne in sie hineingenommen zu werden. Gerade weil es um ein Mitsein mit dem Herrn geht, sind die dritte und vierte Woche am wenigsten theoretische und aszetische Übungen, sondern existentieller Vollzug. Die Betrachtung der Auferstehung bedeutet die intensive Freude mit Christus über seine Herrlichkeit (vgl. 221) – und nicht über das, was «diese Herrlichkeit mir bringt», wie ein modernes Lebensgefühl es vielleicht formulieren würde. Der Exerzitand, der als Geschöpf dem Schöpfer dienen wollte, der durch die Betrachtung seiner Sünde in die Nähe des Herrn geführt wurde und sich fragen musste, was er für Christus tun soll, ist jetzt mit ihm verbunden und freut sich über das, was der Herr um seinet- und um der Welt willen in der Herrlichkeit der Auferstehung erlangt hat.

Aus diesem Grunde ist die Betrachtung zur Erlangung der Liebe eine Betrachtung, die aus der vierten Woche folgt und das Gesamte des Exerzitienbuches zusammenfasst. Das Leben ist dann geordnet, wenn es in der Liebe ist. Diese Liebe aber ist der Dreifaltige Gott selbst. Das ist die Wahrheit. Sie anzuschauen, weckt die Sehnsucht, sie zu erlangen. Sie ist reine Gnade und sie wird sofort zur Tat. Sie ist das Wort des Ewigen Vaters, das zur Antwort drängt. Wer diese Wahrheit tut,

der kommt zum Licht, der erlangt Sinn für sein Leben und zugleich wird er Zeuge der Wahrheit; denn es wird offenbar, dass seine Taten in Gott vollbracht sind. Exerzitien sind deswegen ganz und gar johanneisch, denn sie vollziehen die Gegenbewegung, die zum Leiden des Herrn geführt hat. Der Prolog des Johannesevangeliums spricht davon, dass das Wort in die Welt als sein Eigentum kam, dass die Seinen ihn aber nicht aufnahmen. *«Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind»* (Joh 1,11-13). Exerzitien wollen Ihn aufnehmen; so wird der, der Ihn aufnimmt, aus Gott geboren.

2. Balthasars Werk als ein Werk aus dem Geist der Exerzitien

2.1 Annäherungen

Balthasars Leben und Werk ist von einer grundlegenden Berufung geprägt, von der Erfahrung in einem Exerzitienkurs in Wyhlen bei Basel. Dort traf ihn der Ruf des Herrn unerwartet, wie einst den Apostel Paulus oder den Zöllner Matthäus. Ignatius kennt im Exerzitienbuch unterschiedliche «Zeiten», in denen eine Wahl getroffen wird (175-185). Der Ruf Gottes kann einen Menschen völlig unerwartet treffen – das ist die erste Zeit – und ist doch nicht einfach ein Ereignis im Leeren. Ignatius spricht davon, dass Gott den Willen eines Menschen so bewegen und an sich ziehen kann, dass dieser Mensch ihm ergeben ist und folgt, ohne zu zweifeln, ja ohne zweifeln zu können (175). Diese Erfahrung Balthasars, wie von einem Blitz getroffen zu werden, sich gerufen zu wissen, nichts zu wählen, gewählt zu sein, nicht aktiv sich zum Dienen zu entschließen, sondern in Dienst genommen zu sein, ist prägend für sein gesamtes Leben.[7] Mit Recht hat Angelo Scola seinen Ausführungen über die Motive des Denkens und über die theologische Methode Balthasars ein Kapitel vorangestellt, das die bemerkenswerte Überschrift trägt: *«Du wirst in Dienst genommen: Der Sinn eines Lebens.»*[8] Das ist Balthasar, das ist Ignatius.

Mehrfach hat Balthasar über sein Werk Rechenschaft abgelegt. Es besteht nicht in einer beliebigen Zusammenstellung von Aufsätzen, Vorträgen und Vorlesungen, sondern es ergibt sich aus einer grundlegenden Mitte. In seinem *«Kleinen Lageplan zu meinen Büchern von 1955»*[9] stellt er die Übersetzung der Exerzitien voran. Er ordnet sie ein in die Offenbarung der Fülle Gottes in Jesus Christus. Dabei verknüpft er die Gestalt des Evangelisten Johannes mit dem Gründer der Gesellschaft Jesu. Die Fleischwerdung des Wortes als die grundlegende Offenbarung Gottes wird von Ignatius in den geistigen Raum der Exerzitien gestellt. «Ignatius», so schreibt Balthasar, «erscheint mir als der Punkt in der Geschichte, wo die Begegnung des Menschen mit dem Gott, der das Wort ist und hat, der anredet, wählt und ruft, unausweichlich geworden ist.»[10] Er fährt fort: *«Die Exerzitien erscheinen so jünger und aktueller als je; viel zu wenig sind sie in diesen vierhundert Jahren charismatischer Kern einer Offenbarungstheologie geworden, die die überlegene Antwort auf alle die Christen schreckenden Zeitprobleme bieten könnte»*[11], und er vermerkt, dass er als das Wichtigste in den Exerzitien nicht die Theorie, sondern den Vollzug ansieht: *«Das Wichtigste freilich vollzieht sich jeweils in den Exerzitien selbst, die man nicht*

geben kann, ohne sie selber aus dem Ursprung neu mitzuempfangen»[12]. Hier bereits können wir verstehen, warum es Balthasar so wichtig war, Exerzitien zu geben, wichtiger als die Vollendung seines theologischen Werkes.

Auch die weitere Einordnung seines theologischen Werkes ergibt sich aus dem Geist der Exerzitien: Die Betrachtung des Wortes Gottes führt in die Sendung. Sie ist eine objektive Größe, auch wenn durch die Sendung ein Geistsubjekt zur Person wird. Aber gerade dadurch ist es möglich, Sendung als Auftrag, der von Gott herkommt, wie jede gute Gabe von Gott ausgeht (vgl. EB 237), abzugrenzen von jeder subjektivistischen und psychologischen Sicht. Die Kirche ist der Ort dieser Sendung, und von der Kirche strahlt das Göttliche aus in die Welt.[13] Ohne es eigens zu erwähnen, hat Balthasar in diesem ersten umfassenden Rechenschaftsbericht über sein Werk von den Exerzitien her gedacht. Dabei wendet er aus deren Geist im Umgang mit der Literatur ein wichtiges Instrumentarium der Exerzitien an: Die Unterscheidung der Geister. Es ist ihm wichtig, seine Theologie im Gespräch zu halten mit dem Denken der Zeit, ja jeder Zeit, der Vergangenheit wie der Gegenwart.[14] Weil der Ruf zur Wahl führt und die Wahl Sendung in die Welt bedeutet, setzt sie sich mit der Wirklichkeit auseinander, um dieser Sendung zum Durchbruch zu verhelfen. Die Unterscheidung der Geister hat Ignatius als Regeln verfasst, die dem Exerzitanden sowohl in der ersten als auch in der zweiten Woche helfen, *«die verschiedenen Bewegungen zu erklären und zu erspüren, die in der Seele sich verursachen; die Guten, um sie aufzunehmen, die Schlechten, um sie zu verwerfen»* (313ff.). In der Auseinandersetzung und im Gespräch mit den Geistern in Geschichte und Gegenwart wendet Balthasar diese Regeln an, um den christlichen Weltauftrag, der Ausstrahlung der Kirche in die Welt, der Sendung zum Dienst ihren Ort zu geben. Die Wahrheit will getan werden, und sie wird gewirkt in Abgrenzung und Übernahme. Schon das Frühwerk, die *Apokalypse der deutschen Seele*[15], kann als *Studie zu einer Lehre von letzten Haltungen* hier eingeordnet werden. Balthasar wird diese Grundhaltung durchhalten. Sie bekommt in der konziliaren und nachkonziliaren Zeit eigene Akzente. In seiner Rechenschaft von 1965 stellt er die Auseinandersetzung um das Schlagwort vom aggiornamento wiederum in den Zusammenhang der Exerzitien.[16] Jetzt ist erst recht die Unterscheidung des Christlichen gefordert, wie sie z.B. in den beiden Schriften *Wer ist ein Christ?* und *Glaubhaft ist nur Liebe*, vor allem aber in *Cordula oder der Ernstfall* diskutiert wird. Es geht immer um die Ausstrahlung des Christlichen aus der Mitte in die Nachfolge. Die *Skizzen zur Theologie* beleuchten diesen Zusammenhang in unterschiedlichen Themenreihen.

2.2 Biografische Hinweise

Nach einem kursorischen Überblick, der selbstverständlich das Ganze nur fragmentarisch andeuten kann, kehre ich noch einmal zur Biographie Balthasars zurück.

Aus der Erfahrung der Exerzitien ordne ich seine Entscheidung ein, nicht – wie es ihm angeboten worden war – Professor an der Gregoriana in Rom zu werden, sondern als Studentenseelsorger in Basel zu arbeiten. Das grundlegende Motiv des Wirkens des heiligen Ignatius hat dieser selbst in die Formel gefasst: «iuvare animas» – den Seelen helfen. Es ist der Geist, der aus den Exerzitien folgt, und der zum

Dienen drängt. Balthasar glaubte am besten den Menschen dienen und den Seelen helfen zu können, wenn er auf die akademische Laufbahn verzichtend, Studentenseelsorger würde. Wie grundlegend diese Entscheidung für den weiteren Lebensverlauf, auch für den Schmerz beim Austritt aus der Gesellschaft Jesu 1950, gewesen ist, braucht hier nur benannt zu werden. Aber gerade diesen Austritt aus der Gesellschaft Jesu – durch die im Gehorsam übernommene Gründung und Leitung der Johannesgemeinschaft unausweichlich geworden – wollte Balthasar gerade als Treue zum Ruf, den er in den Exerzitien empfangen hatte, verstanden wissen. Die Aufzeichnungen der Exerzitien, die zur Wahl führten, das Werk Adriennes von Speyr und die Johannesgemeinschaft dem General der Gesellschaft Jesu anzuvertrauen, bedeuteten für Balthasar kein Bruch mit der ersten und entscheidenden Wahl.[17] Als er nach dem Austritt in Maria Laach 1950 in die Hände von Pater Emmanuel von Severus die Gelübde ablegte, so tat er dies, weil er nicht ohne Gelübde leben konnte, wie mir Pater Emmanuel selbst berichtet hat. Für ihn war es die Treue zum Ruf, den er in den Exerzitien in Wyhlen empfangen hatte.

2.3 Das literarische Werk

Werfen wir nun einen Blick auf sein literarisches Werk, um es aus den Exerzitien zu verstehen. Hier muss als erstes *Christlicher Stand* genannt werden. Es will nichts anderes sein «als eine ausführliche Meditation über die Gründe und Hintergründe der Exerzitienbetrachtung von «Ruf Christi», über die auf diesen Ruf zu gebende Antwort ... und die Wahl, vor die dieser Ruf uns stellt».[18] Was Balthasar als Meditation beschreibt, weitet sich zu einem grundlegenden Werk über die christlichen Stände aus. Vielleicht ist es das theologischste Werk, das Balthasar geschrieben hat. Es ist vielleicht auch das umstrittenste. Von diesem Werk her sind alle anderen Überlegungen zum Rätestand, zur Sendung der Laien, zur Nachfolge in der heutigen Welt, wie sie in der Sammlung *Gottbereites Leben* zusammengefasst sind, zu verstehen. Wie sehr Balthasar daran gelegen ist, die Sendung des Christen in der Welt und hier vor allem die Stellung des Laien in der Kirche richtig zu verorten, zeigt die Tatsache, dass er am Ende seines Lebens nochmals sein Buch über Reinhold Schneider aufgelegt hat. Er ist über den Korrekturen dieser Arbeit verstorben. Die Auseinandersetzung mit Bernanos, mit der kleinen Therese und mit Elisabeth von Dijon haben den gleichen Hintergrund.

In einem kleinen Aufsatz aus dem Jahre 1986 hat Balthasar in *Geist und Leben* die «Ignatianische Synthese» unter dem Titel *Zwei Wege zu Gott* dargestellt.[19] Sie fassen zusammen, welche wichtige Position Balthasar der Gestalt des heiligen Ignatius in der Geistesgeschichte zuweist. Daraus ergibt sich auch, wie wesentlich modern diese Gestalt ist. Im Suchen nach Gott gibt es die beiden Wege, vom Menschen auszugehen oder von Gott her. Das Bemühen, die Sehnsucht des menschlichen Herzens in der Ruhe in Gott zu finden, wie Augustinus es klassisch am Beginn seiner *Confessiones*[20] formuliert hat, wird vom biblischen Ansatz als die Sehnsucht Gottes, beim Menschen zu sein, aufgefangen. Ignatius verbindet beide Wege miteinander, indem er den Menschen in die Betrachtung zur Erlangung der Liebe führt. In ihr kommen beide Wege zusammen. Im Weg der Liebe aber ist der Mensch davor geschützt, die Welt hinter sich zu lassen, um nur Gott zu finden, vielmehr gerufen,

Gott in allen Dingen zu begegnen und seine eigene Sendung und sein eigenes Werk in der Welt zu wirken.

Das Bemühen Balthasars, die gesamte christliche Tradition in den Blick zu nehmen und durch den Johannes-Verlag entscheidende Werke dieser Überlieferung den Menschen unserer Zeit zu vermitteln, ordne ich in diesen Zusammenhang ein. Es geht darum, kritisch im Sinne der Unterscheidung zu sichten, was dieser grundlegenden christlichen Intention dient, und was von ihr wegführt, den Menschen unserer Zeit die lebendige christliche Tradition der Liebe für die Sendung in die Welt zu vermitteln. Man könnte es auch mit einem Wort Adriennes ausdrücken, das sie über die Tradition so formuliert: *«Dass es Tradition geben kann neben der Schrift, erklärt sich aus der Lebendigkeit der Liebe: Tradition und Liebe haben das gemeinsam, dass sie sich entwickeln und wachsen. Alles muss im Geist der Schrift verbleiben; aber sobald die Liebe da ist, wird dieser Geist ein lebendiger sein. Vor dem Erscheinen des Herrn gab es nur die Schrift allein, es konnte im Alten Bund noch keine göttliche Tradition geben, weil die Liebe noch nicht Mensch geworden war. Damals war nur der Buchstabe da als Kanon des Wortes Gottes. Die Liebe des Herrn geht über den Buchstaben hinaus, aber ohne ihn zu verleugnen. Auch die Tradition überschreitet die Schrift, muss sich aber in ihrem Geist dem Geist der Schrift angleichen lassen; sie kann nirgends mit der Schrift im Widerspruch stehen. Sie kann nur eine Entfaltung dessen sein, was in der Schrift schon grundgelegt ist, und als Ursprung und Ziel dieser Entfaltung muss die Liebe sichtbar werden. Die Tradition muss um der Liebe willen verteidigt werden, weil alles in der Kirche wachsen, sich entfalten, lebendig sein muss, sowie die Liebe, die Seele des Neuen Bundes, selber lebendig ist».*

Schließlich ein Blick auf das große Werk der *Trilogie*. Vielleicht erscheint es etwas verwegen, dieses Werk aus dem Geist der Exerzitien zu verstehen. Balthasar ist zweifellos Theologe der Exerzitien und Interpret des heiligen Ignatius, so hat es umfassend Jacques Servais dargestellt.[22] Hier geht es darum, die Exerzitien als Folie auch der Trilogie zu sehen. Dabei bin ich mir selbstverständlich bewusst, dass diese These eine gewisse Einseitigkeit hat, weil sie diesem gewaltigen Opus nicht ganz gerecht werden kann. Balthasar selbst hat den ersten Teil seiner Trilogie, die *Herrlichkeit*, als Versuch[23] gewertet. Mein Unternehmen ist noch viel weniger. Trotzdem wage ich es, von den Exerzitien her auf die Trilogie zu schauen. Der Autor hilft mir, wenn er in seinem Bericht von 1965[24] die *Herrlichkeit* mit dem ignatianischen *ad majorem Dei gloriam* in Verbindung bringt.

Ich sehe die Herrlichkeit als eine gewaltige Entfaltung von *Prinzip und Fundament*. Es geht um die Wahrnehmung der Offenbarungsherrlichkeit Gottes in all ihren Facetten im Laufe der menschlichen Geistesgeschichte. Der Schöpfer, dem das Geschöpf zugeordnet ist in Lob, Ehre und Dienst, muss erkannt werden, muss gesucht, muss als wahr angenommen werden. Es ist heute für einen, der Exerzitien gibt, nicht selbstverständlich (wie es dies noch zu Zeiten des Ignatius gewesen ist), davon auszugehen, dass der Exerzitand auf dem Fundament dieses grundlegenden Prinzips steht. Exerzitienmeister der Gegenwart sprechen in Anlehnung an die Aufteilung der geistlichen Übungen in vier Wochen von einer sogenannten «nullten Woche», in die Menschen eingeführt werden müssen. Es geht darum, sie zu sensibilisieren für die Wirklichkeit von Prinzip und Fundament. Auf der Basis des Glaubens stehen auch viele, die im Gottesdienst das Glaubensbekenntnis mitsprechen,

nur schwankend. Aus einer Vielzahl von Geistesrichtungen kommend, ohne zu wissen, wie sehr diese ihre Wurzeln in der Tradition haben, müssen sie allmählich hingeführt werden, dass der Mensch Abglanz und Ebenbild Gottes ist, dass er nur zweiter ist, Gott aber der erste; und dass der Mensch – gegen Karl Marx – dann wahrhaft frei ist, wenn er sich einem anderen verdanken kann; dass der Mensch – gegen Schelling – nicht traurig zu sein braucht, weil er nicht Gott ist. Es geht um die Entfaltung der menschlichen Freiheit, die in der Offenbarung angerufen wird und zu ihrer Vollendung kommen kann. Balthasar weiß, dass Kant anders denkt und wie Fichte versucht hat, mit diesem schwerwiegenden Einwurf umzugehen. Deshalb entfaltet er die Geistesgeschichte in der *Herrlichkeit* und zeigt auf, dass die Offenbarungsgestalt Liebe ist, eine Liebe, die Wahrheit in Person darstellt, der der Mensch begegnen kann, vor allem, wenn er sich herausrufen lässt zur Nachfolge Christi. Die Auswahl der verschiedenen Stile soll deutlich machen, wie die Herrlichkeit Gottes von Menschen aufgenommen und in den unterschiedlichen Zeiten der Kirchengeschichte in unterschiedlichen Gestalten ausgestrahlt wurde. Im Gespräch mit den Philosophen der Antike und der Aufnahme der griechischen Philosophie in der christlichen Kirche wie deren Weiterentwicklung zeigt Balthasar auf, wie das Prinzip und Fundament an die Wurzel des Seins rührt, ja diese Wurzel ist. So wird der, der sich auf dieses Prinzip stellt, gerade als Christ von heute nicht nur Zeugnis geben von der Offenbarungsgestalt Gottes, sondern im Denken unserer Zeit den Anspruch der Metaphysik aufrecht halten müssen.[25]

Die Betrachtung von Prinzip und Fundament drängt weiter. Sie ist schon Begegnung des Geschöpfs mit dem Schöpfer – und deshalb ist sie Ereignis und Anruf an die Freiheit. So kommt es zur *Handlung*. Es kommt zum Drama der Begegnung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit. Die Betrachtung des Rufes Christi ist nicht einfach ein frommes Geschehen, das anmutig betrachtet werden kann, sondern es führt in den existentiellen Vollzug. Darf so die Theodramatik nicht als eine Theologie aus dem Geist der zweiten, ja der dritten und vierten Woche gelesen werden? Balthasar macht es sich und den Lesern nicht leicht. Er verankert diesen Vorgang der Nachfolge wiederum in einer tiefgehenden Unterscheidung der Geister im Gespräch mit Kunst und Philosophie. Er betrachtet den Sinn von Rolle, diskutiert sie sowohl von der Psychologie als auch von der Theaterwissenschaft her. In diesem Gespräch macht er es dem Menschen unserer Zeit möglich, zu erkennen, dass der Christ nichts verliert, wenn er die Wahl Gottes wählt und so nicht nur Subjekt ist, das in sich selbst steht und auf sich selbst beharrt, sondern Person wird, die in der Sendung Jesu Christi alles gewinnen kann. Das aber ist möglich, weil Gott selbst sich in das *Endspiel* hineinbegeben hat, um den Menschen zu unterfangen und ihm endgültig Teilnahme am dreieinigen Leben in Mahl und Hochzeit zu bereiten. Wie weit Balthasar ausgreift, zeigt das letzte Kapitel des *Endspiels*. Hier wird deutlich, wie alle Maße menschlicher Gottesbilder gesprengt werden. Es ist nicht die Frage, was wir Menschen von Gott und der Begegnung mit ihm haben, sondern, was Gott von der Welt hat. Hören wir ihn selbst: «*Was hat Gott von der Welt? Ein zusätzliches Geschenk, das der Vater dem Sohn, aber ebenso sehr der Sohn dem Vater und der Geist beiden macht, ein Geschenk deshalb, weil die Welt durch das unterschiedliche Wirken jeder der drei Personen am göttlichen Lebensaustausch innerlichen Anteil gewinnt und sie Gott deshalb, was sie Göttliches von Gott erhielt, mitsamt dem*

Geschenk ihres Geschaffenseins auch als göttliches Geschenk erstattet».[26] Die Aufgipfelung der menschlichen Freiheit im Ergreifen der göttlichen Wahl ist für das bloße menschliche Wahrnehmen eine Provokation und unmöglich – wie sollte man frei sein, wenn man wählt, was ein anderer gewählt hat? Wer aber mit dem Johannesevangelium zu verstehen lernt, dass es sich um ein einmaliges Geschenk Gottes des Vaters an den Sohn handelt, Christi Jünger zu werden, ignatianisch gesprochen, ihm zugesellt zu werden, der versteht, dass es sich hier um eine Logik der Liebe handelt.

Die Exerzitien münden in die Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Diese Liebe aber ist die wahre Logik Gottes. Diese Liebe, die danach verlangt, sich selbst mir zu geben, und die im Menschen den tiefen Durst weckt, zum Vater hinzufinden, ist der Kern der *Theologik*. Die Wahrheit Gottes zu verstehen, die Liebe ist, führt Balthasar in den Diskurs mit der Wahrheit der Welt in die Betrachtung des ewigen Wortes, das Fleisch wird und als solches Weg, Wahrheit und Leben ist (Joh 14,6) und im Heiligen Geist in der Kirche ausgelegt und weitergegeben wird. Auch hier zeigt sich das seelsorgliche Bemühen Balthasars, das der Leser der Zeilen zunächst gar nicht vermutet. Er will den Seelen helfen. Deshalb setzt er sich mit allen Geistesrichtungen und Philosophien auseinander, um vom entscheidenden Punkt Jesu Christi her auszuscheiden, was dem Weg zu ihm hinderlich ist und zu fördern, was dem Dienst hilfreich wird. Die Auseinandersetzung mit den Geistesgrößen von Geschichte und Gegenwart steht immer unter einem Vorzeichen, das Ignatius vor dem Beginn der Betrachtungen – ganz aus dem Geist Jesu Christi geboren – ausdrückt: *«Es ist vorauszusetzen, dass jeder gute Christ mehr bereit sein muss, eine Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verdammen. Vermag er sie aber nicht zu retten, so forsche er nach, wie jener sie versteht, und wenn er sie übel versteht, so verbessere er ihn mit Liebe. Genügt dies aber nicht, so suche er alle passenden Mittel, dass jener sie richtig verstehen, sich rette»* (22).

2.4 Die Doppelsendung mit Adrienne von Speyr

In den persönlichen Begegnungen mit Balthasar ist mir immer wieder deutlich geworden, wie sehr er sein literarisches Werk als gering gegenüber dem ansieht, was er mit dem Angebot, Exerzitien zu geben, und erst recht mit der geistlichen Begleitung von Menschen und mit der Johannesgemeinschaft gewollt hat. Das große literarische Werk sollte nichts anderes sein, als eine Hinführung, ein paar Stufen, wie er sich selbst ausdrückte, das Christliche tiefer zu verstehen und vor allem zu leben. Er wusste selbst, dass sein literarisches Werk, um ein Wort des heiligen Thomas zu gebrauchen, «Stroh» ist, wenn es nicht zum Leben führt. Deshalb war für ihn die Begegnung mit Adrienne von Speyr grundlegend und wichtig – und auch sie ist als Doppelsendung nur zu verstehen aus dem Geist der Exerzitien. In den Begegnungen mit Adrienne musste Balthasar erfahren, dass die dritte und vierte Woche nicht einfach fromme Anmutungen und Betrachtungen sind, sondern gelebte Wirklichkeit.

Es kann niemand reflexiv in den Griff nehmen, wenn er vom Herrn in die dritte Woche geführt wird. Was das aber bedeutet, das musste Balthasar immer mehr lernen, weil er bereit war, nach eigenem Ringen und Suchen sich das schenken zu

lassen, was der Herr durch Adrienne wirken wollte. Solange wir noch nicht genügend zeitliche Distanz zu diesem Werk haben, werden wir immer etwas davor zurückschrecken. In eine solche Nähe zum gekreuzigten Herrn genommen zu werden, das erschüttert. Diese Nähe auszuhalten und in einer Objektivität der Begleitung zu bleiben, ist nicht jedem Geist zuzumuten. Balthasar wurde es zugemutet und offensichtlich konnte es ihm zugemutet werden. Deshalb umfasst sein Werk im Sinne der Doppelsendung, von der er ausdrücklich in *Unser Auftrag* spricht[27], auch das Werk Adriennes von Speyr. Die Schriftkommentare und vor allem *Kreuz und Hölle* sind nur aus dem Geist der Exerzitien zu verstehen, sie sind Betrachtungen des Lebens des Herrn. Die ignatianische Betrachtungsweise, einen Text der Heiligen Schrift zu verstehen, kennt dabei die *Zurichtung des Schauplatzes* (ZB 103). Adrienne wird bei ihren Betrachtungen des Lebens und besonders des Leidens des Herrn in diesen Schauplatz ganz hineingenommen. Ihre Betrachtungen werden so zu Entfaltungen des Wirkens des Auferstandenen in einem Menschen, Erfahrungen des Umgangs mit ihm, sind erwachsen aus der intensiven Bitte des Exerzitienbuches, die innere Erkenntnis des Herrn zu gewinnen, um ihn mehr zu lieben und ihm mehr nachzufolgen. Diese Erfahrungen werden reflektiert und eingeordnet, mit Beispielen erläutert in den Darlegungen über die subjektive und objektive Mystik. Exerzitien dringen in das Leben ein und vermitteln christliche Erfahrung, die nicht an der Oberfläche verbleibt, sondern den Menschen erschüttert und im eigenen Leben das Wort Fleisch werden lässt. Der Schlussvers des Johannesevangeliums erweist sich umso mehr in seiner Wahrheit und ist nicht bloß eine literarische Übertreibung, sondern gelebte Wirklichkeit: Wie könnte die Welt die Bücher fassen, die man schreiben müsste, um das aufzuzeichnen, was der Herr in Zeichen und Taten weiter wirkt?

2.5 Die Johannesgemeinschaft

Schon der kursorische Überblick über das literarische Werk Balthasars drängt immer wieder darauf hin, dass es nicht um theoretische Abhandlungen und Auseinandersetzungen mit Größen der Geistesgeschichte geht. Es geht auch nicht bloß darum, das Wort Gottes zu betrachten, sondern die Kirche will ausstrahlen in die Welt. Die Glaubhaftigkeit der Liebe erweist sich in ihrer Tat, in ihren Werken. Der Christ lebt in Gottes Einsatz. Kirche ist eine Kirche der Nachfolge. Exerzitien münden darin, die Liebe zu betrachten, um sie zu erlangen. Die Antwort, die der Exerzitand auf die überreichen Gnaden der göttlichen Wohltaten gibt, das *Suscipe* wird konkret im Alltag, im Leben, in der Welt. Weihbischof Peter Henrici hat in einem *Ersten Blick auf Hans Urs von Balthasar* das «reiche Leben» und das «überreiche Werk» in der Gestalt des Apostels Johannes zusammengefasst.[28] Der Liebesjünger, der Johannes des vierten Evangeliums, der Briefe und der Geheimen Offenbarung, ist jene Gestalt, in der vielleicht am besten die Betrachtung zur Erlangung der Liebe konkret geworden ist. Sie aber will als bleibende Liebe in der Kirche weiterwirken in einer Übersicht, die nur der Herr kennt. Sie will als bleibende Liebe weiterwirken, die zugleich heilender Keim im Herzen der Kirche für die Wunden von Kirche und Welt[29] sein soll. Deshalb war die von Adrienne von Speyr und ihm gegründete Johannesgemeinschaft für Balthasar das Entscheidende, nicht die Bücher, nicht der

Verlag, nicht seine Anerkennung als Kardinal und großer Theologe, sondern als jemand, der seinen Auftrag verfehlen könnte, wenn er sich diesem Werk nicht widmete. Die Gemeinschaft ist ein Zeichen, dass alle große Theologie umgesetzt, übersetzt, gelebt werden muss. Die Wahrheit will eben getan werden. Dabei kommt es nicht auf die Zahl an. Wenn es um die johanneische Liebe in einer konkreten Gestalt in der Kirche geht, braucht diese selbst die Übersicht nicht zu haben, wenn der Herr schon ausdrücklich zum Repräsentanten der Kirche, zu Petrus, sagt: *«Wenn ich will, dass er bis zu meinem Kommen bleibt, was geht das dich an?»* Aber er fügt an: *«Du aber folge mir nach!»* (Joh 21,22) Darin endet, und damit beginnt jedes Exerzitium. Wo es fruchtbar wird, weiß der Herr allein. Es ist, um ein Bild Balthasars aus dem *Epilog* aufzugreifen *«eine ins Meer geworfene Flasche»*, ein kleines Stück: *«Dass sie irgendwo landet und einer sie findet, wäre ein Wunder. Aber zuweilen geschehen auch solche.»*[30]

Anmerkungen

Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Vortrag zum Jahresgedächtnis 2002 für Hans Urs von Balthasar.

[1] R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium III. Teil, Freiburg 1975, 448.
[2] Leo der Große, Predigt zum Pfingstfest, in: Lektionar zum Stundenbuch II/3,229.
[3] A. v. Speyr, Geburt der Kirche – Betrachtungen über Kapitel 18-21 des Johannesevangeliums, Einsiedeln 1949, 536.
[4] Das Exerzitienbuch zitiere ich nach der Übersetzung von Balthasars, Freiburg [12]1999. Im Text werden die Zitate direkt mit der entsprechenden Nummer versehen.
[5] A. Scola, Hans Urs von Balthasar – Ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk, Paderborn 1996.
[6] H.U. von Balthasar, Mein Werk – Durchblicke, Freiburg 1990, 14. (Im Folgenden zitiert als: Mein Werk).
[7] Vgl. E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar – Eine Monographie, Freiburg 1993, 41.
[8] Scola, a.a.O. 19-25.
[9] Mein Werk 15-36.
[10] Ebd. 18.
[11] Ebd. 19.
[12] Ebd. 99-100.
[13] Vgl. ebd. 25-36.
[14] Vgl. ebd. 33.
[15] Balthasar hat seine Dissertation über die Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur bereits vor seinen Exerzitien von 1929 in eine erste kürzere Fassung gebracht. Allerdings hat er zwischen 1933 und 1935 weiter daran gearbeitet und konnte 1937 bis 1939 die *Apokalypse der deutschen Seele* als Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen in drei Bänden herausbringen. In späteren Jahren hat er immer wieder die Absicht dagegen gewandt, dieses Werk neu aufzulegen. Erst nach seinem Tode ist es mit anderen Frühwerken der *Studienausgabe Hans Urs von Balthasar* unter der Leitung von Prof. Dr. Dr. Alois M. Haas veröffentlicht worden. So erschien in Freiburg [2]1998 *Geschichte des eschatologischen Problems in der deutschen Literartur* und Freiburg [3]1998 *Apokalypse der deutschen Seele, Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen* in drei Bänden.
[16] Vgl. Mein Werk 40.

[17] A. von Speyr, Erde und Himmel II, Einsiedeln 1975, 462-466. Vgl. den Abschiedsbrief Balthasars an die Gesellschaft Jesu in: Guerriero, a.a. O. 402-408.
[18] H.U. von Balthasar, Christlicher Stand, Einsiedeln 1977, 7.
[19] Ders, Zwei Wege zu Gott – ein Beitrag zur ignatianischen Synthese, in: GuL 59 (1986), 54-61.
[20] Vgl. Conf. I,1,1.
[21] A. von Speyr, Geburt der Kirche, a.a. O. 214-215.
[22] J. Servais, Théologie des Exercices spirituels – H.U. von Balthasar interprète saint Ignace, Bruxelles 1996.
[23] H.U. von Balthasar, Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik. Band 1: Schau der Gestalt, Einsiedeln, 1961,9.
[24] Mein Werk 64.
[25] Vgl. ebd. 67.
[26] H.U. von Balthasar, Theodramatik – IV. Das Endspiel, Einsiedeln 1983, 476.
[27] Vgl. H.U. von Balthasar, Unser Auftrag, Einsiedeln 1984, besonders 11.
[28] P. Henrici SJ, Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar, in: K. Lehmann/W. Kasper (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk, Köln 1989, 18-61, besonders 60-61.
[29] Vgl. Die Konstitutionen der Johannesgemeinschaft, Basel 2000, besonders Nr. 7.
[30] H.U. von Balthasar, Epilog, Trier 1987, 8.

Joseph Ratzinger

CHRISTUSGEMEINSCHAFT

Predigt zum Requiem von Johannes Paul II.

«Folge mir nach!», so sprach der Auferstandene zu Petrus, zu dem Jünger, den er auserwählt hatte, ihm nachzufolgen. «Folge mir nach!», so sprach er auch zu Johannes Paul II., den wir heute zu Grabe tragen. Ein Samen der Unsterblichkeit, mit Trauer, aber auch Dankbarkeit. Die Stadt Rom hat in diesen Tagen eine unglaubliche Menge betender Menschen aufgenommen, die gekommen sind, um unseren geliebten Papst zu verabschieden. Sie begrüße ich alle. Mein Gruß geht an die Oberhäupter der Staaten, Kirchen und Religionen. Dann grüße ich auch alle Bischöfe und Erzbischöfe, Priester, Ordensleute und alle Gläubigen, unter ihnen besonders alle jungen Leute. Mein Gruß gilt auch denen, die in allen Teilen der Welt über Radio und Fernsehen mit uns wie mit einem großen Chor verbunden sind beim feierlichen Ritus des Abschieds von unserem geliebten Papst.

«Folge mir nach!» Als junger Student begeisterte sich Karol Wojtyla für Literatur, Theater und Dichtung. Als Arbeiter in einer Chemiefabrik mitten im bedrohlichen Naziterror hat er die Stimme des Herrn vernommen: «Folge mir nach!» In dieser sehr besonderen Umgebung und in diesem speziellen Umfeld fing er an, philosophische und theologische Bücher zu lesen und trat dann in das vom Kardinal gegründete geheime Priesterseminar ein. Und nach dem Krieg konnte er seine Studien an der theologischen Fakultät der Universität zu Krakau abschließen.

So oft hat er in seinen Briefen an die Priester und in seinen autobiographische Schriften von seinem Priestertum gesprochen, das mit der Priesterweihe am 1. November 1946 begonnen hat. In diesen Schriften deutet er sein Priestertum besondern im Lichte dreier Herrenworte: An erster Stelle steht dieses: «Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt» (Joh 15,16).

Das zweite Herrenwort lautet: «Der gute Hirt gibt das Leben hin für seine Schafe!» (Joh 10,11). Und schließlich: «Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe» (Joh 15,9).

In diesen drei Worten erkennen wir das ganze Wesen unseres Heiligen Vaters. Er ging überall hin, um Frucht zu bringen – eine Frucht, die bleibt. «Auf, lasst uns gehen» ist der Titel seines vorletzten Buches. «Auf, lasst uns gehen!» Mit diesen Worten hat er unseren müden Glauben aufgeweckt, wie die Jünger vom Schlaf – die von damals und die von heute: «Auf, lasst uns gehen!» Das sagt er auch heute zu uns. Der Heilige Vater ist also Priester gewesen bis zum Äußersten, weil er wie Gott sein Leben für seine Schafe aufgeopfert hat und für die ganze Menschenfamilie.

Er hat sich jeden Tag ganz seinem Dienst für die Kirche hingegeben, vor allem in den schweren Prüfungen der letzten Monate. So ist er eins geworden mit Christus. So ist er mit Christus eins geworden, dem guten Hirten, der seine Schafe liebt. Und schließlich heißt es da: «Bleibt in meiner Liebe.» Der Papst hat die Begegnung mit allen gesucht. Er konnte allen verzeihen und ihnen sein Herz öffnen. Er spricht zu uns auch heute mit diesen Worten des Herrn: Wenn wir in der Liebe Christi bleiben, lernen wir in seiner Schule die Kunst der wahren Liebe.

«Folge mir nach!» Im Juli 1958 steht der junge Priester Karol Wojtyla vor einem neuen Abschnitt seines Weges mit dem Herrn und in der Nachfolge des Herrn. Karol hatte sich wie üblich mit einer Gruppe junger Kanusportler zu gemeinsamen Ferien an die Masurischen Seen begeben. Aber er hatte einen Brief bei sich, der ihn aufforderte, zum Primas von Polen, Kardinal Stefan Wyszynski, zu kommen. Und er konnte sich den Grund des Treffens denken: seine Ernennung zum Weihbischof von Krakau. Sollte er nicht mehr an der Universität lehren, sollte er die anregende Gemeinschaft mit jungen Menschen entbehren, nicht mehr teilnehmen am geistigen Wettkampf um das Wissen und um die Deutung des Geheimnisses der Schöpfung Mensch, um in der Welt von heute die christliche Sicht unserer Existenz gegenwärtig zu machen? All das musste ihm wie ein Verlieren seiner selbst erscheinen, ein Verlust all dessen, was zur menschlichen Identität dieses jungen Priesters geworden war.

«Folge mir nach!» Karl Wojtyla nahm an. Er hörte im Ruf der Kirche die Stimme Christi und er begriff, wie wahr das Wort des Herrn ist: «Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren, wer es dagegen verliert, wird es gewinnen» (Joh 12,25). Unser Papst, das wissen wir alle, hat nie sein eigenes Leben retten, es für sich behalten wollen.

Er hat sich selbst ohne Rückhalt geben wollen, bis zum Ende. Er hat sich selbst ohne Rückhalt geben wollen bis zum Ende für Christus und damit auch für uns. Und so hat er erfahren können, dass alles, was er in die Hände des Herrn gelegt hatte, auf neue Weise zurückgegeben worden ist. Die Liebe zum Wort, zur Dichtung, zu schöngeistigen Dingen wurde zu einem wesentlichen Teil seiner pastoralen Sendung und hat der Botschaft des Evangeliums neue Frische, neue Aktualität und neue Anziehungskraft gegeben, gerade auch dann, wenn sie Zeichen des Widerspruchs ist.

«Folge mir nach!» Im Oktober 1978 hörte Kardinal Karol Wojtyla wieder die Stimme des Herrn, wieder kommt es zu einem Zwiegespräch, wie dem des Petrus, von welchem das Evangelium dieser Feier berichtet: «Simon Bar Jona liebst du mich? (...) Weide meine Schafe» (Joh 21,15). Auf die Frage des Herrn, Karol liebst du Mich?, konnte der Erzbischof von Krakau aus tiefstem Herzen antworten: «Herr, Du weißt alles, Du weißt auch, dass ich Dich liebe.»

Die Liebe zu Christus war die beherrschende innere Kraft in unserem lieben Heiligen Vater. Wer ihn hat beten sehen, wer ihn hat predigen hören, weiß das. Und so, dank dieser tiefen Verwurzelung in Christus konnte er eine Last tragen, wie sie über nur menschliche Kraft hinausgeht: Hirte der Herde Christi, seiner gesamten Kirche zu sein.

Es ist hier nicht der Augenblick, von den einzelnen Inhalten eines so reichen Pontifikats zu sprechen. Ich möchte nur zwei Texte aus der heutigen Liturgie ver-

lesen, in denen zentrale Elemente seiner Botschaft erscheinen: In der ersten Lesung spricht der heilige Petrus zu uns, und mit ihm tut es der Papst: «Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist. Er hat das Wort den Israeliten gesandt, indem er den Frieden verkündete durch Jesus Christus. Dieser ist der Herr aller» (Apg 10, 34-36).

Und in der zweiten Lesung ermahnt uns der heilige Paulus und mit ihm unser verstorbener Papst mit lauter Stimme: «Meine geliebten Brüder, nach denen ich mich sehne, meine Freude, mein Ehrenkranz, steht fest in der Gemeinschaft mit dem Herrn, liebe Brüder» (Phil 4,1).

«Folge mir nach!» Mit dem Auftrag, seine Herde zu weiden, kündigte Christus dem Petrus auch sein Martyrium an. Mit diesem abschließenden und alles zusammenfassenden Wort des Zwiegesprächs über die Liebe und den Auftrag als allgemeiner Oberhirte erinnert der Herr an einen anderen Dialog, der in den Umkreis des letzten Abendmahls gehört. Hier hatte Jesus gesagt: «Wohin ich gehe, dorthin könnt ihr nicht gelangen. Petrus sagte darauf: Herr, wohin gehst du? Und Jesus antwortete ihm: Wohin ich gehe, dorthin kannst du mir jetzt nicht folgen. Du wirst mir aber später folgen» (Joh 13, 36).

Jesus geht vom letzten Abendmahl zum Kreuz und zur Auferstehung. Er tritt ein in das österliche Geheimnis. Petrus kann ihm noch nicht folgen. Jetzt, nach der Auferstehung, ist dieser Augenblick gekommen, dieses «Später». Als Hirte der Herde Christi tritt Petrus ein in das österliche Geheimnis, geht auch er zum Kreuz und zur Auferstehung. Der Herr sagte es ihm mit diesen Worten: «Als du noch jung warst, konntest du gehen, wohin du wolltest, wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du nicht willst» (Joh 21, 18).

Am Anfang seines Pontifikats ging der Heilige Vater noch jung und voller Kraft unter Christi Führung bis an die Grenzen der Erde. Aber dann trat er immer mehr in eine Gemeinschaft des Leidens mit Christus ein und verstand immer mehr die Wahrheit im Wort «Ein anderer wird dich gürten». Und in dieser Gemeinschaft mit dem leidenden Herrn hat er das Evangelium unermüdlich und mit neuer Stärke verkündet: das Geheimnis der Liebe, die bis zur Vollendung geht. Er hat für uns das österliche Geheimnis als Geheimnis des göttlichen Erbarmens gedeutet. In seinem letzten Buch schreibt er: «Die dem Übel gesetzte Grenze ist eindeutig die göttliche Barmherzigkeit.»

Und mit Blick auf den Anschlag auf sein Leben sagt er: «Christus hat für uns alle gelitten und hat dem Leiden einen neuen Sinn gegeben. Er hat es in eine neue Dimension gesetzt, in eine neue Ordnung, die Ordnung der Liebe. Das Leiden verbrennt und verzehrt das Übel mit der Flamme der Liebe und zieht auch aus der Sünde viele Formen von Blüten des Guten.» Beseelt von dieser Sicht hat der Papst zusammen mit Christus gelitten und geliebt, deshalb ist die Botschaft seines Leidens und seines Schweigens so sprechend und fruchtbar gewesen.

Göttliches Erbarmen. Der Heilige Vater hat den reinsten Abglanz der Barmherzigkeit Gottes in der Gottesmutter gesehen. Er hatte in früher Jugend die Mutter verloren und umso mehr die Gottesmutter geliebt. Er hat die Worte des Herrn am Kreuz als an sich selbst gerichtet empfunden: «Siehe da, deine Mutter!» Und er hat

gehandelt wie der Lieblingsjünger. Er hat sie in sein innerstes Wesen aufgenommen, ganz ihr gehörend. Und von der Mutter hat er gelernt, Christus gleichförmig zu werden.

Uns allen bleibt unvergesslich, wie sich der Heilige Vater an diesem letzten Ostersonntag seines Lebens vom Leiden gezeichnet noch einmal am Fenster des Apostolischen Palastes gezeigt und ein letztes Mal den Segen «Urbi et Orbi» erteilt hat.

Wir können sicher sein, dass unser geliebter Papst jetzt am Fenster im Hause des Vaters steht, uns sieht und uns segnet. Ja, segnen Sie uns, Heiliger Vater! Deine liebe Seele vertrauen wir der Mutter Gottes an, deiner Mutter, die dich Tag für Tag geleitet hat und dich jetzt zur ewigen Herrlichkeit ihres Sohnes führen wird, zu Jesus Christus, unserem Herrn. Amen.

© ZENIT Nachrichten-Agentur
www.zenit.org/german

GEDENKFEIER

HANS URS VON BALTHASAR

12.8.1905 – 26.6.1988

Sonntag, 26. Juni 2005, in Luzern

Festgottesdienst

in der Kirche St. Leodegar im Hof

09.45 Eucharistiefeier. Homilie: Dr. Kurt Koch, Bischof von Basel
«Orgelmesse», missa brevis (1876), KV 259 von W.A. Mozart

Mittagessen

im Hotel Schweizerhof (Bringolf-Saal)

12.00 Gemeinsames Mittagessen der dazu angemeldeten Teilnehmer

Festakt

mit Verleihung des Augustin-Bea-Preises postum an Hans Urs von Balthasar

14.30 Öffentlicher Anlass im Hotel Schweizerhof (Zeugheer-Saal)

Begrüssung durch em.Prof. Dr.Dr.h.c. Alois M. Haas,
Präsident des Stiftungsrates der Hans Urs von Balthasar-Stiftung

Die Stiftung Humanum: Kurzpräsentation durch lic.iur. Urs C. Reinhardt

Laudatio durch Dr. Egon Kapellari, Bischof von Graz-Seckau

Preisverleihung durch Prof. Dr.Dr. Wolfgang Ockenfels OP,
Ordinarius für Christliche Sozialwissenschaften an der Theol. Fakultät Trier

«Christianisierung alles Geistigen» -
Hans Urs von Balthasars stille Provokation:
Festansprache von em.Prof. Dr.Dr.h.c. Alois M. Haas

Musikalische Umrahmung: Klavierstücke von W.A. Mozart,
gespielt von Eveline Grandy, Solothurn

Weitere Informationen oder Anmeldung bitte an folgende Adresse:
Dr. Robert Huber, Bellerivestrasse 12, CH-6006 Luzern. Tel.: +41 (0)41 370 60 50;
Fax: +41 (0)41 370 60 42; E-Mail: robert.huber@bluewin.ch

DIE BEIDEN LUNGEN EUROPAS

Editorial

Dass Europa wieder «mit beiden Lungen atmen» und «seine Muttersprache, das Christentum», neu lernen möge – diesen Wunsch äußerte Johannes Paul II. bei seiner Ansprache zum Abschluss des Vorsynodalen Symposions europäischer Wissenschaftler im Vatikan am 31. Oktober 1991. Sein Wort fiel in eine Zeit, in welcher der Warschauer Pakt sich auflöste, das Sowjetimperium auseinanderbrach, die Wiedervereinigung des geteilten Europa sich ankündigte.

Mit den «beiden Lungen» waren das westliche und das östliche Europa gemeint – geschichtlich symbolisiert durch die Patrone Gregor und Benedikt, Kyrill und Methodius. Schon bei seinem Antrittsbesuch in seiner polnischen Heimat 1979 hatte der erste slawische Papst der Geschichte seine spezifische Sendung betont, «in die große Gemeinschaft der Kirche ein besonderes Verständnis der Worte und Sprachen einzubringen, die immer noch fremd klingen für Ohren, die an romanische, germanische, angelsächsische und keltische Laute gewöhnt sind» (Ansprache in Gnesen am 4. Juni 1979).

Die beiden Lungen Europas – diese längst berühmt gewordene Formel behält Bedeutung auch nach dem Tod Johannes Pauls II. Sie ist auch ein Programm für den neuen Pontifex Papst Benedikt XVI., welcher den Ostkirchen, ihrer Geschichte, Verfassung und Theologie seit jeher besondere Aufmerksamkeit zugewandt hat. Nachdem die Europäische Union heute von nicht wenigen Menschen in Frage gestellt wird, und dies gerade in ihren westlichen «karolingischen» Gründungsländern, hängt ihr Fortbestand nicht zuletzt von den im Jahr 2004 dazugekommenen «Neuen» im Osten und Südosten Europas ab. Sie entscheiden mit darüber, ob Europa eine freiheitliche oder nur eine posttotalitäre, eine religiös-kulturelle oder nur eine wirtschaftlich-technische Zukunft haben wird.

Über Europa nachzudenken haben wir also heute guten Grund. Vielleicht kann sogar die durch die Abstimmungen in Frankreich und in den Niederlanden erzwungene politische Atempause im Integrationsprozess für ein solches Nachdenken genutzt werden.

Europa war nie ein eigener Kontinent aufgrund geographischer Gegebenheiten. Seine Einheit verdankt es der Geschichte. Die Abgrenzung nach

Osten und nach Süden hin war immer unscharf: räumlich ist Europa eine Halbinsel Asiens, geomorphologisch ist es eng mit Afrika verbunden. Üblicherweise zieht man die Grenze nach Osten vom Südfuß des Uralgebirges entlang der Nordküste des Kaspischen und der Ostküste des Asowschen Meeres bis zur Straße von Kertsch am Schwarzen Meer. Mit der Türkei und mit Russland ragen Staaten nach Europa hinein, deren Landmasse zum größeren Teil in Asien liegt.

Der Name Europa ist mythologischen Ursprungs. Nach der von Herodot überlieferten Sage wurde die phönikische Fürstentochter Europa von dem als Stier verkleideten Zeus aus ihrer Heimat nach Kreta entführt. Der wahrscheinlich auf vorgriechische Zeit zurückgehende Europa-Mythos gelangte durch Isidor von Sevilla in den Schulunterricht des Mittelalters. *Europa auf dem Stier* wurde seit der Renaissance ein beliebtes Thema der bildenden Kunst. Als abkürzendes Symbol für den zweitkleinsten Kontinent hat sich das Bild bis in die Gegenwart erhalten.

Freilich ist das Motiv *Europa auf dem Stier* heute mehr in Leitartikeln, Kommentaren, Karikaturen präsent als in Flaggen und politischen Hoheitszeichen. Die politische Ikonographie des modernen Europa ist nicht durch den Stier, sondern durch die auf Coudenhove-Kalergi zurückgehenden zwölf Sterne geprägt worden, die sich an das Bild des himmlischen Jerusalem in der Apokalypse anlehnen.

Mit dem Europa-Motiv verbinden sich schon im Altertum geographische Vorstellungen. Die Spaltung der Oikumene in die als Inseln vorgestellten Teile Asien und Europa findet sich schon in der ionischen Kartographie des 6. Jahrhunderts vor Christus. In der christlichen Zeit treten biblische Ideen der Völkerherkunft und Weltverteilung hinzu. Um 400 nach Christus erscheint der Europabegriff als Bezeichnung der nördlichen römischen Reichsteile am Mittelmeer im Gegensatz zu Asien und Afrika. Im Frankenreich umschreibt er den von christlichen Völkern bewohnten, durch die örtlichen Heiligen kenntlich gemachten nordalpinen Raum, Die Jafet-Historie (Gen 9 und 10) wird seit dem 7. Jahrhundert auf Europa hin gedeutet: Ham erhielt von Noach Afrika, Sem Asien und Jafet Europa.

Für die Begegnung und Entfaltung von Menschen und Völkern bot Europa von Anfang an günstige äußere Bedingungen. Extreme Klimaunterschiede waren hier ebenso unbekannt wie ausgedehnte Wüsten, Steppen und Ödländer. Besonders der Süden, Norden und Westen waren reich gegliedert: kaum ein anderer Teil der Erde besaß eine so lange Küstenstrecke und stand mit dem Meer in so enger Verbindung. Erzeugnisse der verschiedensten Art aus unterschiedlichen geographisch-klimatischen Zonen verwiesen die Menschen auf Austausch, Handel, arbeitsteilige Kooperation. Die Bevölkerungsdichte war immer hoch. Eine Fülle von Völkern lebte in Europa auf engem Raum beieinander. Das trug dazu bei, dass der europäi-

sche Kontinent in einem langsamen, Jahrhunderte dauernden Prozess zum Zentrum von Wissenschaft, Wirtschaft, Zivilisation wurde – zu jenem Teil der Erde, in dem sich «auf engstem Raum die höchste Kraft des Völkerlebens» zusammendrängte (W. Schulz).

In den äußeren Verhältnissen Europas, aber noch mehr in der inneren Haltung der Europäer liegt es begründet, dass sich Europa immer wieder gegen Fremdbestimmung, Unterwerfung von außen behauptet hat. Im Lauf der Jahrhunderte setzte es sich erfolgreich gegen zahlreiche Eroberer aus dem Osten und Südosten (Perser, Hunnen, Mongolen, Türken) zur Wehr. Aber auch Hegemoniebildungen im Inneren waren in Europa nie von Dauer: das gilt sowohl für die Ansätze einer spanisch-deutschen Weltmacht im 16. Jahrhundert, wie später für die Eroberungen Ludwigs XVI., der Französischen Revolution, Napoleons – von den tönernen Reichen Mussolinis, Hitlers, Stalins im 20. Jahrhundert nicht zu reden. Auch das römische Reich und seine fränkischen und deutschen Nachfolger haben dauerhafte Traditionen nur begründet, soweit sie – über die bloße Machtausübung hinaus – Rechtsordnungen, Formen zivilisierten Lebens zu schaffen verstanden. Die europäische Staatenwelt war stets pluralistischer und vielgliedriger als die der byzantinischen, mongolischen, osmanischen und großrussischen Nachbarn. Neben Großreichen und Nationen haben im europäischen politischen Haushalt immer auch kleine Länder, Stadtstaaten, föderative Gebilde eine Rolle gespielt. Kleinräumigkeit ist ein typisches Merkmal europäischen Lebens. «Alles Kolossale und Uniforme ist eindeutig uneuropäisch, und das ist das Geheimnis aller Verfeinerung und aller Eigenart europäischer Zivilisation (O. Halecki).»

Bis zum Ersten Weltkrieg war das europäische Staatensystem das Zentrum der Weltpolitik. Neben den europäischen Mächten galten nur die USA und Japan als Großmächte. Das änderte sich nach 1917/18. Mit dem revolutionären Russland und dem demokratisch-missionarischen Amerika (Th.W. Wilsons *To make the world safe for democracy*!) traten die Erben Europas in die Weltgeschichte ein. Dann zerstörten die Politik Hitlers und Stalins und der Zweite Weltkrieg das verhängnisvoll geschwächte Europa gänzlich. Es wurde nach 1945 erstmals in seiner Geschichte geteilt und verlor für längere Zeit seine politische Handlungsfähigkeit. Im Ost-West-Konflikt ging die Grenze zwischen den Blöcken mitten durch Europa hindurch, während sich Asien und Afrika endgültig von der europäischen Vorherrschaft freimachten und die Kolonialreiche der Engländer, Franzosen, Holländer, Belgier und Portugiesen sich aufzulösen begannen.

Freilich hat selbst diese lange Schwächeperiode die politisch-geistige Dynamik Europas nicht brechen können. Im Westen kamen seit 1951 auf Initiative von Robert Schuman, Konrad Adenauer und Alcide De Gasperi Prozesse wirtschaftlicher und später politischer Zusammenarbeit in Gang:

Montanunion, Europäische Wirtschaftsgemeinschaft, EURATOM. 1967 entstand aus der Fusion der drei Gemeinschaften die Europäische Gemeinschaft (EG), gefolgt von einer Teilexekutive (Ministerrat und Kommission), einem Europäischen Gerichtshof und einem – seit 1979 von den Völkern direkt gewählten – Parlament mit allmählich wachsenden Zuständigkeiten. Ende 1992 war der Europäische Binnenmarkt vollendet. Die Europäische Gemeinschaft wurde zur Europäischen Union. Diese Entwicklung verband sich seit den achtziger Jahren mit den von Polen ausgehenden Freiheitsbewegungen in Mittel- und Osteuropa, die 1989-1991 zum Sturz der kommunistischen Herrschaft führten. Nun eröffnete sich auch für den Osten Europas die lange verschlossene Möglichkeit eines Beitritts zur Europäischen Union.

Allerdings: den erwünschten Zustand eigenständiger politischer Handlungsfreiheit hat Europa bisher nicht erreicht. Trotz einheitlicher EURO-Währung, trotz vielversprechender politischer Ansätze (WEU, KSZE, OSZE, Menschenrechtskonventionen u.a.m.) gibt es bis zur Stunde noch keine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik der Europäischen Union. Das «Europa der Vaterländer» ist noch keine politische Einheit. Es wird von tiefen Furchen politischer Kontroversen, unterschiedlicher Handlungsoptionen, gegensätzlicher Mentalitäten durchzogen (Irakkrieg, Wirtschaftspolitik, unterschiedliche nationale Orientierungen, Gegensätze zwischen armen und reichen Ländern usw.). Der erste Anlauf zu einer europäischen Verfassung ist vorerst gescheitert. Europa hat es auch versäumt, sich in seinen Verfassungstexten klar zu seiner Geschichte, zu seiner Prägung durch das Christentum zu bekennen. So erscheint es im Augenblick gegenüber anderen bestimmenden Mächten der Gegenwart (den USA, China, Indien, der lateinamerikanischen, arabischen, fernöstlichen Welt) nicht nur handlungsschwach, sondern auch desorientiert und geschichtsvergessen.

Dieses Communio-Heft hält den augenblicklichen Schwebezustand Europas fest. Es versucht ihn zu beschreiben und zu erklären. Es greift in die Vergangenheit zurück und blickt zugleich voraus in eine Zukunft, die neuerdings wieder offen, ambivalent, in vieler Hinsicht undeterminiert erscheint.

«Europa zwischen Herkunft und Zukunft», so überschreibt RÉMI BRAGUE seinen einleitenden Essay. Er zeigt, wie Europa in den Debatten der letzten Jahre ebenso enthusiastisch seine Zukunft bejaht wie seine Herkunft verneint hat. Das Christentum könne zu einem gesünderen Verhältnis zwischen Europas Vergangenheit und seiner Zukunft beitragen, indem es Gottes Barmherzigkeit gegenüber den Missetaten der Vergangenheit – auch denen Europas – in Erinnerung bringt. «Erst diese Vergebung gibt einem das Zutrauen gegenüber der Zukunft, mithin die Kraft, sie zu verwirklichen.» Das Christentum kann dabei keine spezifisch christlichen Richtlinien für die

Zukunft Europas entwerfen. Aber es kann Wichtigeres ermöglichen: den «Willen, überhaupt eine Zukunft zu haben».

Das weite Feld kirchlicher Verlautbarungen zu Europa und europäischer kirchlicher Organisationen wird sichtbar in den Beiträgen Michael Figuras, Aldo Giordanos und Jean-Marie Kardinal Lustigers. MICHAEL FIGURA folgt den Spuren der beiden Sondersynoden für Europa (1991 und 1999) sowie der Studientagung «Auf dem Weg zu einer europäischen Verfassung?» (2002) und erinnert an die vielfältigen, oft sehr konkreten Äußerungen, mit denen Johannes Paul II. die europäische Integration begleitet hat. ALDO GIORDANO beschreibt den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, dem 34 katholische Einzelkonferenzen der Länder des Kontinents angehören, und seine Aufgaben: eine nationenübergreifende katholische «Kollegialität» zu entwickeln, als ökumenischer Gesprächspartner mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zusammenzuarbeiten und die Lösung von Problemen vorzubereiten, die mit der zunehmenden Verflechtung der Religionen und Kulturen in Europa zusammenhängen. Kardinal JEAN-MARIE LUSTIGER erinnert in grundsätzlicher Weise an die «zwei großen Einbrüche» in der Entstehungsgeschichte Europas, das Schisma von 1054 und die Reformation, und umschreibt von daher die künftigen ökumenischen Aufgaben. «Die Ökumene berührt das, was das Politische nicht in Bewegung bringen kann: die historische Verwurzelung der Werte, der wesentlichen Ideen, die sowohl die persönlichen wie auch die kollektiven Verhaltensweisen der Völker bestimmen, Ideen, die geprägt sind vom Erbe der biblischen Offenbarung und vom christlichen Glauben.»

Wichtig ist, dass Europa, bei aller Bemühung um Einheit und Handlungsfähigkeit, die Fähigkeit nicht verlernt, sich von außen, mit den Augen der anderen, zu sehen. Einen «Außenblick von innen» wirft PETR PŘÍHODA auf die Europäische Union. Er erklärt die unverkennbar antieuropäischen Tendenzen in Tschechien aus einer langen Abgeschlossenheit und Selbstbezogenheit des Landes, ist aber optimistisch, dass sich langfristig die Proeuropäer (unter den Katholiken ohnehin in der Mehrheit!) durchsetzen werden. Der Amerikaner ADRIAN WALKER besinnt sich auf die innere Bezogenheit von Amerika und Europa aufeinander: beide müssen aufgrund ihrer Herkunft, deren Quellen sie von außerhalb empfangen haben, über sich hinaus denken und im Dienst für die Anderen sich finden und einigen. Und ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE wirft am Beispiel der Türkei die Frage nach der «Finalität» der europäischen Einigung auf: «Was ist das eigentliche Ziel, auf das hin die EU konzipiert ist und sich entwickeln soll?»

Bücher zum Thema Europa sind heute Legion. Man kann nur eine vorsichtige Auswahl treffen. So präsentiert NIKOLAUS LOBKOWICZ die Überlegungen des Theologen und Kardinals Joseph Ratzinger – des Papstes Benedikt XVI. – zum Verhältnis «Europa und Christentum». FRANZ REIMER

stellt das aufsehenerregende Buch des jüdischen amerikanischen Gelehrten Joseph H.H. Weiler «Ein christliches Europa» vor, das «einen Kontinent an seinen verdrängten und verleugneten Reichtum erinnern» will.

Seit dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem Untergang der Sowjetunion leben alle christlichen Konfessionen im wiedervereinigten Europa unter den Bedingungen der Religionsfreiheit. Die lange Kette der Religionsverfolgungen durch totalitäre Regime scheint beendet zu sein; die Kirchen müssen sich nicht mehr der Konkurrenz «politischer Religionen» erwehren. Aber das größere Europa hat für die Kirchen in Ost und West auch neue Herausforderungen gebracht: sie müssen sich nun aufs neue ihrer Identität versichern, auch im Verhältnis zu Nation und Staat; die ökumenische Zusammenarbeit muss auf neue Fundamente gestellt werden; und die Auseinandersetzung mit der säkularen Kultur und dem Säkularismus hat sich an vielen Orten eher verschärft. Die christlichen Kirchen sind aufgefordert, stärker als bisher in europäischen Kategorien zu denken und im Dialog miteinander neue Konzepte der Evangelisierung zu entwickeln, die der Gefahr des Glaubensschwundes entgegenwirken. Das ist schwierig und erfordert viel Zeit und Geduld.

Innerhalb eines Europa, das seine Gemeinsamkeiten neu entdeckt, steht auch eine neue Begegnung der christlichen Kirchen an. Hier müssen viele Widerstände weggeräumt, viele Fremdheitsgefühle und Abneigungen überwunden werden. Ein neugieriges Interesse am Anderen muss sich entwickeln – ein Gefühl dafür, dass Europa nicht nur verbunden ist durch die Kultur des Humanismus und der Menschenrechte, sondern auch durch das gemeinsame Erbe christlicher Erziehung. Solche Neugier aufeinander ist die Voraussetzung dafür, dass Europa, nach jahrzehntelanger Trennung, endlich wieder «mit beiden Lungen atmen» kann.

Hans Maier

Rémi Brague · Paris & München

EUROPA ZWISCHEN HERKUNFT UND ZUKUNFT

Über Europa lässt sich mancherlei sagen. Hier möchte ich es lediglich als Kulturgebilde betrachten, nicht etwa als politische Gemeinschaft. Ferner möchte ich die europäische Kultur von einem einzigen Gesichtspunkt her untersuchen, und zwar demjenigen ihres Verhältnisses zur Zeitlichkeit. Die Eigenart Europas liegt nämlich in einem besonderen Verhältnis zur Zeit, d.h. zu Vergangenheit und Zukunft.

Bejahung der Zukunft und Verneinung der Herkunft

Mein Thema ist gewissermaßen höchst aktuell: vor kurzem ist von Europa gerade in dieser Hinsicht die Rede gewesen.

Auf der einen Seite hat man vor einigen Wochen zwei bemerkenswerte Erfolge der europäischen Wissenschaft und Technik gefeiert: europäischen Forschern und Ingenieuren ist es gelungen, auf Titan, einen Trabanten des Saturns, Messinstrumente landen zu lassen, die unser Wissen über den Ursprung des Sonnensystems erweitern sollen. Fast gleichzeitig fand der erste Flug des neuen Riesenflugzeugs Airbus 380 statt. Damit hat die europäische Industrie das spektakuläre Zeichen einer geglückten Zusammenarbeit zwischen mehreren Ländern Europas gegeben. Beide Ereignisse wurden als ein positives Zeichen gedeutet: die Zukunft Europas als einer wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Macht sei gesichert.

Auf der anderen Seite hat sich vor einigen Monaten ein Streit über das Projekt des europäischen verfassungsrechtlichen Traktats entfacht. In der Vorrede sollte die europäische Geschichte in Erinnerung gerufen werden. In diesem Rahmen wurde vorgeschlagen, den Beitrag des Judentums und des Christentums zu erwähnen. Gewisse Länder – auch Frankreich, ja vor allem Frankreich, wie ich leider gestehen muss – sträubten sich gegen jede ausdrückliche Nennung bestimmter Religionen im Namen der (glücklicher-

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.

weise unübersetzbaren) *laïcité* und wollten sich mit einem vagen Hinweis auf die «religiösen Wurzeln» begnügen.

Es ist so, als würde Europa seine Zukunft bejahen und bejubeln, seine Herkunft dagegen verneinen. Das erste geschieht einstimmig; das zweite ist ein Zankapfel.

In vielerlei Hinsicht sind beide Einstellungen verständlich. Hier möchte ich zwei Gründe nennen. Erstens ist diese Attitüde leichter als die entgegengesetzte: das Zukünftige kann man kaum kritisieren, da es noch nicht ist, wohingegen der Tadel das schon Gewesene mühelos treffen kann, gerade weil es schon existiert hat.

Zweitens besteht zwischen den zwei Seiten dieser Einstellung ein Zusammenhang: die Negation der Herkunft soll die Zukunft überhaupt ermöglichen. Die Herkunft gilt nämlich als eine Vergangenheit, die als ein Hemmschuh wirkt. Folglich gilt es, sie loszuwerden, um schneller fortzuschreiten, ja um überhaupt voranschreiten zu können. Erst wenn man den Anker endgültig gelichtet hat, kann die Reise beginnen.

Das «alteuropäische» Modell des Verhältnisses zur Zeitlichkeit und seine Krise

Europa als Kultur hat aber einen Sonderweg eingeschlagen und ein paradoxes Verhältnis zu seiner eigenen Vergangenheit gewählt. In einem früheren Buch habe ich dieses Verhältnis erläutert und als «Sekundarität» gekennzeichnet[1]. Im Sog dieses Buchs habe ich auch in weiteren Veröffentlichungen eine Begrifflichkeit entwickelt, die es einem ermöglichen sollte, sich die Eigenart des Europäischen besser vorzustellen.

Das Verhältnis einer «normalen» Kultur dem früheren Gedankengut gegenüber sei eine Verdauung, d.h. ein Prozess, durch den die Eigenschaften des Angeeigneten durch die Einverleibung verloren gehen; die europäische Kultur gehe dagegen durch das vor, was ich eine «Inklusion» nenne, d.h. einen Prozess, der das Andere als solches zwar einnimmt, ohne es jedoch aufzulösen, sondern indem es seine Eigenartigkeit bewahrt[2].

Ferner habe ich u.a. zu zeigen versucht, dass der gewöhnliche Vorwurf des Eurozentrismus im Falle Europas fehl schlägt, da Europa, ganz im Gegenteil, in der Sorge seiner Gelehrten, den Anderen als solchen zur Kenntnis zu nehmen, und im Versuch seiner Literaten, diesen Anderen als Vergleichspunkt zu gebrauchen, genau das Gegenteil einer Selbstzentriertheit oder, wenn man will, «Autozentrismus» aufgewiesen hat[3].

Jetzt möchte ich nicht mehr historisch der europäischen Kultur nachgehen, auch nicht etwas wie ein «Wesen» dieser Kultur aus der Beschreibung ihrer Methode herausdestillieren. Vielmehr möchte ich mir hier einige Gedanken über die heutige Lage dieser Kultur machen.

Das tue ich recht ungern.

Erstens, weil ich für die Analyse der Gegenwart nicht besonders zuständig bin. Ich bin weder Soziologe noch Historiker. Und eines bin ich auf gar keinen Fall: Wahrsager.

Der zweite Grund meines Widerwillens gegen mein eigenes Thema liegt darin, dass ich hinsichtlich der heutigen Lage Europas nicht gerade optimistisch bin. Meine Eule der Minerva ist auch ein Unglücksrabe. Nun sind düstere Prognosen immer unangenehm. Nach der Bibel waren die Propheten, die Unheil vorhersagten, mit Abstand weniger populär als diejenigen, die die Zukunft rosarot färbten. Heute noch gilt «Pessimist» als ein Schimpfwort. Nun hängen des öfteren solche Stimmungen vom Wetter oder von der Verdauung ab. Als Philosoph brauche ich aber *Gründe*, um optimistisch oder wie auch immer gesinnt zu sein.

Die Frage, ob Europa eine Zukunft hat, habe ich nämlich schon gestellt und negativ beantwortet[4]. Europa bringt immer weniger Europäer hervor. Europa hat keine Zukunft, wenn die Europäer ihr gegenwärtiges Benehmen nicht radikal und schnell verändern, was meines Erachtens übrigens nicht sehr wahrscheinlich ist. Die Ursachen dieses «demographischen Selbstmords» (Raymond Aron) sind zahlreich. Ihre genaue Darstellung ist eine Aufgabe für Wirtschaftswissenschaftler, Soziologen, Psychologen oder für wen auch immer, der als dafür zuständig gilt. Was mich betrifft, so muss ich sie überspringen, um schnurstracks zu dem Paradoxon zu gelangen, das mir wesentlich scheint. Es lässt sich in ein paar Sätzen ausdrücken: Europa bringt viele Güter hervor, und zwar nicht nur materielle Güter, sondern auch geistige wie Recht, Frieden, Freiheit, Kunst, allerlei Kultur. Das ist eine Leistung, die man übrigens dankend und bewundernd zugestehen muss. Europa geht aber das Risiko ein, keine Menschen mehr hervorzubringen, die an diesen Güter teilnehmen dürfen. Europa gelingt es nicht mehr, sich selbst davon zu überzeugen, dass es ein *Gutes* sei, die *Güter* zu genießen.

Das Einzige, das ich hier tun möchte, ist die Krankheit ein wenig gründlicher zu analysieren. Woran leidet denn Europa?

Das Ende der Vergangenheit und der Zukunft

In meinem Titel steht das «Zwischen» im Zentrum. Das bedeutet einerseits, u.z. ganz offensichtlich, dass Europa sich zwischen Herkunft und Zukunft befindet, sprich: in der Gegenwart – wie jedes andere geschichtliche, politische oder kulturelle Gebilde auch, ja wie jedes Zeitliche. Der Titel deutet aber auch darauf hin, dass die Zwischenlage besonders betont wird, weil sie eher ein Problem, ja eine Gefahr bezeichnet als die bequeme Lage dessen, was sich in der Mitte geborgen duckt.

Die europäische Krankheit hat viele Aspekte. Nur eines möchte ich hier ins Zentrum rücken. Die Krankheit, an der wir leiden, ist eine *Zeitlichkeits-*

krankheit. Unser Verhältnis zur Zeitlichkeit hat sich derart verwandelt, dass wir nur die Gegenwart vor uns haben. Unser Zeitbewusstsein ist zum gegenwärtigen Augenblick zusammengeschrumpft. Wir haben einen Bruch vollzogen, zuerst mit der Vergangenheit, dann mit der Zukunft.

Mit der Aufklärung hat der europäische Mensch allmählich aufgehört, sich auf die Autorität der Vergangenheit zu verlassen. Jede Tradition sollte auf ihre Verläßlichkeit hin geprüft werden. Das Programm einer kritischen Untersuchung der Meinungen wurde von Descartes entworfen; bei ihm blieb es aber noch auf die Sphäre des Individuums beschränkt: der Philosoph sollte die Meinungen seiner Kindheit ein für allemal sorgfältig durchmustern und durchsieben. Die unumstößlichen Wahrheiten sollten von der Schlacke der «Vorurteile» der Kindheit entfernt werden[5]. Auf der Ebene der kollektiven Institutionen, wie Politik und Religion, blieb Descartes dagegen äußerst vorsichtig. Er bevorzugte eine konservative Haltung.

Später wurde das Cartesische Programm verallgemeinert: die ganze Kultur sollte ihre eigene Vergangenheit prüfen. Das Wort «Vorurteil» wurde zum Schlag- und Losungswort der «Querelle des Anciens et des Modernes» am Ende des 17. Jh., eines Streits, der mit dem Sieg der Neueren endete. Dann wurde es von den Wortführern der radikalen Aufklärung aufgenommen. Die Kindheit der Menschheit kam genauso unerbittlich unter die Lupe wie diejenige des Individuums. Diese Prüfung und das Loswerden der vergangenen Meinungen war um so leichter, als der Glaube an den Fortschritt sich allmählich durchsetzte. Der Fortschritt sollte den Verlust der Vergangenheit kompensieren. Das Vergangene war eine Bürde, die man gerne los wurde. Politisch versuchte die Französische Revolution, einen Staat rein vernünftig zu bauen, ohne Rücksicht auf die herkömmlichen Sitten und Bräuche.

Nun haben wir seit einigen Jahrzehnten auch den Glauben an den Fortschritt in Zweifel gezogen. Die sogenannte «Postmoderne» hat auf die Vorstellung verzichtet, das Künftige sei notwendig besser als das Gewesene. Zwar ist der Mann auf der Straße immer noch felsenfest davon überzeugt, dass «die Wissenschaft» uns notwendig und unaufhaltsam zur Seligkeit führen wird. Bei den Denkenden aber ist der Traum ausgeträumt.

Der «Parontozentrismus»

So bleibt uns nach dem Verlust der Vergangenheit und der Zukunft nur die Gegenwart übrig. Diese Konzentriertheit auf die Gegenwart könnte man als «Parontozentrismus» bezeichnen. Nun ist unser Verhältnis zur übrigen Zeitlichkeit von gemischten Gefühlen geprägt. Es ist, als fühlte die Gegenwart eine Art Haßliebe den anderen zwei Dimensionen der Zeit gegenüber. Für diese Hassliebe liefert uns Augustinus ein bedenkenswertes Modell. Im

10. Buch der Bekenntnisse versucht er, einen Passus aus dem 1. Johannesbrief zu deuten: gewisse Menschen, so der Apostel, hassen die Wahrheit. Da fragt sich Augustinus: wie kann man die Wahrheit hassen? Jeder wünscht doch, die Wahrheit zu besitzen. Augustin löst die Aporie durch eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Wahrheit oder, besser gesagt, zwischen zwei Aspekten der einen Wahrheit. Es gibt auf der einen Seite eine *veritas lucens*, 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 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 durchschaut 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.»[6] Die Wahrheit, die wir mögen, ist *unsere* Wahrheit. Indem wir sie mögen, mögen wir in der Tat uns selbst.

Dieselbe Analyse können wir bei unserem Verhältnis zur Zeitlichkeit anwenden.

Hier gebe ich auf Anhieb die Schlüsselformel an: Wir mögen Vergangenheit und Zukunft, solange sie sich von unserer Gegenwart fernhalten und sie in Ruhe lassen. Wir hassen sie dagegen, sobald sie an unserer Gegenwart nagen und auf sie übergreifen.

Das Wichtigste dabei ist nicht die messbare Entfernung, die uns von den vergangenen oder künftigen Ereignissen trennt. Am Entscheidendsten ist wohl unsere Vorstellung der Freiheit: all das, was unsere angebliche Freiheit gefährden oder begrenzen könnte, ist verpönt. Wir mögen die Vergangenheit und die Zukunft, solange sie unserer Freiheit einen breiteren Spielraum gewähren; wir hassen sie dagegen, sobald sie unserer Handlung Regeln, d.h. Grenzen vorschreibt.

Was die Vergangenheit betrifft, so möchte ich zwei Aspekte unterscheiden. Die Vergangenheit erscheint als Natur und im Rahmen der Geschichte. An und für sich kann wohl die Natur entweder einen ewigen Kreislauf darstellen, wie die Alten es meinten, oder sie wurde vor einigen tausend Jahren vom Schöpfergott ins Dasein gerufen, wie das Mittelalter es glaubte, oder sie wuchs aus einem sehr langen Entwicklungsprozess hervor, wie wir es uns seit dem 19. Jh. vorstellen. Auf jeden Fall ist die Natur schon vor unserem Eintritt da. Für uns Menschen ist sie ein Vorgegebenes. Seit dem Beginn der Neuzeit und erst recht seit dem 18. Jh. erscheint die Natur als «Landschaft». In einem klassisch gewordenen Aufsatz hat Joachim Ritter gezeigt, dass die Natur gerade dann zur Landschaft wird, wenn sie nicht

mehr als das Urwüchsige da ist, sondern von der Technik erst erobert und neutralisiert worden ist[7].

Dieselbe Analyse könnte man hinsichtlich unseres Verhältnisses gegenüber den nicht-gegenwärtigen Zeitdimensionen anwenden: wir mögen die Vergangenheit und die Zukunft, wenn sie als *chronologische Landschaften* erscheinen; wir hassen sie dagegen, sobald sie sich uns als natürliche Mächte aufdrängen.

Unsere Hassliebe gegenüber Vergangenheit und Zukunft

Der Fortschritt der historischen Wissenschaften, ja das krebsartige Wachstum der Historie seit dem Anfang der Neuzeit zeugt nicht von einer echten Liebe dem Vergangenen gegenüber. Das Interesse an der Geschichte richtet sich an die Vergangenheit, wenn sie kalt geworden ist, wenn sie zu einem leblosen Gegenstand herabgesetzt worden ist. So mögen wir die Vergangenheit, wenn wir in ihr spazierengehen können wie «der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens»[8]. Wir lieben die Vergangenheit sogar, wenn sie uns dazu verhilft, uns auszutoben, indem sie uns z.B. eine Vielfalt von gesellschaftlichen Modellen liefert, die die jetzt geläufige Moral relativieren sollen. Wir hassen die Vergangenheit, wenn sie unsere Gegenwart bestimmt, als das Herkömmliche. Darauf spielt eben das Wort «Herkunft» an: die Vergangenheit ist nicht das Vergangene als das Weggegangene, sondern das, was in der Gegenwart wirksam bleibt, ja sie durchherrscht.

Wir mögen die Zukunft, insofern sie es uns erlaubt, eine Utopie zu erträumen oder bloß uns ein bunteres und erlebnisreicheres Leben für die spätere Menschheit vorzustellen. Nun hängt die Zukunft, teilweise wenigstens, von uns ab. Es hängt nicht von uns ab, ob etwa ein riesengroßer Komet alles Leben aus der Oberfläche des Erdballs vertilgt. Es hängt aber von uns ab, ob wir unserer Nachkommenschaft eine saubere Welt überlassen. Ja, noch krasser, es hängt von uns ab, ob wir überhaupt einen Nachwuchs bekommen. Nun kann weder das erste Beispiel noch das zweite ohne unser Zutun geschehen.

So hassen wir die Zukunft, wenn sie sich in der Gegenwart anbahnt, und zwar, wenn sie uns darauf aufmerksam macht, dass die Zukunft sich nicht ohne unsere tätige Mitwirkung einstellen wird. Die Zukunft ist in der Tat nichts anderes als der Inbegriff der Folgen heutiger Entscheidungen. Die Betrachtung der Zukunft bringt ein Bewusstwerden unserer heutigen Verantwortung mit sich. Sie macht die Logik unserer jetzigen Handlungen sichtbar. Es gibt Entscheidungen, auf der Ebene des Individuums wie auf derjenigen der Gemeinde, die die Zukunft lebenswert machen, ja die sie überhaupt lebensfähig machen; es gibt auch Entscheidungen, die eine verheerende Wirkung zeitigen.

Die kritische Sicht der Geschichte

Nun ist es so, als hätten die Europäer entschieden, ihre Vergangenheit zu verneinen.

Seit einigen Jahrzehnten hat sich die durchschnittliche Sicht der Geschichte modifiziert. Die Geschichtsschreibung diente lange der Rechtfertigung der heutigen Zustände. Der Historiker verfasste etwa eine Chronik, um zu zeigen, wie der jeweilige Herrscher (des öfteren sein Gönner) zur Macht gelangte: er war nämlich der legitime Nachfolger seines Vaters, oder der Parvenü war der Günstling der Götter usw. Später, z.B. im 19. Jh., schrieb man Geschichtswerke, um zu zeigen, wie eine Nation entstand, die sich zu einem Staat weiterbilden sollte. Die Vergangenheit sollte die Gegenwart legitimieren und die Zukunft vorbereiten. Die Heldentaten der Vorfahren sollten ihre Nachkommen zur Fortführung derselben heiligen Mission anspornen usw. Die Vergangenheit war der Grund, auf dem die Gegenwart weiter bauen sollte.

Heute hat die Geschichtsschreibung in manchen Fällen eine andere Funktion angenommen, und zwar eine diametral entgegengesetzte. Die herrschende Sicht der Aufgabe des Historikers ist eine kritische. Selbstverständlich hat es seit langem eine kritische Geschichtsauffassung gegeben; sie hatte aber vor allem die Feinde als Zielscheiben. Jetzt ist der Historiker darauf aus zu zeigen, daß der heutzutage als legitim geltende Zustand seiner eigenen Welt eine bloße Fiktion darstellt. Daher der wuchernde Gebrauch von Titeln wie «The Social Construction of …», «The Invention of …», «The Making of …». Das erste Werk, das der Idee einer gesellschaftlichen Konstruktion frönte, war das seriöse und jetzt zu einem Klassiker gewordene Buch von zwei Soziologen, Peter Berger und Thomas Luckmann: «The Social Construction of Reality»[9]. Seitdem ist die Anzahl der so betitelten Bücher unübersehbar geworden. Der kanadische Philosoph Ian Hacking hat diese Tendenz persifliert, indem er ein Buch «The Social Construction of What?» betitelte[10].

In einem Geiste, der der sogenannten Dekonstruktion ähnelt, zeigt man, inwiefern die Institutionen willkürliche Montagen oder Kollagen bilden. Das Hauptargument ist, dass diese Institutionen nicht «natürlich» seien, wobei das Natürliche als das Gegenteil des Geschichtlichen gilt. Das Natürliche wird nämlich als das Immerwährende verstanden, das Geschichtliche dagegen als das Flüchtige – Gleichungen, die mir übrigens recht fragwürdig scheinen.

So werden die Traditionen zu bloßen Erdichtungen und Weismachungen herabgewürdigt. Man erzählt, so ein Titel vom britischen Kulturhistoriker Eric Hobsbawn, «Die Erfindung der Tradition»[11]. Karikierend könnte man sagen: im heutigen Europa möchte der Enkel zeigen, dass der Großvater nur eine Erfindung des Vaters war.

Das mag wohl stimmen und methodisch einwandfrei sein. Eine weitere Dimension kommt aber hinzu. Sie ist axiologischer Natur: die Vergangenheit wird nicht nur als zufällig, sondern auch als böse dargestellt. Man könnte von einem historischen Gnostizismus sprechen. Überall grassiert ein historischer Selbsthass. Auch in Frankreich ist die nationale Geschichte, die einst zu einem dummen Stolz führte, zu einer ebenso dummen Selbstzerknirschung geworden.

All das führt zu einer Art perverser Beichte, die in keine Vergebung mündet. Die Absolution bleibt aus.

Das Bild des Schmarotzers

Jetzt drängt sich eine Frage auf: warum? Meine Hypothese ist die folgende: Das Verhältnis der westlichen Kultur der Neuzeit zu ihrer eigenen Vergangenheit ist diejenige des Schmarotzers zum lebendigen Wesen, etwa der Pflanze, von der er zehrt. Die Moderne ist die Mistel des vormodernen Eichenbaums. *Europa ist zu seinem eigenen Parasit geworden: seine Gegenwart, erst recht seine Möglichkeiten, eine Zukunft zu bekommen, sind Parasiten seiner Vergangenheit.*[12]

Zuerst einige Worte zur Frühgeschichte des Bildes. Die parasitische Natur der Neuzeit ist meines Wissens erst spät bekannt geworden. Wer das Phänomen als erster beobachtet hat, wer es benannt hat, lässt sich nur mit Mühe feststellen. Es würde sich lohnen, der Vorstellung ideengeschichtlich auf die Spur zu kommen. Der früheste Beleg, den ich bisher habe auffinden können, steht in einer späten Aufzeichnung von Nietzsche aus dem Frühjahr 1888[13]. Dort liest man: «wir sammeln nicht mehr, wir verschwenden die Capitalien der Vorfahren, auch noch in der Art, wie wir erkennen». Es ist jedoch schwer auszumachen, woran Nietzsche eigentlich dachte. Im Zusammenhang handelt es sich um «die extremste Bewusstheit, die Selbstdurchschauung des Menschen und der Geschichte».

Später, kurz vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, hat der französische Dichter Charles Péguy den Parasitismus als das Wesen der Moderne entlarvt und beim Namen genannt. Das geschah zum ersten Mal 1907, dann wieder 1914, einige Wochen vor seinem Tode an der Front.

Im früheren Aufsatz lesen wir: «In der Tat – mit einer unerschütterlichen Frechheit – die vielleicht ihre einzige Erfindung, das einzige ihr Angehörende in der ganzen Bewegung darstellt, lebt die moderne Welt fast ausschließlich von den vergangenen Menschheiten, die sie verachtet und nicht zu kennen vorgibt, Menschheiten, deren wesentliche Wirklichkeit sie tatsächlich ignoriert, deren Annehmlichkeiten, Bräuche, Mißbräuche und weitere Gebräuche sie aber nicht ignoriert. Die einzige Treue der modernen Welt ist die Treue des Parasits».

Und im späteren Aufsatz heißt es: «Die moderne Welt […] ist wesentlich ein Schmarotzer. Sie zieht ihre Kraft oder ihre Scheinkraft aus den Regimen, die sie bekämpft, aus den Welten, die sie sich anschickt, aufzulösen»[14].

Später noch hat der englische Schriftsteller und Essayist G.K. Chesterton (gest. 1936) die Idee aufgenommen und orchestriert, ohne jedoch das Wort «Parasit» zu benutzen. Hier zitiere ich einige Zeilen aus einem Aufsatz, der in den zwanziger Jahren geschrieben wurde: «Die moderne Welt mit ihren modernen Bewegungen lebt von einem katholischen Kapital. Sie braucht und verbraucht die Wahrheiten, die ihr aus der alten Schatzkammer der Christenheit übrig bleiben, unter denen sich selbstverständlich auch manche Wahrheit befindet, die der heidnischen Antike bereits bekannt war, die sich aber in der Christenheit herauskristallisiert hat. Sie lässt aber *nicht* wirklich neue Begeisterung wachsen. Das Neue dabei sind die Namen und Aufschriften, wie in der modernen Werbung. Sonst ist dieses Neue so gut wie überall lediglich negativ. Sie bringt nicht neue Dinge hervor, die sie wirklich in die ferne Zukunft weiterführen kann. Im Gegenteil, sie hebt alte Dinge auf, die sie gar nicht fortführen kann. Denn hier sind die Merkmale der moralischen Ideale der Moderne: erstens, dass sie aus antiken oder mittelalterlichen Händen geliehen oder entrissen wurden; zweitens, dass sie in modernen Händen sehr schnell verwelken.»[15]

Die Verneinung als Notwendigkeit für den Parasiten

Das Bild des Parasits soll die paradoxe Lage desjenigen ausdrücken, der sich in einer selbstzerstörerischen Dialektik befindet. Der Parasit bekommt die lebensgebenden Säfte von der Pflanze. Zugleich gefährdet er das Überleben der Pflanze, die ihn trägt. Wenn er gedeiht und die tragende Pflanze überwuchert, stirbt die Pflanze und reißt den Parasit mit in den Tod. Die Idee einer inneren Dialektik der Neuzeit ist keine Erfindung von mir. Man kennt die «Dialektik der Aufklärung» der Frankfurter Schule[16]. Ein anderer Aspekt dieser Dialektik ist die bekannte These von Ernst-Wolfgang Böckenförde: «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.»[17]

All das weist auf die Notwendigkeit für die Moderne hin, von Werten zu leben, die sie nicht fördert, ja die sie ständig untergräbt.

Die modernen Ideen sind die vormodernen, nur der Name ist neu. Die Verneinung ist für diese Strategie unentbehrlich. Die Wahl einer neuen Bezeichnung entspricht dem Bedürfnis, den Ursprung des Geborgten zu vertuschen, wie der Hehler mit einer gestohlenen Ware. So hat z.B. das Zeitalter der Aufklärung die herkömmlichen christlichen Tugenden umbenannt: aus der obersten göttlichen Tugend, der Liebe, wurde die Wohltätigkeit *(bienfaisance)* usw.

Als Beispiele könnte man die vielbesungenen Menschenrechte anführen. Das Verhalten, das die sogenannten Menschenrechte verletzen und das folglich von den Erklärungen darüber angeprangert wird, ist inhaltlich genau dasselbe wie dasjenige, das etwa der Dekalog oder die heidnischen Tugendlehrer jeglicher Richtung verboten haben. Der einzige Unterschied besteht darin, dass diese Inhalte, die man früher Gott oder der Natur zuschrieb, unter das Joch des «Menschen» gekommen sind.

Das Merkmal des Parasiten ist nicht, dass er von etwas anderem lebt. Das tut jedes Lebewesen. Und auch Kulturen sind Lebewesen. Franz von Baader sagte einmal: «jeder Mensch ist Anthropophag». Aber der Schmarotzer lebt von dem, was er tötet, und insofern er es tötet. Der Tod des Opfers bringt den Tod des Täters mit sich. Der Parasit ist sich irgendwie darüber im Klaren, dass er in eine selbstzerstörerische Dialektik verstrickt ist.

Daher ist es für ihn notwendig, diese Lage zu vergessen. Das geschieht durch eine doppelte Verneinung des Ursprungs und des Ziels. Eine solch hartnäckige Verneinung stellt vielleicht den klarsten Beweis seiner Abhängigkeit dar.

Ein Gegenbild: die Vergangenheit als Ballast

Zum Schluss möchte ich einen kurzen Abschnitt von einem Philosophen erklären und mir ein Bild daraus borgen, besser gesagt ein Gegenbild. Er stammt vom französischen Mathematiker, Wirtschaftswissenschaftler und Philosophen Antoine-Augustin Cournot (gest. 1877). In der Einführung zu seinen umfangreichen «Betrachtungen über den Verlauf der Ideen und der Ereignisse in der Neuzeit», einem Buch, das er 1872 veröffentlichte, behandelt Cournot die Idee des privaten Eigentums. In diesem Zusammenhang schreibt er: «Eigentlich bleibt so gut wie nur dieses Element aus dem ganzen mittelalterlichen System übrig; das bedeutet jedoch noch vieles für den *Ballast* der Gesellschaften des neuzeitlichen Europas in ihrer gewagten Fahrt in unbekannten Gewässern. Sobald dieser Ballast entschieden über Bord geworfen wird, kann man vorhersehen, dass, manchen entgegengesetzten Ansprüchen zum Trotz, die Herrschaft des *Rechts* zugrunde gehen wird.»[18] Hier lasse ich den Inhalt von Cournots ansonsten interessantem Plädoyer zugunsten des Privateigentums beiseite, um mich auf das Bild zu konzentrieren: die Neuzeit wird mit einem Schiff verglichen. Ein sehr passender Vergleich, in dem die Neuzeit u.a. auch mit den großen Entdeckungsreisen und der Weltumsegelung verbunden ist. Dieses Schiff ist auf abenteuerlicher Fahrt, Cournot sagt *hasardeux*. Das Wort lässt sich durch «gewagt» übersetzen, ein französisches Ohr vernimmt aber *hasard*, «Zufall». Wir segeln in unbekannten Gewässern; ob es ein Ufer gibt, ist unklar. Auch ein damals bedeutendes Bild: als Cournot diese Zeilen schrieb, dichtete gerade Rimbaud

1871 seinen «Bateau Ivre» («Das trunkene Schiff»). Zehn Jahre später verallgemeinerte Nietzsche das Bild des Loskettens und des Irrens in einem unendlichen Raum nach dem von ihm zitternd verkündeten «Tode Gottes»[19]. Was ist nun in diesem neuzeitlichen Schiff die Rolle des Mittelalters? Es ist weder Heimathafen noch Reiseziel. Damit werden die symmetrischen Träume des aufklärerischen Fortschritts und der romantischen Reaktion stillschweigend abgewiesen. Das Mittelalter bleibt an Bord der Neuzeit, es stellt einen unzertrennlichen Teil davon dar. Es macht die Reise mit. Das Mittelalter ist kein Kompass. Es ist der Ballast. Ein Ballast kann, wie der Name sagt, als eine Last empfunden werden, wobei die Versuchung nahe liegt, sie abzuwerfen. Sehr leicht könnte man in der Tat der Versuchung erliegen, den Ballast über Bord zu werfen. Als Folge davon würde aber das Schiff mit Mann und Maus sinken, da es kein Gleichgewicht mehr hat.

So drängt sich die Frage auf: wie können wir mit unserer Vergangenheit wieder ein friedliches Verhältnis herstellen?

Das Christentum als Ermöglichung der Zukunft Europas

Gerade in diesem Punkt könnte das Christentum zur Heilung Europas beitragen. Es könnte nämlich Europa zu einem gesunden Verhältnis gegenüber seiner Vergangenheit und seiner Zukunft verhelfen. Das kann auf zweierlei Weise geschehen: die christliche Botschaft verkündet kein neues Gebot und generell keine Lösung der menschlichen Probleme, die der Mensch nicht imstande wäre, ausfindig zu machen. Ihr zufolge kann es dem Menschen im Prinzip gelingen, das Gute zu erkennen und zu wollen. Es fällt einem leicht, die Frage «Was soll ich tun?» zu beantworten. Die eigentliche Schwierigkeit fängt aber damit an, dass wir unfähig sind, das Gute zu vollbringen: «das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen.» (Röm 7,18)[20]

Das Christentum verkündet Gottes Barmherzigkeit gegenüber den früheren Missetaten. Ohne die Hoffnung auf Vergebung bleibt das Geständnis der Sünden der europäischen Vergangenheit pervers, ja gefährlich. Erst diese Vergebung gibt einem das Zutrauen gegenüber der Zukunft, mithin die Kraft, sie zu verwirklichen. Über den Inhalt dieser Zukunft müssen die Menschen in Europa selber entscheiden. Dabei kann und darf ihnen das Christentum keine «spezifisch christlichen» Richtlinien angeben. Wohl kann und soll es dagegen etwas Wichtigeres ermöglichen: den Willen, überhaupt eine Zukunft zu haben.

Anmerkungen

[1] Vgl. Verf., Europe, la voie romaine, Paris, Gallimard, 1999, 3. Aufl.; dt.: Europa, eine exzentrische Identität, Frankfurt, Campus, 1993 [vergriffen].
[2] Vgl. Verf., Inklusion und Verdauung. Zwei Modelle kultureller Aneignung, in: G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt (Hrsg.), Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, Tübingen, Mohr, 2000, 293-306.
[3] Vgl. Verf., L'eurocentrisme est-il européen? in: La Latinité en question, Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine u. Union Latine, 2004, 249-259. Eine englische Fassung ist in Vorbereitung.
[4] Vgl. Verf., Schwung oder Schwund? Das alte und das Neue Europa, Kontinuitäten und Brüche, in: K. Liessmann (Hrsg.), Die Furie des Verschwindens. Über das Schicksal des Alten im Zeitalter des Neuen (3. Philosophicum Lech), Wien, Paul Zsolnay, 2000, 41-59; Hat Europa Zukunft? in: Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft, Bd. 27: Zoopolitik, Wien, 2003, 171-182.
[5] Vgl. z. B. Descartes, Principia Philosophiae, I, §71, Ende; Ausg. Adam u. Tannery, 8. Bd. Paris, 1905, 36.
[6] Augustin, Bekenntnisse, X, xxiii, 33-34; dt.: W. Thimme, Zürich, Artemis, 1950, 273. Diesen Passus habe ich schon in einem anderen Zusammenhang benutzt, vgl. Verf., Hat Unglaube eine Zukunft? in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio, 31, 2002, 368-380, bes. 375.
[7] Vgl. J. Ritter, Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft, in: Ders. Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, 141-163.
[8] Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, KSA, Bd. 1, 245 (Vorwort).
[9] P. Berger u. Th. Luckmann, The Social Construction of Reality, Garden City, Doubleday, 1966; dt.: Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt, Fischer, 1969.
[10] I. Hacking, The Social Construction of What?, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999; dt.: Was heißt «soziale Konstruktion»? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften, Frankfurt, Fischer, 1999.
[11] E. Hobsbawn u. T. Ranger (Hrsg.), The Invention of Tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
[12] Vgl. schon Verf., Schwung oder Schwund?, a.a.O., 52f.
[13] Nietzsche, Fgt. 14 [226], Frühjahr 1888, in: KSA, Bd. 13, 398 (= Der Wille zur Macht, § 68b).
[14] C. Péguy, De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle [6. Oktober 1907], in: Œuvres en prose, hrsg. v. R. Burac, Paris, Gallimard (Pléiade), Bd. 2, 1988, 725; später: Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne [1914], in: Œuvres en prose, hrsg. v. M. Péguy, Paris, Gallimard (Pléiade), 1961, 1512.
[15] G. K. Chesterton, Is Humanism a Religion? in: The Thing [1929], London, Sheed & Ward, 1946, 16f. Meine Übersetzung.
[16] M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [1944], Frankfurt, Fischer, 1988.
[17] E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation [1967], in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, 112.
[18] A. A. Cournot, Considérations sur la marche des idées et des événements dans les Temps Modernes [1872], hrsg. v. A. Robinet, Paris, Vrin, 1973, 67. Meine Übersetzung.
[19] Über den Zusammenhang, vgl. Verf., La Sagesse du Monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers, Paris, Fayard, 1999, 221 [dt. Übersetzung in Vorbereitung : München, Beck, 2005].
[20] Vgl. Verf., La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance, Paris, Gallimard, 2005, 113.

Michael Figura · Bingen

WAS DIE KIRCHE ÜBER EUROPA SAGT

Zu kirchlichen Verlautbarungen

1. Der Weg des Christentums nach Europa

Die Apostelgeschichte berichtet von einem nächtlichen Gesicht *(horama ophthe)* des Apostels *Paulus* in Troas: «Ein Mazedonier stand da und bat ihn: Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns! Auf das Gesicht hin wollten wir sogleich nach Mazedonien abfahren; denn wir waren überzeugt, dass Gott uns dazu gerufen hatte, dort das Evangelium zu verkündigen.» (*Apg* 16,9f) In diesem Ruf des Mazedoniers lässt Gott selbst seinen Ruf ergehen. «Die Bitte des Mazedoniers wird in direkter Rede formuliert (V 9c). Sie macht dem Paulus deutlich, dass Mazedonien seiner Hilfe nicht nur bedarf, sondern diese auch bereitwillig erbittet.»[1] Hier liegt der einzige neutestamentliche Hinweis vor, wie das Christentum nach Europa gelangte, das nach seiner Verfolgungszeit im römischen Reich durch das Toleranzedikt des Galerius (311), seine Begünstigung unter Kaiser Konstantin und schließlich seine Erhebung zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius I. (380) die weitere Geschichte Europas spätestens seit Karl dem Großen (747-814) maßgebend geprägt hat. Das christlich geprägte Europa ist allerdings seit dem Morgenländischen Schisma (ab 1054) und der Reformationszeit des 16. Jahrhunderts in Konfessionen gespalten: Orthodoxe, Katholiken, Protestanten.

Seit dem Sturz des Kommunismus in Mittel- und Osteuropa 1989/90 und der Auflösung der Sowjetunion sind die Teilung Europas und der «Kalte Krieg», die nach dem Zweiten Weltkrieg begannen und sich seit dem Bau der Berliner Mauer am 13. August 1961 noch verfestigten, beendet. Von dieser Situation gehen auch die neueren kirchlichen Verlautbarungen zu Europa aus, die hier dargestellt werden sollen, wobei wir uns auf die beiden Bischofssynoden über Europa und einige wenige Äußerungen von Papst Johannes Paul II. beschränken müssen. Es wäre selbstverständlich eine interessante Aufgabe, die zahlreichen Aussagen des Papstes zu diesem Thema genauer darzustellen[2].

Michael Figura, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

2. Die erste Sondersynode für Europa (1991)

Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat.

Kurz nach dem Zusammenbruch des Kommunismus fand in Rom im Dezember 1991 die erste Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa statt, die ganz von der Frage bestimmt war, wie es in Zukunft mit Europa weitergehen wird. Diese Frage war akut, weil gerade zur Zeit der Synode auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens Krieg herrschte. In der am 8. Dezember 1991 abgegebenen Botschaft der delegierten Präsidenten der Synode (Kardinäle Jean-Marie Lustiger, Józef Glemp, Eduardo Martinez Somalo) an alle Regierungen Europas findet sich folgende Aussage: «Die Heftigkeit der Kämpfe, die Verwüstungen des Hasses zwischen den Völkern, die die geographische Lage und die Geschichte zu Nachbarn gemacht hat, die Grausamkeiten, deren Opfer die wehrlose Zivilbevölkerung ist, die systematische Zerstörung ihres kulturellen und religiösen Erbes, all dies entehrt ‹unser› Europa und unterminiert das Vertrauen, das die Völker auf es setzen.» (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 103, 62)

Vor diesem Hintergrund – einerseits Erleichterung über den Zusammenbruch des Kommunismus, andererseits Entsetzen über das Aufbrechen kriegerischer Nationalismen – beschäftigt sich die Sondersynode mit der damaligen «historischen Stunde Europas»: «Heute ist in Europa der Kommunismus als System untergegangen, doch seine Wunden und sein Erbe verbleiben in den Herzen der Menschen und in den neu entstehenden Gesellschaften. Die Menschen stehen vor Schwierigkeiten im rechten Gebrauch der Freiheit und der Demokratie; die zuinnerst verdorbenen sittlichen Werte müssen erneuert werden. Zugleich hat die Kirche, arm geworden an Strukturen und Mitteln, tiefer gelernt, auf Gott allein zu vertrauen» (11).

Ein Blick auf die religiöse, soziale und kulturelle Situation der demokratischen Nationen Europas zeigt der Synode zugleich Licht und Schatten. Der wissenschaftliche, technische, soziale und ökonomische Fortschritt hat zahlreiche Früchte zur Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen in Europa mit sich gebracht. «Die Kirche selbst zeigt eine erneuerte Lebendigkeit, besonders in der biblischen und liturgischen Erneuerung sowie in der aktiven Teilnahme der Gläubigen am Leben der Pfarrei, in neuen gemeinschaftlichen Erfahrungen, in der wiederentdeckten Bedeutung des Gebets und des kontemplativen Lebens sowie in vielfältigen Formen selbstlosen Dienens an Armen und Ausgegrenzten.» (11f) Andererseits leben auf Grund einer fortschreitenden Säkularisierung aller Lebensbereiche inzwischen immer mehr Menschen in Europa so, «als ob es Gott nicht gäbe» (12).

Die Synode sucht nach den geistigen und kulturellen Grundlagen Europas und findet sie im christlichen Glauben: «Die europäische Kultur ist aus vielen Wurzeln zusammengewachsen… Niemand kann aber leugnen, dass der

christliche Glaube entscheidend zum beständigen und grundlegenden Fundament Europas gehört. In diesem Sinn sprechen wir von den ‹christlichen Wurzeln Europas›, nicht aber um damit unterschwellig zu behaupten, dass Europa und das Christentum schlechthin zusammenfielen.» (12) Der christliche Glaube hat in das «gemeinsame europäische Bewusstsein» fundamentale Prinzipien der Humanität eingefügt: den Begriff eines transzendenten Gottes, der durch die Menschwerdung und das Paschageheimnis seines Sohnes in das Leben der Menschen eingetreten ist; den aus dem trinitarischen Dogma gewonnenen Begriff der Person und der damit verbundenen Menschenwürde; trotz aller Verschiedenheit die ursprüngliche Gleichheit der Menschen als Prinzip solidarischen Zusammenlebens aller (vgl. 12f). Von der Neuevangelisierung Europas, die im Zentrum ihrer Bemühungen stand, erwartet die Synode nun auch Früchte des Evangeliums: Wahrheit, Freiheit und Gemeinschaft. Doch dazu müssen alle Christen auf Grund ihrer prophetischen Berufung immer wieder neu aufgerufen werden.

Neben der prophetischen Sendung zur Evangelisierung weist die Synode auch auf den Dialog mit anderen Christen, Juden und allen, die an Gott glauben, hin, denn sie beschäftigt sich auch mit der Aufgabe der Kirche beim Aufbau eines neuen Europas. Dabei kommt der Familie eine besondere Aufgabe zu, «denn sie ist eine Einrichtung des Schöpfers und ein Baustein für Kirche und Gesellschaft» (30). Das künftige Schicksal Europas wird in erheblichem Maße davon abhängen, ob die Staaten Europas sich um den Schutz und die Förderung von Ehe und Familie bemühen. Mit dieser Forderung hat sich die Synode als hellsichtig erwiesen. Denn in den letzten Jahren mehren sich staatliche Vorstöße, *Ehe* und gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften gleichzustellen bzw.die *Ehe* ihrer ursprünglichen Bedeutung (Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, die durch das Eheband verbunden sind) zu entkleiden. Auch die *Familie* befindet sich in einem Prozess der Umdefinierung, worauf das Wort *Patchworkfamilie* (Flickwerkfamilie) hinweist, d.h. Familie ist inzwischen in Gefahr, zu einem beliebigen Zusammenleben von Erwachsenen und Kindern zu werden. Diese Entwicklungen drohen, sich immer weiter von Art. 6 (1) des Grundgesetzes zu entfernen: «Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutze der staatlichen Ordnung.»

Die Synode stellt die große Verantwortung der Kirchen beim Einigungsprozess Europas heraus: «Denn das gemeinsame europäische Haus wird auf sicheren Fundamenten erbaut, wenn es nicht nur aus ökonomischen Gründen entsteht. Das neue Europa setzt bei seinem Aufbau stets den Konsens und die Anerkennung fundamentaler Werte voraus und fordert ein wirkliches Ideal. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Beitrag der Kirche für das neue Europa keineswegs etwas Zweitrangiges; er muss die Bemühungen der christlichen Laien, die im sozialen und politischen Bereich tätig sind, begleiten.» (31)

Die Synode erwähnt die zahlreichen kulturellen und technischen Güter, die Europa der ganzen Welt mitgeteilt hat und die heute «das Erbe der weltweiten Zivilisation» bilden. Sie verschweigt aber auch nicht die vielen Schattenseiten Europas, «unter denen man den Imperialismus und die Unterdrückung vieler Völker, verbunden mit der Ausbeutung ihrer Güter, nennen muss. Ein gewisser ‹Eurozentrismus›, dessen Folgen wir heute besser wahrnehmen können, muss zurückgewiesen werden» (32).

Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus ist jetzt die Zukunft Europas derart offen, wie sie es seit langem nicht mehr gewesen ist. Das hat sich inzwischen in der Erweiterung der Europäischen Union auf 25 Staaten seit dem 1. Mai 2004 gezeigt. Die Synode richtet einen eindringlichen Appell an die Europäische Union, sich den Notlagen vor allem in den südlichen Weltteilen «in weltweiter Solidarität» zu öffnen, d.h. gegen Hunger, Unrecht und Missachtung der Menschenrechte in diesen Gebieten vorzugehen: «Diesen Schrei muss man mit konkreten Entscheidungen beantworten, die sich auf die Unterbindung des Waffenhandels, die Öffnung unserer Märkte, eine gerechtere Lösung der internationalen Verschuldung beziehen … Im übrigen schöpft Europa selbst aus den Schätzen anderer Völker und Kulturen großen Reichtum.» (32) Bei den Notlagen erwähnt die Synode auch die Migration, die in den letzten Jahren in Europa sehr an Bedeutung gewonnen hat und die Staaten, die von der Migration besonders betroffen sind, vor vielfältige Probleme stellt. Es geht dabei vor allem um die sprachliche und kulturelle Integration von Ausländern und ihren Kindern in das sie aufnehmende Land. Die Synode sieht die gegenwärtigen Notlagen, ohne sie zu verharmlosen, doch im Licht der christlichen Eschatologie: «Die vielfältige Not und das große Leid der Welt rufen uns die endzeitlichen Verheißungen Gottes ins Gedächtnis, die in dieser Welt nicht verwirklicht werden können. Durch Solidarität und Liebe können wir jedoch inmitten einer gespaltenen und zerrissenen Menschheit Anstöße geben und Samenkörner pflanzen für die zukünftige Erfüllung der ewigen Vollendung.» (33)

3. Die zweite Sondersynode für Europa (1999): Ecclesia in Europa

Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa.

Während die erste Sondersynode für Europa ihre Erklärung an dem Tag abgab, an dem sie endete (13. 12. 1991), musste man nach der zweiten, die vom 1.-23.10.1999 in Rom tagte[3], bis zum 28. Juni 2003, der Vigil des Hochfestes der Apostelfürsten Petrus und Paulus, warten, an dem der Papst das nachsynodale Apostolische Schreiben *Ecclesia in Europa* veröffentlichte. Er wollte damit dem Wunsch der Bischöfe nachkommen, «der zum Abschluss der synodalen Versammlung zum Ausdruck kam, als die Bischöfe mir die Texte ihrer Überlegungen mit der Bitte überreichten, der pilgernden

Kirche in Europa ein Dokument über eben dieses Thema der Synode zu schenken» (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 161, 10).

Der Unterschied zwischen beiden kirchlichen Dokumenten ist unübersehbar. Die Erklärung der Sondersynode von 1991 ist getragen von Euphorie und Erleichterung über den Zusammenbruch des Kommunismus. *Ecclesia in Europa* blickt nüchtern auf die Situation Europas am Ende des 20. Jahrhunderts und entdeckt auch Trübungen der Hoffnung für die Kirche in Europa. Der Papst versteht sein Schreiben dennoch als eine «Verkündigung des Evangeliums der Hoffnung an Europa» (11) und lässt sich dabei von der *Geheimen Offenbarung* leiten, «der ‹prophetischen Offenbarung›, die der gläubigen Gemeinde den verborgenen, tiefen Sinn dessen, was geschehen muss (vgl. *Offb* 1,1), erschließt». Dabei leitet ihn das mehrfach in den Sendschreiben an die sieben Gemeinden auftauchende Wort; «Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.» (*Offb* 2,7. 11.17.29; 3,6.13.22)

Das Schreiben ist in sechs Kapitel gegliedert, in denen Jesus Christus als unsere Hoffnung und das Evangelium der Hoffnung, das der Kirche anvertraut ist, herausgestellt werden.

Jesus Christus ist unsere Hoffnung *(1. Kapitel)*, weil er als der Auferstandene immer bei uns ist (12). Zunächst spricht der Papst von den *Herausforderungen und Zeichen der Hoffnung für die Kirche in Europa* (13-22). Er konstatiert bei vielen Menschen in Europa Desorientierung, Unsicherheit und Hoffnungslosigkeit, «und nicht wenige Christen teilen diesen Gemütszustand» (13). Dabei hebt der Papst den «Verlust des christlichen Gedächtnisses und Erbes» hervor, der von einer Art praktischen Agnostizismus und religiöser Gleichgültigkeit begleitet ist, weshalb «viele Europäer den Eindruck erwecken, als lebten sie ohne geistigen Hintergrund und wie Erben, welche die ihnen von der Geschichte übergebene Erbschaft verschleudert haben. Daher ist es nicht allzu verwunderlich, wenn versucht wird, Europa ein Gesicht zu geben, indem man unter Ausschluss seines geistigen Erbes und besonders seiner tief christlichen Seele das Fundament legt für die Rechte der Völker, die Europa bilden, ohne sie auf den Stamm aufzupropfen, der vom Lebenssaft des Christentums durchströmt wird.» (13) Das hat sich zuletzt gezeigt in der langen und heftigen Debatte um den schließlich doch nicht zu Stande gekommenen Gottesbezug in der Präambel einer europäischen Verfassung. «Die europäische Kultur erweckt den Eindruck einer ‹schweigenden Apostasie› seitens des satten Menschen, der lebt, als ob es Gott nicht gäbe.» (15) Doch der Mensch kann nicht ohne Hoffnung leben. So entdeckt der Papst im gegenwärtigen Europa auch Zeichen der Hoffnung: die Wiedererlangung der Freiheit der Kirche im Osten Europas; die Konzentration der Kirche auf ihre geistliche Sendung; das geschärfte Bewusstsein der besonderen Sendung aller Getauften; die verstärkte Präsenz von Frauen

in den Strukturen und Aufgabenbereichen der christlichen Gemeinschaft. In ihrer Schlussbotschaft heben die Synodenväter folgende Zeichen der Hoffnung für Europa hervor: «Mit Freude stellen wir die zunehmende Öffnung der Völker aufeinander hin fest, die Versöhnung zwischen Nationen, die lange Zeit verfeindet waren, die fortschreitende Ausdehnung des Einigungsprozesses auf die Länder Osteuropas. Es wachsen Anerkennung, Zusammenarbeit und Austausch aller Art, so dass nach und nach eine europäische Kultur, ja ein europäisches Bewusstsein entsteht, das hoffentlich, besonders bei den Jugendlichen, das Gefühl der Brüderlichkeit und den Willen zum Teilen wachsen lässt.» (17)[4]

Noch größere Hoffnungszeichen sieht die Synode in den Glaubenszeugen und Märtyrern Europas bis in die Gegenwart hinein. Hier wird man in Deutschland besonders an *Edith Stein*, *Alfred Delp SJ* und *Dietrich Bonhoeffer* denken. Interessant ist, dass der Papst den Begriff des Märtyrers auch auf jene Glaubenszeugen anwendet, die, wie *Bonhoeffer*, nicht zur römisch-katholischen Kirche gehören. Für den Papst sind sie als Angehörige verschiedener christlicher Konfessionen «auch ein leuchtendes Hoffnungszeichen für den ökumenischen Weg, da wir gewiss sein dürfen, dass ihr Blut ‹auch Lebenssaft der Einheit für die Kirche ist›» (18f).

Bei der Verkündigung des Evangeliums von Jesus, unserer Hoffnung, kommt der Pfarrei sowie den kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften eine unverzichtbare Aufgabe zu. Die Pfarrei ist trotz der gesellschaftlichen Entwicklung der letzten Jahrzehnte, wodurch die Kirche immer mehr an den Rand gedrängt wurde, «nach wie vor in der Lage, den Gläubigen den Raum für eine wirklich christliche Lebensführung zu bieten und … ein Ort echter Humanisierung und Sozialisation zu sein» (20f).

Ein großes Zeichen der Hoffnung für Europa sieht die Synode in Fortschritten auf dem ökumenischen Weg. «Es gilt, ‹mit Freude auf die Fortschritte zu blicken, die im Dialog sowohl mit den Brüdern der orthodoxen Kirchen als auch mit den Mitgliedern der aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften bis jetzt erreicht worden sind, und in ihnen ein Zeichen für das Wirken des Geistes zu erkennen, für das wir den Herrn loben und ihm danken wollen›.» (22)

Nach der Analyse der Herausforderungen und der Zeichen der Hoffnung im gegenwärtigen Europa kommt die Synode auf ihr zentrales Anliegen zu sprechen: *Zurückkehren zu Christus, der Quelle aller Hoffnung*. Jesus Christus ist unsere Hoffnung, weil er das Geheimnis des dreifaltigen Gottes offenbart, das «einer erneuten theologischen, spirituellen und pastoralen Vertiefung» (25) bedarf. Der Papst stellt einerseits heraus, dass «vielfältige ideelle Wurzeln … mit ihrer Vitalität zur Anerkennung des Wertes der Person und ihrer unveräußerlichen Würde, des unantastbaren Charakters des menschlichen Lebens und der zentralen Rolle der Familie» und zu zahl-

reichen weiteren Errungenschaften der europäischen Rechtsordnung beigetragen haben, weist anderseits aber darauf hin, «dass diese Inspirationen in der jüdisch-christlichen Tradition eine Kraft gefunden haben, die fähig war, sie untereinander in Einklang zu bringen, sie zu konsolidieren und zu fördern». Dabei kommt der Kirche die Aufgabe zu, «in den Christen Europas den Glauben an die Dreifaltigkeit zu stärken, da sie sehr wohl weiß, dass dieser Glaube von einer echten Hoffnung für den Kontinent kündet» (24). Denn für die Gläubigen ist Jesus Christus, der in der Kirche lebt, die Hoffnung jedes Menschen, weil er das ewige Leben schenkt (26f).

Dieses Evangelium der Hoffnung ist der Kirche des 21. Jahrtausends anvertraut *(2. Kapitel)*. Der Herr spricht zu seiner Kirche und ruft *«unsere Kirchen in Europa zur Umkehr»* (30), denn «nicht selten haben die Gemeinden nicht mehr die frühere Liebe (vgl. *Offb* 2,4)» (29). Mit der Verkündigung des Evangeliums der Hoffnung will die Kirche Europa «durch die Wiederbelebung der christlichen Wurzeln, in denen es seinen Ursprung hat» (31), bei seinem Aufbau helfen, was *«Voranschreiten in Richtung auf die Einheit der Christen»* (34) bedeutet. Der ökumenische Dialog ist gerade in Europa wichtig, «das im vergangenen Jahrtausend zu viele Spaltungen unter den Christen hat entstehen sehen und das sich heute auf dem Weg zu seiner größeren Einheit befindet». Der Papst weist auf den Beitrag der katholischen Ostkirchen hin, «den sie durch ihr Dasein selbst, durch den Reichtum ihrer Überlieferung, durch das Zeugnis ihrer ‹Einheit in der Verschiedenheit›, durch die von ihnen bei der Verkündigung des Evangeliums umgesetzte Inkulturation und durch die Vielfalt ihrer Riten für einen realeren Aufbau der Einheit leisten können». Er versichert den «Bischöfen und Brüdern und Schwestern der orthodoxen Kirchen» erneut, «dass die Neuevangelisierung in keiner Weise mit Proselytismus zu verwechseln ist» (35).

Im zweiten Teil des zweiten Kapitels stellt der Papst die missionarische Sendung der Kirche heraus, der die Geistlichen und die Laien dienen müssen. Ohne sie beim Namen zu nennen, denkt der Papst «bei dem leuchtenden Beispiel solcher Laiengestalten» wohl zunächst an die sogenannten «Väter Europas» (41): den ersten Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland *Konrad Adenauer* (1876-1967), den italienischen Ministerpräsidenten *Alcide de Gasperi* (1881-1954) und den französischen Außenminister *Robert Schuman* (1886-1963), die in den fünfziger Jahren den Grundstein für die Europäische Union gelegt haben. Der Papst stellt in diesem Zusammenhang auch «die Rolle der Frau» heraus (43f)

Die christlichen Fundamente Europas, an die in den ersten beiden Kapiteln erinnert wird, werden in den folgenden Kapiteln drei bis sechs weiter entfaltet. Dabei geht es um die Neuevangelisierung Europas[5], den Dialog mit anderen Religionen, Inkulturation des Evangeliums und um Europa als Hort der Förderung universaler Werte.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich unter der Überschrift «Das Evangelium der Hoffnung verkündigen» vor allem mit der Neuevangelisierung Europas. Der Papst ruft der Kirche in Europa zu: «*Kirche in Europa*, die ‹Neuevangelisierung› ist die Aufgabe, die auf dich wartet! … *Die Verkündigung Jesu*, die das Evangelium der Hoffnung ist, *möge* also *dein Ruhm und deine Daseinsberechtigung sein*.» (45) Denn «wir erleben eine Art säkularistischer Auslegung des christlichen Glaubens, die ihn aushöhlt und mit der eine tiefe Krise des Gewissens und der christlichen Moralpraxis einhergeht. Die großen Werte, die die europäische Kultur weitreichend inspiriert haben, sind vom Evangelium abgetrennt worden und haben so ihr tiefstes Wesen verloren und Raum gelassen für nicht wenige Verirrungen.» (47) Neuevangelisierung bedeutet Mut zur unverkürzten Botschaft des Christentums und Einsatz, die *«Schönheit des Evangeliums»* (48) aufstrahlen zu lassen: «Damit die Hoffnung wahr und unzerstörbar sei, sollte in der Pastoraltätigkeit in den kommenden Jahren ‹die unverkürzte, klare und erneuerte Verkündigung des auferstandenen Jesus Christus, der Auferstehung und des ewigen Lebens› an erster Stelle stehen.» (47f) Doch die größte Herausforderung besteht darin, dass diese Verkündigung auch angenommen wird und dann auch von den Christen gelebt wird. Dazu ist es notwendig, «*den Übergang* von einem durch gesellschaftliche Gewohnheit gestützten, freilich auch schätzenswerten Glauben *zu einem persönlicheren und reiferen*, reflektierten und überzeugten *Glauben* zu fördern» (49). Von diesem Glauben sollen Zeugnis geben die Gemeinschaft der Teilkirchen Europas (51f), der Dialog mit anderen Religionen, vor allem dem Judentum und dem Islam (52-55), die Evangelisierung der Kultur und die Inkulturation des Evangeliums (55-60). Der Papst beendet dieses Kapitel mit dem Appell, aus der Lektüre und der Meditation der Heiligen Schrift Kraft und Nahrung für das Leben zu beziehen: *«Kirche in Europa, tritt mit dem Buch des Evangeliums in das neue Jahrtausend ein!»* (61)

Im vierten Kapitel geht es um die Feier des Evangeliums der Hoffnung, welches die Kirche als betende Gemeinde vom Herrn empfängt: «*Auch von dir, Kirche Gottes in Europa, wird verlangt, dass du eine betende Gemeinde bist* und deinen Herrn mit den Sakramenten, der Liturgie und der ganzen Existenz feierst.» 62) Deshalb gilt es, die Liturgie wiederzuentdecken. Der Papst fordert die Kirche in Europa auf, «den Sinn für das ‹Mysterium› wiederzuentdecken, die liturgischen Feiern zu erneuern, damit sie ausdrucksstärkere Zeichen für die Gegenwart Christi, des Herrn, sind, außerdem der Stille, dem Gebet und der Kontemplation neuen Raum zu geben und zurückzukehren zu den Sakramenten – besonders der Eucharistie und der Buße – als Quellen der Freiheit und neuer Hoffnung». Der Papst richtet an die Kirche in Europa die Aufforderung: «*Sei eine Kirche, die betet,* Gott lobt, seinen absoluten Vorrang anerkennt, ihn mit frohem Glauben preist. *Entdecke wieder den Sinn für das Mysterium:* Lebe es mit demütiger Dank-

barkeit, bezeuge es mit zutiefst empfundener Freude, die ansteckend wirkt. *Feiere das Heil Christi*. Nimm es als Geschenk an, das dich zu seinem ‹Sakrament› macht: Mache dein Leben zu einem wahren Gottesdienst, der Gott gefällt (vgl. Röm 12,1)!» (64) Bei der Feier der Sakramente nennt der Papst an erster Stelle die *Eucharistie* als «höchste Gabe Christi an die Kirche» (67) und dann die *Versöhnung*, das Bußsakrament, das in Europa seit ungefähr 30 Jahren zu einem verlorenen Sakrament geworden ist. Der Papst fordert zu einer Wiederbelebung des Bußsakraments auf (68). Daneben erinnert der Papst besonders an den Sonntag als Tag des Herrn: «Ich erneuere daher die Einladung, die tiefste Bedeutung des Tages des Herrn zurückzugewinnen. Er soll geheiligt werden durch die Teilnahme an der Eucharistie und durch eine Ruhe, die reich an christlicher Freude und Brüderlichkeit ist.» (72)[6]

Das fünfte Kapitel geht der Frage nach, wie man dem Evangelium der Hoffnung dienen kann: «Um dem Evangelium der Hoffnung zu dienen, *wird auch von der Kirche in Europa verlangt, dass sie dem Weg der Liebe folgt*» (73). Der Weg der Liebe besteht darin, dem Menschen die Liebe als Sinn seines Lebens erfahrbar zu machen (73f), den Armen neue Hoffnung zu geben (75ff), die Wahrheit über Ehe und Familie zuverlässig herauszustellen. Deshalb fordert der Papst die Kirche auf: «Kirche in Europa, empfange jeden Tag mit neuer Frische die Gabe der Liebe, die dein Herr dir anbietet und zu der er dich befähigt. Lerne von ihm die Inhalte und das Ausmaß der Liebe.» (87)

Das sechste Kapitel stellt das Evangelium der Hoffnung als geistliche Grundlage Europas heraus, denn von ihm soll ein neuer Schwung für Europa ausgehen (98ff).

Am Schluss des Schreibens vertraut der Papst die Kirche in Europa Maria an: «Kirche in Europa, richte deshalb deinen betrachtenden Blick weiterhin auf Maria und erkenne, dass sie ‹mütterlich und teilnahmsvoll anwesend [ist] bei den vielfältigen und schwierigen Problemen, die heute das Leben der einzelnen, der Familien und der Völker begleiten›» (102). Mit einem Gebet an Maria, die Mutter der Hoffnung, endet das Schreiben.

4. Papst Johannes Paul II.: Gedanken über Europa (2005)

Kurz vor dem Tod Papst Johannes Pauls II. erschien sein Buch *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden* (Augsburg: Weltbild Buchverlag 2005, dt. Übers. v. Ingrid Stampa)[7]. Hier kommt er mehrfach auf Europa zu sprechen. Dabei geht es vor allem um die Evangelisierung Europas, durch die ein gemeinsames europäisches Wertesystem geschaffen wurde. Der Papst weist auf die Tatsache hin «dass es die Evangelisierung war, die Europa geprägt hat, die den Grundimpuls für die Zivilisierung ihrer Völker und für ihre Kulturen gegeben hat. Die Verbreitung

des Glaubens auf dem Kontinent hat die Bildung der einzelnen europäischen Völker begünstigt, indem sie die Keime von Kulturen in sie einpflanzte, die zwar unterschiedliche Charakteristiken ausformten, aber durch das Erbe gemeinsamer Werte miteinander verbunden waren – eben der Werte, die im Evangelium verwurzelt sind. Auf diese Weise wurde der Pluralismus der nationalen Kulturen auf der Basis eines Grundstocks von Werten entwickelt, die der ganze Kontinent teilt.» (120f) Der Papst nennt aber auch andere Quellen des europäischen Selbstbewusstseins: «Die Kirche selbst hat in ihrem missionarischen Vorgehen das kulturelle Erbe, das ihr vorausging, in sich aufgenommen und in neue Formen umgestaltet. Vor allem das Vermächtnis Athens und Roms, dann aber auch das der Völker, denen sie im Laufe ihrer Ausbreitung über den Kontinent begegnete. In der Evangelisierung Europas, durch die eine gewisse kulturelle Einheit der lateinischen Welt im Westen und der byzantinischen im Osten sichergestellt wurde, bewegte sich die Kirche nach den Kriterien dessen, was heute als Inkulturation bezeichnet wird». (121) Dabei stellt der Papst einen Gedanken heraus, der ihm besonders lieb ist: Die Kirche muss mit «zwei Lungenflügeln» atmen: dem westlichen (lateinischen) und dem östlichen (katholische Ostkrchen und Orthodoxie). Er stellt in diesem Zusammenhang die Areopagrede des Apostels Paulus heraus (*Apg* 17,22-31), in der die Geschichte des europäischen Geistes mit der Evangelisierung Europas verbunden wird (123f), denn sie bildet «gewissermaßen den Auftakt zu dem späteren Wirken des Christentums in Europa» (124f). Der Papst rekapituliert kurz die Geschichte der Evangelisierung und Christianisierung Europas. Der erste große Riss erfolgt 1054 durch das «östliche Schisma»: «In dem einen Organismus der Kirche hatten die beiden Lungenflügel ihre gesunde Funktion aufgegeben: Jeder von ihnen hatte sogar begonnen, so etwas wie einen eigenen Organismus zu bilden. Diese Spaltung bestimmte das geistige Leben des christlichen Europa vom Anfang des zweiten Jahrtausends an.» Weitere Risse kamen durch die Reformation des 16. Jahrhunderts. «Westeuropa, das während des Mittelalters ein unter religiösem Aspekt vereinter Kontinent gewesen war, erfuhr somit an der Schwelle zur Neuzeit schwere Spaltungen …» (125). Kritische Töne für die Aufklärung findet der Papst in folgender Hinsicht: Sie «stellte sich in ihren verschiedenen Ausdrucksformen dem entgegen, was Europa aufgrund der Evangelisierung geworden war … Die Mehrheit unter ihnen (den Vertretern der Aufklärung) lehnte nicht die Existenz des ‹unbekannten Gottes› als eines geistigen und transzendenten Wesens ab … Die radikalen Aufklärer verwarfen jedoch … die Wahrheit über Christus, den Sohn Gottes, der sich zu erkennen gab, indem er Mensch wurde … Von diesem gestorbenen und auferstandenen Gottmenschen wollte das ‹aufgeklärte› europäische Denken sich befreien und setzte alles daran, ihn aus der Geschichte des Kontinents auszuschließen. Das ist ein

Einsatz, dem bis heute nicht wenige Denker und Politiker in halsstarriger Treue ergeben sind.» (126f). Der Papst anerkennt den Wert der Aufklärung «in Bezug auf den Humanismus, auf das Vertrauen auf die Vernunft und auf den Fortschritt» (127) und weist auf die «Früchte des Guten auf dem Boden der Aufklärung» (137-145) hin. Seine Bewertung des letzten Jahrhunderts lautet: «Im 20. Jahrhundert ist vieles unternommen worden, um die Welt vom Glauben abzubringen und um zu erreichen, dass sie Christus ablehnt. Gegen Ende des Jahrhunderts – und somit auch des Jahrtausends – sind die zerstörerischen Kräfte schwächer geworden, haben jedoch eine große Verwüstung hinterlassen. Es handelt sich um eine Verwüstung der Gewissen mit verheerenden Konsequenzen im Bereich sowohl der persönlichen als auch der familiären Moral sowie im Bereich der Sozialethik.» (152)

Aus seiner päpstlichen Verantwortung für die Universalkirche heraus befasst sich Johannes Paul II. auch mit «Europa im Kontext der anderen Kontinente» (153-156). Schließlich äußert sich der Papst auch zur Stellung und Rolle Polens in Europa (170-181). So stellt er fest: «Wir Polen haben … teilgenommen an der Gestaltung Europas» (171) In seiner Wahl zum römischen Bischof und Papst der Universalkirche sieht Johannes Paul II. eine «besondere Bedeutung für Europa und für die Welt. Seit fast fünf Jahrhunderten war es nämlich Tradition gewesen, dass die Verantwortung für den Sitz Petri ein italienischer Kardinal übernahm. So musste die Wahl eines Polen als eine Wende erscheinen … In diesem Zusammenhang könnte man auch nützliche Überlegungen anstellen über den Beitrag, den das östliche Mitteleuropa heute zur Bildung eines vereinten Europa leisten kann… Der bedeutendste Beitrag, den die Nationen dieses Raumes bieten können, ist meiner Ansicht nach der einer Verteidigung der eigenen Identität. Die Nationen des östlichen Mitteleuropa haben trotz aller von der kommunistischen Diktatur aufgezwungenen Veränderungen ihre Identität bewahrt und sie sogar gefestigt … Heute sind die beiden Teile Europas – der westliche und der östliche – dabei, einander wieder näher zu kommen. Das Phänomen, das in sich äußerst positiv ist, ist jedoch nicht frei von Gefahren. Die Hauptgefahr, der Osteuropa ausgesetzt ist, scheint mir in einer Trübung der eigenen Identität zu liegen… Sie [= die Gefahr] besteht in einem unkritischen Nachgeben gegenüber dem Einfluss der im Westen verbreiteten negativen kulturellen Modelle. Für das östliche Mitteleuropa, dem solche Tendenzen als eine Art ‹kultureller Fortschritt› erscheinen können, ist das heute eine der ernstesten Herausforderungen. Ich denke, dass sich gerade unter diesem Gesichtspunkt zur Zeit eine große geistige Konfrontation abspielt, von deren Ausgang das Gesicht Europas abhängen wird, das sich am Beginn dieses Jahrtausends bildet.» (178f)

Am Schluss seines Buches stellt der Papst «die vertikale Dimension der Geschichte Europa» (189-193) heraus. Sie besteht darin: «Der tiefste Sinn

der Geschichte geht über die Geschichte hinaus und findet seine umfassende Erklärung in Christus, dem Gottmenschen … Die Menschheit ist berufen, über die Grenze des Todes hinauszugehen … dem endgültigen Ziel der Ewigkeit entgegen, an der Seite des verherrlichten Christus in der trinitarischen Gemeinschaft.» (193)

5. Kirche und Europa

Die untersuchten kirchlichen Dokumente zu Europa sind ein eindringlicher Appell, jene Werte anzuerkennen und zu schützen, die das kostbarste Erbe des europäischen Humanismus sind. Darauf hat Papst Johannes Paul II. noch einmal eindringlich in seiner Botschaft an die Teilnehmer der europäischen Studientagung zum Thema «Auf dem Weg zu einer europäischen Verfassung?» vom 20. Juni 2002 hingewiesen. Die Kirche, die sich durch göttliche Vorhersehung nach Europa gesandt weiß, verfolgt mit wacher Beobachtung das Entstehen einer europäischen Verfassung, die bisher zu wenig die christlichen Wurzeln Europas und deren Gottesbezug würdigt. Wenn auch das Thema «Kirche und Europa» weiterhin auf der Tagesordnung steht, so muss doch zugleich bedacht werden, dass die römisch-katholische Kirche, zugleich mit den ihr unierten anderen katholischen Kirchen, eine Weltkirche ist. Deshalb kann das Augenmerk der Kirche nicht nur auf Europa gerichtet sein, sondern es gilt zugleich der ganzen Welt.

Anmerkungen

[1] Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte, II. Teil (Herders Theologischer Kommentar zum NT V,2)*, Freiburg i.Br. 1982, 207.

[2] Bis 1991 sind sie gesammelt in: Giovanni Paolo II, *EUROPA. Un magistero tra storia e profezia*, a cura di Mario Spezzibottiani, presentazione di Carlo Maria Card. Martini, Casale Monferrato: Edizioni Piemme 1991.

[3] Vgl. die Schlussbotschaft der zweiten Sondersynode für Europa vom 21.10.1999: *«The ‹Gospel of Hope› for Europe»*,in: *Enchiridion Vaticanum* 18 (1999), Nr. 1687-1704.

[4] Originaltext: wie Anm. 3, Nr. 1701.

[5] Vgl. dazu auch M. Figura, *Neu-Evangelisierung als zentrale Aufgabe der Kirche. Ein Blick auf neuere kirchliche Verlautbarungen und ökumenische Dokumente*, IKaZ Communio 21 (1992) 329-339.

[6] Vgl. dazu das Apostolische Schreiben *Dies Domini* vom 31. Mai 1998 (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 133; *Enchiridion Vaticanum* 17 [1998], Nr. 900-1011).

[7] Über dieses Buch heißt es in der *Vorbemerkung der Redaktion*: «Bei der Niederschrift dieses Buches hat Johannes Paul II. auf die Hauptthemen von Gesprächen zurückgegriffen, die im Juli 1993 in Castel Gandolfo stattfanden. Zwei polnische Philosophen, Józef Tischner und Krzysztof Michalski, Gründer des ‹Instituts für die Wissenschaften vom Menschen› in Wien, schlugen ihm vor, eine kritische Analyse der beiden Diktaturen, die das 20. Jahrhundert gekennzeichnet haben, unter sowohl geschichtlichem als auch philosophischem Gesichtspunkt zu entwickeln … Der Heilige Vater hat zwar die in diesen Gesprächen erhobenen Fragen wieder aufgenommen, hielt es jedoch für angebracht, die Perspektive des Themas auszuweiten.» (9f)

Aldo Giordano · St. Gallen

EUROPA UND DER RAT DER BISCHOFSKONFERENZEN

Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (REBK) besteht aus den Vertretern der zur Zeit 34 katholischen Bischofskonferenzen des Kontinents. Dazu gehören die großen Konferenzen der mehrheitlich katholischen Länder wie Italien, Spanien, Frankreich, sowie jener, in welchen die Christen wie in Deutschland mehrheitlich zwei verschiedenen Konfessionen angehören. Ferner die Konferenzen kleiner Länder (wie Malta) oder solcher, in denen die katholische Kirche eine Minderheit bildet. Für die fünf skandinavischen Länder besteht eine einzige Konferenz; im riesengroßen Russland gibt es im europäischen und im asiatischen Teil je zwei Bischöfe. Der Konferenz der Bischöfe Serbiens, Montenegros, Mazedoniens, des Kosovo und der Woiwodina (seit kurzem nach den Heiligen Cyrill und Methodius benannt) gehören die slowenischen, ungarischen, kroatischen und albanischen Bischöfe an. Es gibt angrenzende Konferenzen: auch der katholische Episkopat der Türkei ist Mitglied des REBK. Die Ukraine ist das einzige Land mit zwei Organismen: der lateinischen Bischofskonferenz und der Synode der katholisch-byzantinischen Kirche. Dreizehn Konferenzen (so auch die der Schweiz) sind von Ländern, die zur Zeit nicht der Europäischen Union angehören. Im Rat der Europäischen Bischofskonferenzen kommt somit die überraschende kirchliche, religiöse, sprachliche, ethnische, kulturelle und geschichtliche Vielfalt Europas zum Ausdruck. Im Februar 2000 traf er sich in Kolumbien mit den Sekretären der Bischofskonferenzen Lateinamerikas und der Karibik (CELAM). Am Schluss meines Referates über Europa fragte mich ein Bischof sogleich: «Wie kann es bei diesen tiefgreifenden Unterschieden einen einzigen Rat der Bischofskonferenzen und eine Europäische Union geben?» An der Zusammenkunft in Kolumbien sprachen alle Sekretäre eine einzige Sprache: spanisch.

Aldo Giordano, geb. 1954 in Cuneo (Italien), Priester 1979, Studium der Theologie und Philosophie. Professor für Philosophie. Forschungsschwerpunkt: Friedrich Nietzsche. Seit 1995 Generalsekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenz (CCEE). – Die Übersetzung aus dem Italienischen besorgte August Berz.

Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (REBK) wurde offiziell am 23. März 1971 gegründet. Er ging aus dem Konzil und seiner Ekklesiologie hervor. Am 18. November 1965 fand in Rom ein erstes Treffen der Präsidenten der 13 europäischen Bischofskonferenzen statt. Diese beauftragten ein Komitee, über die künftige Zusammenarbeit zwischen den nationalen Konferenzen nachzudenken. Mit seiner Leitung wurde Msgr. Etchegaray betraut. Nach einer schriftlichen Befragung der Präsidenten der Konferenzen organisierte das Komitee ein erstes Symposium, das vom 10. bis 13. Juli 1967 in Noordwijkerhout (Holland) stattfand. Vom 23. bis 24. März 1971 wurde in Rom die Gründungsversammlung des REBK abgehalten. Das Leitwort der Anfänge war: «Ein Minimum von Struktur für ein Maximum von Zusammenarbeit». Die mit den Geschehnissen von 1989 zusammenhängende Wende in der europäischen Geschichte erforderte eine Umstrukturierung des Organismus vor allem zu dem Zweck, die Beteiligung der Bischöfe Osteuropas und der aus dem Auseinanderbrechen des Sowjetreiches und des Balkans entstandenen neuen Konferenzen zu begünstigen. Nach dem Willen Johannes Pauls II. wurden 1993 die Präsidenten der Konferenzen statt wie früher nur von diesen delegierte Bischöfe zu Mitgliedern des REBK. Auf diese Weise erlangte der Organismus ein besonderes Gewicht. Es wurden neue Statuten ausgearbeitet, die im Dezember 1995 approbiert wurden.

Der rote Faden, von dem sich das Leben des REBK leiten lässt, ist die Evangelisierung, d.h. der Einsatz für die Begegnung zwischen Jesus Christus und den Europäern von heute. Im Bewusstsein, dass der erste Ort der Bezeugung des Evangeliums die Gemeinschaft, die Communio ist, schafft der REBK vor allem kontinentale Räume und Netze, in denen sich die Fragen des heutigen Europa verspüren und formulieren lassen, und sucht im Licht der christlichen Offenbarung gemeinsam nach Beiträgen und Antworten.

1. Europa auf der Suche

Es gibt Signale, die darauf hinweisen, dass es auch für die Europäer dringlich ist, sich wieder auf die Suche zu begeben. Vor allem die Reihe der neuerlichen geschichtlichen Dramen, die von den Medien zu wahrhaft globalen Szenerien gemacht wurden, stellen uns wieder vor Grundfragen: der 11. September 2001 in New York, der Terrorismus, der Tsunami in Ostasien, der Tod Johannes Pauls II. Auch weitere, mehr unterirdische Phänomene lassen uns nach der Zukunft der Menschheit fragen: die wissenschaftlich-technische Entwicklung, zumal die der Biotechnologie oder das Auftauchen Chinas auf den Weltmärkten und in der Weltpolitik.

Als erste ernste Frage wäre die Wahrheitsfrage neu zu erwägen. Im Aphorismus 125 der «Fröhlichen Wissenschaft» sagte Friedrich Nietzsche:

«Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‹Ich suche Gott! Ich suche Gott!›?». Der europäische Mensch beginnt heute die Forderung zu verspüren, eben dann, wenn rings herum alles klar scheint, wieder eine Laterne anzuzünden. Auch die vom Jahrhundert der Aufklärung ererbte Klarheit scheint nicht mehr zu genügen. Während der Zyniker Diogenes von Sinope in seinen Stiefeln herumschweifte und dabei erklärte: «Ich suche nach dem Menschen», deckt sich für Nietzsche die Frage nach dem Menschen mit der nach Gott. Der Mensch ist auf der Suche nach Gott, nach der Wahrheit, auch wenn es auf dem «europäischen Markt» Leute gibt, die das Problem verächtlich vom Tisch zu wischen scheinen oder sich wenigstens gleichgültig zeigen.

Angesichts der in unserem postideologischen Europa drohenden Finsternis sind von neuem die existentiellen Grundfragen zu vernehmen: Gibt es einen Sinn für das Leben und die Geschichte? Gibt es ein Gut oder ein Wesen, dem ich mein Leben anvertrauen kann, weil sie imstande sind, meinem Verlangen nach Dasein, Glück, Fest, Liebe und Ewigkeit zu entsprechen? Sind der Schmerz und der Tod das letzte Wort für den Menschen und folglich das Ende all meiner Sehnsüchte? Hat das Leid einen Sinn? Diesbezüglich sagt auch wieder Nietzsche: Der Mensch «war in der Hauptsache ein *krankhaftes* Tier; aber nicht das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage ‹*wozu* leiden?› (…) Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag».[1] Die Wahrheitsfrage ist mit der Sinnfrage verknüpft. Wir dürfen nicht vergessen, dass in den meisten europäischen Ländern der Selbstmord die häufigste Todesursache junger Menschen ist.

Wahrscheinlich wurzeln die Nachfrage nach Spiritualität sowie die «Rückkehr des Sakralen» und der «alternativen Religionen», die unsere Zeit charakterisieren, zutiefst eben in dieser Krise und sind ein Versuch, wiederum die Grenze der Einsamkeit zu durchbrechen. Wir müssen jedoch einsehen, dass die heutige Rückkehr des Sakralen oft Zeichen einer Erwartung ist, aber noch nicht das Wiederfinden einer Antwort, eines Wesens, das als das Gute, Schöne, Wahre erschiene, wonach das Menschenherz große Sehnsucht hat. Vor einem anonymen Sakralen steht der Mensch noch allein da.

Die Debatte dieser Monate über eine Bezugnahme auf Gott oder auf die christlichen Wurzeln in der europäischen Verfassung – die am 18. Juni 2004 in Brüssel gutgeheißen und am 29. Oktober 2004 in Rom unterzeichnet wurde und jetzt den Mitgliedstaaten der EU zur Ratifikation vorliegt –, scheint nicht auf diese Grundfrage nach der Wahrheit gekommen zu sein. Die Debatte war besonders lebhaft, interessant, aber auch schmerzlich. Weshalb hatte man solche Mühe, Gott oder das Christentum anzuführen?

Mehr oder weniger überholte ideologische Widerstände und der autoritäre Charakter eines gewissen Laizismus machten sich geltend; vor allem aber trat schmerzlich zutage, dass man das eigentliche christliche Anliegen von Grund auf missverstand: Nach einigen ging es dabei um eine Bevorrechtung, nach anderen um die «Teilung einer Torte»; einige waren der Auffassung, das Christentum zu erwähnen sei ein Unrecht gegenüber den anderen Religionen, insbesondere gegenüber dem Islam; andere, es gefährde die Laizität; wieder andere vertraten die These, die Religion sei etwas ausschließlich Privates. Die Fragen, die mir während dieser Debatten in Brüssel und in verschiedenen andern europäischen Ländern oft gestellt wurden, waren stets die: «Ist denn Jesus Christus für Vorrechte auf die Welt gekommen? Ist ein Gott, der aus Liebe am Kreuz stirbt, nicht ein Affront für die muslimischen Brüder? Gefährdet ein Evangelium, das zwischen dem, was man dem Kaiser schuldet, und dem, was man Gott schuldet, klar unterscheidet, nicht die Laizität? Was besagen Wörter wie Christentum, Gott, Religion heute in Europa?»

Die Präambel zur Verfassung betreffend fand man einen Konsens, und zwar darin, das Adjektiv «religiös» einzufügen, aber es ist und bleibt bloß ein Konsens in Bezug auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner. Man darf zugeben, dass Europa anonyme religiöse Wurzeln hat, aber nichts mehr. Statt zu versuchen, einen Weg zu einem Konsens über einen minimalen gemeinsamen Nenner zu finden, wäre es an der Zeit, ein Einvernehmen in Bezug auf das Maximum anzustreben. Ich halte es nicht für sehr ergiebig, ein Minimum zu finden, worüber sich alle unpersönlich einig sind, sondern es ist der wahre, eigentliche Reichtum zu erkunden, den ein jeder und jegliche Erfahrung liefern kann. Das Christentum hat etwas Bedeutungsvolles zu bieten nicht nur als generelle religiöse Erfahrung, sondern als die spezifische Offenbarung des gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus. Dies ist der interessante Punkt! Die Debatte hat den Ernst der Wahrheits- und Sinnfrage nicht genug in Erwägung gezogen. Dürfen wir ein Europa aufbauen, worin es keinen Raum für Wahrheit und Sinn gibt?

Eine zweite große Frage betrifft das Gute.

Gibt es ein Gut, einen Wert, etwas Gültiges, das imstande ist, die *Polis* grundzulegen und das Handeln der einzelnen Menschen und des Staates zu orientieren?

Wenn wir in Europa über Werte diskutieren, sind wir uns beim Zusammenstellen einer Werteliste recht einig. So lässt sich beispielsweise den Werten, die in Artikel 2 der Verfassung der Europäischen Union zu finden sind (und zwar an erster Stelle die Menschenwürde) voll zustimmen: *«Die Union gründet auf den Werten der Respektierung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, des Rechtsstaates und der Wahrung der Menschenrechte».* Offen

aber bleibt im Kapitel über die Werte die Frage nach ihrer Grundlage, ihrem Inhalt und ihrer Interpretation. Ein leeres Gerede über die Werte genügt nicht. Im Namen ein und desselben Wertes lassen sich ganz gegensätzliche Positionen vertreten; so beruft man sich zum Beispiel sowohl gegen als auch für die Abtreibung und die Euthanasie auf die Menschenwürde. Das Wort «Familie» ist in Europa zu einem so großen Gefäß geworden, dass es die ursprüngliche Idee und zugleich sein Gegenteil bedeuten kann: von der Ehe zwischen einem Mann und einer Frau bis zu Verbindungen von gleichgeschlechtlichen Personen. Eine wichtige Aufgabe wartet auf uns: jene nämlich, den Begriffen wieder einen Inhalt zu geben.

Wir benötigen ein Gut, welches das Zusammenleben unter den Völkern, Kulturen, Volksgruppen, Religionen zu ermöglichen vermag. Kürzlich haben wir des 60. Jahrestages der Befreiung von Auschwitz und des Endes des zweiten Weltkriegs gedacht. Wie lässt sich ein europäisches Haus konstruieren, das verschiedene Völker beherbergen kann, ohne einerseits mit totalitären Systemen die einzelnen Identitäten auszulöschen und ohne anderseits in den zerstörerischen Konflikt zwischen den Unterschieden und in den Terrorismus zu geraten? Wie kann man sich als Europäer in einer Logik des Güteraustausches der Probleme der ganzen Menschheit, zumal der Probleme des Südens der Erde, annehmen? Gibt es ein Gut, das imstande ist, in den Beziehungen zwischen den Menschen einen geschichtlichen, qualitativen Sprung herbeizuführen?

Die Europäische Union hat sich erweitert, und in Wirklichkeit vermag keiner genau zu sagen, wo ihre Grenzen liegen. Denken wir an die in Gang befindlichen Debatten über den Eintritt der Türkei in die Union und die Beziehungen der EU mit den neuen Hausnachbarn: von Russland bis zu den Balkanländern, von Nordafrika bis Israel. Eine gewichtige Neuigkeit ist die kürzlich erfolgte Erweiterung auf den europäischen Osten hin. Der Güteraustausch zwischen dem Westen und dem Osten Europas ist jedoch mehr eine Aufgabe als eine schon bestehende Wirklichkeit. Von Grenzen sprechen heißt auch, nach den Beziehungen zwischen Europa und den anderen Kontinenten zu fragen. Die Kirchen sind nicht an einer Bastion Europa interessiert, die sich im eigenen Wohlsein einschließt, sondern an einem Kontinent, der stabiler wird, um den Güteraustausch mit den anderen Regionen der Erde besser in Gang zu bringen und zur Gerechtigkeit und zum Weltfrieden beizutragen. Es geht im Grunde um die universale Brüderlichkeit und nicht um das ausschließliche Wohl eines einzigen Kontinents. Europa muss heute seinen Platz in der internationalen Ordnung neu bestimmen. Dazu gehört, die transatlantische Brücke neu zu überdenken und neu aufzubauen, aber auch sich mit Asien auseinanderzusetzen, das – auch infolge der demographischen Entwicklung der Weltbevölkerung – auf der wirtschaftlichen geopolitischen Szene immer mehr eine führende

Stellung einnimmt. Man braucht nur an Nationen wie China und Indien zu denken.

Auch die europäische Kirche ist zu neuen und intensiveren Beziehungen mit den Kirchen der anderen Kontinente berufen. Vom 9. bis 13. November 2004 haben wir in Rom ein Symposium europäischer und afrikanischer Bischöfe abgehalten, das sich mit der gemeinsamen Verantwortung insbesondere für die Evangelisierung befasste. Leider ist ein gewisser politischer und wirtschaftlicher internationaler Zynismus zu registrieren, der bereit zu sein scheint, Afrika sterben zu lassen, während die restliche Welt in aller Ruhe weiterlebt. Als Kirche haben wir resolut zur Eindämmung dieser Situation beizutragen. Wir gewahren immer mehr, dass Afrika und Lateinamerika in Europa ein Modell erblicken. Lässt uns das verantwortlich dafür fühlen, was für ein Modell wir sind?

Wir haben es dringend nötig, den Weg zum Wahren, Guten und Schönen zu finden. An diese Geschichte und an diese Fragen wagen sich die europäischen Bischöfe. Es wird immer klarer, dass jene Straße zu durchlaufen ist, die vom Herzen des Christentums ausgeht, und dass sie gemeinsam zu beschreiten ist.

2. Die Aufgaben des Rates der Bischofskonferenzen Europas

a. Der REBK ist erstens ein europäischer Raum «katholischer» Kollegialität und Gemeinschaft. In den letzten Jahren festigte und erweiterte sich eine Reihe von Netzen unter den europäischen Bischöfen. Die Vollversammlung des REBK ist die Zusammenkunft der Präsidenten der 34 Bischofskonferenzen Europas. Jährlich treffen sich auch die Generalsekretäre der Bischofskonferenzen. Vor kurzem verstärkte sich das Netz der Sprecher und Pressereferenten der verschiedenen Länder. 2001 wurde mit regelmäßigen Begegnungen unter den Bischofskonferenzen der Länder Südost-Europas begonnen, um über den Beitrag der katholischen Kirche zur Versöhnung, Stabilität, Demokratie, zum Ökumenismus und zum interreligiösen Dialog in der Region nachzudenken. Besonders dringlich wird in den letzten Jahren das Problem der Berufungspastoral. Der REBK hat einen Europäischen Berufungsdienst (European Vocations Service) ins Leben gerufen, der für die Leiter der nationalen Ämter jährlich einen Kongress organisiert. Eine regelmäßige europäische Arbeit wird auch für die Katechese geleistet durch Kongresse, an denen die dafür Verantwortlichen Bischöfe, Nationaldirektoren und Fachleute teilnehmen. Das Präsidium des REBK kommt einige Male im Jahr zusammen.[2] Alle drei Monate verschickt das Sekretariat des REBK an alle Bischofskonferenzen und an die Vatikanischen Dikasterien das Mitteilungsblatt «Litterae Communionis», das die Nachrichten des REBK enthält und alle Informationen sammelt, die

von den Sekretariaten aller Bischofskonferenzen Europas übermittelt werden. Das Leben des REBK bezeugt die außergewöhnliche Tatsache, dass das Evangelium zwischen Ländern, Völkern, Sprachen, verschiedenen Volksgruppen eine universale (katholische) Familie erzeugt, wobei die Identität jedes Gesichts gewahrt bleibt. Vom REBK aus beobachte ich immer mehr, dass die Bildung dieser universalen Familie auch eine große Chance ist, einen Beitrag zu leisten, um den mit der Globalisierung und der Friedensarbeit sich stellenden Problemen zu entsprechen.

b. Eine zweite verbindliche Aufgabe des REBK ist die Dienstleistung für das ökumenische Weiterkommen in Europa. Da Europa die Spaltungen unter den Christen in die Welt exportiert hat, ist es nun verpflichtet, die wiedergefundene Versöhnung zu exportieren. Johannes Paul II. fordert dazu heraus: «Dürfen wir es denn in Europa, das auf dem Weg zu der politischen Einheit ist, zulassen, dass gerade die Kirche Christi ein Entzweiungs- und Uneinigkeitsfaktor ist? Wäre das nicht einer der größten Skandale unserer Zeit?»[3]

Schon seit den Anfängen, seit 1971, arbeitet der REBK mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zusammen, der 125 aus der Reformation hervorgegangene und orthodoxe Kirchen angehören[4]. Zwischen den beiden Organismen wurde ein gewichtiges gemeinsames Komitee gebildet, das aus 14 Mitgliedern besteht und sich einmal jährlich trifft, um den europäischen ökumenischen Initiativen nachzugehen. Diese Zusammenarbeit ist eigenartig und ergebnisreich, denn sie ermöglicht, nahezu alle Kirchen und Bischofskonferenzen Europas in die ökumenischen Initiativen einzubeziehen. Die andern Kontinente kennen nichts Entsprechendes. Natürlich können wir die Schwierigkeiten nicht verschweigen, die sich daraus ergeben, dass die beiden Organismen sich auf der strukturellen und ekklesiologischen Ebene stark voneinander unterscheiden: der REBK besteht aus den Präsidenten der Konferenzen einer einzigen Kirche, die KEK aus den Delegierten von 125 Kirchen.

Mit dem Fall der Berliner Mauer hat sich auch die ökumenische Szenerie Europas verändert: Der Hauptknoten, der zu lösen ist, scheint nun in der Beziehung zwischen der Geschichte, der Kultur und der Tradition des Westens und denen des Ostens zu bestehen. Für die katholische Seite stellen sich einige schmerzliche Fragen, die aus der Vergangenheit ererbt und nun kraftvoll aufgetaucht sind, so die des Proselytismus und der Beziehung zwischen den orthodoxen und den griechisch-katholischen Kirchen. Diese Fragen verweisen auf die Auseinandersetzung zwischen der lateinischen und der östlichen Tradition. Die Kirchen des europäischen Ostens äußern sich allgemein kritisch über die für die westliche Welt typische moderne Kultur, und es bangt ihnen vor der Begegnung mit ihr. Wie wird es um die

östliche Tradition mit ihren Werten und ihrer Spiritualität stehen, wenn sie am Ende einem säkularisierten und relativistischen modernen Westen anheimfällt? Das hat Folgen auch innerhalb des Weltrates der Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen, an denen Protestanten und Orthodoxe beteiligt sind. Insbesondere die Orthodoxen haben eine Umgestaltung der ökumenischen Organismen gefordert, damit ihre eigene Tradition darin bedeutsamer und gesicherter vertreten sein kann.

Die Zusammenarbeit von REBK und KEK führte in diesen Reihen zu einer Reihe von europäischen ökumenischen Bewegungen, zu denen Vertreter der Bischofskonferenzen und der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eingeladen wurden. Das letzte Treffen fand vom 17. bis 22. April 2001 in Straßburg statt über das Thema: «Ich bin bei euch alle Tage …». 100 Kirchenleiter und 100 Jugendliche nahmen daran teil.

Das bedeutsamste und offensichtlichste Ergebnis sind vielleicht die Europäischen Ökumenischen Versammlungen: die erste in Basel im Mai 1989 über das Thema «Friede und Gerechtigkeit», die zweite in Graz im Juni 1997 über «Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens». Vom 3. bis 5. Februar 2005 umriss das vereinte Komitee REBK-KEK in Chartres das Programm zu einer weiteren Europäischen Ökumenischen Versammlung oder besser gesagt zu einem Versammlungsprozess in Form einer «Wallfahrt» in vier Etappen: die erste in Rom im Januar 2006; die zweite auf der Ebene der einzelnen europäischen Nationen; die dritte in Wittenberg anfangs 2007; eine Schlussversammlung in Sibiu (Hermannstadt, Rumänien), in einem mehrheitlich orthodoxen Land, im September 2007. Dieser Versammlungsprozess steht unter dem Titel: «Das Licht Christi erleuchtet alle. Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa».

Zu den bedeutsamsten ökumenischen Projekten gehört die Ökumenische Charta «Richtlinien zum Wachstum der Zusammenarbeit der Kirchen in Europa». Sie wurde von den Präsidenten des REBK und der KEK am 22. April 2001 in Straßburg unterzeichnet und ist eine Art Agenda für die Christen Europas mit 26 Verpflichtungen, um der sichtbaren Einheit entgegenzuschreiten, die Zusammenarbeit über alle möglichen Themen zu verstärken und miteinander zum Aufbau Europas beizutragen.

Ein gemeinsames Komitee REBK-KEK befasst sich inzwischen mit den Beziehungen zu den Muslimen in Europa in Bezug auf besonders dringliche Themen: Mischehen, Gegenseitigkeit, Gebet, Beziehung zwischen Staat und Religion, gemeinsame Beiträge zur Stärkung der Werte. Ein wichtiger Kongress, an dem Christen der verschiedenen Konfessionen und Muslime von Europa teilnahmen, fand vom 12. bis 16. September 2001 in Sarajevo statt. Sein Thema war: «Christen und Muslime in Europa: Verantwortung und religiöse Verpflichtung in der pluralistischen Gesellschaft». Das Treffen vollzog sich in einer ganz besonderen Atmosphäre, insofern es

am Tag nach dem Terroranschlag auf die Vereinigten Staaten eröffnet wurde. Die Konferenz veröffentlichte sogleich eine Erklärung der Teilnehmer gegen Angriffe in jeder Form von Gewalttätigkeit, die im Namen von Religionen erfolgen.

c. Ein drittes großes Kapitel der Betätigung des REBK geht unmittelbarer aus der Begegnung zwischen dem Evangelium und der europäischen Kultur und Gesellschaft hervor. In den letzten Jahren konzentrierte sich der REBK besonders auf einige Bereiche, die sich auf den Charakter der europäischen Gesellschaft und Kultur auszuwirken scheinen und somit die Pastoral dringlich herausfordern. Die projektierten Einsätze werden von Kommissionen des REBK vorangetrieben, ebenso von Arbeitsgruppen, die aus kompetenten Vertretern der nationalen Bischofskonferenzen bestehen und von einem vom REBK delegierten Bischof präsidiert werden.

Eine Kommission befasst sich mit dem Thema Evangelisierung und Dialog in Erwägung des Faktums, dass auch die europäischen Christen in einer Umwelt des religiösen und kulturellen Pluralismus leben, in Gegenwart des Islams, des Buddhismus, der alternativen Religionen und von Formen des Neuheidentums.

Hauptursache dieser Verflechtung von Religionen, Kulturen, Völkern, die im Begriff ist, den Charakter unserer Länder zu verändern, ist das Migrationsphänomen. Die Kommission des REBK für die Migrantenpastoral organisiert alljährlich ein Treffen der Nationaldirektoren und jedes dritte Jahr einen Kongress für die für die Pastoration der Immigranten verantwortlichen Bischöfe. Der nächste Kongress ist auf den 20. bis 23. Oktober 2005 in Kroatien vorgesehen und wird sich mit dem Leben der Roma und der Sinti befassen.

Die europäische Bischofskommission für die Medien ist der Ort, um die Herausforderungen aufzufangen, die mit der heutigen Medienkultur und -gesellschaft an die Kirche ergehen, und um die Linien der Politik der Bischofskonferenzen in Bezug auf die Massenmedien ins Auge zu fassen. Der Kongress von 2005 in Warschau ist dem Thema «Die Medien und die Jugendlichen» gewidmet.

Dank der europäischen Vernetzung der Delegierten für die Hochschulpastoral wird der Welt der Erziehung, der Schule und der Universität, dem europäischen Tag der Universitätsangehörigen und dem Netz zwischen den katholischen Schulen wachsende Aufmerksamkeit geschenkt.

«Die Verantwortung der Kirchen und der Religionen für die Schöpfung» war das Thema der Sechsten Konsultation über die Verantwortung für die Schöpfung, die vom REBK organisiert und 2004 in Namur abgehalten wurde.

In Bezug auf die rechtlichen, ethischen, politischen Themen, die mit dem Prozess der Einigung Europas zusammenhängen, arbeitet der REBK

insbesondere mit der Kommission der Bischöfe der Europäischen Union zusammen, die ihren Sitz in Brüssel und zur Aufgabe hat, der Agenda der europäischen Institutionen zu folgen, die Bischofskonferenzen zu informieren und zu den Themen beizutragen, die von gemeinsamem Interesse sind. Im Lauf der Erweiterung der Europäischen Union wird diese Zusammenarbeit neu überlegt und vertieft.

Der REBK steht in Beziehung mit den europäischen Organismen für die Ordensleute, die Priester und die Laien (Forum).

Als der REBK entstand, war er Ausdruck eines Europas, das man sich politisch nicht einmal erträumen konnte: eines Europa ohne Berliner Mauer und ohne Eisernen Vorhang. Heute stehen wir vor neuen geschichtlichen und kulturellen Herausforderungen, die den REBK neuen Horizonten entgegentreibt, um den Dienst an der Evangelisierung zu vertiefen und auf neue Weise der wachsenden Einheit Europas und der Welt zu dienen.[5]

Anmerkungen

[1] Zur Genealogie der Moral, III, 21.

[2] Mitglieder des Präsidiums sind gegenwärtig: Präsident Msgr. Amédée Grab, Bischof von Chur; Vizepräsidenten: Kardinal Josip Bozanic, Erzbischof von Zagreb, und Kardinal Cormac Murphy O'Connor, Erzbischof von Westminster. Vor Msgr. Grab waren Präsidenten die Kardinäle Roger Etchegaray, Basil Hume, Carlo Maria Martini, Miloslav Vlk. Das Sekretariat befindet sich in St. Gallen. Informations- und Kommunikationsinstrument in Bezug auf die Ergebnisse der Arbeiten des REBK ist die Web-Seite www.ccee.ch des Internet.

[3] Johannes Paul II., Homilie während der ökumenischen Feier anlässlich der ersten Spezialversammlung der Bischofssynode für Europa, 7. Dezember 1991.

[4] Zu weiteren Informationen über die Konferenz Europäischer Kirchen vgl. die Internet-Webseite www.oec.kek.org.

[5] Vgl. Ecclesia in Europa, Nr. 118.

Jean-Marie Kardinal Lustiger · Paris

EUROPA UND DIE ÖKUMENE

Die Gemeinschaft der Kirchen und die Einheit Europas sind untrennbar miteinander verbunden. Hier liegt eines der wichtigsten Probleme vor, das in der Sicht der Politiker, ja selbst der Historiker, als nebensächliches oder zufälliges Problem erscheinen mag, das aber in Wirklichkeit die Haltung der Völker zutiefst bestimmt. Diese sind an ihr historisches Gedächtnis gebunden, an die Einstufung der Werte, die ihre gesamte Existenz ausrichtet und die das Verhalten der Politiker bestimmt: Dabei ziehen letztere diese Werte häufig nur in Betracht, wenn es die Kräfteverhältnisse erfordern oder die Umstände als nützlich erscheinen lassen.

Wir befinden uns vor einem durchaus grundlegenden Problem der Geschichte der Kulturen und der Völker, das zu identifizieren uns, den Europäern, sehr schwer fällt; denn es stellt jeden von uns allzu tief in Frage. Wie jedermann weiß, ist es viel schwieriger, den Balken im eigenen Auge zu erkennen, als den Splitter im Auge des Nächsten auszumachen. So möchte ich also einladen zu einer schwierigen Arbeit europäischer Introspektion.

1. Der christliche Glaube als genetisches Prinzip der Einheit Europas

An dieser Stelle möchte ich nicht die Analysen und Folgerungen eines bemerkenswerten Werkes von Rémi Brague mit dem Titel «Europa, der römische Weg» fortsetzen. Rémi Brague unterrichtet an der Sorbonne und ist Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls an der Universität München.

Als Bürgschaft für meine Äußerungen möchte ich hier lediglich seine Schlussfolgerung zitieren: «Es wäre möglich, dass das Christentum behilflich sein könnte, dem europäischen Aufbau etwas nicht Augenscheinliches beizugeben, was aus diesem Grund auch kaum untersucht wird. Dabei geht es um nicht weniger, als um das Objekt selbst dieser Konstruktion. Denn sind wir uns wirklich sicher, dass das, was aufgebaut wird, tatsächlich Europa ist? Nicht einfach nur eine Freihandelszone, oder ein Machtzentrum; das

Jean-Marie Kardinal Lustiger (geb. 1926 in Paris) ist emeritierter Erzbischof von Paris; Lustiger überlebte als Kind polnischer Juden den Holocaust. 1940 konvertierte er zum Katholizismus. Studium der Theologie und Philosophie. Priester 1954. 1979 Bischof von Orléans, 1981 Erzbischof von Paris. Mitglied der Académie Française.

sich lediglich aufgrund seiner geographischen Lage definiert, sowie wegen seines Namens, den ‹ein kleines Vorgebirge Asiens› (Valéry) zufälligerweise empfangen hat? Damit Europa wirklich Europa bleibt, ist es nicht notwendig, dass all jene, die es bevölkern, sich ausdrücklich als Christen erkennen …».

Die sprachlichen, kulturellen, ethnographischen Verschiedenheiten Europas sind beachtlich, und sie haben im Laufe der Jahrhunderte unter diesen verschiedenen Menschengruppen Anlass gegeben zu Wettstreit, zu Differenzierungen, linguistische mit eingeschlossen, zu Koalitionen und Allianzen, zu Reichserrichtungen und zu Kriegen, die man im Gedächtnis behalten sollte.

Der einzig wirkliche gemeinsame Punkt war die christliche Evangelisierung, die diesen verschiedenartigen Gruppen gegeben hat, was man eine gemeinsame Seele nennen kann, eine gemeinsame Sprache, wobei sie die Mannigfaltigkeit der Sprachen und der autochthonen Kulturen in sich vereinigte.

Bedeutende Unterschiede treten zutage, wenn man dieses Entstehen des mehr als tausendjährigen Europa mit der Geburt der Vereinigten Staaten vergleicht. Wiewohl die europäischen Kolonisatoren des nordamerikanischen Kontinents vor allem vom Entdeckergeist und von der Faszination der zu erobernden Schätze gedrängt wurden, war doch der entscheidende Punkt in der Geschichte das Vorhaben der Dissidenten der Anglikanischen Kirche, jener, die man «die Pilgerväter» nennt; eine Minderheit, die davon träumte, ein «verheißenes Land» entsprechend ihrer Vorstellung zu gestalten. Dergestalt ist die konstitutive Blaupause dessen, was zu den Vereinigten Staaten werden sollte, wohin in drei Jahrhunderten neue Minderheiten aus allen Ländern Europas zusammengeströmt sind. Jede einzelne davon bewahrt über mehrere Generationen das Gedächtnis seiner Identität, darin bestärkt von der religiösen Zugehörigkeit, die an das Ursprungsland gebunden ist. Dennoch, wenn auch der melting-pot nur ein Traum ist, neigt die individualisierte und angelsächsische Blaupause dazu, die besonderen Identitäten (die wir in Europa als «nationale Identitäten» bezeichnen würden), in ein größeres Ganzes aufzulösen.

Europa hat sich wie eine große Familie gebildet, deren Kinder dasselbe, durch ihre Taufe empfangene, genetische Erbe tragen. Im Laufe von zwei Jahrtausenden hat die Vielfalt der Sprachen und der Kulturen allerdings die Wesensarten, die Überzeugungen und die Schicksale der europäischen Völker so sehr in ihrer Verschiedenheit geprägt, dass diese sich in unablässigen Kriegen untereinander zerfleischten. Dies lässt uns verstehen, wieso die politische Einheit Europas lediglich am Anfang steht. Trotzdem, dieses Europa, reich an zweitausend Jahren Geschichte, geht der gegenwärtigen europäischen Konstruktion, deren ermöglichende Bedingung es ist, voraus.

2. Europas Brüche

Was ich hier zu erwähnen versuchen werde, ist die Entstehungsgeschichte Europas vor dem Hintergrund zweier wesentlicher Einbrüche: jenem, der 1054 den Rest des byzantinischen Reiches endgültig von der lateinischen Welt trennte; und vor dem Bruch der Reformation, innerhalb des Okzidents, dessen erster Akt 1517 stattfand, mit Luther in Wittenberg.

Es erscheint mir notwendig, diesen zwei großen Einbrüchen zwei weitere Einbrüche hinzuzufügen, die ich in Analogie als «Schismen» bezeichnen würde: das «Protoschisma», der Bruch zwischen dem Christentum und dem Judentum, dessen tausendjährige tragische Folgen bekannt sind und das «Schisma» der Vernunft mit dem Glauben, das in der Aufklärung vollzogen wurde und das sich heute über die Gesamtheit der Philosophien und Ideologien legt, die aus dem Nährboden des christlichen Denkens hervorgegangen sind. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Ich gehe hier nicht ein auf die Brüche, die Byzanz gegenüber den nichthellenistischen, semitischen Patriarchaten des Ostens, Alexandrien und Antiochien, durchgeführt hat. Ab dem siebten Jahrhundert nach Christus traf der Islam auf einen günstigen Boden unter einer Bevölkerung, die Byzanz zur Hellenisierung zwingen wollte. Der Islam kann nicht, auch nicht in analoger Weise, als ein Schisma betrachtet werden, denn er stellt sich als eine Reinterpretation der jüdischen und christlichen Schriften dar, an deren Platz sich der Koran stellt. Von einer semitischen Sprache getragen, dem Arabischen, hat er eine andere Kultur hervorgebracht.

a) Der Bruch Rom-Byzanz: die politische Krise des Christentums

Der Bruch war bereits im Kern seit der Teilung des Reiches im Jahre 395 angelegt, als die beiden Söhne Theodosius I. dessen Nachfolge antraten: Honorius für den Westen, Arkadius für den Osten. Es bedurfte nicht besonders viel, dass die Unterschiede zum Argwohn führten, vor allem, wenn dieser von Machtkämpfen genährt wurde.

Dem Schisma von 1054 gesellten sich auf beiden Seiten Unterstellungen hinzu, die allzu voreilig als Häresien identifiziert wurden. Es kamen ebenfalls die Unbilden der Geschichte hinzu, wie die Invasion des Islam und die Plünderung Konstantinopels, dieser tragische Raubüberfall des vierten Kreuzzuges im Jahre 1204, wie auch der Verlust des griechischen und lateinischen Sprachgebrauchs für die Eliten auf beiden Seiten. Am Rande eines griechischen Manuskriptes, im Okzident aufbewahrt, konnte man lesen: «Graecum est, non legitur»!

Bewahren wir allerdings auch einen Glücksfall der Geschichte im Gedächtnis: die Heiligen Kyrill und Methodius, Verkünder des Evangeliums

für die Slaven, wurden sowohl vom Patriarchen von Konstantinopel als auch vom Papst, dem Bischof von Rom, ausgesandt. Man kann sagen, dass die slavischen Kirchen, in ihrer Mehrheit byzantinischen Ritus', in der ungeteilten Kirche geboren wurden; die Tausendjahrfeier der Taufe der Rus hat dies auf mehr oder weniger glückliche Weise in Erinnerung gebracht.

Heben wir auch eine verschiedenartige Entwicklung der Byzantinischen und der Römischen Kirche hervor, in ihrem Verhältnis zur imperialen Herrschaftsgewalt und, weiter gefasst, zur Herrschaftsgewalt des Fürsten im allgemeinen. Man kann sagen, dass alle aus Byzanz hervorgegangenen autokephalen Kirchen, in Erinnerung an den Archetypus Constantin, dieselbe Unterwerfung unter Caesar, sei er auch ein Zar, beibehalten haben. Im lateinischen Westen war die Geschichte von der beharrlichen und im Laufe der Jahrhunderte langsam auch eroberten Einforderung nach Unabhängigkeit der Kirche von den Herrschern geprägt – auch dann, wenn Caesar zum Kaiser wird. Man entsinne sich unter anderem des langwierigen Kampfes zwischen Sacerdotium und Reich (1154-1250).

Diesbezüglich artikulieren sich – wie um beides zu rechtfertigen – zwei ekklesiologische Formulierungen, die man für inkompatibel erachten mag. Daher stellt sich auch eine Frage bezüglich der politischen Zusammensetzung Europas: Wie kommt es, dass allein Griechenland und einige orthodoxe slavische Staaten der europäischen Errichtung beigetreten sind bzw. in näherer Zukunft beitreten sollen? Wohingegen Russland, das durch seine Taufe vor einem Jahrtausend europäisch geworden ist, nicht für einen Augenblick in Betracht gezogen wird (mit wenigen Ausnahmen) in Hinsicht auf eine Zukunftsperspektive Europas, mag sie noch so entfernt sein!

Hat die großartige Formulierung von General de Gaulle, der vom «Europa vom Atlantik bis zum Ural» sprach – ein Ausdruck übrigens, den Papst Johannes Paul II. in einer seiner ersten Ansprachen aufgenommen hat – hat diese Forderung heute noch Sinn? Es ist wahr, dass die gegenwärtigen politischen Verhältnisse es nicht erlauben, diese Hypothese für die nähere Zukunft ins Auge zu fassen.

Was wäre jedoch geschehen, oder, ja was würde denn in Zukunft geschehen, wenn, durch wunderbare Fügung, die volle Gemeinschaft zwischen den orthodoxen Kirchen, im besonderen dem Patriarchat von Moskau – dem «dritten Rom» – und dem römischen Stuhl wiederhergestellt wäre? Man kann sich vorstellen, wie sehr dieser Gemeinschaftsfaktor, der der ungeteilte Glaube der Kirche ist, die rein geopolitischen Gedankengänge der Großmächte bezüglich der einstmaligen Blöcke des Kalten Krieges durcheinanderbringen würde; auch bezüglich der Probleme, die der Islam seit seiner Erstehung sowohl für Europa wie auch für Asien aufwirft.

Der besondere Fall Russlands, das sowohl politisch wie auch zwangsläufig bei der europäischen Errichtung beiseite gelassen wird, ließe Russland

wie einen lebendigen Teil Europas erscheinen, dank seiner Kultur und Zivilisation, wie auch wegen seiner Geschichte. Was hätte die europäische Elite des 18. Jahrhunderts von diesem Bruch einer gemeinsamen Kultur gehalten, die damals prägend war für die Gesamtheit der Eliten in all diesen Nationen? Was hätten Tolstoi oder Dostojewski und wie viel andere davon gehalten? Was hätten selbst alle Theoretiker der kommunistischen Revolution davon gehalten, die geprägt waren von der westlichen deutschen Kultur und vom Nachsinnen über die Französische Revolution? Das Paradox ist noch provozierender, wenn man einerseits das postsowjetische Russland sieht, das in der Orthodoxen Kirche den Ursprung seiner historischen Identität sucht, und auf der anderen Seite das politische Europa sieht, das sich weigert, die ausdrückliche Bezugnahme auf das Christentum in seine zukünftige Verfassung einzuschreiben, wiewohl dieses seine Kultur und sein Bewusstsein hervorgebracht hat.

Diese Widersprüche zeigen uns auf, wie wichtig die grundlegende religiöse Dimension für das spätere Schicksal der Völker ist. Die Ökumene berührt das, was das Politische nicht in Bewegung bringen kann: die historische Verwurzelung der Werte, der wesentlichen Ideen, die sowohl die persönlichen wie auch die kollektiven Verhaltensweisen der Völker bestimmen, Ideen, die geprägt sind vom Erbe der biblischen Offenbarung und vom christlichen Glauben.

b) Der Bruch der Reformation: die Krise des christlichen Westens

Historiker der Reformation haben die entscheidenden Gründe für die Reformation in den ökonomischen und sozialen Gegebenheiten, in den Strukturen der politischen Macht gesucht. Die Erscheinung und die Entwicklung neuer Technologien wurden mit ihr in Wechselbeziehung gebracht – man denke zum Beispiel an die Erfindung des Buchdrucks.

Ohne den Wert einer derartigen Analyse zu verwerfen, bin ich der Meinung, dass die schwerwiegenden und grundlegenden Probleme, die sich dem christlichen Gewissen stellten, sehr ernst genommen werden müssen; aus diesem Gewissen entstand, was zur Reformation wurde, in Deutschland eher die «evangelische» genannt, die «protestantische» in Frankreich, was nicht ohne religiöse und politische Bedeutung ist.

Am Ende des 15. Jahrhunderts bewirkte die moralische, geistige, intellektuelle Krise in den Christentümern des Okzident einen universellen Aufruf zur Reform, die einhergeht mit den Ideen der Renaissancebewegung. In diese Zeit können wir auch den Beginn dessen ansetzen, was ich das «Schisma der Vernunft» genannt habe. Es handelt sich also um eine der großen Prüfungen des christlichen Westens, eine Prüfung, aus der wir noch

immer nicht herausgekommen sind. Und darin liegt ein weiterer Aspekt des geistigen Schicksals Europas sowie seiner politischen Zukunft.

Denn die protestantische Reformation war in ihrer Entfaltung bedingt von der Gewalt der Fürsten: «Cujus regio, ejus religio». Die katholische Kirche hat dieses Vorgehen, das den Okzident in katholische und in protestantische Königreiche spaltete, angenommen. In den dann folgenden Jahrhunderten hat die katholische Kirche, unter dem Antrieb der Päpste, den Kampf um ihre Unabhängigkeit wieder aufgenommen, wohingegen Länder der Reformation bis heute noch Staatsreligionen kennen, ein Begriff, den die katholische Kirche eindeutig ablehnt.

Das Schisma der Vernunft im 18. Jahrhundert in Frankreich, einem katholischen Land, wurde von einem zunächst deistischen, bald aber atheistischen Rationalismus vollzogen: Sein gewaltsamer Höhepunkt war dann die revolutionäre Krise, von allen späteren Revolutionen nachempfundenes Vorbild. Zur selben Zeit erwachte im Inneren des deutschen Luthertums eine vom Pietismus erfüllte philosophische Strömung, die eine Theologie entsprechend der Vernunft erarbeitete, von Kant zu Hegel, woraus der Marxismus hervorging.

Die Erörterung der Reformation steht durchaus im Zentrum der westlichen Geistesentwicklung, die heute der westlichen Weltzivilisation ihren Stempel aufdrückt.

Man kann durchaus verstehen, dass die Kirchen byzantinischer Tradition in dieser dem Okzident internen Krise einen Grund mehr sahen, Abstand zu wahren in der ökumenischen Annäherung; wobei sie den «Lateinern», Katholiken wie Reformierten, antrugen, doch zunächst ihr eigenes Problem zu lösen.

Das Schisma der Vernunft konnte für einige Zeit als der Triumph der Vernunft erscheinen, ein tragischer Triumph jedoch, denn schließlich endete er in den totalitären Formen des Nazismus und Stalinismus sowie im Entschluss zum «Protoschisma» durch die Auslöschung der Juden. Die tiefgreifende Veränderung in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk, die dank des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem Wirken von Papst Johannes Paul II. vollzogen wurde, ist von beachtlicher Wichtigkeit für die Zukunft des europäischen Bewusstseins und für die Konstituierung Europas.

Mehr noch. Man kann heute ein neues Moment im westlichen Denken vorausahnen, das sowohl die katholische wie auch die protestantische Intelligentia in zwei wiederstreitenden Richtungen erfasst.

Die erste, die angesichts der massiven Kritik am Christentum schließlich die Waffen streckt, die nur noch einen Humanismus beibehält, der sich, in Anbetracht der überwältigenden technischen Fortschritte und der rein öko-

nomischen Logik der Ambitionen seiner Überzeugungen nicht ganz sicher ist, diese Richtung macht ein säkularisiertes Europa zu ihrem Ideal.

Die zweite Richtung ist ein Zusammentreffen der evangelistischen Erneuerungsbewegung der angelsächsischen Protestanten mit dem Aggiornamento der katholischen Kirche, deren maßgebendes Zeichen im 20. Jahrhundert das Zweite Vatikanische Konzil war. Zu dieser erneuerten Inbrunst des Glaubens, die sowohl Katholiken und Protestanten berührt, gesellt sich eine wichtige Erneuerung des philosophischen und theologischen Denkens hinzu, das noch lange nicht alle seine Früchte getragen hat. Die Enzyklika «Fides et Ratio» von Johannes Paul II. stellt einen wichtigen Schritt in der neuen Annäherung an dieses «Schisma» dar. Beachten wir diesbezüglich im Vorbeigehen die Wichtigkeit der Phänomenologie, die in Deutschland aufgekommen ist, der ihre französische Schule heute die Ehre erweist und deren große Figuren zum Protestantismus, zum Katholizismus und zum Judentum gehören.

Man spürt hierbei sehr wohl, dass sich die Krise des Okzidents nur dann auflösen kann, wenn in der Diskussion innerhalb des Glaubens aller Gläubigen der ökumenische Wille auf der einen wie der anderen Seite die tiefen Quellen einer konzessionslosen Treue zum Worte Gottes wieder findet, dieser Wille, der mit mehr oder weniger Erfolg die Reformatoren des 16. Jahrhunderts inspiriert hat und der gleichfalls die Quelle war, aus der die katholische Reform schöpfte.

Dies bedeutet, ein Wunder zu verlangen, das viel schwieriger sich vorzustellen fällt, als es das Wunder der vollständig wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Orthodoxie und der Kirche von Rom wäre. Denn dieses Wunder würde bedeuten, der Okzident könne die Fragen tatsächlich lösen, die er seit fast vier Jahrhunderten mit sich trägt. Diese Fragen sind nicht nur die des 16. Jahrhunderts, sondern auch alle die, die daraus entstanden sind und unsere Zivilisation zerreißen.

3. Ausblick

Sind diese Perspektiven für Europa utopisch? – Wir haben den Beweis der wunderbaren Wirksamkeit, die solch eine tiefgreifende Bekehrung, die die Rückkehr zur Treue gegenüber der ungeteilten Kirche für die europäische Errichtung haben kann, vor unseren Augen. Erinnern wir uns an ihre Geburtsstunde. Damit Europa nach den riesigen Massakern der beiden Weltkriege möglich werde, musste der Wille zur Versöhnung aufkommen, ein Wille, den die Christen als Offenbarung empfangen haben – ich sage sehr wohl Offenbarung – denn Gott bekehrt uns, damit wir bekehrt sein können, entsprechend dem Wort des Propheten Jeremias (31,18): «Mach Herr, dass ich zu Dir zurückkehre, dass ich zurückzukehren vermag».

Als 1951 die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl gegründet wurde, war klar, dass es sich dabei nicht zuerst um ein Wirtschaftsprojekt handelte. Es ging im wesentlichen darum, «die Schwerter zu zerschlagen, um sie zu Pflugscharen zu machen», gemäß den Worten der Propheten (Jes 2,4 und Micha 4,3). Die Kohle und der Stahl, das waren das Ruhrgebiet und die Waffen; sie zusammenzulegen zwischen Frankreich und Deutschland bedeutete, durch unerbittlichen Hass getrennte Feinde auszusöhnen.

Prophetisch sind uns da Politiker vorangegangen. Sie waren Christen, Franzosen und Deutsche. Der christliche Begriff von «Wiederversöhnung» ist Teil des Schicksals für unser Europa und Teil der europäischen Errichtung. Weder religiöse Neutralität noch religiöse Keimfreiheit werden Europa Gestalt geben. Es kann provozierend erscheinen, den Unterhändlern der europäischen Verfassung und den Staaten, die aufgerufen sein werden, dieser zuzustimmen, heute in Erinnerung zu rufen, dass am Ursprung dieses sozialen, wirtschaftlichen und politischen Projekts grundlegend die brennende Liebe steht, geboren aus dem Glauben der Christen, die «die Breschen schließen», die Wunden verbinden, Verletzungen heilen wollen.

Wenn die Ökumene es den Christen, Protestanten und Katholiken, erlauben würde, diese Krise der Vernunft und, in Verbindung damit, die Krise des Glaubens und unserer Zivilisation zu lösen, so wäre dies für die europäische Zivilisation und für die Welt eine unermessliche Chance; und für unsere Mitbürger – Juden, Muslime, oder von jeglichem Glauben Losgelöste – wäre dies die Garantie, dass diese Zivilisation allen gegenüber einhalten würde, was ihr Ideal verspricht. Mögen wir, die einen und die anderen, nicht innehalten, dafür zu wirken.

Vortrag für die Konrad-Adenauer-Stiftung 2005
© Konrad-Adenauer-Stiftung

Petr Príhoda · Prag

AMBIVALENZ

Die tschechischen Beziehungen zu Europa und seiner Union

Mit Vorliebe nennen wir Tschechen unser Land «das Herz Europas». Wir sind nicht allein, die es tun, das stört uns aber keineswegs. Wenn wir diese Metapher ernst nehmen und «das Herz» befragen, wie es über «den Leib» denkt und was es über «den Leib» weiß, stellen wir fest, dass *Europa* im tschechischen Umfeld ein oft gebrauchtes Wort mit einer nicht immer klaren Bedeutung ist.

Eines der ersten Schlagwörter, das nach der Wende 1989 die Massen zum Kochen brachte, war «die Rückkehr nach Europa». Es drückte das verständliche Verlangen aus, den zum Morast gewordenen «realen Sozialismus» loszuwerden und wieder dort daheim zu sein, wo das kommunistische Machtmonopol uns einst herausgerissen hatte. Es war eine kurzlebige Emotion ohne rationalen Plan, eine solche Veränderung zu bewerkstelligen. Der naive pro-europäische Eifer erlosch nach wenigen Jahren. Es zeigte sich, dass der tschechische Alltag durch unzählige Bande mit den Verhältnissen vor der Wende verbunden ist und eine Veränderung dieser Stereotypen und ihre Ersetzung durch andere nicht leicht sein wird. In den anderen postkommunistischen Ländern verhält es sich ähnlich.

Europa-Vorstellung im tschechischen Geist

Kein Schulabgänger wird wohl leugnen, dass die Tschechen durch ihre Geschichte und Lebensweise zur Gemeinschaft namens *Europa* gehören, wobei damit nicht der geographische Begriff des sich *vom Atlantik bis zum Ural ausstreckenden Europa* gemeint ist, sondern das *westliche* Europa, das einst durch *das westliche Christentum* geprägt wurde – zuerst das mittelalterliche Christentum, dann das getrennte, katholische und reformierte. Im folgenden spreche ich über *Europa* in diesem Sinn.

Petr Príhoda, Jg. 1939, Arzt und Publizist. Ursprünglich Psychiater, lehrt er zur Zeit Ethik an der 2. Medizinischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag. Er ist Redaktionsmitglied der tschechischen katholischen Wochenzeitung.

Dieses Europa hat ein «Herz», es heißt aber nicht Tschechien. Vielleicht lässt es sich sogar geographisch bestimmen. Ich will es versuchen – und beginne mit Rom, fahre fort mit Florenz und Mailand, gehe weiter über die Alpen nach Basel, dann nordwärts dem Rhein entlang, wobei ich hier breit auch Dijon, Paris, Wien und Heidelberg einschließe, dann Antwerpen und Amsterdam, und schließlich komme ich über den Kanal nach London, Oxford und Cambridge. Etwas hatte ich sicher vergessen, zum Beispiel Montserrat oder Weimar – sie gehören auch zum Herzen. So sehen wir es wenigstens von Prag aus.

Je weiter Richtung Osten wir gehen, desto leichter können wir uns davon überzeugen, dass die Europäer unwillkürlich nach dieser Mitte hin schauen. Europa besitzt eine konzentrische Struktur. Jene, die näher an der Mitte sind, übergehen unwillkürlich diejenigen, die von ihr weiter entfernt sind. Die Tschechen schauen eher nach Deutschland als nach der Slowakei, die Slowaken interessieren sich mehr für Tschechien als für die Ukraine. – Und *Russland*? Gehört es zu diesem Europa? Das hängt vom Kontext unserer Überlegung ab. T.G. Masaryk, der Gründer unseres neuzeitlichen Staates, war auch literarisch fruchtbar. Sein meistübersetztes Werk heißt «Russland und Europa» (1913) – dort ahnt er die Nichtidentität beider. Samuel Huntington ahnt sie noch deutlicher.

Jahrhundertelang richteten sich unsere Vorfahren faktisch nach ihrer europäischen Bestimmung – zum «Herzen» Europas sandten sie kirchliche und diplomatische Missionen –, doch waren sie sich ihrer weniger bewusst. Und ihr Leben durch alle diese Jahrhunderte hindurch wurde vom *Sacrum Imperium Romanum*, heute würden wir sagen Deutschland, mitbeeinflusst. Unsere Kultur- und Zivilisationsreife verdanken wir am meisten den Deutschen, obwohl die Nachbarschaft mit ihnen wegen ihrer allseitigen Überlegenheit nicht einfach war. Erst gegen das Ende des 19. Jahrhunderts erweiterte sich der tschechische nach Westen gerichtete Blick um die französische und etwas später die angelsächsische Welt. Die deutsch-tschechische Polarität, die ihre eigenen Akzente in den beiden Weltkriegen erhielt, hat aber im tschechischen Europa-Erleben bis heute eine außerordentlich große Bedeutung.

Nie waren die tschechischen Länder in den letzten tausend Jahren rein tschechisch. Ihr schweres Schicksal lebte hier eine zahlenmäßig kleine, aber sensibel wahrgenommene jüdische Gemeinschaft, und fast ein Drittel der Bevölkerung waren Deutsche. Es war eine fruchtbare Symbiose. Der moderne Säkularisierungsprozess leitete eine Erosion der traditionellen geistigen Synthese, des Christentums, ein. In das so entstandene Vakuum trat schnell ein Ersatz, die Ideologien des Sozialismus und Nationalismus. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts waren die tschechischen Länder der Schauplatz eines kalten, eher ethnischen als bürgerlichen Krieges, der seinen Höhepunkt

im nazistischen Terror der Jahre 1938-1945 und unmittelbar darauf in der brutalen Vertreibung der deutschen Bevölkerung erreichte. Die Konsequenzen spiegeln sich in der tschechischen *Europa*-Vorstellung bis heute.

Herausgerissen aus Europa

Die siegreiche sowjetische Armee errichtete bei uns nach dem zweiten Weltkrieg den Sozialismus stalinistischer Prägung. Man muss allerdings hinzufügen: mit großer Hilfe unserer politischen Repräsentation im Exil sowie der damaligen öffentlichen Meinung im Lande. Der ideologische Druck des kommunistischen Regimes in Verbindung mit der Informationsblockade führten zur energischen Sowjetisierung der Gesellschaft, unter anderem des Schulwesens, von der die Privatsphäre nicht unberührt blieb. Ein Beispiel für viele: in manchen Familien kam nun an Weihnachten «das Väterchen Frost» anstelle des Jesuskindes. Ich werde mich nicht bei den Konsequenzen dieses Einflusses aufhalten und erwähne nur eine einzige: das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit von unserer Gesellschaft und Europa wurde geschwächt, oft völlig verdunkelt.

In unserem öffentlichen Dialog begegnet man heute Einwänden wie: «Immer schon waren wir ein Bestandteil von Europa, nie hatten wir aufgehört, einer zu sein!», und auf der Ebene der materiellen Gegenständlichkeit mag es auch wahr sein. Unsere Bahnhöfe, Schulgebäude und Kirchen ähneln trotz ihres vernachlässigten Zustands denjenigen in Österreich oder Bayern. Doch unsere Beamten, Kellner, Taxifahrer und Lehrer benehmen sich anders als ihre Kollegen jenseits des Bayerischen Waldes. Unsere Journalisten, Abgeordneten und Minister ebenfalls.

Vier Generationen sind von der kommunistischen Diktatur gezeichnet: die Generation meiner Großeltern, meiner Eltern, meine eigene Generation und die meiner älteren Kinder. Das Gefühl der Unabänderlichkeit, vertieft durch das Scheitern des Prager Frühlings 1968, brachte die meisten dazu, sich «realistisch», pragmatisch, anzupassen. Der gebildetere Teil der Gesellschaft entfloh trotzdem nicht den Schwierigkeiten, und vielleicht deshalb malte er sich ein idealisiertes Bild des nicht nur durch «Freiheit», sondern auch durch seinen «Reichtum» imponierenden – damals «Westen» genannten – *Europa* aus. Doch auch dann blieb das Verhältnis zu ihm ambivalent. Die ideologische Indoktrination des Regimes bei uns verlor rasch ihre Glaubwürdigkeit – bis auf eine Ausnahme: die Angst vor dem «deutschen Revanchismus», die auch von denen geteilt wurde, die das Regime sonst ablehnten. Diese Zwiespältigkeit der tschechischen Haltung gegenüber *Europa* dauert bis heute.

Das wirkliche Europa, seine Vielschichtigkeit und Komplexität, das Positive und Negative seines Alltags sind für uns bisher eher ein unbekanntes

Festland. Wir holen es durch Anhäufen von touristischen Eindrücken nach und erfahren dabei am eigenen Leibe die engen Grenzen unserer sprachlichen Kompetenz.

Wir finden uns in einer horizontalen Welt wieder

Das geschulte Auge sieht die immer noch deutlich wahrnehmbare gotische und vor allem barocke Prägung Prags und überhaupt der ganzen Landschaft. Die überwiegende Mehrheit unseres Volkes war vor anderthalb Jahrhunderten katholisch. Im Zuge der tschechischen nationalen Emanzipation wurde der Katholizismus nach und nach mit «Reaktion», den Habsburgern, der Aristokratie und schließlich mit Wien identifiziert. In der selbständigen Tschechoslowakei nach 1918 trug er bereits das Mal eines «Fremdkörpers in der Nation». Die abgelegte katholische Frömmigkeit wurde nicht durch die reformierte ersetzt, wie es seinerzeit Masaryk gewünscht hatte, sondern durch eine Mischung aus religiöser Gleichgültigkeit, freidenkerischer Fortschrittlichkeit und vager sozialistischer Sehnsucht. So haben wir im Säkularisierungsprozess, verglichen mit Europa, einen Vorsprung von zwei bis drei Generationen.

Die kommunistische ideologische Indoktrination nach dem Krieg traf bei uns auf keinen nenneswerten Widerstand, wie es zum Beispiel in Polen, Ungarn oder selbst in der Slowakei der Fall war. Sie konnte an vieles anknüpfen und wusste die Lage auszunutzen. Die katholische Kirche wurde zum Feind Nummer Eins erklärt. Ihre Verfolger hatten es nicht nötig, Rücksicht auf die öffentliche Meinung zu nehmen, und so war die Verfolgung brutal. Vom polnischen Historiker Andrzej Grajewski weiß ich, dass der tschechische und slowakische katholische Klerus in seinen Reihen mehr Opfer zählt als in Polen und Ungarn.

«Der sozialistische Umbau» in der Tschechoslowakei war umfassender als in den anderen vergleichbaren Ländern des Sowjetblocks, in Polen, Ungarn oder der DDR. Die Privatbetriebe wurden aufgelöst, das Schulwesen sowjetisiert, ganze soziale Gruppen, die selbständigen Bauern und die Handwerker, traditionelle Träger der Volksfrömmigkeit, verschwanden. Mit den praktizierenden Gläubigen verfuhr man wie mit Bürgern zweiter Klasse. Die Konsequenz der bereits erwähnten pragmatischen Anpassung war nicht nur ein Rückzug des religiösen Lebens in den rein privaten Raum, sondern auch das *Leugnen* oder *Verstecken des Glaubens* und vor allem das *Verschwinden des Willens zu seiner Weitergabe*. Heute ist die folgende Familienzusammensetzung geläufig: praktizierende Großeltern (meistens die Großmutter), dem Glauben entfremdete Eltern und vom Christentum unberührte, oft ungetaufte Kinder.

Man sagt, wir seien das gottloseste Volk Europas, ja, wir selbst sagen es, und es wird wohl stimmen. Das Blickfeld unserer öffentlichen Meinung um-

fasst nur die horizontale Richtung, es nimmt nur «diese» Welt wahr und nicht ihre vertikale Dimension. Wenn man das Thema *Europa* und unsere Integration, unseren Platz darin aufwirft, hört man meistens eine utilitaristische Frage: «Und was bringt es uns?» In der Regel wird damit der materielle Gewinn gemeint.

Auch Europa geht der Atem aus

Die Idee der europäischen Integration mit ihrer «idealistischen» Dimension entstand aus der schrecklichen Erfahrung des zweiten Weltkrieges im hellsichtigen Geist dreier Politiker, katholischer Christen. Sie wurde in Westeuropa aufgenommen und tat ihr, wenn auch nicht restlos vollendetes, Werk. Neben der beispielslosen Kriegszerstörung, des *Aufrüttelns der Gewissen durch einen Schock*, besaß sie zwei Katalysatoren, wobei der zweite der wirksamere war: die ökonomische Abhängigkeit von den USA und die sowjetische Bedrohung.

Dann ist mit dieser Idee der europäischen Integration «etwas» passiert. Dieses «etwas» war ein *Zusammenspiel von drei verschiedenen Faktoren*. 1. Die erschütternde Kriegserfahrung wurde mit der Zeit *blasser*. Es war ein natürlicher, mit dem Generationswechsel gegebener Prozess. – 2. Das westliche Europa wurde zur *Wohlstandsgesellschaft des Überflusses*. Die Gewöhnung an den Wohlstand führt in der Regel zur Trägheit des Geistes. Die Vorteile des *Sozialstaates*, die Verführungskraft eines *am Konsum ausgerichteten Lebens*, die Revolte der sogenannten neuen Linken, die jede *Autorität* ablehnte, die «sexuelle Revolution», unmittelbar gefolgt von einer *Krise der Familie* und einem Geburtenrückgang, das *postmoderne* Erliegen der intellektuellen Elite dem Subjektivismus, Relativismus usw., das alles veränderte die westliche europäische Gesellschaft in einer Weise, die man wohl nicht anders als *Verfall* bezeichnen kann. – 3. Mit dem *Zerfall des sowjetischen Machtblocks* fiel eine andere wichtige Motivation dahin. Europa wurde «faul».

Die Europa-Idee wird *reduziert*, der Wille, ihre geistige Dimension zu erhalten, wird immer schwächer. Der «Pragmatismus» nimmt allmählich die Stelle des «Idealismus» ein. Europa versteht sich selbst nicht mehr als eine *Wertegemeinschaft*, statt dessen will es sich als ein gut funktionierender *Wirtschaftsraum* organisieren. Und der wird nun zum Schauplatz der konfliktreichen Interessenkämpfe. – Diese *Ausleerung* der ursprünglichen Europa-Idee, ein Werk des Wandels des «Zeitgeistes», zeigt sich sehr gut an der überraschenden *mangelnden Bereitschaft, sich zu der Inspiration zu bekennen, die Europa zu Europa machte – zum Christentum*.

Nichtsdestotrotz hat das Zusammenwachsen Europas weiterhin eine *selbsterhaltende Bedeutung*. Die Zukunft Europas hängt von dem immer neuen, nicht nachlassenden Durchdenken und -kämpfen des Sinnes seiner

Zusammengehörigkeit ab. Die Aufnahme der neuen, überwiegend postkommunistischen Zehn erleichtert das Zusammenwachsen nicht. Es geht um Länder, die zwar früher zu Europa gehörten, aus ihm aber herausgerissen wurden und ihr «Europatum», und damit auch die Fähigkeit, in Europa wieder eingegliedert zu werden, in größerem oder kleinerem Maße eingebüßt hatten. Vom praktischen Standpunkt aus stellen sie heute für Europa eher eine Belastung dar.

Wir treten auf der Stelle

Die tschechische Gesellschaft besitzt eine fünfzehnjährige Erfahrung der politischen Freiheit. Eine kurze Zeit lebte sie sie *euphorisch*. Dann *verlor sie ihre Illusionen*, ähnlich wie die übrigen postkommunistischen Länder. Allerdings trugen dazu auch Situationen bei, mit denen man von vornherein nicht rechnen konnte: der Zerfall des gemeinsamen Staates der Tschechen und Slowaken, die Art und Weise der Privatisierung des Staatseigentums, die oft mit seinem Diebstahl endete usw.

Eine weit wichtigere Quelle der verbreiteten Niedergeschlagenheit sehe ich aber in der ungerne zugegebenen *Demoralisierung*. Es zeigt sich nämlich eine nicht zu unterschätzende Trägheitskraft der während der fünfzigjährigen Diktatur erworbenen Lebensweise, vor allem die allgegenwärtige Korruption. Auf der politischen Bühne treten pragmatische Konjunkturmacher auf, während die «Idealisten» übergangen werden. Am politischen Schicksal Václav Havels tritt das klar zu Tage. Die Medien werden von den die öffentliche Meinung manipulierenden Unternehmern beherrscht. Das Ergebnis ist vorläufig eine *Krise des Vertrauens* in die Institutionen im allgemeinen und in die politischen Parteien im besonderen sowie Ratlosigkeit in der Frage, wie es *weitergehen* soll.

Sollte der Leser den Eindruck haben, dass diese Beschreibung ein Ausdruck meines Pessimismus oder gar Masochismus ist, möchte ich ihn daran erinnern, dass die tschechische Gesellschaft in einem gewissen Sinne auch ein Unikum unter den postkommunistischen Ländern darstellt: Wir haben eine *nicht reformierte kommunistische Partei*, die ihren alten Namen behielt und ein Fünftel der Wählerstimmen zu gewinnen vermag.

Unter dem früheren Regime wirkte hier eine intellektuelle Elite, die einen kleinen, doch bedeutenden Teil der Gesellschaft erreichte. Sie «tat ihren Dienst» und hat keine Nachfolgerin, die diesen Dienst an der Meinungsbildung fortsetzen würde. Es gibt zwar noch solche Leute, das sind aber nur Einzelne. Ab und zu finden sie den Zugang zu den Medien, doch ihre Stimme ist im gegenwärtigen Lärm kaum hörbar und ihr Einfluss auf die öffentliche Meinung schwach. Ich möchte keinen Eindruck eines vollkommenen Fiaskos erwecken, unser Bemühen um eine moralische

und intellektuelle Erneuerung ist jedoch ein Langstreckenlauf. Ich denke an das Herumirren Israels in der Wüste, das fast vierzig Jahre dauerte …

Es gibt auch solche – nicht wenige, aber eine Minderheit –, die sich unserer Unzulänglichkeiten voll bewusst sind und in ihrer Ratlosigkeit hoffen, dass *unsere Mitgliedschaft im vereinten Europa uns sozusagen von außen her kultivieren wird*. So ähnlich wie Eltern, deren Erziehungsmethoden versagten, sich von einer gut geführten Schule etwas Nützliches für ihr verzogenes Kind erhoffen. Das ist an sich kein Unsinn, aber eine gewisse Skepsis ist hier berechtigt. Wird unsere Mitgliedschaft in der Europäischen Union Prager Taxifahrer, deren Betrugstaktiken wohlbekannt sind, zwingen, sich so zu verhalten wie ihre Kollegen in den anderen europäischen Metropolen?

Dagegen gibt es bei uns manche – sie sind zahlreicher als die Ersten –, die unsere Mitgliedschaft in Europa *fürchten*. Sie fürchten Einiges. Im Vordergrund steht meiner Meinung nach die Sorge, dass *Europa zu anspruchsvoll sein wird* und uns etwas, was uns fremd ist, unter anderem verschiedene legislative Begrenzungen, aufzwingen will und Leistungen – eine bessere Konkurenzfähigkeit in der Wirtschaft und Qualität des Hochschulwesens usw. – von uns erwartet. Dieses Gefühl kann man leicht missbrauchen, was schon praktisch geschieht. Die stärkste Wählerunterstützung genießt die ODS, die sich als «konservativ» und «rechts» bezeichnet und sich inzwischen zu einer Partei der pragmatischen Konjunkturmacher entwickelte. Sie unterstützt das Ineinandergreifen von politischen und ökonomischen Interessen und hat daher kein Interesse, ihre Praktiken offen zu legen. Sie verwendet nationalistische Rhetorik und nährt die Öffentlichkeit mit der Angst, dass wir in Europa unsere Eigenständigkeit verlieren.

Und die tschechischen Christen?

Ich erwähnte bereits die Erosion des tschechischen Katholizismus, der schon vor hundert Jahren zu einem «Fremdkörper in der Nation» wurde. Eigentlich gilt das nicht nur von den Katholiken, sondern von den Christen überhaupt. Zwischen den beiden Weltkriegen berief sich die tschechische nationale und liberale Rhetorik gerne auf die tschechische Reformation des 15. bis 17. Jahrhunderts. Wahrscheinlich nur deshalb, weil diese Verweise einen antikatholischen Stachel enthielten. Die tschechische Gesellschaft wurde jedenfalls nicht für die reformierte Frömmigkeit gewonnen. Heute bilden die tschechischen Katholiken und Protestanten zwei Minderheiten, die zum Glück einen Sinn für die ökumenische Zusammenarbeit haben. – Da ich das katholische Milieu besser kenne, werde ich mich darauf beziehen, das heißt über die Katholiken sprechen, die allen Widrigkeiten des ehemaligen Regimes zum Trotz ihren Glauben bewahrten.

Damals schweißten sie die geteilten Entbehrungen zusammen. Nach der Wende 1989 setzte sich eine ähnliche Differenzierung durch, die wir vom

westlichen Teil Europas kennen. Man kann sie mit Begriffen wie *Konservative*, *Liberale*, *Traditionalisten* und *Progressisten* u.ä. bezeichnen, aber viele halten nichts davon, diese Polaritäten auf die Spitze zu treiben. – Es gibt zwar keine Statistiken über die öffentliche Meinung in der Kirche, nach meiner Erfahrung nimmt aber die überwiegende Mehrheit der tschechischen Katholiken eine klare *proeuropäische* Haltung ein. Mit einem feinen Unterschied: die «liberalen» Katholiken stimmen unserem Beitritt zur Europäischen Union ganz *eindeutig* zu, während die «konservativen» das mit einer *gewissen Zurückhaltung* tun, da sie die «neu-heidnischen» Tendenzen sensibler wahrnehmen.

Da ist noch eine wohl sehr kleine Gruppe von Katholiken, die auch das II. Vaticanum skeptisch beurteilen, Vertreter dessen, was man manchmal als den «katholischen Integralismus» bezeichnet – ich würde es «tridentinische Nostalgie» nennen. Sie sind *grundsätzlich* gegen den Beitritt zur Europäischen Union, ihr Einfluss ist aber beschränkt. – Im Namen der *tschechischen Protestanten* kann ich mich nicht äußern, bin aber überzeugt, dass ihre Haltung eine eindeutig proeuropäische ist.

Der französische Politologe Jacques Rupnik sagte vor kurzem, «die tschechischen Eliten denken nicht europäisch». Seine Wahrnehmung entspricht genau der vorherrschenden Atmosphäre, die man als *Provinzialismus* bezeichnen könnte. Er hat freilich bei uns seine Tradition. Wir waren die schlecht behandelte Provinz der Habsburger Monarchie, zwischen den Kriegen von den Feinden umzingelt, in der Zeit der Münchener Krise vom Westen «verraten» und durch das kommunistische Regime von der wirklichen Welt abgetrennt. Wir sind zusammengekrümmt in unserer Selbstbezogenheit und von unseren eigenen Affären in Beschlag genommen, während wir das Schicksal Europas – die Globalisierung und Krise des Sozialstaates, den demographischen Kollaps, die Migration und die dadurch verursachten Zivilisationskonflikte – so betrachten, als hätte es mit uns gar nichts zu tun.

Die tschechische Haltung gegenüber dem zusammenwachsenden Europa nannte ich *Ambivalenz*. Genauso könnte ich sagen: *gemischte Gefühle*. Dazu gehört Verlegenheit, Unsicherheit, passives – positives oder negatives, in beiden Fällen wenig realistisches – Abwarten. Und auch *wenig Hoffnung*. Der Mangel an dieser christlichen Tugend bei einem abgeblich gottlosesten Volk überrascht nur wenig. Mit einer gewissen Genugtuung stelle ich fest, dass die *Christen* durch ihre Haltung zu den mehr Besonnenen gehören. Doch die Besonnenen sind rar. Die Christen allerdings auch. – Vor uns liegt das Referendum über die europäische Verfassung. Nur wenige kennen sie, so wird es ein Referendum über *Europa* sein. Im Hinblick auf die heutige Ambivalenz ist es unmöglich, das Ergebnis vorauszusehen. Ich will hoffen, es wird ein Ja.

ADRIAN WALKER · WASHINGTON D.C.

BRAUCHEN AMERIKA UND EUROPA EINANDER?

Gleich am Anfang dieses Beitrags möchte ich meine Grundthese in einem knappen, aber entschiedenden Wort zusammenfassen: Ja, Europa und Amerika brauchen einander – und zwar nicht nur *de facto*, sondern durchaus auch prinzipiell.[1] Wir würden unserem Thema nämlich nicht gerecht, wenn wir uns damit zufrieden stellten, auf die gemeinsamen politischen und wirtschaftlichen Interessen hinzuweisen, die Europäer und Amerikaner faktisch immer noch über alle Spannungen und Missverständnisse hinweg verbinden. Es geht um eine tiefere Art von Zusammengehörigkeit. Die heute gängig gewordene Behauptung, wir lebten nunmehr in einer «globalisierten Welt,» ermahnt uns, dieses tiefere Aufeinander-angewiesen-Sein *in globalem Kontext* zu sehen. Dabei müssen wir uns aber davor hüten, Welt sozusagen bloß «quantitativ» zu verstehen – etwa als die zufällige Summe der auf der Oberfläche der Erde existierenden Dinge – statt sie «qualitativ» als die Universaldimension menschlichen Daseins überhaupt aufzufassen. Freilich dürfen wir das Quantitative und das Qualitative am Weltbegriff nicht gegeneinander ausspielen, sonst laufen wir Gefahr, unsere menschliche Welt unheilbar zu entzweien. Dennoch gilt es, die «Realsymbolik» des ganzen Globus (wie seiner Teile), wie sie etwa ein Reinhold Schneider verstanden hat, immer im Auge zu behalten.[2]

Die Erwähnung der *qualitativen Universalität des Weltbegriffs* bringt uns von unserem Thema nicht ab, sondern führt uns im Gegenteil tiefer hinein. Das reflektierte Bewusstsein, dass es überhaupt so etwas wie «Welt» in diesem Sinn gibt ist ja ein wesentlicher Ausdruck dessen, was m.E. Europa und seine geistigen Sprösslinge, vor allem Amerika, weltgeschichtlich auszeichnet. Denn die zwei Hauptquellen Europas, Griechenland und die jüdisch-christliche Offenbarung, stellen – natürlich auf je eigene Weise – einen endgültigen, nicht bloß zeitbedingten Durchbruch in die Universalität dar, der dann den Anspruch mit sich bringt, für «alle Welt» verbindlich zu gelten. Dieser Durchbruch hat sich immer wieder im Lauf der europäischen Geschichte wieder-

ADRIAN WALKER, geb. 1968 in San Francisco/Kalifornien, studierte Philosophie im Ignatius-Institute San Francisco und in Rom. 2000 Promotion über Maximus Confessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Bis 2005 lehrte er Philosophie und Dogmatik am «Institut Johannes Paul II.» in Washington D.C.

holt, wobei die oft spannungsvolle Beziehung zwischen Athen und Jerusalem, also zwischen Europas beiden Quellen, ihn zugleich vertieft und erschwert hat. Man könnte sogar sagen, dass die Neuzeit – nicht als Zeitalter, sondern als das intellektuelle Projekt, das Zeitalter zu interpretieren und zu konstruieren – wenigstens teilweise aus ungelösten Konflikten zwischen der (aristotelischen) Philosophie und der christlichen Theologie entstanden ist.[3] Tatsache ist auf jeden Fall, dass die Neuzeit zwar den Durchbruch zur Universalität neu vollzogen hat, dabei aber die griechische Naturidee und den christlichen Primat der Gnadenoffenbaung ausgeschaltet bzw. zu fremden Zwecken umfunktioniert hat.[4] Der neuzeitliche Mensch versäkularisiert sozusagen den eschatologischen Zug, wie er der Entdeckung des Universellen zueigen ist. Er will sich als sich selbst begründende Freiheit verstehen, welcher die Welt dann als Material endlos fortschreitender Selbsterschaffung zur Verfügung steht.[5] Dass der radikale Freiheitsgedanke tatsächlich alle Menschen anspricht, sieht man etwa daran, dass die Jugendlichen auch nichteuropäischer Länder sofort die Sprache der *pop culture* verstehen, die den neuen Menschentypus in seinem ungenierten, unmittelbaren Selbstbesitz – in seiner attraktiven «*coolness*» – verkörpert. Dass aber der Versuch der absoluten Selbstbegründung nur auf Kosten der menschlichen Substanz, der menschlichen Natur gemacht werden kann, sollte angesichts von Phänomenen wie Auschwitz, der Atombombe, der Verheerung der Umwelt, des Terrorismus und der (versuchsweisen) genetischen Rekonstruktion des Menschen unstrittig sein. Robert Spaemann beschreibt diese Gefahr zutreffend in den folgenden Passagen: «Wo Herausgang aus der Natur in der Weise der progressiven Herrschaft über die Natur Selbstzweck wird, da geschieht Rückfall in die pure Naturwüchsigkeit. In der Weise naturwüchsig fortschreitender Naturbeherrschung aber kann die menschliche Gattung ihr eigenes Leben nicht gewährleisten. Nur wo Natur im Handeln als Maß des Handelns erinnernd bewahrt wird, findet wahrhaft Überschreitung der Natur statt. … Die naturwüchsige Expansion der Naturbeherrschung, weit entfernt, Herrschaft des Menschen über den Menschen zu verringern, steigert sowohl deren Notwendigkeit wie deren Möglichkeiten. Sie steigert die Notwendigkeit wachsender Manipulation des Menschen, um ihn zu einem brauchbaren Glied seiner eigenen Naturbeherrschungsmechanismen zu machen.»[6]

Die Technik ist kein bloßes Mittel, kein neutrales Werkzeug, sondern die Denkform der Moderne schlechthin.[7] Die Emergenz eines «Zeitalters der Globalisierung» bedeutet dann dies: der besondere Universalitätsanspruch, der je schon im Wesen der technischen Denkform liegt, hat sich nun auch tatsächlich weltweit verbreitet. Es gibt keinen Flecken der Erde mehr, der von der technischen Denkform, und somit vom neuzeitlichen Projekt, nicht auf irgendeine Weise affiziert wäre. Gerade der islamistische Terrorismus, der in den Medien als Rückfall in einen «mittelalterlichen»

Primitivismus gilt, bestätigt diese Analyse. Das Attentat auf die «Twin Towers» ist ein klassisches Beispiel dafür, wie man den Feind mit dessen eigenen Waffnen bekämpft – und zwar nicht bloß äußerlich, etwa indem man amerikanische Flugzeuge gegen eine amerikanische Stadt schmeißt. So sehr die Religiösität der Islamisten mit dem europäisch-amerikanischen Selbstbewusstsein inkompatibel ist, erweist sie sich bei genauerem Zusehen als die Kehrseite einer technologischen Mentalität, die auf verborgene Weise damit verwandt ist, auch wenn sie im Dienst einer rabiaten Kampagne gegen den Westen steht. Im islamistischen Terrorismus erblickt man, wie die nackte Technik aussieht, wenn sie endlich die Oberhand über die sie im Zaum haltenden Gegentendenzen nimmt. Brächte ein Wiederaufblühen des klassischen Islams (dessen Ausstehen offenbar wird an der Unfähigkeit der islamischen Welt, eindeutig in Distanz zum Terrorismus zu treten) Gegentendenzen mit sich, die mächtig genug wären, die technologisch-terroristische Versuchung islamischerseits ein für allemal zu überwinden? Mag sein.[8] Auf jeden Fall dürfte wohl feststehen, dass wir Amerikaner und Europäer die eigenen sozusagen bodenständigen Gegentendenzen verstärken sollten – nicht im Sinne eines fundamentalistischen Hasses gegen die Moderne, sondern im Sinne ihrer Integrierung.

Negativ formuliert hieße die Aufgabe, den ohnehin wahnwitzigen Anspruch auf eine *absolute* Selbstbegründung der Freiheit aufzugeben. Sie lässt aber auch eine positive Formulierung zu: die menschliche Freiheit wieder auf ihre Quellen hin transparent, durchsichtig zu machen. Ja, die Freiheitsaspiration, die der Neuzeit zugrunde liegt, aufzufangen und von innen her den Quellen neu zuzuführen. Praktisch fordert diese Transparenz eine Integration der Neuzeit in die aus Athen und Jerusalem entquellende Tradition – unter Aussöhnung des Streits zwischen Natur und Gnade und unter kritischer Berücksichtigung alles dessen, was im gegenteiligen Versuch etwa eines Hegel oder eines Kant, die Tradition in die Moderne zu integrieren, Ewigkeitswert beanspruchen kann.[9] Eine solche Integrierung erfordert natürlich einen denkerischen-existentiellen Akt, der nicht zu produzieren ist, sondern nur von einer Quelle empfangen werden kann. Zum Glück brauchen wir uns mit einer solch großen, unmöglichen Aufgabe gar nicht über die Maßen zu erschöpfen. Denn was wir suchen, ist ja je schon der Grundakt der europäischen Tradition, die nicht nur Durchbruch zur Universalität, sondern auch Sich-Verdanken ist, d.h. eine *«Sekundarität»*, die sich in aller Transparenz von einer außerhalb ihrer selbst liegenden Quelle empfängt.[10] Den neuen Freiheitsbegriff, den wir brauchen, hat die europäische Tradition je schon verwirklicht als Lebensgehalt, unabhängig davon, ob und wie ihre denkerische Reflexion ihn eingeholt hat. Die europäische Tradition ist nichts anderes als eine gelebte Metaphysik der sich verdankenden Freiheit. Die Wiederentdeckung ihrer konstitutiven «Sekundarität»

würde es Europa erlauben, im Element des Universellen zu bleiben, ohne sich damit voreilig zu identifizieren, d.h. ohne die bleibende Distanz zwischen sich und der Quelle neuzeitlich-emanzipatorisch schließen zu müssen. Europa hätte dann einen Standort gewonnen, von wo aus die Errungenschaften der Neuzeit in eine gesunde Metaphysik der dankbaren Geschöpflichkeit verwandelt einzubergen wären, einen Standort, von dem aus Europa auch eine universelle Sendung, die nicht mehr Kolonisation, sondern Dienst wäre, übernehmen könnte.[11]

Dem Gesagten ist leicht zu entnehmen, warum Amerika Europa braucht. Amerika, geboren unter dem Stern des Traditionsbruchs, steht an der Spitze der neuzeitlichen Entwicklung, hat aber eben darum ein allzu schwaches Bewusstsein von Sekundarität. Dieser Mangel ist gefährlich, solange Amerika auch an der Spitze der Macht bleibt, was die Versuchung verstärkt, die eigene Sekundäritat, ja «Drittheit» Europa gegenüber zu vergessen. Dabei ist aber zu beachten, dass Europa nichts Grundätzliches gegen eine *pax americana* einwenden kann, solange es selbst das Erinnern an die eigene Sekundarität verdrängt. Eine *pax europea* wäre bei solcher Verdrängung keine bessere Lösung.[12] Eben darum muss man die aktuellen Spannungen zwischen Europa und den USA relativieren auf die Frage hin, wie beide Parteien einander helfen können, die Menschheit des Menschen in Schutz zu nehmen, und zwar nicht nur im Register der Menschenwürde, sondern auch im Register dessen, was allein diese Würde ausmacht: nicht absolute Autonomie, sondern eine (die relative Autonomie begründende) privilegierte Bezogenheit auf die göttliche Quelle, die im alten Ausdruck vom «Bild Gottes» enthalten ist. Just hier zeigt sich aber, inwiefern Europa Amerika braucht. Das selbstsichere, unverkennbar religiös gefärbte amerikanische Sendungsbewusstsein wirkt zwar auf die meisten Europäer befremdend, und vieles daran wäre auch wirklich zu beanstanden.[13] Aber Sendungsbewusstsein, jugendfrischer Optimismus, das sind Dinge, die ein unter abstürzenden Geburtenquoten leidendes Europa vielleicht gut brauchen könnte. Ich meine nicht, dass Europa zu einem Abklatsch Amerikas werden sollte. Im Gegenteil. Es geht hier um ureuropäisches Gut: um eine verstehende Freude, die um die Tragik des Daseins weiß und die Belehrung der Geschichte nicht vergisst, ja sich trotz allem freut, mit demütiger Autorität die Universalität der göttlichen Liebe in der Welt vertreten zu dürfen. Es kommt mir dabei unweigerlich die Gestalt von Papst Johannes Paul II. in den Sinn, der die ewige, weise Jugendlichkeit des Glaubens vor unseren Augen über so viele Jahre verkörpert hat. Dass Johannes Paul die Jugend beider Kontinente so stark hat begeistern können, ist ein Zeichen, dass die Freiheit in Christus stärker ist als die Freiheit, die bei sich allein beginnen will.

Brauchen Amerika und Europa einander? Ja, sicher! Angesichts der drohenden Abschaffung des Menschen durch das weltweite Imperium der

Technik muss jedes dem je anderen helfen, die «universalistische Sekundarität» der gemeinsamen Tradition wiederzugewinnen. Positiver gesagt: Amerika und Europa haben von ihren christichen Wurzeln her die gemeinsame Aufgabe, der ganzen Welt zu dienen. Es geht also weder um Amerika noch um Europa, sondern um die Welt und ihr Schicksal. Erst dieser Welt-Horizont relativiert Amerika und Europa zueinander hin, im Hinblick auf einen *Dienst*, der allein weltliche Macht rechtfertigen kann.[14]

Der Kontext dafür ist nicht etwa eine Massenbewegung, sondern sozusagen ein Gespräch vom Herzen. Hier brauchen nicht nur Europa und Amerika einander, sondern beide brauchen gemeinsam die Kirche, die der Ort ist, wo «ein Gespräch wir sind und hören können voneinander» (Hölderlin). Die universalistische Sekundarität, von der jetzt die Rede ist, lebt fort in der katholischen Tradition, ja, sie ist deren Denk- und Lebensform selbst. Hölderlin sagt auch: «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch». Das Rettende mitten in unserer heutigen Gefahr ist jenes Sendungsbewusstsein, das der Eucharistie entwächst: nicht als Vorwand zur Kolonisation, nicht als nationalistische Selbstvergötzung (wie bei den Nazis, die sich ungerechterweise des Sendungbegriffs bemächtigt und ihn verdorben haben), sondern als Dienst. Dass Europa zu Beginn der Neuzeit diese eucharistische Dienstbereitschaft nicht bewahren konnte, warf lange Schatten auf ihre Weltmission; Schatten, die dann auch die amerikanischen Geschichte belastet haben. Johannes Paul II. und sein Nachfolger haben uns stets daran erinnert, dass die Quelle auch heute noch fließt, dass die Gnade der Vergebung und der Erneuerung immer noch da ist und nichts von ihrer Kraft verloren hat. Die das wissen, auf welchem Kontinent auch immer, sind zu einem gemeinsamen Zeugnis verpflichtet, das, obwohl nicht verzweckbar, doch die Kraft hat, die Welt zu verändern.

Anmerkungen

[1] Unter «Amerika» sollen im folgenden hauptsächlich die USA verstanden werden, obwohl man die USA aus dem großen kontinentalen Kontext nicht herauslösen kann.

[2] Eine ausführliche Darstellung von Schneiders Werk und der darin vorkommenden Realsymbolik der Völker findet man in: Hans Urs von Balthasar, *Nochmals Reinhold Schneider* (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1991).

[3] Hans Urs von Balthasar deutet diesen Gedanken an in seiner Programmschrift «Theologie und Heiligkeit», in: Ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie.I* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960), 195-225.

[4] Pierre Manent vertritt diese These eindrucksvoll in seinem kleinen Meisterwerk, *La cité de l'homme* (Paris: Libraire Arthème Fayard, 1994), das leider noch nicht ins Deutsche übersetzt worden ist. Obwohl Manents Position *theologisch* nicht befriedigend ist (insofern er den Gegensatz zwischen Natur und Gnade m.E. überbetont), trifft sie dafür *historisch* in manchen Hinsichten zu, und bietet indispensable *Orientierung* zum Verstehen des gedanklichen Inhalts des modernen Projekts and so auch der Logik der heutigen Welt an.

[5] Martin Heidegger zeigt, wiesehr dieser Willen zum Wesen der Technik gehört, die dann wiederum die Essenz der Neuzeit ausmacht, in seinem Aufsatz «Die Frage nach der Technik», in: Ders., *Die Technik und die Kehre* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1962), 5-36.

[6] Robert Spaemann, «Natur,» in: Ders., *Philosophische Essays*, (Stuttgart: Philipp Reclam Junior, 1994), 19-37; hier 33; 37.

[7] Siehe den oben zitierten Aufsatz Heideggers über die Technik (Anm. 5).

[8] Oder sollte man die Hoffnung auf Reform in den islamischen Ländern vielleicht eher auf deren «Demokratisierung» setzen, etwa in Sinn der Nahostpolitik der Bushregierung? Ich glaube, diese Frage kann – selbst für jemand, der sonst keine Zweifel an einer solchen Politik hegen würde – nicht einfach bejaht werden. Selbstverständlich muss man alles Mögliche tun, damit die Sache der Gerechtigkeit im islamischen Raum vorankommt. Ein Christ kann zwar zugeben, dass die Form westlicher Demokratie besser als arabische Diktatur oder Scha'ria ist. Die Frage bleibt aber, ob das Problem hinreichend definiert ist durch den Kontrast zwischen Demokratie und «vormodernem Fundamentalismus». Gibt es im Islam nicht ein echtes Anliegen, das ein Christ theologisch durchreflektieren und ausdifferenzieren muss, das aber nicht einfach durch den Rekurs auf die Trennung von Kirche und Staat zu erledigen ist? Auf jeden Fall tragen wir Christen am besten zur Debatte bei, wenn wir die konventionelle Problemstellung erweitern und vertiefen, was wir aber nur dann zu leisten imstande sind, wenn es uns gelingt, die Geschichte der Neuzeit vor dem Horizont der Welt und seines (theologischen) Schicksals zu betrachten.

[9] Der Regensburger Philosoph Ferdinand Ulrich hat in mehreren Werken versucht, den modernen Freiheitsgedanken christlich zu retten, indem er in verschiedenen, komplementären Ansätzen gezeigt hat, dass der Mensch sich *relativ* begründen kann, bzw. neu mit und aus seinem Selbst beginnen kann, jedoch unter der Bedingung, dass dieses Selbst als ein von Gott überantwortetes Geschenk anerkannt und empfangen wird, wobei der Empfang so tief konstitutiv ist, dass Ulrich die kreatürliche Substanz/Subjektivität als ontologische Dankbarkeit beschreiben kann. Siehe vor allem: Ferdinand Ulrich, *Homo Abyssus* (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, [2]1998).

[10] Ich leihe mir den Begriff *secondarité* von Rémi Brague aus, siehe: Rémi Brague, *Europe, la voie romaine* (Paris: Critérion, 1993); deutsch: *Europa. Eine exzentrische Identität* (Frankfurt-New York: Campus Verlag, 1994).

[11] In einem Interview, das unlängst in *Die Welt* (4. Mai 2005) erschienen ist, hat Jürgen Habermas Folgendes festgestellt: «Die unbestrittene Tatsache, daß die europäische Kultur tief im Christentum verwurzelt ist, kann das politische Gemeinwesen der europäischen Bürger nicht allein auf christliche Wertgrundlagen verpflichten.» Habermas' Beobachtung ist insofern berechtigt, als Europa nur in dem Maße christlich bleiben wird, als die Europäer gewillt sind, das christliche Erbe Europas zu bejahen und zu übernehmen, was einen Akt erfordert, den niemand erzwingen oder ersetzen kann, auch nicht durch pathetische Beschwörungen der christlichen Wurzeln. Es ist aber Tatsache, dass Europa christliche Wurzeln hat, und dass angeblich rein post-christliche, säkulare «Werte» in Wirklichkeit oft nur die alten sozusagen «in Zivil» sind. Die Frage stellt sich unvermeidlich, ob die Moderne nicht doch parasitär vom vormodernen Gut lebt, wie es Rémi Brague in diesem Heft darstellt. Habermas selbst räumt freilich im selben Interview ein, daß «der liberale Staat schon aus eigenem Interesse behutsam mit allen Ressourcen umgehen sollte, aus denen sich die moralische Sensibilität seiner Bürger speist», so daß «[a]us dem Gebot der Unparteilichkeit gegenüber allen Religionsgemeinschaften und allen Weltanschauungen … sich noch nicht zwingend eine laizistische Kirchenpolitik [ergibt], die heute selbst in Frankreich kritisiert wird». «Es verändert sich» also «die politische Konstellation zwischen Aufklärung und Religion». Soweit, so gut. Aber die angebliche «Unparteilichkeit» des Staats, die Habermas hier rühmt, bedeutet doch, daß religiöse Gemeinschaften zwar als solche den öffentlichen Raum betreten dürfen, ja, vielleicht auch sollen, aber, vom Staat aus gesehen, keine Verbindlichkeit haben, die über die ganz private Option der jeweiligen Mitglieder hinausreichte. Was Habermas hier vorschlägt, ist eine subtilere Variante der Privatisierung aller inhaltlichen religiösen Wahrheitsansprüche, wie sie der neuzeitlichen Staatsidee zugrundeliegt. Wo Habermas ein behutsames Umgehen mit den «Ressourcen …, aus denen sich die moralische Sensibilität seiner Bürger speist», zu sehen meint, sollte man wohl eher das Auffressen der Substanz, von der der Parasit lebt, erkennen. Taste ich damit die Trennung von Kirche und Staat an? Ja und nein. Ja, insofern man die angebliche

«Unparteilichkeit» des Staats legitimerweise mit Anführungszeichen versehen darf; nein aber, insofern die Entlarvung des Mythos der staatlichen Neutralität keineswegs zu einem kirchlichen Zwangsmonopol über die politische Ordnung zu führt braucht. Es steht viel auf dem Spiel: Wie könnte man Phänomenen wie etwa dem Holocaust – der Habermas zufolge «nach wie vor konstitutiv für das Selbstverständnis der Bürger der Bundesrepublik» ist – wirklich gerecht werden, ohne ihre Affinität mit dem neuzeitlichen Selbstbegründungswahn einzusehen? Kann man über solche atemverschlagende Verbrechen überhaupt sprechen, ohne auf christliche Begriffe wie Sünde und Vergebung zu rekurrieren, ja ohne diese als *wahr* anzuerkennen?

[12] Man muss auch zugeben, dass Amerika trotz allem Opportunismus und realpolitisichen Zynismus einen wichtigen Beitrag zur Ordnung in der Welt leistet, den kein europäisches Land, auch kein Ensemble von Ländern, zu übernehmen imstande ist. Dies bedeutet natürlich nicht, dass Amerika ein entsprechendes Recht darauf hätte, die Angelenheiten der Welt selbstherrlich nach eigenem Gutdünken zu arrangieren. Dabei ist aber sehr zu beachten, dass antiamerikanisches Ressentiment ebenso fehl am Platze ist wie amerikanische Arroganz (sei diese nun wirklich oder nur aufgrund von Vorurteilen zugeschrieben).

[13] Man muss hier unbedingt hinzufügen, dass die gängige Vorstellung, in den USA habe sich ein «fundamentalistisches Regime» installiert, auf einer optischen Täuschung beruht. Es ist zwar wahr, dass religiös inspirierte Gruppen an der politischen Debatte in den USA in einem Ausmaß beteiligt sind, wie es in Deutschland (um von Frankreich ganz zu schweigen) undenkbar wäre. Es ist auch wahr, dass diese Beteiligung bei der letzten Wahl (2004) eine wichtige Rolle gespielt hat. Es darf dabei aber nicht übersehen werden, dass solche Gruppen mit der Trennung von Kirche und Staat – also mit dem Grundsatz der liberalen Ordnung – völlig einverstanden sind. Ihnen ist nicht am Aufzwingen ihres jeweiligen Dogmas gelegen, sondern an der Verteidigung ihrer religiösen Freiheit, die sie durch die staatliche Anerkennung bzw. Förderung der *«sexual revolution»* teils zu recht gefährdet sehen. Obwohl viele dabei auf die Rhetorik von einem «christlichen Amerika» rekurrieren, stellt das, was sie unter diesem Begriff verstehen, die Trennung von Staat und Kirche überhaupt nicht in Frage. Die amerikanische Religiösität, die im allgemeinen ehrlich und ohne Zynismus ist, hat sich weitgehend mit der Rolle abgefunden, welche die Begründer der amerikanischen Ordnung ihr im Gefolge Lockes zudachten: den Bürgern einen zusätzlichen Grund zu geben, sich dem auf menschlicher Willkür basierenden *«contrat social»* dennoch verplichtet zu fühlen. Die amerikanische Religiösität hatte spätestens mit dem Pietismus der *«Great Awakenings»* ohnehin schon einen stark individualistischen und funktionalistischen Zug angenommen, der den säkularen Staat billigte, solange er die Religionsfreiheit verteidigte, was in einem tief frommen Land wie Amerika soviel hieß wie: *indirekt* eine allgemeine protestantisch-christliche Atmosphäre zu fördern. Ich wiederhole: kein Amerikaner stellt die Trennung von Kirche und Staat in Frage, die ja allem Anschein zum Trotz in den USA ebenso konsequent befolgt wird wie etwa in Frankreich. Freilich sind die Modalitäten der Trennung verschieden. Wenn aber eine amerikanische Regierung die beschriebene protestantisch-christliche Atmosphäre beschwören kann, ohne diese Trennung zu gefährden, dann weil die Bevölkerung sich die Privatisierung der religiösen Wahrheitsansprüchen *verinnerlicht* hat, nach einer dem liberalen Regime immanenten Logik, die ich oben (Anm. 11) versuchsweise beschrieben habe (für eine einleuchtende und feinsinnige Analyse dieser Logik siehe unter anderem: Pierre Manent, *La cité de l'homme*, 257f). Das soll nicht heißen, dass Amerika keine echt christliche Frömmigkeit kennt, wohl aber – was manchen als «Fundamentalismus» erscheint – eine einzigartige Symbiose von religiöser Leidenschaft und säkularen Denkformen.

[14] Die Rede vom «Dienst» braucht keine voreilige «Verchristlichung» der natürlichen politischen Ordnung zu implizieren. Dienstbarkeit gehört schon zum Kern der Natur selbst. Sie hängt mit dem «desiderium naturale visionis» zusammen, so dass die Frage gestellt werden darf, ob es auf Dauer möglich ist, echte dienstbereite Politik ohne eine wie auch immer geartete Verbindung mit der Eucharistie zu pflegen. Die Eucharistie, obwohl von der Natur unableitbar, bringt die Natur erst zu sich selbst. Eine eucharistische Politik muss aber nicht auf ein wiederauflebendes Mittelalter hinauslaufen (auch wenn das Mittelalter schöne Beispiele dafür bietet, wie Demut und Macht miteinander vereinbar wären und wie die *humilitas* die größte *magnanimitas* in sich einzubergen vermag).

Ernst-Wolfgang Böckenförde · Freiburg

EUROPA UND DIE TÜRKEI

Die europäische Union am Scheideweg?

(Rede zur Verleihung des Hannah-Arendt-Preises 2004)

I. Kriterien zur Beitrittsfrage

Die gegenwärtige öffentliche Diskussion über die Frage eines Beitritts der Türkei zur Europäischen Union kann nicht befriedigen. In ihr stehen Positionsnahmen einander gegenüber, die sich wechselseitig versteifen, auch polemisch gegeneinander richten, sich aber auf die Probleme in der Sache nur bedingt oder gar nicht einlassen. Das trifft ebenso die These, es gebe zu einem Beitritt der Türkei als Ziel und dem Beginn von Beitrittsverhandlungen aufgrund der bisherigen Entwicklung keine Alternative, wie die Gegenthese, ein Beitritt der Türkei und Verhandlungen daraufhin bedeuteten das Ende der Europäischen Union als politischer Union. Beide Positionen machen geltend, die Entscheidung über die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen mit der Türkei, die nun unmittelbar ansteht, sei mehr als eine unverbindliche prozedurale Zwischenentscheidung, sie habe vielmehr weichenstellende und ein Stück weit irreversible Bedeutung. Es mag sein, daß das so ist. Gerade dann aber erscheint eine intensiv auf die Sache selbst bezogene Diskussion, die jenseits populistischer Versuchbarkeit Argumente vorträgt, prüft und wägt, unerläßlich. Gefordert ist anstelle schneller und vereinfachender Parolen ein nüchternes und klares politisches Denken, das das Handeln leitet, ein politisches Denken im Sinne Hannah Arendts, die ja in gewisser Weise die Schirmherrin dieser Veranstaltung ist. Denken muß man mit Haut und Haaren oder es bleiben lassen, läßt Joachim Fest Hannah Arendt ihm gegenüber sagen, und sie hat dies in ihren Werken wie

Ernst-Wolfgang Böckenförde, geb. 1930 in Kassel. Professor für Rechtsphilosophie sowie Verfassungs- und Rechtsgeschichte an den Universitäten Heidelberg, Bielefeld und Freiburg. 1971-76 Mitglied der «Enquetekommission Verfassungsreform» des Deutschen Bundestages. 1983-96 Richter am Bundesverfassungsgericht. Ernst-Wolfgang Böckenförde gehörte seit Beginn seiner beruflichen Laufbahn zu den Vordenkern in der öffentlichen Auseinandersetzung um das Verhältnis von Staat und Kirche, Politik und Religion.

in ihrem Leben immer wieder realisiert: ein Denken, gerichtet auf das, was wirklich ist und was als das Richtige erscheint, darin unnachgiebig und konsequent, ein Denken ohne (rückversicherndes) Geländer, um wiederum Hannah Arendt zu zitieren.

Bemüht man sich um solches politisches Denken im Hinblick auf unser Thema, kann die Beitrittsfrage von vornherein nicht allein oder primär unter dem Gesichtspunkt der Bedürfnisse und der Eignung der Türkei für eine Mitgliedschaft in der Europäischen Union behandelt werden, welcher Gesichtspunkt indes im Augenblick vorherrschend geworden ist. Mindestens ebenso wichtig, ja noch wichtiger ist eine Erörterung im Blick auf die Eignung der Europäischen Union für eine Mitgliedschaft der Türkei und ihr politisches, kulturelles und ökonomisches Interesse daran. Was bedeutet der Beitritt der Türkei für die EU, welche Herausforderungen, Vorteile und Chancen, welche Risiken, Verluste und Gefahren bringt er mit sich? Wie weit sind die Voraussetzungen für einen solchen Beitritt nicht nur von seiten der Türkei, sondern auch von seiten der EU gegeben? Um eben diese Fragen soll es im Folgenden gehen.

II. Zum Konzept der europäischen Einigung

Sucht man die Diskussion in diesem Sinn von Grund auf zu führen, kann zunächst die Frage nach der Finalität der europäischen Einigung, ihrem Wozu und Um-willen, nicht ausgeklammert werden. Was ist das eigentliche Ziel, auf das hin die EU konzipiert ist und sich entwickeln soll?

Diese Diskussion ist seit dem Scheitern der EVG im Jahre 1954 ausdrücklich nie geführt worden. Vielmehr lagen und liegen unterschiedliche Vorstellungen in- und nebeneinander, sind zum Teil auch gegeneinander gerichtet:[1] Europa als Friedensordnung, seine Integration als endgültige Besiegelung nationalistischer Kämpfe der europäischen Staaten und Völker gegeneinander; Europa als liberale Marktordnung mit freigesetztem Wettbewerb als Quelle des Wohlstandes, der funktionierende Binnenmarkt mit Offenheit zum Welthandel als sich selbst genügendes Ziel; Europa als Wirtschafts- und Sozialraum, der sich auf Angleichung der Lebensverhältnisse hin entfaltet, eine wirtschaftlich-entwicklungspolitische Union mit entsprechender Förderungs- und Ausgleichsfunktion; Europa als leistungsfähiger Konkurrent im globalen Wettbewerb um technologisch-ökonomische Führung mit gezielter Industriepolitik; Europa als auch politische Union und politischer Akteur aufgrund seiner vereinten Wirtschaftsmacht und einer gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik.

Die ausbleibende Diskussion wurde von den politischen Akteuren in Europa lange Zeit durch einen situationsgebundenen Pragmatismus ersetzt. Mal stand und steht die eine, mal mehr eine andere Zielvorstellung im

Vordergrund, aber ohne gemeinsames, von allen Mitgliedsstaaten getragenes Konzept.

Die Frage des Beitritts der Türkei läßt sich jedoch nicht mehr im Wege eines solchen Pragmatismus behandeln und voranbringen. Die Türkei ist nach geographischer Ausdehnung, Bevölkerungszahl, nationaler und kultureller Identität, ökonomischer und politischer Struktur von einer Bedeutung und Eigenart, die im Hinblick auf ihren Beitritt die Frage nach dem Konzept, der finalité der europäischen Einigung unausweichlich macht. Schiebt man diese Frage auch jetzt weiter vor sich her, wird sie angesichts der gegebenen Konstellation nicht wiederum vertagt, sondern indirekt, via facti in bestimmter Weise beantwortet und entschieden. Denn die Frage der Eignung der EU für eine Aufnahme der Türkei und der Türkei für eine Mitgliedschaft in der EU ist anders gelagert und hat eine andere Dimension, wenn das Konzept und Ziel der europäischen Integration eine politische Union mit auch politischer Handlungsfähigkeit und darauf bezogener Konsistenz und demokratischer Struktur ist, wenn es sich lediglich auf eine Freihandelszone mit funktionsfähigem Binnenmarkt samt dazu erforderlicher ökonomischer Entwicklung und Angleichung richtet, oder wenn es primär auf eine sicherheitsstrategische Vormacht in der Bekämpfung des internationalen Terrorismus zielt, gewissermaßen als Seitenstück und Juniorpartner der Weltpolitik der USA.

Betrachten wir die Entwicklung der letzten 10 bis 15 Jahre, so hat die europäische Integration freilich durch politische Aktivitäten, Beschlüsse und vertragliche Übereinkommen tatsächlich eine Richtung erhalten, die auf eine politische Union zielt, über eine Wirtschaftsgemeinschaft und einen europäischen Binnenmarkt hinaus. Das begann mit der Errichtung der Währungsunion im Vertrag von Maastricht; diese wurde von vielen der beteiligten Akteure gerade auch wegen eines aus deren eigener Logik damit verbundenen politischen Integrationszwangs gewollt und ins Werk gesetzt.[2] Es setzte sich im Amsterdamer Vertrag und in den Beitrittsverhandlungen um die Erweiterung der EU vor allem nach Ostmitteleuropa hin fort, schließlich kam der jetzt unterzeichnete europäische Verfassungsvertrag hinzu. Eben dieser Verfassungsvertrag zielt in Umrissen ebenso auf eine institutionell und kompetenziell politisch handlungsfähige Union, nicht zuletzt im Bereich der Außen-, Sicherheits- und Verteidigungspolitik, wie auf einen gewissen Ausbau der demokratischen Legitimation in der Union.

Soll dieser Weg weitergegangen und nicht etwa abgebrochen oder zurückgenommen werden, kommt es auf die Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen an, die sich von den Grunderfordernissen und der Eigenart der Europäischen Union als politischer Union her für eine Mitgliedschaft der Türkei ergeben. Eine politische Union bedarf anderer Grundlagen und Gemeinsamkeiten, einer anderen Art von Zusammengehörigkeit und Soli-

darität als eine Freihandels- und Wirtschaftsgemeinschaft oder eine sicherheitsstrategische Aktionsgemeinschaft.

Unter diesem Gesichtspunkt sind mehrere Faktoren in Betracht zu ziehen: geographisch-geopolitische, geschichtlichkulturelle, politisch-integrative und im Zusammenhang damit demographische und ökonomische. Auch dürfen die Verpflichtungen und Zusagen, die gegenüber der Türkei eingegangen worden sind, und das was daraus folgt, nicht unberücksichtigt bleiben.

III. Integrative Probleme

a) Der geographisch-geopolitische Faktor

Beginnen wir mit dem geographisch-geopolitischen Faktor. Geographisch bedeutet eine Mitgliedschaft der Türkei in der EU deren Ausdehnung nach Asien, und zwar in erheblichem Umfang. Nur ein kleiner Teil der Türkei, die westliche Landzunge diesseits des Bosporus, die nicht mehr als 3 % des Staatsgebietes der Türkei umfaßt, gehört geographisch zu Europa. Die Türkei erstreckt sich über 1500 km auf asiatisches Gebiet, was in der Länge mehr bedeutet als die Entfernung von Warschau nach London. Sie wäre mithin weit mehr als nur ein Anhängsel zum europäischen Teil der EU. Geographisch wird mit dem Beitritt der Türkei aus der Europäischen Union eine europäisch-kleinasiatische Union. Einer meiner staatsrechtlichen Kollegen geht der Frage nach, ob diese Art der Ausdehnung über das geographische Europa hinaus noch vom Begriff des «vereinten Europa» in Artikel 23 und der Präambel des Grundgesetzes gedeckt sei, ob dieser Begriff nicht auch einen geographischen Gehalt habe und insofern beliebiger Ausdehnung Grenzen setze.[3] Doch möchte ich das hier beiseite lassen. Wichtiger erscheint die geo-politische und geo-strategische Komponente, die mit solcher geographischer Ausdehnung verbunden ist. Eine um die Türkei erweiterte EU hat direkte Grenzen mit Armenien, Georgien, Iran, Irak und Syrien. Die Außengrenzen der EU reichen dann bis nach Kaukasien und zum vorderen und mittleren Orient, mit allen Problemen, die damit verbunden sind. Eine so erstreckte EU wird von den Interessenkonstellationen, Konflikten und Unruheherden, die sich dort ergeben, unmittelbar mitbetroffen. Sie unterliegt möglichen Reaktionszwängen, denen sie – Grenzland und Anlieger – nicht ausweichen kann. Was bedeutet das für die politische Handlungsfähigkeit und innere Konsolidierung der EU? Jede politische Gemeinschaft, die über Warenaustausch, Dienstleistungsverkehr und Geldtransfer hinaus politisch aktionsfähig sein will, bedarf einer gebietsmäßigen Begrenzung, die strategisch, aber auch binnenstrukturell Kohärenz vermittelt und eine Problemüberlastung fernhält. Ungehemmte Ausdehnung bewirkt eher eine Schwächung als Stärkung politischer Handlungsfähigkeit, indem

sie ein Übermaß an Problemdruck und Involviertheit hervorruft – die Schwächung durch Überdehnung.

Besteht aber nicht – gerade auch geo-strategisch und geo-politisch – eine notwendige Brückenfunktion der Türkei zwischen Europa und der islamischen Welt? In der Tat ist die Türkei der Staat der islamischen Welt, der sich Europa am meisten angenähert hat. Nicht nur blickt die Türkei historisch seit langem nach Europa – denken wir an die jahrhundertelangen konfliktbeladenen Beziehungen des Osmanischen Reiches zu Europa und seinen Besitzstand in Europa – auch die Modernisierung der Türkei, seit Kemal Atatürk betrieben, ist in der weitgehenden Adaption europäischen Rechts und der Veränderung der Gesellschaftsstruktur stark an Europa ausgerichtet; nicht zuletzt belegen das die Reformbestrebungen der jüngsten Zeit. Die Türkei ist also zu einer Brücken- und Vermittlungsfunktion zwischen Europa und der islamischen Welt durchaus berufen und, sofern sie ihren Charakter als islamisches Land nicht negiert, auch in der Lage. Aber ist die Ausübung dieser Funktion nicht gerade an die Selbständigkeit der Türkei, ihre politische Selbständigkeit und Eigenständigkeit, gebunden? Wird die Türkei über eine volle Mitgliedschaft integrierter Teil der EU, kann das durchaus die Wirkung haben, daß sie von der islamischen Welt, insbesondere der islamisch-arabischen Welt, als islamisches Land abgeschrieben wird, eben weil sie ins westliche Lager, ein dem Islam feindliches Lager, übergetreten und damit dem Islam untreu geworden ist. Blickt man auf die gegenwärtige Verfaßtheit der islamischen Welt, ist diese Reaktion eher wahrscheinlich – klares politisches Denken darf mentale Gegebenheiten nicht außer Acht lassen.

Kann und soll die Türkei helfen, Aggressionen der islamischen Welt gegen den Westen, die westliche Welt, vermittelnd abzubauen, und selbst demonstrieren, daß westlich-europäische Lebensform und Islam keine unvereinbaren Gegensätze sind, so spricht viel dafür, daß dies gerade die Selbständigkeit und Eigenständigkeit, auch die volle Souveränität einer Türkei – mag sie auch wirtschaftlich und evtl. monetär mit der EU eng verbunden sein – voraussetzt. Wie ja auch eine Brücke mehr und anderes ist als ein bloßer Brückenkopf; die Brücke verbindet eigenständig aus sich heraus verschiedene, vielleicht auch gegensätzliche Ufer oder Länder, und sie vermag das nicht als bloßer Vorposten der einen oder anderen Seite.

b) Der geschichtlich-kulturelle Faktor

Geschichtlich-kulturell sind Europa und die Türkei nicht nur am Rande, sondern grundlegend unterschieden. Darüber dürfen die zum Teil hektischen Reformgesetze der jüngsten Zeit, so anerkennenswert sie als Anpassung an europäische Standards sein mögen, nicht hinwegtäuschen. Dieser Unter-

schied greift erheblich weiter als alle kulturellen Unterschiede innerhalb der bisherigen Europäischen Union, die Osterweiterung des Jahres 2004 eingeschlossen. Was ist der Grund dafür?

Zumeist wird die Prägung durch die christliche Religion und durch den Islam angeführt, die Europa und die Türkei voneinander scheide. Das Problem liegt jedoch weniger in der Religion als solcher. Es liegt in der einerseits von der christlichen Religion, andererseits vom Islam geprägten Kultur und Mentalität in Europa und der Türkei. Hier und dort haben sich unterschiedliche Grundeinstellungen, Denkmuster, Traditionen und Lebensformen herausgebildet. Sie haben – zusammen mit anderen Kräften und Wirkungsfaktoren – eine je eigene kulturelle Identität geformt, die sich auch in den Charakteren der Völker niederschlägt. Dieses kulturelle Erbe hat die Menschen über Jahrhunderte geprägt und geformt, mit entsprechenden Auswirkungen auf ihr Denken und Empfinden. In dieser Vermittlung gehört die christliche Religion zum kulturellen Boden Europas[4], der Islam zum kulturellen Boden der Türkei.

Was besagt dies für die Beitrittsfrage? Kann nicht, so läßt sich fragen, im Zeichen von Religionsfreiheit und Toleranz aus der Anerkennung des jeweils anderen eine gemeinsame Grundlage für ein produktives Zusammenwirken entstehen? Versteht sich das Europa der EU nicht selbst als säkulare, ja säkularisierte Ordnung, offen für verschiedene Religionen, ebenso wie für A-Religiosität? Gewiß hat das heutige Europa säkularen Charakter und existiert, von Malta und teilweise Griechenland vielleicht abgesehen, in der Form säkularisierter Gesellschaften. Aber dieser Charakter ist erwachsen nicht durch Beiseitestellen, sondern in lebendiger Auseinandersetzung mit dem fortwirkenden Christentum und in der Umsetzung gerade auch christlicher Gedanken. Die Kultur Europas – genauer und politisch unkorrekt, aber zutreffend: des lateinischen Europas – ist geprägt durch epochale Vorgänge, wie zunächst den Investiturstreit, den ersten Freiheitskampf zwischen Kirche und politischer Ordnung, sodann die Reformation, den europäischen Rationalismus und die Aufklärung, schließlich die Menschenrechtsbewegung. Diese Vorgänge haben tiefe Spuren im kollektiven Gedächtnis und der Mentalität der Völker des lateinischen Europas hinterlassen. Sie haben deren Identität in der Weise geprägt, daß praktizierte Religion und säkularisierter Staat, christlicher Glaube und freiheitliche Ordnung neben- und miteinander bestehen, sich sogar wechselseitig ergänzen können.

An einer in dieser oder einer vergleichbaren Weise geprägten geistig-kulturellen Identität fehlt es in der Türkei. Sie läßt sich auch nicht durch die vielberufene Laizität der Türkei ersetzen oder kompensieren.

Die türkische Laizität ist, was oft übersehen wird, keineswegs gleichbedeutend mit der laicité in Frankreich. Diese hat die völlige Freigabe der

Religion bei ihrer Beschränkung auf den privat-persönlichen Bereich zum Inhalt, die türkische Laizität demgegenüber die Gestaltung der Religion des Islam – ohne Freiheit für andere Religionen – durch den Staat, um sie einerseits zu entpolitisieren und andererseits in das kemalistische nationale Modernisierungsprogramm zu integrieren; deshalb auch die neutralisierenden Züge.[5] So sind Glaubensfragen und der religiöse Kult dem Direktorium für Religionsangelegenheiten (Diyanet), einer staatlichen Behörde, unterstellt; sie hat nach der letzten, 2003 beschlossenen Vergrößerung etwa 100.000 Angestellte, darunter Vorbeter, Prediger, Gebetsrufer und so fort, und ihr unterstehen an die 70.000 Moscheen. Unter ihrer Aegide wird eine Art sunnitischer Staatsislam als Grundlage für Religionsunterricht und religiöse Bildung praktiziert. Dies ist etwas grundlegend anderes als säkulare Religionsfreiheit; die nach wie vor beschämende Lage der Christen in der Türkei, die ungeachtet papierner Deklarationen fortbesteht, bestätigt dies nur. Weiter ist zu bemerken, daß diese Art der Laizität von oben verordnet wurde; die Menschen wurden vom Staatsgründer Kemal Atatürk autoritär in sie hineingezwungen. Soweit die Laizität Elemente von Säkularisation oder Säkularismus enthält, sind diese nicht aus den Wurzeln des Islam erwachsen, auch nicht als ein Produkt geistiger Auseinandersetzung mit dem Islam entstanden, die diesen selbst veränderte; schließlich sind sie bislang nur von einem geringen Teil der Menschen in der Türkei mental akzeptiert. Immer wieder hat es seit Atatürk in der Türkei islamistische Gegenbewegungen gegeben, am deutlichsten noch kürzlich in der Wohlfahrtspartei von Neçmettin Erbakan, der auch der gegenwärtige Ministerpräsident Erdogan, selbst ein frommer Muslim, zunächst angehörte.

Von einer der europäischen vergleichbaren Mentalität oder geistig-kulturellen Identität kann nach alledem keine Rede sein. Es besteht insoweit eine Andersheit und Fremdheit, und diese läßt sich durch schnell hintereinander kommende Reformerlasse, denen (noch) das Widerlager im geistigen Bewußtsein der Menschen fehlt, nicht kurzerhand beseitigen.

c) Der politisch-integrative Faktor

Die hier deutlich gewordene mentale und kulturelle Unterschiedenheit wirkt auch auf die politisch-integrativen Probleme ein, die bei einem Beitritt der Türkei sowohl für die EU wie auch für die Türkei selbst entstehen. Für einen Staatenverbund, der auf eine politische Union und Gemeinschaft abzielt, reicht als gemeinsame Grundlage nicht aus, daß alle darin miteinander Verbundenen Menschen sind und sich als solche in ihren Menschenrechten anerkennen. Für eine politische Union in Europa bedarf es über ein solches neminem laedere hinaus einer Gemeinsamkeit und Solidarität, die ungeachtet der eigenen nationalen Identität auf ein gemeinschaftliches

Zusammenleben mit anderen Völkern und Nationen bezogen ist. Solche Übereinstimmung kristallisiert sich in Fragen, wie: Wer sind wir?, und: Wie sollen und wollen wir miteinander leben? Als nur relative Gemeinsamkeit kann und muß sie Raum lassen für vielfache Differenzierung, Eigenheit und auch Unterscheidung; die Völker und Nationen sollen nicht aufgelöst oder absorbiert, sondern nur übergriffen werden. Aber sie muß zugleich auch eine rational begründete und in gewissem Umfang auch emotionale Verbundenheit aufweisen. Erst aus dieser heraus kann so etwas wie ein gemeinsames «Wir-Gefühl» entstehen und sich forttragen. Eine Schweizer und daher gewiß unverdächtige Stimme formuliert es so: «Zwischen den zu integrierenden Einheiten müssen Bindeglieder, Ligaturen vorhanden sein, geschichtlich gewachsene Übereinstimmungen, Ähnlichkeiten, Ergänzungen, Komplementarität. Völlig Fremdes läßt sich nicht verbinden.»[6]

Ein solches gemeinsames Wir-Gefühl prägt sich darin aus, daß mental wie auch emotional dasjenige, was die anderen betrifft, auch mich angeht, nicht von der eigenen Existenz getrennt wird. Auf dieser Grundlage kommt es – Ausdruck der Solidarität – zur Anerkennung gemeinsamer Verantwortung, von Einstandspflichten und wechselseitiger Leistungsbereitschaft. Es ist der «sense of belonging», von dem Lord Dahrendorf spricht, das Bewußtsein, Empfinden und der Wille, zusammen eine Gemeinschaft zu bilden, ihr anzugehören und an ihr – im Angenehmen und Nützlichen wie im Schweren und Belastenden – teilzuhaben. Nicht zuletzt gehört dazu zumindest in Umrissen auch ein gemeinsames Geschichtsbild als Anker solcher Gemeinsamkeit.

Dieser sense of belonging, das darf nicht übersehen werden, muß in demokratisch organisierten Gemeinschaften stärker ausgebildet sein als in autoritär oder technokratisch verfaßten. In jenen müssen die zum Bestand und zur Fortentwicklung der Gemeinschaft ergehenden Entscheidungen von den Menschen nur hingenommen werden, als von anderer Seite auferlegt und nicht selbst zu verantworten. In dem Maße, in dem eine Gemeinschaft demokratisch organisiert und auf demokratische Legitimationsverfahren angelegt ist, müssen diese Entscheidungen von den Menschen positiv mitgetragen werden, als von ihnen selbst getroffene und ausgehende. Daher bedarf es in weiterem Umfang gemeinsamer Auffassungen und Zielvorstellungen, die das aktive Handeln der Gemeinschaft mittragen und sie dazu befähigen.

Dies alles will bedacht sein, wenn es um eine Aufnahme der Türkei als gleichberechtigtes Mitglied der Europäischen Union geht. Schon die gerade vollzogene Osterweiterung der EU bringt insgesamt insoweit erhebliche Probleme mit sich. Sie sind aber vergleichsweise gering gegenüber denjenigen, die bei einem Beitritt der Türkei ins Haus stehen. Eine in ihrer Integrationskraft und Integrationsbereitschaft überforderte EU kann leicht in

Agonie geraten und Aggressionspotentiale, statt sie abzubauen, allererst freisetzen.

Die hier aufgewiesenen Probleme und Schwierigkeiten lassen sich auch nicht mit dem Hinweis auf Europa als Wertegemeinschaft beiseitestellen. Gewiß sind Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten in den Mitgliedstaaten der EU, wenn auch in unterschiedlicher Tiefe, anerkannt und praktiziert. Insofern läßt sich, darauf bezogen, von einer Wertegemeinschaft in Europa sprechen. Auch die Türkei hätte daran Anteil, falls sie die genannten Merkmale aufweist, sie nicht nur proklamiert, sondern auch realisiert. Diese Merkmale sind fraglos wichtig als Voraussetzung und notwendiger Boden für eine politische Union in Europa. Aber sie enthalten aus sich heraus noch nicht den positiven politischen Impetus und Antrieb für eine solche Union; sie sind zwar eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung für die Zusammengehörigkeit, den «sense of belonging» und auch die Interessengemeinschaft, aus denen eine politische Gemeinschaft von selbständigen Staaten ihre Handlungsfähigkeit und Handlungswilligkeit bezieht. Käme es nur auf die genannte Wertegemeinschaft an, könnte sich die EU ohne weiteres auf Australien, Neuseeland oder auch Japan erstrecken und diese Länder zu Beitrittskandidaten machen. Umgekehrt kann deshalb die Mitgliedschaft in der EU auch nicht auf eine Anerkennungsprämie für die Reformbereitschaft der Türkei reduziert werden. Für ein positives Miteinander in einer politischen Union ist in deren wie im Interesse der Türkei mehr erforderlich als der Standard einer Wertegemeinschaft, den jeder Staat fraglos auch für sich allein verwirklichen kann und sollte.

d) Die demographische Dimension

Das politisch-integrative Problem, das wir bislang behandelt haben, erfährt durch die demographische Dimension eine weitere Zuspitzung. Für die Bevölkerungsentwicklung der Türkei bis 2050 kommt eine Dokumentation der UN von 2003, die auf Revisionen im Jahr 2002 beruht[7], aufgrund der Basiszahl von 68,3 Mio. für 2000 je nach der Annahme über die Reproduktions- bzw. Fertilisationsrate unter Berücksichtigung der Steigerung der Lebenserwartung zu folgenden Prognosen. Geht man von der oberen Annahme von 2,7 bis 2,35 aus, ist 2050 mit einer Bevölkerung von 119,9 Mio. zu rechnen, bei einer mittleren Annahme (2,3 bis 1,85) mit 97,8 Mio. und bei einer unteren Annahme (1,9 bis 1,35) mit 78,4 Mio. Hierbei sind die Steigerung der Lebenserwartung und Migrationsanteile eingerechnet. Im Blick auf die fortschreitende Modernisierung in der Türkei erscheint Professor Birg aus Bielefeld die mittlere Annahme, bei der eine deutliche degressive Entwicklung berücksichtigt ist, am ehesten realistisch. Danach

ergeben sich für das Jahr 2015 82,2 Mio., für 2020 85,7 Mio., für 2030 91,9 Mio. an Bevölkerungszahl. Die Türkei wird also bei einem Beitritt 2015 oder später unweigerlich der bevölkerungsreichste Mitgliedstaat der EU sein. Entsprechend gestalten sich die Zahl der Sitze und damit die Einflußpositionen im Europäischen Parlament, der Anspruch auf angemessene Vertretung in der Kommission und das Gewicht beim Zustandekommen und ggf. der Verhinderung von Mehrheitsentscheidungen im Europäischen Rat. Repartitionen gerade für die Türkei sind hier nicht denkbar, sie bedeuteten eine Diskriminierung und wären gerade mit den Wertegrundlagen der EU unvereinbar. Weiter sind die Auswirkungen der vier Freiheiten des EG-Vertrages, insbesondere der Dienstleistungs- und Niederlassungsfreiheit zu beachten. Zuzugsbewegungen aus der Türkei im Rahmen europäischer Dienstleistungs- und Niederlassungsfreiheit sind primär nach Deutschland hin zu erwarten, weniger zur EU insgesamt, weil in Deutschland bereits die meisten Türken, etwa 2,8 Mio., seßhaft sind. Zwar können solche Zuzüge durch Übergangsfristen etliche Jahre hinausgezögert, jedoch auf der Basis gleichberechtigter Mitgliedschaft nicht endgültig abgewehrt werden. Greift man dennoch zu «unbefristeten Schutzklauseln», d.h. auf Dauer gestellten Beschränkungen von Dienstleistungs- und Niederlassungsfreiheit, wie sie jetzt sogar der Kommissionsbericht als Möglichkeit in Erwägung zieht, schafft man eine geminderte Mitgliedschaft, einen Beitritt zweiter Klasse; das wäre nichts anderes als ein Einstieg in die sonst entschieden abgelehnte privilegierte Partnerschaft.

Es ist also offensichtlich, daß die Bevölkerungszahl und das daran sich orientierende politische Gewicht der Türkei das politisch-integrative Problem noch zusätzlich erschwert. Fehlendes Zusammengehörigkeitsbewußtsein und «Wir-Gefühl» wirken sich hier verstärkt aus, und zwar in zweifacher Hinsicht. Zum einen EU-weit für die gemeinsame, von politischer Solidarität getragene Handlungsfähigkeit und die wechselseitige Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen und Einstandspflichten – eine Bedingung für das Fortschreiten einer politischen Union auf demokratischer Grundlage. Zum andern im nationalen Bereich für die konkrete Integrationsbereitschaft über bestehende Andersheit hinweg. Es sei nur auf das schon heute bestehende Problem von Grundschulklassen mit deutlicher Mehrheit ausländischer, nicht zuletzt türkischer Kinder hingewiesen und auf die möglichen Folgen des gleichen Kommunalwahlrechts für alle EG-Ausländer, wenn in großen Städten etwa eine türkische Gruppierung zweitstärkste oder gar stärkste Fraktion im Gemeindeparlament wird.

Können aber solche Schwierigkeiten nicht abgefangen werden durch plurale Lösungen auf der Grundlage der Anerkennung von kultureller und sprachlicher Eigenheit und Vielfalt? Das mag so scheinen und erwünscht sein. Aber es würde ein anderes Integrationsmodell als das bisher verfolgte bedingen.

Was war die Grundlage für das oft über Jahrhunderte hinweg im großen und ganzen friedliche und beziehungsreiche Miteinanderleben von Menschen verschiedener Herkunft, Religion, Sprache und Kultur im alten Europa? Es war die Anerkennung ihrer Eigenheit und Lebensform durch einen eigenen Rechtsstatus, der ihnen religiöse und kulturelle Eigenständigkeit gewährleistete. Denken wir als Beispiele an die Hugenotten in Berlin, die Banater Schwaben und Siebenbürger Sachsen in Ungarn bzw. später Rumänien und – noch im 20. Jahrhundert – die Muslime und Christen in Bosnien-Herzegowina. Sie alle sollten im Rahmen staatlich festgelegter Verträglichkeit nach ihren Religionsbegriffen, wie es alteuropäisch so schön hieß, nach ihren Sitten, ihrer Sprache, ihrem Recht leben, also ihre Wurzeln behalten können. Was heute als Parallelgesellschaft ausgemacht wird und als Gefahr erscheint, war durch Anerkennung in eine übergreifende Ordnung eingebunden und insofern integriert. Ging es hiernach, müßten etwa in Berlin, legt man Grundsätze und Praxis im alten Österreich-Ungarn zugrunde[8], nicht nur eigene türkisch-sprachige Schulen, sondern auch eine türkisch-sprachige Universität bestehen.

Solche Art kultureller Vielfalt steht freilich in einem dauernden Spannungsverhältnis zum modernen Nationalstaat, verstärkt zur nationalstaatlichen Demokratie. Diese beruht auf der Nation als einer politischen Willens- und Kulturgemeinschaft, einem einheitlichen, für alle verbindlichen nationalen Recht, prägt sich in der eigenen nationalen Kultur aus und empfindet sprachlich und kulturmäßig deutlich anders Geprägte als fremd. Ihre Integration soll weithin durch Eingewöhnung, Einfügung in und Übernahme von Ordnung und Lebensform, insbesondere die Übernahme der eigenen Sprache erreicht werden. Das ist in sich nicht ohne Folgerichtigkeit. Aber es bedeutet, daß die Aufnahme- und Integrationskapazität in solchen Staaten und Gesellschaften durchaus eine begrenzte ist und nicht überfordert werden darf. Anders mag es in expliziten Einwanderungsländern wie den USA sein. Ein solches Einwanderungsland läßt sich aber nicht allein durch entsprechende rechtliche Regelungen schaffen, es muß auch beiderseits mental fundiert sein, so daß einerseits die Einwanderer oder Zuzügler positiv aufgenommen statt beziehungslos sich selbst überlassen oder ausgegrenzt werden, andererseits diese Menschen von sich aus zur Integration, und das heißt weitgehenden Assimilation, bereit sind.

e) Die ökonomischen Probleme

Auch die ökonomischen Probleme sind nicht leicht zu nehmen. Nach verläßlichen Angaben beträgt die Wirtschaftskraft der Türkei derzeit nur 25 % der durchschnittlichen Wirtschaftskraft der EU. Ein Beitritt der Türkei würde mithin das regionale Wirtschaftsgefälle innerhalb der EU erheblich

verstärken und, wie der jüngste Kommissionsbericht ausführt, der Türkei lange Zeit Anspruch auf erhebliche Unterstützung aus den Mitteln des Strukturfonds und des Kohäsionsfonds geben. Gleiches gilt hinsichtlich der Teilnahme an der gemeinsamen Agrarpolitik. Insgesamt werden die notwendigen Aufwendungen für eine längere Zeit auf 20 Milliarden Euro jährlich beziffert. Es ist daher nicht polemisch, sondern ernsthaft zu fragen, wie weit solche Beträge die Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft der übrigen EU-Mitglieder übersteigen, zumal ja die Anforderungen der gerade ins Werk gesetzten Osterweiterung noch zu verarbeiten sind. Andererseits ist im ökonomisch-verteilungspolitischen Bereich Raum für Verhandlungen und Veränderungen; die Herausforderungen, die ein Beitritt der Türkei insoweit mit sich bringt, können auch Anlaß sein, die Agrar-, Kohäsions- und Strukturpolitik der EU grundlegend neu zu formulieren und so realisierbar zu halten. Das würde freilich keine einfache Prozedur, weil vielerlei Besitzstände auf den Prüfstand kommen müßten. Doch liegt darin zugleich eine Chance für die EU, zu einer stärker rational bestimmten ökonomischen Struktur und Politik zu kommen. Die Aufgabe, die Türkei ökonomisch an die EU heranzuführen und in sie zu integrieren, kann so nicht von vornherein als unlösbar angesehen werden.

IV. Weitere Schritte

Was gegen einen vollen Beitritt der Türkei zur EU als politischer Union spricht und ihn höchst bedenklich macht, liegt mithin nicht eigentlich im ökonomischen Bereich, obwohl auch dieser nicht ohne Risiken ist; es ergibt sich primär und durchschlagend aus den dargelegten geographisch-geopolitischen, kulturellen und politisch-integrativen Problemen in Verbindung mit demographischen Gesichtspunkten. Hinzu tritt die gegenwärtige, in die Zukunft hineinwirkende Befindlichkeit der Europäischen Union selbst. Diese bringt für längere Zeit herausfordernde Probleme mit sich, als Stichworte seien nur Zusammenwachsen, institutionelle Reform, wirklicher Aufbruch zu gemeinsamer Außen- und Sicherheitspolitik genannt. Kommt hier noch die Beitrittsproblematik mit allem, was daran hängt, hinzu, führt das zu einer nicht mehr lösbaren Problemüberfrachtung. Die Folge wäre eine resignative Rückentwicklung der EU zur bloßen Wirtschaftsgemeinschaft und Freihandelszone. Die Verankerung Europas in den Bürgern, die Europa als etwas eigenes, von ihnen mitgetragenes erleben und eine positive Zugehörigkeit dazu empfinden, wäre dahin.

a) Verbundenheit und Teilnahme

Wie kann dann aber eine angemessene Lösung des Beitrittsproblems, auch auf dem Hintergrund der der Türkei gemachten Zusagen, aussehen? Es

kann und muß ein besonders enges Verhältnis der Türkei zur EU hergestellt werden, das nicht nur Handel und die Wirtschaftsförderung mit dem Ziel der Angleichung der Lebensverhältnisse umfaßt, sondern auch darüber hinausgeht. Zu diesem Verhältnis kann auch die Teilnahme an der Euro-Währung gehören sowie jenseits von Handel und Wirtschaft eine enge, institutionell ausgestaltete Kooperation mit Beteiligungs- und Anhörungsrechten, wie sie durchaus schon bestehen, mit Konsultationen und auch – allerdings überstimmbaren – Einspruchsrechten. Hier ist vieles möglich und auch realisierbar, was unterhalb der Grenze der förmlichen vollen Mitgliedschaft bleibt, die Türkei aber gleichwohl in eine enge und als solche erkennbare Verbindung mit der EU bringt, die ihr die eingangs erwähnte Brückenfunktion ermöglicht und sie darin unterstützt.

Der Ausdruck «privilegierte Partnerschaft» scheint dafür allerdings nicht gut gewählt. Er stellt doch stark auf Begrenzung und Trennung ab: eine bloße Partnerschaft, wie sie generell mit den Staaten, die nicht Mitglied der EU sind, besteht, wenn auch eine privilegierte und dadurch hervorgehobene. Richtiger und der Sache angemessen wäre es, auf die besondere *Verbundenheit* und Teilhabe abzustellen, die positive und institutionell näher ausgeformte Beziehung, um die es in der Sache geht und auch gehen sollte. In politics there is sometimes much in a word. Als das Paulskirchen-Parlament 1848/49 den Versuch machte, die österreichische Monarchie, einen Vielvölkerstaat, wenigstens teilweise in den zu errichtenden nationalen deutschen Staat einzubeziehen, sprach der Abgeordnete von Gagern von dem «engeren und weiteren Bund», den es zu schaffen gelte. Kann es nicht ebenso im Verhältnis zur Türkei um die engere und eine weitere europäische Union gehen, mit einer Art assoziierter Mitgliedschaft?

b) Ergebnisoffene Verhandlungen

Kommt ein solcher Status aber nicht gleichwohl in Konflikt mit Verpflichtungen, die Europa gegenüber der Türkei eingegangen ist, und Zusicherungen, die ihr gemacht wurden? Die Lage ist nicht so einfach, wie sie oft dargestellt wird.

Das Assoziationsabkommen mit der Türkei von 1963, ersichtlich auch unter Auspizien des Ost-West-Gegensatzes abgeschlossen, hatte das Ziel, eine «beständige und ausgewogene Verstärkung der Handels- und Wirtschaftsbeziehungen» zwischen der EWG und der Türkei zu erreichen[9]; es sah dafür drei Phasen vor, die Endphase sollte auf einer Zollunion beruhen, die 1995 vollendet wurde, und eine verstärkte Koordination der Wirtschaftspolitiken einschließen (Art. 5). Die Annäherungs- und Beitrittsperspektive, von der heute oft die Rede ist, war entsprechend dem damaligen Charakter der EWG auf eine *Wirtschafts*gemeinschaft gerichtet, nicht auf

mehr. Das machte heute kein Problem, und insofern wäre das Abkommen von 1963 auch erfüllt. Indem diese Perspektive aber fortgeschrieben und bestätigt wurde, als die EG nach den Ereignissen der Jahre 1989 und 90 – Zusammenbruch des Ostblocks und Wiedervereinigung – im Vertrag von Maastricht sich als Europäische Union auf eine politische Union auszurichten begann und zudem die Osterweiterung ins Auge faßte, erhielt sie einen anderen Inhalt. Die Zäsur liegt – ob den Beteiligten bewußt oder nicht – in den Beschlüßen des Europäischen Rates 1997 und in Helsinki 1999. Er erkannte der Türkei ausdrücklich den Status eines Bewerberlandes zu, das auf der Grundlage derselben Kriterien, die auch für die übrigen Bewerberländer gelten, Mitglied der Union werden solle. Noch 1998 hatte Bundeskanzler Kohl, wie er gerade jetzt in einem Fernsehgespräch mitgeteilt hat, gegenüber dem türkischen Ministerpräsidenten Ylmaz erklärt, daß ein *Beitritt* der Türkei zur EU nicht in Betracht komme. Diese Position hatte Europa mit Helsinki verlassen, vielmehr eine Beitrittsoption zur EU als politischer Union für die Türkei eröffnet und sie durch den Beschluß von Kopenhagen Ende 2002 noch einmal verstärkt.

Die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen rundweg abzulehnen, muß nach alledem, von rechtlichen Problemen abgesehen, tiefe politische Zerwürfnisse hervorrufen, zumal die Türkei ihrerseits beträchtliche Anstrengungen unternommen hat, um sich beitrittsfähig zu machen. Aber eine Beitrittsoption ist noch keine Beitrittszusage, so daß nur noch über die Modalitäten zu verhandeln wäre. Auch das Ob eines Beitritts – voller Beitritt oder andere Formen spezifischer Verbundenheit – ist dabei offen und kann durch entsprechende Verlautbarungen offengehalten werden. Dies muß dann aber auch ausdrücklich geschehen, will man der normativen Kraft des Faktischen, die sich gerade in diesen Fragen vehement breitmacht, wirksam entgegentreten. Eine tragfähige Anknüpfung dafür gibt es übrigens in den Beitrittskriterien von Kopenhagen selbst. Denn im Gesamttext der Kriterien findet sich ein heute eher verschwiegener Zusatz, den eine französische Diplomatin wieder zutage gefördert hat.[10] Er hebt «die Kapazität der EU, neue Mitglieder zu integrieren» als ein «wichtiges Element» vor der Aufnahme von Beitrittsverhandlungen hervor. An eben dieser Integrationskapazität der EU, will sie eine politische Union bleiben, fehlt es heute und auf absehbare Zeit, und dies kann gegenüber der Türkei geltend gemacht werden.

c) Ausblick

Die Bereitschaft, einen solchen Vorbehalt zu empfehlen und sich dafür einzusetzen, fehlt indes sowohl bei der Europäischen Kommission wie bei der Bundesregierung. Wie jüngste Äußerungen von EU-Kommissar Verheugen,

Bundeskanzler Schröder und Außenminister Fischer zeigen, wird unter dem Eindruck des 11. September 2001 ein neues Strategiekonzept für die EU verfolgt, das – ohne weitere Diskussion – die finalité der europäischen Integration nachhaltig verändert. Nunmehr ist die Frage des endgültigen Platzes der Türkei in Europa eine sicherheitspolitische Frage, und zwar, wie Verheugen sagt, ganz und gar.[11] Die EU erscheint als ökonomisch gestützte ausgreifende Stabilisierungs- und Aktionskraft im Kampf gegen den weltweiten Terrorismus und in der Auseinandersetzung mit der islamischen Welt. Das macht ihre weite Ausdehnung mit der Türkei als Vorposten nach Asien hin notwendig, nicht zuletzt auch, um die Vereinbarkeit des Islam mit westlicher Welt und Demokratie unter Beweis zu stellen. Die EU übernimmt eine fortentwickelte und erweiterte Sicherheitsfunktion in Ergänzung zur Nato und soll, selbständig oder eingefügt in das Weltvorherrschaftskonzept der USA, ein weltpolitischer Akteur werden.[12]

Dieses Konzept mag schlüssig sein oder nicht; ob es politisch unerläßlich ist, erscheint zweifelhaft. Jedenfalls aber bedeutet es einen folgenreichen Strategie- und Finalitätswechsel für die europäische Integration, übrigens zum dritten Mal in deren Geschichte. Steht das sicherheitspolitische Ziel so dominant im Vordergrund, kann es auf andere Erfordernisse und Gegebenheiten, die für eine politische Union notwendig sind, nicht mehr in gleicher Weise ankommen; diese müssen hinter dem neuen Ziel zurücktreten, ggf. auch unter Inkaufnahme einer Änderung der Struktur der Europäischen Union. Das ist, kurz gesagt, der Weg, der nun beschritten werden soll.

Für die EU bedeutet dieser Weg einen Scheideweg. Denn die volle Einbeziehung der Türkei in die Union aus Gründen und unter Dominanz eines sicherheitsstrategischen Konzepts steht einer Fortentwicklung der Union als politischer Union, die von einer Gemeinsamkeit und Verbundenheit der Völker, die in ihr leben, getragen und bestimmt wird, entgegen. Beides zugleich – dies habe ich versucht darzulegen – kann man nicht haben. Bei einem vollen Beitritt der Türkei wird die EU zwar nicht untergehen, aber sich rückbilden zu einer Wirtschaftsgemeinschaft mit Binnenmarkt- und Industriepolitik, was ohnehin im Interesse Großbritanniens und wohl auch der USA liegt, dabei überlagert von sicherheitsstrategischer Zielsetzung. Die EU steht also in der Tat am Scheideweg.

Anmerkungen

[1] Siehe dazu aus der Perspektive des Jahres 1995, die im wesentlichen auch heute noch gültig ist, Rudolf G. Adam, Wo ein Wille ist, gibt es viele Wege: FAZ Nr. 283 v. 15.12.95, S. 16/17.
[2] Vgl. die Hinweise bei E.-W. Böckenförde, Welchen Weg geht Europa?, in: ders., Staat, Nation, Europa, Frankfurt 22000, S. 81, Anm. 29.
[3] Dietrich Murswiek, Der Europa-Begriff des Grundgesetzes, in: J. Broemer u.a. (Hg.), Festschrift für Georg Ress, 2005, S. 657ff.
[4] Eindrucksvoll hierzu Joseph H.H. Weiler, Ein christliches Europa. Erkundungsgänge, Salzburg 2004.
[5] Bekim Agai, Islam und Kemalismus in der Türkei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33- 34/2004, S. 18-24; Günter Seufert, Laizismus in der Türkei – Trennung von Staat und Religion?, in: Südosteuropa-Mitteilungen 01/2004, S. 18-29; die nachfolgenden Angaben im Text ebendort, S. 24f.
[6] René Rhinow, Die Zukunft Europas im Spannungsfeld von Integration und Föderalismus, in: Walter R. Schluep (Hg.), Recht, Staat und Politik am Ende des zweiten Jahrtausends, Festschrift Arnold Koller, Bern/Stuttgart/Wien 1993, S. 778.
[7] UN (Hg.), World Population Prospects, 2002 Revisited, 2003, Vol. 1, p. 452/53.
[8] Siehe dazu Peter Glotz, Die Vertreibung. Böhmen als Lehrstück. München 2003, S. 51-87.
[9] Art. 2 Abs. 1 Abkommen zur Gründung einer Assoziation zwischen der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft und der Republik Türkei, Amtsblatt der EWG Nr. P 217 v. 29.12.64, S. 3687f.
[10] Vgl. Sylvie Goulard, Le Grand Turc et la République de Venise, Paris 2004, und dazu Michaela Wiegel, Statt Geographie künftig Rasse und Religion?: FAZ Nr. 240 vom 14.10.04, S. 8.
[11] Günter Verheugen, Das Kuschel-Europa ist von gestern: Die Zeit Nr. 42 vom 7.10.04, S. 13; Joschka Fischer, «In die falsche Richtung gedacht», Spiegel-Gespräch: Der Spiegel Nr. 43/2004, S. 44ff.
[12] Günter Verheugen (wie FN 11).

© Heinrich-Böll-Stiftung

bücher zum thema

Nikolaus Lobkowicz · Eichstätt

BENEDIKT XVI. UND EUROPA

Joseph Ratzingers «Werte in Zeiten des Umbruchs»

Es ist wohl kein Zufall, dass Johannes Paul II. nie bereit war, eines seiner unveröffentlichten Manuskripte aus den Jahren, in denen er als Professor Karol Wojtyla an der Katholischen Universität Lublin Ethik gelehrt hatte, zur Veröffentlichung freizugeben. Was vor dem Beginn seiner Amtszeit als Papst erschienen war, war eben erschienen. Während der Amtszeit unbekannte Texte zu veröffentlichen, die vor der Papstwahl entstanden waren, schien dagegen zu problematisch. Ein Papst spricht im Namen der Kirche Jesu Christi; er mag einst Wissenschaftler, Schriftsteller und Dichter gewesen sein, aber nun war er der Nachfolger Petri. Sollte eines Tages erwogen werden, ihn zum Seligen oder gar Heiligen zu erklären, werden die Mitglieder der zuständigen Kommission des Hl. Stuhls möglicherweise auch diese Texte durchsehen wollen; aber dann hat er die Welt schon verlassen, ist er nicht mehr das Oberhaupt der Kirche, hat ein Anderer die Aufgabe übernommen, die Christus Petrus anvertraut hatte.

Wie problematisch nicht sorgfältig genug durchdachte Analysen von Texten eines Papstes aus der Zeit vor seinem Amtsbeginn sein können, wurde gerade bei Johannes Paul II. deutlich. Kaum war er gewählt, fanden in Rom und anderswo Tagungen über den phänomenologischen Personalismus statt, den er in Anschluss an Max Scheler vertreten haben soll. Dabei wurde meist übersehen, dass gerade die bedeutendsten Werke Karol Wojtylas aus der Zeit, in der er an der Universität lehrte (vor allem Osoba i czyn, deutsch: Person und Tat, 1981) die klassische Metaphysik vorausgesetzt hatten, also sehr viel mehr als bloß eine Phänomenologie waren. Natürlich nahm Johannes Paul II. an solchen Tagungen – die zuweilen fast an «Personenkult» unseligen Gedenkens erinnerten – nie teil, es lässt sich nicht einmal feststellen, ob sie ihm Sorgen bereiteten.

Nikolaus Lobkowicz, geb. 1931, 1967-90 Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München. Seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Dennoch trägt, was ein Bischof von Rom vor seiner Amtszeit geschrieben hat, nicht unerheblich zum Verständnis seiner Amtsausübung bei. Man kann den Texten gleichsam entnehmen, «wes Geistes Kind er ist und deshalb wohl auch sein wird». Seine Bücher erfahren Neuauflagen und werden neugierig von Lesern durchgeblättert, die sonst nie zu dieser Art Literatur gegriffen hätten.

So ist es denn gewiss sinnvoll, an dieser Stelle auf das Büchlein Kardinal Ratzingers «Werte in Zeiten des Umbruchs – Die Herausforderung der Zukunft bestehen» (Herder: Freiburg 2005)[1] unter dem Gesichtspunkt aufmerksam zu machen, was Benedikt XVI. vor seiner Wahl über «Europa und Christentum» zu sagen hatte. Es erschien im Buchhandel am 13. April, also zwei Wochen nachdem Johannes Paul II. gestorben war, aber vor dem Konklave, und geht auf Vorträge und Texte zurück, von denen die meisten im Jahre 2004 gehalten bzw. veröffentlicht wurden, einige jedoch bis in das Jahr 1992 zurückreichen; der Verlag Herder hat sie geschickt so zusammengestellt, dass man, entdeckt man nicht das Quellenverzeichnis am Ende des Buches, den Eindruck haben könnte, der Kardinal hätte von Anfang an ein Buch schreiben wollen.

Dreierlei fällt dem Leser sofort auf: Die Klarheit und Eleganz der Sprache, die Belesenheit und die Weite der Perspektive. Benedikt XVI. wird wohl nicht wie Johannes Paul II. ein Papst sein, der von Natur aus das Charisma eines großen Schauspielers hat. Aber es wird ihm ebenso leicht wie seinem Vorgänger fallen, Vorträge und künftig wohl Ansprachen und Predigten zu halten, die das Publikum bannen. Wer ihn je bei Diskussionen, etwa im Fernsehen, erlebt hat, wird bemerkt haben, dass er auch komplizierteste Sätze so spricht, als hätte er sie schriftlich vor Augen, mit Komma und Punkt, wie man sagt. Dabei verlor der Kardinal nie aus den Augen, dass er zumindest auch ein Gelehrter ist. Zwar vermied er, in dieser Hinsicht an Romano Guardini erinnernd, soweit möglich jede Art Fachterminologie. Aber selbst als Präfekt der Glaubenskongregation fand er die Zeit, Bücher und Aufsätze zu lesen, die oft nur entfernt mit seiner Aufgabe als Oberster Hüter des Glaubens zusammenhingen. Wenn er einen seiner vielen Vorträge zur Veröffentlichung übergab, unterließ er es nie, in Fußnoten Belege anzuführen oder den Leser anzuregen, eine weiterführende Untersuchung, und zwar nicht aus eigener Feder, nachzulesen. Und was die Weite der Perspektive betrifft, fällt sofort auf, dass er nicht einfach wie ein Deutscher oder auch nur ein Europäer denkt, sondern die weltweite Aufgabe der Kirche vor Augen hat.

Vor einem Eurozentrismus schützt ihn schon allein die Einsicht, dass die meisten unguten Entwicklungen quer durch die Welt ihren Ursprung in Europa hatten: nicht nur Ideologien wie der Positivismus der Wissenschaftsgläubigen, der Nationalismus und seine faschistischen Varianten oder der Marxismus, sondern auch die Eroberung, Ausbeutung und Erniedrigung, zuweilen sogar Ausrottung zahlloser Gebiete und Völker auf dem amerikanischen Kontinent, in Asien und in Afrika. Auch hütet er sich vor der vereinfachenden Formel, Europa sei der christliche Kontinent, der zugleich die Traditionen Athens und Roms fortgesetzt hat. «Europa ist kein geographisch deutlich fassbarer Kontinent, sondern ein kultureller und historischer Begriff» (68). Dies bedeutet nicht weniger, als dass man Europas Identität nur dann adäquat darstellen kann, wenn man seine Geschichte erzählt: «die Ablösung des alten mediterranen Kontinents durch den weiter nördlich angesetzten Konti-

nent des Sacrum Imperium, in dem sich seit der Karolingischen Epoche ‹Europa› als westlich-lateinische Welt bildet; daneben das Fortbestehen des alten Rom in Byzanz mit seinem Ausgriff in die slawische Welt … die Nord- und Ostverschiebung des christlichen Reichsgedankens auf der einen Seite, auf den anderen Seite die innere Teilung Europas in germanisch-protestantische und lateinisch-katholische Welt, dazu der Ausgriff nach Amerika … das weithin sichtbare Fanal der Französischen Revolution … Die realpolitische Seite der Ablösung der alten Reichsidee, [die darin] besteht …, dass nun definitiv die Nationen als die eigentlichen und einzigen Träger der Geschichte erscheinen, [wobei] sich die großen europäischen Nationen mit einer universalen Sendung betraut wussten, die notwendig zum Konflikt zwischen ihnen führen musste». Ist das Abendland heute oder gar schon länger am Sterben, wie Oswald Spengler kurz nach dem Ersten Weltkrieg meinte? Oder hatte Arnold Toynbee recht, wenn er Mitte des 20. Jahrhunderts meinte, mit Hilfe dessen, «was vom abendländischen Christentum übrig geblieben ist» (so seine Worte), würde die ganze Welt nach und nach zwar nicht Europa, aber doch europäisch? Oder ist am Ende unsere Zukunft jene Amerikas, wo sich, so könnte man meinen, eine zeitgemäße Fortführung des Modells von Papst Gelasius durchgesetzt hat – für die Dinge des ewigen Lebens bedürfen die Herrscher der pontifices, für den zeitlichen Lauf der Dinge hält die Kirche sich an die Verfügungen der Herrschenden? Also strikte Trennung von Staat und Kirche und dennoch Erziehung des Volkes im Geiste des Evangeliums? Die Väter der europäischen Einigung – Adenauer, Schuman, de Gasperi – meinten, die einzige denkbare Grundlage der Identität Europas sei dessen christliches Erbe; aber «der anfängliche Enthusiasmus der neuen Zuwendung zu den großen Konstanten des christlichen Erbes ist schnell verflogen und die europäische Einigung hat sich dann fast ausschließlich unter wirtschaftlichen Aspekten vollzogen» (84).

Wie soll es weitergehen? Auch und gerade die Wirtschaftsgemeinschaft der europäischen Staaten bedarf «einer Grundlage gemeinsamer Werte». Der Autor zählt die Unbedingtheit der Menschenwürde und Menschenrechte, Ehe und Familie und «die Ehrfurcht vor Gott, die sehr wohl auch demjenigen zumutbar ist, der selbst nicht an Gott zu glauben bereit ist», auf. Freilich seien gerade diese Werte heute in Europa gefährdet: die Menschenwürde durch genetische Manipulation und neue Formen der Sklaverei (unwillkürlich denkt man an die Folgen der «Visa-Affäre»); Ehe und Familie durch das Drängen von Lobbyisten homosexueller Lebensgemeinschaften nach einer Gleichstellung mit Eheleuten; die Ehrfurcht vor Gott durch die Auffassung, zwar dürfe man nie die großen Gestalten Israels oder den Koran verhöhnen, aber wo es um Christus und um das Heilige der Christen geht, sei Meinungsfreiheit das höchste europäische Gut. «Hier gibt es einen merkwürdigen und nur als pathologisch zu bezeichnenden Selbsthass des Abendlandes, das sich zwar lobenswerterweise fremden Werten verstehend zu öffnen sucht, aber sich selbst nicht mehr mag» (87).

«Europa braucht, um zu überleben, eine neue – gewiss kritische und demütige – Annahme seiner selbst», heißt es in einem Abschnitt, der auf einen Vortrag im Italienischen Senat im Mai 2004 zurückgeht. Nichts gegen Multikulturalität; aber manchmal schiene sie vor allem Absage an das Eigene zu sein, ja «Flucht vor dem Eigenen». Ein multikulturelles Europa, wie man es heute nicht nur in London, Paris

und Rom, sondern auch in Köln oder Düsseldorf erlebt, kann ohne Richtpunkte des Eigenen nicht bestehen. Vor allem kann es nicht ohne Ehrfurcht vor dem Heiligen bestehen. Gewiss ist es richtig, dem Heiligen des anderen ehrfürchtig zu begegnen, aber dies können wir nur, «wenn uns Gott selbst nicht fremd ist». «Die absolute Profanität, die sich im Abendland herausgebildet hat», ist anderen Kulturen zutiefst fremd. Hier hat Europa einen gefährlichen Weg eingeschlagen, der letztlich einer Verleugnung seiner Identität gleichkommt. Toynbee hatte recht, wenn er meinte, das Schicksal einer Gesellschaft hänge immer wieder von «schöpferischen Minderheiten» ab; die gläubigen Christen sollten sich als eine solche schöpferische Minderheit verstehen. Die Universalität der europäischen Kultur in Ehren; aber Europa kann der Menschheit nur dienen, wenn es sich darauf besinnt, dass gerade seine neue Multikulturalität es zu sich selbst zurückruft, es danach suchen muss, «das Beste seines Erbes» zurückzugewinnen. Dieses Erbe beinhaltet Wesentlicheres, als Erfolge der modernen Wissenschaft, technologischen Fortschritt und ökonomischen Erfolg.

An Stellen wie den eben zitierten wird ein Anliegen Benedikts XVI. deutlich, dessen Artikulierung er mehr als anderen seinem Vorgänger verdankt und von dem man aus seinem Mund sicher noch Einiges hören wird. Kein Papst vor ihm hat so deutlich wie Johannes Paul II. darauf bestanden, dass das Wichtigste auf dieser Welt der Mensch (und alles, was ihn existenziell betrifft) sei, gleich welcher Überzeugung er anhängt und am Ende sogar, wie gut oder schlecht er sein mag («wie fremd oder unsympathisch er uns auch erscheinen mag», so formulierte es der Kardinal in einer Rede anlässlich des 60. Jahrestages der Landung der Alliierten in Frankreich). Dies war kein billiger Humanismus, denn der Grund, den der verstorbene Papst immer wieder hervorhob, ist, dass Gott Mensch geworden ist. Wie es schon in Redemptor hominis, der Antrittsenzyklika Johannes Pauls II. aus dem Jahre 1979 hieß, führen alle Wege der Kirche zum Menschen, und zwar am Ende allein deshalb, weil der Sohn Gottes sich in seiner Menschwerdung «gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt» hat.

Die Überlegungen des Kardinals zum Thema «Europa und Christentum» sind nur ein Teil eines größeren Themas, das den Grundtenor des Buches bestimmt: «Auf welchen Fundamenten leben wir eigentlich?». Es geht um die Beziehung von Politik und Moral, um die vorpolitischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates (das Thema der Diskussion mit Jürgen Habermas im Januar 2004), die Bedeutung der Wahrheit in der pluralistischen Gesellschaft, die Verantwortung der Christen für den Frieden, die Gnade der Versöhnung. Wie es im Vorwort heißt, ist «vieles … nur Skizze, mehr Frage als Antwort». Nur das letzte Kapitel mit dem Titel «Ausklang» ist eine Predigt, alle anderen Teile drehen sich um die Frage: «Wie finden unsere Gesellschaften die moralischen Grundlagen und dann auch die motivierenden Kräfte für moralisches Handeln, ohne die ein Staat nicht bestehen kann?». Jeder Eurozentrismus ist wie gesagt dem Autor fremd. Und dennoch ist Europa «wieder zu einem der großen Themen unserer Gegenwart und Zukunft geworden». Denn «die zuerst in Europa gewachsene Form von Rationalität prägt heute das Leben aller Kontinente». Wenn sich diese Rationalität von ihren Wurzeln löst und das Machenkönnen zum einzigen Maßstab erhebt, wird sie zerstörerisch und riskiert am Ende sogar, sich selbst zu zerstören. «Der Glaube an den Schöpfergott ist die sicherste Ge-

währ der Menschenwürde». Wenn dieser Glaube in Europa schwindet, wird es nur eine Frage der Zeit sein, bis die Krise Europas zu einer Krise der Welt wird.

Vor dem Konklave hörte man aus Rom, die Kardinäle würden sich vermutlich doch für einen Europäer entscheiden. Die Begründung: Europa sei heute nicht nur für die Kirche, sondern angesichts seiner ständig zunehmenden Profanität, dem fast lautlosen Verdunsten seines christlichen Erbes, auch für die ganze Welt das weitaus schwierigste «Pflaster». Der erste deutsche Papst seit fast einem Jahrtausend (und nicht, wie es ständig hieß, seit 473 Jahren, denn Hadrian VI. mag zwar an der Universität Leuven als deren Kanzler als Mitglied der natio Germanica gegolten haben, war aber aus heutiger Sicht zweifellos ein Holländer) wird oft an Europa denken und sich ihm zuwenden, schon allein deshalb, weil der Selbstzweifel (oder, wie der Kardinal meinte, «Selbsthass») Europas auf dem Umweg über Wissenschaft, Technologie und Wirtschaft andere Kulturen anzustecken droht[2], aber er wird die Bedeutung Europas nicht überschätzen. Gerade in den vergangenen Jahrzehnten ist die Katholische Kirche in Asien und Afrika aufgeblüht, ist sie dort vielerorts lebendig, wie sie es in Europa schon seit bald einem Jahrhundert nur noch selten war. Er wird versuchen, «die alte Welt» daran zu erinnern, dass sie sich den Weg in die Zukunft verbaut, wenn sie nur das «Machenkönnen» und am Ende sogar nur noch ein üppiges Leben vor Augen hat. Gelegentlich wird er wohl auch die Deutschen sanft daran erinnern (müssen), dass sie nicht der Nabel der Welt sind, dass gerade ihnen angesichts der Geschichte des 20. Jahrhunderts dieses heute wieder aufblühende Selbstverständnis am wenigsten zusteht. Aber nun ist Europa für ihn nur noch ein Teil seiner Aufgabe, und vielleicht nicht einmal der Wichtigste. Sein wichtigstes Anliegen wird sein, zumindest dazu beizutragen, dass nicht nur Europa, sondern der gesamte Erdkreis sich (wie der Papst es in einer seiner ersten Predigten ausdrückte) «aus einem Tal der Tränen in einen Garten Gottes verwandelt», indem «die Seele der Menschen offen wird für die Freude des Herrn».

Anmerkungen

[1] Joseph Ratzinger: Werte in Zeiten des Umbruchs – Die Herausforderung der Zukunft bestehen. Herder Verlag, Freiburg 2005. 156 S.

[2] Schon vor über zwanzig Jahren sprachen mich Wissenschaftler der beiden wirtschaftlich fortgeschrittensten Länder Asiens, Japaner und Südkoreaner, auf dieses Problem an. Die von Europa kommende Wissenschaft, Technologie und Vorstellung von Wirtschaft löse ihre traditionelle Kultur auf, wobei sie zudem nicht an den Voraussetzungen des Europäischen Erbes teilnehmen würden. Wer wiederholt in Asien war, bemerkt bald, wie dieses Problem sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt zuspitzt.

Franz Reimer · Freiburg

JENSEITS DER EUROPÄISCHEN VERFASSUNG

Über Joseph H.H. Weilers «Ein christliches Europa»[1]

«Versetzen Sie sich in meine Haut. Betrachten Sie die Erziehung meiner Kinder. Alle fünf sind praktizierende Juden; sie besuchen religiöse jüdische Schulen (wir haben uns sogar entschieden, dort zu leben, wo es die besten gibt – eine typisch jüdische Obsession); sie sprechen fließend Hebräisch und lernen Aramäisch; meine Hoffnung ist, dass sie sich die großartige Zivilisation zu Eigen machen, deren Erben sie sind. Alle fünf sind europäische Bürger, und meine Hoffnung ist, dass sie sich auch diese andere großartige Zivilisation zu Eigen machen, deren Erben sie ebenfalls sind. Sie lernen Französisch und Spanisch (die Standards sind gesunken: ihr Großvater sprach fließend acht europäische Sprachen, einschließlich Latein und Griechisch). Wie in jeder anständigen jüdischen Familie erhalten sie Musik- und Kunsterziehung (einen Isaac Stern haben wir leider nicht). Wenn wir sie in ein Konzert nehmen, müssten sie sich etwa die Ohren zustopfen, wenn Händels *Messias* oder Bachs *Matthäuspassion* aufgeführt wird? Wenn sie in die Uffizien gehen, müssten sie etwa ihre Augen vor der *Maestà* von Giotto oder vor der Flut von *Madonnen mit Kind* schließen? Müssten wir etwa für sie die *Brüder Karamasow* auf einen Index verbotener Bücher setzen? Oder müssten wir ihnen nicht vielmehr beibringen, dass in der politischen und kulturellen Entwicklung dieser großen Zivilisation, die auch ihr Erbe ist, das Christentum eine fundamentale Rolle gespielt hat?» (S. 73).

Es ist ein persönlicher, erfahrungsgesättigter und damit gänzlich unideologischer Stil des Denkens und Sprechens, in dem sich der berühmte Europarechtler Joseph H.H. Weiler der Frage nach der europäischen Verfassung und damit der europäischen Identität zuwendet. Er tut es mit der Unbefangenheit und Neugier des Kosmopoliten: Sohn eines Rabbiners aus dem Baltikum, in Südafrika geboren, als Europäer in New York lehrend; bekennender Jude und dabei fasziniert vom Christentum, von der Kirche und von ihrem verstorbenen Pontifex Maximus. Dabei richtet er seinen Blick nicht allein auf Lehramt und Hierarchie. Es sind durchaus auch die normalen Christen, die Weiler interessieren. Soziologisch teilt er sie in zwei Gruppen ein: Die, deren Leben vom Glauben geprägt ist und die Zeugen Christi in der Konkretheit ihres Alltags sein wollen; und die, deren Praxis sich besonders in dem entscheidenden Augenblick der Existenz manifestiert: bei Geburt,

Franz Reimer, geb. 1971 in Bonn, Studium der Rechtswissenschaften in Bonn, Oxford und Freiburg i.Br.; Promotion 2000. Wiss. Assistent am Institut für Staatswissenschaft und Rechtsphilosophie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.

Hochzeit, Tod – er nennt sie, keineswegs abschätzig, «Christen der entscheidenden Augenblicke». So weicht in Weilers weitgespanntem Essay «Ein christliches Europa. Erkundungsgänge» von Anfang an der Schlachtenlärm des Kampfes um den «Präambelgott» einem gelassenen Ton – und immer wieder überraschenden Obertönen.

1. Die europäische Identität. Eine verfassungsrechtliche Analyse

Weiler setzt juristisch an. Er behauptet, dass der Bezug auf Gott und das Christentum für den Kontext der europäischen Verfassung verfassungsrechtlich unentbehrlich sei. Zur Begründung rekapituliert er die drei grundlegenden Verfassungsfunktionen. Die erste ist die der Staatsorganisation: Verfassungen normieren die Aufgliederung der Staatsgewalt in Schichten und Organe, und insbesondere deren Kompetenzen. Die zweite Funktion ist die Regelung der Beziehungen zwischen Individuum und Staatsgewalt. Hier haben die Grundrechte ihren Ort. Und schließlich gibt es «noch eine dritte, nicht weniger wichtige, wenn auch manchmal schwerer zu fassende Funktion. Die Verfassung ist auch eine Art von Depot, das Werte, Ideale und Symbole, die in einer Gesellschaft geteilt werden, widerspiegelt und schützt. Sie ist daher ein Spiegel dieser Gesellschaft, essenzieller Teil ihrer Selbstwahrnehmung» (S. 38). Diese dritte Funktion könne (müsse aber nicht) in einer Präambel zum Ausdruck gebracht werden. Die beiden Konvente, die die Europäische Grundrechtecharta und den Verfassungsvertrag vorbereiteten, entschieden sich gegen eine minimalistische Lösung. Sie wählten «majestätische Präambeln, die in sehr bewusster, durchdachter, empfundener, überlegter Weise versuchen, […] eine Art *Telos* und *Ethos* (was Europa sein will und was es ist) zu umreißen» (S. 39). Allerdings seien Konvente und Regierungskonferenzen bei der Festlegung einer europäischen Symbolordnung nicht souverän. Sie müssten die Verfassungssymboliken der Mitgliedstaaten beachten – getreu dem neuen Motto der Europäischen Union: «In Vielfalt geeint». Die Verfassungsordnungen der Mitgliedstaaten seien in einer Hinsicht zwar homogen: Sie teilten die «Prämisse vom agnostischen Staat». Alle Staaten schützten und achteten die Religionsfreiheit – verstanden als Freiheit des Einzelnen von der Religion und Freiheit zur Religion – als Grundrecht. In anderer Hinsicht seien die Mitgliedstaaten aber äußerst heterogen: Einerseits gebe es die laizistischen Verfassungstraditionen, paradigmatisch verkörpert durch Frankreich. Andererseits finde sich in zahlreichen Mitgliedstaaten ein Gottesbezug, keineswegs nur im deutschen Grundgesetz («Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen…») und in der irischen Verfassung («Im Namen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, von der alle Autorität kommt und auf die, als unserem letzten Ziel, alle Handlungen sowohl der Menschen wie der Staaten ausgerichtet sein müssen…»). So formuliere § 4 der dänischen Verfassung: «Die Evangelisch-lutherische Kirche ist die dänische Volkskirche und wird als solche vom Staat unterstützt.» Ähnlich sei die (ungeschriebene) Verfassungsrechtslage in Großbritannien. Die griechische Verfassung hebe die «Östlich-orthodoxe Kirche Christi», die maltesische Verfassung die «Römische Katholische Apostolische Religion» hervor (diese und einige weitere Verfassungsbestimmungen sind im Anhang des Buches abgedruckt). Die Gesamtschau der europäischen Verfassungslandschaft zeige: Laizität sei *ein* Ansatz unter mehreren und keineswegs eine von vornherein neutrale Lösung. «Ein Staat,

der jede religiöse Symbolik ablehnt, vertritt keine neutralere Position als ein Staat, der bestimmten Formen religiöser Symbolik anhängt» (S. 49). Der Ausschluss der religiösen Empfindung habe daher nichts mit Neutralität zu tun. Er «bedeutet einfach, in der Symbolik des Staates eine Weltsicht gegenüber einer anderen zu bevorzugen und dies als Neutralität auszugeben» (ibid.). Weiler spitzt die These zu: «Es ist auf politischer Ebene nicht möglich und auf verfassungsrechtlicher Ebene nicht akzeptabel, eine pluralistische Rhetorik zu pflegen und dann eine imperialistische Verfassungspolitik zu betreiben. Das ist nicht Europa.» Eine europäische Lösung, einen toleranten Pluralismus, sieht Weiler in der Präambel zur polnischen Verfassung. In ihr sprechen «Wir, die Polnische Nation – alle Bürger der Republik, sowohl jene, die an Gott als die Quelle der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Guten und Schönen glauben, als auch jene, die einen solchen Glauben nicht teilen, diese universalen Werte aber als anderen Quellen entspringend achten, gleich in Rechten und Pflichten für das Gemeinwohl …». In einer vehementen Kritik der Präambel des Verfassungsvertrags greift Weiler den Passus «Schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas» auf. Wenn die Präambel auf diese Weise Humanismus und Religion einander gegenüberstelle und im vorherigen Abschnitt Gleichheit, Freiheit und Vernunft lediglich auf den «Humanismus» zurückführe, so liege in diesen Formulierungen eine inakzeptable Bekräftigung des alten Vorurteils, dass Religion und Vernunft antithetisch seien (S. 57).

Die Zwangslaizität der Union sende auch über die Grenzen Europas hinaus das falsche Signal. Wenn sich Europa weltweit für die Demokratie einsetze, so nun offenbar mit der Botschaft, Gott müsse aus dem öffentlichen Raum vertrieben werden. «Eines der größten Hindernisse für die Ausbreitung der Demokratie in vielen Gegenden der Welt ist die weithin vertretene Ansicht, dass Religion und Demokratie einander feindlich gegenüber stünden; dass die Annahme der Demokratie als Staatsform die Verbannung Gottes und der Religion aus dem öffentlichen Raum bedeute und diese zu einer privaten Angelegenheit mache» (S. 64f.) – wohingegen ein wahrhaft tolerantes Europa zum Beispiel dafür werden könne, «dass die Religion keine Angst mehr vor der Demokratie und die Demokratie keine Angst mehr vor der Religion hat» (S. 65). In einem Exkurs zur Bedeutung der Juden und Moslems in einem christlichen Europa hält er fest, Mitglieder solcher Minderheiten könnten «geradezu verärgert vom impliziten Paternalismus sein, der in der Entscheidung liegt, den Bezug auf das Christentum aus der Verfassung auszuklammern» (S. 69).

Als guten Juristen interessiert Weiler das Metajuristische. Die Verfassungsdiskussion versteht er lediglich als Prisma für *Telos* und *Ethos* Europas, besonders für den Status der Religion. Seine Ausgangsthese: Europa sei durch und durch christlich geprägt; und doch mache sich das Christentum, machten sich die Christen in der gegenwärtigen Diskussion nicht bemerkbar. «Dies ist der eigentliche Skandal, der Gläubige und Nichtgläubige gleichermaßen interessieren müsste: der Skandal der abwesenden Stimme. […] Im Europa der Union ist das Christentum eingeschlossen, hat sich das Christentum selbst eingeschlossen – in ein Ghetto» (S. 21). Die Nichtzulassung des Christentums zu den Verfassungstexten der Europäischen Union (der Grundrechtecharta sowie des Verfassungsvertrags) nennt er «Christophobie»; denn der Widerstand gegen das Christentum rühre nicht aus verfassungsrechtlichen Gründen, sondern aus unterschiedlichsten, auch emotionalen Motiven.

Weiler zählt – instruktiv – acht Aspekte auf, die zum Schwinden des Christentums als eines kulturellen und politischen Faktors in der europäischen Öffentlichkeit beigetragen haben. Sein Gang durch die politischen, soziologischen und psychologischen Befindlichkeiten europäischer Intellektueller endet mit einer feinen Beobachtung: Bei vielen seiner nichtpraktizierenden katholischen Freunde verbinde sich Desinteresse am Glauben mit einem profunden Nichtwissen. Es scheine «in ihrer Vorstellung von der Selbstbildung gebildeter Menschen nicht wichtig zu sein, sich über die Lehre der Kirche auf dem Laufenden zu halten. Man konnte sich vornehmen, das letzte Buch von Derrida oder Fukuyama oder Eco zu lesen (oder wenigstens die Rezension …), aber niemand dachte auch nur daran, die letzte Enzyklika des Papstes lesen zu sollen. Ein christliches Europa? Warum? Sind wir etwa gegen die Verhütung? Geht es etwa nicht darum?» (S. 83). Die Wichtigkeit des Christentums für das Projekt der europäischen Integration, für das Selbstverständnis Europas sei auch den Christen selbst nicht klar. Nicht einmal die europarechtliche «Subsidiaritätsindustrie» stoße wirklich zu ihren christlichen Wurzeln vor: Aus der christlichen Konzeption des Individuums und der Zivilgesellschaft, die wertgeschätzt und an ihre Verantwortung erinnert würden, werde ein Kompetenzzuweisungsprinzip; Subsidiarität mutiere zum verfassungsrhetorischen Palliativ (S. 86).

2. Europa und das Christentum

Wie man die Mauern des so skizzierten christlichen Ghettos einreißen könnte, zeigt Weiler im zweiten Teil seines Essays. Er schlägt einerseits einen historiographischen Ansatz vor. Unter dem Titel «Auf dem Weg zu einer christlichen Geschichtsschreibung der Europäischen Integration» erinnert er daran, dass es Robert Schuman in seiner berühmten Erklärung vom 9. Mai 1950 und den anderen Gründervätern der Montanunion nicht um ökonomische Interessen, sondern um den Frieden gegangen sei – und zwar keineswegs nur um den äußeren Frieden, sondern auch um inneren Frieden, um Vergebung. «In diesem besonderen historischen Zusammenhang stellte die europäische Friedensidee einen Widerhall und ein Wiederaufgreifen des eindeutigen Konzepts der christlichen Liebe, der Gnade dar, seiner Bildersprache und seiner Werte; ein Einklang, der, wie ich denke, nicht besonders überrascht, wenn man den persönlichen *background* der Gründerväter bedenkt» (S. 95).

Andererseits nähert sich Weiler der christlichen Identität der Europäischen Union konzeptionell. Er tut es, indem er – ohne alle Berührungsängste – ausgerechnet die Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* zitiert. Ihn interessiert der kirchliche Umgang mit «dem Anderen». Der in der Enzyklika ausdrücklich formulierte Missionsauftrag stoße auf die größten Ressentiments. Er werde als Zeichen mangelnder Achtung, als Manifestation der Intoleranz gesehen. In Wahrheit sei die Enzyklika «eine Lektion in tiefem Respekt für die eigene Person und für die Anderen; und sie ist mehr als eine Lektion: eine wirkliche und eigentliche Ordnung von Toleranz und Geduld» (S. 106): Sie enthalte die «wunderbare Polarität» von entschiedener Bekräftigung einer Wahrheit und Achtung der Freiheit des anderen. Weiler skizziert hier in wenigen Zeilen eine eindrückliche Philosophie des Dialogs und der Identität: «So ist die kompromisslose Bekräftigung der Wahrheit, jener Wahrheit, die anstößig erscheinen könnte, notwendig gerade für die Einzigkeit meiner Identi-

tät. Aber zugleich ist sie eine Bekräftigung der Andersheit des Anderen. Sie ist eine Anerkennung seiner Andersheit, seiner Identität. In diesem Sinne respektiert sie ihn tief, ist sie genau das, was ihn ihn und mich mich sein lässt» (S. 108). Umgekehrt führe die häufig anzutreffende harmonistische Selbstrelativierung zu Argwohn, Ressentiment oder Geringschätzung: «Argwohn wegen des Mangels an Vertrauen, der dieser Art und Weise, Beziehungen aufzunehmen, innewohnt. Ressentiment wegen der paternalistischen Haltung dessen, der glaubt, unbequeme Wahrheiten müssten, wie vor Kindern, vor einem minderbemittelten Gesprächspartner verborgen werden. Und Geringschätzung gegenüber jemandem, der Angst hat, die Grundlagen seines eigenen Credos zu bekräftigen. ‹Wenn er nicht seine eigene Identität achtet, wie kann er meine achten?›» (S. 109). Dieser Identitätsschwäche stellt Weiler das Identitätsbewusstsein der Kirche gegenüber, wie es die Enzyklika (in ihrer Nr. 39) auf eine knappe Formel bringt: «Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf.» Der Respekt für die Freiheit des Anderen temperiert aber nicht etwa nur die Mitteilung der Wahrheit: «Es ist nicht so, als gäbe es eine Wahrheit, nach der das Heil nur von Jesus Christus kommen könnte, und dann eine Regel der Höflichkeit oder guten Erziehung, die mit jener nichts zu tun hätte und die vorschriebe, jene Wahrheit nicht mit Gewalt durchzusetzen. Die Wichtigkeit der Freiheit, ‹Nein› zu sagen (einer Freiheit, die dem ‹Ja› Bedeutung gibt), ist integraler Bestandteil jener Wahrheit, die bekräftigt wird» (S. 111f.). Diese Polarität anzunehmen, ist für Weiler die «Disziplin der Toleranz».

Nun wandert sein Blick zurück zur Europäischen Union. «Die europäische Verfassungsarchitektur ist wie eine Schaufensterpuppe, von der wir entscheiden möchten, wie wir sie anziehen. Jene aus *Redemptoris Missio* gezogene Lehre stellt das Kleid dar, mit dem ich Europa neu anziehen würde» (S. 121): die Disziplin der Toleranz – die Annahme des Anderen in seiner Andersheit ohne Aufgabe der eigenen Identität. Einen «originellen und bewunderswerten Ausdruck» finde diese Disziplin gerade in der institutionellen Ordnung der Union: «eine Verfassungsdisziplin, die sich trotzdem nicht auf eine Verfassung staatlicher Art gründet» (S. 123). Die Annahme dieser Disziplin sei ein «freiwilliger und autonomer Akt der Unterordnung unter eine Norm, die die gemeinsame Manifestation anderer Willen, anderer politischer Identitäten und anderer politischer Gemeinschaften darstellt. […] Europa schlägt vor, es drängt nicht auf» (S. 124).

3. Europas Zukunft

Der letzte Teil des Essays enthält, was Ernst-Wolfgang Böckenförde in seinem Vorwort eine «treffende Analyse der Paradoxien der Europäischen Union» nennt. Weiler konstatiert, dass die Erfolge der Integration und die vielfache Bestätigung des europäischen Einigungsprozesses durch mitgliedstaatliche Ratifizierung einen korrumpierenden Effekt hätten. Am Ende kümmere den Bürger das vielbeschworene Demokratiedefizit der Union nicht mehr. «Die Tatsache, dass der Aufbau Europas mit einer solchen Regelmäßigkeit Zustimmung findet, ohne dass die zweifelhafte Demokratizität seiner täglichen Praxis ernsthaft zum Gegenstand der Diskussion gemacht würde, zeigt, dass Logiken des Marktes dabei sind, in die politische Sphäre einzudringen, durch die die Bürger zu Konsumenten politischer Produkte

werden und nicht aktive Teilnehmer am politischen Prozess. […] In dieser Perspektive scheint Europa einen negativen moralischen *spill-over*-Effekt hervorzubringen. Die menschliche Würde wird aufs Spiel gesetzt, wenn das Individuum, anstatt sich als Protagonist seiner politischen Umwelt zu fühlen, auch in diesem Bereich zum Konsumenten wird» (S. 141f.). Weiler sieht einen *circulus vitiosus* der Mutation der politischen Kultur: die Degeneration der Politik in den Mitgliedstaaten erlaube der Gemeinschaft, eigene Legitimation auf der Basis erzielter Ergebnisse für sich zu reklamieren; und diese *output*-Legitimation trage zur Degeneration dessen bei, was der Sinn von Demokratie sein müsste (S. 143). Für diesen Moment der tiefen Verunsicherung im Übergang von der Moderne zur Postmoderne schlägt Weiler eine rélecture der Enzykliken *Redemptoris Missio*, *Centesimus Annus* und *Fides et Ratio* vor. Sie böten eine kühne Antwort auf die zeitgenössische Krise, bekräftigten sie doch den Wert der Vernunft, der Wissenschaft und der Technologie, des Wohlergehens und der Demokratie. Vor allem integrierten sie die «Vorstellung von Entscheidung, dieses wesentlichen Elements der Moderne, ins Herz des religiösen und menschlichen Empfindens» (S. 151).

4. Ausblick

Gott ist im Entwurf eines europäischen Verfassungsvertrags keiner Erwähnung gewürdigt worden. Die Kämpfe – gelegentlich in einer Weise ausgefochten, als könne man den lebendigen Gott nicht auch außerhalb der Präambel bezeugen – sind vorüber; Tausende von Druckseiten, von den Tatsachen überholt, harren der Archivierung. Gilt dies auch für Weilers Essay? Kann er, freundlich rezipiert,[2] nun ad acta gelegt werden? Das Gegenteil trifft zu. Denn Weilers Erkundungsgänge nach Europa haben die Präambelfrage zum Ausgangspunkt, nicht zum Fluchtpunkt. Überhaupt geht es Weiler nicht um die eine oder andere europapolitische Sachfrage (so möchte er seine Thesen ausdrücklich *nicht* als Beitrag zur Diskussion um die Aufnahme der Türkei verstanden wissen: S. 18, 70). Sein Anliegen geht tiefer: Er will einen Kontinent an seinen verdrängten und verleugneten Reichtum erinnern. Es ist vor allem der Reichtum eines Glaubens und seiner Geschichte, die mit einer unerhörten kulturellen Fülle zuletzt auch ein erstaunliches politisches Phänomen hervorgebracht hat: die europäische Integration – ein Bund von Völkern, die einander vergeben haben.

Angesichts der politischen Vorgänge seit dem Erscheinen des Buches drängt sich allerdings die Frage auf, ob Christen überhaupt noch an der Integration mitwirken können. Ist nicht an die Stelle der Christophobie der Christen inzwischen eine Christophobie der Nichtchristen getreten? Werden auf europäischer Ebene nicht Christen diskriminiert oder ausgebootet, wofür als Fanal die causa *Buttiglione* stehen mag? Letzteres jedenfalls widerspräche nur auf den ersten Blick Weilers Thesen. Denn sind solche Zurücksetzungen vielleicht nur möglich, weil die Christen zu lange die Ruhe ihres Ghettos gesucht haben? Wer auch immer es gebaut hat: Weiler empfiehlt, das Ghetto zu verlassen, die Christophobie zu überwinden, den Nichtchristen die eigene Identität zuzumuten, oder besser: zuzutrauen. An die Stelle des ungesunden Paternalismus, der die anderen vor der Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben verschonen will, tritt die Freiheit von Christen, die (in Ab-

wandlung der Formel aus *Redemptoris Missio*) nichts aufdrängen, durchaus aber vorschlagen – auch beim Bau des europäischen Hauses.

Die schwerste Frage, die Weiler seinen Lesern mit auf den Weg gibt, ist wohl die, wie die Unionsbürger von politischen Konsumenten zu Protagonisten werden können. Zweifellos hängt dieser Wandel nicht in erster Linie von Rechten, Institutionen und Verfahren ab, und auch nicht von der Art und Weise, wie die Europäische Union wahrgenommen wird. Zwar ist die Union als inzwischen politisch wichtigste Ebene zu akzeptieren; sie lässt in ihrer Bedeutung Bund und Länder weit hinter sich (so ist der Löwenanteil nationaler Gesetzgebung längst europarechtlich veranlasst; und im Bereich der gesetzesfreien Verwaltung und Staatsleitung werden zahllose existentielle Entscheidungen nur im europäischen Verbund getroffen und ausgeführt). Das Kernproblem scheint jedoch die Selbstwahrnehmung der Unionsbürger. Wie Verbraucher vor dem Unternehmer stehen sie nach derzeitiger Vorstellung (und Rechtslage) *als Einzelne* vor der Union, nicht gemeinsam als Teil einer europäischen Gesellschaft oder gar eines europäischen Volkes. Liegt in einer solchen Monadisierung übrigens nicht auch eine der Wurzeln für die Identitätsschwäche vieler Christen, bis hin zur «Selbstsäkularisierung der Kirchen» (Josef Isensee)? Gilt es nach einer Zeit, in der die individuelle Komponente der Unionsbürgerschaft (wie auch der Kirchenangehörigkeit) betont wurde, die Einbettung in menschliche Beziehungsgeflechte und ihren Wert für den Einzelnen neu zu entdecken? Liegt vielleicht gerade in der Selbstwahrnehmung der Christen als Volk der Schlüssel zu einer europäischen Gesellschaft – zu einem Europa, in dem nicht Konsumenten regiert werden, in dem vielmehr freie Menschen ökonomisch, politisch und kulturell Initiative ergreifen?

Am Ende räumt Weiler ein: «Die spirituellen Herausforderungen Europas sind groß» (S. 152). Doch er schließt mit einer Ermutigung der Christen in Europa. Denn sie hätten in der Lehre (und ergänzen ließe sich: im Leben) der Kirche Gewissheiten, die den Aufbau einer menschlichen Gesellschaft ermöglichen. So sieht sich der Leser bei der Lektüre beschämt und beschenkt. Er hat mit Weilers Essay einen Beichtspiegel in Händen. Und zugleich eine Liebeserklärung – an Europa und das Christentum.

Anmerkungen

[1] Joseph H.H. Weiler, Ein christliches Europa. Erkundungsgänge. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Verlag Anton Pustet, Salzburg 2004. 165 S.

[2] Vgl. z.B. [tom], Braucht Europa eine Seele?, in: Die Presse, 13.4.2004, S. 32; Daniel Hildebrand, Auch Agnostiker können mit Gott leben, in: Rheinischer Merkur v. 17.6.2004, S. 26; Uwe Justus Wenzel, Wie christlich ist Europa, wie christlich darf es sein?, in: NZZ, 5.10.2004; Stefan Mückl, in: Der STAAT 2004, S. 487ff.; Reinhard Zimmermann, Die juristischen Bücher des Jahres – eine Leseempfehlung, Neue Juristische Wochenschrift 2004, S. 3466 (3467f.).

Markus Zimmermann · Freiburg

«WAS HAT MIR DIE KIRCHE IN MEIN LEBEN REINZUREDEN?!»

Gewissen und Kirche – zur Disparität zweier Wahrheitsinstanzen

In früheren Zeiten und für bestimmte Medien bis heute gilt der Spruch: die Protestanten haben die Freiheit und das Gewissen; die Katholiken haben den Gehorsam und den Papst. Exemplarisch deutlich wird dies in einem Aufsatz des renommierten evangelischen Kirchenhistorikers Adolf von Harnack, der in ganz versöhnlich-unpolemischer Intention formuliert wurde. Er stellt dort fest, was die Protestanten von der Katholischen Kirche «*nicht* lernen sollen: uns zu begnügen mit der Unterwerfung unter das Kirchentum, mit dem bloßen Gehorsam, […] Wo in religiösen Dingen der absolute Gehorsam regiert, da gibt es kein individuelles Gewissen mehr.»[1]

Im Zuge der Erneuerung katholischer Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben aber auch für die Katholiken die Kategorien des Gewissens und der Gewissensfreiheit einen starken Popularitätsschub erhalten.[2] Kategorien, die ihnen gegenüber *dichotom* zu sein scheinen, wie die des Gehorsams und des kirchlichen Lehramtes, sind dagegen unbeliebt geworden. Während man mit dem Gewissen positive Werte wie Freiheit, Selbständigkeit und Reife verbindet, werden beim kirchlichen Lehramt oft Bevormundung, Engstirnigkeit oder Gehorsamsforderung assoziiert. Die Beziehung zwischen dem Gewissen und dem kirchlichen Lehramt wird allgemein als konträr begriffen. Auch das Lehramt würdigen zu wollen, gleicht einem hoffnungslosen Unterfangen, das schnell in die persönliche Isolierung führen kann.

Wer über das Gewissen reflektiert, wird bald auf seine vielfältigen Bezüge zur Philosophie, Anthropologie, Ethik, Sozialgeschichte u.a.m. stoßen, wird aber kaum an das kirchliche Lehramt denken. Das Gewissen gilt als eine autonome, zumindest ganz eigenständige Größe, die sich nicht von Instanzen bestimmen läßt, die außerhalb ihrer selbst liegen. Schon das Thema Gewissen und kirchliches Lehramt überhaupt aufzugreifen, wäre einerseits zweifelhaft; denn warum soll ein Bezug thematisiert werden, der für das Gewissen gar nicht konstitutiv ist? Andererseits aber verengt sich gerade die theologische Diskussion um das Gewissen auf sein Verhältnis zum kirchlichen Lehramt. Dabei interessiert oft weniger die *Sache* als die

Markus Zimmermann, Obl. OT; geb. 1961; Studium der Psychologie, Philosophie und Theologie in Berlin, Frankfurt/M. und Rom; Promotion zum Dr. theol. an der PU Gregoriana zu Rom («Die Nachfolge Jesu Christi», Schöningh Paderborn 2004).

eigene *Rechtfertigung*. Es interessiert weniger das Thema ‹Gewissen *und* kirchliches Lehramt› als vielmehr die Eigendarstellung ‹Gewissen *oder* kirchliches Lehramt›. Damit aber ist ein hermeneutisches Reflexionsniveau erreicht, das zwar aktuell gebräuchlich ist, aber das Gewissen in einer instrumentalisierenden Weise reflektiert, die sein Phänomen schon von vornherein verfehlt.

I. Zum gegenwärtigen Verständnis des Gewissens

Das Gewissen wurde in seiner langen Geschichte in sehr unterschiedlicher Weise verstanden. Dennoch steht dieser relativen Bandbreite möglicher Gewissensinterpretationen eine unverhältnismäßig weitgehende Beliebigkeit in der derzeitigen öffentlichen Verwendung dieses Begriffs gegenüber.

Was in der Öffentlichkeit und Politik als Gewissen bezeichnet wird, scheint etwas anderes zu sein. Es wird dort hauptsächlich zur eigenen Legitimation und nicht zur kritischen Selbstvergewisserung gebraucht. Als Rechtfertigungsmethode dient es oft dazu, sich von ungelegenen ethischen Ansprüchen dispensieren zu können. In der Öffentlichkeitswirkung werden dabei weniger die philosophischen und humanwissenschaftlichen Differenzen wahrgenommen als die mediengerechten Inszenierungen politischer und lebenspraktischer Instrumentalisierung.

Allgemein ist das Gewissen eine Kategorie der Mehrdeutigkeit geworden. Kaum ein anderer Begriff ist dem subjektiven Belieben seiner Bestimmung stärker ausgeliefert als der des Gewissens. Er ist zwar für Manipulation, Täuschung und Irrtum in vielfacher Weise anfällig, ist aber aufgrund seiner innerlichen Konstitution nicht von außen überprüfbar. Interessen, Launen oder Moden lassen sich leicht als Gewissensentscheide auslegen – oder anderen einreden.

Damit wird aber die sprachliche Verwendung des Gewissens generell problematisch. Seine Freiheit wirkt obskur. Als Aufruf an das Gewissen anderer steht es unter dem Verdacht der Fremdbestimmung; als Berufung auf das eigene steht es im Erfahrungsraum des Unsozialen.

Die Vieldeutigkeit und Vielverwendbarkeit der Gewissenskategorie wird dabei zu einer zunehmenden Bedrohung für das personale, gemeinschaftliche und gesellschaftliche Leben. Als eine Kategorie von subjekthafter Natur wirkt sie bis in das demokratische Gemeinwesen hinein – und wird auch zum rechtsstaatlichen Problem. Denn nicht nur in der Rechtsprechung ist das Gewissen ein zentraler Begriff zur Urteilsbildung; auch das alltägliche Funktionieren des demokratischen Rechtsstaats ist auf das gewissensbezogene Handeln seiner Glieder und besonders seiner Verantwortungsträger angewiesen.

Eine große Tragik liegt folglich in der Verwendung der Gewissenswirklichkeit, die seine eigentliche Bestimmung und Bedeutung kaum sichtbar werden läßt. Diese Not erscheint wie ein Schrei nach rechter Aufklärung um der Identität und der sittlichen Konstitution des Menschen willen.

II. Zur sozialen Gefährdung des Gewissens

Die moderne westliche Gesellschaft ist durch einen Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung charakterisiert, der sie in den letzten Jahrhunderten fundamental ver-

ändert hat. Durch Industrialisierung, Verstädterung und allgemeine Mobilität wurde die als ursprünglich erfahrene Einheit des sozialen Raumes zerbrochen. Die in der mittelalterlichen Lebensordung noch ideell versöhnte und bis in die Industrialisierung hinein sozial zuhandende Gesellschaftseinheit hat sich in eigenständige, in sich selbst stehende Größen ausdifferenziert. Der allgemeinen Komplexitätssteigerung konnte auf diese Weise mit einer Leistungserhöhung entsprochen werden, welche die möglichen Perspektiven vervielfältigte, aber der eigenen Orientierung wenig Rückhalt gab. Durch das Auseinandertreten von Arbeit und Familie, von politischer Herrschaft und staatlichem Verwaltungsapparat, durch die Separierungen zwischen Wirtschaftssystem, politischer Ordnung, Wissenschaftsbereich, Bildungswesen, Gesundheitswesen, Ehe bzw. Familie, Religion und Kultur entstand eine Gesellschaft, die nun aus weitgehend voneinander unabhängigen, sich selbst erhaltenden Teilsystemen besteht. Die damit einhergehende, strukturell bedingte Individualisierung und kulturelle Pluralisierung macht selbstverständlich auch vor dem Christentum nicht halt, das damit auch zunehmend in den Sog der Polarisierung seiner Erscheinungsformen gedrängt wird.

Diese Differenzierung der Gesellschaft hat schwerwiegende und weitreichende Folgen für das Selbstverständnis des Christen. Trotz des konstitutiv universellen Anspruchs seines Glaubens (Schöpfung, Erlösung, Sendung), seiner ideell-konkreten Kommunikationsgemeinschaft (Kirche) und seiner sittlich verantworteten Urteile (Gewissen) erfährt er sich mit Glaube und Gewissen durch die differenzierungsspezifische Gesellschaftsstruktur in den Privatbereich verwiesen. Dies widerspricht seinem universalen christlichen Selbstverständnis, obgleich sich gerade dieses Selbstverständnis unter den gegebenen strukturellen Bedingungen nur im Privaten nachhaltig verorten und erhalten kann. Denn während die verschiedenen sozialen Systeme mit ihren Regeln, Inhalten, Ansprüchen und Forderungen täglich wechseln können, entspricht der Beständigkeit seiner Glaubensgehalte und seines Selbstverständnisses nur die des Privatbereichs bzw. bestenfalls die Beständigkeit des aus dem Privaten geschaffenen öffentlichen Teilsegments. Nur dann kann der Christ im Wechsel der disparaten Teilsysteme und der eben dort von ihm jeweils auszufüllenden eigenen und doch austauschbaren Rollen die Frage in eigener Identität beantwortet finden, wer, in aller grundsätzlichen wie konkret erfahrenen Variabilität und Austauschbarkeit, er eigentlich selbst ist und sein soll, und was, in jener Variabilität und Austauschbarkeit, recht zu tun ist.

Das Hineingesetztsein in die verschiedenen Teilsysteme und in die Unübersichtlichkeit und Vielfältigkeit ihrer Lebenskontexte und Lebensformen drängt den Einzelnen in die Aufgabe eines eigenen, selbstverantworteten Lebensprofils und Orientierungspotentials. Die hierfür gesuchten ideellen Inhalte werden dominant durch das wirtschaftlich-materiell orientierte faktische Weltanschauungsmonopol der massenkommunikablen Medien besetzt, die sich, im Gegensatz zu anderen gesellschaftsbildenden Teilsystemen, der ethischen Kontrolle und Korrektur von außen fast vollständig entzogen haben. Neben den verschiedenen, in der späten Moderne entstandenen und fortwährend entstehenden, diversen psychologischen, bildungsspezifischen und beratungsorientierten Institutionen sind es vor allem die Massenmedien, die die Aufgabe der Sinnvermittlung gegenüber der Gesellschaft und dem Individuum übernommen haben. Während jene Institutionen vor allem für die

Sinnproduktion zuständig sind, besteht die Macht der Medien vorrangig in der monopolartigen Verfügungsgewalt über die Sinnverteilung.

Dieser tendenziell totalitäre, marktorientierte Charakter der Medien verbindet sich zudem mit einem Übergriff demokratisch rechtsstaatlicher Prinzipien auf den weltanschaulichen Bereich, durch den politisch wichtige Grundsätze der Gleichheit, des Mehrheitsvorrangs, des Kompromißideals zu einem erheblichen Anpassungsdruck und zu Mechanismen gesellschaftlicher Belohnung oder Isolierung führen, die der Achtung vor der Würde des Menschen mit seinen selbstverantworteten Gewissensurteilen nicht durchwegs entsprechen kann. In diesem Sinne zeigt beispielsweise die Abtreibungsdebatte und das defizitäre gesellschaftliche Bewußtsein vom absoluten Wert menschlichen Lebens, wie es durch die scheinbare Legitimation mehrheitsbestimmter Gesetzgebung zu einem weitgehenden Ausfall gewissensorientierter Identitätsbestimmung und Handlungsorientierung kommen kann. Die Berufung auf das eigene Gewissen gilt dann nicht mehr dem «inneren Gerichtshof» (Kant), sondern vorwiegend der Abweisung von Kritik, der Zerstreuung eigener Zweifel und dem Ausweichen vor der seelisch belastenden Konfrontation mit der willentlichen Tötung eines Menschen. Unter der Berufung auf das, «was alle machen» und «was nicht strafbar ist», wird die Konfrontation mit der im Gewissen sich zeigenden sittlichen Wahrheit und ihrer unbedingten sittlichen Verpflichtung umgangen. Demokratisch mehrheitsfähiges Handeln scheint der Beweislast ethischer Rechtfertigung entzogen zu sein.

Damit aber wird die Frage virulent, mit der häufig suggestiv gewarnt wird: Steuern wir auf eine gewissenlose Gesellschaft zu? Beraubt sich zur Zeit die Menschheit unwiderruflich ihrer eigenen ethischen und damit auch gesamtmenschheitlichen Grundlagen? Rechtsextremistische und ethisch rigoristische Kreise sehen unsere Welt oft in Unmoral und Unglauben versinken. Auch von ‹links› (z.B. Attac) wird in ähnlicher Weise gewarnt. Die Argumentationsstruktur scheint auf beiden Seiten identisch zu sein. Ist also der Niedergang unserer Zivilisation in Sicht?

Tatsächlich ist in den modernen Gesellschaften insgesamt eine zunehmende Manipulation und Instrumentalisierung von Entscheidungen, die damit ihrer Gewissensbestimmung entfremdet werden, zu beobachten. Zwar finden beispielsweise nach dem Zusammenbruch eines totalitären Regimes Gewissensentscheidungen, die zuvor ihren vorrangigen politischen Ort bei Einzelnen im Untergrund hatten, in der Öffentlichkeit starke Verbreitung. Doch schon bald werden diese durch die Mächte der Ökonomie und des Konsums sowie durch Interessen eigener Verwirklichung und Karriere zurückgedrängt. Wenn sich heute jemand auf sein Gewissen beruft, wird folglich unter den eben skizzierten psychosozialen Bedingungen die Frage dringlich, ob und unter welchen Voraussetzungen von einem legitimen Gewissensurteil überhaupt noch gesprochen werden kann.

Dennoch kann eine zunehmende «Gewissenlosigkeit» der Gesellschaft nicht konstatiert werden. Denn trotz des Rückgangs ‹klassischer› ethischer Grundüberzeugungen entsteht zugleich eine neue gewissensbezogene Sensibilität in anderen Bereichen: in der Ächtung von Gewalt, in der Anerkennung anderer sittlicher Grundüberzeugungen, im Wert bewahrter Natur, im Vorrang naturschonender Energien, in der Achtung vor dem ausländischen Mitbürger, in der Hilfsbereitschaft Armen und Asylanten gegenüber, im friedensbewahrenden Handeln, im partner-

schaftlichen Umgang, im Gegenüber der Geschlechter. In allen diesen Bereichen ist unser ethisches Bewußtsein der letzten Jahrzehnte signifikant gestiegen und hat Standards gesetzt, die nicht mehr einfachhin umkehrbar sind.

Selbstverständlich reicht diese neue ethische Sensibilität nicht aus, eine Gegenthese zu führen, als würde das Gewissen in unserer westlichen, demokratischen Welt am besten aufgehoben sein. Diese Aussage – eine starke Versuchung für westliche Politiker – würde, wie oben hinreichend aufgewiesen wurde, von zeitkritischer Blindheit zeugen.

Das Gewissen ist folglich eine sensible Größe und nicht von unverwüstlicher Konstitution. Es bedarf der Aufmerksamkeit und Sorge. Gewissensbildung heißt eine zentrale Aufgabe zur personalen Identität und zur Stärkung des Gemeinwesens. Auch wenn der folgende Satz nicht neu ist – auch hier darf und soll er nicht fehlen: Der Mensch ist nicht nur *vor* seinem Gewissen, sondern auch *für* sein Gewissen verantwortlich!

III. Grunddifferenzen der Gewissensinterpretation in der Theologiegeschichte

Es gibt nicht viele Begriffe, in deren Geschichte ein solches Ausmaß unterschiedlicher Verständnisse aufzutreffen ist, wie in der des Gewissens. Auch sein theologisches Verständnis weiß um eine Bandbreite möglicher Begriffsbestimmungen, die noch in der aktuellen katholischen Theologie in einem gewissen Ausmaß anzutreffen ist.

Theologiegeschichtlich liegen die beiden jeweils grundsätzlichen Hauptdifferenzen in den unterschiedlichen Traditionen der franziskanischen und dominikanischen Interpretation einerseits und in der augustinischen und lutherischen Interpretation andererseits.

Das Gewissen als naturhaften Bezug (synteresis) begreift *Bonaventura*, der Hauptvertreter der franziskanischen Schule, als kraftvolle Neigung des Willens und Gemüts zum Guten, *Thomas von Aquin* aber, das Haupt der dominikanischen Schultradition, als Fertigkeit und Urkenntnis, die sich auf die ersten Handlungsprinzipien, die Naturrechtsprinzipien, richtet. Das Gewissen als Handlungsbeurteilung (conscientia) begreift Bonaventura als vernunfthafte Fertigkeit, Thomas aber als actus der konkreten, schlußfolgenden Anwendung sittlicher Erkenntnis.

Ungeteilt wird das Gewissen bei *Augustinus* und *Martin Luther* verstanden. Für Augustinus ist es das verborgene Innere des Menschen, wo der dem natürlichen Gesetz entsprechende Gotteswille im Anruf Gottes erfahren wird. Luthers Gewissen, das häufig als neuzeitlich-autonome Konzeption mißverstanden wird, seine Wurzeln aber bei Augustinus hat, ist die unter der Dialektik von richtendem Gesetz und tröstendem Evangelium stehende Mitte der Person vor Gott, in der Gottes Stimme vernehmbar wird.

In der *gegenwärtigen katholischen Theologie* besteht die grundsätzliche Differenz im Gewissensverständnis auf originär philosophischem Gebiet, die aber aufgrund der normativen Konsequenzen ihre Brisanz in der Moraltheologie gewinnt. Der grundlegende und folgenreiche Dissens besteht in der Frage, ob das Gewissensurteil qualitativ durch die Intention und den Telos bzw. die Konsequenzen, oder ob es durch die materialen Inhalte seiner Handlung zu bestimmen ist.

IV. Grundsätzliches zum Gewissensurteil und dessen Beschaffenheit

Der stark nach eigenem Belieben bestimmte, öffentliche Gebrauch der Gewissenskategorie (s. I.) und deren allgemeine Gefährdung unter den sozialen Bedingungen der heutigen Gesellschaft (s. II.) lassen eine unkritische Berufung auf das eigene Gewissen nicht mehr als rational verantwortbar erscheinen. Die *‹Unterscheidung der Geister›* zur Prüfung der jeweiligen Gewissensbeanspruchungen und des eigenen Gewissensspruchs ist heute ein stets neu einzulösendes Erfordernis. Sowohl die zum Urteil führende Grundhaltung der Person als auch die Weise, wie die Überzeugungsverpflichtung zustande gekommen ist, ist zu prüfen. Zur Urteilsbildung über das Vorhandensein eines echten Gewissensurteils ist neben der Berücksichtigung des materialen Gehaltes der Handlung die erfahrene innere Verpflichtung von Belang. Sollte die vermeintliche Gewissensargumentation der kritischen Prüfung nicht standhalten, läge nur eine mehr oder weniger sorgfältig gebildete Überzeugung, gegebenenfalls sogar eine bloße Meinung oder gar ein opportuner sprachlicher Mißbrauch vor.

Ein konzentrierter Blick auf das *Phänomen des Gewissens*, auf die Erfahrung, als was und wie das Gewissen wahrgenommen wird, kann zur Klärung betragen:

Im Gewissen erfährt der Mensch das *Gute*. Was dieses erfahrene Gute ist, ist ihm nicht einfachhin evident. Weder erfährt er das Gute einfachhin als den ‹deduzierten› Gott, noch als das induktive Ergebnis der eigenen genetischen oder neuronalen Notwendigkeiten oder der ihn determinierenden Umweltgeprägtheit. Das Gewissen wird vielmehr *unabgeleitet* in sich erfahren. Es zeigt sich als unbedingt.

Dem gewissenhaften Menschen kann diese Unableitbarkeit durchaus *verborgen* bleiben: Als einfacher Gläubiger ist er vielleicht katechetisch verkürzt unterrichtet worden und identifiziert daher den Gewissensspruch direkt und unvermittelt mit dem Spruch Gottes. Als gläubiger Intellektueller erkennt er ihn vielleicht neuscholastisch kurzgeschlossen nicht als eine Eigenwirklichkeit. Als sozialwissenschaftlich Interessierter versteht er vielleicht das Gewissen als bloßes Ergebnis seiner ihn bestimmenden psychosozialen Umwelt, ohne sich die Freiheit und Souveränität seiner Gewissensentscheide zuzugestehen. Als biotechnologischer Forscher erklärt er vielleicht das Gewissen als bloße Ursache neurophysiologischer Prozesse, übersieht aber damit die prinzipielle Unbegründbarkeit von geistigen Wirklichkeiten wie Freiheit, Selbstbewußtsein und Verantwortung durch physikalische Ursachen. Unter dem illusionären Anspruch, eine neutrale Wirklichkeitsbeschreibung zu bieten, unterliegt er vielmehr einer verdinglicht-banalen Ereignisontologie. Bei all diesen Denktypen wird folglich das Gewissensverständnis durch ihre unterschiedlichen Wirklichkeitszugänge extrapolierend determiniert. Wo dies aber nicht geschieht, wo der eigene Zugang vor dem unverstellten Blick auf das Phänomen zurücktritt, kann das Gewissen in seiner ursprünglichen Erfahrung vom Subjekt erkannt werden: als eigene, in sich stehende Wirklichkeit; als unableitbar, unbedingt; als lebendige Erfahrung des Guten, als Forderung des Guten; als Organ des Sein-Sollens.

Entscheidend für die Tätigkeit und Erfahrung des Gewissens ist die jeweilige spezifische *Situation*. Die allgemeine Frage an das Gewissen nach dem Guten in diesem oder jenem Fall bleibt nämlich unbeantwortet. Erst in der Situation, in der

sich die Gewissensfrage stellt, zeigt sich dem Menschen die Kenntnis des Guten und Bösen. Die Situation ist jedoch nicht eindeutig. Verschiedene Geltungen liegen in ihr; sie in rechter Weise zu bewerten und das eigene rechte Tun zu erkennen, verlangt Gewissensbildung. Es bedarf eines unverstellten, offenen und reinen Blickes auf die widersprüchlichen Forderungen der jeweiligen gewissensrelevanten Situation. Nicht die Situation als solche konstituiert das Gute. Doch nur in und an ihr ergeht der Ruf, in dem die ewige Forderung des Guten erkannt werden kann.

Beim sog. *guten* Gewissen denkt der Mensch wenig über sein Gewissen und dessen Entscheide nach. Er lebt aus der Fülle des Augenblicks und aus der Anforderung seiner Aufgaben und Verpflichtungen. Sein Verhalten ist weder selbstbeobachtend noch rückbezüglich. Diese fehlende Selbstreflexion drückt kein oberflächliches Verhalten aus, sondern ist – im Gegenteil – der natürliche Ausfluß seiner inneren Einheit und seelischen Freiheit.

Aktiv und dem Subjekt bewußt wird das Gewissen zumeist ex negativo. Beim sog. *schlechten,* verletzten oder ‹bösen› Gewissen erfährt sich der Einzelne als in sich uneins, gebrochen oder als in seinem Wesen gefährdet. Das Gewissen klagt egozentrisch, verweist aber von sich weg. Das gebrochene Innere trifft auf das innere Gericht (Kant: Gerichtshof), auf die innere Mahnung und die Verpflichtung zum Guten, zum Wahren, zum Wert. Entscheidend ist dann die persönliche Öffnung zum Guten, das Sich-Stellen gegenüber dem Anspruch, das wahrhafte Erkennen-Wollen, das Sich-Zugestehen, schuldig geworden zu sein und sich vergangen zu haben und das entschlossene Bejahen des Guten, des Wahren, des Wertes.

Das Gewissen kann als *innere Stimme* beschrieben werden. Das damit in der Situation entstehende Ringen um Gut und Böse ist als anthropologische Grunderfahrung allgemein bekannt, weswegen es auch in den Medien und in der Werbung als zwei unterschiedliche Einflüsterer – oft als Engelchen und Teufelchen dargestellt – plausibel verwendet werden kann. In diesem Entscheidungsprozeß soll der Mensch auf das Gute verpflichtet werden. Diese gewissenhaft vollzogene Entscheidung bedeutet für ihn die *letzte richterliche Instanz*. Sie kennt keine weitere Berufung, sondern hat für ihn als absolute Verpflichtung Ewigkeitscharakter. Als Christ weiß der im Gewissenskonflikt stehende Mensch, daß der erfahrene Anruf des Guten dem Gehorsam gegen Gott entspricht, mit dem er sich in seiner persönlichen, unmittelbaren Entscheidung und Verantwortung gegen Gott bewährt oder versagt. Es ist nicht so, als solle einfachhin ein objektiv Gutes getan werden, sondern als Antwort auf Gewissensanruf und -urteil soll es vom Menschen zuinnerst wollend, ‹wahrheitsgleichförmig› verwirklicht werden.

Für diese seine Entscheidung gibt es *keine Stellvertretung*, keinen Ersatz, keine Delegation, auch nicht an eine ihm untergeordnete oder höhere irdische Autorität. Gerade auch im Gehorsam gegenüber Autoritäten ist der Mensch seinem Gewissen verpflichtet, der für ihn primäres Medium des Guten bzw. des autoritativen Willens Gottes bleibt. Die in der Selbständigkeit des Gewissensurteils erfahrene Bindung an das Gute begründet erst die rechte Haltung gegenüber der rechtmäßigen Autorität, in der ihm ebenfalls das Gute als Anspruch begegnet.

Hart und zerstörend können jedoch die jeweiligen *Konflikte* zwischen dem Gewissen des Subjekts und der Norm der Autorität wirken, wie es aus zahlreichen Beispielen belegbar ist. Ihre letzte Dramatik und Tragik haben diese Konflikte aber

nicht – wie es die jeweiligen Berichterstattungen nahezulegen erscheinen – in ihrer finalen Entscheidungsschlacht oder in der schlußendlichen Durchsetzung des Mächtigeren, sondern aufgrund ihrer gleichen Herkünftigkeit vom Guten, aufgrund dessen sie kämpfen müssen – bei gleichzeitiger Achtung vor dieser Herkünftigkeit als der Herkünftigkeit des anderen, die es zu erheben gilt. Bloße Parteilichkeit schadet nur; der Blick auf das gemeinsame Gute – gerade auch beim anderen – setzt dagegen die differenzierenden Kräfte frei.

Das das sittliche Wesen des Menschen auszeichnende Grundphänomen des Gewissens hat folglich ein spezifisches Verhältnis zur Norm, das aber von *legalistischen* Konzepten der Moraltheologie – gerade auch in der theologisch bedeutenden Erschließung des Guten – entstellt zu werden droht. Denn Erkenntnis und Einsicht gegenüber dem Guten erschließt sich nicht einfachhin durch die bloße Lehre des ‹sittlichen Gesetzes›. Davon aber war der ethische Problemhorizont in der Ausbildung der Priesterseminaren bis hin zur pastoralen Anwendung in Seelsorge und Homilie in den Jahrhunderten vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil maßgeblich geprägt. Während Thomas von Aquin mit dem Gewissen (als synteresis) noch das Licht göttlicher Wahrheit und den Lebens- und Freiheitsbezug des moralischen Subjektes verband und thematisierte, kam die nachtridentinische Manualistik über die jeweilige Konstatierung des Gesetzes kaum hinaus. Auf diese Weise konnte das Gebot nicht mehr als verbindliche Eröffnung des Lebens- und Freiheitsraumes Gottes verstanden werden, in der der Mensch auch zu sich selbst und in das ihm Eigene kommt, sondern nur als eine von außen auferlegte Beschränkung. Das göttliche Gesetz wurde eigenartig säkularistisch als Ge- und Verbote im Sinne menschlicher Gesetze verstanden. Was aber von dieser äußerlichen Einschränkung menschlicher Wahlfreiheit nicht erfaßt wurde, war wiederum grundsätzlich erlaubt. Dem sittlichen Wesen des Menschen konnte folglich mit solch einem Ansatz – trotz und entgegen der Konzeption vom Primat des Gewissens beim Aquinaten – nicht entsprochen werden.

Die eigentliche Tragik eines legalistischen Ansatzes einerseits wie eines liberalistischen, utilitaristischen oder auch funktionalistischen Ansatzes andererseits liegt aber in der *Verdunkelung des* im Gewissensphänomen ergehenden *Anrufs* des Guten. Indem jene zu kurz greifenden Erklärungsansätze das suchende Fragen des Menschen zur Gewissenserfahrung zu beantworten scheinen, entziehen sie ihm die erfahrbare Dringlichkeit und tiefere Einsicht, sich zum Guten, das sich ihm mitteilt, auf den Weg zu machen. Wenn nämlich der Mensch in der Integration seines Gewissens lebt und die Verpflichtung zum Guten immer wieder als Anruf an sich selbst erfährt, kommt er ins Fragen nach dem ihm Widerfahrenden und Begegnenden. Er fragt sich, was denn das lebendig in seinen Lebensvollzug Hineinsprechende sei. Als Antwort wird sich aber ein gewissenhaft aus seiner Personmtiefe Lebender kaum mit einem Prinzip zufriedengeben, vielmehr in der personalen Wahrnehmung des lebendigen Anrufs an seine Lebensgestaltung eine personal-transpersonale Entsprechung erahnen, die konstitutiv für den Fortgang dieses umgestaltenden Begegnungsgeschehens werden kann. Dies kann aber nicht einfachhin aus Furcht vor dem Verlust des Gnadenstandes, aus Flucht vor ungewissen Freiheitsmöglicheiten oder aus dem Willensdrang zum ihm Nützlichsten geschehen. Erst aus dem Hören dieses Rufes und aus dem Angezogensein des seiner Gewissenserfahrung Entsprechenden und damit ihm Eigenen kann es zum Erkennen eines Guten, Wahren,

authentisch Richtenden, zu ihm Rufenden und bei ihm Seienden kommen, der mit dem dreieinen *Gott* identifizierbar ist.

V. Kirche als Pendant des Gewissens

Kirche ist das Gesamt heilig-lebendiger Gemeinschaft der Menschen, die die Gnade empfangen haben, durch die Offenbarung Gottes, die sich «viele Male und auf vielerlei Weise», aber einzigartig und unüberbietbar in Jesus Christus den Menschen mitgeteilt hat. Aus dieser Selbstoffenbarung Gottes erwächst die Kirche, in der Gott bleibend und immer wieder neu im Heiligen Geist gegenwärtig ist. Kirche ist folglich primär weder Institution noch Organisation. Sie reicht weit in die Vergangenheit zurück und greift weit in die Zukunft hinaus, «bis daß Er kommt». Ihre Gegenwart ist quantitativ fast irrelevant und doch in jedem lebenden Christen existent; ist qualitativ Krisis und Lichtstrom zugleich. Die Kirche umfaßt, obgleich sie stets auch konkret ist, das Ganze der Zeiten und des Denkens. Sie ist ist kein Typos und keine Perspektive. Sie hat keine bestimmte Spiritualität und keinen eigenen Frömmigkeitsstil. Sie umgreift vielmehr alle Typen und Perspektiven, alle Stile und Eigenheiten. In ihr steht das einzelne Subjekt und Gewissen im transsubjektiven Lebensraum der Entscheide und Orientierungen.

Die Kirche ist damit der Garant der Gewissensschärfe. Als anthropologisches Phänomen scheint zwar das Gewissen der Kirche nicht zu bedürfen. Es funktioniert autonom und meldet sich von allein. Es spricht auch ohne, gegebenenfalls sogar gegen kirchliche Akte. Doch die Kirche ist um des Gewissens selbst willen unverzichtbar. Was das Gewissen in der Situation als gut entscheidet, birgt sich in der Kirche im transsubjektiven Übergreifen aller Fälle. Was das Gewissen im Jetzt als gut erfaßt, liegt in der Kirche als Gut aller Zeiten. Nur in ihr steht das Gewissen im Gesamt seiner Möglichkeiten, schärft es sein Urteil in den Urteilen der Jahrtausende.

Die wirkmächtige, qualifizierende Bedeutung von Kirche für das jeweilige, im ethischen Konflikt stehende Gewissen (conscientia) besteht aber nicht nur ad extra, d.h. in der objektiven, raumzeitlichen Weisheit seines ethischen Gehaltes, sondern auch und vorgängig ad intra, d.h. in der durch die Gnade erwirkten interioritas der gläubigen Person. Dort verwirklicht sich das (subjektive) innere Leben praktizierender Eigenspiritualität, das persönliche Gebet in Begegnung und Zwiesprache – das im übrigen als fruchtbarer spiritualitätstheologischer Gegensatz zur (objektiven) kirchlichen Liturgie sich einerseits von dieser formen und orientieren läßt und ihr andererseits ihre innere Lebendigkeit verbürgt. In der innerlichen, lebendig-persönlichen Eigenspiritualität erscheint dem gläubigen Subjekt der in die Entscheidung mündende Gewissenskonflikt als Anteilnahme am Urteil Christi, als Gottesurteil.

Aufgrund dieses ad extra wie ad intra bestehenden Wirksamkeitsbezugs der Kirche und ihrer Lehre auf das Gewissen des gläubigen Individuums darf der Anspruch jener nicht auf eine ‹nackte› Gehorsamsforderung verkürzt werden. Entgegen dieser weit verbreiteten und medienwirksamen Engführung fungiert Kirche und kirchliche Lehre in der objektiven Eigenwelt des subjektiven Gewissens vielmehr als potentieller Gnadenimpuls zur Erkenntnis des Guten. Kirchliche Lehre ist innere Ansprache der Gewissensorientierung und -bildung, ist normative Versprachlichung in Entsprechung zu konkretem Vollzug und gelungener Gesamtexistenz.

Damit zeigt sich aber auch die ethische Fahrlässigkeit einer Kasuistik, wie sie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbreitet war, wenn sie den konkreten Glaubensanspruch zur Tugend bloßer Gehorsamsbefolgung verzerrte. Die theologische Bedeutung der Kasuistik bestand allerdings im konkreten Durchdenken authentisch gelebten Christseins bis in die spezifischen Entscheidungssituationen hinein – eine aktuelle Herausforderung, die heute ein Desiderat bildet.

Das Gewissen kann sachgerecht nicht streng individualistisch erfaßt werden. Es steht dem Anspruch nach gemeinsamer Vergewisserung nicht fremd gegenüber. Das Gewissen ist nicht das Versteck individueller Freiheit eines Individuums. Es ist kein Ort der Inkommunikabilität sittlicher Existenz. Doch gerade durch sein dialogisches Moment steht es in der Gefahr der oben beschriebenen wirkmächtigen Möglichkeiten der Instrumentalisierung und Manipulation. Es bedarf zu seiner Urteilsbildung einer Instanz, die aufgrund ihrer Konstitution die Überwindung von Teilperspektiven und -interessen legitim beanspruchen kann, und die jenseits jeglicher Verzweckung um einen authentischen Zugang zum Guten als dem Objekt des Gewissens weiß. Eben dies beansprucht aber die katholische Christenheit aufgrund der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und des Selbstverständnisses der Kirche im kirchlichen Lehramt in spezifischer Differenzierung zu besitzen – was noch auf dem letzten ökumenischen Konzil in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche ausdrücklich bestätigt wurde.

VI. Kirchengeschichtliche Hintergründe des Gewissensstreites

Die Geschichte des kirchlichen Lehramtes ist tragischerweise von einer starken Ambivalenz zum Gewissensphänomen geprägt. Die kirchliche Lehre zum Gewissen ist aber im Grundsätzlichen keineswegs widersprüchlich. Im Gegenteil: Es wäre sehr zu wünschen, daß die jeweiligen autoritativen Instanzen der verschiedenen Staatsformen die Gewissenslehre ebenso klar formuliert hätten und diese in der jeweiligen Lehrentwicklung ebenso zentral herausgebildet worden wäre. In der kirchlichen Lehrentwicklung war jedenfalls das Gewissensurteil schon im Mittelalter und daraufhin unwiderruflich letzte Instanz der sittlichen Entscheidung der Person.[3]

Die konkrete Ausübung kirchlicher Vollmacht stand jedoch ihrer Gewissenslehre oft faktisch distanziert gegenüber. Die Gewissensfreiheit mußte vielmehr unter dem Widerstand der Kirche hart erkämpft werden. Diese empfand sich in ihrem Wahrheitsanspruch und in ihrer Lehrverkündigung durch die Berufung auf das Gewissen in Frage gestellt. Im Widerstreit der unterschiedlichen Auffassungen und Ansprüche schien sich die Kirche mit der Berufung auf die Kompetenz des Lehramtes auf objektiverem und damit sicherem Boden zu bewegen. Denn mit der Bewahrung und Auslegung des depositum fidei als des normativen Glaubensgehalts war eine objektive – wenn auch im einzelnen nicht immer klar angebbare – Größe und Aufgabe gegeben, zu der das subjektgebundene und nicht situationsunabhängig arbeitende Gewissen wenig bereitstellen konnte. Das Objekt lehramtlicher Autorität wurde spätestens seit dem Konzil von Trient die göttliche Offenbarung in Bezug auf «fides et mores» – was als traditionsgeschichtliche, inhaltlich schwankende Parallelisierung dieser Begriffe bis auf Augustinus zurückgeht.

Statt mit ihrer ureigenen Gewissenslehre zu wuchern, wurde die Kirche – vor allem in den geistigen Kämpfen des 19. Jahrhunderts – zum großen Kontrahenten der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Papst Gregor XVI. bezeichnete in seiner Enzyklika «Mirari vos» von 1832 die Gewissensfreiheit als deliramentum (Albernheit) und die Meinungsfreiheit als die Pestkrankheit seiner Zeit. Der Syllabus von Papst Pius IX. steht in Abhängigkeit von den Formulierungen Gregors und bildet den Anhang zur Enzyklika «Quanta cura» von 1864, in der das Gewissen als Freiheit, die zugrunde richtet, bezeichnet wird. Doch auch diese Aussagen können nur hermeneutisch-kritisch verständlich gemacht werden. Dann aber zeigt sich, daß diese Verurteilungen nicht die Gewissens- oder Religionsfreiheit als solche einfachhin betreffen, sondern das gegen Glaube und Kirche gerichtete naturalistische bzw. liberalistische Verständnis dieser Freiheiten. Die Ablehnung eines solchen Verständnisses wurde daher nicht nur von den Päpsten vertreten, sondern findet sich auch bei großen Denkern wie John Henry Newman und Karl Marx.[4]

Mit der Besinnung auf ihre ureigenen Fundamente während des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die Katholische Kirche in der Gewissensfreiheit die unwiderruflich verliehene Würde des Menschen erfassen können. Sie konnte sich nun erneut in innerer Beziehung und Einheit mit der ganzen Menschheitsfamilie begreifen. In ihrer Sendung weiß sie sich zum Weltdienst beauftragt, der in der Liebe zum Nächsten gründet und im Dialog mit den Menschen auch die Achtung des Anderen als Anderen und die Förderung seiner Freiheit umfaßt.

Es wäre aber ein Mißverständnis, aus dieser rückhaltlosen Bereitschaft der Kirche zum Dialog mit der ganzen Menschheit den Verzicht ihres Anspruches, ihr sei die Glaubenswahrheit für alle Menschen anvertraut, abzuleiten und sie folglich um des Dialoges willen von dieser Sendung dispensiert zu glauben. Zwar zählt, was die irdischen Wissensgehalte angeht, nur die Kenntnis der Sache und die Qualität der Argumente, weswegen sich hier die Kirche auf keine besondere Offenbarung Gottes berufen kann. Doch bewahrt die Kirche ein Glaubenswissen, das in die Wirklichkeit des Irdischen hineinragt und sie gegebenenfalls zum Propheten qualifiziert. Dies gelingt jedoch nur dann glaubwürdig, wenn sie argumentativ stark ist und weder die Rationalitätsansprüche modernen Denkens noch die Achtung der Freiheit jeglicher Person unterläuft.

Die rückhaltlose Bereitschaft zum gesamtmenschheitlichen Dialog bedeutet allerdings nicht, das säkulare Verständnis des jeweiligen Gesprächspartners zu übernehmen. Für den Dialog hinsichtlich des Gewissens und der Würde des Menschen wäre das besonders fatal, verfügt die Kirche doch über eine Tradition, die in ihrer Begriffsklarheit für den ethischen Horizont moderner Theorien beispielhaft ist. Prinzipiell sind für sie demokratische, rechtsstaatliche Verfahren zur Lehrbildung nicht einfachhin anwendbar, da sie einer Wahrheit verpflichtet ist, für die sie selbst nur Zeugnis ablegen kann. Hierzu ist die Kirche auch in ihren auf neue Fragestellungen gegebenen Antworten verpflichtet.

VII. Zu den Zweifeln an der Kompetenz des kirchlichen Lehramtes

Die Problematisierung des Gewissensphänomens hinsichtlich der verschiedenen Interpretationen, Instrumentalisierungen und allgemeinen Gefährdungen kann

nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch die Kirche, insbesondere das kirchliche Lehramt, in der Kritik steht. Grundsätzliche Zweifel – sowohl vier *konkret inhaltliche* als auch vier *allgemein verbreitete* – werden wiederholt an der spezifischen Kompetenz des Lehramtes geäußert.[5]

Die *konkret inhaltlichen* Einwände gegen die Lehramtskompetenz betreffen den grundsätzlichen Dissens über (1.) die Autonomie von Vernunft und Freiheit, (2.) die Teleologie menschlicher Handlungen, (3.) die Universalität in der Geltung ethischer Normen, (4.) die Existenz des intrinsice malum (in sich schlechten Handlungen). Auf diese Problemkreise kann hier nicht näher eingegangen werden. Sie seien hier aber ausdrücklich genannt, denn Zweifel an der Kompetenz des argumentativen Gegners oder gar an seiner Aufrichtigkeit oder Moralität gründen häufig in dem unterschiedlichen Verständnis der jeweiligen Streitpunkte. Sachlich begründete Auseinandersetzungen sollten daher nicht mit der Vordergründigkeit persönlicher Beschuldigungen geführt werden. Argumentationsfiguren, die den Kontrahenten der Macht, Bosheit oder Inkompetenz verdächtigen, sind gerade beim inhaltlichen Streit unter Christen auf die Kategorien der eigentlichen Sachfragen hin zu überschreiten.

Die *allgemein verbreiteten* prinzipiellen Einwände betreffs der Lehramtskompetenz lassen sich ebenfalls in vier Anfragen zusammenfassen. Zwar bestimmen sie kaum die eigentliche Sachdiskussion, sondern haben eine eher massenwirksame Entfaltungskraft. Doch bilden sie den wirkungsvollen Hintergrund für eine weit verbreitete Skepsis, der schon die bloße Fragestellung eines authentischen, normativen Bezugs des kirchlichen Lehramtes zum Gewissensphänomen als undenkbar erscheinen muß. Diese populären Zweifel an der Kompetenz des kirchlichen Lehramtes lauten:

(1.) Die Stichhaltigkeit – und im Grunde die Wahrheit – einer Aussage entscheide sich an der Qualität, Sachgemäßheit und damit letztlich Überzeugungskraft ihrer Argumente. Da aber die Aussagen des kirchlichen Lehramtes fast ausnahmslos argumentativ schwächer seien als die der vom Lehramt inkriminierten Ansichten – falls es überhaupt argumentiere -, sei den Aussagen des Lehramtes kein besonderes Vertrauen, sondern eher Skepsis entgegenzubringen.

(2.) Konkrete Interventionen des kirchlichen Lehramtes zeigen, daß sie die Argumente ihrer ‹Gegner› nicht immer träfen, sondern oft verzerrt und ungenau darstellen. Wer allerdings schon die gegnerische Position nicht richtig darzustellen vermag, dem könne auch bei seinen eigenen Aussagen keine Glaubwürdigkeit beigemessen werden.

(3.) Die Geschichte der lehramtlichen Interventionen zeige viele Fehleingriffe und Sachirrtümer auf. Damit aber habe das kirchliche Lehramt seinen diesbezüglichen Kompetenz- und Autoritätsanspruch selbst widerlegt.

(4.) Die Widersprüchlichkeit lehramtlicher Äußerungen zeige sich besonders drastisch dort, wo es sogar bis in den argumentativen Grundansatz hinein mit zweierlei Maß mäße. Dies sei exemplarisch zwischen den Verlautbarungen zur Soziallehre und denen zur Sexualmoral aufweisbar. Während bei den ersteren die Freiheit des Menschen, vor allem seine Gewissens- und Glaubensfreiheit, vom kirchlichen Lehramt mit massiver Nachdrücklichkeit vertreten werde, sei in der Sexualmoral von solchen

Freiheiten kaum mehr die Rede, sondern vor allem von gehorsamspflichtigen strengen Normen. Diese Ungleichbehandlung, die bereits durch die Massenmedien mit ihren psychosozialen Interpretationen ein interessiertes Publikum fand, lasse aber auf einen grundsätzlichen Mangel an Kompetenz und Glaubwürdigkeit schließen.

Dies sind die populären, allgemeinen Hauptargumente gegen den besonderen Kompetenz- und Autoritätsanspruch des kirchlichen Lehramtes. Bestehen sie zu Recht?

VIII. Zu den allgemein verbreiteten Infragestellungen der Lehramtskompetenz

Die *erste* Ablehnung (1.) der Glaubwürdigkeit kirchenamtlicher Lehraussagen wird mit ihren fehlenden oder mangelhaften Argumenten begründet.

Besteht aber tatsächlich beim kirchlichen Lehramt ein Mangel an argumentativer Begründung? Eine nüchterne Lektüre ihrer Dokumente wird die Frage bejahen müssen.

Doch ist es wirklich die Aufgabe des Lehramtes, umfassende Begründungen zu erarbeiten – oder nicht vielmehr eine zur Entscheidung anstehende Fragestellung aufgrund bereits vorhandener fachkompetenter Begründungen autoritativ zu entscheiden?! Und wenn dann die kirchenamtlichen Dokumente – wie es in den letzten Jahrzehnten tatsächlich der Fall ist – jene Kritik aufnehmen und sich in den ersten Teilen ihrer Schriften um eine ausführliche Begründung und Grundlegung ihrer Fragestellung bemühen, wird die Unzufriedenheit dann nicht noch größer, weil nun umgekehrt die Dokumente aufgrund ihrer Länge als nicht mehr lesbar kritisiert werden?! Sollte das kirchliche Lehramt dann nicht doch besser auf die umfassenden Begründungsteile verzichten, diese folglich der Theologie überlassen, und nur kurz und präzise behandeln, was zur Entscheidung vorliegt?! Wenn aber das Lehramt sich dann auf seine eigentliche Aufgabe besinnt, die nicht in theologischen Grunderörterungen liegt, sondern in den in Kenntnis der Grunderörterungen vollzogenen autoritativen Entscheidungen, warum soll eine autoritative Sprachform weniger wahr sein als eine argumentative?

Warum soll aber eine Aussage oder Ansicht dann wahr sein, wenn sie die besseren Argumente hat? Entscheiden nicht maßgeblich biographische, emotionale und weltanschauliche Momente über die jeweiligen Argumente und ihre Überzeugungskraft? Kennt nicht jeder Mensch viele Beispiele glänzender Argumentationen, die sich in ihrer Aussage dennoch als falsch herausgestellt haben? Und kennt nicht jeder Mensch Aussagen von einfachen, schlichten Menschen, die in ihrer Wahrheit – trotz fehlender Intelligenz und Argumentationskompetenz – Aussagen höchster Fachkompetenz in den Schatten gestellt haben?

Bezeugen nicht anthropologische Spitzensätze wie «Ich liebe dich» gerade die Wahrheit, *indem* sie sich nicht durch ihre argumentative Begründungen qualifizieren können?! Und antwortet die Kirche analog nicht vorrangig auf Fragen, die Argumente gar nicht lösen können?!

Ist es schließlich nicht vielmehr so, daß einer Institution, die sich der besonderen «Assistenz des Geistes» erfreuen darf, eine autoritative Rede näher steht und dies ihre eigentliche Aufgabe zu sein hat? Und sollte sich die Zustimmung nicht orientieren

nach der «Assistenz des Geistes», welche nicht von der Argumentationskompetenz abhängt?! Warum sollte sich nicht Gott durch die schwächere Argumentation mitteilen?! War nicht beispielsweise bisher jede Staurologie wider Willen mehr von der ‹Torheit des Kreuzes› als von der Überzeugungskraft (Konsistenz) ihrer Argumente geprägt?!

Damit aber soll keiner Verweigerung des rationalen und damit argumentativen Diskurses das Wort geredet werden. Der Dialog gehört zum innersten Wesen der Kirche und ihrer Sendung. «Credo, quia absurdum»[6], heißt kein Satz einer authentischen «fides quaerens intellectum»[7]. Die Überzeugung aber, die Wahrheit einfachhin mit der stärkeren und überzeugenderen Argumentation zu identifizieren, bezeugt eine erschreckende theologische wie psychosoziale Naivität.

Der *zweite* Einwand (2.) gegen die Glaubwürdigkeit und Kompetenz des Lehramtes wird mit der häufigen Verzeichnung und mangelhaften Darstellung der lehramtlich kritisierten Positionen begründet. Bei einer nüchternden Prüfung wird man in der Tat deutliche Anhaltspunkte für diese Kritik erkennen. Doch ist es wirklich die Intention des kirchlichen Lehramtes gewesen, einen bestimmten Autor in der Entfaltung seiner Position exakt wiederzugeben? Oder wird nicht häufiger die Typisierung einer Ansicht, die zu verwerfen ist, dargestellt? Oft werden auch Voraussetzungen bzw. Perspektiven eines Verständnisses dargestellt, nach denen sich dann das weitere Urteil richtet.

Der *dritte* Einwand (3.) gegen die Lehramtskompetenz betrifft die Fehleinschätzungen und Sachirrtümer. Auch solche sind im Laufe der Geschichte der Kirche reichlich anzutreffen. Die kirchliche Unfehlbarkeit gilt nur unter spezifischen Voraussetzungen für einen begrenzten Bereich. Zudem stehen auch die Äußerungen des Lehramtes unter den sozialen und kulturellen Bedingungen ihrer jeweiligen Zeit. Haben sie sich aber nicht gerade unter diesen Bedingungen im geschichtlichen Vergleich als insgesamt besser erwiesen als die entsprechenden Äußerungen von staatlicher Seite oder von einzelnen Theologen?! Muß nicht dann dem kirchlichen Lehramt doch eine bessere «Assistenz des Geistes» zugesprochen werden?!

Der *letzte* Einwand (4.) gegen die Kompetenz lehramtlicher Aussagen argumentiert mit der Unglaubwürdigkeit ihrer sexualethischen Aussagen – vor allem im Hinblick auf ihre verschiedene Argumentation bei sozialethischen Fragen. Tatsächlich werden im Vergleich von katholischer Sexualmoral und katholischer Soziallehre in ganz verschiedener Gewichtung und Orientierung allgemein ethische Kategorien wie Gewissen, Mitbestimmung, Autonomie der Sachbereiche, oder Schutz der Privatsphäre angewandt. Dieses ‹Messen mit zweierlei Maß› wird in kirchenkritischen Schriften entweder referentiell verarbeitet – d.h. was vorbildlich, nämlich freiheitlich und sozialorientiert in der Sozialethik geschieht, müsse auch in der Sexualethik verwirklicht werden; oder es wird pathologisch interpretiert – d.h. die lehramtlichen Vertreter geraten unter Verdacht des Sexualphobischen, legalistisch Zwanghaften, Leibfeindlichen o.ä. Doch es kommt einer Verweigerung des ansonsten eingeforderten Dialoges gleich, wenn man die Sache des Gegenübers pädagogisch oder psychopathologisch diskriminierend zu bewältigen glaubt, obgleich Einflüsse seelischer und kulturgeschichtlicher Verfaßtheit in schriftlichen Äußerungen nie völlig auszuschließen sind. Auf die Sache, auf die es doch dem kirchlichen Lehramt ankommt, gehen aber beide Interpretationstypen nicht ein.[8]

Es ist durchaus keine Unterstellung, in spezifischen moraltheologischen Fragen der Sexualität und des biologischen Lebens einen gesonderten Zugang des kirchlichen Lehramtes zu konstatieren. Diese gesonderte Behandlung ist dann gerechtfertigt, wenn jene Fragen auf einen Sonderbereich bezogen sind, d.h. auf eine einzigartige Verfaßtheit ihres Gegenstandes verweisen können. Eine solche Verfaßtheit kann aber tatsächlich festgestellt werden, weil in jenem um den Geschlechtsakt liegenden Gegenstandsbereich eine besondere ontologische Beziehung zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer besteht, die in der unmittelbaren Schöpfungsmacht der Sache begründet liegt. Die ‹alles neu› machende Schaffenskraft Gottes ist hier gewissermaßen ganz bei sich selbst, steht hier in ursprünglicher Funktion, beansprucht aber damit das mitwirkende Subjekt in besonderer Weise. Dieses hat zurückzutreten, damit auch die Maßgeblichkeit der subjekthaften Gewissenskategorie, auf daß die Frage nach der creatio der Natur ihre Antwort erfährt. Dem sexuellen Handeln ist der Wille Gottes in einer Weise spezifischer Unmittelbarkeit immanent, die es schöpfungsontologisch in keinem vergleichbaren Maße innerhalb der irdischen Sachbereiche gibt.

Aus dieser Perspektive kann – ohne sich einen neuscholastischen Zugang erarbeiten zu müssen – die Radikalität der Enzyklika Humanae Vitae mit ihrem Verbot künstlich empfängnisverhütender Mittel vom Juli 1968 begriffen werden. Die sog. Königsteiner Erklärung vom August 1968 hatte ihr ja – entgegen polarisierender Pauschalinterpretationen – nicht widersprochen, sondern versuchte, die flächendeckenden Wogen des Unverständnisses im deutschsprachigen Bereich in kirchenrehabilitierender Intention zu glätten, indem sie auf die Letztverbindlichkeit des Gewissensurteils verwies. Dieses war und ist in der Tat verbindliche Lehre der Kirche, obgleich damit die Entscheidung der Enzyklika faktisch unterlaufen wurde. Humanae Vitae und Königsteiner Erklärung können daher als ein Beispiel par excellence für die Spannung der Wahrheitsinstanzen von Gewissen und kirchenamtlicher Lehre gelten.

IX. Schlußthesen zum Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt

1. Das Gewissen des Individuums und das kirchliche Lehramt sind trotz und gerade in ihrer problembeladenen Geschichte unverzichtbare Wahrheitsinstanzen. Damit soll aber keiner euphemistischen Harmonisierung des Problems das Wort geredet werden. Eine Skandalgeschichte des Lehramtes ließe sich leicht zusammentragen, aber ebenso eine keinesfalls geringere der vielen folgenschweren irrenden Gewissensurteile. Während jedoch das Bewußtsein für die Angefochtenheit des kirchenamtlichen Wahrheitsanspruchs in der heutigen Zeit stark ausgeprägt ist, ist ein entsprechendes kritisches Bewußtsein für den Gebrauch des Gewissensanspruchs kaum festzustellen und daher verstärkt erforderlich.

2. Als Wahrheitsinstanzen sind Gewissen und kirchliches Lehramt aufeinander bezogen und für sich wechselseitig bedeutsam. Der Primat des Gewissens in sittlichen Entscheidungen des Individuums ist unwiderrufliche Lehre der Kirche. «Gegen das Gewissen zu handeln, erbaut zur Hölle.»[9] Die Kirche ist mit ihrem Lehramt die zentrale Instanz für die Formung, kritische Hinterfragung und Stärkung des Ge-

wissens, da sie wie das Gewissensurteil selbst ihre Bedingungen und ihre Verwirklichung in ihrem Wahrheitsanspruch auf ‹Denselben› hin transzendiert.

3. Für den Christen ist die Alternative ‹Gewissen *oder* Lehramt› weder realisierbar noch überhaupt denkbar. Da nämlich das jeweilige Gewissen in vielfacher Hinsicht durch personale und soziale Einflüsse geprägt wurde, der Christ sich aber grundsätzlich nicht als Ergebnis seines psychosozialen Werdegangs versteht, sondern aus dem Selbstverständnis seiner gemeinschaftlich-kirchlich gelebten Gottesrelation in Jesus Christus, ist ihm – die Bewußtheit dieser seiner Konstitution immer vorausgesetzt – der auch normativ bedeutende gemeinschaftlich-kirchliche Bezug seiner ureigenen Selbstbestimmung selbstverständlich. Dabei versteht er diesen kirchlichen Bezug nicht als Einschränkung oder gar Aufhebung seiner als autonom erfahrenen Selbstbestimmung. Im Gegenteil begreift er – zumindest grundsätzlich[10] – diese allgemein lebensbezügliche wie insbesondere denkerische Ausweitung seines Selbstandes als maßgeblichen Überstieg aus den Heteronomien eigener psychosozialer Determinanten wie aktueller Mainstreams auf die je größere Freiheit der die Jahrtausende umfassenden heilsgeschichtlichen Lehrweisheit der Glaubensgemeinschaft Kirche, für dessen aktuelle, authentische Versprachlichung das kirchliche Lehramt fungiert.

4. Durch ihre Opposition zu den psychosozialen Heteronomien der jeweiligen Zeit ruft die Kirche den Menschen zu dem ihm je Eigenen: zu seinem ureigenen, nämlich schöpfungsgemäßen, stets persönlich und konkret einzulösenden Selbst-, Nächsten- und Gottesbezug. Die Kirche und ihr verbindliches Urteil im subjektiven Gewissen des Christen und im objektiven Lehramt des Bischofs besitzt im sozialen Prozeß einer differenzierten Gesellschaft ihre Kraft in einer starken kollektiven Identität. Während sich die gesellschaftlichen Identitäten vorrangig durch klassenbezogene Milieubildungen und ethnische Zugehörigkeiten bilden, werden diese sozialen Orientierungen in der kirchlichen Identitätsbildung durchbrochen und überstiegen. Dort bildet sich das Profil gerade in der gemeinsamen Wahrheitsschärfe des situativ präzisen Gewissens und des zeitgeistig unabgelenkten Lehramtes als Kontrastphänomen heraus. Die Kontrastwirklichkeit, die aus sozialwissenschaftlicher Perspektive eine herausragende Entwicklungschance für in Nischenstellung befindliche kulturell-weltanschauliche Gruppen in einer sich radikal differenzierenden Gesellschaft darstellt, besteht in der Kirche aber als spezifisch global und ‹katholisch›. Gerade unter diesen gesellschaftlichen Voraussetzungen haben das Gewissen des Gläubigen und das lehrende Amt die gemeinsame und wechselseitig unverzichtbare Aufgabe der glaubensbezogenen Identitätsbildung und -förderung. Das kirchliche Lehramt hat hier u.a. die unverzichtbare Aufgabe verbindlicher transsubjektiver Vorgaben an Sinngehalten, die in concreto oft erst aus dem Ringen und Urteilen des Gewissens realisiert werden.

5. Für Kirche und Christsein ist daher ein Pluralismus der Überzeugungen nicht in der Weise möglich, wie er für gesellschaftliche und staatliche Institutionen einer weltanschaulich neutralen Demokratie konstitutiv ist! Christen, kirchliche Bildungseinrichtungen und andere kirchliche Institutionen stehen nicht im geistig neutralen Raum, sondern von ihrem eigenen Selbstverständnis her in einem Leben, das

sich persönlich wie gemeinschaftlich von der kirchlich vermittelten Offenbarung Gottes in Jesus Christus vom Zeugnis der Heiligen Schrift her versteht. Christen verstehen sich als gemeinschaftlich Glaubende, als Kirche. Dieser Glaubensgemeinschaft Kirche ist insbesondere unter dem eingestifteten authentischen Lehramt der Bischöfe die Wahrung und Verkündigung des Glaubens anvertraut, wie es die konziliare Kurzformel «fidem credendam et moribus applicandam praedicant, et sub lumine Sancti Spiritus illustrant»[11] orientierungsstark, freiheitseröffnend und pneumatisch zugleich artikuliert. Das «vero religiosum voluntatis et intellectus obsequium»[12] entspricht einem besonderen, jegliche sich rein innerweltlich konstituierende Autorität überragenden Bezugs- und Vertrauensverhältnis, schließt aber gegenüber dem nicht unfehlbar sprechenden Lehramt einen gewissensqualifizierten Dissens nicht prinzipiell aus, als dessen bezugswahrende Form mit Karl Rahner das «silentium obsequiosum»[13] begriffen werden kann.

6. In der Kirche und auch für den einzelnen Christen ist es darum prinzipiell nicht sachgerecht und legitim, die jeweils bestehende eigene Eigenständigkeit gegen die anderer Instanzen geltend zu machen oder gar zu instrumentalisieren! In diesem Sinne gelten die beiden bekannten Sätze: «Das Gewissen ist die letzte Instanz» und «Das Gewissen ist an das kirchliche Lehramt gebunden». Beide Sätze können, einseitig verwendet, zu Mißverständnissen und Falschaussagen führen. Für unsere Fragestellung «Gewissen und Lehramt» bedeutet das:

Der Satz «Das Gewissen ist an das Lehramt gebunden» gilt, insofern er eben nicht eine Aussage über die faktische Aufhebung der Selbständigkeit des Gewissens zu sein beansprucht. Wenn nämlich sich ein Mensch eingehend und umfassend um das richtige Handeln in einer Entscheidungssituation bemüht hat, ist er verpflichtet, seinem Gewissen – auch bei entgegengesetzter Handlungsanweisung des kirchlichen Lehramtes – zu folgen und sich damit in dieser Situation nicht an die Weisung des Lehramtes zu binden.

Umgekehrt ist auch der Satz «Das Gewissen ist die letzte Instanz» wahr – insofern er sich nicht als eine Aussage gegen die Eigenständigkeit der Bezeugungsinstanz des kirchlichen Lehramtes versteht. Denn auch als «letzte Instanz» untersteht das Gewissen des Christen dem «geschuldeten religiösen Gehorsam», der nicht nur eine allgemeinen Wahrheitsvermutung zugunsten des kirchlichen Lehramtes meint, sondern auch die existentielle Bereitschaft, sich auf das kirchliche Lehren einzulassen – im Vertrauen, daß es dem eigenen Lebensentwurf schützend entspricht.

Gewissen und kirchliches Lehramt verdanken ihre Letztinstanzlichkeit der gleichen Begründungsstruktur: dem Verpflichtungscharakter erkannter Wahrheit.

7. Kirche wie Einzelgläubiger stehen hinsichtlich des Gewissens vor der gleichen Aufgabe: es ist in seiner Bindung an das Gute, an die objektive Norm bewußt zu halten. In dieser Bindung ist es erst es selbst. Als ein solches ist auf das Gewissen zu hören.

Auch das kirchliche Lehramt mit seiner Wahrheitsverpflichtung darf das Gewissen nicht übergehen. Dieses ist vielmehr gerade mit seinem selbständigen Gewissensurteil in die Lehrverkündigung einzubeziehen. Nur als Ansprache an das Gewissen geht die authentische Verkündigung wirkmächtig in das Bewußtsein ein, weil sie dann auch als eigene angenommen wurde.

Die Zurückhaltung des Lehramtes, mit dem Gewissensbegriff positiv zu argumentieren, ist angesichts seiner pluralen, oft mißbräuchlichen Verwendung verständlich, steht aber in Spannung zu der eigenen Traditionshöhe, wie sie für die Gewissentheorie im Hochmittelalter errungen wurde. Gerade angesichts der individualistisch geprägten Selbst-Bewußtheit heutiger Zeit bestünde die Chance, die Menschen zu einem eigenständigen, echten Gewissensurteil anzuleiten. Wegen des häufigen Mißbrauchs der Gewissensrede wird das Lehramt stets zu einem verbesserten Verständnis beizutragen haben, denn es ist selber als Künder der Wahrheit auf das Gewissen angewiesen. Seine Aufgabe besteht nicht in der bloßen Wahrheitsverkündigung, «ob gelegen oder ungelegen», sondern in der wirkmächtigen Wahrheitsverkündigung als Ereignis des Geistes. Daher erfordert lehramtliches Reden in Inhalt und Form auch Einsicht und Weisheit in die vorliegenden pluralen Kontexte, auf daß – paulinisch formuliert – nicht trotz wahrer «Erkenntnis dein Bruder daran zugrunde geht, er, für den Christus gestorben ist»[14].

Mit dem Hören und bloßen Bejahen der kirchlichen Lehren wurde die Sendung des kirchlichen Lehramtes noch nicht erfüllt. Der evangelische Gehorsam erfordert vielmehr eine gewissensgemäße Antwort. Er entspricht nicht der bloßen Zustimmung zu einem objektiv Guten, sondern der persönlichen Verwirklichung des im Anruf und Urteil des Gewissens begegnenden Guten. Nicht einfachhin «secundum rectam rationem», sondern «cum recta ratione» geschieht sittliches Handeln.[15] Das Gute selbst will gewollt sein.

Erste und bedeutendste Aufgabe von Kirche und Einzelchrist ist aber – vor allen Streitigkeiten um das Gute und Wahre – das Zeugnis und die Hinführung zum guten und wahren Dreieinen selbst. Die Kirchengeschichte kennt viele historisch nachweisbare Ereignisse, in denen Menschen im Kairos durch eine weise Lehre Gott zu erkennen meinten. Auch der Ruf und das Urteil des Gewissens wurde in vielen geschichtlichen Situationen als verwandelnder Anruf Gottes erfahren. Durch das Ignorieren lehramtlicher Weisheit würde das Gewissen sein zeitübergreifendes und kontextbrechendes Wesen schmälern. Durch die Vernachlässigung der Gewissenskategorie würde das kirchliche Lehramt seine Transparenz auf Ruf und Urteil des ewig Guten, der ja als Er selbst gehört und ‹gelebt› werden will, verdunkeln.

8. Kirchliches Lehramt und gewissensorientiertes, reifes Christsein stehen und fallen stets miteinander. Insgesamt führt nämlich die Distanzierung und fortschreitende Entfremdung vom amtlichen Ausdruck des Christlichen nicht zu einer Stärkung und einem nachhaltigeren Entstehen eines reifen, mündigen Christseins, sondern zu einer Schwächung des Christlichen und zum Verlust kognitiver und emotionaler Bindungen an christliche Sinngehalte. Dies zeigt die derzeitige Renaissance des Religiösen, die, obwohl sie mit einer wachsenden Distanzierung und Entfremdung vor amtlichen und institutionellen Ausdrücken des Religiösen begleitet wird, nicht zu einer Erstarkung eines amtlich distanzierten, ‹aufgeklärt-liberalen› Christseins führt. Das Christentum läßt sich gerade in seiner reifen, mündigen, lebensbeständigen Konstitution nicht dauerhaft gegen das amtliche Moment verwirklichen, weil es offenbar jenem selbst konstitutiv innewohnt. Daher gilt, wenn auch zeitlich verschoben und nicht auf den ersten Blick sichtbar: Lehrende Kirche und gewissenhaftes, mündiges Christentum werden immer gemeinsam erstarken oder schwinden.

9. Die maßgebliche Form kirchlichen Lehrens ist die der Maieutik. Das lehrend-erzieherische Tun des gewissenhaften Christen und das kirchliche Lehren der amtlich Bevollmächtigten stehen in ihrer Ausübung unter dem gleichen Anspruch der Gutheit und Wahrheit. Damit aber ringt ihr lehrendes Tun stets auch und vor allem um die originäre Einsicht und Urteilsbildung ihrer Adressaten. Diese läßt sich nicht einfachhin durch promulgierte Lehrsätze herstellen. Vielmehr muß die Einsicht aus dem Adressaten selbst ‹herausgeboren› werden. Eben dies war die Methode und Kunst der dialogischen Rede des Sokrates, die im Fragen die Wahrheit aus dem Gesprächspartner selbst entband, weswegen sie Hebammen- oder Entbindungskunst – als Fachbegriff Maieutik – genannt wird.

10. Letztes und vorrangiges Ziel allen Urteilens und Lehrens ist weder die Einsicht über den Gewissensgebrauch noch die über die kirchliche Lehramtsvollmacht, sondern *die* ‹Instanz›, auf die sich Gewissen und Lehramt bezogen weiß: das Gute und Wahre selbst, der dreieine Gott. Ihm allein gebührt alles Denken, Urteilen und Lehren.

Damit soll keiner Relativierung des Gewissensphänomens oder des kirchlichen Lehramtes das Wort geredet werden. Beide Größen sind als wahrheitsmittlerische Instanzen wichtig und als solche zu kommunizieren. Sie stellen eine je eigene orientierungsmächtige Konzentration der Verantwortung dar, haben allerdings beide ihren Ruf nachhaltig ruiniert. Das Gewissen erscheint weitgehend als eine ungebundene Kategorie der Eigenmeinung; das kirchliche Lehramt gilt vielen als eine gewissenswidrige Kategorie der Fremdbestimmung. Beide sind kurz- und mittelfristig über kleine verständige Kreise hinaus nicht als heilsame Wahrheitsinstanzen plausibel zu vermitteln. Bei Fragen über das Wahre und Gute sowie allgemein bei Fragen über das rechte Leben ist daher besser auf das zu verweisen, worauf die Sachwirklichkeiten Gewissen und kirchliches Lehramt selbst zu verweisen beanspruchen: auf die biblisch bezeugte Wahrheit Gottes in Jesus Christus.

Anmerkungen

[1] Harnack, A., Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen, in: Reden und Aufsätze II, Gießen 1904, 262; kursiv von mir.

[2] Vgl. vor allem: Vaticanum II, Lumen Gentium 12.25.36 und Gaudium et Spes 14.16.41-43; Enz. Veritatis Splendor 57-64.

[3] Näheres zu dieser allgemein bekannten Sachlage braucht hierzu innerhalb unserer Fragestellung nicht ausgeführt werden, zumal die meisten Schriften zur Gewissenthematik dies hinlänglich wiederholt ansprechen.

[4] *John Henry Newman*, Brief an den Herzog von Norfolk: «Wir wollen nun sehen, welches heute der Begriff des Gewissens in der Auffassung des Volkes ist. Ebensowenig wie in der intellektuellen Welt hat hier das ‹Gewissen› die alte, wahre, katholische Bedeutung des Wortes beibehalten. Auch hier liegt die Idee von der Existenz eines moralischen Lenkers weitab vom Gebrauch dieses Wortes […] sondern sie fordern […] in allen Dingen ihr eigener Herr zu sein, zu treiben, was ihnen gefällt, niemandem um Erlaubnis zu fragen. […] Das Gewissen hat Rechte, weil es Pflichten hat. Doch in

diesem Zeitalter besteht bei einem großen Teil des Volkes das eigentliche Recht und die Freiheit des Gewissens darin, vom Gewissen zu dispensieren, einen Gesetzgeber und Richter zu ignorieren und von unsichtbaren Verpflichtungen unabhängig zu sein.» (Polemische Schriften, Ausgewählte Werke IV, hg.v. Laros/Becker, Mainz 1959, 163).

Karl Marx, Zur Judenfrage: «Dieser [egoistische] *Mensch*, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist nun die Basis, die Voraussetzung des *politischen* Staats. Er ist als solche von ihm anerkannt in den Menschenrechten. Die Freiheit des egoistischen Menschen und die Anerkennung dieser Freiheit ist aber vielmehr die Anerkennung der *zügellosen* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden. Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit» (Marx-Engels-Studienausgabe I: Philosophie, hg.v. Fetscher, Frankfurt/M. 1966, 52).

[5] Auf die grundsätzliche dogmatische Begründung der Lehrautorität braucht der vorliegende Aufsatz im Rahmen seiner Themenstellung nicht einzugehen. Sie ist bereits in unzähligen Schriften – zumeist ausschließlich! – zum Gegenstand der theologischen Reflexion gemacht worden. Dagegen spricht die vorliegende Schrift im Folgenden *die* Fragestellungen an, die *sowohl faktisch als auch wirkmächtig* das Problem bilden: sei es die in den *fachspezifischen* Kontroversen bestehenden *konkret inhaltlichen* Anfragen; sei es die in der *populären, medienwirksamen* Kritik bestehenden *allgemein verbreiteten* Anfragen. Die letzte Art der Anfragen wird in der Theologie zumeist übersehen, bildet aber das massenwirksame, fast allgegenwärtige Hauptproblem lehramtlicher Glaubwürdigkeit und wird daher hier – s. zweite Hälfte von VII. sowie VIII. – eingehender angesprochen.

[6] Dieser viel zitierte Satz ‹Tertullians› ist in seinen Schriften nicht anzutreffen, trifft aber sein kontradiktorisches, paradoxes Verständnis von Glaube und Vernunft präzise.

[7] Anselm von Canterbury, Proslogion, prooem. (hg.v. F. S. Schmitt), 70.

[8] Der folgende Abschnitt ist bloß als ein eigener, erster Versuch zu verstehen, die beim kirchlichen Lehramt auftretende Unterschiedlichkeit zwischen den Zugängen und leitenden Kategorien der Sexualmoral und den der Gesellschaftslehre am sexualethischen Phänomen selbst zu begreifen.

[9] «[…] quicquid fit contra conscientiam aedificat ad gehennam», lautet der berühmte Ausspruch von Papst Innozenz III.

[10] Das dieser *grundsätzliche*, das eigene Subjekt übersteigende, *heteronomwidrige* Horizontgewinn *in concreto* gegensätzlich erfahren werden kann, nämlich als Einengung, Entfremdung oder gar Bevormundung, zeigen die verschiedenen Konflikten zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt nur zu deutlich. Da solche Konflikte, wie sie etwa in den letzten Jahrzehnten nach Promulgationen päpstlicher Enzykliken entstanden, bereits vorrangig zum Gegenstand theologischer Erörterungen wurden, soll hier nicht noch eine zusätzliche Stellungnahme erarbeitet werden. Trügerisch aber wäre der Eindruck, als würde aufgrund der harschen, öffentlichkeitswirksamen Kontroversen das Verhältnis von Gewissen/Einzelurteil und kirchlichem Lehramt ein prinzipiell gegensätzliches oder gar kontradiktorisches sein. Unsere Ausführung zeigt für das grundsätzliche Verhältnis – d.h. vor einer möglichen Dissoziation in concreto und entgegen den jeweiligen mediengerechten Inszenierungen – das Gegenteil auf.

[11] Vaticanum II, Lumen Gentium 25.

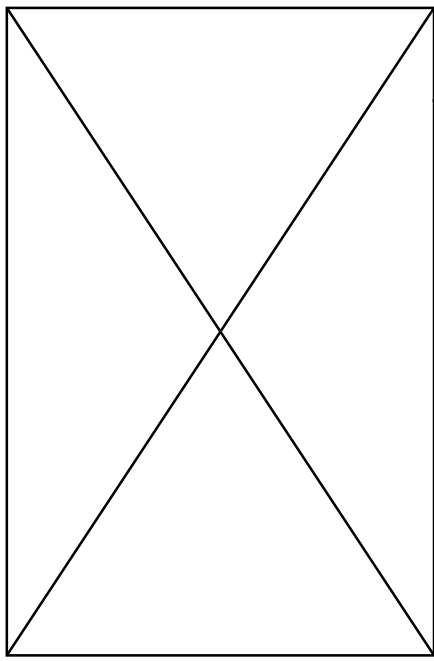
[12] Ib.

[13] Karl Rahner, Kommentar zu «Lumen Gentium», ^{2}LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil I, 236.

[14] 1 Kor 8,11.

[15] Vgl.: Thomas von Aquin, Sententia Libri Ethicorum VI, 11, 107ff.

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN



Joseph Ratzinger

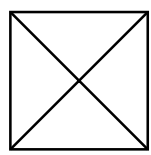
WENDEZEIT FÜR EUROPA

Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt

128 Seiten, kartoniert
Euro 12.50; SFr. 24.-
ISBN 3 89411 302 2

Für den Theologen wie für den Hirten der Kirche ist es eine unausweichliche Pflicht, in den Disput um das rechte Verständnis der Gegenwart und den Weg in die Zukunft miteinzutreten, um dabei die eigene Sphäre des Glaubens zu verdeutlichen und zugleich der Mitverantwortung für die öffentlichen Dinge gerecht zu werden, die auf ihm in dieser Stunde liegt. Ich wage zu hoffen, daß diese Beiträge sowohl dem Gläubigen wie dem Zweifelnden etwas zu sagen vermögen und eine Hilfe bei der Bewältigung der Herausforderungen unserer Geschichtsstunde sein können.

Joseph Ratzinger



JOHANNES VERLAG EINSIEDELN
Lindenmattenstraße 29 · D-79117 Freiburg
Tel. 0761 64 01 68 · Fax 0761 64 01 69 · JohVerlag@aol.com

Holger Zaborowski · Washington d.c. / Freiburg

GOTT – LIEBE

Editorial

Denn dies affige Theater, das wir
Liebe nennen, ist nicht der ganze Gott.
Höchstens seine Augenfarbe.
Da wurde Schwärze noch mal Licht
und Sommer wieder Lied und Spiel.
Da hörte ich das ‹Danke› mit,
als lautlos eine Blüte fiel.[1]

Ralf Rothmann

«Gott ist Liebe.» – Dies ist ein skandalöser Satz, eine Aussage, die mit dem Ur-Skandal zusammenhängt, der im Zentrum des christlichen Glaubens steht: Gott ist kein abstraktes Prinzip, nicht einfach ein höchstes Seiendes, kein apathischer Weiser, kein Schöpfer, der sich nach der Schöpfungstat aus der Verantwortung stiehlt, keine spekulative Idee und erst recht kein nur negativ fassbares «Etwas» oder «Nichts». Gott ist Liebe. Er ist – als Liebe und in Liebe – Beziehung: in sich, inner-trinitarisch, und – über sich hinaus – nach außen hin, Beziehung zum Menschen, die an den Menschen selbst, an sein Menschen- und Gottesverhältnis, Forderungen stellt, eine ein- und auffordernde, eine immer wieder neu herausfordernde Liebe.

«Gott ist Liebe.» – Ein Schlüsselsatz, zentral für das Gottesverständnis der biblischen und theologischen Tradition, aber gerade deshalb auch eine gefährdete, eine gefährliche Aussage, in der Gefahr der Verflachung, der Erstarrung, der Trivialisierung und, nicht zuletzt, der Reduktion auf frommen Kitsch. Der liebe Gott. Nur noch lieb. Süßlich lieb. «Wer *lieber* Gott sagt, muss ein schlechtes Gewissen haben», so Léon Bloy, «Ich kann mir beim besten Willen keinen Märtyrer vorstellen, der dieses Adjektiv gebraucht.» Und warum? «Der liebe Gott des Bürgers ist eine Art Kommis, dem er nicht traut und auf den kein Verlass ist.»[2] Die Verbürgerlichung, die saturierte Verzweckung Gottes, die Idolatrie des Alles-Wissens, des Alles-aufs-eigene-Maß-Reduzierens, des eigenen, allzu eigenen Gottes.

Und daher stellt sich, immer wieder, die Aufgabe einer Verflüssigung erstarrter Wahrheiten, eines je neuen Sehens und Hörens auf die biblische Botschaft, auf den Glauben und seine großen Zeugen, auf die persönliche

und geschichtliche (und immer wieder angefochtene, immer wieder in Frage gestellte) Er-fahrung der Christen, dass Gott Liebe sei. Was aber ist damit, mit diesem Geheimnis, eigentlich gemeint?

«Gott ist Liebe» – Nein, dies ist keine Wesensdefinition, keine Aussage über ein vor-liegendes Objekt, kein Urteil über einen einholbaren Gegenstand. Dass Gott Liebe sei, ist etwas ganz anderes als die Aussage, er sei x, y oder z, er sei das höchste Wesen, die höchste Freiheit, der ganz Andere, das Nichts oder die absolute Fülle. Nicht der Gott der Philosophen ist dieser Gott, der Liebe ist – es sei denn einer Philosophie der Liebe, eines ganz anderen, eines andenkenden Denkens, eines Philosophierens, in das die Liebe eingebrochen ist – nicht also der Gott, den sich das Denken so ausdenkt, auf den das Denken kommt, sondern der Gott, der selber kommt, der adventliche Gott, dem zu antworten ist, vor dem zu tanzen, zu singen, in die Knie zu fallen ist. Der sich (ent-)äußert, sich mitteilt in jenen Momenten von Gegenwart, die in ihrem Ausnahmecharakter Zeit überhaupt erst verstehen lassen. Ein anderer Gott. Liebe. Und vielmehr noch als dies: Lieben. Was Gott eigentlich ist, worin sein «Wesen» (verbal verstanden!) besteht, ist zu lieben. Und dies zu sagen ist mehr und anderes, als irgend etwas auszusagen.

Und daher muss man diesen «Satz», Gott sei Liebe, anders lesen, nicht so, als handle es sich um eine abstrakte Wesensdefinition oder um eine beliebige Aussage. Man muss ihn lesen vielleicht wie ein Gedicht. Als Weisung, als einen performativen Satz, der Wirklichkeit ändert und schafft, als indirekte Mitteilung oder – schließlich – als Gebet: «Du, Gott, bist Liebe.» Und als – immer auch scheiternde – Antwort auf diesen *amor Dei* bleibt nur und einzig: *amor Dei*, Gott zu lieben. Welchen anderen Sinn, welch anderen Zweck könnte – letztlich – menschliches Leben haben? Die Zeit, so hatte Simone Weil einmal formuliert, sei das Warten Gottes, der um unsere Liebe bettelt. Zeit als Warten auf Antwort, als Geschehen der Liebe – immer auch angefochten durch den Drang zum *amor sui*, zur gott-losen Selbstliebe.

Und damit, mit diesen kurzen, nur skizzenhaften Überlegungen, zeigen sich – andeutungsweise – auch die Probleme, die mit diesem außerordentlichen Ausnahme-Satz verbunden sind, damit, ihn zu verstehen und seine Bedeutung zu vermitteln. Dass Gott Liebe sei, dies ist eine bleibende Herausforderung für christliches Leben, Glauben und Denken. Die Autoren dieses Heftes der COMMUNIO haben sich daher der Aufgabe gestellt, der Beziehung zwischen Gott und Liebe, dem Gott, der Liebe ist und der als Liebe immer schon in unser Leben und Denken – ja: gefallen ist, nachzugehen, den Spuren, die Zeugnis von ihm geben können: Der Vorstellung von «Jesu Güte – Jesu Zorn – Jesu Liebe» im Neuen Testament (Thomas Söding); der pneumatologischen Dimension dieser Aussage: «Der Heilige Geist – Liebe

in Person» (Abt Christian Schütz); dem Gottesbild des Alten Testamentes, das im Hohelied seinen Ausdruck gefunden hat: «Die Zeit zum Singen ist da» (Franz Jung); der existenziell-lebenspraktischen Dimension der Liebe, die Gott ist: «Liebe – Form des Christenlebens» (Alois Haas); den religionsphilosophischen und theologisch-dogmatischen Aspekten dieser Aussage – im Hinblick auf die verborgene Wahrheit des Atheismus (Stephan Oster) oder auf Versuche, den Zorn Gottes als vergessene, als vernachlässigte Vorstellung zu rehabilitieren (Holger Zaborowski).

Auch die *Perspektiven* dieses Heftes ordnen sich in diese Besinnung über Gott, der Liebe ist, ein: Im Jahr der Eucharistie erkunden sie die verborgene Gegenwart Gottes in der Eucharistie, bedenken die Liebe, die sich schenkt und gibt: die Eucharistie als lebendiges Geschenk Jesu (Avery Cardinal Dulles) und in ihr, in diesem Geschenk der Liebe die «Verborgene Gegenwart und betrachtendes Verweilen» (Jan-Heiner Tück). Daran schließen sich fragmenthafte Gedankensplitter an, die Annäherungen an einen Liebesakt Gottes darstellen, der sich des Diskurses immer wieder entzieht – aus dem Tagebuch Maurice Blondels.

Was so entsteht, in der Zusammenschau der einzelnen Fragmente, ist nicht viel mehr (aber auch nicht viel weniger) als ein größeres Fragment, ein Fragment, das in der ohnmächtigen Gebrochenheit, die menschlichem Sprechen angesichts Gottes immer zu eigen ist, dem Je-Größeren der Liebe Gottes, ihrer All-Macht, zu entsprechen sucht: Denn, so Blondel (gewissermaßen als *pars pro toto*), «Liebe allein ist allmächtig.» Und nur sie zählt.

Anmerkungen

[1] Ralf Rothmann, Down On Me, in: ders., Gebet in Ruinen. Gedichte, Frankfurt a.M. 2000, 67.
[2] Léon Bloy, Dem Teufel aufs Maul geschaut. Entlarvende Gemeinplätze, mit einem Nachwort von Karl Pfleger, Freiburg im Breisgau 1962, 65.

THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

JESU GÜTE – JESU ZORN – JESU LIEBE

1. Liebe Güte

«Gott ist Liebe», so lautet der Kardinalsatz neutestamentlicher und gesamtbiblischer Theologie im Ersten Johannesbrief (1 Joh 4,8.16). Die Evangelien zeigen in einer Fülle von Szenen, wie wahr er ist. Jesus ist auf der Suche nach den «verlorenen Schafen des Hauses Israel» (Mt 10,6; vgl. 15,24); er hat «Mitleid» mit ihnen (Mk 6,34 parr.; vgl. Num 27,17; 1 Kön 22,17; Ez 34,5); er ist der Gute Hirte, der sein Leben für sie einsetzt (Joh 10,11); er lässt die Kinder zu sich kommen (Mk 10,13-16 parr.) und weist den blinden Bettler nicht ab (Mk 10,46-52 parr.); er berührt Aussätzige und macht sie rein (Mk 1,40-45 par.); die Ehebrecherin rettet er vor dem Tode (Joh 8,1-11), den Besessenen von Gerasa aus der Macht der Dämonen (Mk 5,1-20 parr.), den Blindgeborenen vor dem Verdacht, an seinem Leiden schuld zu sein (Joh 9); der Witwe von Naïn gibt er ihr Kind zurück (Lk 7,11-17), dem Hauptmann von Kapharnaum seinen kranken Knecht (Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10; vgl. Joh 4,46-53), der Blutflüssigen ihr Lebensglück (Mk 5,25-34 parr.); Jesus ist den Kranken der «Arzt» (Mk 2,17 parr.), den Gefangenen der Befreier (Lk 4,18: Jes 61,1f.), den Armen der Wohltäter (Lk 6,20f. par Mt 5,3-12) – wie schon sein Name sagt: «Jesus – er wird das Volk von seiner Schuld erlösen» (Mt 1,21), «Immanuel – Gott mit uns» (Mt 1,23). Lukas erzählt, dass Jesus genau so von einem alten Mann und einer alten Frau im Tempel von Jerusalem begrüßt worden sei: Der greise Simeon erkennt, da Jesus von seinen Eltern «dem Herrn geweiht» wird (Lk 2,22f.), «ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit deines Volk Israel» (Lk 2,32); die Prophetin Hanna «pries Gott und sprach über das Kind zu allen, die auf Jerusalems Erlösung harrten» (Lk 2,38).

Der Erste Johannesbrief bezieht seinen Kernsatz allerdings ausdrücklich auch auf Jesu Tod. Zunächst schaut er auf die gesamte Sendung Jesu, sein ganzes menschliches Leben, das mit der Fleischwerdung (Joh 1,14) beginnt:

THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Universität Wuppertal.

«Die Liebe Gottes ist dadurch unter uns erschienen, dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben» (1 Joh 4,9). Dann aber schreibt er unmittelbar weiter: «Darin besteht die Liebe: nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als Sühne für unsere Sünden» (1 Joh 4,10). «Sühne» meint nicht, wie in der Moderne oft missverstanden wird, dass Gott den blutigen Preis des Kreuzesopfers fordere, um sich gnädig stimmen zu lassen, sondern dass er selbst es ist, der die Schuld vergibt – und zwar so, dass im Prozess der Vergebung die tödlichen Folgen der Sünde nicht unsichtbar, sondern sichtbar gemacht werden; alttestamentlich geschieht dies durch den symbolischen Akt einer liturgischen Tierschlachtung durch den Priester[1], neutestamentlich hingegen dadurch, dass Jesus, der unschuldig hingerichtet worden ist, nicht mit einem Fluch auf den Lippen gestorben ist, sondern mit der Bitte: «Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,34). In kultischer Sprache lässt sich sagen: Jesus ist Priester und Opfer zugleich (Hebr 9,11f.); in der Sprache des Ethos lässt sich sagen: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele» (Mk 10,45 par. Mt 20,28).

In der gesamten Briefliteratur des Neuen Testaments wird der Tod Jesu als echter Liebesbeweis gesehen. Die Grausamkeit von Golgatha wird nicht ausgeblendet; auch der Verantwortliche wird namhaft gemacht – bis ins Credo hinein: «gekreuzigt unter Pontius Pilatus». Aber ebenso deutlich wird, dass der eigentliche Akteur Gott ist – weil er das denkbar Schlimmste, die grässliche Hinrichtung eines unschuldigen Menschen, ins undenkbar Beste verwandelt: das ewige Leben. Paulus rückt im Römerbrief die Dimensionen zurecht: «Kaum wird jemand für einen Gerechten sterben; für einen Guten wird er allenfalls sein Leben wagen; Gott aber hat seine ureigene Liebe uns erwiesen, da Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren» (Röm 5,7f.). Und nicht weniger deutlich wird, dass Jesus keineswegs gezwungen wurde, zum Heil der Welt am Kreuz zu hängen, sondern dass er aus reiner Liebe getragen hat, was ihm auferlegt worden ist. Paulus, der die Kirche Gottes verfolgt hat, kann im Blick auf seine eigene Person sagen: «Ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat» (Gal 2,20). Wie viel ein jedes Menschenleben in Gottes Augen zählt, zeigt gerade der Gekreuzigte; wie radikal Gottes Liebe zu den Menschen ist, zeigt, dass er am Kreuz die Menschen mit sich versöhnt (2 Kor 5,20f.). Dass Weihnachten ein Fest der Liebe ist, geht schon den Hirten von Bethlehem auf, die aus Engelmund das Gloria hören (Lk 2,14); dass Ostern die Liebe triumphiert, die stark ist wie der Tod (Hld 8,6), hört als erste Maria Magdalena, wenn Jesus sie beim Namen ruft (Joh 20,16).

Im ganzen Neuen Testament ist es unumstößliche, aufrichtende, erhebende Glaubensgewissheit, was der Titusbrief so formuliert: «Als aber die Güte

und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet – nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens – durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist» (Tit 3,4f.). Diese Glaubensüberzeugung fußt auf der Grundbotschaft Jesu, die nach dem Johannesevangelium lautet: «So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der glaubt, nicht zugrundegeht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3,16).

2. Feurige Liebe

So groß nach der Grundbotschaft des Neuen Testaments die Liebe Gottes ist, so leidenschaftlich ist sie. Das Alte Testament zeichnet es vor.[2] Gott, der Mose im brennenden Dornbusch seinen Namen offenbart, sagt: «Ich bin, der ich bin» (Ex 3,14). So offen diese Offenbarung ist, so inhaltsreich ist sie. Nach dem Exodusbuch füllt Gott sie selbst, da er Mose auf dem Berg Sinai wieder erscheint und spricht: «JHWH, JHWH, der barmherzige und gnädige Gott, langmütig, reich an Huld und Treue» (Ex 34,6).[3] Im Fortgang wird das Erste Gebot eingeschärft, die Forderung alleiniger Verehrung Gottes, und wiederum mit dem Namen Gottes selbst begründet: «Du sollst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen, denn JHWH, eifersüchtig ist sein Name, ist ein eifersüchtiger Gott» (Ex 34,14). Die Eifersucht Gottes resultiert nicht aus der Angst vor Konkurrenz; sie setzt ja die Einzigkeit Gottes voraus. Sie ist Gottes Leidenschaft, sein Volk zu stärken, wenn es kraftlos, um sein Volk zu werben, wenn es treulos, und seinem Volk zu vergeben, wenn es verständnislos ist. Nach der Vulgata ist «Eifersucht» einer der Namen Gottes («Zelotes»), nach der Septuaginta eine Eigenschaft Gottes, der seinen Namen schützt, weil an seiner Heiligkeit das Heil der Menschen hängt.

Im einen wie im anderen Fall ist «Eifersucht» eine Liebe, die verletzt wird, aber kämpft. Grundlos ist Gottes Eifersucht nicht; das Alte Testament ist voller Geschichten, die Gottes Treue mit Israels Untreue konfrontieren, angefangen beim Tanz ums Goldene Kalb (Ex 32). Wäre Gottes Liebe lau, ließe er es hingehen; wäre sie kalt, würde er sie verraten. Sie ist aber heiß. Deshalb lässt Gott sich Israels Gleichgültigkeit, Fahrlässigkeit, Treulosigkeit nicht gefallen. Es lässt sich das Geschick des Volkes, das sich durch die Abwendung von Gottes Liebe seinen eigenen Untergang bereitet, nahegehen. Er entwickelt heiligen Zorn. Er verhängt gerechte Strafen. Er hält Gericht. Die Propheten sind es, die Gottes Heiligkeit kennen und deshalb wissen, wie sehr er die Sünde, das Unrecht, die Korruption hasst. Zum großen Teil ist Israels Prophetie Gerichtsprophetie. Christen wären äußerst schlecht beraten, sie als Gewaltphantasien frustrierter Heiliger zu denunzieren. Ob

es zu den besten Gedanken der Liturgiereform gehört, die Feindpsalmen aus dem Stundenbuch zu verbannen?[4] In ihnen spricht sich die Not, das Leid, manchmal die Verzweiflung derer aus, die keinen Ausweg mehr sehen und nur noch von Gott eine Wende zum Guten erhoffen. In ihnen artikuliert sich ein Gerechtigkeitssinn, der weiß, dass zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht unterschieden werden muss – nicht aus Prinzip, sondern um der Opfer unmenschlicher Gewalt willen. Wer, wenn nicht Gott, sollte ihnen zu ihrem Recht verhelfen? Wie, wenn nicht durch die Ausschaltung des Bösen, sollte alles gut werden können?

Derselbe Eifer, der Gott auf Israels Gehorsam und Gesetzestreue achten lässt, ist es, der Israel Zukunft und Hoffnung gibt. Sacharja, der wie kaum ein anderer Prophet vom Drama großer Erwartungen und tiefer Enttäuschungen bedrängt worden ist, weiß als Wort Gottes zu verkünden: «Ich eifere um Zion mit glühendem Eifer, mit heiligem Zorn … Ich werde zurückkehren nach Zion und wieder wohnen inmitten Jerusalems und heißen wird Jerusalem ‹Stadt der Treue› und der Berg des Herrn der Heere ‹heiliger Berg›» (Sach 8,2). In Gottes glühendem Zorn verbrennt das Böse zu Asche – und das Gold wird geläutert. Feuer ist in der Bibel der Archetyp eines vernichtenden Endes, das einen erfüllenden Anfang bedeutet. Die Grausamkeiten biblischer (nicht nur alttestamentlicher) Gerichtsbilder spiegeln die Grausamkeit des Bösen, das die Erde verunstaltet. Aber sie stellen alles Unheil in das Licht der Heiligkeit Gottes. Mose, die Sinai-Theophanie im Sinn (Dtn 4,15; vgl. Ex 19,18), erinnert Israel: «JHWH, dein Gott, ist verzehrendes Feuer. Er ist ein eifersüchtiger Gott» (Dtn 4,12). Das ist ein Grund zur Gottesfurcht, aber nicht zur Gottesangst, und es ist ein Grund zur Gottesliebe, die sich Israel im Hauptgebot vor Augen hält (Dtn 6,4f.). Die Hitze des Feuers zeigt die Leidenschaft der Liebe Gottes.

Denn so notwendig Gottes Gericht ist – nach Israels Prophetie ist es nicht das absolute Ende, sondern ein neuer Anfang. Das ist in Gott selbst begründet. Die gesamte Prophetie Israels, auch die des Täufers Johannes, ist durch die stärkste Spannung zwischen Unheils- und Heilsankündigungen geprägt. Ob sich diese Spannung, wie die ältere Exegese wollte, literarkritisch lösen lässt, indem sie verschiedene Wachstumsschichten abhebt, die einen allmählichen Übergang von der Unheils- zur Heilsprophetie anzeigt, steht dahin. Eher ist von Anfang an klar, dass die Propheten Heil durch Gericht verkünden und dies im Gottsein Gottes verankern. Am klarsten wird dies in der dramatischen Liebesgeschichte, die Hosea erzählt (Hos 11,1-11). Sie lässt den Exodus Revue passieren und kündigt seine Revision an, weil Israel um alles in der Welt nicht eingehen will auf Gottes väterliche und mütterliche Sorge um sein Kind. Es ruft Israels Taubheit gegenüber der prophetischen Mahnung ins Gedächtnis, seine Blindheit gegenüber den Zeichen der Zeit, die bereits die Katastrophe ahnen lassen. Aber es endet

nicht mit einer Scheidung. Gott lässt sich durch Israels Treuebruch nicht seinerseits zur Untreue verleiten. Der Schlüsselvers lautet: «Ich werde meinen glühenden Zorn nicht an Ephraim auslassen, um ihn noch einmal zu vernichten. Denn ich bin Gott und kein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns» (Hos 11,9). Die Reue Gottes, auf die der Prophet zu setzen wagt, kommt aus tiefstem Herzen. Sie entspricht Gottes Wesen; Gott ist ein Gott der Liebe. Seine Heiligkeit ist Liebe, seine Liebe Heiligkeit.

3. Heiliges Feuer

Von dieser Liebe Gottes, des Heiligen, ist Jesus zutiefst bewegt.[5] In der Liebe dieses Gottes liebt er die Israeliten und alle Menschen. Johannes der Täufer spricht sogar diejenigen, die zu ihm an den Jordan kommen, um getauft zu werden, als «Schlangenbrut» an (Mt 3,7 par. Lk 3,7), weil er um das Gift der Sünde weiß, das sie in sich tragen und um sich verbreiten. Jesus hingegen nennt dieselben «Schafe», die in die Irre gegangen sind und keinen Hirten haben. Er leugnet nicht die Schuld, aber sieht auch die Not der Menschen, besonders der Sünder. Die Gleichnisse vom Verlorenen zeichnen ein genaues Portrait der Sendung Jesu (Lk 15). Die Liebe Jesu geht weite Wege in die Tiefen menschlichen Leids (Mk 9,14-29) – bis ins Grab. Nach Lk 19,41 weint Jesus über Jerusalem (vgl. Lk 23,28f.), nach Joh 11,35, im Inneren erregt (Joh 11,34), um den toten Lazarus. Er hat Mitleid mit dem Aussätzigen und wagt es deshalb, ihn zu berühren – worauf nicht Jesus sich mit der Krankheit ansteckt, sondern der Kranke durch die Berührung geheilt wird (Mk 1,40-45). Jesu Mitleid hat Vollmacht. Es ist erfüllt von Gottes schöpferischer Liebe. Sonst könnte sie niemandem helfen.

Dem Mitleid für die Kranken entspricht der Zorn über diejenigen, die sich seinen Heilungstaten in den Weg stellen (Mk 3,5). Es ist ein heiliger Zorn, der Ablehnung bedeutet, aber keinen Hass, vielmehr zugleich von Trauer erfüllt ist über die Herzenshärte derer, die sich nicht mitfreuen können über die Frohe Botschaft, die er verkündet (Mk 3,5). Ihretwegen hat er im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) auch den älteren Bruder eingeführt, der immer zuhause geblieben ist, «viele Jahre schon» seinem Vater «gedient», nie seinem «Willen» zuwidergehandelt hat, aber jetzt von seinem Vater gefragt wird, ob er sich nicht mitfreuen wolle, da sein Bruder «tot war und wieder lebt» (Lk 15,32). Das Gleichnis zeigt, dass er die Widersacher nicht abgeschrieben hat, sondern alles tut, um sie zu bewegen, ihr Herz zu öffnen.

Der heilige Zorn, den Jesus voller Trauer hat, resultiert aus seiner Anteilnahme an der Not der Menschen und seinem Eifer für die Heiligkeit Gottes. Der vierte Evangelist stellt mit Verweis auf Ps 69,10 schon bei Jesu

Tempelaktion fest, dass der «Eifer» für das Haus Gottes Jesus «verzehren» werde (Joh 2,17). Jesu Liebe zu Gott und den Menschen geht bis in den Tod. Notwendig ist er, weil Jesus in einer Welt des Unheils und der Sünde, des Leids und des Unglücks Gottes Barmherzigkeit verkündet. Deshalb gibt es auch für Jesus wie für die Propheten Heil nur durch das Gericht.[6] Um der Opfer willen kann Jesus nicht nur milde und sanft reden, sondern muss auch harte Worte fallen lassen. «Lass die Toten ihre Toten begraben», muss er jemandem sagen, der sich noch Illusionen hingibt über den Ernst der Nachfolge (Lk 9,60). «Wenn dich dein Auge zum Bösen verführt, reiß es aus; es ist besser für dich, einäugig in das Reich Gottes zu kommen, als mit zwei Augen in die Hölle geworfen zu werden» (Mk 9,47 par. Mt 18,9; vgl. Mt 5,29), so drastisch muss er denen die Augen öffnen, die meinen, mit faulen Kompromissen die entscheidenden Fragen ihres Lebens immer neu vertagen zu können. Jesus erlaubt nicht ein dauerndes «Sowohl – als auch»; er markiert genau, wann es nur ein «Entweder – oder» gibt: wenn Gottes Heiligkeit, seine Einzigkeit, seine Wahrheit und wenn das Recht des Nächsten auf dem Spiel steht, sein Glaube, seine Liebe und seine Hoffnung. Die erste Vaterunserbitte lautet: «Geheiligt werde dein Name». Jesus, der «Heilige Gottes» (Mk 1,24; Joh 6,69), heiligt den Namen Gottes (Joh 17). Er weiß, dass Gott die Ehre der Menschen nicht braucht; aber weiß, dass es für die Menschen lebensnotwendig ist, Gott die Ehre zu geben.

Ein knappes Drittel der Logien Jesu sind Gerichtsworte – sollten sie alle nachösterliche Interpolationen seiner Jünger sein, die ihren Ressentiments erlegen wären? «Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen», heißt es in einer lukanischen Sondertradition (Lk 12,49), «und wie froh wäre ich, es brennte schon». «Meint ihr, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen?», heißt es in einer Überlieferung der Redenquelle (Lk 12,51 par. Mt 10,34), «nein, nicht den Frieden, sondern die Spaltung» (Lk 12,51) oder, noch schärfer: «das Schwert» (Mt 10,34). Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) wird dadurch nicht konterkariert. Wohl aber wird deutlich, wie kritisch Jesus ist: Die Vollendung des Heiles kann nie im Leben das Ergebnis einer allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechtes sein (von der später Lessing träumen sollte). Sie ist nur als neue Schöpfung denkbar – und deshalb nicht ohne eine radikale Überwindung der ersten Schöpfung, die Gott zwar sehr gut ins Werk gesetzt hat (Gen 1), die aber von den Menschen verunstaltet worden ist, so dass sie ächzt und stöhnt (Röm 8,22). Der vierte Evangelist wird die «Krisis», die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, Glaube und Aberglaube, Sklaverei und Freiheit ins Zentrum der ganzen Jesusgeschichte rücken. Jesus muss auf absoluter Klarheit bestehen, weil er sich ganz vom einzig wahren Gott in Dienst genommen weiß. Ins Reich Gottes führt keine weiche Kompromisslinie, sondern nur der steinige Weg der Nachfolge. Aber dieser Weg, der Weg

der Wahrheit, ist der Weg des Dienens, der Hingabe, der Demut. Gottes Liebe gilt unbedingt. Wer daran Zweifel sät, zerstört alles. Deshalb muss Jesus ihn daran hindern. Aber er ist kein Zelot. Als er in Samaria abgewiesen wird, fragen seine Jünger: «Herr, sollen wir befehlen, das Feuer vom Himmel fällt und sie vernichtet?» (Lk 9,54). Aber Jesus weist sie zurecht; Lukas überliefert die Worte nicht; er kommentiert schweigsam: «Und sie gingen in ein anderes Dorf» (Lk 9,55). Jesus lässt sich durch den Widerstand, den er aufdeckt, nicht von seinem Weg abbringen: dem Weg zu den Menschen, um «zu suchen und zu retten, was verloren ist» (Lk 19,10).

4. Vollendete Heiligkeit

Jesu Worte sind hart – brutal ist er nicht. Seine Aktion im Tempel von Jerusalem (Mk 11,15-19 parr.; Joh 2,13-2) ist das Äußerste an Gewalttätigkeit, das von ihm berichtet wird: Nach Johannes treibt er die Opfertiere heraus, schüttet das Wechselgeld aus und stürzt die Tische der Händler um (Joh 2,15); nach den Synoptikern drängt er die Händler und Käufer hinaus (Mk 11,15 parr.). Das hat zwar gereicht, die Phantasie zu entzünden, dass Jesus ein Zelot gewesen sei. Doch die Texte sprechen eine andere Sprache.[7] Jesus unterbricht den Tempelbetrieb, um die Augen dafür zu öffnen, dass er nicht etwa als Ort lebendiger Gottesgegenwart geachtet, sondern zu einem Bollwerk gegen die Gottesherrschaft umfunktioniert worden ist. Er bleibt der Friedenskönig, als den ihn die Menge bei seinem Einzug in Jerusalem begrüßt, nach Matthäus mit Worten des Propheten Sacharja (9,9): «Siehe, dein König kommt zu dir, sanftmütig, er reitet auf einer Eselin, einem Füllen, dem Jungen eines Lasttieres» (Mt 21,5). Sollte man nicht ein Schlachtross erwarten? Aber die Kirchenväter hatten ein gutes Gespür für tiefere Schichten des Textsinns, wenn sie den Lastesel mit dem schweren Gang in Verbindung brachten, den Jesus nach Golgatha antreten musste, um die Sünde aus der Welt zu schaffen.

Freilich gibt es ein neutestamentliches Gegenbild. In der Johannesoffenbarung wird das letzte Gefecht geschildert, das der Gottessohn gegen die Feinde Gottes schlägt: «[11]Und ich sah den Himmel offen und siehe: ein weißes Pferd, und der auf ihm saß, heißt ‹treu› und ‹wahr›, und in Gerechtigkeit richtet er und kämpft, [12]seine Augen sind wie Feuerflammen und auf seinem Haupt sind viele Kronen, und einen Namen hat er geschrieben, den keiner kannte außer ihm, [13]und einen Mantel trug er, getränkt mit Blut, und sein Name war: das Wort Gottes … [15]und aus seinem Mund geht ein scharfes Schwert, dass er mit ihm die Völker schlage, und weiden wird er sie mit eisernem Stab (Ps $2,9^{LXX}$), und er tritt die Kelter voll Wein des grimmigen Zornes Gottes, des Allmächtigen, [16]und auf seinem Mantel und seiner Hüfte hat er den Namen geschrieben: ‹König der Könige und Herr der

Herren›» (Offb 19,11ff. 15f.). Der Blick richtet sich jetzt auf den Auferstandenen, der zum Gericht wiederkommen wird – ähnlich wie nach den Synoptikern kein anderer als Jesus der Menschensohn-Weltenrichter sein wird. Deshalb das «weiße Pferd», das in Offb 6,2 einen der vier apokalyptischen Reiter trägt, die Gottes Strafe über die ungerechte Welt vollstrecken, jetzt aber den Sohn Gottes, der den Antichrist besiegt. Das Blut, das seinen Mantel bespritzt, ist sein eigenes, «durch das er uns von unseren Sünden erlöst hat» (Offb 1,5). Die Künstler haben immer einen Bezug zum Purpurmantel aufgedeckt, mit dem Jesus nach dem Johannesevangelium als Judenkönig verspottet worden ist (Joh 19,2f.).

Im einen wie im anderen Fall erscheint Jesus in vollendeter Heiligkeit: beim Einzug in Jerusalem strahlt seine Demut so aus, dass ihn die Menschen mit Hosanna begrüßen, bei seine Wiederkunft erklingt sein Wort so, dass er unwiderstehlich Gottes Herrschaft Bahn bricht.

Gott selbst ist in seiner Heiligkeit, wie schon Hosea gesehen hat, der Retter. Nach der Bergpredigt schaut Jesus ins Buch der Natur, um Gottes Handeln zu erkennen, das sein Gebot der Feindesliebe begründet. Es steht weniger im Verdacht, die Menschen zu überfordern, als das Leid der Opfer zu unterschätzen. Aber Gott «lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte» (Mt 5,45) – nicht weil er, um die Guten und Gerechten zu fördern, nicht umhin kann, auch die Schlechten und Ungerechten am Leben zu erhalten, sondern weil er, wie Paulus klar erkannt hat (Röm 5,1-11), seine Feinde liebt.

Die Heiligkeit Gottes muss freilich geachtet werden. Wer dies nicht macht, spricht sich selbst den Untergang zu. In diesem Zusammenhang erklärt sich Jesu schwer verständliches Wort, dass den Menschen «alle Vergehen und Lästerungen vergeben» werden (Mk 3,28), außer der «Sünde wider den Heiligen Geist» (Mk 3,29); denn der Heilige Geist ist ja gerade Gottes Kraft, seine Liebe ins Werk zu setzen und die Sünder aus ihrer Sünde zu befreien. Nur deshalb kann auch nur eine einzige Sünde vergeben werden, weil Gottes Geist unantastbar ist. Wer das nicht wahrhaben will, dem ist nicht zu helfen – es sei denn, der Heilige Geist tut sein eigenes Werk. «Alle» Sünden können nur vergeben werden, weil die «eine» unverzeihlich ist; die eine ist nicht zu vergeben, damit «alle» verziehen werden können.

Johannes der Täufer kündigt den nach ihm kommenden «Stärkeren» als einen an, der «mit heiligem Geist und Feuer taufen wird» (Mt 3,12 par. Lk 3,16). In seiner eigenen Botschaft steht das Feuer für das Gericht. Im Blick auf den «Stärkeren», den er ankündigt, ist es nicht die finale Katastrophe, aus der nur gerettet wird, wer mit Jordanwasser übergossen ist, sondern der endgültige Umschwung zum Heil. Dafür steht der Heilige Geist. Im Feuer des Gerichts verbrennt der Heilige Geist die Sünden; in der Feuersglut werden die Glaubenden durch den Heiligen Geist geläutert; das

Feuer des Geistes, das in ihnen entzündet wird, macht sie zu neuen Menschen. Jesus kann der von Johannes Verheißene aber nur sein, weil er selbst durch eine Feuertaufe geht (Lk 12,49s.). Sie bezieht sich auf seinen Tod und seine Auferstehung. Sein Tod ist eine Taufe (Mk 10,38f.); im Wasser des Todes geht er unter (vgl. Ps 69,2f.), indem er aus dem Wasser aufsteigt, macht er es zum Wasser des Lebens. Der deutlichste Haftpunkt ist seine Taufe im Jordan, die deutlichste Explikation die paulinische Tauftheologie aus Röm 6, die in der Osternacht verkündet wird. Jesus lässt sich von Johannes taufen, weil er, der sündlose, sich auf die Seite der Sünder stellt; seine Taufe ist ein Akt der Stellvertretung. Die christliche Taufe ist davon geprägt. Sie stiftet im Leben und Sterben Gemeinschaft mit dem vollendet Heiligen.

5. Gutes Ende

Die Bibel beginnt mit dem Paradies und endet mit einem neuen Paradies. Zwischen Anfang und Ende liegt die Geschichte der Menschen, die bei allem Glück dieser Erde durch Adams Schuld im Zeichen des Todes steht. Dass die Welt-Geschichte dennoch gut ausgeht, liegt einzig darin, dass in der Mitte der Zeit, an der epochalen Wende, Jesus Christus steht: der menschgewordene Gottessohn, der Retter der Welt, der Gekreuzigte und Auferstandene.[8] Deshalb geht der Vollendung das Gericht voraus; es gibt kein Heil ohne Gericht – aber das Gericht gibt es um des Heiles willen.[9]

Viele freilich haben Angst vor dem Gericht – nicht nur heute, auch damals. Die Angst war so groß, dass sogar das *Dies irae, dies illae,* jahrhundertelang ein fester Bestandteil des katholischen Requiems, trotz seiner biblischen Basis (Zeph 1,14-18), aus der vatikanischen Liturgie gestrichen worden ist. Nach Lk 21,28 sagt aber Jesus am Ende seiner Endzeitrede, die den Blick für eine Vielzahl unmenschlicher Grausamkeiten in der Welt und für die menschliche Urangst vor dem Ende schärft: «Wenn dies zu geschehen beginnt, richtet euch auf, und erhebt eure Häupter; denn es naht eure Erlösung.» So wie ein gerechtes Gericht die einzige Hoffnung für Menschen ist, deren Rechte verletzt worden sind, so soll das Jüngste Gericht, bei dem Gott himmlische Gerechtigkeit walten lässt, Hoffnung machen.

Die synoptischen Apokalypsen (Mk 13 parr.; Lk 17,22-37) schwelgen – anders als das Vorurteil es will – nicht im Horrorszenario eines letzten Untergangs. Nach dem Markusevangelium besteht das Finale der Heilsgeschichte vielmehr darin, dass der Menschensohn, der «mit großer Macht und Herrlichkeit» kommt, «die Engel aussenden wird, die Erwählten zu sammeln aus allen vier Winden vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels» (Mk 13,27).

Harmlos ist das Ende deshalb keineswegs. Der ganze Ernst des Jüngsten Gerichts spiegelt sich in den Gleichnissen, die Jesus erzählt: vom unbarmherzigen Diener (Mt 18,23-35), der seinem Schuldner nicht ein geringes

nachlassen will, obgleich sein König ihm eine immense Summe erlassen hat; vom Hochzeitsgast, der sich nicht festlich angezogen hat und deshalb aus dem Hochzeitssaal ausgeschlossen wird (Mt 22,1-14); vom schlechten Knecht, der die Abwesenheit seines Herrn nutzt, um seine Mitknechte zu schlagen und das Vermögen zu verprassen (Mt 24,45-51); von den törichten Jungfrauen, die draußen vor der Tür der Hochzeitsgesellschaft bleiben müssen, weil sie ihre Lampen nicht mit Öl versorgt haben (Mt 25,1-13); vom Knecht, der aus Angst sein Talent vergraben hat, statt mit ihm zu wuchern (Mt 25,1-30). Aber kein einziges dieser Gleichnisse gibt eine Prognose ab, welche und wieviele Menschen gerettet und welche und wieviele verdammt werden; sie alle zielen darauf, die Gunst der Stunde zu nutzen, Gott und den Nächsten zu dienen. Das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31-46) will nicht prophezeien, dass die Hälfte der Menschheit verloren ist, sondern dass es beim Jüngsten Gericht auf die Liebeswerke ankommt, die getan oder unterlassen worden sind.

Das Jüngste Gericht ist die Stunde der Wahrheit. Ohne dass der Wahrheit die Ehre gegeben würde, könnte es keine Erlösung geben. Der Wahrheit ins Auge zu schauen, ist alles andere als leicht. Aber die Wahrheit, die im Gericht zum Vorschein kommt, ist die Wahrheit Gottes, die Gestalt gewonnen hat in Jesus Christus (Joh 14,6). Deshalb zählt am Ende nicht, ob die Bilanz von Soll und Haben schwarze Zahlen schreibt, sondern dass Jesus Christus für die Sünder eintritt.

Das Johannesevangelium betont, die Stunde der Wahrheit sei durch Jesus bereits gekommen. Jesus erklärt am Schluss seines öffentlichen Wirken, im vollen Wissen um seinen bevorstehenden Tod: «Ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern zu retten» (Joh 12,47; vgl. 3,17). Das schließt nicht aus, sondern ein, dass er auch der Richter ist, der aufdeckt, dass diejenigen, die zu sehen meinen (und ihn deshalb ablehnen) blind sind, während die Blinden, die sich von ihm die Augen öffnen lassen, wahrhaft sehen (Joh 9,39). Die Abfolge ist klar: Dass Jesus richtet, dient dem Heil; er ist nicht gekommen, zu verwerfen, sondern zu erwählen. In einer Welt der Lüge, des Hasses setzt das jedoch voraus, dass er die Sünde verurteilt – letztlich, indem er sie am Kreuz auf sich nimmt.

Niemand wird zu seinem Glück gezwungen, am wenigsten von Gott. Aber Gottes Möglichkeiten, Heil zu schaffen, enden nicht an den Grenzen menschlicher Einsicht und Liebe. Paulus weiß als Prophet, dass «ganz Israel gerettet werden» wird (Röm 11,26), weil das Ende der «Retter vom Zion» bestimmen wird, der «alle Gottlosigkeit von Jakob fortnimmt» (Jes 59,20f.^{LXX}). Die Offenbarung des Johannes sieht das himmlische Jerusalem als eine Stadt mit zwölf Toren, die Tag und Nacht geöffnet sind, damit die Völker der Welt mit ihren Königen Einlass finden und ihre Gabe bringen – alle, die im Buch des Lebens verzeichnet sind (Offb 21,23-37).

In den Evangelien wird dieses gute Ende vorweggenommen. An die Geschichte der gescheiterten Berufung des Reichen (Mk 10,17-31 parr.) schließt sich eine ernste Besprechung zwischen Jesus und seinen Jüngern an. Die Jünger haben zwar «alles verlassen» und sind Jesus «nachgefolgt»; aber am Beispiel des Reichen erkennen sie doch ihr eigenes Klammern am eigenen Leben, am Besitz, am Prestige – und fragen betroffen: «Wer kann dann denn gerettet werden?» Jesus verweist sie auf Gott, den allein Guten: «Für Menschen ist es unmöglich, aber nicht für Gott, denn für Gott ist alles möglich».

Anmerkungen

[1] Vgl. *Bernd Janowski,* Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn [2]2000.

[2] Vgl. *Hermann Spieckermann,* Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001.

[3] Vgl. *Christoph Dohmen,* Exodus 19-40 (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien 2004.

[4] Vgl. *Erich Zenger,* Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg – Basel – Wien 1994.

[5] In diesem Licht portraitiert ihn *Ulrich Wilckens,* Theologie des Neuen Testaments I/1-2, Neukirchen-Vluyn 2002.2003.

[6] Eine Skizze habe ich angefertigt in: Feuer und Schwert. Das Gericht Gottes in der Basileia-Verkündigung Jesu, in: Der Religionsunterricht an höheren Schulen 43 (2000) 213-224.

[7] Über die breiten Interpretationsspielräume in Vergangenheit und Gegenwart informiert *Christine Metzdorf,* Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II/168), Tübingen 2003.

[8] Die Perspektive kanonischer Theologie, die darin liegt, habe ich zu entwickeln versucht in: Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005.

[9] *Helmut Merklein,* Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: id., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.

Abt Christian Schütz · Schweiklberg

DER HEILIGE GEIST – LIEBE IN PERSON

Die Überschrift sagt im Grunde nicht, wie sie verstanden werden will. Ihre drei Schlüsselwörter «Geist» bzw. «Heiliger Geist», «Liebe» und «Person» wehren sich dagegen, einem wie auch immer gearteten Verstehen geopfert zu werden. Dieser geradezu fundamentale Widerstand setzt sich fort bis zu allen auf dem Verstehen basierenden oder an seine Adresse appellierenden Weisen des Denkens, Fragens und Sagens. Selbstverständlich handelt es sich dabei um alles andere als eine dem Verstehen gegenüber inferiore Form des Umgangs oder der Annäherung. Es ist vielmehr darauf zu bestehen, dass sowohl Geist als auch Liebe und Person die Möglichkeiten des Verstehens übersteigen. Diese Transzendenz spiegelt sich bereits in der Begriffsgeschichte dieser Trias wider. Es ist ihr bislang nicht gelungen, die verschiedenen Beschreibungen und Umschreibungen, Bestimmungsversuche und Auffassungen auf einen jeweils gemeinsamen und allgemein akzeptierten Nenner zurückzuführen. Der Grund dafür ist weniger in der Defizienz unserer Denkanstrengungen als vielmehr in der Vielheit und Verschiedenheit wie auch im Geheimnischarakter der einzelnen Phänomene zu suchen. Geist, Liebe und Person gleichen Gipfeln, an denen unser sich ihrer bemächtigendes Denken fortwährend abstürzt.

Sollte man angesichts dessen nicht eher nach anderen Zugängen Ausschau halten? Es besteht kein Zweifel, dass es diese gibt, nur unterliegen sie hinsichtlich ihrer Aussagekraft, ihrer Wirkungsbreite und Akzeptanz erheblicheren Beschränkungen als die Wege des auf Verstehen bedachten Denkens. Gewiss, hier treffen Gegensätze aufeinander, die an einer Sperre enden; es fragt sich aber, was diese Schranke bedeutet und was geschieht, wenn man sich ihr stellt. Auch darin steckt möglicherweise eine Antwort, der man um des Ganzen und Größeren willen nicht ausweichen sollte.

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 Hochschule Passau, 1978-82 an der Universität Regensburg, seit 1982 Honorarprofessor. Benediktiner und (seit 1982) Abt der Abtei Schweiklberg/Vilshofen.

Eine Sackgasse des Denkens?

Daraus, dass unserem Denken gewisse Grenzen gezogen sind, folgt keineswegs eine Art grundsätzlichen Gegensatzes oder totaler Exklusivität von Denken und Geist, Liebe bzw. Person. Hält man an der dem Denken eigenen Universalität und einer elementaren Fähigkeit und Bereitschaft der drei Genannten, über sich nachzudenken und sich zu verstehen, fest, dann kann man sich keinesfalls mit einer Konstatierung der Unmöglichkeit oder des Gegensatzes begnügen. Was unserem Denken in diesem Rahmen möglich und erlaubt ist, könnte man als eine Weise des «An-denkens», wenn auch nicht des unbedingten «Durch-denkens» bezeichnen. Der Umstand, dass hier etwas nur «angedacht» wird, macht deutlich, dass es sich dabei um eine Facette des Umgangs handelt, die der Erweiterung, Unterstützung und Überhöhung durch andere bedarf. Im Umkreis von Geist, Liebe oder Person waren daher immer schon auch andere Formen der Berührung, der Begegnung und des Austausches anzutreffen. So reichen die Äußerungs-, Empfangs- und Vermittlungsweisen des Geistes bis in das Reich des Materiellen, Leibhaftigen, Körperlichen und Sinnlichen hinein, wie sie andererseits nicht weniger auf die Welt des Innerlichen, Ekstatischen und Überirdischen abzielen. Für das Denken bedeutet das, dass es unter anderem der Erfahrung und Wahrnehmung, dem Bitten und Rufen, dem Ausschauen und Erwarten Platz zu machen hat.

In eine ähnlich verlegene Situation geraten wir, wenn wir das, was Liebe heißt, unter die Lupe nehmen. Unser Denken steht hier vor einer nicht zu beseitigenden Unmöglichkeit, wenn es sagen soll, was und wie Liebe ist. Erfahrung und Vollzug von Liebe werden ständig mit dem Gegenteil, dem Unvermögen, den Fehl- und Mangelformen von Liebe konfrontiert. Obwohl wir nirgendwo der vollkommenen Liebe begegnen, können wir der Realisierung ihres Ideals weder vorstellungs- noch erwartungsmäßig entsagen. Allen Einwänden und Enttäuschungen zum Trotz lassen sich die Sehnsucht, die Ausschau oder der Glaube an die echte Liebe nicht unterdrücken. Der Einspruch und die Verlegenheit bleiben und rufen entsprechende Reaktionen auf den Plan. Der Liebe zuliebe hat der Mensch seine höchsten Kräfte, Fähigkeiten und Möglichkeiten neben dem Denken, wie sie sich in Kunst, Musik, Poesie usw. Ausdruck verschaffen, in Einsatz gebracht; inmitten aller Enttäuschungen und Leiden, die ihm die Liebe bereitet, weigert er sich, sie definitiv zu verabschieden, auf sie zu verzichten.

In «Person» haben wir wohl einen der sublimsten und diffizilsten philosophischen Begriffe vor uns. Was Person genannt wird, steht im Schnittpunkt von Selbstsein und Beziehung, wobei der Akzent bald auf die eine Hälfte, bald auf die andere gelegt wird. Beides lässt sich auf der Ebene logischen Denkens nicht vereinbaren und verweist in seiner verstehensmäßig

nicht aufzulösenden Komplexität über sich hinaus auf eine andere Plattform, die alle begriffliche Statik zugunsten des Vollzugs, der Existenz und des Lebens von Selbststand und Beziehung übersteigt.

In den skizzierten Dilemmata verbirgt sich eine Weichen- und Aufgabenstellung, der das Denken mit allen ihm eigenen Beschränkungen gleichsam nach-denkend folgen kann. Dabei gelangt es an jenen kritischen Punkt, an dem sein unwiderrufliches Ende, seine Gebrochenheit und Endlichkeit über den eigenen Horizont hinausschaut, ohne ihn ausweiten oder überspringen zu können. Diese Grenzsituation lässt unterschiedliche Deutungen zu, die sich auf grundsätzliche Optionen stützen. Wo im positiven Sinn für Offenheit plädiert wird, dort kann unschwer jene Antwort zum Zuge kommen, die in der Welt der Offenbarung hinterlegt ist. Der darin liegende Berührungspunkt von Denken und Glauben kommt selten so exemplarisch zum Vorschein wie bei der Frage nach dem Wesen und der Personalität des Heiligen Geistes. Dieser Zusammenhang soll nachfolgend etwas aufgespürt werden.

Der Heilige Geist im Reiche des Geistes

Angesichts der Unüberschaubarkeit beschränken wir uns auf das Umfeld des biblischen Zeugnisses des Geistes. Die Schrift kennt eine äußerst farbenfrohe und vielseitige Palette an Aussagen über den Geist im Singular wie im Plural. Was also der Glaube als «Heiligen Geist» bekennt, findet sich in einem Umkreis diverser «Geister» und «Geistaussagen». Eine einschränkende und klärende Differenzierung grundsätzlicher Art weist den «Heiligen Geist» der Rede vom Geist Gottes, vom göttlichen oder heiligen Geist zu. Wollte man an dieser Stelle unbedingt weiter scheiden und unterscheiden und aus dem allgemeinen Sprachgebrauch vom heiligen Geist einen speziellen im Sinne des «Heiligen Geistes» herausfiltern – wobei der biblische Text selber das nicht tut –, so würde man sich damit auf eine theologische Sisyphusarbeit einlassen.

Überblickt man jene Stellen, die sich mehr oder weniger klar mit dem «Heiligen Geist» befassen, so fällt einem deren umfangreiche Variationsbreite ins Auge. In einem gewissen Widerspruch zu unserer Vorstellung von «Geist» entstammt eine ansehnliche Reihe der einschlägigen biblischen Bilder und Bezeichnungen für den Heiligen Geist dem Bereich der geschaffenen körperlichen und materiellen Dinge und Erscheinungen wie Wasser, Feuer, Licht, Atem, Wind, Sturm, Duft, Quelle, Zunge, Geschmack, Sprache, Stimme, Salbe, Salbung, Tau usw. Daneben stehen völlig unvermittelt Aussagen, die den Geist mit Wahrheit, Liebe, Hoffnung, Frieden, Vergebung, Erneuerung, Wiedergeburt, Kindschaft oder Sohnschaft Gottes in Verbindung bringen und ihm ausgesprochen geistige Betätigungen wie

das Erinnern, Lehren, Unterweisen, Beten, Seufzen, Retten, Heilen, Befreien, Beweisen, Überführen u.a. zuschreiben. Dazwischen liegen Formulierungen, die sich als mehrdeutig erweisen, wenn der Heilige Geist als Geist des Lebens, Geschenk oder Gabe, Schatz o.ä. bezeichnet wird. Schließlich wird er durchaus «personal» gedacht, wenn er Paraklet, Helfer, Beistand, Tröster, Lehrer oder Geist des Vaters bzw. des Sohnes genannt wird.

Es fällt auf, dass die Bibel zwischen diesen verschiedenen Ausdrucksweisen keineswegs vermittelt oder ausgleicht. Sie unterscheidet nicht zwischen dem Geist als Subjekt, Träger, Ursprung oder Quelle und seinen Wirkungen oder Tätigkeiten. Vieles geht hier ohne Bedenken ineinander über. Es begegnet uns eine relativ unbesorgte, unreflektierte, undifferenzierte und unkomplizierte Denk-, Rede- und Umgangsweise mit dem Heiligen Geist. Der Theologe hat dabei immer schon das Bedürfnis, in diesem Punkt Ordnung, Übersicht und Klarheit zu schaffen; doch die Schrift weigert sich, sich seinen Wünschen, Vorstellungen und Konzepten zu beugen. Was aber die Schrift selber nicht tut, das müsste auch die Theologie nicht unbedingt tun oder leisten. Ließe sie sich in diesem Fall von der Bibel leiten, so würde sie diese über alle Vielheit und Verschiedenheit der Aussagen zum Heiligen Geist gerade auf diesen selber verweisen. Dieser ist nicht bloß ein, wenn auch heiliger Geist Gottes, sondern der Heilige Geist, der alles, was menschlich gesprochen Geist heißt, übersteigt und alles, was Gottes Geist genannt wird, integriert. Die Bruchstücke dessen, was wir als Geist denken, erfahren und bezeichnen, rufen und postulieren jenen Geist, der uns von der Offenbarung her als der Heilige Geist entgegen-kommt. Es liegt in seiner Eigenart, dass er sich nicht mehr fassen und definieren lässt. Was Theologie- und Glaubensgeschichte in seinem Fall bereitstellen, das ist höchstens die «Hilfskonstruktion» der Redewendung von der «Person» des Heiligen Geistes oder vom Heiligen Geist als «Person», die durch all die Erscheinungs- und Äußerungsformen des Heiligen Geistes «hindurchklingt». Das wird noch deutlicher im folgenden Denkschritt.

Der Heilige Geist als Geist der Liebe

Man hat bemerkt, dass Liebe alles andere als ein wissenschaftlicher Begriff und ausschließlich dem Reich der Affekte und emotionalen Bewegungen zugehörig sei. Dem widerspricht allein schon die Tatsache, dass die Geistesgeschichte ein äußerst intensives und über alle uns geistig erschlossenen Jahrhunderte hinweg sich erstreckendes Nachdenken über das Phänomen der Liebe kennt. Dieses zeigt sich bei aller voluntativen Bejahung als ein mit Erkenntnis verbundener gesamtmenschlicher Vorgang von exzeptioneller Bedeutung. Es wäre ohne Zweifel mehr als aufschlussreich, seine

Geschichte auch nur ausschnittweise Revue passieren zu lassen: als kosmogonisches und kosmologisches Prinzip der Alten, als Eros und Philia in der antiken Philosophie, als Agape und Caritas in der Bibel und im Christentum, als «reine Liebe» und «cupiditas» in der anhebenden Neuzeit, als «Empfindsamkeit» im Zeitalter der Klassik und Romantik, als Versöhnung, «Urgrund» und «Endzweck der Weltgeschichte», als «Geschlechter-Liebe» oder Inbegriff der Menschlichkeit. Das Ideal der «freien Liebe» im sozialistischen Denken, als Ausdruck von «Libido», als Werterkenntnis und Lebensinteresse, als freie Selbstmitteilung des absoluten Geistes u.a. markieren Stationen auf diesem Weg. Es stimmt, dass die Liebe ein bleibendes und universales Problem der Menschheit darstellt.

Ihre Gebrochenheit tritt zu Tage, wenn man an die Schwierigkeiten erinnert, die sich im Ringen um den rechten «ordo amoris» mit Hilfe immer neuer und anderer Unterscheidungen abzeichnen. Wie schwer fällt es, den eigentlichen Ursprungsort der Liebe ausfindig zu machen: wo liegt er – in den Defizienz- oder Transzendenzerfahrungen des Daseins, in der Sinnlichkeit, der Sexualität, dem Herzen oder Geist des Menschen? Die Welt und das Leben, die Bedingungen und das Umfeld des Daseins, die wir vorfinden, entsprechen durchaus nicht dem Maß der Liebe. Jene Unbedingtheit, die auf dem Grunde oder im Herzen der Liebe wohnt, wird in der Praxis und Realität der Existenz immer nur unvollständig eingelöst. Müssen wir uns deswegen von der Verheißung der Liebe als Fehlanzeige verabschieden? Das Karussell der Fragen dreht sich weiter: Was ist sie, die Liebe? Ist sie mehr ein Geben, ein Empfangen oder ein Nehmen? Worauf zielt sie letztlich? Auf Selbstüberschreitung, Selbstfindung oder Selbstverwirklichung? Verfolgt man allein die Spuren, welche die außer- wie innerchristliche Klärung des Eros hinterlassen hat, so kann man sich des Eindrucks eines gewissen Labyrinths nicht erwehren, in das der Antwortsuchende entführt wird.

Was bei allem Klären und Erklären als Resultat bleibt, das ist nach wie vor die «quaestio amoris». Dem Resümee, sie bewege sich im Kreis, wird man entgegenhalten können, dass sich doch einige unverzichtbare Einsichten abzeichnen. Dazu zählen: eine der Liebe trotz allem eigene Art von «Transzendenz», die Erfahrung und das Wissen um ihre schöpferische Potentialität, ein ihr eigener bejahender Grundduktus, ihr zumindest subkutaner Verheißungs- und Unsterblichkeitscharakter, ihr auf mehr und mehrere gerichtetes Expansionsverlangen, ihr Mit-teilungs-bedürfnis, das Moment der Freiheit und Freiwilligkeit im Interesse ihrer Identität, ihre mehrere umfassende Teilhabe an einem gemeinsamen höheren Sinn … Das Geschehen der Liebe offenbart gewissermaßen das Ur-Risiko unseres Menschseins, das darin liegt, Unendliches in Endlichem leben und verwirklichen zu wollen.

Auf dieses Paradox unserer Anstrengungen, die Liebe ganz Tat werden zu lassen, ohne dieses Ziel je zu erreichen, reagiert der Glaube, um diese Unmöglichkeit wissend, mit dem lapidaren Angebot: «Gott ist die Liebe» (1 Joh 4,8). Wohlgemerkt, er behauptet nicht bloß, dass Gott Liebe ist oder hat, sondern dass er die Liebe schlechthin ist. Diese Wahrheit und Wirklichkeit legt sich aus im Geheimnis des einen Gottes in drei Personen. Betrachtet man dieses, dann ist Liebe, wie sie in Gott geschieht und definiert ist, selbstloses und freies Sich-verschenken, das gleichzeitig im Verschenken sich selber hervorbringt und setzt. Angeschaut im Spiegel des Geschehens von Liebe ist der Vater ganz und gar aktive, liebende Liebe, der in und aus sich den Sohn als den ganz und gar Geliebten, als den Geliebten schlechthin oder Erstgeliebten hervor- und herausliebt, zeugt oder hervorbringt, der nicht weniger Liebe ist und sein kann als er selber. Als der durch und durch vom Vater Geliebte liebt der Sohn seinerseits, er ist der passiv und aktiv Liebende in einem. Die Beziehung von Vater und Sohn, die Art und Weise, wie sie sich gegenüberstehen und bestehen, kann wiederum nur Liebe sein, und dies nicht weniger und geringer als sie selber. Diese Liebe trägt die Male des Passiven und Aktiven zugleich und kann unmöglich unter dem Grenzwert der Person und des Personalen liegen. Das heißt: es ist der «Geist der Liebe», der in ihr präsent und am Werk ist, und zwar in seiner ganzen und vollen Realität und Intensität, in einem so hohen Maß «personalisiert», dass er selber «Person» sein muss und ist, weil er nur so dem Vater und dem Sohn als Liebe entspricht und gerecht wird. Allein hier ist der uralte Wunschtraum der Menschheit von der «reinen Liebe» erfüllt und Wirklichkeit.

Der Heilige Geist als Person

Vom Phänomen der Liebe her nähern wir uns der Rede vom Heiligen Geist als «Person». Es sind die Erfahrungen der Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit, die bleibend den Weg der Liebe begleiten, die auf ihre Weise auf den Heiligen Geist als Liebe in «Person» weisen. Wo dieser Verweis mehr als eine ungenaue Ausdrucksweise sein soll, ist daran zu erinnern, dass wir es in diesem Fall mit einem analogen Sprachgebrauch zu tun haben. Der Personbegriff entbehrt von seiner philosophischen und anthropologischen Verwendung her keineswegs seiner Problematik. Letztere resultiert nicht zuletzt aus der vom theologischen Verständnis abweichenden neuzeitlichen Konzeption. Der theologische Personbegriff ist grundsätzlich substanz-ontologisch orientiert, während die moderne Auffassung von Person eher relational-ontologisch denkt. In der Trinität dient der Personbegriff dazu, die dreifache hypostatische Selbständigkeit als Vater, Sohn und Geist zu bezeichnen. Mittels des Personbegriffs wird die Individuation

geistiger Substanzen ausgesagt. In diesem Sinn wird grundsätzlich auch dem Heiligen Geist Personsein zugesprochen. Dabei handelt es sich nicht so sehr um eine direkt zugängliche und erschlossene Personalität, sondern mehr auf indirektem Weg erfahrene bzw. erkannte.

Allein schon aus der Tatsache, dass der Mensch als der eigentliche Adressat der Sendung oder Ausgießung des Heiligen Geistes angesehen werden muss, folgt, dass der Geist selber nicht weniger als Person sein kann. Damit, dass er Geist ist und in Beziehung zum Menschen steht, sprengt er alle unterpersonalen Vorstellungsmodelle und nimmt er als der Geist Gottes, des Vaters oder Jesu Christi vollends alle für die Personalität charakteristischen Züge an, ohne dass diese im Fall des Heiligen Geistes für uns als solche einsehbar sein müsste. Seine Transzendenz schließt sein Gegenüber- und Subjektsein keineswegs aus. Bei aller Mitteilung und Wirksamkeit bleibt die Relation des Pneuma zum Glaubenden und die des Glaubenden zu ihm immer im strengen Gegenüber. Die Anwendung der Bezeichnung Person auf den Heiligen Geist besagt, dass dieser nie in einen Begriff eingeht. Schon aus dem Umkreis menschlicher Beziehungen erhellt: Personen haben Namen und geben damit zu erkennen, dass sie unter keinem Allgemeinbegriff subsumiert werden können. Heiliger Geist ist in diesem Sinn auch Name und verweist auf einen Überschuss an Inhalt und Realität, der sich dem Begreifen entzieht und durch die Betonung der Personalität des Geistes sichergestellt werden soll.

Was hier allgemein und abstrakt zum Heiligen Geist als Person gesagt wurde, das wird biblisch anschaulich und konkret verifiziert am «Persönlichsten» der Person, an der Liebe. Alles, was die Schrift unter dem Stichwort Liebe mit Blick auf Gott ausführt, steht unter der Klammer der Gleichung: «Gott ist Geist» (Joh 4,24) und: «Gott ist die Liebe» (1 Joh 4,8). In diesem Rahmen sind alle Texte der Schrift zu lesen, die den Heiligen Geist und Liebe miteinander in Verbindung bringen (vgl. Röm 5,5; 15,30; Gal 5,22; Kol 1,8). Diese ermächtigen gewissermaßen dazu, Geist und Liebe konkurrenzlos miteinander zu identifizieren, so dass der Heilige Geist zum «Geist der Liebe» und Lieben zu seinem Spezifikum wird. Diese Sicht verbietet nicht, dass alles, was als Liebe und Lieben von Gott, vom Vater und vom Sohn prädiziert wird, die Spuren und Kennzeichen des Heiligen Geistes, des Geistes der Liebe, seiner Liebe, seines Liebens trägt. In allem, was mit Liebe und Lieben zu tun hat, ist der Heilige Geist als Geist der Liebe am Werk. Will man wissen, was es heißt, dass der Vater den Sohn und der Sohn den Vater liebt usw., dann sind wir gehalten, in die dem Geist eigene Schule der Liebe zu gehen, auf ihn als den Lehrer und Meister der Liebe zu schauen. Dabei bleibt stets zu bedenken, dass die Liebe, die hier zur Debatte steht, alles andere als ein unbestimmtes Gefühl oder Geschehen bedeutet; Liebe besagt ein Höchstmaß an Verbindlichkeit, Ernst, Wagnis, Selbst-

losigkeit, Einsatz, Leben und Sein. Wir können das letztlich auch daran ablesen, dass die biblischen Aussagen über Gottes Liebe, die Liebe des Vaters, des Sohnes oder des Heiligen Geistes in der Zeitform der Vergangenheit und der Gegenwart gehalten sind: er hat uns geliebt und liebt uns. Das Fazit dieser Andeutungen kann nur lauten: wo auch immer wahre Liebe ihre Hand im Spiel hat, trägt sie die unverkennbare Handschrift des Heiligen Geistes, des Geistes der Liebe, der Liebe in Person.

Franz Jung · Speyer

«DIE ZEIT ZUM SINGEN IST DA»

(Hld 2,12)

Das Hohelied Salomos und seine Bedeutung in Geschichte und Gegenwart

«Die Kirche ist Braut Christi» (LG 7) – Die Metapher von Braut und Bräutigam als Grundlage geistlicher Erneuerung der Kirche

Eine Fülle von Verlautbarungen und Grundsatzpapieren zur diözesanen Neuordnung wird in diesen bewegten Tagen veröffentlicht. Das meiste davon hat man schon einmal gehört und liest es deshalb in aller Regel nur noch kursiv. Das gilt umso mehr, wenn sich die Ausführungen lediglich mit Fragen der Organisation und dem Umbau von Strukturen befassen. Aufhorchen lassen einen dagegen die pastoralen Leitlinien, die Ende Januar dieses Jahres der Trierer Bischof Dr. Reinhard Marx erlassen hat. Unter dem Stichwort geistliche Erneuerung heißt es da mit Verweis auf Lumen Gentium 7: «Die Kirche ist Braut Christi.» Für den Trierer Oberhirten folgt daraus: «Geistliche Erneuerung heißt mit diesem Bild der Kirche als Braut zunächst einmal, jeden falschen Aktionismus und Betrieb anzuhalten. Denn wir haben ein liebendes Gegenüber, das uns beschenken und nähren will. Gottes Liebe ist wahrzunehmen. Zum «Du» Gottes ist hinzutreten. Bevor wir als «Braut» antworten, sind wir eingeladen, zu empfangen. Im Glauben dürfen wir seine Gaben nehmen, Ihn selbst als Gabe empfangen.»

Unter den vielen Bildern, die die Tradition bereitstellt, um das Geheimnis der Kirche auszuloten (vgl. LG 6), wählt Bischof Marx das Bild von Braut und Bräutigam, um besonders zur geistlichen Erneuerung der Kirche aufzurufen. Damit reiht er sich ein in eine jahrhundertealte Tradition, die jedoch seit dem 19. Jahrhundert fast völlig abgebrochen ist. Das Bild von Braut und Bräutigam, um die Beziehung von Christus zur Kirche zu beschreiben, hat heute Seltenheitswert. Das ist nicht nur auf das gewandelte

Franz Jung, Jg. 1966, 1986-91 Studium der kath. Theologie in München und Rom; 1991-93 Lizentiatsstudium am Pontificio Istituto Biblico, Rom; 1994-97 Promotionsstudium im Fach Neues Testament in München (Arbeit zur neutestamentlichen Christologie); 1998-2002 Tätigkeit in der Seelsorge; seit 2003 Leiter der Abteilung Gemeindeseelsorge im Bischöflichen Ordinariat der Diözese Speyer.

Verhältnis der Geschlechter zueinander und auf die Krise der Ehe in der heutigen Gesellschaft zurückzuführen, sondern auch auf ein gewandeltes Verständnis dessen, was die Wirklichkeit von Kirche ausmacht und wie der einzelne Christ sein Verhältnis zur Kirche definiert.

Doch bevor wir uns fragen, welche Impulse von dem Bild von Braut und Bräutigam zur geistlichen Erneuerung ausgehen, möge ein Blick in die Heilige Schrift und die Tradition der Kirche helfen, sich noch einmal neu auf diese Metapher zu besinnen. Unser besonderes Augenmerk gilt dabei dem Hohenlied Salomos. Kein anderer Text der Heiligen Schrift wurde in der geistlichen Tradition so oft herangezogen wie das Hohelied, um die Brautmetaphorik zu entfalten und geistlich fruchtbar zu machen.

«…Ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue» (Hos 2,22) – Die Brautmetaphorik im Alten Testament

Das große Wunder des Alten Bundes ist die Erwählung Israels durch Jahwe. Gott bindet sich aus freien Stücken, in ungeschuldeter Liebe an dieses Volk. So unansehnlich und klein Israel auch ist: Gott liebt dieses Volk und hat es ins Herz geschlossen. Er schenkt ihm seine unverbrüchliche Treue, die er seinerseits auch von Israel erwartet. Israel soll ihm ganz gehören und sein heiliges Volk werden (Dtn 7,6-11). Wie eifersüchtig Gott auf die Liebe Israels bedacht ist, macht das erste der zehn Gebote deutlich. Israel soll neben Jahwe keine anderen Götter haben (Ex 20,3-6). Die Liebesgeschichte zwischen Gott und seinem Volk wird besonders in prophetischen Texten immer wieder unter Zuhilfenahme des Bildes von Braut und Bräutigam geschildert. Erweist sich Israel in seiner Treue Gott gegenüber als schön geschmückte Braut, so gilt seine Untreue und sein Abfall von Gott als Hurerei. Am eindrücklichsten und schockierendsten wohl in der Zeichenhandlung des Propheten Hosea dargestellt, der von Gott aufgefordert wird, eine Kultdirne zu ehelichen und Dirnenkinder zu zeugen, um Israel des Ehebruchs zu zeihen (Hos 1-2). Nicht minder drastisch sind die Klagen eines Jeremia (Jer 2,1-3; 3,1-5) oder eines Ezechiel (Ez 16,15ff.), die in ihrer Bildhaftigkeit bis an die Grenze des Erträglichen gehen. Doch genauso hart wie das Urteil über Israels Ehebruch ausfällt, genauso zärtlich und wunderbar sind die Bilder, in denen das endzeitliche Heil beschrieben wird. Unsagbare Freude und Jubel herrschen in Zion, und weil die Stadt im Alten Testament als Frau personifiziert wird, kann der Prophet Jesaja singen, Gott freue sich über seine Stadt wie ein Bräutigam sich freut über seine Braut (Jes 62,5).

Was in den Schriften der Propheten als vereinzeltes Motiv aufgegriffen wurde, sah man in Reinform im Hohenlied Salomos verwirklicht[1]. Das mag den unvoreingenommenen Betrachter erstaunen. Denn wenngleich im Hohenlied die Geliebte auch als «Schwester Braut» angeredet wird

(Hld 4,9.10.12; 5,1), deutet doch nichts auf eine Hochzeit hin. Zudem, und das wiegt schwer, lässt sich nirgends ein Gottesbezug ausmachen, ja wird Gott mit keinem Wort erwähnt[2]. Was bei den Propheten als Vergleich gekennzeichnet war, ergab sich bei der Auslegung des Hohenliedes als reines Interpretament, gleichwohl gestützt auf die geläufige Tradition der Brautmetaphorik. Die Selbstverständlichkeit, mit der man das Hohelied als Teil der heiligen Schriften akzeptierte, kam in dem Augenblick ins Wanken, als man in Zweifel zog, ob diese Auslegung tatsächlich dem Gehalt dieses Liedes aller Lieder entspreche.

«…alles an dir ist schön, meine Freundin, kein Makel haftet dir an» (Hld 4,3) – Das Ringen um die rechte Auslegung des «Liedes der Lieder» und seine Stellung im hebräischen Kanon

Im hebräischen Kanon gehört das Hohelied zu den Ketubim, den weisheitlichen und poetischen Schriften. Allerdings wechselte es im Lauf der Geschichte seine Stellung in der Reihenfolge der Bücher. Erst die Masoreten zählten das Hohelied den Megillot, den fünf Festrollen, zu, die bis heute jeweils an den jüdischen Hauptfesten gelesen werden (Rut, Hoheslied, Kohelet, Klagelieder, Ester).

Für die Aufnahme in den Kanon sprach zum einen die Verfasserschaft Salomos, zum anderen das allegorische Verständnis dieses Textes als Beziehung Jahwes zu Israel. Wobei das eine aus dem anderen folgte, war man doch der Überzeugung, dass allein die Inspiration des Dichters Salomo dazu hinreichte (vgl. 1 Kön 5,12), die heilige Geschichte des Liebesbundes zwischen Jahwe und Israel in poetische Formen zu gießen.

An der Wende vom ersten zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert scheinen im rabbinischen Judentum Zweifel an der Auslegung des Hohenliedes aufgekommen zu sein, die in der Folge auch seine Stellung im Kanon berührten. Abgewehrt wurden sie durch die ausdrückliche Festlegung, das Hohelied dürfe nur allegorisch ausgelegt werden. Jedem profanen Verständnis und Gebrauch war damit der Boden entzogen worden[3]. Der Traktat Jadajim des Babylonischen Talmud spiegelt die Diskussion um die Bedeutung des Hohenliedes wider. Unter den Aussagen der Rabbinen, die für die Heiligkeit des Hohenliedes sprechen, ragen die vielzitierten Worte des Rabbi Aqiba heraus, der da sprach: «Behüte und bewahre, niemand in Jisrael streitet über das Lied der Lieder, ob es nicht die Hände unrein mache». Wobei der Ausdruck «die Hände unrein machen» synonym für die Heiligkeit und damit Unantastbarkeit einer Sache steht. Und Rabbi Aqiba fährt fort: «Die ganze Welt ist nicht so würdig, wie am Tage, an dem das Lied der Lieder verliehen wurde, denn sind auch alle Hagiographen heilig, aber das Lied der Lieder ist hochheilig.»[4]

Vier Werke der jüdischen Traditionsliteratur legen von der allegorischen Deutung des Hohenliedes Zeugnis ab: drei Midraschim, darunter ist vor allem die Hohelied-Rabba zu nennen, und dann der Targum zum Hohenlied[5]. Die Hohelied-Rabba deutet die einzelnen Verse des Hohenliedes auf Vollzüge des religiösen Brauchtums und stellt Bezüge zu den Institutionen des Judentums her als Orten der Gottesbegegnung. Ergänzend zu dieser Sicht des Hohenliedes als Anleitung und Vertiefung der Glaubenspraxis verfolgt der Targum zum Hohenlied eine konsequent historische Deutung. In dieser Perspektive lassen sich die Verse des Hohenliedes verstehen als Hinweise auf die Heilsgeschichte, vornehmlich den Exodus[6]. In der Befreiung Israels aus Ägypten, in der Gesetzgebung am Sinai und dem sich anschließenden, Jahrhunderte langen Ringen Jahwes um die Zuneigung des auserwählten Volkes zeigt sich die Liebe Gottes zu Israel. Heilsgeschichte wird zur Liebesgeschichte. Das erklärt auch, warum bis zum heutigen Tag das Hohelied in der Liturgie des Paschafestes gelesen wird. Unter allen Liedern Israels gilt das Hohelied als das preiswürdigste. Es enthält einen doppelten Lobpreis, den auf seinen Schöpfer und Erlöser und den auf das Volk selbst, das sich glücklich schätzen kann, einen solchen Herrn gefunden zu haben. Insofern hat Rabbi Jehuda Recht, wenn er darauf besteht, das Hohelied sei nicht in einem schlechten Sinne auszulegen, sondern nur in einem guten. «Denn es ist geoffenbart einzig zum Preis Israels.»[7]

«…ich habe euch einem einzigen Mann verlobt, um euch als reine Jungfrau zu Christus zu führen» (2 Kor 11,2) – Die Brautmetaphorik im Neuen Testament als Basis christlicher Hoheliedeutung

Die Metaphorik von Braut und Bräutigam ist auch dem Neuen Testament nicht fremd. Die neutestamentlichen Belege können als Ansatzpunkt und Legitimation christlicher Hoheliedauslegung betrachtet werden. An erster Stelle ist hier Jesus selbst zu nennen, der sich in der Auseinandersetzung um die rechte Fastenpraxis selbst als Bräutigam bezeichnet (Mt 9,15). Deutlicher könnte der messianische Anspruch Jesu kaum ausgedrückt werden, nimmt Jesus doch damit die Rolle Jahwes ein. In seiner Person ist Israel der eschatologische Bundesschluss angeboten. In ihm möchte Gott endgültig den Bund mit seinem Volk besiegeln. Dieses Bild wird aufgenommen und weitergeführt in Jesu Gleichnissen, wobei der drohende Unterton nicht zu überhören ist. Im Gleichnis von den törichten Jungfrauen macht Jesus darauf aufmerksam, dass man sehr wohl die Ankunft des Bräutigams verschlafen kann und für immer ausgeschlossen wird aus dem Hochzeitssaal (Mt 25, 1-13). In ähnlicher Weise thematisiert das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1-14) die mangelnde Bereitschaft Israels, die Einladung des großen Königs zur Hochzeit seines Sohnes zur Kenntnis zu

nehmen. Wenn Israel dieses Bundesangebot leichtfertig ausschlägt, muss es damit rechnen, dass andere den Platz einnehmen, den Gott einst ihm zugedacht hatte. Im Johannesevangelium wirkt Jesus wohl nicht zufällig sein erstes Zeichen bei der Hochzeit von Kana (Joh 2,1-12), bei der er sich gemäß der Logik des johanneischen Rollentauschs vom Gast zum Gastgeber wandelt. Explizit als Bräutigam wird Jesus jedoch erst von Johannes dem Täufer bezeichnet. Als «Freund des Bräutigams» steht dieser neben Jesus, von dem gilt: «Wer die Braut hat, ist der Bräutigam» (Joh 3,29). In Jesus Christus ist Gottes Wort Fleisch geworden. In ihm spricht Gott sein Ja-Wort zu Israel, wenn es denn bereit ist, diesen Menschen anzunehmen als Messias und Heiland.

Auch im paulinischen Schrifttum wird die Christusbeziehung mehrfach durch das Bild des Ehebundes näher beschrieben. Auf das Individuum gewendet im ersten Korintherbrief (1 Kor 6,16-17), wo Paulus ausführt, dass der Glaube an Christus bedeutet, ein Geist mit dem Herrn zu sein und somit das gesamte Personsein affiziert. Von daher verbietet es sich, Unzucht mit einer Dirne zu treiben. Im zweiten Korintherbrief hingegen, in dem Paulus um die Treue der Korinther kämpft, erfährt das Bild vom Ehebund eine kollektive Wendung (2 Kor 11,2-3). Paulus sieht sich als Brautführer, dessen Aufgabe es ist, die Gemeinde wie eine Jungfrau in ungeteilter und reiner Hingabe dem Bräutigam Christus zuzuführen. Unter paränetischer Rücksicht greift der Verfasser des Epheserbriefes auf Gen 2,24 zurück. Die Liebe von Mann und Frau, die beide ein Fleisch werden lässt, wird auf das Verhältnis von Christus zur Kirche übertragen: Die Kirche ist der Leib Christi. Aus dieser Zuordnung ergeben sich in den Haustafeln weitreichende Konsequenzen für den sorgenden Umgang der Ehepartner miteinander.

Ganz in der prophetischen Tradition steht das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes. Sie bedient sich des Stilmittels der Personifikation von Städten als weibliche Figuren, wie im Alten Testament geläufig. Die Apostrophierung der Frauen als Braut oder Hure kennzeichnet darüber hinaus das Gottesverhältnis und wird zum Ausdruck für die Treue oder Untreue gegenüber Gott. Dementsprechend gestaltet die Offenbarung des Johannes das endzeitliche Heilsdrama als Kampf der Hure Babylon – der Personifikation Roms – gegen die reine Braut, das himmlische Jerusalem. Indem die verworfene Stadt dem Untergang geweiht wird, ist der Boden bereitet, damit vom Himmel her das neue Jerusalem auf die Erde herabkommen kann. Als reine Braut gehört das himmlische Jerusalem einzig und allein Gott und dem Lamm. Zusammen mit dem Geist ruft die Braut: Komm! und lädt alle bräutlichen Seelen ein, in die heilige Stadt einzutreten (Offb 22,17), die sich als gottgegebener Raum unerschöpflicher Lebensfülle erweist. Im Zeichen der Brautmetaphorik setzt die Offenbarung des Johannes somit einen glanzvollen Schlusspunkt hinter die gesamte Heilige Schrift.

Ob christologisch wie in den Evangelien, individualethisch-mystisch wie bei Paulus oder kollektiv-ekklesiologisch wie beispielsweise in der Apokalypse, alle drei Weisen der Anwendung der Metapher von Braut und Bräutigam im Neuen Testament finden sich auch in der christlichen Deutung des «Liedes der Lieder» wieder. Ihr wollen wir uns nun zuwenden.

«…Ich gehöre meinem Geliebten, und ihn verlangt nach mir» (Hld 7,11) – Kurze Geschichte der Hohelieddeutung in der christlichen Tradition

Die Grundlage für die christliche Hoheliedauslegung bildete der Text der Septuaginta (die griechische Übersetzung des Alten Testamentes). Auch die Septuaginta ordnete das Hohelied den Lehrbüchern zu. Allerdings stellte sie das Hohelied an das Ende der Reihe der drei Bücher, die man direkt der Verfasserschaft Salomos zuschrieb. So entstand die Abfolge Buch der Sprichwörter, Kohelet und Hoheslied, eine Tatsache, der die Väter hohes Gewicht beimaßen. Dass aus heutiger Sicht der griechische wie auch später der lateinische Text mangelhaft waren und das hebräische Original teilweise nur unzureichend wiedergaben, spielte für die Exegese keine Rolle. Wie so oft bei den Vätern sind es gerade die dunklen Stellen der Heiligen Schrift gewesen, die zur geistlichen Deutung anregten und die Suche nach einem tieferen Sinn herausforderten. Einen Streit um die Kanonizität des Hohenliedes wie im Judentum scheint es im Christentum nicht gegeben zu haben. Die allegorische Deutung und damit die Zugehörigkeit zum Kanon hat wohl nur Theodor von Mopsuestia bestritten. Nach seiner Verurteilung durch das zweite Konzil von Konstantinopel 553 berief sich nur noch die pelagianische Hohelieddeutung des Julian von Aeclanum auf Theodor, wogegen sich noch Beda Venerabilis im 8. Jahrhundert mit Entschiedenheit wandte[8].

Bei den Auslegungen ist zu unterscheiden zwischen regelrechten Kommentaren zum Hohenlied und Autoren, die einzelne Verse oder Passagen aus dem Hohenlied deuten, verstreut über ihr gesamtes Œuvre. Unter letzteren wäre vor allem Ambrosius zu nennen, der die Geschichte der Hoheliedauslegung nachhaltig beeinflusst hat, auch wenn er keinen eigenen Kommentar vorlegte. Der erste Kommentar zum Hohenlied ist uns von Hippolyt überliefert. Seine Deutung verdient besonderes Interesse, weil sie die Einflüsse der jüdischen Hoheliedexegese verrät. Das Werk jedoch, das wie kein anderes die Deutung des Hohenliedes für Jahrhunderte beeinflusst hat, ist – wie zu erwarten – der Kommentar des Origenes. Zu den antiken Auslegungen, die neben vielem Fragmentarischen vollständiger auf uns gekommen sind, zählen neben Hippolyt und Origenes dann noch die 15 Homilien, die Gregor von Nyssa dem Hohenlied gewidmet hat. Eine Zusammenfassung der altkirchlichen Deutung des Hohenliedes bietet Gregor

der Große, der uns eine kurze Auslegung zum Hohenlied hinterlassen hat. Auch wenn dieser selbst keine weitere Verbreitung beschert war, haben doch die zahlreichen Exzerpte aus dem Werk Gregors und seine Autorität dazu beigetragen, dass seine Gedanken in späteren Jahrhunderten weiterwirken konnten. Nach Gregor vermittelte Beda Venerabilis mit seinem Hoheliedkommentar das Wissen der Antike an das frühe Mittelalter.

Eigenständige Kommentare zum Hohenlied wurden nach 400 Jahren erst wieder in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts an den Kathedralschulen verfasst. Waren diese wie auch die Auslegungen, die im 13. Jahrhundert an den Universitäten entstanden, ganz der traditionellen ekklesiologischen Deutung verpflichtet, so brach sich mit der monastischen Auslegung des Hohenliedes eine neue Entwicklung Bahn. Hier stand nun nicht mehr die Beziehung vom Bräutigam Christus zur Braut Kirche im Vordergrund. Die Beschäftigung der Mönche mit dem Hohenlied führte zu einer subjektiv gefärbten Interpretation, die in der Braut die Seele sah und sich deshalb vornehmlich mit dem inneren Erleben des gläubigen Menschen befasste. Das 12. Jahrhundert kann als die fruchtbarste Epoche in der Geschichte der Hoheliedexegese gelten. Mehr als die Hälfte aller erhaltenen Kommentare zum «Lied der Lieder» wurden in diesem Zeitraum verfasst, über 30 an der Zahl. Dazu gehört das bedeutendste Werk der Hoheliedauslegung, die 86 Predigten, die der Heilige Bernhard von Clairvaux im Zeitraum von 1135-1153 gehalten hat. Aber auch andere klingende Namen sind hier zu nennen wie der Kommentar Wilhelms von St.Thierry, Isaacs von Stella und weiterer bedeutender Autoren des Zisterzienserordens, dazu die Werke der Victoriner und natürlich die Auslegung des Rupert von Deutz.

Bis zum 18. Jahrhundert, ab dem die allegorische Auslegung des Hohenliedes vor allem von protestantischer Seite mehr und mehr in Zweifel gezogen und schließlich ganz verworfen wurde, wirkte diese Tradition nach. Die Brautmetaphorik blieb eine wichtige Deutungskategorie der Ekklesiologie wie auch des geistlichen Lebens. Neben weiteren Kommentaren zum Hohelied wie dem von Jean Gerson im späten Mittelalter zitiert beispielsweise der Heilige Bonaventura in seinen mystischen Schriften beständig das Hohelied, und verfasste somit – Ambrosius vergleichbar – indirekt einen Kommentar zum Hohenlied, über seine einzelnen Schriften verteilt. Unter den Autoren, die das Motiv der geistlichen Hochzeit ihrer Einführung in das geistliche Leben zugrunde legten, zählt Jan van Ruusbroec im 14. Jahrhundert mit zu den bekanntesten durch sein Werk «Die Zierde der geistlichen Hochzeit». Im 16. Jahrhundert erreichte die Liebesmystik in Spanien mit Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz einen neuerlichen Höhepunkt. Teresa hat uns ihre «Gedanken zum Hohenlied» hinterlassen neben vielen Bezügen zum Hohenlied in ihren sonstigen Schriften. Johannes vom Kreuz schuf mit seiner geistlichen Lyrik originelle Nachdichtungen des

Hohenliedes, anhand derer er seine Betrachtungen zum geistlichen Leben anstellte. Innerhalb der protestantischen Tradition gehörten vor allem die Vertreter einer innerlichen, pietistisch beeinflussten Frömmigkeit zu den Kommentatoren des Hohenliedes. Mit diesen kurzen Bemerkungen zur Geschichte der Hoheliedexegese wollen wir es bewenden lassen und uns jetzt den Motiven zuwenden, die in der Auslegung des Hohenliedes erarbeitet wurden.

«…Horch! Mein Geliebter! Sieh da, er kommt.» (Hld 2,8) – Zentrale Themen der christlichen Hoheliedeutung

In der kanonischen Abfolge von Buch der Sprichwörter, Kohelet und Hoheslied sieht Origenes einen Stufenweg der Erkenntnis vorgezeichnet. Handelt das Buch der Sprichwörter vom rechten Lebenswandel und der Moral, so hilft der Prediger, die Eitelkeit der Welt und die Vergänglichkeit der irdischen Dinge zu durchschauen. Geordneter Lebenswandel wie rechter Umgang mit der Welt sind die Voraussetzungen für eine fruchtbare Lektüre des Hohenliedes, das zur höchsten Form der Erkenntnis führt, welche in der Kontemplation der Gottheit besteht. Dieser Stufenweg entspricht der griechischen Wissenschaftseinteilung in Ethik, Physik und Enoptik, wobei Origenes wie selbstverständlich davon ausgeht, dass die Griechen ihre Wissenschaftslogik Salomo verdanken. Das Hohelied avanciert nach dieser Zuordnung zum Höhepunkt menschlicher Weisheit, die in der Betrachtung der göttlichen Liebe gipfelt.

Unter literarischer Rücksicht bestimmt Origenes das Hohelied als Epithalamium und damit als Hochzeitslied, auch wenn der Text selbst nicht auf eine bevorstehende Hochzeit schließen lässt. Allerdings gilt dies nur auf der Ebene des Literalsinns. Für das Verständnis der übertragenen Bedeutung des Liedes ist es wesentlich, den dramenhaften Aufbau zu beachten. Hier interessiert nicht die Hochzeitsfeier, sondern die sehnsüchtige Liebe, mit der Braut und Bräutigam einander begehren. Die Beziehung zwischen Braut und Bräutigam schwankt zwischen Zeiten erfüllten Beisammenseins und Zeiten, in denen vor allem die Braut sehnsüchtig nach dem Geliebten Ausschau hält, zwischen suchen, sich finden und einander verlieren. Das Ringen um die Liebe, die kein fester Besitz ist, sondern immer wieder neu erkämpft werden will, fasziniert die Ausleger. Denn dieser Vorgang wird zum Gleichnis für die Gottesbeziehung der Kirche wie des einzelnen Christen, die ebenso wenig fester Besitz ist, sondern höchst unterschiedliche Phasen der Intensität kennt. Dementsprechend versucht Origenes auch eine allegorische Zuordnung der Personen vorzunehmen, die im Hohelied Erwähnung finden. Der Bräutigam steht für Christus, den wahren Salomo und endzeitlichen Davidssohn. Der Braut entsprechen im kollektiven Sinn die

Kirche wie in der individuellen Deutung die Einzelseele. Die Mädchen im Umfeld der Braut erscheinen demgegenüber als Gläubige, die noch nicht diese reife Gottesliebe erlangt haben; die Gefährten des Bräutigams hingegen stehen für die vollkommenen Engel.

Origenes wie die nachfolgenden Interpreten unterscheiden übrigens nicht streng zwischen der kollektiv-ekklesiologischen Deutung der Braut auf die Kirche oder der eher individuell-mystischen Deutung auf die einzelne Seele. Beides wird in der Regel zusammen gesehen. Wahre Frömmigkeit jenseits der Überlieferung und des Lebensraums Kirche sind undenkbar. Deshalb geht es im letzten immer um die anima ecclesiastica, die Seele, die ganz Kirche sein möchte und ein lebendiges Glied am Leib Christi bildet. Akzente setzen die Interpreten jedoch verschieden. So bevorzugt Gregor von Nyssa die Deutung auf die Einzelseele. Das Hohelied wird ihm dabei zum Inbegriff seiner Lehre von der Epektasis, dem unendlichen Fortschreiten und Wachsen der Seele in der Vereinigung mit Gott. Ähnlich legen Jahrhunderte später die Zisterzienser den Akzent auf die Erfahrungen des Individuums. Eindrücklich erzählt Bernhard beispielsweise immer wieder von Momenten tiefsten Glücks im Glaubensleben[9], die er mit der Einkehr des Bräutigams bei der Braut gleichsetzt. Ebenso kennt er Augenblicke der Niedergeschlagenheit und Finsternis, in denen er sich der Braut verwandt fühlt, die unter dem Fernbleiben des Geliebten leidet. Den Erwartungen seiner Mitbrüder scheint dies entsprochen zu haben, die ihn mehrfach auffordern, über die heilsgeschichtlich-allegorische Auslegung hinauszugehen und zum moralischen, also dem geistlichen Sinn individueller Glaubenserfahrung vorzustoßen[10].

Eine ständische Einschränkung erfährt die Brautmetapher durch den Bezug auf die christliche Jungfräulichkeit. Demzufolge verkörpert der Stand der Jungfrauen in besonderer Weise die Forderung nach einer jungfräulichen Seele. Die Jungfrauen sind die bevorzugten Bräute des Bräutigams Christus, dem sie ganz und ungeteilt anhangen. Neben vielen anderen sind Ambrosius und Methodius von Olympus herausragende Vertreter dieser Deutung. Beschäftigte sich Plato in seinem Dialog «Symposion» mit der Liebe und der Kraft des Eros, so legt Methodius mit seinem gleichnamigen Werk eine christianisierte Fassung des heidnischen Symposions vor, das im Lobpreis der Jungfrauen auf den Geliebten Christus endet und von der Vollendung der Liebe in Christus kündet.

Wenn Rupert von Deutz und Alanus ab Insulis im Mittelalter das Hohelied ausschließlich mariologisch deuteten, dann konnten sie an eine Tradition anknüpfen, die bis auf Ambrosius und Hieronymus zurückführte. Die mariologische Auslegung verbindet das aszetische Motiv der Jungfräulichkeit mit der ekklesiologischen Auslegung, insofern die Jungfrau und Mutter Maria als Typus der Kirche betrachtet werden kann[11].

Aber das Hohelied ist auch christologisch interpretiert worden. Das Lied der Lieder erzählt dann vom Geheimnis der Inkarnation. Unter der Braut lässt sich in dieser Perspektive die menschliche Natur verstehen, die sich danach sehnt, mit dem göttlichen Logos vereinigt zu werden.

Die Hochzeit mit dem Bräutigam Christus wird liturgisch sichtbar und erfahrbar in den Feiern der Taufe und dem Zutritt zum Tisch des Herrn in der Eucharistie. Von daher nimmt es kaum Wunder, wenn in den katechetischen Homilien eines Cyrill von Jerusalem oder des Ambrosius ein Bezug hergestellt wird zwischen der Vermählung und der Vereinigung mit Christus im Bad der Taufe und in der Kommunion. Liest man das Liebeswerben des Hohenlieds in diesem Kontext, erscheint es wie das Verlangen der Seele nach der Gottesbegegnung, die dann in der christlichen Initiation Realität wird[12].

Abschließend lässt sich sagen, dass die allegorische Deutung des Hohenliedes über den langen Zeitraum von nahezu 1600 Jahren eine erstaunlich hohe Konstanz aufweist. Der Kreis der einzelnen Themen, die in den ersten christlichen Jahrhunderten schon vorliegen, erfährt im Laufe der Spiritualitätsgeschichte kaum eine Erweiterung. Neuerungen ergeben sich höchstens durch Variationen bereits vorhandener Motive oder durch Akzentsetzungen und Präferenzen für eine bestimmte Weise der Interpretation.

Was den Umfang der Kommentierung angeht, sei noch bemerkt, dass – von den Werken der Scholastik einmal abgesehen – die wenigsten der Kommentare der Antike und des Mittelalters das gesamte Hohelied bearbeiten. Bernhard kommt beispielsweise in seinen 86 Predigten nur bis Hld 3,1, ähnlich Wilhelm von St.Thierry. Begründen lässt sich dies mit der besonderen Zielsetzung der Kommentare, vor allem denjenigen der monastischen Tradition[13]. Sie wollen weniger den Text im Literalsinn erklären als vielmehr zur Gottesliebe anregen und den ganzen Menschen ansprechen. Dazu genügen oftmals wenige Verse, in denen die Ausleger in nuce das ganze Geheimnis des christlichen Lebens einbeschlossen sehen. Die unvollendeten Kommentare werden damit zum Spiegelbild der menschlichen Unvollkommenheit. Denn das Maß, Gott zu lieben, ist und bleibt – wie Bernhard einmal bemerkt – die Maßlosigkeit, die stets weiterer Vervollkommnung harrt.

«…Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut» (Hld 4,12) – Die moderne Exegese und das Hohelied

Lieferte die allegorische Auslegung die Schlüssel, um immer neue Zugänge zum Lied der Lieder zu eröffnen, so scheint die historisch-kritische Exegese diesen Reichtum verloren zu haben. Nachdem Herder in seiner Abhandlung über die «Lieder der Liebe» (1778) vehement für das Ernstnehmen des Literalsinns plädiert hatte, machte sich die historisch-kritische Exegese seinen

Standpunkt zu eigen. Das Hohelied gilt ihr bis heute als ein weltliches Liebeslied, das keiner allegorischen Deutung bedarf, um seinen Platz im Kanon zu behaupten. In der Forschung standen und stehen nun die Fragen nach der Gliederung des Textes, nach seiner Datierung, seinem Sitz im Leben und seiner theologischen Aussageabsicht im Vordergrund. Die Antworten schwanken stark je nach Einschätzung des jeweiligen Exegeten. Ein Konsens scheint sich heute insofern abzuzeichnen, als man von dem Versuch abgerückt ist, in dem Text eine stringente Gliederung ausmachen zu können. Das Hohelied gilt als Sammlung von Liedern, die später redaktionell zusammengefügt wurden. Allenfalls ist eine nachträgliche Kompositionsstruktur aufzuweisen. Allerdings konnte auch in dieser Frage noch keine Übereinstimmung erzielt werden. Erfolg beschieden war hingegen dem Bemühen, die einzelnen Liedgattungen zu unterscheiden. Was die Datierung anbelangt, teilt das Gros der Ausleger die Meinung, es handle sich um einen nachexilischen Text, wenngleich auch andere Hypothesen teils in die frühe Königszeit, teils in die Zeit um 700 weisen. Die Frage nach dem Sitz im Leben und nach der Aussageintention wird jedoch immer noch kontrovers diskutiert.

Die religionsgeschichtliche Deutung des Hohenliedes als kultisches Götterlied vermag kaum zu überzeugen. Ebenso wenig lässt das Hohelied eine apologetische Funktion erkennen, nach der es die Aufgabe gehabt hätte, angesichts der Ablehnung kultischer Sexualität das Recht Israels auf Liebe zu verteidigen. Doch was ist dann der theologische Gehalt dieses schönsten aller Lieder? Will es jeder Leibfeindlichkeit entgegentreten? Aber wo wäre die in der Bibel gegeben? Will es die Liebe aus der patriarchalischen Dominanz über die Frau befreien? Erzählt es von der Rückkehr ins Paradies? Und wenn ja, wo? Besingt es die göttliche Macht der Liebe? Und wenn es schon schwer ist, den theologischen Gehalt zu ermitteln, was war dann der Grund für die Kanonisierung? Letztlich bleibt als Antwort auf diese Frage nur der Hinweis auf die Verfasserschaft Salomos.

All die Antworten der jüngeren Kommentare[14] wollen nicht recht überzeugen und bleiben blass gegenüber dem Reichtum der traditionellen Auslegung allegorischer Art. Feierte man im 19. und 20. Jahrhundert die Befreiung des Textes aus der theologischen Überfremdung einer prüden Kirche, so fragt man sich, ob der Siegesjubel nicht ein wenig verfrüht war. Es fällt zumindest schwer, den Gewinn der neuen, profanen Lesart auszumachen – jenseits der poetischen Schönheit dieses Textes, den aber auch die Ausleger anderer Jahrhunderte zu schätzen wussten.

Was führt zu dieser mageren Ausbeute angesichts des Lebensreichtums dieses Liedes? Antwort: Die Weigerung, das Hohelied im Rahmen des Kanons der alttestamentlichen Schriften zu lesen und damit im Rahmen der biblischen Brautmetaphorik. Die historisch-kritische Betrachtungsweise

fragt nur nach den Entstehungsbedingungen des Liedes und isoliert somit das Lied der Lieder von dem Kontext, in den es situiert ist und in dem es der Überlieferung nach gelesen werden will. Erst im Rahmen des biblischen Kanons wurde das Hohelied zum Hohenlied, zum höchsten Ausdruck des Geheimnisses, von dem die Offenbarung handelt, nämlich der ungeschuldeten Liebe Gottes zu seinem Volk.

Die Fixierung auf die rückwärtsgewandte Produktionsästhetik und das Absehen von der Rezeptionsgeschichte beraubten das Hohelied des Hintergrundes, vor dem es zum Klingen gebracht werden konnte. Denn nur von der Offenbarung her ist es möglich, die Liebe zwischen Mann und Frau zu transzendieren. Erst mit der Zuwendung Gottes zum Menschen zeigt sich, dass die unendliche Sehnsucht nach Liebe, die in diesem Lied wie in keinem anderen besungen wird, nicht ins Leere läuft, sondern tatsächlich ein Ziel hat und von Gott her eine gültige Antwort findet.

Im Blick auf die neuere Literaturwissenschaft und die Erkenntnis, dass ein Text immer ein offenes Kunstwerk darstellt, welches auf keine eindeutige Auslegung festgelegt werden kann, weil diese je nach Kontext differiert, erscheint die allegorische Methode als geradezu modern. Vor einer anarchischen Intertextualität und einer völligen Willkür wurde die allegorische Auslegung bewahrt durch den Bezug und die Verpflichtung auf die Glaubensregel. Diese gab den Rahmen möglicher Interpretationen vor und eröffnete dennoch weite Deutungsspielräume. Diese Spielräume gilt es auch heute wieder auszuloten und zurückzugewinnen.

«…die Zeit zum Singen ist da» (Hld 2,12)
– Impulse des «Liedes der Lieder» für die Kirche heute

Ohne den Anspruch auf Allgemeingültigkeit oder Vollständigkeit zu erheben, knüpfen die nachfolgenden Überlegungen jeweils an Verse des Hohenliedes an und setzen sie in Beziehung zu aktuellen Problemen und Fragen der Kirche.

«Eine Lilie unter Disteln ist meine Freundin» (Hld 2,2)
– Liebe setzt Reife voraus

Entgegen antiker Gepflogenheiten weist Origenes im Prolog zu seinem Hoheliedkommentar nicht auf den Nutzen dieses biblischen Buches hin, sondern auf seine Schädlichkeit, falls der Leser noch nicht die nötige Reife erlangt hat, um es gefahrlos lesen zu können. Origenes weiß sich darin eins mit den jüdischen Gelehrten, die der Ansicht waren, man solle das Hohelied nicht vor dem 30. Lebensjahr zur Hand nehmen. Auch Hieronymus stellt in dem biblischen Leseplan, den er für die kleine Paula erarbeitet, das

Hohelied ganz ans Ende. Und noch Bernhard mahnt, das Hohelied sei nicht für kindliche Seelen gedacht, sondern nur für solche, die bereits das heiratsfähige Alter – im übertragenen Sinne – erreicht hätten. Die Beschäftigung mit dem Hohenlied setzt also einen reifen Glauben voraus. Er zeichnet sich durch ein umfassendes Glaubenswissen aus, die innige Vertrautheit mit den Urkunden der Offenbarung wie dem Leben der Kirche. Darüber hinaus misst sich die Reife im Glauben jedoch daran, inwieweit ein Mensch wirklich in der Lage ist, auf die Liebe Gottes mit der Hingabe des eigenen Lebens zu antworten. Bis dahin ist es ein langer Weg, wie Bernhard von Clairvaux immer wieder klar macht. Er führt im Stufenweg des Glaubens vom Knecht, der nur aus Gehorsam dient, über den Lohnarbeiter, der auf den Lohn schielt, zum Sohn, der auf das Erbe spekuliert. Die Reife der Braut hingegen erreichen nur ganz wenige. Diese Diagnose scheint zeitlos gültig zu sein. Kirche lebt aber von diesen bräutlichen Seelen, den Menschen, die Gott einfach und allein aus Liebe anhangen, um dem Herrn etwas von dem zu vergelten, was er Gutes an uns getan hat. Verfolgt man die Diskussion um das, was Kirche ausmacht und was man heute für wesentlich erachtet, überkommt einen bisweilen das Gefühl, von dieser Reife noch weit entfernt zu sein. Zeit also, sich zu fragen, wo man selbst steht und welchen Platz der Herr in meinem Leben einnimmt.

«Sein Mund ist voll Süße, alles ist Wonne an ihm» (Hld 5,16) – Die persönliche Beziehung zu Christus ist entscheidend, denn Liebe verlangt nach Eindeutigkeit

Wer sich die Mühe macht, einmal die Leitbilder kirchlicher Institutionen durchzuschauen, der wundert sich. Da ist oft die Rede vom Einsatz für das Reich Gottes. Was aber mit der Chiffre «Reich Gottes» genau gemeint ist, bleibt im Ungefähren. Und so muss das Reich Gottes für so allerhand herhalten, bei dem man sich immer wieder fragt: Ist das jetzt typisch christlich? Hat das ein erkennbar katholisches Profil? Was unterscheidet diese Institution eigentlich von anderen Anbietern – außer der Tatsache, dass man sich auf das Reich Gottes beruft? Nicht abstrakte Programme entscheiden darüber, ob eine Institution kirchliches Profil hat, sondern Menschen, die erfüllt und geprägt sind von ihrer persönlichen Beziehung zu Christus. Nicht nur Mitarbeiter, sondern Zeugen sind gefragt.

«Was hat dein Geliebter den andern voraus, dass du uns so beschwörst?» (Hld 5,9) – Liebende können Auskunft übereinander geben

Liebende können übereinander Auskunft geben, sind einander vertraut. Solche Liebenden braucht die Kirche heute; Menschen, die aus ihrer Glau-

benserfahrung reden, die davon Zeugnis geben können, wie Christus ihr Leben verändert und bereichert hat; Menschen, die aus der Kraft des Gebetes leben. Zwar gibt es viele, die Auskunft geben. Der Markt religiöser Publikationen ist gesättigt, ja übervoll. Und doch überkommt einen oftmals nach dem Lesen nur weniger Zeilen ein Gefühl der Leere. Man spürt schnell, ob der, der da schreibt, wirklich etwas erfahren hat, oder ob er nur Angelesenes reproduziert.

«Wende dich, wende dich, Schulammit, damit wir dich betrachten» (Hld 7,1)
– Liebende freuen sich an der Schönheit des Geliebten

Liebende freuen sich an der Schönheit des anderen. Liebende singen und jubeln. Wer die kirchliche Landschaft derzeit betrachtet, der wird die Freude am Glauben am schmerzlichsten vermissen, die Freude an Jesus Christus, die Freude über das Geschenk der Erlösung. Nicht dass die innerkirchlichen Probleme nicht schwer wiegen, dass der Abbau einstiger Strukturen nicht auch ein gehöriges Maß an Trauerarbeit verlangt. Aber Kirche ist kein Selbstzweck, und Wandlung ist die Herzmitte des Glaubens. Wenn man nur noch um die eigenen Probleme kreist, gerät schnell in Vergessenheit, wofür Kirche gestiftet wurde. Eines ist sicher: Die Menschen draußen kümmern die innerkirchlichen Probleme nicht. Sie werden sie vielleicht kopfschüttelnd zur Kenntnis nehmen. Von Interesse ist nur, ob Kirche ihrer Zeit etwas Substantielles zu sagen hat oder nicht; ob Christen erfüllt sind von einer Botschaft, die sie weitergeben wollen, oder nicht. Eine Kirche die jammert, ist jämmerlich.

«Schwarz bin ich, aber schön» (Hld 1,5)
– Wer liebt, nimmt den anderen an mit allen seinen Schwächen

Die Kirche ist heilig und damit schön, und zugleich ist sie die Kirche der Sünder, die ihre Schönheit verdunkeln. Wer liebt, kann damit angemessen umgehen. Er weiß um die Fehler des anderen, aber er kann sie ertragen. Gerade hierin erweist Liebe ihre Echtheit. Das Annehmen der Endlichkeit und Fehlbarkeit von Kirche, der keuschen Hure, wie die Väter sie nannten, will auch in unseren Tagen wieder gelernt werden. Trotz aller Fehler, die Kirche in der Vergangenheit gemacht hat: sie ist und bleibt liebenswert. Das verlangt dem einzelnen Christen eine gehörige Portion Demut ab. Nichts schadet der Kirche mehr als die Selbstgerechten, die in ihrer Enttäuschung darüber, dass Kirche so ganz anders ist, als sie es sich wünschen, sich zum Maß aller Dinge machen und den Keil der Spaltung in die Kirche treiben. Schließlich hat Christus unser aller Schwärze neuen Glanz verleihen.

«Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen, die Gassen und Plätze, ihn suchen, den meine Seele liebt» (Hld 3,2)
– Liebe lässt sich mit nichts vertrösten, was der Geliebte nicht ist

In unseren Breiten wird es immer schwieriger, flächendeckend die Eucharistie zu gewährleisten. Es gibt weniger Priester, aber auch weniger Gläubige. Entscheidet man sich dazu, die Versorgung der Gläubigen dennoch im gleichen Umfang aufrecht zu erhalten, ist man gezwungen, die Eucharistie durch andere Gottesdienstformen zu ersetzen. Wahre Liebe aber lässt sich nicht ohne weiteres mit einem Ersatz vertrösten. Jeder Pragmatismus ist ihr fremd. Der Streit darum, wie man die pastorale Notlage meistert, macht deutlich, was man für wesentlich betrachtet. Ob nur die Quantität ein Kriterium ist, also der Umfang der kirchlichen Dienstleistung, oder ob auch die Qualität von Belang ist. Wenn die Eucharistie die höchste Form der Christusbegegnung darstellt, dann gibt es für sie keinen adäquaten Ersatz. Folglich sollte man alle Anstrengungen unternehmen, die Hochschätzung der Eucharistie zu fördern. Daraus folgt auch das Bekenntnis zum Beruf des Priesters, der für die Kirche unabdingbar bleibt und durch nichts anderes zu ersetzen ist.

«Die Quelle des Gartens bist du, ein Brunnen lebendigen Wassers» (Hld 4,15)
– Die Liturgie der Kirche als höchster Ausdruck der Liebe

In der Diskussion um das «Kerngeschäft» von Kirche wird immer wieder ins Feld geführt, Kirche dürfe sich nicht nur auf ihre liturgische Kompetenz zurückzuziehen, sondern sei gefordert, auch ihre Aktivitäten auf anderen Feldern, vor allem im sozial-karitativen Bereich, weiterzuführen. Dabei entsteht manchmal der Eindruck, als seien Liturgie und Caritas zwei eigenständige Bereiche, die nebeneinander existierten. Unausgesprochen hört man heraus: Liturgie ist gut und schön, aber der Dienst der Nächstenliebe ist wichtiger und bringt mehr. Das kommt zwar der Ansicht der meisten Zeitgenossen entgegen, die Kirche nur noch als sozialen Dienstleister wahrnehmen. Wer aber so denkt, zeigt, dass er an die verändernde Kraft der Liturgie nicht mehr glaubt. Liturgie sinkt dann herab zu einem kultischen Vollzug, der sich ablöst von den Erfordernissen des eigentlichen Lebens. Die Geschichte der Heiligen lehrt da etwas anderes. Das Leben der Menschen, die der Liturgie im Leben den höchsten Stellenwert eingeräumt haben, wurde selbst zur Liturgie, zum Dienst am Mitmenschen um Gottes willen. Weil die Liturgie der Ort ist, an dem wir der Liebe Gottes inne werden, bleibt sie der Grund allen kirchlichen Handelns, aus dem sich wie aus einer Quelle alles andere speist.

«Stört die Liebe nicht auf, weckt sie nicht, bis es ihr selbst gefällt» (Hld 2,6) – Liebe ist nicht zu erzwingen

Staunt die Bibel über das unergründliche Wunder der Liebe Gottes zu uns Menschen, so fragt sie zugleich, ob Gott Menschen finden wird, die sich ihm und seiner Liebe öffnen, und sie durch ihr Leben erwidern. So etwas lässt sich nicht erzwingen. Liebe bleibt das freieste Geschenk. Nicht umsonst durchzieht der Vers Hld 2,6 wie ein Refrain das gesamte Hohelied. Wenn auch offen bleiben muss, ob Liebe auf Gegenliebe stößt, hilft die Meditation dieses schönsten aller Lieder, die Sehnsucht in uns wach zu halten, bis es dem Bräutigam selbst gefällt, die Liebe zu wecken. Uns ist einstweilen aufgetragen, uns wie die Braut ein wachsames Herz zu bewahren: «Ich schlief, aber mein Herz war wach» (Hld 5,2).

Anmerkungen

[1] In ähnlicher Weise wurde auch der Psalm 45 gedeutet, der jedoch tatsächlich ein Hochzeitslied ist.
[2] Eine Ausnahme bildet der V. 8,6: «Ihre Gluten sind Feuergluten, gewaltige Flammen», wobei das Adjektiv «gewaltig» im hebräischen Text mit «Gottesflamme» (hebr.: schalhevet-Jah) ausgedrückt wird. Allerdings dient das theophore Element nur der Steigerung ins Unermessliche, ohne einen direkten Gottesbezug zu implizieren. Vgl. Zakovitch, Das Hohelied, Freiburg 2004, 273.
[3] Vgl. bSanh 101a: «Wer einen Vers aus [dem Buche] «Lied der Lieder» als Lied singt, oder in einem Gasthaus einen Schriftvers zur ungeeigneten Zeit vorliest, bringt Unglück über die Welt.»
[4] bJad III.5. Vgl. dazu Lenhardt/von der Osten-Sacken, Rabbi Akiva, Berlin 1987, 251ff.
[5] Vgl. dazu Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München [8]1992, 309f.313.
[6] Textbeispiele sind leicht zugänglich bei Stemberger, Midrasch, München 1989, 116-123.
[7] Zit. nach Frank, Art. Hoheslied, in RAC XVI, 64.
[8] Ohly, Hohelied-Studien, Wiesbaden 1958, 56-58.65f.
[9] Bernhard v. Clairvaux, SC 74.5ff. und 54.8.
[10] Bernhard v. Clairvaux, SC 80.1.
[11] Vgl. die Hinweise bei de Lubac, Die Kirche, Einsiedeln 1968, 317ff.
[12] Ausführlich dazu Daniélou, Liturgie und Bibel, München 1963, 193-208.
[13] Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen, Düsseldorf 1963, 99-102.
[14] Vgl. dazu im Überblick Zenger, u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 270-277.

Alois M. Haas · Uitikon Waldegg

LIEBE – FORM DES CHRISTENLEBENS

Hans Urs von Balthasars Grundakkord[1]

Wie immer man dem sowohl quantitativ wie qualitativ reichen Werk Hans Urs von Balthasars begegnen will, es gilt in jedem Fall vorab dessen Tiefenstruktur und Grundintuition, die es tragen und legitimieren, immer wieder Rechnung zu tragen; konkret gemeint ist mit dieser Tiefenstruktur der Grundakkord der christlichen Liebe, der aus allen noch so weitreichenden und fruchtbaren, methodologisch-systematischen, historisch-interpretativen oder theologisch-spirituellen Erwägungen dieses Werks herausklingt. Man kann – in Form höherer Selbstverständlichkeit – geradezu sagen: die christliche Liebe ist für von Balthasar das eigentliche Worumwillen, aus dessen Impetus und Inspiration der christliche Glaube, aber auch sein Werk lebt. Dies gilt es in den paar Bemerkungen, die folgen, zu belegen.

Der Begriff der Liebe ist nun allerdings in jeder Hinsicht – sowohl seiner geschichtlich entwickelten Semantik in diversen Kulturen und Sprachen wie auch seiner Konkretisierungen in historischen Ereignissen wegen, vor allem aber hinsichtlich seiner hierarchischen Implikationen – etwas außerordentlich Komplexes, das sich jeder engen Definition entzieht. *Anthropologisch* ist Liebe eine Grundbefindlichkeit, die Max Scheler, ausgehend von der menschlichen Existenz und ihrer Befindlichkeit, folgendermaßen umschrieben hat: «Ich befinde mich in einer unermesslichen Welt sinnlicher und geistiger Objekte, die mein Herz und meine Leidenschaften in eine unaufhörliche Bewegung setzen. Ich weiß, dass ebensosehr die Gegenstände, die mir zu wahrnehmender und zu denkender Erkenntnis kommen, wie all das, was ich will, wähle, tue, handle, leiste, vom Spiel dieser Bewegung meines Herzens abhängig ist. Hieraus folgt für mich, dass alle Art von Rechtheit oder Falschheit oder Verkehrtheit meines Lebens und Treibens davon bestimmt sein wird, ob es eine *objektiv rechte Ordnung* dieser Regungen meiner Liebe und meines Hasses, meiner Neigung und Abneigung,

Alois M. Haas, geb. 1934 in Zürich; Studium der Germanistik, Philosophie und Geschichte in Zürich, Berlin, Paris, München. 1974-1999 Professor für Dt. Literaturgeschichte von den Anfängen bis 1700 in Zürich. Dr. theol. h.c. der Universität Fribourg i.Ü.; 1989-2000 Ehrenpräsident der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft.

meines mannigfaltigen Interesses an den Dingen dieser Welt gibt, und ob es mir möglich sei, diesen ‹*ordo amoris*› meinem Gemüte einzuprägen.»[2]

Mit aller Deutlichkeit wird hier personalistisch vom menschlichen Subjekt her geredet, dem unaufhörlich eine Fülle von Objekten begegnet, welche die Kräfte des Herzens, d.h. hier die des Gefühls und der Leidenschaften, der Zu- und Abneigungen, oder psychoanalytisch: der *libido* dauernd in Bewegung halten. Dies die Voraussetzung, der Scheler dann die Überlegung nachstellt, ob es denn von einer ‹objektiv rechten Ordnung› her für diese Unübersichtlichkeit der Liebesantriebe in der menschlichen Natur allenfalls ein domestierendes Moment gebe, das dem menschlichen Gemüt zu seinem eigenen Heil einzuprägen und – im Sinn einer zivilisatorischen Mäßigung – abzufordern sei.

Wenn wir Schelers Überlegungen über den *ordo amoris* als Signal einer modernen, noch stärker aber auch postmodernen Denkform nehmen, dann haben wir genau den Ansatzpunkt, den Hans Urs von Balthasar in seinem Denken über die Liebe *verwerfen* möchte.[3] Natürlich verwirft er sowohl die kosmologischen wie anthropologischen Annahmen eines sowohl kosmogonischen wie eines im Subjekt begründeten Eros und seiner Antriebe nicht.[4] Sie sind natürliche Ressourcen der Schöpfungswirklichkeit und als solche nicht an- oder bezweifelbar. Aber wichtig an ihnen ist ihre Begründetheit und ihre Ursprünglichkeit[5] im liebenden Schöpfungswillen Gottes, der das eigentliche Apriori aller denkbaren Eruptionen und Umwälzungen der Liebeskräfte in der Welt darstellt. Die Objektivität des Schelerschen *ordo amoris* ist für Balthasar nicht nachträglich erst festlegbar, sondern immer schon allem voraus, was denkbar ist, und muss Grundlage aller existentiellen und gläubigen Liebeswahrnehmung sein und bleiben. Warum? Weil die Schöpfung als ganze Geschenkcharakter aufweist und als unverbrüchlicher Ausweis der aller menschlich erdenkbaren Partikularliebe vorausliegenden Gottesliebe gelten muss: «Die Schöpfung macht … offenbar, dass Gott liebt und uns Menschen sogar in besonderer Weise liebt. Gottes Liebe aber erlaubt und fordert Gegenliebe. Als Geschenke Gottes verpflichten uns Welt und wir selbst zur Gegenliebe. ‹Himmel und Erde und alles, was sie füllt, das alles sagt mir, dass ich dich lieben soll, und hört nicht auf, es allen zu sagen, so dass sie unentschuldbar sind› (Röm 1,20), wie Sankt Augustin im sechsten Kapitel des zehnten Buches seiner Bekenntnisse… schreibt.»[6]

Dies gilt schon auf der Ebene der sog. natürlichen Offenbarung, aber auch im Kontext des Evangeliums, insbesondere des Johannes, der immer wieder betont, wie sehr wir Gott nur lieben können auf Grund der Tatsache, dass er uns zuerst geliebt hat (1 Joh 4,10; 1 Joh 4,19).[7] Die Glaubensforderung, diese Tatsache zu akzeptieren und zu ratifizieren, kann nun nach Balthasar nicht im Rahmen der klassischen Versuche gelöst werden, dem Glauben einen ‹Einheitspunkt› zuzuweisen, einen «Logos, wenn auch be-

sonderer, so doch überzeugender, ja überwältigender Art, der aus den ‹zufälligen Geschichtswahrheiten› ausbrechend ihnen Necessität verleiht»[8]. Sowohl die kosmologisch-weltgeschichtliche Verifizierung der Glaubenswahrheiten (in Patristik, Mittelalter und Renaissance relevant) wie deren anthropologische Begründung (in früher Neuzeit, Kant und Aufklärung bis heute gültig) kommen einer Reduktion gleich, die durch einen ‹dritten› Weg der Liebe überschritten werden muss,[9] dessen Bedeutsamkeit Manfred Lochbrunner in seinem schönen Buch: ‹Analogia Caritatis› lichtvoll erschlossen hat.[10]

Wenn Balthasar die christliche Transzendentalienlehre als Grundmuster seiner Theologie wiederaufgreift und im Wahren, Guten und Schönen das Ordnungssystem seiner Gotteslehre in Form einer Theophanie – Theopraxie – Theologie[11] oder Theologik, Theodramatik und Theoästhetik (‹Herrlichkeit›) wahrnimmt, dann ist sein Anlass zu solchem Denken die konkrete Welt mit ihrem Liebesgeschehen, dessen Macht er schon in ihrer Entstehung und ihrem Werden am Wirken sieht. Mit andern Worten: Sein Denken beginnt mit einer *Wahrnehmung* dessen, was als gründender Grund aller Liebe in der Welt seinen Anfang nimmt. Experimentell steht am Anfang daher mit Recht eine Lehre (eine Theoästhetik) von der Wahrnehmung Gottes in seinem Wirken als Weltenschöpfer.

Hier soll in aller gebotenen Kürze die umfassende und für das ganze Christenleben begründende Rolle der Liebe für jeden dieser drei Bereiche seiner theologischen Trilogie, die schon von ihrer Form her sich der in der zünftigen Theologie herrschenden Traktattheologie fruchtbar entgegenstellt, nicht gerade ernsthaft erarbeitet, aber doch wenigstens signalisiert werden. Denn die drei Werke münden alle in irgendeiner Form in den Begriff der Liebe, die vermutungsweise jenen einheitlichen Sinn abgibt, der ‹Wahr, Gut, Schön› in der Eins kumulieren und verbunden sein lässt.

Sinngemäß beginne ich mit der christlichen Wahrnehmungslehre – niedergelegt im mehrbändigen Werk ‹Herrlichkeit›[12] –, fahre fort mit der ‹Theodramatik›[13] und schließe mit einem Blick auf die ‹Theologik›[14].

I. Theophanie

Balthasars ‹Theoästhetik›, wie ich dieses Werk, das er mit ‹Herrlichkeit› betitelt,[15] in Angleichung an die andern Titel auch nennen möchte, ist eine christliche Wahrnehmungslehre, die an jenem Punkt ansetzt, den wir ‹Erfahrung› nennen. Ich werde Balthasars Wahrnehmungslehre sogar mit besonderem Gewicht behandeln, da sie es ist, in welcher Gottes ‹Epiphanie› in ihrer komplexen Gestalt überhaupt erst sichtbar werden kann. Was ist es, das als Motiv den Menschen zum Glauben bewegt? Was ‹erblickt› der christliche Mensch, wenn er voller Glauben in das Gottgeheimnis ‹entrückt› werden soll?

In seiner fünfbändigen ‹Herrlichkeit› versammelt Balthasar jene reichen Einsichten über den ‹Anfang› aller Gotteserkenntnis, die sich das Christentum im Lauf der Jahrhunderte erarbeitet hat, und es stellt sich für ihn die Frage, wie auch hierbei die Liebe – wie schon nach Anweisung des Heiligen Augustinus, das bis Hannah Arendt[16] und Heidegger nachklingt – zur Wahrheit führt und führen muss: *non intratur in veritatem, nisi per charitatem*.[17] Dabei zeigt sich für Balthasar immer wieder und ohne Abstriche das eine und einzige Motiv des Glaubens für den Menschen in dessen Erwählung durch die «grundlose Liebe» Gottes,[18] die mit der Erwählung Israels beginnt und mit deren Ausdehnung auf die ganze Schöpfung im Neuen Bund fortgeführt und mit der Heimführung der Gerechten enden wird. Die ganze Soteriologie beruht auf der «totale(n), uneingeschränkte(n) Liebe»[19] Gottes, die der menschlichen Liebesbemühung immer zuvor ist. Es geht also, dieser Erkenntnis zufolge, um eine Umkehrung der Wahrnehmung: Nicht der Mensch greift herrscherlich aus auf die Umwelt, um sie sich dienstbar zu machen, sondern im Ausgriff auf Welt erfährt der Sehende seine Einschränkung darin, dass er – wie in Cusanus' ‹De visione Dei› – nicht der erste ist, der sieht und sehend so Herrschaft über das Gesehene ausüben könnte, sondern als Sehender sieht er, dass er immer schon angeschaut wird. Der Glaube anerkennt so das Apriori des göttlichen Blicks; die ‹Augen des Glaubens› erblicken, was sie je schon anblickt.

Die Theoästhetik zeigt mit aller wünschbaren Fülle auf, wie der endliche Mensch mit seinen ‹Augen des Glaubens› (Eph 1,8)[20] zuerst etwas ‹erblicken› muss.[21] Das Glaubensereignis ist im Wortsinn für diese Ästhetik ein ‹Eräugnis› (‹Ereignis›) Deswegen enthält die ‹Herrlichkeit› eine eigentliche Erblickungslehre, deren Zusammenhang mit dem ersten Liebesblick, in dem sich zwei Liebende begegnen können, auf der Hand liegt. Es geht um den Liebreiz der Gestalt der christlichen Offenbarung und Heilsgeschichte: «Die Offenbarung der biblischen Heilsgeschichte ist eine vor das Auge der Menschheit hingestellte, in der Mitte ihres geschichtlichen Werdens aufgestellte Figur, die jeder Vorübergehende wahrnehmen, deren göttliches Sphinxrätsel er entziffern muss. Die Umrisslinie ist mit solcher Meisterschaft gezogen, dass an ihr nicht das kleinste verrückbar ist, die Gewichte sind so verteilt, dass sie einander ins Unendliche auswiegen und jeder Verlagerung widerstehen. Gottes Kunst in der Mitte der Geschichte ist ohne Tadel, und jede Kritik seines Meisterwerks fällt sogleich auf den Nörgler zurück. Das bloße Licht der Vernunft reicht offensichtlich nicht aus, dieses Werk zu beleuchten, und man kann unwiderleglich feststellen, dass jeder, der es mit diesem Licht zu bewältigen sucht, ihm nicht gerecht wird; das Gotteslicht des Glaubens aber *sieht* die Gestalt wie sie ist, und zwar nachweisbar so, dass die Evidenz der Richtigkeit der Sache an der Sache selbst und von ihr her aufleuchtet. In diesem Licht kann bewiesen werden, dass es sich hier um

keine Projektion der mythenbildenden religiösen Einbildungskraft handelt, sondern um das alle menschliche Phantasie zuschanden machende Meisterwerk göttlicher Phantasie.»[22]

«Nicht des Menschen Liebe zu Gott hat sich ein Bild von Gott hingestellt, um ihn daran und dahindurch besser lieben zu können: das Bild stellt sich selber als ein menschlich unerfindbares vor, als eines, das nur als Erfindung der Liebe Gottes gelesen und verstanden und darin geglaubt werden kann.»[23]

Genau wie bei der Begegnung zweier Liebender, deren Blickkontakt Aug in Aug ihre Liebe initiiert, geht es bei der Wahrnehmung der Schönheitsgestalt des gottvermittelten Heils für die Menschen um das Moment des *Erblickens* und danach um die Fähigkeit, sich von der Gewalt der erblickten Schönheit *entrücken* zu lassen.[24] Wahrnehmen ist schon eine Form des Entrücktseins; und nur der kann entrückt werden, der wahrgenommen hat. Das Ganze ist ein Liebesgeschehen, da die Liebe allein die Evidenz und Einsichtigkeit des Vorgangs zunächst vom göttlichen Objekt, sodann auch vom rezipierenden Subjekt her verbürgt. Balthasar versucht als ‹Spurensicherer›, die diversen Wahrnehmungsvorgänge, in denen die göttliche Offenbarung zu den Menschen gelangt, sowohl im Raum der Geschichte festzuhalten als auch in systematischer Weise darzulegen. Die fünfbändige ‹Herrlichkeit› ist nur deshalb so ausladend geworden, weil das Material dazu so reich und vielfältig ist.

Die Geschichte der Religionen und Literaturen der Welt ist voll von Dokumenten über die Liebe und ihre in der Menschheit wirksame relational-analoge und personale Rolle.[25] Deren Kunstprodukte geben mannigfach davon Zeugnis. Balthasar beginnt mit seiner Suche nach Spuren erotischer Evidenzen in den abendländischen Anfängen; er untersucht in der Antike die Epen Homers, die lyrische Erotik Sapphos, den kosmogonischen Eros Hesiods, die Erosphilosophie von Sokrates/Platon, zeichnet die Entwicklungslinie des Liebesbegriffs von Athen nach Jerusalem aus, ermittelt bei den Kirchenvätern (Origenes, Gregor von Nyssa, Dionysios, Maximus Confessor und vor allem und immer wieder Augustinus) und den Denkern und Dichtern des Mittelalters (Bernhard von Clairvaux, Gottfried von Straßburg, Wolfram von Eschenbach, Thomas von Aquin, Bonaventura, Petrarca, Deutsche Mystik), bei Dante Alighieri, in der spanischen Mystik (Johannes vom Kreuz), erforscht die italienische Renaissance (Marsilio Ficino, Giordano Bruno) und leitet über in die Moderne mit Ignatius von Loyola und der französischen Schule. Mit Bossuet, Fénelon, Franz von Sales, Bérulle, Condren, Pascal und Spinoza gewinnt er die theoretische Ebene einer Liebesdiskussion um den interesselosen *amour pur*, der die Theoriediskussion bis zu persönlichen Verunglimpfungen erhitzt. Sich der deutschen Philosophie zuwendend treten Leibniz, Kant, der Deutsche Idealismus,

Franz von Baader, Karl Marx, mit Kierkegaard ein Däne und mit Solowjew ein Russe in den Vordergrund. Im 20. Jahrhundert ist es die Demutsgestalt der kleinen Therese, die an der Trinität Gottes orientierte Elisabeth von Dijon. Später wird Paul Claudel mit seiner im ‹Seidenen Schuh› entwickelten Liebesprolematik hinzutreten. Und wieder sind es Heerscharen von Philosophen, die in diesem so gewalttätigen Jahrhundert die Liebe reflektieren, allen voran Max Scheler. Es ist im Grunde kein Halten mehr für den, der sich – wie Hans Urs von Balthasar – den Evidenzen und Umtrieben der Liebe im menschheitlichen Denken und Fühlen überlässt und der doch ein paar Haltepunkte in diesem gewaltigen Geschiebe erkennen möchte. Für Balthasar, dessen immense Belesenheit und literarkritische Kompetenz ihm hierbei zugute kommt, erweist sich die Liebe als Zentral- und Orgelpunkt seines an der christlichen Offenbarung orientierten Denkens. Die drei Transzendentalien von *pulchrum, verum, bonum* haben ihr unbezweifelbares *unum* in der *göttlichen* Liebe, deren trinitarisch-dialogische Ausfaltung auch deren *menschlichen* Analogien zugute kommt.

Ein wichtiger systematischer Gesichtspunkt bei all dieser Spurensuche nach exemplarischen Liebesfällen ist für Balthasar die glaubensmäßige Sicherung einer hierarchischen Einbergung der menschlichen Liebeskräfte in die Offenbarung Jesu Christi. Blitzhaft wird dies sichtbar im Begriff des Ignatius von Antiochien vom ‹gekreuzigten Eros›[26] – ein Wort und Bild, welches das Barockzeitalter wie kein anderes fasziniert und geprägt hat! –, das bei Balthasar klar den Problemhorizont erfahrener Gottes- und Menschenliebe benennt. Das ist aber bloß das Resultat einer Problematisierung der Liebe durch Menschen. An sich erweist sich nach Balthasars Theoästhetik im Neuen Testament die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes evidentermaßen in einem «Zueinander von Offenbarung und Liebe».[27] Mit einem schon antiken Wort,[28] das das (plötzliche) Erscheinen eines Gottes signalisiert, bezeichnet die katholische Kirche das Fest des nachweihnachtlichen In-Erscheinung-Tretens des Herrn, als ‹Epiphanie›. Das Wort steht für das «Herrschaftlich-Hehre-Herrliche», «eine alle kategoriale Definition notwendig übersteigende Eigentümlichkeit des allem Seienden anwesenden Seinsgrundes: Gottes.»[29] Epiphanie ist ‹Doxa› (Meinung, Auszeichnung, Ruhm, Glanz, Licht, Ehre, Herrlichkeit) Gottes, Glanz, Schein, Licht Gottes,[30] maßgebliche Gestalt und Figur geworden in der Person des Gottmenschen Jesus Christus.[31]

Das Johannesevangelium trägt dem Sachverhalt, dass das Erblicken-Können (*vidimus gloriam*, Joh 1,14) letztlich nicht die Tat des Schauenden, sondern des Geschauten ist mannigfach Rechnung und wird so zum Kronzeugen der Balthasarschen Erblickungs- und Entrückungslehre.

«Gott selbst ist es, der uns ein-leuchtet, ja der uns sein Wort einprägt und sein Bild ein-bildet, und nur in dieser Umkehrung (in der das Objekt sub-

jektiv-aktiv wird) kommt es zum christlichen Sehen. *Was* schließlich wahrgenommen wird, hängt an der Initiative des Gegenstandes.»[32]

Dieser Vorgang lässt die in die Einheit des ‹Überblickens› führende Kraft menschlichen Sehens aktiv werden, so dass sich im Wahrnehmungsvorgang beides findet: «glaubendes Lieben Jesu und Gottes in ihm (Joh 14,1) und Erfüllung seines Gebotes der Nächstenliebe (Joh 14,15).»[33] Johanneisches Erblicken präsentiert sich letztlich als Steigerungsvorgang «in vielerlei Stufen, die vom Außen zum Innen, vom Inchoativen zum Vollendeten führen».[34] Das Zu-Sehende, das dem Sehenden je voraus ist, ist selber wieder «ein tiefes Liebesgeheimnis»,[35] das sich im trinitarischen Kontext zwischen Vater und Sohn ereignet, und von daher heißt ‹Sehen› «also im ganzen das Lesenkönnen einer Person und eines Schicksals (sc. Jesu) als Epiphanie der absoluten Liebe».[36] Lesenkönnen aber darf nicht zur unbeteiligten Kontemplation entschärft werden, sondern führt nur zum Ziel, wenn der Lesende ‹ergriffen› ist: «die Liebe… wird als das, was sie ist, nur erblickt im Ergriffensein von ihr.»[37] Und: «der Blick für absolute Liebe kann nur von dieser selbst ermächtigt werden.»[38] Oder: «Die Entscheidung zum Geltenlassen der in Jesus entgegenkommenden göttlichen Liebe ist identisch mit dem Sehen dieser Liebe durch glaubende Gegenliebe; die Entscheidung dagegen verkennt und verfehlt das entgegenkommende Licht und bleibt deshalb ohne eigenes inneres Licht in der Finsternis des Unglaubens, Nichtliebens und Nichterkennens (Joh 1,5; 3,19; 12,35). Wer in Jesus die Liebe Gottes nicht erkennt, hat nie Gottes Stimme gehört, nie sein Antlitz gesehen (Joh 5,37).»[39]

Wer gesehen hat, gehört zu den «Kindern des Lichts» (Joh 12,36); sie stehen im Transparenzpunkt, darin jedes Subjekt-Objekt-Schema überstiegen und alle Energie auf Entrückung hin frei wird, die in Chiffre-Worten signalisiert wird wie «Licht, Leben, Fülle, Gnade, Wahrheit, Herrlichkeit (Joh 1,14.16), Weg zum Vater (Joh 14,69, Auferstehung aus dem Tod zum Leben Gottes (Joh 11,25); das Erblickte, Jesus, wird nicht nur vollkommene dynamische Transparenz zum Vater hin, sondern darüber hinaus vollkommenes Immanieren des Gezeigten in uns…».[40] Damit ist wohl das angezielt, was Balthasar mit der im Geschiebe der menschlichen Meinungen sich durchhaltenden ‹Gestalt› der Liebe benennt: «Liebe, und zwar an Gottesliebe teilnehmende Liebe ist der Garant objektiver Erkenntnis im Bereich der trinitarischen Offenbarung. Wie solche Teilnahme dargelebt aussieht, schildert der 1. Johannesbrief, der nicht anders als das Evangelium um die Gestalt Gottes in Christus kreist, aber nunmehr von der Perspektive der Gemeinde aus. Das objektive, unantastbare Hingestelltsein der Gestalt ist nunmehr zum Dogma geworden: so wie man ein vollendetes Kunstwerk ‹stehenlassen› muss wie es ist…, so muss man die Gestalt Gottes sein lassen, was sie ist… Die Fehldeutungen werden kommen und gehen, die Gestalt bleibt. Und die Kunst ist, mit der Gestalt zusammen zu bleiben.»[41]

In dieser Zielvorstellung erfüllt sich die innere Kommunikation. Denn in ihr wird sowohl die subjektive Wahrnehmung des Beschauers wie die Objektivität des Beschauten in einer überkategorialen Einheit zusammengeschlossen.

II. Theopraxie

Für die Transzendentalien des *bonum* und des *verum* skizziere ich hier lediglich einige Linien, die sich aus Balthasars eigener zusammenfassender Schau in seinem ‹Epilog› ergeben.

Die Theoästhetik signalisiert einen alles entscheidenden dogmatischen Sachverhalt in Form einer Gestalt: «Der Gott, der die Liebe ist, ist für uns da.»[42] Was die Sicht auf die Liebesgestalt der Offenbarung in der Theoästhetik offen hält, verdeutlicht die Theodramatik nach der Geschehens- und Handlungsseite hin. Denn: «Man kann nicht sagen, dass in der Analogielosigkeit der Gestalt Christi das absolut Unfassliche, dass ‹Gott Liebe ist›, fasslich geworden sei. Dies wäre blanker Widerspruch. Christi Gestalt ist kein statisch hingestelltes Denkmal, sondern versteht sich ganz als Verweis.»[43]

Schönheit teilt sich mit und verwandelt sich so in Gutheit, ohne doch ihren Liebescharakter zu verlieren. Beim Entrückungsmoment, das der Wahr-Nehmung des in der Welt begegnenden Phänomens der göttlichen Offenbarung folgt, kann kein Christ stehenbleiben, weil Gottes Offenbarung ja kein Gegenstand zum Anschauen, sondern Anlass zum Handeln – und zwar vonseiten Gottes und des Menschen – ist. Das Gute, das Gott uns in Liebe tut, wird nur mit unserem Mitvollzug als Wahrheit erfahrbar (Joh 7,17; 8,31f.). Mit andern Worten: Die Menschen in ihrer Endlichkeit und endlichen Freiheit sind von allem Anfang an einbezogen in das ‹Spiel›, das Gott in seiner unendlichen Freiheit für sie arrangiert. Stichworte für die sich aktualisierende Existenz des Menschen sind ‹Welttheater›, ‹Drama zwischen Himmel und Erde› usf. Balthasar entwickelt eine ganze Anthropologie, in deren Zentrum neben den Personen (Jesus, Maria, Kirche) des Spiels der Begriff der *Rolle* steht. Das Theodrama im besonderen dann stellt in einer aufwendigen Christologie, deren Grundzüge schon im ‹Herz der Welt› in dramatisch gesteigerter Sprache Ausdruck finden konnte, einen überzeugenden Zusammenhang mit der Trinitätstheologie her. Das Handeln Jesu Christi im Kontext göttlicher Absichten, über Zeiten und Räume hinweg bis zum Endspiel hin – all dieses wildbewegte Treiben von Mächten und Gewalten und Menschen und die darüber waltende, sich ins Treiben hinunterlassende «Zuwendung der ewigen Person an die endliche» signalisiert einen Zusammenhang, dessen dramatisch bewegtes Fluktuieren sich auf einen End- und Fluchtpunkt, aufs Gericht hin, bewegt. Das alles kann hier auch nicht im Entferntesten angemessen referiert und reflektiert werden.

Denn weder Kosmologie noch Anthropologie vermögen diesen Aktionszusammenhang in göttlicher Regie in ihrer Geltungsbreite und Relevanz zu ermessen. Aber die Liebe macht auch diesen dramatischen Handlungszusammenhang sinnvoll, sie verleiht Anfang und Ende, bringt schließlich Erlösung von allen Zwängen und Einengungen menschlicher Sünde und Selbstentwürdigung durch die Heilstat Jesu Christi. Es geht immer wieder um diesen dritten Weg der Liebe, wie ihn ‹Glaubhaft ist nur Liebe› darlegt. Die der endlichen Freiheit des Menschen zugemuteten Schrecken werden erträglich nur im Licht der absoluten Liebe und können gelesen werden nur «als die Verherrlichung der absoluten Liebe durch sich selbst».[44] Liebe ist das letzte Wort Gottes über sich selbst.[45]

III. Theologie

Die Theologik setzt bei einer Erkenntnis des Epheserbriefs (Eph 4,15) ein, wo christliches Mündigwerden mit dem Ausdruck «in der Liebe wahrheiten» (aletheuein en agape)[46] umschrieben wird. Es geht um die Wahrheit in der Theologie, die eine Frage nach deren Gegenstand, Gott, ist, aber auch nach dem Zusammenhang zwischen Gott in seinem Bund mit uns und für uns.[47] Vom Tatbestand des theodramtischen Geschehens her ist es durchaus logisch, dass in dem von Christus wiederholten und ergänzten Haupt- und Liebesgebot des Alten Testaments (Dt 4,6) alle Kräfte des Herzens und der Seele aufgerufen werden: «Höre Israel! Jahwe, unser Gott, ist der einzige Jahwe. Du sollst Jahwe deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen (leb, kardia), aus deiner ganzen Seele (nephes) und aus all deiner Kraft.»

‹Herz›, ‹Seele› und ‹Kraft› werden bei Markus (12, 29-33), Lukas (Lk 10,27) und Matthäus (22,37) ergänzt mit ‹Denkkraft› (dianoia) – offenbar schon ein fester Bestandteil der auf Jesus zurückgehenden Überlieferung. Denken steht also von allem Anfang an im Dienst der Gottesliebe. Jesus selbst ist als fleischgewordenes Wort des Vaters so verfasst, dass er «der ganze Ausdruck des Vaters» *(totius Patris expressio)*[48] und «Akt seiner Liebe» ist.[49]

«Sofern aber die ganze Schöpfung durch diesen Logos geworden ist (Joh 1,3) und er als das wahre Licht in diese ganze Welt kam, um ‹jeden Menschen in der Welt (zum Erkennen und Erwählen des Guten) zu erleuchten› (Joh 1,9), darum steht er als Fleischgewordener zu jedem Fleisch, jedem Mitmenschen in der gleichen unmittelbaren Beziehung und kann und muss das Gebot der Nächstenliebe ins Hauptgebot miteinrücken.»[50]

Da Jesus Christus Ausdruck der Liebe des Vaters ist, der ihn für die Welt dahingibt, beruht das Erkennen der inneren Logik dieses Vorgangs auf der Erkenntnis der Liebe, «dass er sein Leben für uns dahingegeben hat» (1 Joh 3,16). Die Theologie beruht also in jedem Fall (ob es nun um ‹Gott› oder ‹Christus› als deren Formalobjekt geht) auf einer Erkenntnisform «im Dienst

der Liebe».[51] Und in der Kombination von Erkenntnis und Liebe liegt ein Moment der Überforderung aller Erkenntnis- und Liebeskräfte einbeschlossen, das sich in einem Paradox äußert: «Erkennen die Liebe Christi, die die Erkenntnis übersteigt» (Eph 3,19).

Balthasar stellt sich die Frage, ob es für eine Erkenntnis, die sich in Liebe selber überholt, noch eine Logik geben könne – und er bejaht sie im Blick auf die außerlogischen Ursprünge der Logik im «lebendigen, sich frei entscheiden müssenden Leben».[52] Es kann sich bei der von Balthasar ins Auge gefassten Logik des Glaubens also nicht um eine rein formale Logologie handeln, sondern um «reale oder Lebens-Logik»,[53] die die Vitaltriebe in die Richtung der wahren Lebensberufung einordnet, die gegensätzlichen Kräfte zähmt, auf partielle Ziele zugunsten der letzten Verantwortung verzichtet, die Freiheit aus der Spontandialektik des Lebens als eigenen Wert herauslöst und die in Einzelentscheidungen getätigten Verzichte in geistiger Sicht in ein überrationales Leben einmünden lässt. Diese von Maurice Blondel übernommene Lebenslogik der Tat ist schließlich eine Lösung, die nur Sinn hat angesichts «des absoluten, göttlichen und schließlich gottmenschlichen Logos» und als Antwort auf ihn, der «die Norm der Liebe zur Totalität der Wahrheit» deklariert hat.[54]

Die Perspektive erweitert sich nochmals um eine Dimension, wenn man bedenkt, dass das johanneische «Wandeln in der Wahrheit» (2 Joh 4-6) zeigt, «dass der Gesamtlogos, auf den hin der Glaubende seine Entscheidung trifft, eine umgreifende Sphäre trinitarischer Logik ist, die auf irgendeine Weise erfahren werden muss, um im Horchen darauf und Ge-horchen die Wahrheit zu ‹erkennen› (2 Joh 1; 1 Joh 4,16; Joh 8,32), zu ‹wissen› (1 Joh 2,20-21 usf.) und sich daraufhin auszurichten: ‹Wer aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme› (Joh 18, 37). Jede wahrhaft sittliche Wahl oder Entscheidung setzt eine wie immer beschaffene Kenntnis der Totalität des Guten voraus, auf die hin ich mit Notwendigkeit ausgerichtet bin und die ich in Freiheit zu wählen habe.»[55]

Kommt dazu, dass aufgrund der Erschaffung aller Dinge im Logos die Menschen zu solchen Entscheiden befähigt und die Dinge dadurch ihre Seinswahrheit haben. Auf eine geradezu rührende Weise ist für Balthasar damit eine analogische Weltsicht vorgegeben, die er bis in die Tiefen der biologischen Verhängtheit der Wesen und Menschen unter sich wahrnehmen kann. Wie kein anderer Theologe hat er in dieser Hinsicht die tiefe Logik der Mutter-Kind-Beziehung als einen Akt «einfacher Fülle» charakterisiert,[56] in dem sich die Emporkunft des Geistes zum Selbstbesitz in prototypischer Weise aufzeigen lässt.[57]

Hören wir zum Schluss ein paar Worte aus Balthasars ‹Herz der Welt› – ein Werk, in dem er in direkter Konfrontation mit Gott redet: «O selige Wildnis Deiner Liebe! Keiner wird jemals dich bändigen, keiner wird dich

erforschen … Als ich ein Jüngling war, dachte ich, man könne mit dir ins reine kommen … Aber wenn ich heute, nach Jahren, die Augen erhebe, so strahlen deine Achttausender höher, unabsehbarer als je über mir. Von einem Weg ist längst keine Rede mehr … eines Tages warf ich alles in den Busch: Sack, Proviant und Karte, und weihte mich dir allein, jungfräuliche Landschaft, und wurde frei für dich.

Die Lehrer sagten: drei sind der Wege des Wissens. Der Weg des Ja, der Weg des Nein, und erhaben über beide der Weg des Überhinaus. Dich finden in allen Geschöpfen, denn alle spiegeln in ihrer Scherbe einen Abstrahl von deinem Licht. Alle Geschöpfe verlassen, weil ihre harten Grenzen dein unendlich flüssiges Wesen nicht fassen. Endlich die Schalen ihrer Vollkommenheiten zerbrechen und sie ausweiten bis zum maßlosen Maß deiner Ewigkeit. Aber ich erfuhr, dass diese Wege kein Weg sind. Das Ja ist ein Spruch und das Nein ist ein Wider-Spruch; beide verwirren sich durcheinander und fahren zuletzt an den Abgrund, und der dritte Weg ist die Unmöglichkeit, hinüberzukommen. Manche rieten: stürze dich in die Tiefe, auf dass dein Wesen und deine Schranke zerschelle, so wirst du finden, wonach du dich sehnst. Deine Augen werden sich öffnen, und du wirst sein wie Gott.

Große Versuchung lag in solcher Rede … Aber zur rechten Zeit entsann ich mich deines Herzens, Herr, und dass du die Grenzen deiner Geschöpfe geliebt hast und niedergestiegen bist in unser irdisches Tal, um hier unter uns zu bleiben bis ans Ende der Welt, und uns zu warnen vor der Verfahrung des Geistes und vor der Verachtung auch nur eines einzigen dieser Kleinen.»[58]

Hier übersteigt sich die Rede von ihrer Theorieebene in die der direkten Konfrontation mit dem göttlichen Entgegenkommen im Wort. Solche Dialogik dürfte auch am ehesten der zuvorkommenden Liebe Gottes entsprechen, denn sein Ur-Wort ist jene Provokation für den Menschen, in der Du-Ansprache der göttlichen Zuvorkommenheit liebevoll zu entsprechen.

Anmerkungen

[1] Vortrag in St. Marien, Basel zum Jahresgedächtnis für Hans Urs von Balthasar, Samstag, 19. Juni 2004.

[2] Max Scheler, Normative und deskriptive Bedeutung des ‹ordo amoris›, in: ders., Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Bern 1957, 347-376, hier 347.

[3] Der junge von Balthasar hat sich intensiv mit Max Scheler beschäftigt. Vgl. Lochbrunner, wie unten Anm. 10, 33, 61, 80, 97, 117, 203, 260.

[4] Er stellt diese für ihn reduktionistischen Argumentationsstränge aus dem Gesichtsfeld von Kosmologie und Anthropologie ausführlich dar in seiner Schrift ‹Glaubhaft ist nur Liebe› (wie unten Anm. 8, 8-32).

[5] Vgl. dazu das klare Statement in: Hans Urs von Balthasar, Christliche Botschaft in dieser Welt, Civitas 22 (Luzern 1966/67) 360-367. Die Frage nach den Ursprüngen der christlichen Religion ist die freie, unbedingte Liebe Gottes, der sich in seiner Schöpfung bezeugt und in seinem eigenen Sohn und seiner Menschwerdung ‹auslegt› (Mt 5,46-48): «Gott ausgelegt als Liebe: das ist die christliche Idee» (363).
[6] Thomas Ohm O.S.B., Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie, München 1950, 19.
[7] Vgl. ebd., 37.
[8] Hans Urs von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln [5]1985, 5.
[9] Ebd., 8-32, 33-39.
[10] Manfred Lochbrunner, Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg u.a. 1981 (Freiburger Theologische Studien, Bd. 120).
[11] Ebd., 134.
[12] Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bände I-III in fünf Teilen, Einsiedeln 1961-69.
[13] Hans Urs von Balthasar, Theodramatik. I-IV, Einsiedeln 1973-1983.
[14] Hans Urs von Balthasar, Theologik. I-III, Einsiedeln (1947) 1985-1987. Zur ganzen Trilogie die Zusammenfassung: Epilog, Einsiedeln/Trier 1987.
[15] Wie ich nachträglich sehe, hat auch W. Löser diesen Titelvorschlag gemacht: W. Löser, Herrlichkeit, in: Michael Eckert u.a., Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, 371-374, hier 372.
[16] Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Berlin Wien 2003. Die Beeinflussung dieser bei Jaspers verfassten Dissertation durch Heidegger ist offensichtlich.
[17] Martin Heidegger, Sein und Zeit. Erste Hälfte, Tübingen 1949, § 29, S. 139, Anm. 1; zitiert bei Giorgio Agamben/Valeria Piazza, L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger, Paris 2003, 11. Die Augustinus-Stelle: Contra Faustum, lib. 32, cap. 18. Vgl. zur wichtigen Geschichte der Frage, welche Fähigkeit des Menschen in der mystischen Erfahrung Vorrang habe – die Liebe oder die Erkenntnis – Bernard McGinn, Love, Knowledge and *Unio mystica* in the Western Christian Tradition, in: Moshe Idel/Bernard McGinn (Eds.), Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue, New York 1989, 59-86, zu Augustinus 61f.
[18] Hans Urs von Balthasar, Bewegung zu Gott, in: ders., Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 13-50, hier 25.
[19] Ebd.
[20] Pierre Rousselot, Die Augen des Glaubens. Mit einer Einführung von Josef Trütsch, Einsiedeln 1963. Nach Hans Urs von Balthasars eigener Aussage (mir gegenüber) einer seiner entscheidenden ‹Kirchenväter› für seine eigene Glaubensauffassung. Vgl. Erhard Kunz, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot, Frankfurt a.M. 1969, 21-46 (über den Rang der Liebe in dieser Theologie: Pierre Rousselot, Pour une histoire de l'amour au moyen âge, [Münster 1933] Paris [2]2004).
[21] Zu Rousselot und seiner Rolle für das Glaubenslicht vgl. Herrlichkeit I, 168-170.
[22] Herrlichkeit I, 165.
[23] Ebd., 166.
[24] Ebd., 10f.
[25] Für die folgenden Aufzählungen vgl. Lochbrunners reiche Darlegungen, wie Anm. 10, 247-265.
[26] Ebd., 263. Das Wort vom gekreuzigten Eros geht auf Ignatius von Antiochien zurück, der in seinem Brief Ad Romanos 7,2 folgendes schreibt: «…ich schreibe euch als einer, der lebt und sich in Liebe nach dem Tode sehnt. Meine Liebe ist gekreuzigt und kein Feuer ist in mir, das in der Materie Nahrung sucht; dagegen ist lebendiges und redendes Wasser in mir, das innerlich zu mir sagt: Auf zum Vater!…». Zitiert nach: Die apostolischen Väter. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Joseph A. Fischer, Darmstadt 1998, 191. Balthasar erwähnt es in der Theodramatik II 2, 418.
[27] Herrlichkeit III 2/2, 259.

[28] Ebd., 255ff. (mit Literatur). Dazu Walter F. Otto, Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion, Frankfurt 1975.
[29] Herrlichkeit III 2 2, 223.
[30] Vgl. das von Balthasar in seinem Johannes Verlag herausgegebene Buch von Arthur Michael Ramsey: Doxa. Gottes Herrlichkeit und Christi Verklärung, Einsiedeln 1969, 33ff. (Geschichte eines Wortes).
[31] Das folgende nach Herrlichkeit III 2 2, 221/267-275.
[32] Ebd., 267.
[33] Ebd., 268.
[34] Ebd.
[35] Ebd., 270.
[36] Ebd. 271.
[37] Ebd.
[38] Ebd.
[39] Ebd. 271f.
[40] Ebd. 272.
[41] Herrlichkeit I, 595; H.U. von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch, Einsiedeln 1972, 58. Vgl. auch Juan Manuel Sara, Forma y Amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar, Privatdruck, Kempten 2000, 89ff.;
[42] Zitiert nach Martin Bieler, Das ernste Spiel der Liebe. Zur Trinitätstheologie H.U. von Balthasars, in: Volker Knapp u.a. (Hg.), Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar, Berlin 2000, 42-69, hier 42 (der Satz ist für mich nicht als ein Zitat aus von Balthasars aus ‹Die Wahrheit ist symphonisch› [wie Anm. 41, 59, worauf Bieler verweist] nachweisbar).
[43] Epilog, 75.
[44] Glaubhaft ist nur Liebe, 39.
[45] Ebd., 92ff.
[46] Theodramatik I, 19.
[47] Theologik II, 27-29.
[48] Thomas von Aquin, In Joh lectio I, nr. 29; zitiert Theologik II, 27, Anm. 2.
[49] Ebd., 27.
[50] Ebd., 27f.
[51] Ebd., 28.
[52] Ebd., 29.
[53] Ebd., 30.
[54] Ebd., 31.
[55] Ebd., 31.
[56] Spiritus Creator, 13.
[57] Kossi K. Joseph Tossou, Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Freiburg i.Br. 1983, 75-85.
[58] Das Herz der Welt, 163-165.

Stefan Oster · Benediktbeuern

DIE LIEBE GOTTES UND DIE VERBORGENE WAHRHEIT DES ATHEISMUS

Die folgenden Überlegungen zum Verhältnis von Gottesliebe und Atheismus nehmen als Ausgangspunkt das biblische Gleichnis vom verlorenen Sohn.[1] Die Deutung des Gleichnisses wird von den Gestalten und Konstellationen von Beziehung her versucht werden, wie sie sich in einzelnen Abschnitten der Erzählung und aus der Sicht der beteiligten Personen zeigen. Um diesen Umgang mit dem Text zu verstehen, sind allerdings einige Vorüberlegungen nötig, die grundsätzlich auf die Erfahrung von Beziehung zwischen Menschen reflektieren, besonders auch auf das pädagogische Verhältnis.

Räumlich-atmosphärische Erfahrung des Zwischen

In zwischenmenschlicher Begegnung lassen sich Erfahrungen artikulieren, die jeder Mensch kennt: die Qualität von Beziehungen vermag räumliche Atmosphäre zu prägen. Jeder sensible Mensch etwa, der einen Raum betritt, in dem sich andere Menschen aufhalten, die ihn beispielsweise beargwöhnen oder ablehnen, wird das atmosphärisch spüren und in einer Sprache zu formulieren vermögen, die sich räumlicher und/oder atmosphärischer Bilder bedient. Man wird etwa sagen, es herrsche «Kälte» in diesem Raum, oder man spreche «wie gegen eine Wand», man fühle sich «zurückgestoßen» oder ähnliches; und die eigene leibliche Erfahrung wird vielleicht als «Enge» oder «Beklemmung» verdeutlicht, weil sich das Selbstgefühl in solchen Erfahrungen auch in dieser Weise manifestiert. Ganz anders dagegen wird die Erfahrung artikuliert werden, die derselbe Mensch aufgrund wohlwollender Annahme durch die Anderen macht oder wenn er gar in einen Raum kommt, in dem langjährig Vertraute sind: als «Wärme», «Offenheit», «Weite». Die emotional-leibliche Selbstwahrnehmung wird in der Regel in solcher Situation zu einer Art problemlosen Umgang mit sich und Anderen

Stefan Oster, Jg. 1965; ehemaliger Zeitungs- und Hörfunkjournalist; Studium der Philosophie, Geschichte und Theologie in Regensburg, Kiel, Oxford und Benediktbeuern. Seit 1996 Mitglied der Salesianer Don Boscos; 2001 Priesterweihe; 2003 Promotion; derzeit Dozent für Philosophie an der Phil.-Theol. Hochschule in Benediktbeuern.

neigen. Man ist einfach da, ist irgendwie ungefragt und schnell eingenommen von der guten Atmosphäre. Diese ermutigt zur spontanen Selbstmitteilung ohne Zurückhaltung.[2]

Wenn wir nun fragen, wie und wodurch diese wahrnehmbaren Atmosphären zustande kommen, dann wird man antworten: durch die anwesenden Menschen. Dies geschieht aber nicht so, dass dafür eindeutige und einsinnige Kriterien auszumachen wären, mit deren Hilfe feststellbar wäre, wer nun genau auf welche Weise Ursache für die Atmosphäre wäre. Vielmehr ist diese Atmosphäre jeweils Frucht einer vielfach geprägten wechselseitigen Beziehungsgestalt, die sich im Sinne Martin Bubers als «Zwischen»[3] ereignet, ohne dass sie gegenständlich präzise mess- und fassbar wäre. Klar ist uns aus unserer vorgängigen Erfahrung nur, dass je größere ehrliche Offenheit und gegenseitiges Vertrauen zueinander, die positive Atmosphäre des Zwischen befördern wird. Deutlich erfahrbar ist auch, dass der einzelne Teilnehmer an solchen Beziehungskonstellationen an ihrer Wahrnehmbarkeit sowohl jeweils spontan wie rezeptiv beteiligt ist. Er prägt diese Beziehungsatmosphäre ebenso mit, wie er von ihr in seinem Selbstverhältnis geprägt wird. Die spezifische Gestimmtheit eines Einzelnen vermag andere oder eine Gruppe mitzustimmen und die jeweilige Atmosphäre in einer Gruppe vermag den Einzelnen ebenfalls in seiner Gestimmtheit und das heißt vor allem: in Bezug auf sein Selbstverhältnis zu beeinflussen.

Nun ist aber alles dies ein Geschehen zwischen Freiheiten, das sich aus deren je konkreter Geschichtlichkeit ereignet. Das heißt, die Beziehungsatmosphäre ist einerseits mitbestimmt von vielfältigen Einflussfaktoren, die die jeweilige Gestimmtheit der Einzelnen in diesem Augenblick prägt; andererseits aber hängt sie tiefer noch vom grundsätzlichen und freien Ja oder Nein zur Begegnung und zum Anderen durch die jeweils Beteiligten ab. Ich weiß genau: Wenn ich mich nicht auf diese Menschen einlassen will, dann wird sich eine positive Erfahrung des Zwischen nie einstellen. Und wenn ich es will, stellt sie sich *vielleicht* ein, weil sie von der freien Zuwendung des Anderen ebenso abhängt, wie eben von vielen weiteren Faktoren, die sich oft meinem unmittelbarem Einfluss entziehen. Die positive Erfahrung des Zwischen ist damit grundsätzlich nicht herstellbar. Sie ereignet sich vielmehr je und je neu und in je anderer geschichtlicher Gestalt – auch wenn natürlich gerade lange Vertrautheit der Beteiligten eine bestimmte Verlässlichkeit der Erfahrung des anderen Menschen und dadurch der Erfahrung des Zwischen ermöglicht.

Personale Emanzipation und das Verhältnis von Person und Natur

Wir hatten festgestellt, dass das Zwischen in Begegnungen durch zweierlei Beziehungsverhältnisse vermittelt ist und dass das Zwischen seinerseits auf

diese jeweils zurückwirkt: die Beziehung zwischen den Menschen (Intersubjektivität) und die Beziehung des einzelnen Teilnehmers an der Begegnung zu sich selbst (Intrasubjektivität). Ferdinand Ulrich hat in zahlreichen Arbeiten gezeigt, inwiefern sich Selbstwerdung des Menschen durch Selbstannahme ereignet, eben weil der Mensch nicht nur ein anderes Du hat, sondern auch *an sich selbst Ich-Du ist*. Jeder Mensch ist sich selbst gegeben.[4] Geht man nun davon aus, dass persönliche Reife damit zusammenhängt, ob und inwieweit ein Mensch seine Selbstannahme vermittelt durch die Begegnung mit Umwelt und Mitmenschen positiv vollzogen hat und vollzieht[5], mehr noch, dass die Reifegestalt eines Menschen die Weise des Vollzuges seiner Selbstannahme *ist*, dann wird man im Bezug auf unser atmosphärisch erfahrbares Zwischen sagen können: Je reifer ein Mensch im positiven Sinn ist, je tiefer, je freier und gelassener er in sich selbst gründet, desto mehr wird er in der Lage sein, die Atmosphäre des Zwischen selbst positiv zu prägen, ihr den Charakter einer grundsätzlich bejahenden Atmosphäre zu geben. Wenn etwa Johannes Bosco, eine der großen Erziehergestalten des 19. Jahrhunderts, forderte, dass in seinen Häusern für die Jugendlichen der Geist der Familiarität spürbar sein müsse, dann konnte er dies aus der eigenen Erfahrung sagen, dass ein reifer Erzieher eben in der Lage ist, dieses Zwischen positiv zu beeinflussen und zwar in der Regel stärker als sich umgekehrt etwa von einer negativen Atmosphäre unter den Jugendlichen in seinem Selbstverhältnis beeinflussen und erschüttern zu lassen. Die Alltagserfahrung formuliert solche Prägekraft in Worten wie «dieser Mensch strahlt etwas aus», o.ä. Das heißt, die Präge- und Gestaltungskraft für Beziehungsatmosphäre im pädagogischen Verhältnis hängt eng mit der persönlichen Reife des Erziehers, der Erzieherin[6] zusammen. Aus dieser Reife erwächst dann auch eine weitgehende Verlässlichkeit für eine positive Beziehungsatmosphäre für die Jugendlichen. Man kann aber auch sagen, je reifer ein Erzieher ist, desto mehr hat er sich von momentanen und veränderlichen Bedingtheiten physischer, psychischer, emotionaler oder anderer beliebiger Faktoren emanzipiert. Er ist in sich gründend über bloße, ständig wechselnde Bedingtheiten hinaus und daher ist er zum Beispiel in der Lage, treu zu sein, Versprechen zu geben und zu halten, oder ähnliches. Er ist deshalb auch in der Lage, den Jugendlichen *grundsätzlich* zu bejahen und in dieser Bejahung nicht von dessen momentaner Befindlichkeit und Launenhaftigkeit abzuhängen. Er hat in seinem Selbstsein einen Ort erreicht, der ihn gerade als *Person* auszeichnet, die nicht mehr bloße Natur *ist*, sondern eben Natur *hat*[7] und sich insofern auch zu dieser Natur in relativer Freiheit verhalten kann, ohne gänzlich abhängig von ihr zu sein. Umgekehrt gilt, je weniger ein Mensch seinen personalen Selbstand erreicht hat, desto stärker wird er seinen punktuellen Bedingtheiten, Launen, Bedürfnissen o.ä. ausgeliefert sein.

Das pädagogische Verhältnis zielt nun aber gerade auf Selbstwerdung des Jugendlichen hin. Das heißt, der Jugendliche soll selbst die Weise des freien, selbständigen In-sich-gründens erreichen, so dass auch er ein verlässlicher, vertrauensvoller Beziehungspartner für andere zu werden vermag und eben nicht bloß von der jeweiligen momentanen Bedürfnislage oder physisch-psychischen Befindlichkeit abhängig bleibt. Deshalb wird der Erzieher den Jugendlichen *grund*-sätzlich bejahen, d.h. die Bejahung zielt tatsächlich dessen personalen Grund an, den Ort seines Selbstseins, der bloße Natur überschreitet. Er wird ihn bejahen in dem, was er sein kann und werden kann und nicht nur in dem, wie er sich augenblicklich zeigt. Wenn aber diese Bejahung den Charakter hat, dass sie menschliche Bedingtheiten überschreitet, dann hat sie je mehr den Charakter des Unbedingten, der unbedingten Annahme des Anderen als Anderen: sie ist dann Liebe[8].

Nun ist aber Liebe nicht ohne Freiheit denkbar. Das heißt, das Ja des Erziehers als Liebesangebot setzt den Anderen als einen voraus, der das Angebot des unbedingten Ja auch seinerseits durch ein freies Ja oder Nein beantworten *kann*. Denn gerade weil dieses Ja den Anderen in seiner Unbedingtheit meint, muss es ihn als eine Freiheit meinen, die des eigenen Ja oder Nein fähig ist. Mehr noch, es kann und wird immer wieder vorkommen, dass der Jugendliche das bedingungslose Ja des Erziehers nicht versteht oder besser *noch nicht* versteht. Er wächst ja durch das pädagogische Handeln selbst erst in den Ort solches Selbstseinkönnens hinein. Das heißt, wenn der Jugendliche selbst noch stärker in und durch die Bedingtheiten seiner Natur gebunden ist, wird er vermutlich noch nicht allzu gut verstehen, wie ein anderer weniger gebunden ist und deshalb auch ihm gegenüber unbedingt handeln kann. Eine seiner Versuchungen wird daher sein, dem Erzieher zu unterstellen, das Verhältnis zu ihm auch nur aus Bedingtheiten und Gebundenheiten zu leben. Er wird zum Beispiel nicht allzu leicht verstehen, dass es Formen der Zuwendung und Bejahung von seiten des Erziehers gibt, die seinen momentanen Bedürfnissen und Zuständen zuwider laufen. Angenommen, ein Kind verlangt täglich nach vielen Süßigkeiten, aber die Mutter verweigert dem Kind die Süßigkeiten und bietet dem Kind stattdessen – aus Liebe – den gesünderen Apfel an, so wird das Kind dennoch zumindest versucht sein, die Mutter als geizige Tyrannin zu betrachten, die ihm die Erfüllung seiner sehnlichen Bedürfnisse vorenthält. Das Kind versteht dann dieses Handeln aus Liebe nicht, oder wenigstens noch nicht. Es wird in dieses Verstehen erst allmählich hineinwachsen. Und dieses Wachstum wird vor allem dann befördert, wenn der Zweifel des Kindes nicht in ein grundsätzliches Mißtrauen umschlägt, sondern wenn es sich aufgrund bisheriger guter Erfahrungen mit der Mutter auch dann vertrauensvoll auf sie einlässt, wenn deren Verhalten problematisch oder schwer verständlich für das Kind ist. Aber umgekehrt gilt notwendig eben-

falls: Das Kind kann das grundsätzliche Ja der Mutter auch als ein Nein mißverstehen oder mißverstehen wollen. Es ist also durchaus möglich, dass das grundsätzliche Ja der einen Seite als *eine* Ermöglichungsbedingung für das Zwischen vom anderen Beziehungspartner als ein grundsätzliches Nein interpretiert wird und daher die Positivität des Zwischen zerstört wird oder gar nicht zustande kommen lässt. Mehr noch: Wenn zwischen den Beziehungspartnern ein deutliches Gefälle im personalen Selbstand besteht, wird diese Konstellation und Versuchung zur Fehlinterpretation viel häufiger auftauchen, als wenn sich zwei selbständige Freie gewissermaßen Auge in Auge gegenüberstehen, um sich aufeinander einzulassen.

Wir sehen aus diesen knappen Ausführungen: Im pädagogischen Verhältnis setzt die Erzieherpersönlichkeit den anderen Menschen je schon als einen voraus, der er zwar vom realen Potenzial her immer schon ist, der er aber in seiner Reifung erst werden kann und soll. Deshalb wird er zugleich als einer vorausgesetzt, der er *noch nicht ist*. Und wenn es hier besonders auch darum geht, den jungen Menschen zur Fähigkeit zu verhelfen, eigenverantwortlich und verlässlich in Beziehungen zu leben und diese mitzugestalten, dann setzt ihn der Erzieher als einen voraus, der dies in gewisser Weise je schon kann. Er wird ihm daher immer wieder mehr Eigenverantwortung zumuten und zutrauen, als der Jugendliche bislang übernommen hatte. Andererseits ist aber das Zutrauen von Eigenverantwortung eben ein Zutrauen, dass den Jugendlichen zutiefst im Ort seiner personalen Freiheit meint. Reife Beziehungsgestalt lebt immer nur aus einem freien und selbstverantworteten Ja der Menschen zueinander. Diese Zumutung impliziert also notwendig ein wenn auch allmähliches, so doch notwendiges, je weiteres und deutlicheres Entlassen des Zöglings aus den Bedingtheiten etwa von eingefordertem Gehorsam und eine je deutlichere Freigabe. Die Liebe des Erziehers wird dahin zielen, ja zielen müssen, dass er für den Jugendlichen *als Erzieher* letztlich überflüssig wird, weil er dem Jugendlichen geholfen hat, selbst zu entscheiden, ob dieser mit ihm in einer freien Beziehung – im besten Fall in Freundschaft – weitergehen will oder nicht. Wir sehen, welches Wagnis die Liebe hier eingeht, welches Wagnis sie aber eingehen muss, wenn sie sich selbst ernst nimmt als Liebe, die den Anderen unbedingt meint.

Die Beziehungsgestalt aus der Sicht des Vaters

Wir deuten im Folgenden das Gleichnis vom verlorenen Sohn vor dem Hintergrund des Gesagten als eine Bildrede, die das Verhältnis Gottes zum Menschen als das eines Erziehers auslegt, der den Menschen letztlich zur Freundschaft mit ihm selbst führen will. Es ist vom Erzähler des Gleichnisses vorausgesetzt, dass die Beziehungsgestalt aus der Sicht des Vaters Beständig-

keit hat. Das heißt, die Liebe, die der Vater immer schon für die Söhne hat, ist dieselbe Liebe, die er auch am Ende, nach der Heimkehr des Jüngeren, beim Fest den Söhnen zuwendet. Er ist in dieser Zuwendung der Treue, der Unerschütterliche derjenige, dessen bedingungsloses Ja nicht von den jeweiligen Bedingtheiten – hier, dem Verhalten der Söhne – abhängt. Würde man fragen, welche Erfahrung des «Zwischen» der Vater anfangs macht, dann wird es wohl die eines atmosphärischen Raumes sein, die von seinem ganz grundsätzlichen Ja durchstimmt ist, die ihn aber zweifellos ebenso wahrnehmen lässt, dass die Söhne an seinem grundsätzlichen Ja immer wieder zweifeln. Und je mehr er den Selbstverschluss und die Ablehnung der Söhne in ihrem Argwohn wahrnimmt, desto stärker wird er daran leiden, dass seinem Ja nicht in derselben Weise das Ja der Söhne entgegenkommt. Sie verstehen es noch nicht. Aber er behandelt sie dennoch wie Menschen, die es grundsätzlich schon verstehen können, weil er die Hoffnung hat, dass sie dieses Verstehen auch erreichen werden. Eine Mutter spricht mit ihrem Kind auch schon, als könnte es sprechen und verstehen, noch ehe es das kann, weil sie hofft, dass das Kind sprechen lernen wird. Und wenn überhaupt, dann wird es das Kind nur dadurch lernen.

Nun ist aber der Vater andererseits immer noch und bleibend der Vater, der Erzeuger, derjenige, der der Herr eines Anwesens ist, innerhalb dessen sich die Beziehungsgestalt entfaltet. Er ist derjenige, der die Güter als Verantwortlicher verwaltet, aber so, dass sie die Beziehung ermöglicht und fördert. Denn die Beziehung zu den Söhnen wird ja nicht in einem weltlosen, reinen Beziehungsraum kommuniziert und gelebt, sondern die Welt des Anwesens, der gemeinsamen Güter, der anderen Mitarbeiter ist je schon der konkrete, geschichtliche Weltort, innerhalb dessen und durch den vermittelt sich Beziehungsgestalt entfaltet und mitteilt. Diese Um- und Mitwelt ist immer schon von der Beziehungsgestalt mitgeprägt und umgekehrt: sie prägt ihrerseits die Beziehungsgestalt mit. Sie hat Verweischarakter, sie hat Bewandtnis und Bedeutung eben als Welt, in der Beziehung gelebt wird. Das Anwesen, in dem sie sich entfaltet, ist immer und zuerst das Anwesen des Vaters. Aber weil er liebt, teilt er es mit denen, die seine Söhne sind. Um das zu verstehen, muss man sich nur vergegenwärtigen, welchen Klang das Wort «mein Elternhaus» für diejenigen hat, die darin gute Erfahrungen gemacht haben. Es ist das Haus der Eltern, aber eben in einem tiefen Bedeutungszusammenhang, der das Haus eben auch zu *meinem* Elternhaus macht. Das lebendige «Zwischen» zwischen mir und meinen Eltern während meiner Kindheit findet in diesem Haus einen konkreten, greifbaren Ausdruck. Der Vater wird genau dieses dem älteren Sohn später zu sagen versuchen: «Mein Kind, du bist immer bei mir und alles, was mein ist, ist auch dein» (Lk, 15,31).

Die Beziehungsgestalt aus der Sicht der Söhne

Indem der Vater die Söhne als Menschen voraussetzt, die die Liebe, die er schenkt, je schon verstehen, *damit* sie diese je tiefer verstehen lernen, riskiert er *notwendig* zugleich die Möglichkeit des Verdachtes, des Zweifels, des Missverstehens, der Zurückweisung eben dieser Liebe auf der Seite der Söhne. Dem Vertrauensvorschuss, den der Vater gibt und geben muss, entspräche auf der Seite der Söhne ein Vertrauen, dass der Vater auch dann guter Vater für sie bliebe, wenn er Maßnahmen ergreift oder unterlässt, die für beide noch unverständlich sind. Aber genau dieses Vertrauen ist für den Vater keinesfalls erzwingbar. Es wird *als Vertrauen* nur dann realisiert, wenn es aus Freiheit erfolgt. Und genau diese Freiheit ermöglicht der Vater durch die Freigabe in seinem eigenen Vertrauensvorschuss. Die Freigabe ist damit eine Art Möglichkeitsbedingung für die Söhne, selbst in Freiheit ihr Vertrauen zum Vater zu leben, aber auch für dessen Negation, also für Verdacht, Zweifel, Misstrauen, Ablehnung, zuletzt: für den Hass.

Der jüngere Sohn wird diesen Verdacht oder diesen Zweifel, den er vormals hegte, bei seiner Heimkehr artikulieren: «Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt; ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein» (Lk 15,21). Und der ältere Sohn wird am Ende ebenfalls seine grundsätzlichen Zweifel an der Liebe des Vaters zum Ausdruck bringen, indem er ihm unterlassene Hilfe vorwirft: «Schon so viele Jahre diene ich dir und nie habe ich gegen deinen Willen gehandelt; mir aber hast du nie auch nur einen Ziegenbock geschenkt, damit ich mit meinen Freunden ein Fest feiern konnte» (Lk 15,29).

Entziehen die Söhne dem Vater das Vertrauen, dann wird aber aus ihrer Sicht notwendig die Erfahrung des Zwischen aus der personalen Dimension, d.h. aus der Dimension der Freiheit, in die Dimension der bloßen Gegenständlichkeit hinein reduziert. Das positiv erfahrbare Zwischen, das als personales in der positiv verstandenen Artikulation von «mein Elternhaus» zum Ausdruck kommt und im konkreten Anwesen auch seine welthafte Manifestation hat, verschwindet aus der Sicht der Söhne zugunsten eines Verständnisses des Elternhauses als eines Gegenstandes, den der Vater benutzt, um damit seine Macht, seine Überlegenheit, seinen Besitz und zugleich die Abhängigkeit der Söhne zu demonstrieren. Die Liebe wird jetzt quantifiziert in Besitzgrößen, deren Zuteilung der Vater vermittels seines Besitzes eben gibt oder verweigert. «Mein Elternhaus» ist jetzt nicht mehr mein Elternhaus, sondern der Besitz, den der Vater sich weigert herauszurücken. Die Unfähigkeit der Söhne, die Liebe zu begreifen und zugleich die Freigabe des Vaters in eben dieser Liebe führen sie in die Erfahrung eines Zwischen, in dem sie selbst sich als die Benachteiligten, Geknechteten und Ausgebeuteten sehen und den Vater als einen, der entweder schwächlich

seinen Besitz auf die bloße Forderung des Jüngeren herausgibt; oder als einen, der geizig und despotisch auf seinem Besitz hockt und damit die Knechtschaft des Älteren erst recht bestätigt.

Der zweifache Weg in die Fremde als Versuch, die Abhängigkeit vom Vater zu überwinden

Den Söhnen, die die Liebe des Vaters nicht verstehen, nicht in der Tiefe ihres Selbstseins realisieren und ihm folglich das Vertrauen entziehen, bleiben idealtypisch zwei Umgangsweisen mit dem jetzt vergegenständlichten Zwischen. *Entweder* – realisiert durch den Jüngeren – in Form der aggressiven Forderung, durch besitzergreifenden Zugriff nach dem, was ihm vermeintlich zusteht. Der jüngere Sohn will seinen Anteil selbst verfügen und verwalten, damit der Besitz nicht mehr ein Instrument des Vaters sei, um damit über ihn als Sohn zu verfügen. Er will selbst verfügen, will sein eigener Herr sein. Er zieht äußerlich sichtbar in die Fremde, um so die Abhängigkeit vom Vater und damit zugleich den Vater selbst loszuwerden.

Oder alternativ bleibt dem älteren Sohn die radikale Anpassung an den Willen des Vaters im Modus eines Gesetzesgehorsams, der erhofft, gerade dadurch irgendwann endlich die ganze Verfügung über das Anwesen zu bekommen, um ebenfalls sein eigener Herr zu sein. Denn auch der ältere Sohn will ja gar nicht in einer Liebes- und Vertrauensgemeinschaft mit dem Vater leben. Er will «mit seinen Freunden» ein Fest feiern, bei dem der Vater aber nichts mehr verloren hat. Er hatte insgeheim gehofft, auch den jüngeren Sohn nun los zu sein, damit er der alleinige Erbe werde. Sein Gehorsam ist nicht Teilhabe am Liebesvertrauen des Vaters, sondern seine Weise, den Vater und den Bruder letztlich überflüssig zu machen. Sie ist als Gegenstück zum jüngeren Sohn *die innere Auswanderung* aus dem Anwesen des Vaters, die das Gesetz erfüllt, damit sie eines Tages selbst Vater und dadurch diesen los ist.

Beide Söhne aber bleiben durch die Unfähigkeit, sich auf die Liebe des Vaters einzulassen, selbst im tieferen Sinn beziehungs- und deshalb liebesunfähig. Der jüngere Sohn wird auf seinem Weg in die Fremde mit seinem Besitz seinerseits Menschen kaufen und sich ebenfalls an Menschen verkaufen: er bleibt unfähig, personal das zu leben, was er könnte. Und der ältere demaskiert sich selbst durch die Unfähigkeit, am Fest der personalen Liebe teilzunehmen, zu der ihn der Vater einlädt und immer schon eingeladen hat. Die Weise der Ausgestaltung ihres Zwischen mit Anderen bleibt auch in der äußeren und inneren Fremde der Söhne ein Reflex ihrer von sich selbst her erzwungenen Unabhängigkeit vom Vater. Diese Unabhängigkeit führt sie nach außen wie nach innen letztlich in die größere Abhängigkeit – sei es vom gegenständlich verfügten Besitz, sei es vom Gesetz und vom

Willen zu dessen Erfüllung, damit man in den vermeintlich vorenthaltenen Besitz des Anwesens komme. Indem sich die Söhne vom Ursprung ihres Geliebt- und Bejahtseins lossagen, werden sie selbst *zu Ebenbildern* desjenigen Vaters, den sie sich einbilden zu haben.

Erst der heimgekehrte jüngere Sohn realisiert in der Bejahung der Liebe des Vaters und seiner personalen Antwort auf sie die Einheit von Freiheit und Zugehörigkeit in der Liebe. Dazu mussten allerdings zuvor – in der Erfahrung äußerster Abhängigkeit und Gedemütigtseins beim Schweinehüten – seine verkehrten Selbst-, Welt- und Vaterbilder zusammenbrechen. Erst hier beginnt er wirklich zu sehen, wer der Vater ist – und in diesem Licht: wer er selbst wirklich im Angesicht dieses Vaters und seiner Liebe ist.

Der Zielsinn der Schöpfung: Personale Beziehung zwischen Mensch und Gott

Die Erzählung ist von jeher als Gleichnis gedeutet worden, durch welches das Verhältnis Gott-Mensch eine analoge Darstellung findet. Wenn nun mit Thomas von Aquin der Grund für Gottes Schöpfung und seine Zuwendung zur Schöpfung und darin zum Menschen reine, überfließende Güte ist[9], dann vollendet sich diese Schöpfung in der personalen Liebe Gottes zum Menschen. Das heißt, in der antwortenden Liebe des Menschen auf die schöpferische und erwählende Liebe Gottes findet nicht nur der Mensch selbst, sondern die ganze Schöpfung ihre Zielgestalt. Sie wartet, mit Paulus, sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes (Röm 8,19). Daher kann mit einigem Recht das Anwesen des Vaters im Gleichnis analog zur ganzen Schöpfung gesehen werden, in der und durch die vermittelt der Mensch sein Verhältnis zum Schöpfer lebt und in seinem lebendigen Selbstvollzug auslegt.[10] Wird die Schöpfung als das «Haus des Vaters» begriffen, dann ist sie der Ort, der in besonderer Weise dem Vater gehört, der aber gerade, weil der Vater ein liebender Geber ist, in derselben Weise seinen Söhnen und Töchtern, den Menschen gehört («Alles, was mein ist, ist auch dein»). Lebt der Mensch aber in vertrauenslosem und lieblosem Verdacht dem Vater gegenüber, so wird er – nach dem Gesagten – mit der Schöpfung analog umgehen, wie die beiden Söhne mit dem, was des Vaters ist, also entweder in vergegenständlichender Verschwendung auf der einen oder in zwanghafter, gesetzhafter Unterjochung auf der anderen Seite; oder in zahllosen Spielarten und Kombinationsmöglichkeiten dazwischen, die zuletzt alle aus einer empfängnislosen sich-selbst-gleichen Egozentrik entspringen. Immer wird dabei das vertrauensvolle Ja zur freien Liebesgabe des Vaters negiert. Der Vater wird zum geizigen Despoten stilisiert oder zum ohnmächtigen, zeugungsunfähigen Schwächling depotenziert. Der Mensch will dann nicht mehr Kind *dieses* Vaters sein und wird doch gerade zu einem

Abbild dieses Vaters, den er sich kraft seines Verdachtes und Misstrauens selbst erzeugt hat. Weil er ja nicht aus der Quelle seiner Zeugung empfangen will, muss er sich eben dort, in seinem Seinsgrund, selbst *ver*schließen und zur Selbsterzeugung *ent*schließen. Und er verweigert gerade dadurch die Möglichkeit der Fruchtbarkeit seiner Selbstwerdung durch Selbstempfängnis im Lebensvollzug im Haus des Vaters.

Die Möglichkeit des Atheismus aus Gottes freigebender Liebe

Möglich werden all diese Spielarten freilich gerade durch die Freigabe des Vaters in radikaler Tiefe. Weil der Vater im schöpferischen Akt das Sein schenkt[11], das reine Güte, reine Liebe, reiner Akt ist, meint er darin wirklich den Menschen als einen, der ihm Vertrauen entgegenbringen kann, obwohl genau das der Mensch zuerst und je neu lernen muss. Gott ruft den Menschen mit seiner Liebe an und behandelt ihn je schon als einen, der diesem Anruf liebend antworten kann, weil er es ja – wenn wir das pädagogische Verhältnis zugrunde legen – wiederum nur dadurch lernt. Er will ihn je mehr freigeben, und er muss ihm daher je schon sein Anwesen, das heißt auch: die Verfügung über die Schöpfung übergeben, weil antwortende Liebe nur in Freiheit und von Freien möglich ist. Aber genau darin liegt nun die Bedingung der Möglichkeit der Negation Gottes: A-theismus. Erst die Liebe Gottes zum Menschen als Freigabe macht den radikalen Atheismus möglich. Daher ist es auch naheliegend, dass erst in der Neuzeit mit der je größeren Erfahrung von Verfügbarkeit der entzauberten Natur durch den Menschen und mit der Beherrschung der Natur durch die Entdeckung und Anwendung ihrer Gesetze der radikale Atheismus im Abendland ermöglicht wird. Damit ist aber zugleich gesagt, dass in der Weise, in der sich der Mensch zur Schöpfung und zu sich selbst verhält, er sich zu demjenigen verhält, der ihm sich selbst und die Schöpfung je schon übergeben hat. Denn der liebende Vater hält das Seine nicht an sich. Die Schöpfung muss ihm nicht entrissen werden. Er hat sie immer schon aus Liebe verschenkt. Die Möglichkeit, je eigenmächtiger über die Schöpfung zu verfügen, ist Ausdruck der Radikalität ihrer Übergabe an den Menschen: «Was mir gehört, gehört auch dir» (Lk 15, 31). Mit dieser Erfahrung vertieft sich freilich auch die Erfahrung des Sich-selbst-überlassen-seins des Menschen in seinem Selbstverhältnis. Sich selbst durch Gott geschenkt sein heißt auch: je größere Freiheit und damit zugleich je größere Verantwortung für die Gabe. Die neuzeitliche Erfahrung einer freien, ihrer selbst mächtigen Subjektivität enthüllt ebenfalls die je tiefere Freigabe durch Gott. Ich bin mir gegeben heißt zugleich: Ich verantworte die Gabe auch je tiefer als Einzelner vor Gott, auch jenseits eines bloß kollektiven Zusammenhangs von gesellschaftlicher oder kirchlicher Norm.

Die Anfragen des Atheismus an die je eigene Gottesbeziehung

Der Umgang des Menschen mit sich selbst, mit dem Anderen und mit der Schöpfung als Ganzer zeigt also implizit *immer schon* darauf hin, in welchem Verhältnis der Mensch zum liebenden Vater lebt. Vollzieht er dieses Leben in der Grundhaltung der antwortenden, bejahenden Offenheit zum Anderen und zur Welt – und zwar weil er dazu durch das Ja des liebenden Vaters befreit ist – oder verfügt er die Welt und in ihr den Anderen aus dem inneren Ort einer sich auf sich selbst hin kon-zentrierenden Egozentrik? Die Antwort auf diese Frage wird uns kaum als klares Ja oder Nein gelingen können. Denn jeder und jede wird in sich Züge des jüngeren und älteren Sohnes entdecken, die dem Vater den vertrauenden, liebenden Gehorsam verweigern. Aus diesem Verständnis aber sind die Spielarten des Atheismus jeweils Akzente unseres je eigenen Selbstvollzugs, die dann zu mehr oder weniger systematisch gewordenen Denk- und Lebensformen geronnen sind. Der Atheismus entbirgt die Wahrheit über uns selbst als Kinder des Vaters, die beständig geneigt sind, sich von ihm und seinem liebenden, vertrauenden, verwandelnden Ja zu uns loszusagen oder sich immer schon davon losgesagt haben. Freilich entsteht daraus die Frage, wie dann der Mensch in dieses Vertrauensverhältnis zurückfindet, in dem Abhängigkeit und Gehorsam vom liebenden Vater einerseits und die Erfahrung von Freiheit andererseits nicht voneinander gespaltene und nachträglich zu versöhnende Aspekte sind, sondern immer schon zwei Seiten desselben, nämlich der Liebe. Wie also in den Zustand des Festes eintreten, das der jüngere Sohn als Heimgekehrter mit dem Vater feiern darf und bei dem er versteht, dass seine Zugehörigkeit zum Vater keine schlechte Abhängigkeit, sondern Bedingung seiner wahrhaftigen Freiheit ist? Muss der Mensch dazu durch die Not des Schweinehütens? Auch das lässt sich nicht einfach bejahen, denn wenn die eigene Not auch noch einmal von einem selbstzentrierten Ichpunkt aus angezielt und inszeniert würde, wäre diese noch einmal vom Ich her instrumentalisiert und immer noch im Interesse einer selbstmächtigen Verfügung eingesetzt, um sich gewissermaßen endlich selbst in den Zustand zu überführen, in dem man dann Vertrauen lernen kann. Aber das ist unmöglich: die vertrauenslose, atheistische Entfremdung kann nicht mit den Mitteln eben dieser Entfremdung überwunden werden. Der Mensch kann den gottfernen Zustand, in dem er ist, nicht aus eigener Kraft verlassen. Er ist erlösungsbedürftig.

Aber der eine, der einzige Sohn des Vaters, derjenige, der im Evangelium diese Geschichte erzählt, er kommt selbst, um als Einziger und stellvertretend für alle als fleischgewordene Liebe in Person den Liebesgehorsam dem Vater gegenüber zu erfüllen und zu leben.[12] Er erwählt im Liebesgehorsam die Knechtsgestalt seines Menschseins (Phil 2,7), um sich selbst in die athei-

stische Verlorenheit des Schweinestalles und des Kreuzes zu verdemütigen. So und nur so kann der erlösungsbedürftige Mensch in seiner Verlorenheit erfahren: Wie tief ich auch immer in Not und Verzweiflung versinke, die fleischgewordene Liebe meines Schöpfers war und ist immer auch schon dort – mit mir und für mich, um mich von dort zum Vater heimzuführen.

Der Schöpfer erwählt sich dazu eine Person, die durch ihn als neue, heile Schöpfung ein einziger, lebendiger, vertrauender Verweis auf die Liebe des Vaters ist. Sie ist als Urgestalt der Kirche, als heile Schöpfung, der Wohnort Gottes, sein «Anwesen», «mein Elternhaus», in dem und durch das alles auf ihn verweist. Sie ist lebendiges Gottvertrauen in Person. Hier, in *dieser* Gestalt der Kirche, ist jede atheistische Versuchung von Anfang an immer schon überwunden. Sie ist die erste der durch den einzigen Sohn befreiten neuen Menschen, auf die nach Paulus die ganze Schöpfung sehnsüchtig wartet.

Anmerkungen

[1] Das hier Vorgestellte verdankt sich besonders dem Denken von *Ferdinand Ulrich*. Die Überlegungen schließen sich an eine Arbeit von ihm an, die voraussichtlich im Frühjahr 2006 im Johannes Verlag Einsiedeln (Freiburg) erscheinen wird: «Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie»; vgl. auch *ders*. Atheismus und Menschwerdung, Einsiedeln 2. Aufl 1975.

[2] Vgl. zur Deutung von Raum von Leib und Gefühl her: *H. Schmitz*, Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 1990, darin bes. 275-320.

[3] Vgl. *M. Buber*, Das dialogische Prinzip, Gerlingen 6. Aufl 1992, 121: Hier spricht Buber vom «Dazwischen», was u.a. Michael Theunissen veranlasst hat, bei Buber von einer «Ontologie des Zwischen» zu sprechen. Vgl. *M. Theunissen*, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin/New York 2. Aufl. 1977, 243ff.

[4] Vgl. besonders *F. Ulrich*, Erzählter Sinn. Ontologie der Selbstwerdung in der Bilderwelt des Märchens (Schriften III), 2. Aufl. Einsiedeln 2002; zum Verhältnis von Intersubjektivität und Intrasubjektivität vgl. *S. Oster*, Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich, Freiburg/München 2004, bes. 332-391.

[5] Vgl. *R. Guardini*, Gläubiges Dasein/Die Annahme seiner selbst, Mainz/Paderborn 3. Aufl. 1993.

[6] Auch im Folgenden ist das Gesagte selbstverständlich immer für Männer und Frauen gleichermaßen gemeint.

[7] Vgl. *R. Spaemann*, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‹etwas› und ‹jemand›, Stuttgart 1996.

[8] Freilich darf hier erzieherische Liebe als unbedingte nicht im romantischen Sinn missverstanden werden, die alles Bedingte hinter sich lassen würde. Wirkliche Liebe sieht sehr genau den Anderen auch und gerade in seiner natürlichen Bedingtheit und entfaltet sich mitten in diesen Bedingungen. Sie zielt zwar auf den Ort der Unbedingtheit und meint den Anderen unbedingt, aber immer so, dass sie dabei natürliche Möglichkeiten, Fähigkeiten und Bedingtheiten des Anderen mit berücksichtigt. Sie wird daher immer auch behutsam und abgestuft vorgehen und im pädagogischen Verhältnis dem Jugendlichen geben, was für ihn gerade gut und nötig ist.

[9] Sth I, 47,1 «produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia».

[10] Die personale Beziehung des Menschen zu Gott als Zielsinn der Schöpfung arbeitet – besonders inspiriert durch das Werk von F. Ulrich – *M. Bieler* heraus in seiner großen Studie: Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf, Freiburg /Basel/Wien 1991.
[11] *Thomas v. Aquin* I Sent 37, 1, 1: «creare autem est dare esse»; In de Div Nom 4, 3: «universaliter autem omnes substantias creat, dans eis esse».
[12] Vgl. *H.U. von Balthasar*, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 4. Aufl. 1975, S. 60f: «Die letzten Abgründe der widergöttlichen Freiheit klaffen dort auf, wo Gott in seiner Liebesfreiheit sich entschließt, in alle Verlorenheiten der Welt kenotisch abzusteigen. Mit diesem Abstieg enthüllt er sie: für sich selbst, indem er die Gottverlassenheit erfahren will, für die Welt, die an den Dimensionen der Gottesliebe nun erst ganz den Raum ihrer eigenen widergöttlich verwendbaren Freiheit ermisst. Nunmehr kann man die ‹Tiefen des Satans› ausforschen (Apk 2, 24). *Nunmehr ist erstmals echter, bewusster Atheismus möglich geworden,* den es vorher mangels eines echten Gottesbegriffes nicht wirklich geben konnte.» (Hervorhebung von S. Oster)

Holger Zaborowski · Freiburg

IM ZORN DIE LIEBE

Wie von Gott sprechen – und wie nicht[1]

Gottes-Rede, Gottes Zorn

Die Theologie ist wissenschaftliche Gottes-Rede, Rede von Gott. Sie ist eine wissenschaftliche Disziplin, die auch eine Geschichte hat: Theologie ändert sich, sie ist immer auch die Theologie ihrer Zeit. Vielmehr noch: Sie muss sich, will sie verantwortete Gottes-Rede sein, immer auch mit ihrer Zeit auseinander setzen. Aber nicht nur die Theologie, auch unser Glaube hat seine Geschichte. Bei allem, was bleibt, gilt doch immer auch: Gottesbilder ändern sich auch, unser Glaube basiert nicht auf starren und abstrakten Ideen. Wie könnte es auch anders sein bei einem Gott, der ein Gott des Lebens, ein lebendiger Gott ist, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs weit eher als der Gott der Philosophen?

Bestimmte Aspekte unseres Gottesbildes und unserer Gottes-Rede können daher manchmal in den Hintergrund rücken, können ihre Bedeutung ändern, können auch missverständlich werden. Andere Aspekte können in den Vordergrund treten und bestimmend für unser Gottesbild werden. Daher ist in unserem Reden von Gott immer auch Selbstkritik vonnöten: Wo etwa gehen Aspekte verloren, die eigentlich von zentraler Bedeutung wären? Wo verliert die Theologie den Bezug auf ihre Geschichte? Wo wird sie ihrer Tradition und ihren Quellen untreu? Aber auch: Wo spricht sie eine Sprache, die veraltet ist und sich selbst überholt hat? Wo konserviert sie nur alte Hüte und füllt alten Wein in alte Schläuche? Wo macht sie den Glauben unnötig schwierig, wenn nicht sogar unmöglich? Hier zeigt sich der Ort verantworteter Gottes-Rede: Irgendwo dazwischen, zwischen Extremen, die es zu vermeiden gilt, zwischen den eigenen Wünschen und den fremden Ansprüchen, zwischen einer falscher Treue zur Geschichte und einer falschen Anpassung an die Gegenwart, zwischen Gott und Mensch. Ein irgendwie unmöglicher Ort, aber ein Ort, den es immer neu zu finden gilt.

Holger Zaborowski, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.

Gerade auch, wenn es um den Zorn Gottes geht. Denn der Zorn Gottes gehört zu den Vorstellungen, die innerhalb der zeitgenössischen Theologie nicht mehr so recht ihren Ort finden, die abseits stehen, hin und wieder, wie alte Bekannte, die uns fremd geworden sind, denen wir aber immer noch Höflichkeitsbesuche abstatten, aufgesucht werden, manchmal abgestaubt werden, aber kaum noch in den Blick geraten, wo es wichtig wird, wo es weh tun kann. Es passt nicht so recht, dass Gott – auch – zornig sein soll. Man stellt die in Bibel und Geschichte gut fundierte Rede vom Zorn Gottes unter Ideologieverdacht oder verdrängt und vergisst sie. Gottes-Rede erscheint einfacher, gewiss, wenn man sich auf die netten, die freundlichen Aspekte Gottes beschränkt: der liebe Gott, Großvater, Mutter, Freund und Geliebte, barmherzig und gnädig, gut und gerecht. Wäre Zorn, ein zorniger Gott nicht ein Rückfall in eine mythische Zeit, in der die Götter fern auf dem Olymp in ihren Gefühlen den Menschen so nahe waren: neidisch und eifersüchtig, zornig und aufgebracht, liebend und wohlwollend? Ist Gott nicht auch nach gutem biblischem Zeugnis die Liebe? Kann die Liebe aber zornig werden? Und müsste man nicht ohnehin jede Gefahr, einem nach menschlichen Maßen gedachten Gott aufzusitzen, vermeiden? Gott ist fremd, ein anderer, der ganz Andere, die dunkle Nacht, alles dies lieber als: zornig. Wie könnte er nur?

Zunächst einmal scheint mit der Beschränkung auf diese Attribute Gottes viel erreicht: Das Problem der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen stellt sich in anderer, weniger drastischer Weise: Denn zumindest kann das Böse oder Übel nicht auf den Zorn Gottes geschoben werden, da Gott, so liegt es dann in seiner Definition, gut und lieb, aber nie zornig ist: Der Theologe als Zaubermeister, der schwere, aber vielleicht an den Kern des Christentums reichende Fragen zum Verschwinden bringt. Nur: Wer nicht fragt, bleibt dumm. Schwere Fragen werden nicht dadurch beantwortet, dass auf die Frage verzichtet wird oder dass die Frage umformuliert oder entschärft wird, sondern dadurch, dass man sie als Antrieb zu neuerem, tieferem Suchen und Nachdenken versteht und dass man erkennt, dass manche Fragen sich nicht so beantworten lassen, wie wir es gerne hätten. Denn ansonsten wird die Gottes-Rede kitschig, naiv, wenn nicht sogar zynisch. Von Gott zu reden ist nicht leicht. Wer würde das Gegenteil behaupten?

Vom Zorn Gottes zu reden kann daher weh tun. Vielleicht aber handelt es sich um einen notwendigen Schmerz: Denn verliert man nicht auch viel, wenn man auf eine Vorstellung wie die des Zornes Gottes verzichtet? Es zeigt sich immer wieder – nicht nur in der Theologie – dass man auf bestimmte Begriffe oder Vorstellungen nicht einfach verzichten kann, ohne dass es unter Umständen gravierende Änderungen im Gesamtgefüge gibt. Es muss dabei nicht sofort alles ins Rutschen geraten und in den Bach fallen.

Vorerst können kleine Unebenheiten, Risse in der Fassade oder Schwerpunktverschiebungen möglich sein. Aber langfristig? Was, wenn der liebe und nie zornige Gott, den sich einige Theologen zurechtgeschneidert haben, eher unseren Befindlichkeiten und Bedürfnissen nach kuscheliger Wärme und Vertrautheit entgegen kommt, als dem, was wir – stammelnd nur – Gott nennen? Gott ist die Liebe, gewiss, aber wer immer dies sagt, muss sich bewusst bleiben, welchen Missverständnissen diese Aussage ausgesetzt bleibt und immer wieder ausgesetzt ist und wie sehr ein falsches, ein einseitiges oder zu anthropomorphes Verständnis von Liebe zu einem falschen Verständnis Gottes führen kann.

An den Zorn Gottes zu erinnern ist daher ein wichtiges Unterfangen für die heutige Theologie: Zu erinnern an eine Vorstellung, die in der Bibel wie auch in der theologischen Tradition gut belegt ist und die uns heute sicherlich sehr problematisch erscheint: zu anthropomorph, zu problematisch, zu schwierig. Daher gibt es keine Frage, ob an den Zorn Gottes zu erinnern sei. Ja. Der Gott der Bibel ist auch ein zorniger Gott, weil er der Gott der Liebe ist. Allerdings gibt es wohl Fragen darüber, wie an den Zorn Gottes zu erinnern sei. Und hier zeigen sich die berechtigten und ohne jeden Zweifel wichtigen Anliegen, aber auch die Grenzen eines theologischen Programms, wie es etwa Ralf Miggelbrink vorschlägt.

Gibt es Wahres im Falschen?

Denn so wichtig das Anliegen seiner Rehabilitierung des Zornes Gottes, so sehr erstaunen doch einige zentrale Aspekte der Durchführung dieses Programms. Es reicht nicht, einfach an die «prophetische Intuition für die Gottesrede» zu erinnern und ein Plädoyer für einen erneuerten Tun-Ergehen-Zusammenhang zu entwickeln. Hier sind für den Christen nicht die alttestamentlichen Propheten die letzte Instanz, sondern die, bei aller Kontinuität, doch differenzierteren Zeugnisse des Neuen Testaments, die sich, so zeigt Miggelbrink selbst, bis ins Alte Testament zurückverfolgen lassen. Wer – richtigerweise – weiter an einem Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen festhalten möchte, muss diesen Zusammenhang in einen Raum stellen, der den Bereich rein weltlicher Geschichte (Stichwort: Jenseits und Transzendenz des Gerichtes) und eines nach rein menschlichem Ermessen verstandenen Ergehens (Stichwort: Transzendenz des Willens Gottes) übersteigt. Denn wir machen nicht nur oft die Erfahrung, dass es dem Sünder oft besser geht als dem Gerechten, wir wissen auch gar nicht mit letzter Sicherheit und in einer für alle Situationen gültigen Weise, was es eigentlich bedeutet, dass es einem Menschen besser oder schlechter ergeht. Wir stoßen hier an schwere (und auch nicht gerade populäre) Geheimnisse: vom Sinn des Leidens etwa oder von der Fremdheit des göttlichen Willens.

Miggelbrink skizziert eine Theologie des Zornes Gottes, die den Zusammenbruch des Falschen vornehmlich auf politische und zeitgeschichtliche Ereignisse – wie etwa die Bombardierung Dresdens – bezieht und ihn «nicht als Fatum oder als strategisch vermeidbare Folge falschen Handelns deutet, sondern die den Zusammenbruch des Falschen als Ordnung und Gesetz der Welt bejaht» und in Zusammenhang mit der «Bekehrung der Herzen» bringt. Diese Theologie ist allerdings höchst problematisch und wirft mehr Fragen auf, als sie beantwortet: Was ist denn eigentlich das Falsche?

Dies zu bestimmen, scheint zunächst nicht schwer: Die Befreiung von Auschwitz, das Ende des Zweiten Weltkrieges oder des Stalinismus – keine Frage, hier brach Falsches zusammen. Dass Gottes Wille sich letztlich menschlichem Begreifen entzieht, bedeutet nicht, dass Gott willkürlich wäre oder unsere moralischen Intuitionen bloße Konventionen wären. Über das Falsche, über die Sünde lässt sich sinnvoll reden. Fragen tauchen aber auf, wenn es zum einen darum geht, genauer zu bestimmen, was eigentlich das Falsche ist und wie es zu verstehen ist, und wenn es zum anderen um die genauere Interpretation des Zusammenbruchs des Falschen geht. Was also ist das Falsche? Welche Kriterien gibt es für die Bestimmung des Falschen? Gibt es etwa minimale Opferzahlen, die das Falsche für einen theologisch gedeuteten Zusammenbruch qualifizieren? Und: Wann soll eigentlich das Falsche zusammenbrechen? Wann haben die Nazis das Fass zum Überlaufen gebracht? Und vor allem: Was, wenn das Falsche nicht zusammenbricht? Ist dann keine Bekehrung notwendig? Zeigt sich Gottes Zorn bereits im Falschen? Oder nur in seinem Zusammenbruch?

Wer als Theologe in dieser Weise zu schnell zu viel über das Falsche und seinen Zusammenbruch zu sagen weiß, gerät ins Straucheln und verheddert sich schnell in zwei Voraussetzungen: einer geschichtstheologischen und einer politisch-theologischen: Gottes Handeln (und damit auch sein Zorn) zeigen sich erstens in einer von uns von außen zweifelsfrei identifizierbaren Weise in der Geschichte, und dieses Handeln hat zweitens einen direkten Bezug etwa auf die Verfasstheit unserer politischen Gemeinschaften – und umgekehrt. Für beide Voraussetzungen gibt es reiche, oft sehr unselige Belege in der Geschichte des Christentums, aber zumindest das westliche Christentum ist sich zunehmend bewusst geworden, dass das Verhältnis zwischen Theologie auf der einen und Geschichte und Politik auf der anderen Seite vorsichtiger bestimmt werden müsse: Um der Freiheit des Menschen und der Güte und Transzendenz Gottes willen. Es gibt ein Eigenrecht der Sachlogik, das nicht zu schnell theologisch eingeschränkt oder gedeutet werden sollte. Dies, die Betonung der Sachlogik und ihres Rechts, aber neutralisiert das Geschehen nicht. Es deutet es von seinem sachgemäßen primären Bezugsrahmen her: die Freiheit des Menschen, die Verstrickung

in Strukturen von Gewalt und Sünde oder auch die Natur und ihre Unberechenbarkeit. Hier zu schnell etwas kurz zu schließen, wäre fatal.

Aber auch die zweite Voraussetzung, nämlich die politisch-theologische, steht auf wackligen Füßen – und zwar nicht nur aufgrund der Probleme, die mit der geschichtstheologischen Voraussetzung verbunden sind. Denn worin liegen überhaupt die politischen Implikationen des Christentums? Wäre nicht – mit Augustinus und vielen anderen – stärker an die Differenz und die Spannung zwischen Civitas Dei und Civitas terrena zu erinnern? Und lässt sich überhaupt so genau zwischen diesen beiden Ebenen – der Ebene des Einzelnen und der der Gemeinschaft – unterscheiden? Warum soll sich der Zorn Gottes denn nicht auch im Leben des Einzelnen, ganz privat gewissermaßen, äußern? Man darf das nicht ausschließen, darf aber auch nicht mit dem Zorn Gottes als Interpretament von außen das Leben anderer Menschen deuten. Der Zorn – wie auch die Liebe Gottes – sind Begriffe, die innerliche Erfahrungen des Menschen mit Gott deuten, sie können aber nicht dem Theologen dazu dienen, Geschichte oder politische Abläufe – und genauso wenig Biographien einzelner Menschen – mit allgemein verbindlichem Anspruch zu interpretieren.

Es scheint, dass ein wichtiger, in der Geschichte der Theologie zentraler Unterschied hier helfen könnte: der Unterschied zwischen dem absoluten Heilshandeln Gottes und dem Geschichtswillen Gottes. Wenn dieser Unterschied nicht mehr gesehen wird, ist man schnell bei einer Geschichtstheologie, die allzu genau weiß, welchen Sinn die menschliche Geschichte hat und wie einzelne Ereignisse innerhalb dieser Geschichte zu verstehen sind. Und der Schritt zu einer Geschichtsphilosophie, die diesen Sinn der Geschichte in die Hand des Menschen legt, die also nicht nur aus der Rückschau Ereignisse interpretiert, sondern mit Blick auf die Zukunft Ereignisse fordert, sprich: zu einer politischen Theologie tendenziell theokratischer oder sogar totalitärer Prägung, ist auch nicht mehr fern. Zu Recht sind wir heute diesen Versuchen gegenüber, Geschichte (und dazu gehört ja auch der Zusammenbruch des Falschen) und die Intentionen Gottes hinter der Geschichte verstehen zu wollen, skeptisch geworden. Hier wissen wir viel weniger, als wir oft beanspruchen. Das gilt gerade auch für den Theologen: Was aus der Perspektive des absoluten Heilshandeln Gottes falsch ist oder nicht und wie eindeutig etwas falsch ist – wer wollte das sagen – wenn nicht Gott selbst? Und was den Geschichtswillen Gottes betrifft, so bedeutet dies, zunächst einmal hinzunehmen, was geschieht und – in Demut, gewiss – vertrauen, dass in ihm Zorn und Liebe Gottes erfahren werden können und dass es so *sub specie aeternitatis* gut ist. Man darf dies nicht als gelungenen Versuch der Theodizee verstehen, sondern als demütige und hoffende Einsicht in die Begrenztheit unseres Wissens. Macht Hiob etwa etwas anderes? Nur wenn mit der Vorstellung vom Zorn Gottes auch dieser wichtige

Unterschied wieder in die Diskussion gebracht wird, lässt sich überhaupt sinnvoll vom Zorn Gottes sprechen: als Reflexionsbegriff einer inneren Erfahrung. Ansonsten ist die Rede vom Zorn Gottes bestenfalls naiv («Kleine Sünden bestraft der liebe Gott sofort …»), schlimmstenfalls zynisch. Für diesen Zynismus liefert Miggelbrink ein – ohne Zweifel: unbewusstes – Zeugnis: Das Buch *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940-1945*[2], so argumentiert er, könne bewusst machen, «welche religiöse und moralische Leistung des deutschen Volkes darin bestand, dass das politisch relevante Selbstbild der Deutschen nach dem Krieg nicht durch die eigenen Traumata der Bombennächte bestimmt wurde, sondern durch die Scham angesichts der eigenen Schuld. Was bedeutet das aber anderes, als das eigene Leiden als gerechtes Gericht zu bejahen, obwohl es in Millionen von Einzelfällen zutiefst ungerecht war». Sehen wir einmal von Miggelbrinks fragwürdiger Interpretation der deutschen Nachkriegsgeschichte ab, so bleibt doch offen, wenn nicht sogar undeutlich, wie Miggelbrink das «gerechte Gericht» aller, Gott, das Leiden der einzelnen Menschen und auch die Sachlogik zusammen denkt und warum und inwiefern der ansprechbare Gott und nicht einfach nur das blinde Schicksal in allem Leiden begegnet. Man wünschte sich hier etwas mehr Klarheit und begriffliche Schärfe – gerade angesichts der mit diesem Thema verbundenen möglichen Missverständnisse und Probleme.

Wie also vom Zorne Gottes sprechen?

Wie aber ist dann vom Zorne Gottes zu reden? Zunächst einmal ist auch hier – wie in vielen anderen Bereichen – theologischer Minimalismus gefordert: soviel Theologie wie nötig, so wenig wie möglich (damit die Theologie dort umso stärker ist, wo sie nötig ist). Denn wer hier zu schnell und zu viel spricht, ist nicht nur im theologischen Sauseschritt bei allzu anthropomorphen und mythischen Gottesbildern. Es ist auch nur noch ein kurzer Schritt zu einem Wissen über die Welt, ihre Geschichte und den politischen Bereich, das Theologen so nicht ansteht. Und auch nur ein kurzer, ein sehr kurzer Schritt zu den Positionen jener doch so frommen, doch so wohlwollenden Erfüllungsgehilfen des Zornes (weit eher noch als der Liebe) Gottes, die sich gerade auf der Bühne der Weltgeschichte tummeln – mit teils gänzlich gegensätzlichen Absichten. Es gibt ein Recht der Sachlogik und eine Pflicht zur theologischen Abstinenz. Wir müssen mit dem Zorn Gottes rechnen, gewiss, aber worin sich der Zorn Gottes äußert: Wer wollte dies genau sagen? Und ob sich der Zorn Gottes in einem bestimmten Ereignis geäußert hat oder nicht? Wer wüsste dies und wollte zu schnell von «gerechtem Gericht» sprechen und das «Falsche» benennen?

Anders also ist zu reden vom Zorne Gottes, vorsichtiger, möglicher Gefahren und Missverständnisse bewusst, auch demütiger und im Wissen um

die Grenzen einer jeden Gottesrede und um die Fremdheit gerade auch des biblischen Gottes. Nur darf man auch nicht in das andere Extrem fallen und im Schweigen verharren. Es gilt, eine Mitte zu finden: zwischen Geschwätz und Sprachlosigkeit, zwischen Vertrautheit und Andersheit, zwischen Wissen und Mysterium, um die richtige Intuition vor falschen Konkretisierungen zu bewahren.

Gott, so glauben wir, ist nicht gleichgültig. Wir, seine gesamte Schöpfung sind ihm nicht gleichgültig. Er kümmert sich um uns, er ist interessiert. Inter-esse, das heißt: Dazwischen-sein, Dabei-sein. Gott ist nicht ein leidenschaftsloser Geist, sondern verfügt auch über Wille und Gefühl. Und daher wäre es falsch (bei allen Grenzen menschlicher Gottes-Rede), ihm nur bestimmte Gefühle zuzuschreiben, nicht aber auch den Zorn. Wenn die Rede von der Liebe Gottes theologisch sinnvoll sein soll, dann muss man auch vom Zorn Gottes sprechen: Wer liebt, aber nicht zornig sein kann, liebt eigentlich nicht. Denn Liebe bedeutet, ein Risiko einzugehen, sich zu öffnen, sich zu geben, sich auszuliefern, verletzbar zu werden. Zornig zu sein, bedeutet aber nicht nur (und vielleicht nicht vorrangig), aufzubrausen, aggressiv und gewalttätig die enttäuschte Liebe zu rächen. Es gibt, unter Menschen, diese Erscheinungsform des Zorns. Aber es ist nicht die einzige und vielleicht auch nicht die ursprüngliche. Vielleicht muss man auf andere Aspekte des Zorn zurückgehen, als dies meist geschieht, um zu verstehen, wie man heute noch verantwortet vom Zorn Gottes sprechen kann.
Das Wort «Zorn» geht auf eine Wurzel mit der Bedeutung «spalten» zurück: Im Zorn drückt sich eine Spaltung, eine Trennung, eine Entfremdung aus. Daher bezeichnet Zorn auch Enttäuschung und Leid des Zornigen. Zornig sein kann daher auch bedeuten, sich zurückzuziehen und auf Antwort, eine Besinnung und Bekehrung zu warten. Denn Liebe – und auch die Liebe des Menschen zu Gott – lässt sich nicht erzwingen. Sie bedarf der Freiheit und des Vor-laufs der Liebe. Theologisch spricht man hier von Gnade. Und auch hier erfahren wir mehr auf Golgatha als in den Bombennächten von Dresden oder bei den alttestamentlichen Propheten. Auch dies eine unliebsame Wahrheit: Für den Christen gibt es einen Primat von Leben, Tod und Auferstehung Christi, von dem her Freude und Leid zu verstehen sind. Und dies, Leben, Tod und Auferstehung Christi zeigen, dass Gott so zornig, so verletzt, so am Menschen interessiert war, dass er selbst Mensch wurde, um die Spannung zwischen Gott und Mensch aufzuheben – mit allen Konsequenzen.

Anmerkungen

[1] Bei diesen Überlegungen handelt es sich um die überarbeitete und stark erweiterte Fassung eines Textes, der unter dem Titel «In Dresden oder auf Golgotha? Wie vom Zorn Gottes sprechen? Eine Erwiderung auf Ralf Miggelbrink» ursprünglich im *Christ in der Gegenwart* (57 [2005], 61-62) erschienen ist und auf einen Text von Ralf Miggelbrink («Gott will nicht den Tod des Sünders. Warum vom Zorn Gottes zu sprechen ist», in: *Christ in der Gegenwart* 57 [2005], 53-54) antwortet. Für weitere Arbeiten Miggelbrinks zu diesem Thema vgl. Ralf Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002; ders., *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg, Basel, Wien 2000. In beiden Büchern finden sich für die zeitgenössische Theologie wichtige Denkanstöße. Im Folgenden beschränke ich mich allerdings auf die problematische Dimension der von Miggelbrink versuchten Rehabilitation des Zornes Gottes, wie sie in «Gott will nicht den Tod des Sünders. Warum vom Zorn Gottes zu sprechen ist» Ausdruck findet. Die Bezüge auf Miggelbrink beziehen sich auf seinen im *Christ in der Gegenwart* veröffentlichten Text.

[2] Vgl. Jörg Friedrich, *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940-1945*, München [13]2003.

Avery Cardinal Dulles

EUCHARISTIE: DAS LEBENDIGE GESCHENK JESU

Die Eucharistie ist ganz und gar Geschenk. Genau im Akt ihrer Einsetzung sprach Jesus über das Brot: «*Das ist mein Leib, der für Euch hingegeben wird*», und über den Becher mit Wein: «*Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für Euch und für alle vergossen wird*» (Römisches Meßbuch).

Es ist das größte Geschenk, das wir uns vorstellen können: der Herr selbst. Thomas von Aquin sagt dazu im *Pange lingua*: «*se dat suis manibus*». Er gibt sich selbst mit seinen eigenen Händen; er ist beides, der Geber und die Gabe. An anderer Stelle heißt es bei Thomas: er ist das lebendige und lebenspendende Brot *(«panis vivus et vitalis»; «panis vivus vitam praestans homini»)*. Im Hymnus *Verbum supernum*, der am Fronleichnamsfest in der Laudes, dem Morgengebet der Kirche, gesungen wird, schildert Thomas das ganze Leben Christi als Geschenk. In der Geburt schenkt er sich, um unser Weggefährte zu sein, indem er mit uns ißt, um uns Speise zu werden, im Sterben wird er unser Lösegeld, und in seiner Herrschaft zu unserem Lohn.[1] All diese vier Gaben, so scheint es mir, sind in der Eucharistie zusammengefaßt. Der eucharistische Christus ist unser Weggefährte, unsere Nahrung, unser Lösegeld und unser Lohn.

Die Reihenfolge ändernd, lassen Sie mich damit beginnen, das Sakrament als Lösegeld beziehungsweise Opfer zu betrachten, danach nehme ich die jeweils anderen genannten drei Aspekte auf.

1. Opfer

Jesus kam in die Welt, um sie durch sein Leiden und seinen Tod zu erlösen. Nazareth und Bethlehem waren in sich hingeordnet auf Golgatha. Jesus eilte ungeduldig der Stunde entgegen, um deretwillen er in die Welt gekommen war (vgl. Joh 12,27). Als er mit der erwählten Schar der Zwölf zu Tische saß, sagte er: *«Verlangt, ja verlangt hat es mich, dies Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide»* (Lk 22.15). Durch das Vergießen seines Blutes bot er das Lösegeld, das überreichlich den Preis für unsere Sünden und die Sünden der ganzen Welt bezahlt (vgl. 1 Petr 1,19; 1 Joh 2,2).

Avery Dulles S.J., geb. 1918 in Auburn/New York. Studium der Philosophie, Kunst, Theologie, Jura und Literatur. Am 26.11.1940 konvertierte er zur kath. Kirche. Vierjähriger Dienst bei der Marine. Ein Jahr pastorale und asketische Ausbildung in Münster/Westfalen. Anschließend Theologiestudium in Rom an der Päpstl. Universität Gregoriana bis zum Doktorat im Jahr 1960. Lehrtätigkeit an mehreren amerikanischen Universitäten. 2001 zum Kardinal ernannt. – Die Übersetzung besorgte Christoph Berchtold.

Im *Pange lingua* rühmt Thomas von Aquin deshalb die Großherzigkeit des Völkerkönigs, der sein Blut vergoß als Einsatz und Preis für die Erlösung der Welt *(«quem in mundi pretium / Fructus ventris generosi/ Rex effudit gentium»)*.

Mancher schaudert voller Schrecken zurück vor dem Gedanken an ein blutiges Opfer Christi. Aber dieses Zurückschrecken sollte uns nicht daran hindern, anzuerkennen, daß es nach den Plänen Gottes notwendig vorgesehen war, daß Jesus leiden und sterben mußte, bevor er in die Herrlichkeit des Vaters eingehen konnte (vgl. Lk 24,26). Die Passion ist nicht bloß ein unglücklicher Zufall. Sie geschah und entfaltete sich nach dem überlegten Plan und im Vorauswissen Gottes (vgl. Apg 2,23), der seinen Sohn in die Welt sandte, damit er für uns zum Opfer wird. Sein Opfer ist das einzige, das Gott ganz gefällt.

Papst Johannes Paul II. hat, eine ungesunde Tendenz richtig stellend, die das Verständnis der Eucharistie auf ein bloßes geschwisterliches Mahl reduzieren will, mehrfach bekräftigt, daß die Eucharistie vor allem anderen ein Opfer ist.[2] Der Prophet Malachias sagte eine Zeit voraus, in der an jedem Ort ein reines Opfer dargebracht wird, vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang, damit der Name des Herrn überall unter den Völkern gepriesen werde (Mal 1,11). Die Kirche versteht diese Stelle als eine Voraussage der Eucharistiefeier, die fortdauernd als ein lebendiges Opfer irgendwo auf dieser Erde zu jeder Stunde des Tages und der Nacht dargebracht wird.

Leicht vorstellen könnten wir uns: während die Kreuzigung das Opfer ist, ist die Eucharistie schlicht eine Erinnerung an dieses Opfer. Das Konzil von Trient hat aber definiert: die Eucharistiefeier selber ist ein wahres und authentisches Opfer (*«verum et proprium sacrificium»* DS 1751). Immer wenn der Priester am Altar die Einsetzungsworte spricht, bewirkt er dadurch die reale Gegenwart dessen, der das göttliche Opfer ist. Dabei wird (um es sprachlich so zu fassen) jenes Opfer wiederum gegenwärtig, durch das die Welt erlöst ist. Die ganze Gemeinde schließt sich dem Priester an und bringt das heilige Opfer mit und durch dessen Dienst dar. Die Vollmacht, diese höchste Handlung der Religion vollziehen zu können (beziehungsweise daran teilzuhaben), ist ein kaum ausdenkbares Geschenk.

Die Messe ist kein neues Opfer. Sie fügt dem nichts hinzu, was sich in Jerusalem unter Pontius Pilatus ereignete. Es handelt sich um dasselbe Opfer, weil der Priester und das Opfer dieselben sind. Christus ist in der Feier der Eucharistie der Haupthandelnde, und er opfert sich selbst auf dem Altar. Doch die Weise des Opferns ist unterschiedlich: nicht blutig, sondern unblutig. Viele Theologen sprechen (in meinen Augen zurecht) von der Eucharistie als einem «sakramentalen Opfer», das auf mystische Weise das Kreuzesopfer neu gegenwärtig setzt. Papst Johannes Paul II. sagt: *«Dieses Opfer wird gegenwärtig und dauert auf sakramentale Weise … fort»*. (Ecclesia de Eucharistia, 12).

Wenn wir die Eucharistie als Opfer betend in den Blick nehmen, tun wir gut daran, uns die vier Gründe bzw. Ziele jedes Opfers vor Augen zu führen, wie sie in der Theologie beschrieben werden: Lob, Dank, Versöhnung und Bitte. Bevor wir über Sünde und Wiedergutmachung nachdenken, müssen wir uns in Erinnerung rufen: selbst wenn es in der Welt keine Sünde gegeben hätte, und sogar wenn wir keiner göttlichen Hilfe bedürften, stünden wir in der Pflicht, Gott durch Opfer zu ehren, denn diese sind äußere Zeichen für unseren inneren Respekt und unsere

Unterordnung, die wir seiner grenzenlosen Gutheit schulden. Als leibliche Wesen bringen wir sichtbare Opfer dar, um Gott als den zu loben, der er in sich selbst ist, und um ihm zu danken für allen Segen der Schöpfung und der Erlösung. Beim letzten Abendmahl hat Jesus Brot und Wein gesegnet, dabei Gott dankgesagt (Mt 26,26f.), das Brot und den Wein konsekriert und als Kommunion seinen Jüngern gereicht.

Theologen erklären uns, daß das griechische Wort *«eucharistia»* eine Übersetzung des hebräischen Begriffs *«todah»* ist, womit ein bestimmter Typus eines gemeinschaftlichen Mahles bezeichnet wird: ein Mahl, zu dem ein Mensch, der aus großer Gefahr oder großem Unglück errettet wurde, seine Freunde einlud, damit sie zusammen mit ihm Gott dankten. Wenn dies in der Tat die Wurzel des Wortes «Eucharistie» ausmacht, so können wir daraus ableiten, daß Jesus das Letzte Abendmahl als ein Mahl mit seinen Freunden gefeiert hat, um damit – im Voraus – Gott zu loben und zu danken für die Befreiung aus dem Tod, welchen auf sich zu nehmen er bereit war. In jeder Eucharistiefeier preisen wir Gott (besonders im Gloria) und sagen ihm Dank, besonders im Hochgebet. Wir danken ihm dafür, daß er die Welt schuf und in seiner Vorsehung lenkt, am meisten aber dafür, daß er Jesus von den Toten erweckt und ihn zu seiner Rechten erhöht hat.

Die Eucharistie, Opfer des Lobes und Dankes, ist zum dritten ein Opfer der Versöhnung, d.h. der Sühne und der Wiedergutmachung. Diese wichtige Wahrheit, nachdrücklich betont auf dem Konzil von Trient (DS 1753), findet sich implizit schon in den Einsetzungsworten Jesu, wie sie in jedem der approbierten Hochgebete wiedergegeben werden. Dort ist die Rede vom *«Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden»* (vgl. Mt 26,28). Die getrennt vorgenommene Konsekration des Brotes, das zum Leib Christi wird, und die des Weines, der zu seinem Blut wird, erinnern symbolisch an seinen Tod, denn als er starb, wurden sein Leib und sein Blut getrennt.

Ein vierter und letzter Gedanke: die Eucharistie ist Bittopfer. Kurz vor dem Kommunionempfang beten wir das Vater Unser, das der *Katechismus der Katholischen Kirche*, einer Formulierung Thomas von Aquins folgend, als das *«vollkommenste»* aller Gebete bezeichnet. *«In ihm wird … um alles gebeten, wonach wir in richtiger Weise verlangen können»* (KKK 2763). Die Texte des Meßbuches sind reich an Bitten für die Kirche, für die ganze Welt und um bestimmte Gaben, den jeweiligen Zeiten des Kirchenjahres entsprechend, beziehungsweise den Festen und Gedenktagen. Im Falle der Votivmessen geht es um die spezifischen Bedürfnisse und Intentionen derer, die das Opfer feiern. Die Eucharistie ist somit eine besonders wirksame Weise des Bittgebets, für die Lebenden wie für die Verstorbenen. Wir flehen zu Gott, auf den liebenden Gehorsam seines Sohnes zu schauen, in dessen Namen wir unsere Bitten vortragen. Dabei erinnern wir uns an seine Verheißung, daß er uns nichts von dem vorenthält, worum wir ihn in seinem Namen bitten (vgl. Joh 16,23).

Diejenigen von uns, die regelmäßig die Messe besuchen oder feiern, sind in Gefahr, in eine geistlose Routine zu geraten, mit einer allzu geringen persönlichen Anteilnahme. Das Zweite Vatikanische Konzil hat zur «*vollen, bewußten und tätigen Teilnahme»* aufgerufen (SC 14). Das ist einer der Gründe, warum das Konzil Vorsorge dafür traf, die Meßfeier in der jeweiligen Muttersprache zu ermöglichen. Der heilige Paulus, an die Korinther schreibend, fragt, wie die Versammlung mit *«Amen»*

antworten kann, wenn sie gar nicht versteht, was gesprochen wird (1 Kor 14,16). Wir sollten versuchen, den Gebeten und Handlungen der Liturgie zu folgen, und nicht stattdessen unsere Gedanken umherschweifen lassen, wie wir zu tun geneigt sind.

Der Priester fordert die Gläubigen auf, dafür zu beten, daß das Opfer – *«mein und euer Opfer, Gott dem allmächtigen Vater gefalle»*. Beiden, Priester und Gemeinde, kommt die Aufgabe der Opfernden zu. Wenn der Priester die Hostienschale und den Kelch erhebt, sollten wir im Geist unsere eigenen Intentionen und in der Tat unsere ganze Person mit dazulegen. Wir opfern Gott unsere Gaben als eine Weise des Lobes und Dankes an ihn für all das, was er ist, und was er an uns und an allen, die uns lieb sind, getan hat, besonders in seinem Sohn. Wir tun dies auch in der Hoffnung, daß Gott uns unsere Sünden vergibt und uns in eine größere Nähe mit sich hineinnimmt, uns dadurch erlösend von Versuchungen und Prüfungen, die unsere eigenen Kräfte übersteigen.

2. Gastmahl

Der zweite Aspekt: die Eucharistie ist ein Gastmahl, ein festliches Opfermahl. Dies wird lebhaft vorausbedeutet durch das Osterlamm, das im Tempel geschlachtet und dann in den einzelnen Haushalten eingenommen wurde, um der Errettung der Kinder Israels zu gedenken durch das Blut der Lämmer, die in Ägypten zur Zeit des Pharao geschlachtet wurden. Johannes der Täufer zeigt auf Jesus als Lamm Gottes, und Paulus spricht von ihm als *«unser Pascha»*, *«unser Osterlamm»* (1 Kor 5,7). Er erfüllt, was im Exodus vorausbedeutet ist. Das Mahl ist nicht völlig vom Opfer zu trennen, welches es zur Vollendung führt. Ein wesentlicher Teil der Eucharistiefeier ist daher der Empfang des eucharistischen Brotes und des kostbaren Blutes, letzteres wenigstens durch den zelebrierenden Priester bzw. die Konzelebranten. Doch sind die Gläubigen gleichermaßen eingeladen, den Leib Christi zu empfangen und sein Blut zu trinken, und so durch ihn zu leben (vgl. Joh 6,55-57).

Das vierte Evangelium verbindet die Eucharistie mit der Geschichte von der Vermehrung des Brotes und der Fische auf den Hügeln über dem See von Galiläa. Das gewöhnliche Brot, mit dem Jesus die Menge speiste, ist daher Typus oder Symbol der Eucharistie, wie es das Manna war, mit dem Moses die Israeliten auf dem Zug durch die Wüste nährte. Diese Wunder waren dazu bestimmt, Schwäche oder gar den Hungertod abzuwehren, oder, eher positiv gewendet, den Leib zu erhalten und den Gaumen zu erfreuen. In der Eucharistie belebt Jesus sein Volk mit der Speise der Engel, dem wahren Manna, das vom Himmel kommt, und das allein jenes Leben schenkt, das ewig währt. Jesus verdeutlicht diesen Unterschied in seiner Rede in Kafarnaum. *«Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Ödnis das Manna gegessen und sind gestorben. Das ist das Brot, das aus dem Himmel niedersteigt, daß, wer davon ißt, nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brot, das aus dem Himmel niedergestiegen. Wenn einer von diesem Brot ißt, wird er leben auf Weltzeit hin. Und das Brot, das also ich geben werde: mein Fleisch ist es – für das Leben der Welt»* (Joh 6,48-51). Mit anderen Worten: das Manna mag aus den Wolken (sky) gekommen sein, aber nicht vom Himmel (heaven), in dem Gott wohnt. Es gab Leben für eine Weile. Doch die Eucharistie verleiht Leben, das ewig währt.

Die Lehrrede in Kafarnaum erwähnt nicht den Wein, der zu Christi Blut wird, wahrscheinlich, weil Jesus beim vorausgegangenen Wunder keinen Wein reichte. Wein war bei den Juden festlichen Anlässen vorbehalten, wurde jedoch getrunken beim Letzten Abendmahl, dem letzten Festmahl, das Jesus mit seinen engsten Jüngern hielt. Die Abfolge der Becher bei diesem Mahl spiegelt die Liturgie jüdischer Festmähler wider. Wein war dafür angemessen, denn er steht für die Feierlichkeit des Anlasses, er belebt und entzückt das Herz. Der menschliche Organismus braucht zu seiner Erhaltung beides: Speise und Trank. Die Symbolik von Brot und Wein versinnbildlicht daher die Nahrung des Menschen insgesamt, einschließlich der Freude an feinstem Weizen und erlesenstem Wein. So schmecken und sehen wir im Glauben, daß der Herr gut ist.

Die Kirchenväter haben ziemlich viel über die Symbolik der Elemente nachgedacht. Am meisten betonen sie deren einheitsstiftende Bedeutung. Das Brot wird gebacken aus vielen Körnern, die von den Äckern gesammelt werden, zu Mehl vermahlen und zu einem Teig geknetet, der zu einer einzigen Hostie, einem einzigen Laib wird. Ebenso wird der Wein aus vielen Trauben gewonnen, die gemischt und gepreßt den Inhalt des einen Bechers ergeben.

Diese Überlegungen können uns reicher machen, wenn es darum geht, die Früchte der Heiligen Kommunion zu verstehen. Der Empfang des Sakraments ist eine sehr intime Angelegenheit. Jesus klopft an die Tür und bittet darum, in das innere Heiligtum der Seele eingelassen zu werden und dort zu wohnen. *«Wer auf meine Stimme hört und das Tor öffnet, zu ihm trete ich ein, und mit ihm halte ich Mahl und er mit mir»* (Off 3,20). Und wiederum spricht er: *«Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm»* (Joh 6,56). Kommunion ist Anteil am inneren Leben Christi und der göttlichen Dreieinigkeit.

Die Wirkung der heiligen Kommunion wird im Katechismus der katholischen Kirche so umschrieben: *«Was die leibliche Speise in unserem leiblichen Leben, bewirkt die Kommunion auf wunderbare Weise in unserem geistlichen Leben»*. Der Empfang des Sakraments *«bewahrt, vermehrt und erneuert das in der Taufe enthaltene Gnadenleben»* (KKK 1392). Wie nur ein lebendiger Körper essen und trinken kann, so kann die heilige Kommunion keine Frucht bringen, wenn die, die sie empfangen, nicht geistlich am Leben sind. Jede Person, die darum weiß, sich im Zustand der Sünde zu befinden, ist geistlich tot, und sollte dazu angehalten werden, das Sakrament der Versöhnung zu empfangen, bevor sie zum Altar tritt.

Wenn wir essen oder trinken, wird normalerweise das, was wir zu uns nehmen, in uns verwandelt. Es hört auf, zu sein, was es war, und wird Teil unseres Organismus. In der Eucharistie aber geschieht das Gegenteil. Jesus verwandelt uns in sich. Wenn wir die heilige Kommunion mit der dazu nötigen Disposition empfangen, werden wir fortschreitend vergöttlicht. Das Größere assimiliert das Geringere und verwandelt es in sich selbst.

Wir sollten uns davor wappnen, die heilige Kommunion im Übermaß zu individualisieren, und so ihre ekklesiale Dimension zu übersehen. Jesus kommt in dieses sakramentale Zeichen in der Absicht, uns seinem Leib einzugliedern und uns dadurch mit dem übrigen Leib zu vereinen. Wie Paulus den Korinthern schrieb, sind die Gläubigen ein Leib, weil sie alle an dem einen Brot teilhaben, das Jesus Christus ist (1 Kor 10,17). Die spezifische Gnade des Sakraments ist, Thomas von Aquin

und der normativen Überlieferung zufolge, die Einheit der Kirche, die Einheit des Mystischen Leibes (STh III, q.73, a.2-3). Wenn auch die Frage der eucharistischen Gastfreundschaft in außergewöhnlichen pastoralen Umständen sorgfältiger Überlegung bedarf, können wir doch als allgemeine Richtlinie geltend machen, daß es nicht sinnvoll ist, die Kommunion in einer Kirche zu empfangen, der man nicht anzugehören wünscht, und deren Lehren man nicht akzeptiert.

Die Eucharistie ist nicht nur ein Instrument, um Einheit herbeizuführen, sie ist ein Zeichen bestehender Einheit. Als Glieder am selben Leib bekennt die Gemeinde ihre Zustimmung zum selben Glauben und ihre Einheit mit der Kirche und deren Hirten auf der ganzen Erde. Ebenso feiert sie die Einheit ihrer Versammlung durch den Austausch des Friedensgrußes unmittelbar vor dem Kommunionempfang. Feindschaft untereinander würde dem Sinn der Eucharistie geradezu widersprechen.

Wie andere Christen fallen auch Katholiken manchmal in einen exzessiv individualistischen «Ich-und- mein-Jesus»-Frömmigkeitsstil. Doch die Messe ist immer öffentliches Ereignis, Feier der Gemeinschaft als ganzer. Christus gibt sich selbst in sie hinein, nicht nur als Speise und Trank jeweils für uns allein, sondern als der Gastgeber, dessen Einladung wir alle angenommen haben. Besonders an Sonntagen sollte das Mahl eine freudige Feier der Gemeinschaft sein und nicht dem Mahl von Eremiten ähneln, die in getrennten Zellen essen.

3. Realpräsenz

Der dritte Aspekt der Eucharistie, die Realpräsenz, ist eine Art Fortdauer der Heiligen Messe. Jesus gefällt es, in unserer Mitte zu wohnen. Wie das Zweite Vatikanische Konzil am Beginn seiner *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* bekräftigt: *«Der unsichtbare Gott … redet … aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen»* (DV 2). Beim Letzten Abendmahl sagt Jesus: wenn er auch von seinen Jüngern fortgeht, so verläßt er sie doch nicht. «*Ich will euch nicht als Waisen lassen: Ich komme zu euch. Noch eine kleine Weile, und die Welt schaut mich nicht mehr; ihr aber schaut mich. Weil ich lebe, werdet auch ihr leben»* (Joh 14,18f.). Nach der Auferstehung begleitet er die Pilger auf dem Weg nach Emmaus und geht auf ihre Einladung ein: *Bleibe bei uns, Herr.* Daran erinnert uns Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Mane Nobiscum Domine*, veröffentlicht im Oktober 2004 zu Beginn des jetzigen Jahres der Eucharistie. In Emmaus zeigt Jesus an, daß der Ort, an dem seine Gegenwart auf Erden am intensivsten realisiert sein wird, fortan im *Brotbrechen* der Eucharistie liegt (vgl. Lk 24,35). Jesus ist in der Kirche auf vielfältige Weise gegenwärtig, am meisten aber, wirklich und substantiell, in den eucharistischen Gestalten.

Bei der Konsekration in jeder Messe nimmt der auferstandene Christus eine neue Gegenwart in der Welt an. Der Priester «wiegt» ihn sozusagen in Händen, wie es dem Kind in den Armen Marias in Bethlehem geschah. Diese Gegenwart ist nicht beschränkt auf die Dauer der liturgischen Handlung. Jesus ist genauso wirklich gegenwärtig im Tabernakel, wie er es war im Fischerboot des Petrus, wenngleich die Form oder Weise der Gegenwart unterschiedlich ist.

Die Kirche singt den alten Hymnus *Ave verum corpus vere, natum de Maria Virgine*. Wir werden daran erinnert, daß derselbe Leib, geboren von der Jungfrau Maria, jetzt erstanden und verklärt, auf geheimnisvolle Weise gegenwärtig ist auf dem Altar, in der Hostienschale, dem Tabernakel, der Pyxis oder der Monstranz. Wir wissen dies nicht aus unmittelbarer Erfahrung, noch aus wissenschaftlichen Beweisen, sondern aufgrund des Wortes Gottes. Die Eucharistie wird verkündigt als ein Geheimnis des Glaubens. In seinem *Adoro te devote* schreibt der heilige Thomas sehr schön über die Notwendigkeit und den zureichenden Grund des Glaubens:

> *«Gesicht, Geschmack, Gefühl betrügen sich in Dir.*
> *Doch das Gehör verleiht die sichre Bürgschaft mir.*
> *Was Gottes Sohn gesagt, das glaub ich ihm allein.*
> *Er ist der Wahrheit Wort, und was kann wahrer sein».*

Wiederum im *Pange lingua* formuliert er *«Sieht es auch der Sinn nicht ein / Es genügt dem reinen Herzen / was ihm sagt der Glaub allein»* (*«Et si sensus deficit / Ad firmandum cor sincerum / Sola fides sufficit»*). Dieser Glaubensartikel beruht, wie jeder andere auch, auf dem Zeugnis Gottes in der Heiligen Schrift und der Überlieferung der Kirche. Es handelt sich dabei nicht um etwas, das die Kirche ändern oder mißachten könnte.

Weil die Kirche an die Realpräsenz glaubt, wird sie dazu hingezogen, den Herrn in seiner eucharistischen Gegenwart anzubeten. Es wäre verwerflich, mit den konsekrierten Gaben beiläufig umzugehen, als wären sie Brot und Wein im gewöhnlichen Sinn. Die Verehrung des aufbewahrten Altarsakraments hat sich langsam, aber stetig über die Jahrhunderte hin entwickelt. In der frühen Kirche, so scheint es, wurde das Sakrament aufbewahrt mit der Absicht, denen die Kommunion zu bringen, die nicht am Gottesdienst teilnehmen konnten, wie Kranken und Schwachen. Doch als die Kirche tiefer über die fortdauernde Gegenwart Christi in der Eucharistie nachsann, wurden zu deren Aufbewahrung kunstvoll geschmückte Gefäße angefertigt, und man näherte sich ihr mit Ehrbezeugungen. Der Gebrauch des «Ewigen Lichtes» datiert zurück ins 11. Jahrhundert. Die Gottesdienstordnung des Abtes Lanfranc (Mitte 11. Jahrhundert) sieht eucharistische Prozessionen vor, bei denen die Umstehenden die Kniebeuge machen, wenn das Altarssakrament an ihnen vorbeigetragen wird.[3]

Die sakramentale Gegenwart des Herrn, beständig betont von Päpsten und Konzilien, wirkte wie ein Magnet, der Männer und Frauen von außergewöhnlicher Frömmigkeit an die Kirche zog. Die heilige Elizabeth Ann Seton stieß, noch Protestantin, auf die katholische Lehre von der Realpräsenz, als sie sich bei der Familie Filicchi in Livorno aufhielt. 1804, noch mitten in der Trauer um ihren verstorbenen Gatten, schrieb sie in einem Tagebuch an ihre Schwägerin – und Seelenverwandte – Rebecca: *«Meine liebe Schwester, wie glücklich wären wir, wenn wir glaubten, was diese lieben Seelen glauben: daß sie Gott im Sakrament bei sich haben, und daß er bei ihnen dableibt in ihren Kirchen und zu ihnen gebracht wird, wenn sie krank sind; – oh Liebes –, wenn sie das Allerheiligste unter meinem Fenster vorbeitragen, während ich hier in die ganze Einsamkeit und Traurigkeit meines Schicksals hineinstarre, kann ich mich der Tränen angesichts dieser Gedanken nicht erwehren. Mein Gott, wie selig wäre ich, selbst getrennt von allem, das mir so lieb ist, wenn ich Dich in der Kirche finden*

könnte, wie sie es können (es gibt hier im Haus von Mr. Filicchi sogar eine Kapelle); wie vieles würde ich Dir mitteilen von den Sorgen meines Herzens und den Sünden meines Lebens…

Anderntags, in einem Augenblick äußerster Qual, sank ich, kaum bei Bewußtsein, auf meine Knie, als man das Heiligste Altarssakrament vorübertrug und schrie in Todesnot zu Gott: segne mich, wenn Du da bist, damit meine ganze Seele nur Deiner begehrt ….».

Nachdem sie katholisch geworden war, schrieb die heilige Elizabeth Ann Seton in bewegender Weise über den *«himmlischen Trost, von Herz zu Herz mit ihm in seinen Tabernakeln zu sprechen und von der Verläßlichkeit, ihn in seinen Kirchen anzutreffen».*[4]

Der ehrwürdige John Henry Newman gesteht, daß er die Lehre von der Realpräsenz nicht kannte, als er, ein junger anglikanischer Geistlicher, Italien und Sizilien bereiste. Zu dieser Zeit hat er niemals wirklich das Ewige Licht in den katholischen Kirchen wahrgenommen. Als Katholik schrieb er: *«Hat man einmal das ehrfuchterregende Entzücken verspürt, zu Gott in seinem Haus zu beten, wie unaussprechlich kalt ist dann der Gedanke eines Gotteshauses ohne diese Göttliche Gegenwart! Man ist versucht, auszurufen: was ist der Sinn? Wozu soll das hier dienen?»*[5]

Ein Jahr nach seinem Eintritt in die katholische Kirche heißt es in einem Brief aus Maryvale (bei Birmingham): *«Ich schreibe vom Zimmer aus, das an die Kapelle angrenzt. – Es ist solch ein unvorstellbarer Segen, Christus in leiblicher Gegenwart in seinem Haus zu haben, in den eigenen Mauern. Dies übertrumpft sozusagen alle anderen Privilegien und macht jeden Schmerz zunichte, oder sollte dies zumindest. Zu wissen, daß er neben einem wohnt – die Möglichkeit zu haben, wieder und wieder den Tag hindurch zu ihm zu gehen.»*[6]

Die heilige Elizabeth Ann und der ehrwürdige John Henry Newman sind nur zwei Beispiele. Hunderte Heilige und Selige könnten mit ziemlich demselben Ergebnis zitiert werden. Jesus in der Eucharistie möchte immer noch als unser Begleiter bei uns sein, um für uns das zu tun, was er für seine ersten Jünger getan hat, wenn wir ihn nur lassen. Wie Andreas und sein Mitjünger können wir ihn fragen, wo er wohnt, und seine Einladung annehmen: *«Kommt, so seht ihr»* (Joh 1,39). Wenn das Meer unseres Lebens stürmisch wird, können wir in seiner Nähe Sicherheit finden, und dadurch dem Tadel entrinnen, den Jesus an die Adresse der Zwölf richtete: *«Wie feig seid ihr, ihr Kleingläubigen!»* (Mt 8,26).

Selbst wenn er friedvoll im Tabernakel zu «schlafen» scheint, können wir auf ihn bauen, denn er ist immer am Steuer der Kirche.

4. Eschatologische Verheißung

Die vierte und letzte Dimension der Eucharistie liegt darin, daß sie unser großer Lohn ist. Immer wird sie gefeiert vereint mit den Engeln und Heiligen, die sich auf ewig in Lob und Dank vor dem Thron des Allmächtigen versammeln, ihm den Lobpreis singend, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm (vgl. Offb 7,10). Niemals sind wir der betenden Kirche des Himmels enger verbunden als in der Feier der Eucharistie (vgl. LG 51). In der *Konstitution über die heilige Liturgie* (SC 8) lesen wir: *«In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmli-*

schen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.» Daher antizipieren wir in Hoffnung die Zeit, in der wir uns in die himmlischen Chöre einreihen werden.

Die Eucharistie ist kein bloßes Symbol der künftigen Dinge, genauso wenig wie sie ein bloßes Symbol ist für den Herrn, der für uns starb. Die Wirklichkeit, die wir von Angesicht zu Angesicht in der Herrlichkeit schauen werden, ist im Sakrament bereits vorausenthalten. Im Hymnus *Adoro te devote* bittet Thomas von Aquin inbrünstig um die Gnade, schließlich dahin zu gelangen, den Einen von Angesicht zu Angesicht zu schauen, den er jetzt verborgen unter dem Schleier des Sakraments betrachtet. *(«Jesu, quem velatum nunc aspicio/ Oro fiat illud quod tam sitio:/revelata cernens facie/ Visu sim beatus tuae gloriae»).* So sprechen auch wir in der Magnificatantiphon des Fronleichnamsfestes von der Eucharistie als dem Unterpfand der künftigen Herrlichkeit («*pignus futurae gloriae*»). Ein Unterpfand ist mehr als ein bloßes Versprechen. Es ist eine Anzahlung, Erstfrucht der ewigen Seligkeit. In gewisser Hinsicht müssen wir nicht auf den Tod warten, um uns ewigen Lebens zu erfreuen. Es ist uns hier auf Erden geschenkt. Jesus spricht: *«Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt hat ewiges Leben. Und ich lasse ihn auferstehen am Letzten Tag»* (Joh 6,54).

In der Heiligen Kommunion empfangen wir den Leib des lebendigen und verherrlichten Christus, der nun im Himmel regiert. Papst Johannes Paul II. zitiert in diesem Zusammenhang den berühmten Satz des Ignatius von Antiochien: das eucharistische Brot sei *«Medizin der Unsterblichkeit, Gegengift gegen den Tod».*[7] Wenn wir an der Eucharistie teilnehmen, ist das himmlische Königreich in einer anfangshaften Form in uns selbst, reich in der Verheißung auf Künftiges.

Für ein angemessenes Verständnis der Eucharistie sollten wir sie in ihren kosmischen Bezügen sehen. Leib und Blut Christi sind in diesem Sakrament von den Früchten der Erde genommen – Körner und Trauben – die als Frucht menschlicher Arbeit verwandelt wurden in Brot und Wein. Die Transsubstantiation dieser Elemente weist voraus auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Dort werden alle Früchte der Natur und der menschlichen Arbeit glorreich verwandelt sein.

Wenn die Geschichte an ihr Ende gelangt, wird das Universum glühen in dem Licht, das vom auferstandenen Christus ausstrahlt. Wie es ein Theologe der Orthodoxie einmal ausdrückte: die Welt wird sein wie ein brennender Busch, durchdrungen mit göttlichem Feuer, doch nicht verzehrt.[8] Die Eucharistie als Sakrament wird dann nicht mehr nötig sein, denn wir werden die Frucht des Sakraments, die res sacramenti, in offenbarer Gegenwart unter uns haben.

Nach dieser Reflexion über die vier Dimensionen der Eucharistie können wir, wie ich glaube, anfangen zu verstehen, warum von diesem Sakrament gesagt wurde: *«Wenngleich Gott allgewaltig ist, so ist er doch nicht imstande, mehr zu geben. Wenn auch in höchstem Maße weise, so weiß er doch nicht mehr zu geben. Wenn auch überaus reich, so hat er doch darüber hinaus nichts mehr zu verschenken».*[9] Die Eucharistie ist eine atemberaubende Demonstration der Macht des Vaters, der Weisheit des Sohnes und der Liebe des Heiligen Geistes. Gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil *«enthält die Heiligste Eucharistie ja das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle»*

(PO 5). Denn die Kirche besitzt nichts außer dem, was ihr in Christus gegeben worden ist. Indem Christus sich in diesem Sakrament zu unserem Weggefährten, unserer Nahrung, unserem Lösegeld und unserem Lohn macht, hat er uns ein Geschenk hinterlassen, das alles übertrifft, was wir für möglich gehalten hätten. Wir können dies nur ausrufen in Worten wie beispielsweise denen von Isaac Watts[10]:

Love so amazing, so divine,
Demands my soul, my life, my all![11]

Anmerkungen

Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Vortrag, gehalten am 13. März 2005 in der Pfarrei «Little Flower» in Bethesda, Maryland, USA

[1] «In der Geburt uns zugesellt, er sich beim Mahl zur Speise stellt, gibt sich im Tod zum Lösegeld, zum Preis und Lohn als Herr der Welt.» Verbum supernum, 4. Strophe in der Übersetzung von Heinrich Bone, 1847, vgl. «Gotteslob», Ausgabe des Bistums Rottenburg, Nr. 889,4.
[2] Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben Dominicae Cenae, 1980, 12.
[3] Benedict J. Groeschel/James Monti, In the Presence of Our Lord, Huntington, Indiana (Our Sunday Visitor 1997), S. 200.
[4] a.a.O. S. 259f.
[5] a.a.O. S. 261. vgl. auch Joseph I. Dirvin, Mrs. Seton: Foundress of the American Sisters of Charity, New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1962, 137.
[6] a.a.O. S. 261f.
[7] Ad Eph. 20, vgl. Johannes Paul II., Ecclesia de Eucharistia, 18.
[8] D. Bentley Hart, «‹Thine Own of Thine Own›: Eucharistic Sacrifice in the Orthodox Tradition», in: Roch A. Kereszty, ed., Rediscovering the Eucharist: Ecumenical Conversations, New York, Paulist, 2003, 142-169, hier 163.
[9] zit. nach Manelli, Stefano M. Jesus our eucharistic Love, New Bedford, Mass., Academy of the Immaculate Conception, 1996, S. 4. Das Zitat wird dort dem heiligen Augustinus zugeschrieben, aber leider nicht verifiziert.
[10] Isaac Watts, 1674 – 1748, einer der bekanntesten anglikanischen Hymnendichter.
[11] «Liebe, so erstaunlich, so göttlich, Sie verlangt meine Seele, mein Leben, mein Alles!»

Jan-Heiner Tück · Freiburg

VERBORGENE GEGENWART UND BETRACHTENDES VERWEILEN

Zur poetischen Theologie des Hymnus «Adoro te devote»

> Immerdar in der Ewigkeit leben, um die Zeit zu nützen;
> sich unablässig sammeln, wenn man sich bereichern
> und zugleich ohne Maß ausgeben will.
>
> Maurice Blondel[1]

Der Hymnus *Adoro te devote* ist ein beeindruckendes Zeugnis mittelalterlicher Eucharistiefrömmigkeit, das ursprünglich auf den Augenblick der Elevation der konsekrierten Hostie während des Hochgebets bezogen ist. Nicht zufällig ist das Gedicht unter dem Titel *Oratio in Praesentia Corporis Christi* tradiert[2] und dann auch außerhalb der Messe zur Anbetung des Allerheiligsten herangezogen worden.[3] Anders als etwa die Fronleichnamshymnen *Lauda Sion*[4] und *Pange lingua*[5], in denen Thomas von Aquin das Mysterium der Eucharistie in poetischer Sprache zum Ausdruck bringt, weist das Gebet *Adoro te devote* eine direkte Anredestruktur auf. Es ist die im Zeichen des Brotes verhüllte Gegenwart Christi, die das Gebet provoziert. Der Charakter eines innigen Zwiegesprächs wird durch die ungewöhnliche Häufung der Personalpronomina, die emphatischen Vokative und Namensanrufungen unterstrichen.

Bevor eine theologische Interpretation des Hymnus versucht wird, sei eine Vorbemerkung gestattet, die sich auf die Frage nach der möglichen Aktualität mittelalterlicher Eucharistiespiritualität bezieht. Man hat der (spät)mittelalterlichen Schaufrömmigkeit oft eine *Verdinglichung* des eucharistischen Brotes vorgeworfen, hat bemängelt, dass durch die forcierte Hostienverehrung der Mahl- und Gemeinschaftsaspekt der Eucharistie verdunkelt worden sei. Gerade die Fokussierung auf den Augenblick der Wandlung, der durch die Elevation der konsekrierten Gaben augenfällig inszeniert[6] und durch das Geläut der Kirchenglocken auch *extra muros ecclesiae* akustisch wahrnehmbar gemacht wurde, habe das Sensorium für den Gesamtzusammenhang der eucharistischen Liturgie nicht selten stark verkümmern lassen. Der Priester brachte am Alter das eucharistische Opfer dar, die Gläubigen verrichteten parallel dazu Gebete und kommunizierten in aller Regel nur mit den Augen. Ein starkes Gefühl der persönlichen Unwürdigkeit führte dazu, dass der

Jan-Heiner Tück; Dr. theol., geb. 1967. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i. Br. Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Kommunionempfang immer mehr durch den visuellen Kontakt bei der Elevation ersetzt wurde. Die Initiative Papst Pius X., den regelmäßigen Kommunionempfang der Gläubigen zu fördern sowie die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts mit ihrer Neuorientierung an den biblischen und patristischen Quellen der Liturgie haben – um es abgekürzt zu sagen – diese Engführung korrigiert und den Gedanken der tätigen Teilnahme *(actuosa participatio)* aller Gläubigen wieder ins Zentrum des kirchlichen Bewusstseins gerückt.

Gleichwohl dürfte eine Kritik, welche in der mittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit nichts als eine verhängnisvolle, längst obsolet gewordene Entgleisung zu erkennen glaubt, einen anderen Aspekt übersehen: die Tatsache nämlich, dass gerade die Materialität des eucharistischen Zeichens vor dem Missverständnis bewahrt, die sakramentale Gegenwart Christi sei abhängig von der Bewusstseins- oder Erinnerungsleistung des Beters bzw. der versammelten Mahlgemeinschaft.[7] Es ist die verborgene Präsenz Christi, welche die Gegenwart des Beters sammelt und bestimmt, nicht umgekehrt. Würde die eucharistische Gegenwart erst durch die Aufmerksamkeit des Beters (oder der versammelten Gemeinschaft) zustande kommen, wäre sie gleichsam gebunden an den subjektiven (oder kollektiven) Akt einer Bedeutungszuschreibung, spiegelte sich das endliche Bewusstsein lediglich *im andern seiner selbst* und betete letztlich sein eigenes Produkt an. Man hätte es in der Tat mit einer Form spiritueller Idolatrie zu tun, würde man das anbeten, was man zuvor *selbst* in einem feierlichen Akt als heilig deklariert hat.[8]

Vor diesem Hintergrund lässt sich gerade in der *dinglichen* Vermittlung der eucharistischen Präsenz ein elementarer Vorzug sehen. Das materielle Zeichen des Brotes erlaubt uns nämlich, die irreduzible Exteriorität der Gegenwart Christi wahrzunehmen.[9] Wie wir beim Empfang der Kommunion nicht einfach den Leib Christi in unser organisches Leben assimilieren, sondern vielmehr selber in den mystischen Organismus des Leibes Christi assimiliert werden[10], so stellen wir bei der eucharistischen Betrachtung nicht Christus in den Horizont unserer Gegenwart, sondern werden selbst in den Horizont der Gegenwart Christi hineingenommen, der unsere Zeit übergreift: derselbe Christus gestern, heute und in Ewigkeit. Dies geschieht selbstverständlich nur, wenn wir uns in seine Gegenwart hineinnehmen lassen. Wer sich die Zeit nimmt und seine von Sorgen durchsetzte Gegenwart bewusst in die Gegenwart Christi hineinstellt, der wird sein Leben mit anderen Augen, genauer mit den Augen des Anderen sehen: «Je Le vise et Il me vise.»[11] In diesem Wort findet sich das Wesen der eucharistischen Betrachtung auf den Punkt gebracht, das heute vielen Gläubigen fremd geworden zu sein scheint. Dabei konfrontiert uns die Anwesenheit des Allerheiligsten mit einer Wirklichkeit, die unsere immer begrenzte interimistische Aufmerksamkeit überschreitet. Der in der Gestalt des Brotes anwesende Christus ist es, der uns zum Verweilen einlädt; er ist es, der unser vagabundierendes Bewusstsein sammelt und zentriert; er ist es, der unser Leben ändern will. Kontemplative Eucharistiefrömmigkeit reagiert damit immer auch auf die Tatsache, dass im Augenblick des Empfangs der Hostie (und in den wenigen Minuten danach) das Unermessliche kaum zu ermessen ist, dass Jesus Christus, der in seinem Leben und Sterben alles für uns gegeben hat, sich hier in sakramentaler Gestalt neu schenkt. Die Tatsache, dass wir die eucharistische Gabe, das *corpus Christi,* immer nur unzureichend würdigen können, versucht das betrachtende Verweilen vor der

verborgenen Gegenwart Christi auszugleichen. Eucharistische Anbetung sollte daher nicht einfach als Konkurrenz, sondern als komplementäre Entsprechung zur liturgischen Feier der Eucharistie verstanden werden. Gerade in unserer von Hektik und Aktionismus geprägten Lebenswelt kann das Innehalten eine heilsame Unterbrechung sein. Im meditierenden Nachvollzug des unbedingten Selbsteinsatzes Jesu ist die eucharistische Anbetung darüber hinaus Anstoß, sich im eigenen Handeln von der Aufmerksamkeit für die anderen bestimmen zu lassen. Mit Christus kommunizieren, vor der Gabe seiner Gegenwart verweilen heißt deshalb immer auch, sich hineinnehmen zu lassen in seine zuvorkommende Haltung den anderen gegenüber. Denn wer «Gottes Antlitz nicht aus der Kontemplation kennt, wird es in der Aktion nicht wiedererkennen, selbst dann nicht, wenn es ihm aus dem Antlitz der Erniedrigten und Beleidigten entgegenleuchtet.»[12] Kommunion und Kontemplation gehören daher zusammen, und der Generalverdacht einer weltflüchtigen, auf die reine Innerlichkeit fixierten Spiritualität geht an der Sache vorbei.

Das betrachtende Verweilen vor dem Allerheiligsten kann nun schweigend erfolgen, es kann sich aber auch in doxologischer Sprache äußern, die sich in die Modi des Preisens, Dankens und Bittens auffächert. Eine der poetisch dichtesten Zeugnisse mittelalterlicher Eucharistiefrömmigkeit ist der Hymnus *Adoro te devote,* der mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit von Thomas von Aquin verfasst wurde. Er wird hier in der kritischen Rekonstruktion von Robert Wielockx[13] geboten und mit einer möglichst wörtlichen Übersetzung ins Deutsche versehen:

ADORO TE DEVOTE, latens veritas, te quae sub his formis vere latitas.	Ich bete dich hingebungsvoll an, verborgene Wahrheit, / dich, die du unter diesen Gestalten wahrhaft verborgen bist.
Tibi se cor meum totum subicit, quia te contemplans totum deficit.	Dir unterwirft sich mein ganzes Herz, / weil es dich ganz betrachtend unzulänglich ist. / Gesicht, Tastsinn und Geschmack
Visus, tactus, gustus, in te fallitur, sed auditu solo tute creditur. Credo quidquid dixit dei filius, nihil veritatis verbo verius.	täuschen sich in Dir, / aber durch Hören allein wird sicher geglaubt. / Ich glaube, was auch immer gesagt hat Gottes Sohn, / nichts [ist] wahrer als der Wahrheit Wort.
In cruce latebat sola deitas, sed hic latet simul et humanitas.	Am Kreuz war verborgen allein die Gottheit, / aber hier ist zugleich auch verborgen die Menschheit.
Ambo vere credens atque confitens, peto quod petivit latro paenitens. Plagas sicut Thomas non intueor, deum tamen meum te confiteor.	Beide wahrhaft glaubend und bekennend, / suche ich, was der büßende Schächer gesucht hat. / Wie Thomas sehe ich die Wunden nicht, / dennoch bekenne ich dich als meinen Gott.
Fac me tibi semper magis credere, in te spem habere, te diligere.	Mach, dass ich dir immer mehr glaube, in dich Hoffnung setze, dich liebe.
O memoriale mortis domini, Panis vivus vitam praestans homini.	O Denkmal an den Tod des Herrn, / lebendiges Brot, das dem Menschen Leben gewährt.

Praesta mihi semper de te vivere,	Gewähre mir, immer von dir zu leben,
et te mihi semper dulce sapere.	und dass du mir immer süß schmeckst.
Pie pellicane, Iesu domine,	Frommer Pelikan, Jesus Herr, / mich
me immundum munda tuo sanguine.	Unreinen reinige durch dein Blut.
Cuius una stilla salvum facere,	Davon ein Tropfen könnte heil ma-
totum mundum posset omni scelere.	chen/die ganze Welt von jeder Schuld.
Iesu, quem velatum nunc aspicio,	Jesus, den ich verhüllt jetzt anblicke, /
quando fiet illud quod tam sitio?	wann wird jenes geschehen, wonach
te revelata cernens facie,	ich so dürste? / Dich mit unverhülltem
visu sim beatus tuae gloriæ.	Angesicht sehend, / durch die Schau
	deiner Herrlichkeit möge ich selig sein.
Amen.	Amen.

Lange wurde die Authentizität des *Adoro te devote* in Frage gestellt, die Verfasserschaft des Thomas von Aquin in Zweifel gezogen. In der ersten Biographie des Aquinaten, die aus der Feder des Wilhelm von Tocco stammt, wird berichtet, Thomas habe dieses Gebet auf dem Sterbebett geschrieben, um ein letztes Mal Zeugnis von seinem Glauben an die reale Gegenwart Christi im Sakrament der Eucharistie abzulegen. Die kritische Edition der *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* durch Claire Le Brun-Gouanvic[14] und die Studien von Robert Wielockx haben die Zweifel an der Verfasserschaft des Thomas zerstreuen können.[15] Insbesondere Wielockx hat für die Verfasserschaft des Thomas drei Argumente beigebracht. 1. Von den 51 bekannten Textzeugen überliefern 44 ausdrücklich den Namen des Thomas von Aquin, von keiner Version wird hingegen der Hymnus einem anderen Verfasser zugeschrieben. 2. Die Geographie der handschriftlichen Überlieferung verweist in die Nähe von Neapel, den Entstehungsort der *Ystoria sancti Thome*. 3. Über die externen Kriterien hinaus können die poetische Form sowie der theologische Gehalt die Autorschaft des Thomas von Aquin bestätigen.

Zum Aufbau

Lenkt man die Aufmerksamkeit auf die Gestaltung der Endsilben, dann wird leicht erkennbar, dass sich der Hymnus in zwei große, symmetrische Teile untergliedert: Während die Verse 1-14 *konsonantisch* enden, weisen die Verse 15-28 eine *vokalische* Endung auf. Die weitere Binnendifferenzierung der beiden Teile lässt sich an der Reimstruktur ablesen. Was den ersten Teil des Hymnus anlangt, so fällt auf, dass die Verse 1-2 und 9-10 denselben Endreim (*-itas*) aufweisen. Sie umrahmen die Verse 3-8, die drei thematisch eng verbundene Distichen bilden. Zugleich ist bemerkenswert, dass der erste Teil des Hymnus über diese Inklusion hinaus zwei weitere Distichen umfasst (VV. 11-14), die man mit Wielockx als «Kadenz» bezeichnen kann. Die poetische Struktur folgt also einer «Inklusion bei gleichzeitiger Exklusion»[16].

Dasselbe Gestaltungsprinzip lässt sich auch für den zweiten Teil des Hymnus aufweisen, allerdings mit einer signifikanten Abweichung. Die drei Distichen 15-16, 19-20 und 23-24 kommen in der Endreimgestaltung *(-ere)* überein. Damit steigt die Zahl der inkludierenden Verse von vier im ersten Teil (Verse 1-14) auf sechs im zweiten Teil des Hymnus (Verse 15-24). Entsprechend ist auch die Struktur der umrahmten Verse verschieden. Statt eines ungeteilten Blocks, wie er den ersten Teil bestimmt (Verse 3-8), gibt es im zweiten Teil zwei voneinander getrennte Distichen, die jeweils eigens umrahmt sind und durch emphatische Anrufungen auffallen (Verse 17-18 und 21-22). Die letzten vier Verse (25-28) bilden eine Art Schlusskadenz. Bei der Interpretation wird auf diese Struktur zu achten sein.

Interpretation

Der Hymnus beginnt mit dem Vers: *Adoro te devote, latens veritas*. Der Beter, der angesichts der elevierten Hostie innehält oder vor dem Allerheiligsten betrachtend verweilt, hebt an, zu sprechen und bringt seine Anbetung ins Wort. Er tut dies in einer Sprache, welche die affektive Dimension des Gebets offen zum Ausdruck bringt: «hingebungsvoll – *devote»* vollzieht er den Akt der Anbetung, der einem Du gilt, das als *verborgene* Wahrheit *(latens veritas)*[17] angeredet wird.[18] Damit ist das Motiv genannt, das den ersten Teil des Hymnus bestimmen wird: die unter den Zeichen von Brot und Wein verborgene Gegenwart Jesu Christi. Die Wichtigkeit dieses Motivs ist daran ablesbar, dass es nicht nur im Eingangsdistichon klangvoll und in chiastischer Verschränkung aufgeführt wird *(latens veritas – vere latitas)*, sondern auch in den VV. 9-10 wieder aufgenommen und auf die Gottheit *(deitas)* und Menschheit *(humanitas)* Jesu Christi bezogen wird. Der umrahmte Block dazwischen (VV. 3-8) geht der Frage nach, wie man Zugang zu dieser verborgenen Wahrheit finden kann, und stellt heraus, dass es der Augen des Glaubens bedarf, um die eucharistischen Zeichen richtig zu lesen, um im Sichtbaren die unsichtbare Wirklichkeit Christi zu erkennen.

Durch die Akzentuierung der *Verborgenheit* wird zugleich dem Missverständnis vorgebeugt, man könne über diese Wahrheit, die Christus ist (vgl. Joh 14,6), verfügen, als habe man ein fertiges Bild von ihr, dessen man sich bemächtigen könnte. Die Wahrheit ist da und zugleich nicht da, und die Akzentuierung dieser Latenz konvergiert mit dem Bilderverbot des Alten Testamentes darin, dass sie auf die Unverfügbarkeit der göttlichen Gegenwart abhebt. Die gläubige Antwort auf die Präsenz der *latens veritas* ist Anbetung *(adoratio)* – ein Akt, der allein Gott vorbehalten ist und nur deshalb auf Christus ausgedehnt werden kann, weil dieser als Mensch zugleich mit dem ewigen Wort des Vaters hypostatisch geeint war. Jesus Christus aber hat beim letzten Abendmahl seine Gegenwart an die Zeichen von Brot und Wein gebunden. Daher gilt der Eucharistie Anbetung, wie bereits Augustinus einschärft: «Und weil der Herr in seinem Fleisch hier [sc. auf Erden] gewandelt ist, hat er uns dieses Fleisch zum Heil gegeben; niemand aber isst jenes Fleisch, wenn er es nicht zuvor angebetet hat […] und wir sündigen nicht nur keineswegs, wenn wir es anbeten, sondern wir sündigen, wenn wir es nicht anbeten.»[19] Die Anbetung Christi in der Eucharistie hat insofern eine idolkritische Note, als sie die Anbetung endlicher Größen ausschließt. In seinen Erläuterungen zum Dekalog hat Thomas festgehalten:

«Ein großes Unrecht tut Gott, wer irgendetwas an seine Stelle setzt.»[20] Dies ließe sich auf den eucharistietheologischen Zusammenhang übertragen: Christus im Sakrament anzubeten heißt dann, darauf zu verzichten, seine Seligkeit im Reichtum, der Ehre, dem guten Ruf, der Macht, der Lust oder anderen geschöpflichen Substituten zu suchen.[21] Wer sein Herz an irdische Güter hängt, versklavt sich selbst; umgekehrt ermöglicht gerade die rechte Gottesverehrung eine Freiheit im Umgang mit den *bona temporalia*. Die Differenz zwischen Anbetung und Idolatrie ist im eucharistietheologischen Kontext auch deshalb wichtig, weil es bei der Elevation der Hostie oder der Anbetung des Allerheiligsten nicht darum geht, die sinnlich wahrnehmbaren Zeichen von Brot und Wein als kultische Objekte zu verehren, sondern die in den Zeichen von Brot und Wein verhüllte Wahrheit selbst. Der Vorwurf der Verdinglichung und materiellen Idolatrie, der im Blick auf bestimmte Verdinglichungstendenzen in der Frömmigkeitspraxis des (Spät)Mittelalters seine Berechtigung haben mag, verfehlt den entscheidenden Punkt der Transsubstantiationslehre, derzufolge nach der Konsekration gerade keine geschaffene Substanz, sondern nur die Substanz des Leibes Christi zurückbleibt.[22]

Der Glaube als Zugang zur verborgenen Wahrheit

Aber wie erhält der Beter Zugang zu dieser verborgenen Wahrheit? Die drei folgenden Distichen (Verse 3-8) umkreisen genau diese Frage. Dass etwas Kleines – die Hostie – ein unendlich Großes – den *totus Christus* – enthalten könne, ist der Vernunft nicht plausibel. Dennoch bekennt der Beter, sein ganzes Herz *(cor meum totum)* dem göttlichen Du unterwerfen zu wollen. Eine Rhetorik der Intimität prägt die Sprache des Hymnus, welche die uneingeschränkte Selbstübergabe des Beters an das Du des eucharistischen Christus eindrücklich zum Ausdruck bringt. Der Akt dieser Selbstübergabe erfolgt, weil die Betrachtung der verborgenen Gegenwart des göttlichen Du *(te contemplans)* dieses Mysterium nicht einzuholen vermag.[23] Anders als theologische Begriffsarbeit, die den *intellectus fidei* zu erfassen sucht und sich definitorischer Sprache bedient, bezieht die poetische Diktion des Hymnus hier die ganze Person des Beters ein und erweitert das sprachliche Register um affektive Ausdrucksqualitäten. Beim betrachtenden Verweilen bekennt der Beter, dass er die Gegenwart des *corpus Christi verum* in den Gestalten von Brot und Wein[24] nicht erkennen kann. Das Mysterium des Glaubens transzendiert das intellektuelle Vermögen, übersteigt aber auch die Wahrnehmungskapazität der Sinne: *Visus, tactus, gustus in te fallitur*. Erst der Glaube eröffnet den Zugang zur Wahrheit des eucharistischen Mysteriums.[25] Er bildet nicht zufällig einen thematischen Schwerpunkt des Hymnus, dem nun weiter nachzugehen ist.

Analysiert man den poetischen Text genauer, dann lassen sich vier Stellen finden, die auf das Motiv des Glaubens eingehen: Zunächst wird herausgestellt, dass der Glaube vom *Hören* kommt (V. 6: *auditu creditur,* vgl. Röm 10,17: *ergo fides ex auditu*). Über visuelle, geschmackliche oder taktile Zugänge lässt sich die Wahrheit des eucharistischen Mysteriums nicht erreichen. Das Hören widersetzt sich der empirischen Evidenz der anderen Sinne und stiftet gerade dadurch den Glauben *(auditu solo)*.[26] Darüber hinaus scheint der Vers zunächst nichts zu sagen, denn er verzichtet auf eine nähere Bestimmung des Inhalts oder der Motivation des Glaubens.

Erst im nächsten Distichon (VV. 7-8) kommen wieder personale Kategorien ins Spiel. «Ich glaube, was auch immer der Sohn Gottes gesagt hat / *Credo, quidquid dixit dei filius*.» Der äußerlich bleibende und unpersönliche Charakter des *creditur* wird weiter bestimmt: *credo*. Das Ich des Beters (1. Person Singular) vollzieht den Akt des Glaubens, und das nicht näher spezifizierte *credendum* ist das, was der Sohn Gottes gesagt hat. Dass überhaupt die unendliche Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrückt wurde, ist der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu verdanken. An anderer Stelle hat Thomas deutlich gemacht, dass das Motiv der Menschwerdung[27] die überströmende Güte *(bonitas)* des göttlichen Wesens ist, sich den anderen mitzuteilen *(se aliis communicare)*. Jesus Christus kann daher als die Fleisch gewordene *communicatio* Gottes bezeichnet werden. Was Christus gesagt hat, hat darum göttliche Autorität. Und im Hymnus wird emphatisch die unübertreffliche Autorität seines Wortes affirmiert: «Nichts ist wahrer als das Wort der Wahrheit / *nihil veritatis verbo verius*.»[28] Man wird an dieser Stelle nicht vergessen dürfen, dass Christus, das Wort der Wahrheit, beim letzten Abendmahl die *verba testamenti* selbst gesprochen hat: *Hoc est corpus meum*. Der Wahrheitsanspruch, der mit diesem Wort verbunden ist, markiert eine besondere Herausforderung für den Glauben. «Zweifle nicht, ob das wahr sei. Nimm vielmehr die Worte des Erlösers im Glauben auf. Da er die Wahrheit ist, lügt er nicht»[29] – zitiert Thomas in der *Summa theologica* ein Wort des Cyrill von Jerusalem, das sich auf die *verba testamenti*: «Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird» (Lk 22,19) bezieht.

Auf diesen Wahrheitsanspruch geht der dritte Bezug ein (V. 11). Das Distichon davor (VV. 9-10) hatte das Motiv der Verborgenheit beleuchtet und eine eigentümliche Verschärfung festgehalten: Am Kreuz war allein der gemarterte Mensch sichtbar – *ecce homo* –, die Gottheit Christi blieb verhüllt, in den eucharistischen Gestalten hingegen ist auch die Menschheit Christi verborgen. An diese doppelte Verborgenheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi in der Eucharistie glaubt der Beter und er bekennt seinen Glauben offen (V. 11: *Ambo vere credens atque confitens*). Der Zusammenhang von Glaube und Bekenntnis ist dem Hymnus wichtig (vgl. die Derivate von *confiteri* in V. 11 und V. 14).[30] Man kann hier zunächst eine Anspielung auf den Römerbrief entdecken, in dem es heißt: «Wenn du mit deinem Mund *(in ore tuo)* bekennst ‹Jesus ist der Herr› und in deinem Herzen *(in corde tuo)* glaubst ‹Gott hat ihn von den Toten auferweckt›, wirst du selig sein» (Röm 10, 9).[31] Aber der Hymnus selbst spielt zur Verdeutlichung eine biblische Szene ein, an welcher die rettende Wirkung des Bekenntnisses deutlich wird. Der Schächer, der zusammen mit Jesus gekreuzigt wird, bereut seine eigene Schuld und wendet sich mit einer Bitte an Jesus, die einen konfessorischen Akt einschließt: «Herr, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst – *Domine, memento mei cum veneris / in regnum tuum*» (Lk 23,42: Vulgata).[32] Dem Schächer war die Gottheit Christi verborgen, er sah nur den geschundenen Leib des Gekreuzigten, dennoch adressiert er seine Bitte an den Herrn: *Domine* … Für den Beter des Hymnus wird der Schächer deshalb zu einer Identifikationsfigur, er macht sich dessen Verlangen nach Heil zu eigen, obwohl er nicht einmal die Menschheit Jesu sehen kann. Nicht zufällig spielt der Aquinate im darauf folgenden Distichon auf die Szene des Thomas an, der als *discipulus dubitans*[33] sichtbare Beweise fordert und erst die Male des Gekreuzigten sehen und seine Finger in die Seitenwunde hineinlegen will, bevor

er zu glauben bereit ist. Thomas, der Apostel, setzt auf die Evidenz des Sinnlichen, das Hören *(auditus)* reicht ihm nicht, er will nur durch *visus* und *tactus* glauben.[34] Als der Auferstandene den versammelten Jüngern ein zweites Mal erscheint und diesmal auch Thomas zugegen ist, gewährt ihm Christus, seinen verklärten Leib *(corpus glorificatus)* zu sehen und zu betasten. Er bietet Thomas gleichsam die empirische Verifikation, die er verlangt hat, allerdings nicht ohne die Mahnung an ihn zu richten: «Sei nicht ungläubig, sondern gläubig» (Io 20,27: *noli esse incredulus, sed fidelis*). Der überwältigte Thomas legt ein *Bekenntnis* ab, das sich wiederum auch der Beter des Hymnus zu eigen macht: «Mein Herr und mein Gott.»[35] In seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium attestiert ihm der Aquinate, angesichts der Erscheinung Christi sofort zu einem guten Theologen *(bonus theologus)*[36] avanciert zu sein, der den wahren Glauben bekennt. «Mein Herr» bezieht sich, wie Thomas christologisch ausbuchstabiert, auf die *humanitas* Christi, die sich sehen und betasten lässt; «Mein Gott» auf die *divinitas* Christi, die sich weder sehen noch betasten lässt.[37] Thomas, der Apostel, kommt also über das Sehen zum Glauben, aber das Sehen hebt in diesem Fall den Glauben nicht auf, denn «eines hat er gesehen, ein anderes hat er geglaubt. Den Menschen hat er gesehen und Gott hat er glaubend bekannt, als er sagte: ‹Mein Herr und mein Gott›»[38]. So beschließt der auferstandene Christus die Szene mit dem Wort: «Selig, die nicht sehen, und doch glauben» (Io 20,29: *beati qui non viderunt, sed crediderunt).* Und dieser Makarismus bezieht sich, wie ebenfalls im Johannes-Kommentar angemerkt wird, «auf uns» [39]. Die vergangene Episode sei für die Zukunft von Nutzen, weil sie die Gewissheit des Glaubens stärke. Außerdem sei es verdienstvoller, nicht zu sehen und zu glauben, als zu glauben, weil man gesehen hat.[40]

Aber ist es möglich, aus eigener Kraft zu glauben? «Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube», heißt es in Goethes Faust. Darauf, dass der Glaube selbst eine Gabe ist, auf die man keinen Anspruch hat, die man nicht erzwingen, sondern allenfalls erbitten kann, weist die vierte und letzte Stelle hin, die auf den Glauben Bezug nimmt. Sie findet sich bereits im zweiten Teil des Hymnus und lautet: «Mach, dass ich dir immer mehr glaube / *Fac me tibi semper magis credere*.» Diese Bitte bildet geradezu das Scharnier zwischen den beiden Hälften des Hymnus (V. 17). Während nämlich der erste Teil dem Motiv der verborgenen Wahrheit *(veritas)*[41] gewidmet ist, nimmt der zweite Teil eine poetische Weiterführung vor, insofern nun die lebensstiftende Kraft dieser Wahrheit ins Zentrum rückt *(vita)*. Die Hingabe an den sakramentalen Christus hat Auswirkungen auf das Leben der Christen.

In und aus Christus leben

Im zweiten Teil des Hymnus verdichtet sich das Zwiegespräch zwischen dem Beter und dem eucharistischen Christus. Schon von der Diktion her fallen die emphatischen Vokative und Namensanrufungen (V. 17: *O memoriale*; V. 21: *Pie Pellicane, Iesu domine*; V. 25: *Iesu*) ins Auge, ebenso die flehenden Bitten in Imperativform (V. 15: *fac me*; V. 19: *praesta mihi*; V. 22: *munda*).

Der Beter wendet sich erneut an Christus, diesmal im Sprechakt der Bitte. Weil er darum weiß, dass er aus eigenen Stücken nicht in der Lage ist, Christus nachzuahmen, bittet er in rhetorisch eindringlicher Form[42] um Hilfe. Die erste Bitte gilt,

wie bereits erwähnt, der Stärkung des Glaubens. Statt auf sich selbst zu bauen und sich der *incurvatio in seipsum* zu überlassen, geht es dem Beter darum, die *conversio ad Deum* immer neu zu vollziehen, um im Glauben gefestigt zu werden. Gleiches gilt für die Hoffnung *(Fac me in te spem habere)*. Auch hier ist klar, dass es dem Menschen nicht möglich ist, aus eigener Kraft das ewige Leben zu erlangen. Es gilt, seine Hoffnung auf den zu setzen, der durch sein Sterben den Tod überwunden hat und dadurch zum Anführer des Lebens geworden ist. Schließlich wird um die Gabe der Liebe gebeten *(Fac me te diligere)*. Christus, der nichts für sich zurückbehalten, sondern alles gegeben hat, soll den Beter in seinem Leben bestimmen, auf dass auch dieser bereit sei, in und durch Christus den anderen zu geben. Schon der performative Vollzug dieser Bitte um Glaube, Hoffnung und Liebe ist Ausdruck der Hingabe (vgl. bereits V. 3), denn der Beter versucht von Christus her das zu erlangen, was er sich selbst nicht geben kann. Das Leben des Christen, der in der Gemeinschaft mit Christus steht, wird also letztlich durch die drei theologischen Tugenden *fides*, *spes* und *caritas* modelliert. Die Kraft zu diesen Tugenden, das ist die gnadentheologische Pointe, muss man sich geben lassen.[43]

Der Ursprung der Gnade aber liegt letztlich in der Passion Christi. «O memoriale mortis domini …» (V. 17), beschwört der Hymnus den Tod des Herrn, der im Zentrum des eucharistischen Gedenkens steht. Statt die Bedeutung dieses Ereignisses mit soteriologischen Kategorien genauer zu umreißen[44], statt – wie in *Lauda Sion* – die alttestamentlichen Figuren dieser Wahrheit zu memorieren[45], fügt Thomas der Struktur des Textes einen Hinweis ein. Die Verse 15 und 20, die das Distichon *O memoriale mortis domini* umrahmen, bilden nämlich eine chiastische Verschränkung *(me tibi semper – te mihi semper)*. Das heißt: der Hymnus wird selbst zum Erinnerungsort, indem das Kreuz[46] strukturbildend in die Sprache eingezeichnet wird. Beim letzten Abendmahl hat der von seinen Jüngern scheidende Christus eine vorwegnehmende Deutung des Kreuzes vorgenommen, als er sich selbst mit dem gebrochenen Brot identifizierte. Dieses Brot, in dem der *Christus passus* sich in die Hände der anderen über-liefert, ist das «lebendige Brot» *(panis vivus)*, das dem, der es isst, ein Leben gewährt, das über den Tod hinausführt. «Ich bin das lebendige Brot *(panis vivus)*, das vom Himmel herabgekommen ist, wenn einer von diesem Brot isst, wird er leben in Ewigkeit» (Joh 6,51). Daher die Bitte um die Gabe, «immer aus dir zu leben» (V. 19: *semper de te vivere*) und «dich immer süß zu kosten» (V. 20: *dulce sapere*). In der *manducatio spiritualis* vollzieht sich die Vereinigung mit Christus, und es ist bemerkenswert, dass Thomas an anderer Stelle ausdrücklich den Geschmackssinn *(gustus)* vor den anderen Sinnesorganen auszeichnet, weil dieser eine direkte Vereinigung mit dem wahrgenommenen Objekt vollzieht. Wer die eucharistische Speise zu sich nimmt, vermag sie zu kosten *(dulce sapere)* und mit ihr eins zu werden.[47]

Der ganze Passus (VV. 15-20) – das lässt sich zusammenfassend sagen – inszeniert die intime Verbundenheit zwischen Christus und dem Beter. Sprachlich fällt die Häufung von Personalpronomina ins Auge. Die Eucharistie zeichnet sich – wie Thomas immer wieder betont – vor den anderen Sakramenten dadurch aus, dass sie nicht nur die Gnade Christi, sondern diesen selbst enthält.[48] Die Personalpronomina[49] bezeichnen den ganzen Christus *(Christus totus)*, nicht bestimmte Eigenheiten, die ihm zukommen und durch Possessivpronomen zum Ausdruck gebracht

werden müssten. – Robert Wielockx hat zudem darauf aufmerksam gemacht, dass Thomas hier ein Zitat aus dem Buch Hosea geradezu wörtlich in seinen Hymnus aufnimmt: *Sponsabo te mihi in sempiternum* (Hos 2,19 – Vulgata).[50] Die Metaphorik der Vermählung wird hier herangezogen, um die eucharistische Vereinigung des Beters mit Christus zu bezeichnen. Die intertextuelle Entsprechung zwischen dem Hymnus und Hosea wird noch deutlicher, wenn man beachtet, dass die Stelle *Fac me tibi semper magis credere* (V. 20) ebenfalls eine auf den Glauben bezogene Referenz in Hosea 2,20 hat. Dort heißt es: *Sponsabo te mihi in fide*. Bemerkenswert ist nun, dass Thomas – anders als seine Zeitgenossen – Hosea 2,20 zitiert, wenn er den Glauben als erste Vereinigung der Seele mit Gott beschreibt, so nicht nur im Sentenzenkommentar[51], sondern auch in seiner Erläuterung zum Credo.[52]

Es scheint, als habe Thomas den Text des Hosea im Ohr gehabt, als er den Hymnus *Adoro te devote* schrieb und die Wendungen *me tibi semper* und *te mihi semper* prägte. Durch die Reziprozität dieser Wendungen soll deutlich gemacht werden, dass die Vereinigung Jesu mit dem Beter in der Eucharistie ihre Vollendung in der Vereinigung des Beters mit Jesus durch Glaube und Liebe *(per fidem et caritatem)* findet. Dieser Vereinigung kann allerdings das Hindernis der Sünde entgegenstehen, daher der Ruf: «*Pie pellicane, Iesu domine*». Die emphatische Anrufung des Namens Jesu erfolgt nicht zufällig dort, wo die Bitte um Vergebung der Sünden literarisch kunstvoll vorgetragen wird *(me immundum munda tuo sanguine)*. Der Name ‹Jesus› bedeutet ‹Heiland› und ‹Retter› (*salvator*, vgl. Mt 1,21*),* worauf Thomas an anderer Stelle ausdrücklich aufmerksam macht.[53] Auch das Motiv des Pelikans erinnert an das Blut, das Christus für alle vergossen hat.[54] Ein Tropfen davon hätte gereicht, um die ganze Welt zu erlösen, spielt das folgende Distichon einen Topos ein, der sich auch sonst im Werk des Aquinaten findet.[55]

Eschatologischer Ausblick

Die abschließende Kadenz (VV. 25-28) öffnet die Perspektive ins Eschatologische und bringt die Sehnsucht des Beters nach der unmittelbaren Schau des auferstandenen Christus zum Ausdruck. Auch wenn der Hymnus die Eucharistie nicht als Vorgeschmack des himmlischen Hochzeitsmahls bezeichnet, so bringt er doch die gegenwartsüberschreitende Dimension des sakramentalen Zeichens ins Wort. Das Motiv der Verborgenheit, das gleich zu Beginn des Hymnus eingespielt wurde, wird am Ende aus rahmenkompositorischen Gründen wieder aufgenommen und diesmal mit der drängenden Frage nach der Aufhebung dieser Verborgenheit verknüpft. Betrachtet man die Interpunktion, dann fällt ins Auge, dass sich an dieser Stelle des Hymnus die einzige Frage findet (V. 26); sie ist direkt an Jesus adressiert (vgl. die emphatische Namensanrufung in V. 25) und verbindet die Spannung zwischen «verhüllt» und «unverhüllt» mit der temporalen Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft: «Jesus, den ich verhüllt jetzt *(nunc)* anblicke, wann *wird es geschehen (fiet)*, wonach ich so dürste?» Die personale Begegnung mit dem zeichenhaft verhüllten Christus provoziert die Frage nach einer Überschreitung der sakramentalen Ordnung. Denn es gibt einen Durst, der durch die Eucharistie gerade auch deshalb bewusst gemacht wird, weil sie ihn nicht vollends zu stillen vermag: die Sehnsucht nach der Schau von Angesicht zu Angesicht. Aber wann diese Sehn-

sucht erfüllt werden wird, bleibt offen. Die Textur der Schlusskadenz ist dominiert von Futur- und Konjunktivformen[56], und die Sehnsucht artikuliert sich bezeichnenderweise in Termini des Sehens, die auf biblische Referenzen anspielen (V. 25: *aspicio;* V. 27: *revelata cernens facie;* V. 28 *visu*). Am bekanntesten ist die Stelle aus dem ersten Korintherbrief, in der Paulus das jetzige Sehen durch einen Spiegel in Rätselgestalt *(nunc per speculum in aenigmate)* dem einstigen Sehen von Angesicht zu Angesicht *(tunc autem facie ad faciem)* gegenüberstellt (vgl. 1 Kor 13,12). Thomas modifiziert die paulinische Antithetik allerdings, wenn er sie auf den eucharistietheologischen Zusammenhang überträgt. Denn der hier und jetzt noch durch das Zeichen des Brotes verhüllte *(velatum)* Leib Christi möge, so der Wunsch des Beters, dereinst unverhüllt *(revelatum)* sichtbar sein. Interessant ist, dass die Hierarchie der Sinne damit verändert wird: Während der Zugang zur verborgenen Wahrheit der Eucharistie über das Hören erfolgte *(auditus)*, welches das «Wort der Wahrheit» gläubig aufnahm, konzentriert sich die eschatologische Sehnsucht ganz auf die Anschauung *(visus)*. Ohne dass die Hymne selbst darüber näheren Aufschluss gäbe, scheint Thomas davon auszugehen, dass der Auferstehungsleib der Seligen mit verklärten Sinnesorganen ausgestattet sein wird, welche die Menschheit des erhöhten Christus wahrnehmen, auch wenn er im Blick auf die *visio beata Dei* immer hervorhebt, dass diese *unmittelbar*, also ohne bildliche Repräsentationen im Geist des Schauenden erfolgt. Das Wesen Gottes, des Schöpfers, kann nicht durch irgendwelche geschöpflichen Vermittlungen geschaut werden, daher befähigt Gott den Intellekt der Seligen eigens durch das *lumen divinae gloriae*, ihn *essentialiter* zu schauen.[57] Festzuhalten bleibt, dass *in statu viae* die Gegenwart des Leibes Christi in den Gestalten von Brot und Wein dem Zeugnis der Sinne unzugänglich bleibt, während *in patria* dem verklärten Auge der Seligen die von den Wundmalen gezeichnete Menschheit des erhöhten Herrn sichtbar ist.[58] Es bedarf hier keiner sakramentalen Vermittlung mehr: Wo Christus in eigener Gestalt *(in propria specie)* erscheint, wird die *species sacramenti* hinfällig.[59]

Noch einmal: Verborgene Gegenwart und betrachtendes Verweilen

Das Gebet *Adoro te devote* ist nicht nur ein besonderes Zeugnis mittelalterlicher Eucharistiespiritualität, sondern – über den Abstand der Zeiten hinweg – auch heute eine wertvolle Hilfe, dem Mysterium der Eucharistie näher zu kommen. Natürlich könnte man einwenden, das eucharistische Brot werde den Gläubigen primär zum Verzehr gereicht, nicht aber feierlich zur Betrachtung exponiert. Aber diesem Einwand wäre entgegenzuhalten, dass gerade das Innehalten und Verweilen vor dem «größten aller Wunder» das gläubige Bewusstsein für die Größe des Mysteriums lebendig erhält und der Tendenz gegensteuern kann, dass die Feier der Eucharistie – scharf gesprochen – zu einer Art «Gemeinde-Picknick» (Hansjürgen Verweyen) degeneriert. Denn die «Neigung einer Gemeinde, sich selbst zu feiern statt Gott, wird sich unvermerkt, aber auch unbedingt steigern, wenn ihr Glaube an die Realität des eucharistischen Ereignisses verblasst.»[60] Das betrachtende Verweilen vor der verborgenen Gegenwart Christi vermag das Bewusstsein für «die Realität des eucharistischen Ereignisses» aber gerade neu zu schärfen und kann damit auch eine vertiefte Mitfeier der Gläubigen bei der eucharistischen Liturgie ermöglichen. Kontemplation

und *actuosa participatio* stehen sich daher nicht als Alternativen gegenüber, sondern ergänzen sich.

Die Hymne *Adoro te devote* kann vor diesem Hintergrund als poetische Theologie der Eucharistie gelesen werden, welche die wesentlichen Züge des Sakraments bündelt. Sie verleiht zunächst dem Staunen darüber Ausdruck, dass der *Christus passus* in den Zeichen des Brotes und Weines wirklich gegenwärtig ist, und führt hinein in eine Haltung, die dieser «allerwirklichsten Wirklichkeit» gegenüber glaubend entspricht: Anbetung, Hin- und Übergabe des ganzen Herzens *(cor meum totum)*.

Der Hymnus erinnert über das Motiv der Realpräsenz hinaus zugleich daran, dass die Eucharistie *Memoriale mortis domini* ist, erinnernde Vergegenwärtigung der Passion und Selbsthingabe Christi. Der sakrifizielle Aspekt der Eucharistie wird durch die Erwähnung des Blutes, das für die Schuld der ganzen Welt (vgl. V. 24) vergossen wurde, ausdrücklich eingebracht. Dem Beter, der dieser selbstlosen, bis ins Äußerste gehenden Hingabe gewahr wird, geht der Abstand auf, der ihn, den Schuldbeladenen, von Christus trennt (V. 23). Gerade das Wissen um diesen Abstand, der nicht rhetorisch verdeckt, sondern klar benannt und bekannt wird, ist die Voraussetzung für Nähe und Intimität, denn der Beter weiß darum, dass Christus in seinem Leiden das Trennende bereits hinweggenommen hat.[61] – In einer über den mittelalterlichen Verstehenshorizont hinausgehenden Deutung wird man darüber hinaus das soteriologische Motiv, dass Christus für die Welt gestorben ist, auf die von Blut und Tränen durchfurchte Leidens- und Schuldgeschichte der Menschen zu beziehen haben. Das bedeutet für die Eucharistie, dass das Gedenken der Passion Christi mit dem Gedenken der Toten zusammengeschlossen wird, wie es in den Interzessionen des Hochgebets ja auch zum Ausdruck kommt. Die abstrakte Forderung nach einer universalen Erinnerungssolidarität mit den Toten vermag dann eucharistietheologisch so konkretisiert zu werden, dass die Erinnerung an die unzählbaren Namen der menschlichen Leidensgeschichte an den Namen Jesu Christi gebunden und so auf den einen für alle und mit allen leidenden Gottesknecht (vgl. Jes 53; Lk 24,25f.) bezogen wird[62]; zum anderen wird dem Postulat nach unbedingter Treue mit den Toten entsprochen, weil das Gedenken Christi in gewisser Weise das Gedenken an die Erschlagenen der Geschichte umschließt. Im Glauben braucht die Forderung universaler Erinnerungssolidarität mit den Opfern der Geschichte jedenfalls nicht zu einer Überforderung zu werden, weil Jesus Christus am Kreuz stellvertretend diese universale Solidarität auf sich genommen hat. In diesem Akt der Stellvertretung liegt keine Erinnerungsdispens, so als erhielten Christen im eucharistischen Gedenken einen Freibrief für die Verdrängung der Toten. Im Gegenteil: Sie würden die anamnetische Communio mit dem Gekreuzigten geradezu pervertieren, wollten sie sich den Leidenden gegenüber verschließen, mit denen Christus selbst sich rückhaltlos identifiziert hat. Sie können sich auf Christus authentisch nur beziehen, wenn sie bereit sind, sich ihrerseits vorbehaltlos in seinen Dienst nehmen zu lassen.[63]

Um auf den Hymnus zurückzukommen, so findet sich darin schließlich auch eine indirekte Erwähnung der dritten Dimension der Eucharistie, nämlich des Mahles. Es ist vom «lebendigen Brot» *(panis vivus)* die Rede (vgl. Joh 6). Das konsekrierte Brot ist die geistliche Nahrung *(nutrimentum spirituale)*, die von den Gläubigen genossen wird und in der sie die Einigung mit Christus vollziehen. Dass darin

die Einigung untereinander eingeschlossen ist, wird in der Hymne nicht ausdrücklich thematisch, in der es um das Zwiegespräch zwischen dem Einzelnen und Christus geht. Kaum zufällig sind ‹Thomas› und ‹Jesus› die einzigen Eigennamen, die in den poetischen Text eingefügt sind (vgl. VV. 13; 21; 25). Für Thomas von Aquin und die Theologen der Hochscholastik war allerdings klar, dass die Zeichen von Brot und Wein auf die Dimension der Kirche, das *corpus Christi mysticum*, verweisen: Wie das Brot aus vielen Körnern gewonnen und der Wein aus vielen Trauben gekeltert wird, so sind die vielen, die mit Christus kommunizieren, ein Leib.[64] Die drei Motive Realpräsenz, Opfer und Mahl, die für eine theologische Explikation des Eucharistiesakraments konstitutiv sind, werden also in unterschiedlicher Gewichtung in das betrachtende Gebet hineingenommen. Das Gebet kommt allerdings ohne theologische Fachbegriffe aus und ist in persönlichem Ton gehalten. Die nüchterne Sprechweise, die das wissenschaftliche Werk des Aquinaten sonst auszeichnet, tritt zurück zugunsten einer Sprache, die sich nicht scheut, die Palette des Ausdrucks um affektive Momente zu erweitern. Gerade daran wird die innere Beteiligung des Beters deutlich. Der Beter, der das Mysterium der Eucharistie *neque sensu neque intellectu*[65] begreifen kann, lässt sich im Glauben von der verborgenen Gegenwart des *Christus passus* ergreifen. Wenn nun der Akt des Glaubens an die Selbstübergabe des Glaubenden gebunden ist – *credere* kommt von *cor dare* – und wenn das Auswendiglernen über die kognitive Leistung hinaus ein *apprendre par coeur* darstellt, dann kann sich über den Abstand der Jahrhunderte hinweg und trotz der Fremdheit mancher Metaphern im langsamen Mit- und Nachsprechen des *Adoro te devote* die gläubige Ergriffenheit auch heute ereignen – eine Ergriffenheit, die am Ende von der Sehnsucht nach der Begegnung von Angesicht zu Angesicht getragen ist, von einem «Gewecktwerden für einen anderen Tag, für eine andere Zeit» (Peter Handke[66]).

Anmerkungen

[1] Maurice Blondel, *Tagebuch vor Gott 1883-1894*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Mit einer Einleitung von Peter Henrici, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1964.

[2] G. M. Dreves, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. Eine Blütenlese aus den Analecta Hymnica mit literarhistorischen Erläuterungen*, Teil 1, Leipzig 1909, 359. Pius V. ließ den Hymnus unter die Danksagungsgebete des Priesters in das Missale von 1570 aufnehmen. Vgl. A. Heinz, Art. *Adoro te devote*, in: LThK^3 1 (1993) 169.

[3] Die eucharistische Anbetung außerhalb der Messe scheint erst relativ spät, nämlich zu Beginn des 13. Jahrhunderts, aufgekommen zu sein. Vgl. dazu den materialreichen Beitrag von P. Browe, *Die Entstehung und Verbreitung der Sakramentsverehrung*, in: Ders., *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Rom 1967, 1-25, bes. 18f.

[4] Vgl. dazu J.-H. Tück, *Die Sequenz* Lauda Sion *als poetische Verdichtung der Eucharistietheologie des Thomas von Aquin*, in: Theologie und Glaube 93 (2003) 475-497.

[5] Vgl. A. Stock, *Poetische Dogmatik. Christologie*, Bd. 3: Leib und Leben, Paderborn 1998, 305-324; N. Lohfink, *Das «Pange Lingua» im «Gotteslob»*, in: Bibel und Liturgie 76 (2003) 276-285.

[6] Vgl. zum Hintergrund P. Browe, *Die Elevation in der Messe*, in: Ders., *Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*. Mit einer Einführung hg. von H. Lutterbach und Th. Flammer, Münster 2003, 475-509.

[7] Dies dürfte ein mögliches Missverständnis der Transsignifikationslehre sein, wenn nicht hinreichend klar betont wird, dass Gott die «Bedeutungsumstiftung» der Zeichen von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi vornimmt. Vgl. zum Hintergrund: B. J. HILBERATH, Art. *Transsignifikation*, in: LThK^3 10 (2000) 177.

[8] Auch ist die bisweilen beobachtbare Tendenz, die «Qualität» einer Eucharistiefeier an der «Intensität» der Gemeinschafts- und Kommunikationserfahrung messen zu wollen, problematisch. Mit provokanter Schärfe hat jüngst der Schriftsteller Botho Strauß gegen ein an der Alltagskommunikation abgelesenes Verständnis von Liturgie Stellung genommen: «Ein Katholik, der meint, er kommuniziere mit Gott, gehört auf der Stelle exkommuniziert. Zu Gott betet man, und man unterhält nicht, sondern man empfängt die Heilige Kommunion.» B. STRAUß, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München-Wien 2004, 41. Die Kritik an Banalisierungstendenzen sollte allerdings keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, dass die Wort-Antwort-Struktur der Liturgie sowie der Empfang der Eucharistie die Gläubigen zutiefst in ein Kommunikationsgeschehen hineinzieht, das sie im übrigen nicht nur mit Gott, sondern auch untereinander zusammenschließt.

[9] Vgl. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris 1980, bes. Kap. VI. Dazu H. ZABOROWSKI, *Enthüllung und Verbergung. Phänomenologische Zugänge zur Eucharistie*, in: HerKorr 57 (2003) 580-584.

[10] Vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* VII, c. 10, wo Christus folgende Worte in den Mund gelegt werden: «Nicht du verwandelst mich in dich sowie die Speise deines Leibes, sondern du wirst in mich verwandelt werden. – Non tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.» Vgl. auch S. THOMAS, *Super Ioannem* VI, Lectio VII (Marietti), n. 972: «Non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem in se.»

[11] Zitiert nach E. SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1967, 10. Vgl. zum Hintergrund dieses Wortes Francis TROCHU, *Der heilige Pfarrer von Ars. Johannes-Maria-Baptist Vianney (1786-1859)*. Übersetzt von Justinian Widlöcher, Stuttgart-Degerloch 1952, 157, der den Pfarrer von Ars folgende Begebenheit berichten lässt: «Hier in der Pfarrei lebte ein Mann, der vor einigen Jahren gestorben ist. Frühmorgens vor seinem Gang aufs Feld, ließ er seine Hacke vor der Tür stehen, trat in die Kirche und vergaß sich dort vor seinem Gott. Ein Nachbar, der auf dem gleichen Stück arbeitete und die Gewohnheit hatte, ihn zu beobachten, wunderte sich über seine Abwesenheit. Er kehrte um, und im Gedanken, er könnte ihn vielleicht daselbst treffen, kam ihm der Einfall, in die Kirche zu gehen. Tatsächlich traf er ihn dort. – ‹Was machst du denn so lange da?› fragte er ihn. Worauf der andere die Antwort gab: ‹Ich schaue den lieben Gott an, und der liebe Gott schaut mich an.›»

[12] H. U. von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln ^{6}2000, 73. Weiter heißt es: «Auch die Feier der Eucharistie ist Anamnesis und darin Kontemplation der Liebe mit Liebe; und nur von ihr her ergeht ein christliches *Ite Missa-Missio est!* in die Welt.»

[13] Vgl. R. WIELOCKX, *Poetry and Theology in the Adoro te deuote. Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ' Uniqueness*, in: K. EMERY/ J. WAWRYKOW, *Christ among the Mediaeval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, Notre Dame 1998, 157-174. Wielockx hat 51 Textzeugen beigezogen und vor allem auf der Grundlage der vierten und endgültigen Version der *Ystoria sancti Thome de Aquino* des Wilhelm von Tocco die vorliegende Textgestalt erhoben. Er selbst erörtert die Abweichungen von der üblichen Textfassung, die auf A. WILMERT zurückgeht. Vgl. A. WILMERT, *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te devote*, in : RThAM 1 (1929) 21-40 und 149-176 sowie: DERS., *Auteurs spirituels et texts dévots du moyen âge latin*, Paris 1932, 361-414. Die vorliegende Textgestalt divergiert vor allem in der poetischen Form. Während WILMART den Hymnus in Anlehnung an nachmittelalterliche Editionen in Strophenform tradiert, hat WIELOCKX die originale Form in 14 Distichen wieder hergestellt – eine Rekonstruktion, die auch aufgrund der Paarreimgestaltung plausibel ist.

[14] *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323): éd. critique, introd. et notes Claire le BRUN-GOUANVIC, Toronto 1996, 72-75.

[15] So J.-P. TORRELL, *Adoro te. La plus belle prière de saint Thomas*, in: DERS., *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris 2000, 367-375, hier 370. Vgl. zur Authentizität der Verfasserschaft auch J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Vestigia 13), Paris 1993, 193-197.

[16] R. WIELOCKX, Poetry and Theology in the *Adoro te deuote,* 159, der zugleich eine linguistische Strukturanalyse des Hymnus vorgelegt hat (ebd., 160-164).
[17] In der geläufigen Version als «verborgene Gottheit» (*latens deitas*). – Formal bestimmt das Motiv der *latens veritas* die umrahmenden Distichen (VV. 1-2 und 9-10) des ersten Teils der Hymne (vgl. vier Derivate von *latere)*, bevor die «Kadenz» (VV. 11-14) einsetzt.
[18] Überflüssig zu bemerken, dass sich die Anbetung auch in leibliche Gesten übersetzt. Im Fronleichnamshymnus *Pange lingua* heißt es: *Tantum ergo sacramentum / veneremur cernui.* – «Ein so großes Sakrament also verehren wir, niedergestreckt.»
[19] AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 98, 9 (CSSL XXXIX, 1385): «Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit; […] et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando.»
[20] «Magnum enim iniuriam Deo facit qui aliquid ei adaequat.» S. THOMAS, *Collationes de decem preceptis*, in: J.-P. TORRELL, *Recherches thomasiennes*, 47-117, hier 73.
[21] Vgl. S. Th. I-II, q. 2. Die Frage, ob die Seligkeit des Menschen (*beatitudo hominis*) im Reichtum, der Ehre, im Ruhm, der Macht oder irgendeinem geschaffenen Gut liegen könne, wird hier abschlägig beantwortet. Denn: «[…] ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.» S. Th. I-II, q. 3, a. 1. Vgl. auch die Ausführungen in S.c.G. III, 27-36.
[22] Bemerkenswert ist die Kritik, mit der Thomas die Impanations- bzw. Konsubstantiationslehre versieht, die bekanntlich davon ausgeht, dass nach der Konsekration die Substanz des Brotes mit der Substanz des Leibes Christi koexistiert. Die Anbetung der Eucharistie, die in der Elevation der konsekrierten Gaben sowie in der Kniebeuge des Priesters liturgisch zum Ausdruck gebracht wird, würde nach Thomas geradezu idolatrisch, wenn darin eine geschaffene Substanz zurückbliebe, die nicht mit der Gott allein gebührenden Anbetung verehrt werden dürfte. Vgl. S. Th. III, q. 75, a. 2 ad 3.
[23] Nur am Rande sei notiert, dass die Rede vom *totum cor* auf das Gebot anspielt: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde* (Dtn 6,4).
[24] Im *zweiten* Teil des Hymnus werden die umrahmten Distichen (VV. 17-18 und VV. 21-22), die nicht – wie im ersten Teil – einen Block (VV. 3-8), sondern zwei Blöcke bilden, ausdrücklich auf die sakramentale Gestalt des *Brotes* Bezug nehmen (VV. 17-18) bzw. auf die sakramentale Gestalt des *Weines* anspielen (VV. 21-22).
[25] Das empirische Verifikationsdefizit der Realpräsenz Christi in den Gestalten von Brot und Wein war bereits in den anderen Hymnen zum Ausdruck gebracht worden. Im Vesperhymnus *Pange lingua gloriosi* hatte es geheißen: *Et si sensus deficit/ Ad firmandum cor sincerum/ Sola fides sufficit.* Wo die Sinne versagen, ergänzt der Glaube: *praestet fides supplementum/ sensuum defectui.* Auch in der Fronleichnamssequenz *Lauda Sion* findet sich die Abfolge: *Quod non capis/ Quod non vides/ Animosa firmat fides.*
[26] Bei Iacopone da TODI findet sich eine intertextuelle Referenz auf den Hymnus *Adoro te devote*. Vgl. DERS., *Le Laude, secondo la stampa fiorentina del 1490*, hg. v. G. Ferri, Bari [2]1930, 105f. (XLVI): «Li quattro sensi dicono: / Questo si è vero pane. / Solo audito resistelo, / ciascun de lor fuor remane: / so' queste visibil forme / Cristo occultato ce stane, […].» Vgl. F.J.E. RABY, *The Date and Authorship of the Poem Adoro te devote*, in: Speculum 20 (1945) 236-238.
[27] Vgl. S.Th. III, q. 1. Dazu: P. ENGELHARD, *Menschwerdung des Wortes und menschliches Verlangen nach Wahrheit. Ein Versuch, die grundlegende Denk- und Glaubenserfahrung des Thomas von Aquin zu erschließen*, in: Miscellanea Medievalia 19 (1988) 1-12.
[28] Man beachte die phonetische Gestalt dieses Verses, der durch die Assonanzen *ver*itatis *ver*bo *ver*ius einen selten eindringlichen Klang erhält.
[29] Vgl. S.Th. III, q. 75, a. 1. Dort: CYRILL, in Luc. Cap. 22: «Non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba Salvatoris in fide; cum enim sit veritas, non mentitur.»
[30] Vgl. S. Th. II-II, q. 3, a. 1, wo der Zusammenhang von Glaube und Bekenntnis folgendermaßen gefasst wird: «exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio.» Vgl. dazu B. NIEDERBACHER, *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin*, München 2004, bes. 58ff.

[31] Vgl. Röm 10, 9-10 (Vulgata): «[…] quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum / et in corde tuo credideris quod Deus illum excitavit ex mortuis salvus eris / corde enim creditur ad iustitiam / ore autem confessio fit in salutem.»
[32] Hier wird der Horizont bereits ins Eschatologische geweitet – eine Erweiterung, welche die Schlusskadenz des Hymnus (VV 25-28) thematisch wieder aufnehmen wird.
[33] Vgl. S. THOMAS, *Super Ioannem* XX, Lectio V, n. 2547.
[34] Vgl. ebd., n. 2549: «[…] noluit credere nisi sensibili argumento; et non tamen unius sensu, sed duorum; scilicet visus […] et tactus.»
[35] Nur am Rande sei festgehalten, dass glauben immer auch heißt, sich in eine bestimmte *traditio* einzuschreiben. So sind das Verlangen des Schächers und das Bekenntnis des Thomas prototypische Verhaltensweisen, die sich auch spätere Generationen von Gläubigen zu eigen machen können und sollen.
[36] Vgl. S. THOMAS, *Super Ioannem* XX, Lectio VI, n. 2562: «ponitur Thomas confessio: ubi apparet, quod statim factus est Thomas bonus theologus, veram fidem confitendo.»
[37] Scharfsinnig bemerkt Thomas in seinem Kommentar: «Vidit hominem et cicatrices, et ex hoc credidit divinitatem resurgentis.» S. THOMAS, *Super Ioannem* XX, Lectio VI, n. 2563.
[38] S. Th. II – II, q. 1, a. 4 ad 1: «ergo dicendum est quod Thomas *aliud vidit et aliud credidit. Hominem vidit et Deum credens confessus est, cum dixit: Dominus meus et Deus meus* (cf. GREG., Hom. 26 *in Evang*., n. 8 [PL 76, 1201 A]).»
[39] S. THOMAS, *Super Ioannem* XX, Lectio V, n. 2566: «[…] et hoc specialiter ad nos pertinet. Utitur autem praeterito pro futuro propter certitudinem.»
[40] Ebd.: «Plus autem meretur qui credit et non vidit, quam qui videns credit. «
[41] Das Wortfeld *veritas* kennzeichnet ausschließlich den ersten Teil des Hymnus. Vgl. die substantivischen Formen *veritas* und *veritatis* (VV. 1 und 8), die adjektivische Komparativform *verius* (V. 8) sowie das Adverb *vere* (VV. 2 und 11).
[42] Vgl. die geradezu litaneiartigen Wendungen: *Fac me tibi semper* (V. 15); *praesta mihi semper* (V. 19); *et te mihi semper* (V. 20) – Formulierungen, die darüber hinaus die enge und auf Dauer angelegte Verbundenheit zwischen menschlichem Ich und Christus ins Wort bringen.
[43] Nicht zufällig ist, was den Aufbau der S. Th. anlangt, der Traktat über die Gnade (vgl. S. Th. II-I, qq. 110-114) der Behandlung der theologischen Tugenden vorgeordnet (vgl. S.Th. II-II, qq. 1-46).
[44] Vgl. S. Th. III, q. 48 (meritum, satisfactio, redemptio, sacridicium). Dazu: J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, Bd. 2, Paris 1999, bes. 381-428; M. LEVERING, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas*, Notre Dame 2002.
[45] Vgl. dazu die Sequenz «Lauda Sion», welche die Vorschattungen des Alten Bundes in einer Strophe zusammenführt: «In figuris praesignatur, / Cum Isaac immolatur, / Agnus Paschae deputatur / Datur manna patribus.» Vgl. als Hintergrund S. Th. III, q. 73, a. 6, wo Thomas gleichsam eine systematische Ordnung der wichtigsten Figuren entwickelt, die auf die Eucharistie vorausdeuten. Er erinnert zunächst an die drei Dimensionen des Sakraments: 1. *sacramentum tantum* (Brot und Wein); 2. *res et sacramentum* (der *Christus passus* bzw. das *corpus Christi verum)*; 3. *res sacramenti* (die Kirche als *corpus Christi mysticum*). Dann konstatiert er, die erste Dimension sei durch das Opfer Melchisedeks am reinsten zum Ausdruck gebracht worden, der *Brot und Wein* dargebracht hat (vgl. Gen 14,18); die zweite Dimension, der im Sakrament enthaltene *Christus passus*, sei durch die vielfältigen *Opfer* des Alten Bundes, vor allem aber durch das Sühnopfer am Versöhnungsfest (vgl. Lev 16) vorausbezeichnet worden; die geistlich stärkende Wirkung schließlich sei durch das *Manna* in der Wüste präfiguriert worden. Alle drei Aspekte sieht Thomas in der Figur des Paschalamms gebündelt. Es sei nämlich 1. mit ungesäuerten *Broten* zusammen eingenommen worden; 2. beziehe sich die *Opferung* des Lammes auf die Passion Christi; 3. bezeichne das *Blut des Lammes*, das zum Schutz an die Türpfosten gestrichen worden sei, die Wirkung des Sakraments voraus. Das *agnus paschalis* sei daher – so Thomas' Resümee – die *praecipua figura huius sacramenti*. Vgl. auch S. Th. I-II, q. 102, a. 5 ad 4, 5, 6; q. 103, a. 2; III, q. 46, a. 10, ad 1, 2; q. 47, a. 2 ad 1 u.ö.
[46] Selbstverständlich finden sich auch direkte Anspielungen auf das Kreuz (Z. 9: in cruce latebat; Z. 12: latro; Z. 13: plagas; Z. 17: memoriale mortis; Z. 23: tuo sanguine; Z. 24: una stilla).

[47] In einer wenig beachteten Passage des Sentenzenkommentars (In IV Sent, d. 7, q. 1 art 3, n° 76) heißt es: «Et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est, quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilium ad alios sensus per medium pervenientibus. Gustus autem tactus quidam est; et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido, de frigido et hujusmodi.»

[48] Vgl. M. MORARD, *L'eucharistie, clé de voûte de l'organisme sacramental chez saint Thomas d'Aquin*, in: Revue thomiste 95 (1995) 217-250.

[49] Vgl. V. 15: tibi; V. 16: te […] te; V. 19: de te.

[50] R. WIELOCKX, Poetry and Theology in the *Adoro te deuote,* 167f.

[51] S. THOMAS, In IV Sent, d. 39, q. unica, a. 6 ad 2.

[52] S. THOMAS, *In Symbolum Apostolorum prol.*, ed. R.M. Spiazzi, in: *Opuscula theologica*, Bd. 2, Turin-Rom 1954, 193, n. 860: «Fides facit quatuor bona. Primum est quod per fidem anima coniungitur ad Deum: nam per fidem anima christiana facit quasi quoddam matrimoniam cum Deo: Osee II, 20: ‹Sponsabo te mihi in fide.›» Zitiert nach R. WIELOCKX, Poetry and Theology in the *Adoro te deuote,* 171.

[53] Vgl. S. Th. III, q. 37, a. 2, wo festgehalten wird, dass die Namen, die von Gott verliehen werden, stets ein gottgegebenes freies Gnadengeschenk bezeichnen. Im Blick auf den Namen ‹Jesus› wird dann ausgeführt: «[…] homini Christo hoc munus gratiae collatum erat ut per ipsum omnes salvarentur, ideo convenienter vocatum est nomen eius Iesus, idest ‹Salvator›.»

[54] Aufgrund zoologischer Untersuchungen weiß man heute, dass der Pelikan seine Jungen füttert, indem er den Schnabel auf die Brust stemmt und Fische aus seinem Kehlsack hervorwürgt. Dies dürfte der Ursprung für die Legende des PHYSIOLOGUS sein, der Pelikan erwecke seine toten Jungen durch Blut aus seiner geöffneten Brust zum Leben, so dass er im Zusammenhang mit Jes 1,2 und Joh 19, 34 zum Symbol für Christus werden konnte. Im Mittelalter glaubte man, der Pelikan ernähre seine Jungen mit dem eigenen Blut. Vgl. H. M. GOSEBRINK, Art. *Pelikan. Frömmigkeitsgeschichtlich*, in: LThK^3 8 (1996) 14.

[55] Vgl. S. THOMAS, *In III Sent.*, d. 20, q. unica, a. 3, arg. 4 ; *Quodlibet* II, q. 1, a. 2 s.c. 2.

[56] S. Th. II-II, q. 76, a. 1 unterscheidet drei Sprechweisen: 1. die indikativische, 2. die imperative und 3. die optative. Über den dritten *modus loquendi* wird ausgeführt: «Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur quasi expressio quaedam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba optativi modi.»

[57] Vgl. S. Th. I, q. 12, a. 2: «[…] ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet *lumen divinae gloriae* confortans intellectum ad videndum Deum. […] Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet, ut in se est.» Vgl. dazu: J.-P. TORRELL, *La vision de Dieu «per essentiam» selon saint Thomas d'Aquin*, in: DERS., *Recherches thomasiennes*, 177-197. Zu den scholastischen Diskussionen über die *visio beata* vgl. die Studie von N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 1954.

[58] Vgl. S. Th. II – II, q. 1, a. 8: «Duo autem nobis ibi videnda proponuntur: scilicet occulutm divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem *in gloriam filiorum Dei accessum habebums,* ut dicitur *ad Rom. 5, [2].*»

[59] P.-M. GY, *La liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, 275-278, hat darauf hingewiesen, dass die emphatische Betonung der Spannung zwischen Glaube und seliger Schau ein Proprium der Eucharistietheologie des Thomas von Aquin ist, genauer seines Spätwerks (1264-1274). Bei seinen Zeitgenossen (Albertus Magnus, Bonaventura) spielt sie im Kontext der Eucharistie keine Rolle.

[60] H. U. von BALTHASAR, *Die Würde der Liturgie*, in: DERS., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln ^{2}1995, 74-82, hier 78.

[61] Vgl. dazu vertiefend J.-L. MARION, *Intimität durch Abstand. Grundgesetz christlichen Betens*, in: IKaZ 4 (1975) 218-227.

[62] Instruktiv dazu: K.-H. MENKE, *Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus*, in: IKaZ 21 (1992) 486-499.

[63] Vgl. dazu J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn u.a. [2]2001, 262-265.
[64] Vgl. S. Th. III, q. 79, a. 1.
[65] Vgl. S. Th. III, q. 75, a. 1.
[66] P. HANDKE, *Wie ein Gewecktwerden für einen anderen Tag*, in: Christ in der Gegenwart vom 27. April 2003.

Franz Hermes dankbar zugeeignet.

Maurice Blondel

ÜBER DIE EUCHARISTIE

Aufzeichnungen aus seinem «Tagebuch vor Gott»

Vorbemerkung. Maurice Blondel (1861-1949) ist im deutschsprachigen Raum vor allem als Philosoph bekannt, der 1893 das epochemachende Werk *L'Action* veröffentlicht hat. Weniger bekannt ist, dass er während der Entstehungszeit dieses wissenschaftlichen Hauptwerks geistliche Aufzeichnungen verfasst hat, die posthum unter dem Titel *Carnets intimes* (2 Bde., Paris 1961-66) ediert worden sind. In diesen Aufzeichnungen, die den spirituellen Hintergrund der Philosophie Blondels offen legen, finden sich bemerkenswert kraftvolle Aussagen zur Eucharistie. Immer wiederkehrende Motive sind: das alltägliche Leben in die Gegenwart Christi hineinzustellen, sich aus den Zerstreuungen herausrufen zu lassen und zu sammeln; das Leiden als eine Form der Anwesenheit Gottes im Leben anzunehmen; die natürliche Schwerkraft des Ich zu überwinden und das Wollen und Denken Christus zu dedizieren, um in die zeit- und todüberwindende Dynamik seines Lebens einzutreten. Kurz: Gastfreundschaft und dankbare Selbstübergabe an den, der alles gegeben hat, sind das Signum eucharistischer Existenz.[1]

1883
5. Dezember – Mein Gott, lass mich sein wie gutes Brot und sprich dann über mich die Worte der Wandlung! (S. 35)

1884
4. März – Die Eucharistie ist der Inbegriff der christlichen Gesinnung. (S. 58)

1885
21. Oktober – Jesus, gib Dich mir so völlig, dass Du mich ganz hinnimmst. Und wenn es nötig ist, dass ich das Gefühl meines Elendes behalte, lass mich ihm nicht erliegen. (S. 75)

7. Dezember – O lange Abwesenheit, Nacht, Schlaf, Erschöpfung: nun aber die Kraft, das Licht, die Süße, das Leben, die Gegenwart des gütigen Trösters. Herr Jesus, ich muss dich nennen, Du bist es. Der Heilige Geist, durch den allein wir Dich nennen können, rufe ohne Unterlass in mir: Herr Jesus! Jesus, du bist es. Handeln und leiden, du wirst mich beides lehren. Was verschlägt's schon, wer ich bin? Die Zukunft, die mich so sehr beunruhigte, die Zukunft, die meine Eitelkeit mit Träumen bevölkert oder die meine Kindesliebe vielleicht niederdrückend finden wird, die Zukunft, die bist Du. […] Was wird aus mir, was ist mein Wesen, was bin ich wert? Denken wir nicht mehr daran; es wird ja das sein, was Du willst, was Du wollen wirst. Man kann nur einen Schritt aufs mal tun. Du wirst mir zeigen, wohin ich den Fuß setzen soll, und wenn Du mich in die Nacht führst, wo ich mich immer

so fürchte, dann will ich singen, um mir Mut zu machen, und wissen, Du bist da. Handeln, leiden und beten … (S. 77)

1886
9. Januar – Das rein Abstrakte existiert für mich nicht. Ich brauche Fühlung, Materie, Fleisch und Blut. Hättest Du mir nicht Dein Brot gegeben, nichts hätte mich auf einiger Höhe gehalten. (S. 87f.)

20. Januar – Kein System, keine geistige Rechthaberei; sich immerfort erneuern, enteignen; spüren, dass man nichts aus sich selbst hat. Nur davon reden, wofür es kein Gedächtnis gibt, nur Deine Gegenwart und das Flüstern Deines Wortes […] (S. 92)

23. Januar – Alles in Dich werfen, dort geht nichts verloren. (S. 93)

1887
27. Oktober – Man muss mit seiner Zeit gehen, aber sie sehen, wie Gott sie sieht. (S. 127)

Anschließend möchte ich die Kommunion der Wesen zeigen, die zusammengesetzte Einheit, was voraussetzt, dass Gott Sich uns in der Kommunion gibt, und was fordert, dass wir uns Gott in der Kommunion geben. (S. 127)

27. November – Stets bereit zu kommunizieren oder zu sterben, das ist ein und dasselbe. Der Tod ist die letzte, die vollendete, die ewige Kommunion. (S. 129)

1888
3. Februar – Nicht an die Zeit denken, die vergeht, sondern an die Taten, die sind und für immer bestehen. Leben, als wären wir ewig. Leben, als hätten wir bloß einen Augenblick zu leben, ist dasselbe. (S. 143)

5. Februar – Legen wir unser Vertrauen in keines unserer Werke, verzichten wir auf alle Selbstsicherheit, denn unsere Werke sind nicht mehr als das, was Gott daraus zu machen geruht. (S. 144)

8. März – Kein Total, keinen Ausgleich, keinen Rückblick, kein Bedenken der Zukunft und keinerlei Vorsicht beim Ausgeben, denn ich habe ja die Unermesslichkeit Gottes als Hinterlage, und die Berechnung wird ja erst im ewigen Leben abgeschlossen. *Ex Deo ad Deum*. (S. 147)

16. März – Wenn wir Dich wenigstens wie einen Menschen behandelten, mit gleichem Anstand, gleicher Loyalität, mit soviel Herz wie einen Freund! (S. 148)

17. März – Mein Gott, wie wenig habe ich getan, wie wenig gebetet, ermahnt, geholfen, bekehrt! Tritt Du an meinen Platz, bestelle Du selber mein Werk, ich bin nicht würdig, in Deinen großen mystischen Leib einzutreten, denn ich erfülle meine Funktion keineswegs; komme doch mit Deiner heiligen Menschheit, Deinem

Fleisch, Deinem sakramentalen Leib, übernimm meine Stelle, setze Deine leidende und wirkende Person dort ein, wo ich hätte handeln, leiden und beten sollen. Nicht genug, dass Du mich zu Dir rufst, in Dein Erbe, als ein Teilchen Deiner Kirche, Du schenkst Dich mir außerdem ganz in der Gnade des Sakraments, fast als wärest Du nur eine Partikel von mir […]. (S. 149)

14. April – Seltsam herrliche Worte. *Ut ventri esca et escis venter, ita corpus Domino et Dominus corpori. Dominus corpori.* Gott ist da für unseren Leib. Jesus ist Jesus nur, um uns in Sich zu vollenden, und wir sind nur, um in Seine göttliche Menschheit aufzugehen. Gott braucht unsere Leiber als Speise für Seine Liebe, als Substanz Seines mystischen Leibes, als den einzigen lebenspendenden Teil Seiner Schöpfung; alles Übrige ist tot: *et hunc et has destruet.* Gott und Mensch sind im Austausch. Gott behandelt den Menschen, als wäre er Sein Gott: sie sind sich gegenseitig Ziel und Mittel, wie es einem Organismus ansteht, der aus der gleichen Bestimmung lebt. Gott erwartet vom Menschen, dass er dazu beitrage, alle Gerechtigkeit zu erfüllen: Aber Gottes Leib in uns ist nicht das animalische Leben, er ist das sittliche Leben, das Tun. (S. 150f.)

4. Juni – Kult ist nur in Tat umgesetztes Dogma; ohne Praxis gibt es keine Religion im Geist und in der Wahrheit. (S. 157)

2. November – Wer ist der Freund, der wortlos seinem Freunde sein Gut und seine Person hinopfert? Du allein. Und wie gerne übersehe ich Deine Gegenwart und Deine Dienste und lasse sie brach! (S. 170)

4. November – Sei Du mein Tun, mein Denken, meine Rede, o göttlicher Keim, brich auf, wachse empor, fruchte. Dass ich dich fände in den unwillkürlichen Regungen der Seele, in jenen lichtvollen gütigen Worten, die die Menschen beeindrucken […] in der stärkenden Festigkeit, in dem Wohlgeruch, der Deine Anwesenheit kundtut. Sodass man sagen möge: Hier ist Gott vorbeigegangen. Seien auch wir Eucharistie … (S. 172)

16. November – Immerdar in der Ewigkeit leben, um die Zeit zu nützen; sich unablässig sammeln, wenn man sich bereichern und zugleich ohne Maß ausgeben will. (S. 174)

19. November – Die Philosophie ist die Kunst, auch dann Recht zu haben, wenn man Unrecht hat. (S. 174)

24. November – Mein wichtigstes Buch sei mir die heilige Kommunion, worin ich im Geheimen meines Herzens alle Wissenschaft des Menschen und Gottes lesen will; und unablässig möchte ich Deine Berührung und Dein Wirken verspüren. (S. 176)

1889
1. Januar – Jesus, Dir gehört mein erster wie mein letzter Tag. (S. 185)

13. Februar – Man sollte alle Menschen so betrachten, als ob sie gerade kommuniziert hätten, so wie sie immer sein sollten: Christus in ihnen und sie in Christus. (S. 193)

13. März – Täglich fühle ich, dass ich, entgegen meinem Willen, dahinsterbe. Man muss zu diesem Zustand des Absterbens Ja sagen, um ebenso täglich wiedergeboren zu werden und in Gott überzugehen, der uns erwartete. Legen wir selber ab, was uns entrissen wird, werfen wir alles in Ihn, wo nichts mehr zugrunde geht, verunsterblichen wir unsere Gedanken und Taten, indem wir sie dort hinterlegen, wo man keines Gedächtnisses bedarf, um sie wiederzufinden, dort wo man eine immer gegenwärtige, immer frische Inspiration geschenkt erhält. Wir leben nur, indem wir je auferstehen; das enge armselige Ich wird gut, universell und unbedingt nur durch Leiden, Verzicht und Tod. Seien wir die Andern; seien wir Wille Gottes: Wenn der Tod kommt, sollten wir das Sterben nicht erst lernen müssen. (S. 200f.)

25. April – Ich erflehe von Dir diese moralische Transsubstantiation für all das Arge, dessen ich Zeuge bin und das mir das Herz zusammenschnürt. (S. 219)

19. Mai – Du legst in uns, was wir bewahren sollen: und bist Du abwesend, so wollen wir Deine Anwesenheit nachahmen. Dann wirst Du uns immer gegenwärtig sein. (S. 231)

21. Mai – Da ich trotz allem versuche, alles bis hinein in die geheimen Spielfedern des sittlichen und göttlichen Lebens zu verstehen, ist mir heute etwas vom Nutzen eines freiwillig und dauernd übernommenen Leidens aufgegangen: trügen wir doch stets die Hostie wie ein Siegel auf dem Herzen, so dass wir nichts anfassten, nichts täten, nichts liebten ohne den Gottmenschen! […] *Leiden ist die stets neu erinnerte Anwesenheit Gottes*, die stets wache Reflexion; ist die Hostie selber, zwischen uns und die Welt gesetzt, zwischen uns und uns selbst vermittelnd. (S. 232)

13. Juli – Wir müssen Gott mehr als uns selber lieben; aber wir können Ihn nur lieben, falls wir zuerst in uns Sinn und Wirklichkeit der Liebe finden. *Nisi aliquid intelligat, nemo potest credere in Deum* (Augustinus). Gott schenkt uns zuerst uns selbst, damit Er uns endlich sich selber schenken kann. Trotzdem wäre der Mensch nur ein flüchtiger Schatten, wenn er nicht Wesen und Halt in Gott, in der Liebe gewänne, nicht zuerst geliebt würde. Unser Bedürfnis nach Seligkeit wird erst vollendet, unser Heil erhält seine überragende Bedeutung erst dadurch, dass Gott es will und liebt. Um Gottes willen müssen wir zuerst wollen, in Gott gewinnt es absoluten Wert: weil Gott für uns gestorben ist, sind wir unendlich wertvoll geworden, nicht für das, was wir wert sind, hat Jesus sich geopfert. *Totus tuus Domine* … (S. 246f.)

26. August – Sie ist schrecklich, diese Passion, da sie alle Sünden ausbüßt, die Hölle umgreift, jede mögliche Schuld in sich fasst, der zuvorzukommen ihr Wesen ist, alle Leiden enthält, die Menschen empfunden haben oder erdenkbar sind, das gesamte Problem des Bösen, alle Unvollkommenheiten, all unsere Leidenschaften bis

zu den unwillkürlichen Regungen, die die im Fleisch gefangene Seele betrüben. Gäbe es auch nur einen einzigen Verdammten, so könnte das Herz des Erlösers in seinem Liebesdrang noch über die kleine Schar der Erwählten klagen; der gute Hirt denkt einzig an sein verlorenes Schaf, der Vater ist streng und drohend zum voraus, um später weniger strafen zu müssen. (S. 263)

29. August – Güte überall: der Blick auf die Zukunft wäre sonst immer nur schmerz- und angstvoll; der Blick in die Vergangenheit, auch wenn sie schwierig und leidvoll war, bleibt oder wird für gewöhnlich angenehm. Nur die Reue muss lebhaft bleiben, denn hier handelt es sich um das, was nicht vergeht. (S. 264)

9. September – Sich von der Gegenwart und vom Beistand Gottes soweit durchdringen lassen, dass jede Bewegung, jeder Gedanke, jeder Akt eine geistliche Kommunion wird. In Dir schöpfen wir Kraft, Atem, Licht und Mut zur Tat. (S. 267)

15. September – Der Gedanke an das künftig zu Leistende darf unsere augenblickliche Leistung in der Stunde, die uns geschenkt ist, nicht behindern. Sich in der Dauer beschränken! Das ist der letzte Sieg der inneren Armut: nicht verfügen über die Zeit, die uns wahrscheinlich doch nicht gehören wird, nie wahrhaft unser eigen ist; die Phantasie so weit beruhigen, dass wir uns von keiner Unruhe, keiner Hast, keiner Verwirrung mehr bedrängen lassen; tun, was man in jeder Minute tun kann, nichts darüber hinaus, aber auch nichts Minderes; vorweg wie in der erlangten Ewigkeit weilen: wie viel Zeit würde man gewinnen, wie viel fruchtlose Ermüdung sich ersparen! (S. 271)

28. Oktober – Leere alles Lebens, das Du nicht ganz erfüllst. Je mehr Neugierde wir den wechselnden und vergehenden Dingen entgegen bringen, desto mehr leiden wir an Langeweile, Eintönigkeit und Überdruss. (S. 282)

29. November – Ich bin so arm und leer, dass ich nicht einmal mehr Deine Abwesenheit verspüre. Erfülle mich, auch wenn ich Dich nicht darum bitte; lass mich wenigstens Deinem Kommen kein Hindernis setzen und bisweilen die erquickende Überraschung erleben, Dich in einem Winkel meines Gemachs zu entdecken, wie einen Freund, der vertraut genug ist, sich auch in Abwesenheit des Gastgebers einzurichten, beinah wie ein Diener, der das Feuer unterhält oder wiederentfacht, um den Meister bei seiner Rückkehr zu empfangen. Du kamst, um zu dienen, um die Seelen zu entflammen, zu verzehren. Schon so lange habe ich nicht mehr mühelos mit Dir geredet, wie im natürlichen Fluss eines Gesprächs, das ununterbrochen fortdauert. (S. 298)

30. November – Christus, der Mensch, ist das Auge Gottes in der Welt. (S. 299)

19. Dezember – Liebe allein ist allmächtig. (S. 309)

31. Dezember – Wir sollten denken, wollen, handeln nur für's Unvergängliche, dann werden wir nicht vergehen: die Zeit ist's, die tot sein wird … und da ich

traurig bin angesichts der zerrinnenden Dauer, lass mich mein sterbliches Leben in Deine ewige Liebe hinüberverlegen. (S. 315)

1890
2./3. Januar – Wir kommunizieren, aber nicht alles in uns kommuniziert; wir müssen durch innere Reflexion das Licht in die dunkelsten Winkel fallen lassen, Wärme und Reinheit den vereisten und verschmutzten Stellen zuführen, unsere Wünsche und Gedanken zu bekehren suchen, immer inniger die geistliche Nahrung aufnehmen, die uns verwandeln will. (S. 323f.)

5. Januar – Eins der größten Hindernisse, die Zeit vernünftig zu brauchen, ist der Wunsch, sie allzu gut auszunützen: wir möchten alles gleichzeitig tun; wir zerreiben uns an unserer Machtlosigkeit und verzetteln uns im Vielerlei unserer Ansätze, von Aufgabe zu Aufgabe flatternd, oder verharren fast reglos unter dem Druck der widrigen Mächte. Dies Übermaß an Wünschen und Absichten ist durchaus nicht immer ein Zeichen von Geistesfülle oder Vielfalt der Fähigkeiten: häufig weist es auf eine Krankheit des Willens hin, der nichts ausschließen kann, um entschlossen zu handeln, und auf eine Art schwelenden Wahnsinn […] Das Einfache und Gute besteht darin, friedlich seine Aufgabe zu erfüllen, ohne Heftigkeit und ungesunde Hast; das demütig ergebene Gefühl der Vergeblichkeit ist das Prinzip der nützlichsten Auslastung unserer Kräfte. (S. 325)

15. Januar – Brächte die Kommunion auf einen Schlag ihre ganze Wirkung hervor, so wäre sie Tod, der Übergang zum Leben. Ein solcher Kontakt mit dem göttlichen Leib, der zu Gott auferstanden und der Welt abgestorben ist, eine so unbedingte Loslösung von allen vergänglichen Neigungen und von unserer eigenen Sterblichkeit, ein solches Setzen Christi an die Stelle unserer Ichsucht: ja das wäre der Tod; es wird einst die Wegzehrung sein. Gott sehen, Gott halten – sterben. (S. 329f.)

19. Januar – Wir müssen unsere Tat so weit auswerfen, dass nichts davon zu uns zurückzukehren scheint, bis in die Ewigkeit hinein, bis ins Herz Gottes. Werfen wir Alles in diesen Ozean, der Alles einschlingt und nichts zurückgibt, bis zum Tag der Offenbarung, wo Er sich selber geben wird. Alles. Was für ein Tausch: restlos gegen Ihn restlos, und in Ihm alles übrige, Alles; und in Ihm allein können wir uns wiederfinden. Denn wir selber, unser wahrer Mensch, ist das, was von Ihm stammt und zu Ihm geht: die Macht des Vaters, das Wort der Wahrheit, der Geist der Liebe, das ewige Leben. Wer mit mir zerstreut, sammelt. Säen wir, streuen wir, verschwenden wir uns, nie werden wir so arm sein, dass wir diesen ganzen Reichtum verdienen und den Ozean füllen, worin unser Schatz schwillt. (S. 330f.)

19. März – Kaum berührten wir Dich, müssen wir Dich schon wieder verlassen, auch wenn Du hier ganz in uns bist; und Du bist es immer, nur wir sind so selten da. (S. 365)

23. März – Sobald man Dich von außen betrachtet, wie einen Gegenstand der Erkenntnis oder des Forschens, hält man nur noch ein Gespenst, ein Idol; das bist nicht Du, belebende Liebe, die Du uns unermüdlich hetzest und verfolgst. Wenig-

stens ist es heilsam, unter Deiner Abwesenheit zu leiden, denn auch das ist eine Weise, Dich zu ersehnen, zu lieben, zu haben. (S. 367)

27. März – Die Tathandlung ist die Brotvermehrung, die natürliche Kommunion des Subjekts mit dem Universum. Das Subjekt, einsam und unfruchtbar, verbreitet sich in der Vielfalt des Objekts und erreicht durch dieses die Menge der andern Subjekte. Ein Wort, eine Tat sind wie eine Wolke von Samen, hinausgestreut in alle Winde; sie sind das Organ der Reproduktion; und das Gesetz alles Lebens ist, zu wachsen und sich zu vermehren. O Akt Gottes in der heiligen Kommunion, er ist göttliche Zeugung, ewige Weihnacht in der Welt. (S. 369)

3. Juni – Wenn man Gott zu berühren meint oder wenn man's gewahr wird, dass Er in uns vorüberging, mitten durch unser verträumtes Elend, dann schaudert man bis ins letzte. (S. 379)

9. Juni – Jetzt, im sinnlichen Leben, sind wir vereinzelt und abgerückt. Die Abwesenheit lässt die wahren und kräftigen Bande zwischen den Herzen hervortreten, und das Wort, mit dem sich Freunde verabschieden, ist nicht ein Wort der Trennung, sondern der Einigung. *A Dieu!* (S. 380)

12. Juni – Je weniger wir beizutragen meinen, desto mehr gibt uns Gott vom Seinigen. Wir müssen es als das Seinige wahren; aber wenn Er Sich schenkt, Sich selber, im göttlichen Sakrament, so gibt Er Sich als der Unsrige. Lernen wir die Kunst, Seiner zu bedürfen, Ihn mit Verlangen aufzunehmen, Ihn restlos zu empfangen und zu brauchen. *Praebe mihi cor tuum et dabo tibi meum*. (S. 381)

9. August – Man muss sich zurücknehmen, um besser zu lieben: welche Gebrechlichkeit der Natur wäre schmerzlicher? Aber es bleibt auch wahr, dass man, wenn man sich ausgibt, mehr Kräfte zurückerobert, als man verbraucht. (S. 388)

22. November – Man kann weder Gott sein noch Gott werden ohne Gott. (S. 390)

28. Dezember – In der Traurigkeit liegt ein verborgenes Gut, der Keim einer unbesieglichen Hoffnung; sie ist das Geheimnis der Seele mit Gott, der Anfang jener intimen Liebe, die Jeden mit einem unmittelbaren geheimnisvollen Namen begabt, der nur der Seele und Gott bekannt ist: der Schmerz ist das, was uns wie die großen Wasser durchflutet; was uns durchbohrt wie ein Schwert, das die Herzen offenbart; was weder ausgedrückt noch gewusst werden kann, unendlich, unaussprechlich bleibt; und wirklich ist die Gegenwart des Unendlichen in uns das große gegenwärtige Leiden, Gott in uns. (S. 398)

1891

2. Januar – Wie gütig hast Du mich zu Dir hingeführt! Du hast mir gezeigt, dass wir nur in Dir wir selbst sein können; Du bist der Innerste, der Wirkliche, der Gute, bist das Unendliche dessen, was wir sind, was wir sein wollen und auch werden, falls wir unser beschränktes Wissen und unsere eigene Liebe hingeben und nur

Dich lieben, den Unsichtbaren, unsern Sinnen Unzugänglichen; Du hast mit unserer Ichsucht nicht zu tun; Du bist das Objekt für den, der einzig aus dem objektiven Leben leben will; Subjekt für den, der lebendig, persönlich, göttlich sein will; Subjekt auch, indem Du uns in Dich selbst aufnimmst; nur wenn wir uns fliehen, finden wir uns; Du gibst uns, das zu sein, was wir Dir überantwortet haben. (S. 403)

22. Februar – Was bedeutet ein bisschen mehr Vergnügen oder Schmerz, verglichen mit dem, was wir sind und was uns erwartet? Was gilt schon die Mittellage, in der wir uns von Natur befinden, in den Augen Gottes, der uns für Sich bestimmt und in dessen Angesicht wir Alles für gut oder für nichtig halten müssen, jenachdem wir es auf Ihn beziehen oder von Ihm trennen? (S. 411)

8. März – Das Subjekt, das wir sind, kann sich selbst nicht restlos erkennen; es liegt etwas auf seinem Grunde, das das Objekt, das es für sich bildet, nicht völlig ausdrückt und es in den eigenen Augen eine unvollkommene, verschleierte Wirklichkeit bleiben lässt. Wir sind gezwungen, etwas in uns anzuerkennen, was wir nicht sind, was wir weder wissen noch sein können, das unendliche und unbedingte Subjekt. Und damit dieses Subjekt in uns ohne uns das sei, müssen wir Es realisieren, indem wir bezeugen, dass in Ihm Sein und Erkenntnis, Subjekt und Objekt sich unendlich entsprechen. Indem wir wollen, und um wollen zu können, wollen wir, dass Gott sei. (S. 414)

22. März – Palmsonntag. Ist es zum glauben, dass man Dich mit so geringschätziger Vertraulichkeit behandelt, als empfinge man jemand Gleichgültigen, wäre derart in seine Beschäftigung vertieft, dass man die Anwesenheit eines Fremden gar nicht merkt! Und Du findest Dich ab mit der Zerstreutheit, dieser heuchlerischen Gastfreundschaft, weil Du uns liebst, ohne uns, gegen uns, mehr als wir selbst. Möge unsre Scham wenigstens ein Geständnis der Dankbarkeit und eine Regung der Liebe sein … (S. 416)

22. April – Die größte Schwäche, die unheilbarste, und die Wurzel aller übrigen ist, sich für stark zu halten … (S. 425)

27. April – Sich schon in dieser Zeit in den Zustand der Ewigkeit versetzen, das heißt mit Jesus, dem Getöteten und Auferstandenen leben. So viele Menschen leben, als müssten sie nie sterben. Man soll handeln, als wäre man schon gestorben, um am wahren Leben teilzubekommen.
Jenachdem man das Unendlich des Todes in die Gleichung einbezieht, bekommt alles ein anderes Vorzeichen! … (S. 426)

Täglich will ich Dir eine bestimmte Zeit widmen, Dir allein, ohne Rücksicht auf meine menschliche Aufgabe und Pflicht; Dir allein; und ich bin so verblendet, dass es mir schwer fällt, diese Zeit nicht für verloren zu halten. (S. 426)

20. Mai – Wir wissen nichts Besseres, als Dich in einen Tabernakel einzusperren, in ein Grab zu versiegeln, in die Nacht hinauszustoßen; das nennst Du Deine Wonne.

Dabei müsste man Dich an den Himmel erheben, damit Du mit Deinem Blick alle Menschen beherrschen könntest, die unter der Glut Deiner strahlenden Liebe wirken: könntest Du doch vor Allen ausgesetzt sein, ununterbrochen, nicht bloß von Zeit zu Zeit in Deinem Tempel. Dazu bist Du ja gekommen. (S. 434)

7. Juni – Fronleichnam. Uns damit abfinden, Dich immer wie im Traum, in der Nacht, wie durch einen Diebstahl zu empfangen. Noch ist die Zeit des Erwachens, die Klarheit, des Besitzes nicht da, obwohl der Tag naht und wir schon die Werke des Lichts vollbringen sollten. Noch müssen wir uns verbergen, wenn wir Dich empfangen, verbergen vor den Andern, um ihnen nicht ungelegen zu sein oder Ärgernis zu geben, verbergen vor uns selbst, um nicht von der Scham abgehalten zu werden, verbergen vor Dir, unter Deiner Barmherzigkeit. (S. 439)

31. August – Man muss Zeit, die man gern benützt hätte, entschlossen verlieren können, um für Zeit zu büßen, die man gern verloren hat. (S. 449)

18. September – Die Wissenschaft! Entspricht sie, so wie sie heute betrieben wird, einem wirklich aufrichtigen, berechtigten und notwendigen Bedürfnis des Menschen? Sich solche Plackerei aufladen, sich in solche Gefahren begeben, wo doch der Tod in einer Sekunde Alles enthüllen wird, was wissenschaftliche Forschung niemals ergründen kann! Doch, trotzdem soll man Gelehrter sein, um das Ansehen der falschen Wissenschaft zu zerstören, um all die Seelen, die von dürftigem Licht verwirrt sich in Finsternis stürzen, zum Gott der wahren Wissenschaft heimzuführen. Die Wissenschaft ist gut, aber allein im Feuer der Liebe. (S. 451)

7. Oktober – Es ist gut, Dir täglich eine Viertelstunde zu widmen, auf den Knien, und wäre es nur, um sie für dich zu verlieren; man verliert noch andere; und doch scheint uns nur die Zeit zu reuen, die wir Dir schenken, als könnten wir nützliche Arbeit verrichten, ehe wir Jegliches von Dir empfangen haben. (S. 453)

1892
15. Januar – Es reibt mehr auf, an kommende Taten zu denken, als sie schlicht zu tun; es ermüdet mehr, seine Zeit zu verlieren, als sie zu verwenden. Seine Zeit! Tatsächlich: wir haben sie und müssen sie eintauschen gegen die Ewigkeit des Aktes, aber eben von dieser winzigkleinen Gegenwart machen wir so schlechten Gebrauch, auch wo wir wissen: man kann damit das Unendliche bezahlen. (S. 471)

6. August – Zeit verlieren heißt Gott verlieren. O Macht dieses zerrinnenden Nichts, dieser Gegenwart, die weniger als nichts ist, da sie schon nicht mehr ist und uns in ewige Schulden hat stürzen können. (S. 491)

21. November – Dir geb ich zu hüten alles, was ich lasse, zu übernehmen alles, was ich geistig beleben soll, herauszufordern alles, was ich tun werde. *Ad te*. (S. 496)

1893
2. August – Arbeiten, ohne Rückwendung auf sich selbst, für Dich allein; dann geht alles gut. Die Bitterkeit des Lebens kommt daher, dass man nicht so arbeitet … (S. 519)

1. Dezember – Ich verlange nichts von Dir; aber das, was Du von mir willst, das fordere ich von Dir mit dem ganzen Nachdruck, den ich hineinlegen müsste. Gib, was Du willst; ich will, was Du gibst … (S. 524)

3. Dezember – In unserer Lebenslage, die nur ein Durchgang ist, bleibt jeder Anfang immer ein Ende. So wollen wir in der Gegenwart leben, die ein Nichts scheint und doch einzig wahrhaft ist, ohne uns in der Gier nach einem Leben zu verzehren, das nur ein Tod ist. Leben wir dort, wo wir sind, nicht dort, wo wir nicht sind. (S. 524)

1894
15. Februar – Man meint, es sei lang, und dabei ist es kurz, ist nichts. Was denn? Eine Stunde, ein Tag, ein Jahr, ein Leben. Verschieben wir noch ein wenig das Böse, das uns versucht: schon ist die Ewigkeit da, die der Tod uns bringt. Tod, immerwährender Bote, sei uns göttlicher Ratgeber, Gegenwart des Guten, dauerndes Sakrament Gottes. Wenn man keine Ursache hat, misstrauisch zu sein wegen dem, was man eben tut, dann ist der Gedanke sanft, dass man einen Plan der Vorsehung ausführt, in so schlichtem Wirken den unendlichen Willen, der uns vergottet, verwirklicht. (S. 534)

10. März – Sich selbst zur Last sein: dann sucht man sich auf Gott zu entlasten; hat man Ihn aber in sich, so wiegt man nichts mehr; nichts ist schwer, nicht einmal man selbst. Ich will mich bemühen, mir das einzuprägen, bis zum Tag, da auch noch diese Bemühung dem Zustand vertrauender, reiner Übergabe, Hingegebenheit widerspräche, zu dem Du uns ladest als Sieg Deiner Liebe in uns … (S. 536)

14. März – Sich ins Unverstehbare schicken, ins endgültige Scheitern unserer Ansprüche und Begierden, ohne dass etwas von Vorsehung durchschimmert, ohne dass ein fassbarer Ausgleich die schmerzhafte Prüfung sänftigt. Eben dies Unendliche der endlichen Schmerzen ist Deine verhüllte Gegenwart und erwirkt Deine Kunft in der verwundeten Seele. (S. 537)

23. März – Karfreitag. Es geht nicht anders: wir müssen bereit sein, einzugestehen, dass unsere Schuld Gott mordet, müssen wollen, dass Gott durch uns und für uns stirbt, müssen unser Elend und seine erlösende Güte annehmen, müssen an unsern Platz treten, um zu begreifen, dass er sich an den unsern stellt, anerkennen, dass er sich frei und aus Liebe zu dem macht, wozu wir ihn quälend und böswillig machen; ja, dieses Geständnis ist nötig, damit das Heil uns zugewendet werde … (S. 538)

16. April – Wir haben nur, um zu geben. Wir besitzen also nur, was wir, von Deiner Güte empfangen, den Andern aus reiner Freigebigkeit gegeben haben. Was wir behalten, verlieren wir. Was wir preisgeben und verströmen, gewinnen wir. (S. 540)

2. Mai – In der Erwartung der Himmelfahrt. Dein scheinbarer Weggang sichert Deine reale Präsenz und verbürgt uns die Intimität geistlicher Einigung. Damit Du lebst, wo wir noch sind, müssen wir leben, wo Du schon bist. (S. 543)

3. Mai – Himmelfahrt. Du bist gestorben angesichts Aller und für Alle; bist zu Deinem Vater aufgefahren angesichts Deiner Jünger und für sie allein. Das sichtbare Sakrament Deiner Kommunion ist das gleiche für Alle, ist Dein mystischer Tod; aber nicht in allen Seelen gleichermaßen ereignet sich Deine glorreiche Himmelfahrt. Könnte ich Dir doch gewähren, in mir zu Deinem Vater aufzusteigen, und Dir nachzufolgen auf diesem Weg, der sich hinter Dir nicht schließt! (S. 544)

21. Juli – Die wahre Speise, die einzige, ist Gott. Einzig von Ihm erhalten wir, einzig Er nur gibt und hat. Alles übrige hat nicht und ist nicht; selbst die Fähigkeit zu empfangen, die Macht, sich anzueignen, stammt noch von Ihm. O ursprüngliche Nahrung, aus Dir stammt das Leben, Du verströmst es und lässest es ersickern in mich, gib mir, diese unsichtbare Nahrung immerdar einzunehmen, sie zu kosten und zu lieben, nach dem gleichen Maße, wie Du sie mir unaufhörlich darbietest, dem Maße, als ich mich davon abwenden könnte, dem Maße der unendlichen Abhängigkeit und Ohnmacht meines Nichts. (S. 548f)

Donnerstag, 23. August – Ich muss die Gewohnheit des Betrachtens wieder aufnehmen, der für Dich verlorenen Viertelstunde, der einzigen, die man nicht verliert. (S. 557)

[1] Alle Zitate sind entnommen aus: Maurice BLONDEL, *Tagebuch vor Gott 1883 – 1894*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Mit einer Einleitung von Peter Henrici, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1964 (nach wie vor lieferbar). Die hier dokumentierte Auswahl besorgte Jan-Heiner Tück.

Alexander Schmemann

EUCHARISTIE

Sakrament des Gottesreichs

Eingeleitet von Jan-Heiner Tück, übersetzt von Matthias Mühl,
überarbeitet vom Johannes Verlag Einsiedeln
und Jeannine Luczak-Wild (2005)

324 Seiten, gebunden, Euro 21.-; SFr. 31.50, ISBN 3 89411 388 X

Alexander Schmemann kommt in seinen – ebenfalls im Johannes Verlag Einsiedeln erschienenen – *Aufzeichnungen* immer wieder, vor allem in seinen letzten Lebensjahren, auf diese Schrift zu sprechen. Er weiß, dass er sie vor seinem Tod zu vollenden hat: «Mir wurde plötzlich klar, dass letztlich tief innen in unserer Kirche ein dämonischer Kampf gegen die Eucharistie im Gange ist, und das nicht zufällig! Wenn die Eucharistie nicht in den eigentlichen Mittelpunkt gestellt wird, ist die Kirche nur ein ‹religiöses Phänomen›, nicht aber die Kirche Christi, ‹Pfeiler und Bollwerk der Wahrheit› (1 Tim 3,15). Die ganze Kirchengeschichte ist von frommen Versuchen gezeichnet, die Eucharistie herabzusetzen, sie ‹harmlos› zu machen, sie in Frömmigkeit aufzulösen, sie auf Fasten und Vorbereitung zu beschränken, sie von der Kirche (Ekklesiologie), von der Welt (Kosmologie, Geschichte) und vom Gottesreich (Eschatologie) loszureißen. Es wurde mir klar: Wenn ich eine Berufung habe, dann hier, im Kampf für die Eucharistie gegen diese Verkürzung, gegen die Entkirchlichung der Kirche – wie sie durch Klerikalisierung einerseits und Verweltlichung andererseits geschehen ist» (1. Februar 1982).

Alexander Schmemanns Schrift über die Eucharistie ist ein christlich befreiendes und Einheit stiftendes orthodoxes Bekenntnis.

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN
Lindenmattenstraße 29 · D-79117 Freiburg
Tel. 0761 64 01 68 · Fax 0761 64 01 69 · JohVerlag@aol.com

«ES WELTET.»

Editorial

> «Had we but world enough, and time
> This coyness, Lady, were no crime
> We would sit down and think which way
> To walk and pass our long love's day»[1]
>
> *Andrew Marvell*

«Es weltet.»[2] – Als Martin Heidegger diesen Satz erstmals im Kriegsnotsemester 1919 formulierte, spiegelte sich darin nicht nur die Sprachgewalt des jungen Privatdozenten Heidegger wider. Es zeigte sich in diesem Satz auch schon die Bedeutung, die der Begriff der Welt für Heideggers weiteren Denkweg haben sollte – und damit ein Grundbegriff des philosophischen Denkens, den Heidegger, wie wir heute wissen, wohl kaum ohne die Inspiration hätte aufgreifen und entwickeln können, die er dem christlichen Weltverständnis verdankte.[3] Was aber bedeutet «Welt»? Was ist das eigentlich – die Welt? Inwiefern «weltet» es?

Es gibt Grundbegriffe des philosophischen und theologischen Denkens, die gerade aufgrund ihrer Unbestimmtheit, aufgrund eines ihnen eigenen Widerstandes gegen klare Definitionen wichtig geworden sind – oder die so wichtig sind, so zentral, so elementar, dass sie sich kaum auf den Nenner einer Definition bringen lassen. Der Begriff der «Welt» gehört ohne jeden Zweifel zu diesen Grundbegriffen. Vielleicht macht man mit der Welt daher eine Erfahrung, die derjenigen Erfahrung ähnlich ist, die Augustinus mit der Zeit gemacht hat: «Wenn niemand es von mir wissen will, weiß ich es; aber wenn ich dem, der mich danach fragt, eine Antwort geben will, weiß ich es nicht.»[4] Entzieht sich die Welt nicht letztlich eines jeden Versuches, sich ihr in definitorischer Absicht zu nähern? Hängt dies nicht vielleicht damit zusammen, dass uns gar nicht jene Distanz zur Welt möglich ist, die einen definitorischen Zugriff allererst ermöglicht?

Welt, das ist, so Ludwig Wittgensteins Versuch einer Definition im ersten Satz des *Tractatus logico-philosophicus*, «alles, was der Fall ist».[5] Ohne daß wir an dieser Stelle die Feinheiten von Wittgensteins Welt-Begriff verfolgen könnten, läßt sich doch festhalten, dass dieser erste Definitionsversuch mit viel Zustimmung aufgenommen werden dürfte – unabhängig davon, ob in jedem Fall die Intentionen Wittgensteins genau getroffen werden. Und da

es Tageszeitungen um alles, was der Fall ist, (und um alles Mögliche) geht, gibt es nicht nur im deutschsprachigen Bereicht Tageszeitungen, die die Welt im Namen tragen. Die Welt, das scheint alles Wirkliche zu sein – und alles Mögliche. Die Welt ist das Weltall, das All dessen, was ist.

Trotzdem gibt es aber auch die Vielfalt der Welten: Es gibt meine Welt und deine Welt, weil es neben der Außenwelt auch eine Innenwelt gibt oder wir unsere je eigenen Weltbilder ausformen können. Es gibt die erste, zweite und dritte Welt, über deren Existenz man, wenn nicht unsicher, doch so peinlich berührt ist, dass man sie gerne die «so genannte» dritte Welt sein läßt – ganz zu schweigen von Versuchen, auch noch von einer vierten Welt zu sprechen. Und als seien der Welten noch nicht genug, gibt es auch noch die Alte Welt und die Neue Welt, die Umwelt, die Mitwelt und die Selbstwelt oder jene Welt, in der man sich aufgrund ihres allzu weltlichen Charakters besser nicht aufhalte: jene Halb- oder Unterwelt, die doch – bei aller Hälftigkeit und Untergründigkeit – ihre eigene Weltläufigkeit mit sich bringt. Noch komplizierter wird es, wenn wir, lassen wir einmal andere lebende Sprachen weitestgehend außer Betracht, die Welt der alten Sprachen (oder die ganz Alte Welt) erkunden und auf den *kosmos* und den *mundus* und die Nuancen dieser Begriffe bis in die Gegenwart von *mundus intelligibilis*, *mundus sensibilis* oder (den Franzosen sei's gedankt) *mondialisation* blicken.

Und doch gibt es Grenzen des Weltbegriffs, reden wir doch gelegentlich nicht nur über die Welt, sondern über Gott – *und* die Welt. Es gibt das Andere der Welt, das Jenseits der Welt, das Fern der Welt, *diese* Welt und *jene* Welt. Es gibt Gerechtigkeit, um deren willen einige vielleicht nicht gerne, so doch willig die Welt zugrunde gehen lassen. Und es gibt den Mangel an Welt. Die Begrenztheit von Welt (und Zeit), von der Andrew Marvell in «To his Coy Mistress» so rührend spricht. Welt ist daher zuletzt auch ein dialektischer Begriff, ein Begriff, der von seinem Gegenpol (oder zumindest von seinen Grenzen) her zu verstehen ist.

Aber da Gott – zumindest nach christlicher Auffassung – nicht nur der Gegenpol zur Welt ist, sondern auch in der Welt handelt, ist die Welt nicht nur den Philosophen überlassen. Auch den Theologen bleibt es eine Aufgabe, weltlich zu werden – ohne zu verweltlichen. Neben den Philosophien der Welt stehen daher auch Theologien der Welt – vor allem für die Christen, da das christliche Verständnis von Schöpfung und Inkarnation zu einer derartigen Aufwertung der Welt beigetragen hat, daß manchen (in kaum überzeugernder Weise allerdings) die für die Neuzeit nicht untypische säkularisierende Beschränkung auf – mehr oder weniger mondäne – Weltlichkeit als fast logische Konsequenz christlicher Welthaftigkeit erschien. Da mag, gewissen Irrläufen in die große weite Welt entgegen, eine Erinnerung an die Fragilität *dieser* Welt und an das Jenseits jenes *otherwordly* «Bereich»

angebracht sein. Nichts wäre nämlich zuletzt unmenschlicher, wenn es nur noch diese Welt gäbe, wenn die Welt total würde, wenn Welt tatsächlich *alles* wäre, was der Fall ist. Denn wenigstens darin, *daß* die Welt ist, so auch Wittgenstein, deutet sich etwas an, was über die Welt hinausweist: das Mystische.[6] Und aus christlicher Sicht mag man bei dieser mystischen Philosophie kaum stehenbleiben können – um der Welt (und unserer Weltlichkeit) willen und umwillen jener anderen Welt Gottes, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat.[7]

Aus diesem Grund beschäftigt sich dieses Heft der «Communio» erneut mit – Gott und der Welt: Die neutestamentlichen Grundlagen des christlichen Weltverständnisses zeichnet MICHAEL THEOBALD anhand des Johannes-Evangeliums und der Paulinischen Briefe nach. Dem Dichter Paul Claudel und seinem Welt-Stück *Der seidene Schuh* widmen sich die Ausführungen zur Transparenz der Welt und den Fesseln der Freiheit (HOLGER ZABOROWSKI). HORST BÜRKLE geht in seinen Ausführungen dem Kosmos als Heilsträger nach und zeigt, mit welchem Gesamtkonzept für Wirklichkeit der christliche Weltbegriff verbunden ist. Dem Gerücht von Gott, den Gründen, an Gott zu glauben, und dem, was derjenige, der an Gott glaubt, überhaupt glaubt, geht ROBERT SPAEMANN in seinen Überlegungen zu «Rationalität und Gottesglaube» nach. Daran schließen sich die Gedanken von KLAUS MÜLLER zur Virtualisierung der Wirklichkeit und zu den Gefahren einer De-Ontologisierung von Wirklichkeit an: Die Frage, wie Wirklichkeit verstanden wird, so zeigt Müller im Gespräch mit Robert Spaemann, hat nicht unerhebliche Auswirkungen darauf, ob und wie die Gottesfrage gestellt und beantwortet wird. Die Theologie kann auf die «wirkliche Wirklichkeit» nicht verzichten. Daher muß sie immer wieder – gegen verschiedenste Versuche, Wirklichkeit und Wahrheit als reine Illusionen zu verstehen – über die Welt und ihren ontologischen Status nachdenken. Die Theologie hat für diese Aufgabe wichtige Anregungen auch durch die Arbeiten Teilhard de Chardins erhalten (dessen Todestag sich in diesem Jahr überdies zum fünfzigsten Mal gejährt hat). Dem immer noch anregenden Werk dieses «Sohnes der Erde» geht HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ in ihrem Beitrag nach. NIKOLAUS LOBKOWICZ diskutiert in seinem eindringlichen Beitrag ein ähnlich wichtiges Werk für das theologische Nachdenken über die Welt: Eberhard Jüngels *Gott als Geheimnis der Welt*. KARLHEINZ RUHSTORFERS Überlegungen vom paulinischen Wort vom Kreuz im Widerstreit ergänzen in den Perspektiven den Blick auf die Welt und verweisen ausdrücklich noch einmal auf den Horizont, innerhalb dessen christliches Welt-Verstehen anzusiedeln ist.

Holger Zaborowski

Anmerkungen

[1] Andrew Marvell, To his Coy Mistress, in: The Poems and Letters of Andrew Marvell. Volume I: The Poems, ed. by H. M. Margoliouth, Oxford [2]1971, 27f.
[2] Vgl. hierzu Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in: *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von Bernd Heimbüchel (GA 56/57), Frankfurt am Main [2]1999, vor allem 72f. und passim. Vgl. zu dieser wichtigen Vorlesung des jungen Heidegger auch Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, Berkeley, Los Angeles and London 1995, 38-59.
[3] Der für Heideggers Denken zentrale Begriff des «In-der-Welt-seins» findet sich etwa erstmalig in Engelbert Krebs' *Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert* (Freiburg 1910, 103). Vgl. hierzu wie auch für das Verhältnis zwischen Heidegger und Krebs auch Christoph von Wolzogen, «Gottes Geheiminisse verkosten, bevor sie geschaut werden», in: Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander und Holger Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (= *Heidegger-Jahrbuch* 1), Freiburg und München 2004, 201-213.
[4] Augustinus, *Confessiones*, XI, 14, 17.
[5] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main [23]1992, 11 (Satz 1).
[6] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, 114 (Satz 6.44): «Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.»
[7] Vgl. hierzu Jes 64,3 und 1 Kor 2,9.

Michael Theobald · Tübingen

»WELT« BEI PAULUS UND JOHANNES

Paulus und die Verfasser des Corpus Johanneum (Joh, 1–3 Joh) sind Kinder des hellenistischen Judentums. Wenn sie über die «Welt» reden – und sie tun das in einer reflektierten Weise, die einmalig im Neuen Testament ist –, dann geschieht das zwar auf dem Boden einer ganz spezifischen Erfahrung, nämlich der Erfahrung der Minderheiten- und Randgruppenexistenz ihrer Gemeinden im zeitgenössischen Judentum und in der heidnischen Umwelt, die, gepaart mit einem religiösen Erwählungsbewusstsein, unweigerlich Distanz zur «Welt» bedeutete. Aber sie reden in einer Sprache, die sie von ihren Vätern und Müttern ererbt haben und die insbesondere in der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, der «Septuaginta», ihren wirkmächtigen Ausdruck gefunden hatte. Im Schnittpunkt zweier Kulturen angesiedelt, der biblisch-jüdischen und der sich seit dem 3.Jh. im Mittelmeerraum ausbreitenden hellenistischen Kultur, bezeugt die «Septuaginta» tiefgehende Transformationen der biblischen Sprache, an der auch die Rede von der «Welt» partizipierte. Bevor man die christlichen Einschreibungen in die Begriffsgeschichte bei Paulus und Johannes ins Auge fasst, empfiehlt es sich deshalb, an diese Wurzeln zu erinnern[1].

1. Äon (Weltzeit) oder Kosmos (Weltall), saeculum oder mundus? – Zwischen Zeitorientierung und Raumorientierung

Für das griech. Wort *kosmos* ist das Moment der Ordnung maßgebend. Es bezeichnet das kunstvoll Hergestellte, die Ordnung, die zwischen Menschen herrscht, überhaupt das Geordnete und darum auch das Schöne, zum Beispiel den Schmuck der Frau (so noch im NT: 1 Petr 3,3; vgl. 1 Tim 2,9). Denn das Schöne gehört zum Begriff der Ordnung unablösbar hinzu.

Erst im 6./5. Jh. v. Chr. bildet sich bei den jonischen Naturphilosophen *kosmos* als Begriff für das Ganze des Alls heraus. Das Moment der Ordnung bleibt bestimmend. So heißt es bei *Heraklit* (Frgm. 30): «Diese Weltordnung

Michael Theobald, geb. 1948 in Köln, seit 1989 Inhaber des Lehrstuhls für Neues Testament an der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen. Forschungsschwerpunkt: Paulinische Briefliteratur, johanneische Theologie.

(*kosmos*) hier hat nicht der Götter noch der Menschen einer geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein: immer lebendes Feuer [Heraklit meint den Logos], aufflammend nach Maßen und verlöschend nach Maßen». Streng räumlich gefasst, meint *kosmos* jetzt (später lat.: *mundus*) die Einheit des Weltalls, die in seiner inneren Gesetzmäßigkeit gründet, auch seine Schönheit, die sich in seinen Maßen und Proportionen zeigt (*Platon*, Timaios). Zwischen *kosmos* und Mensch besteht insofern eine enge Beziehung, als einerseits «Welt» die Bedeutung von Menschenwelt (= Menschheit) annehmen, andererseits der Mensch als Mikro-Kosmos betrachtet werden kann.

Die hebr. Bibel kennt kein Wort zur Bezeichnung der «Welt». Wo wir «Welt» sagen, spricht sie von «Himmel und Erde» (Gen 1,1; 2,1; Dtn 4,39; 10,14), wofür gelegentlich auch das Wort «All» (hebr. *hakōl*) eintreten kann (Ps 8,7; 103,19; Jes 44,24). Oder sie spricht von der «Weltzeit» (hebr. *ʿōlām*, vielleicht vom Verbalstamm *ʿlm* = «verborgen sein»), womit sie die verborgene Vorzeit, aber auch die Zukunft oder einfach einen langen unübersehbaren Zeitraum bezeichnen kann. Im Buch Daniel und in der frühjüdischen Apokalyptik gewinnt das Wort umfassenden Sinn: Eine gegenwärtige «Weltzeit» geht zu Ende, eine neue Welt wird kommen (Dan 2,44; 7,14.18; 12,2f.). Während nach unserem Empfinden die Zeit eine Erscheinung in der Welt ist, ist für den biblischen Menschen die Welt eine Erscheinung in der Zeit (vgl. Koh 3,1-11; 4 Esr 13,57f.: Gott «preisend wegen der Wunder, die er zu seiner Zeit tut, dass er nämlich die Zeiten lenkt und was in den Zeiten geschieht»).

Mit der Übernahme von *kosmos* in die griech. Bibel, insbesondere in deren Spätschriften, kann der ursprünglich rein zeitliche Begriff *ʿōlām* (griech. *aiōn*; lat.: *saeculum*) räumliche Bedeutung annehmen. Im 2. Makkabäerbuch heißt Gott «Schöpfer des Kosmos» (2 Makk 7,23; 13,14; vgl. auch 4 Makk 5,25) oder wird « König des Kosmos « (2 Makk 7,9) genannt. *Kosmos* kann aber auch zeitliche Bedeutung gewinnen, z.B. in der Verbindung «dieser Kosmos» = «diese Weltzeit» (vgl. auch im NT: Mt 12,32; Mk 10,30; Lk 16,8 etc.). Derartige Bedeutungsüberschneidungen im Übergang der biblischen Sprache in den hellenistischen Kulturraum sind in ihrer Auswirkung für das Neue Testament nicht zu überschätzen. Zeitorientierung und Raumorientierung liegen auch in seiner Rede von der Welt in eigentümlicher Mischung ineinander, wobei einmal jene, ein andermal diese dominiert. Bei Paulus, der sich durch seine österliche Berufung vor Damaskus in den Strudel des andringenden Endes der Weltzeit gezogen sah, herrscht die Dimension der Zeit vor (vgl. 1 Kor 10,11: «uns, auf die das Ende der Zeiten (*aiōnōn*) gekommen ist»; 1 Kor 7,31: «denn die Gestalt dieser Welt [*kosmou*] vergeht»); im vierten Evangelium, das ganz von der Präsenz des Christusheils erfüllt ist, wird die Zeit zum Raum: «in der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden» (Joh 16,33).

2. «… der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat» (2 Kor 5,19). Paulinische Perspektiven

Drei Bemerkungen zur Struktur der Welt-Wahrnehmung durch den Apostel seien vorweggeschickt, wobei wir seine ganze Ausdruckspalette (*kosmos, ta panta* [das All], *ktisis* [Schöpfung] etc.) zu berücksichtigen haben: «Welt» ist für Paulus zunächst alles, was *nicht* Gott ist, das All; der lebendige Gott gehört nicht (wie in der Stoa) zur Welt. So gesehen ist für ihn die Welt (gut biblisch-jüdisch) Schöpfung, die ontologische Differenz zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen das Grundaxiom seines ererbten religiösen Wissens. Zugleich bedeutet dies nach ihm die innere Begrenzung der Welt, das heißt, dass sie von Gott ihren Ausgang nimmt und bei ihm ihr Ziel hat (Röm 11,36; vgl. 1 Kor 8,6), dass sie einen Anfang hat und ein Ende (Röm 1,20; 1 Kor 10,11), dass sie vergänglich (1 Kor 7,31) und eben nicht ewig ist (*Aristoteles*, De caelo 269a 33: des Kosmos «Ordnung ist ewig»).

Zweitens ist «das All» mehr als nur die «Menschenwelt» (= *kosmos*). Zu ihm gehören «Mächte und Gewalten», seien es Götter oder Dämonen, seien es kosmische Gewalten bzw. Gestirne, sei es die andringende Mächtigkeit der Tiefe der Zeit und des Raums (vgl. Röm 8,38f.; 1 Kor 8,5; 10,20f.). Insofern ist in der paulinischen Wahrnehmung der «Welt» das griechische Moment der Ordnung nicht mehr bestimmend, die Welt hat ihre innere Harmonie eingebüßt. Sie «ist schon ihrer formalen Struktur nach eigentlich ein vielschichtiges, rätselhaftes Gebilde, ein unabsehbares Ganzes und Ineinander von hereinstürzenden Machtphänomenen und einer gleichsam sich dazu behauptenden Erde mit ihren Himmeln (Phil 2,15)»[2].

Drittens ist die Welt für die Menschen nicht einfach vorhanden oder verfügbar, sondern sie ist «ein echtes ständiges uns Angehendes, Angreifendes und Anspruch Erhebendes»[3], und das in vielfacher Abstufung. So kann die Welt die Menschen durch ihr Sich-Sorgen und gegenseitiges Zu-Gefallen-Suchen in Beschlag nehmen (vgl. 1 Kor 7,33) oder sie ist der «mundus theatri, also: das kritische Forum der Zuschauerschaft von Engeln und Menschen, vor dem sich unser Leben abspielt (1 Kor 4,9) und von dem her es beurteilt wird»[4]. Oder die Welt ist der Raum, in dem «der Gott dieser Weltzeit (*aiōnos*)» sein Unwesen treibt, indem er das Denken der Menschen blendet (2 Kor 4,4).

Die Welt als das *Nicht*-Göttliche, aber doch erfüllt von *Mächten und Gewalten*, welche die Menschen umgeben, somit schließlich ein Raum, der in *Bann* schlägt und auf die Menschen wie ein gewaltiger Sog wirkt: wie füllen sich diese Strukturen der Welt-Wahrnehmung bei Paulus konkret-geschichtlich?

Zunächst so, dass er die Menschen, seien es Juden, seien es Heiden – diese Dichotomie steht bei ihm aus jüdischer Perspektive für das Ganze der

«Menschenwelt» (= kosmos) (vgl. Röm 1,16; 10,12; 1 Kor 1,24 etc.) –, an die Mächte der Sünde und des Todes versklavt sieht (Röm 3,9.19; Gal 3,22). Dabei ist diese seine Überzeugung nicht einem pessimistischen oder weltverachtenden Naturell geschuldet, sondern Ausdruck eines Realismus, der im Kreuz Jesu gründet. Wenn Jesus «für alle» (2 Kor 5,15; Röm 8,32) – ihnen zum Heil! – gestorben ist und auferweckt wurde, dann leitet sich daraus auch der Schluss her, dass niemand aus eigener Kraft in der Lage ist, dem Unheilszusammenhang von Sünde und daraus resultierendem Tod, sprich: absoluter Gottesferne, wie sie sich im Sterben unauflöslich verdichtet, zu entfliehen. Nun ist das für Paulus nicht einfach ein schlussfolgernd gewonnenes Urteil, sondern eine im Christusglauben eröffnete Perspektive, die er im Blick auf die kulturellen Verfallserscheinungen seiner Zeit (etwas harmlos Lasterkataloge genannt: vgl. Röm 1,18-32; 1 Kor 5,10f.; 6,9f. etc.) bzw. in einer tiefschürfenden Analyse des an sich selbst scheiternden menschlichen Handelns (Röm 7) vielfach verifiziert sieht. Deshalb kann man diese Sicht auch nicht als Ausdruck eines Ressentiments zurückweisen, das aus der Erfahrung der Randgruppenexistenz der kleinen christlichen Gemeinden erwachsen sei (vgl. 1 Kor. 1,27f.: «was *töricht* ist vor der Welt, *das* hat Gott erwählt, … was *schwach* ist vor der Welt, *das* hat Gott erwählt»). Denn Paulus schließt ja *alle* (inklusive die «Erwählten», die aus der Völkerwelt sowieso, aber gerade auch die aus dem Judentum, die sich auf die Privilegien Israels berufen könnten) in den adamitischen Unheilszusammenhang ein:

> «Durch *einen* Menschen kam die Sünde in die *Welt (kosmos)*
> und durch die Sünde der Tod,
> und auf diese Weise gelangte der Tod zu *allen* Menschen,
> weil *alle* sündigten …» (Röm 5,12).

Zweierlei macht diese so vielfach traktierte Stelle deutlich: Einerseits ist für Paulus das die Menschenwelt aus Juden und Heiden durchwaltende Unheil von Sünde und Tod *universal*; andererseits ist es aber kein unverschuldetes Schicksal, kommt nicht aus einem physischen Defekt, der mit der Leiblichkeit des Menschen und der Materialität des Geschöpflichen zusammenhängt (wie später die Gnosis meint), sondern wurzelt in dem sich ausbreitenden Ungehorsam Adams dem Gebot Gottes gegenüber, im Schuldkonnex der Menschen, in den auch alle in ihrem Sündigen immer schon eingewilligt haben.

Fragt man nach der Gestalt dieses Sündigens, dann gibt Paulus wenigstens zwei Antworten. Die eine lautet: Obwohl die Menschen den Anspruch Gottes an sie «seit Erschaffung der Welt» aus seinen Werken mit ihrer Vernunft wahrnehmen konnten, haben sie ihm nicht die Ehre gegeben, verweigerten sie ihm die Danksagung (Röm 1,20f.; vgl. 1 Kor 1,21). Das

Sich-dem-Schöpfer-nicht-verdanken-Wollen, seinen in den Dingen lautwerdenden Anspruch zu übertönen, das ist die Sünde, welche das Geschöpf in den Selbstwiderspruch stürzt, es von sich selbst und seinem Schöpfer entfremdet. «Was hast du, was du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?» (1 Kor 4,7).

Zu falschem Selbstruhm führt aber auch «*die Weisheit dieser Welt*» (1 Kor 1,20f.27; 3,19), die andere Gestalt, in der Sünde daher kommt. Mit ihr meint Paulus nicht einfach die Philosophie, die Liebe zur Weisheit, diskreditiert auch nicht die Vernunft des Menschen als solche, sondern hat einen ganz bestimmten Gebrauch von ihr im Blick[5]. «Weisheit dieser Welt» (1 Kor 1,20; 3,19): nicht Weisheit, welche die Welt insgesamt zu ihrem Gegenstand erhebt (Genitivus objectivus), sondern Weisheit, die der Welt zugehört (Genitiv der Zugehörigkeit), die welt-förmig ist, die die Welt zum letztgültigen Maßstab erhebt. Woran zeigt sich das? Wie wir sahen, ist für Paulus «Welt» alles, was *nicht* Gott ist. Aber zugleich ist er mit der jüdisch-sapientialen Tradition davon überzeugt, dass der Mensch an den Werken der Schöpfung den Anspruch des Schöpfers wahrzunehmen vermag. Weltförmige Weisheit ist demnach die Gestalt der menschlichen Vernunft, die sich dem Grund der Welt verschließt oder gar gegen diesen rebelliert und dafür die eigene Weisheit in Anschlag bringt:

> «Da nämlich in der Weisheit Gottes die Welt durch die Weisheit Gott nicht erkannt hat,
> gefiel es Gott,
> durch die Torheit der Verkündigung die Glaubenden zu retten.» (1 Kor 1,21)

So lautet wörtlich der entscheidende Satz, der freilich schwer zu deuten ist. Mit ihm begründet Paulus die voranstehenden Fragen: «Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Disputator dieses Äons (= dieser Welt)? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?» (1 Kor 1,20). Zwei mögliche Deutungen von V.21a gibt es, für die jeweils Luther- und Einheitsübersetzung einstehen können: «Weil die Welt, *umgeben von der Weisheit Gottes*, Gott durch *ihre* Weisheit nicht erkannte, …», liest man in der Lutherübersetzung. «Umgeben von der Weisheit Gottes»: Gemeint ist wohl die Weisheit Gottes, die in den Werken seiner Schöpfung aufscheint und so den Menschen nahe ist; trotzdem haben sie Gott nicht erkannt. Die Einheitsübersetzung lautet: «da die Welt *angesichts* der Weisheit Gottes *auf dem Weg ihrer* Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten». «*Angesichts der Weisheit Gottes*»: das dürfte die Alternativdeutung voraussetzen, der zufolge das Nicht-Erkennen der Welt dem Plan Gottes entspricht, in seiner Weis-

heit immer schon vorgesehen war, da diese von Anfang an auf den Heilsweg des Kreuzes ausgerichtet war. An *diesem* stößt sich dann auch alle «Weisheit der Welt» und entlarvt sich damit als «*Welt*-Weisheit», insofern sie eben nicht offen ist für die unvorhersehbaren Wege Gottes; das gilt von der Weisheit «jüdischer Schriftgelehrter» genauso wie von der der «Disputanten dieses Äons», wie Paulus alle möglichen Spielarten dieser «Welt-Weisheit» zusammenfasst – alle unter dem Vorzeichen «dieses (bösen) Äons» (so Gal 1,4; vgl. auch 1 Kor 2,6.8; 3,18).

Freilich ist solche «Welt-Weisheit» nicht nur in der Welt wirksam, das heißt außerhalb der Gemeinden, sie dringt auch – und das begründet erst den ganzen Ernst von 1 Kor 1-4! – in die Gemeinden ein, dort nämlich, wo die Torheit der Kreuzespredigt – Rettung und Heil werden dem Menschen *ausschließlich* kraft der Hingabe Jesu in den Sühntod zuteil! – in einer Verkündigung untergeht, die genau dies abblendet, indem sie sich nämlich selbst als Heilswissen etabliert, als «Weisheit», die mehr zu wissen und zu können vorgibt, als es die Proklamation des Gekreuzigten erlaubt (1 Kor 2,1-5).

Daraus folgt, dass nach Paulus die Gemeinde der in Christus «Erwählten» (vgl. 1Thess 1,4; 1 Kor 1,24; Röm 1,7; 8,28 – 30) nicht einfach problemlos der «Welt» gegenübersteht, vielmehr auch in ihrem Inneren stets der kritischen Unterscheidung bedarf. Andererseits besitzt sie eine missionarische Dynamik auf die «Welt» zu, die daher kommt, dass ihr das «Wort der Versöhnung» eingestiftet ist: «Denn Gott war es, der in Christus *die Welt* (*kosmos*) mit sich versöhnt hat, indem er ihnen (= den Menschen) ihre Verfehlungen nicht anrechnete und unter uns das Wort der Versöhnung aufrichtete» (2 Kor 5,19). Dieses Wort der Versöhnung verändert den Menschen, indem es ihn, den Sünder, amnestiert. Baut er im Glauben auf dieses Wort, wird er «in Christus» eine «neue Schöpfung» (2 Kor 5,17), dem Unheilszusammenhang von Sünde und ewiger Gottesferne entronnen.

Ein Letztes: Kennt Paulus so etwas wie den Schrei der Welt nach Erlösung? Das kann man bejahen, wird aber hinzufügen, dass nach seiner Überzeugung, soweit erkenntlich, die aus sich heraus unlösbaren Aporien menschlichen Daseins erst im Licht geschenkter Versöhnung und Befreiung in ihrem Richtungssinn klar vor Augen treten. Das gilt etwa für den Ruf Röm 7,24: «Ich elender Mensch, wer wird mich erretten aus diesem Leib des Todes?», mit dem Paulus seine Analyse innerer Gebrochenheit menschlichen Handelns abschließt (vgl. nur 7,15: «ich tue nicht das, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich»), aber auch für die Beschreibung des «sehnsüchtigen Harrens der ganzen Schöpfung», das erst die Glaubenden als ein «Seufzen» der Kreatur nach Befreiung von der ihr auferlegten Vergänglichkeit zu deuten verstehen (Röm 8,18-30). Bemerkenswert ist schließlich die Rede von der «Traurigkeit der Welt» in der Sentenz 2 Kor 7,10: Es gibt eine «Traurigkeit, die Gott gemäß ist», und eine solche, die «welt-förmig»

ist. Erwirkt die erste Umkehr (wie die bitteren Tränen des Petrus, vgl. Mk 14,72; Mt 26,75), so stürzt die zweite in die Not des Todes. Es ist «die Betrübtheit des Menschen, der sein weltliches Wohlbefinden und seine weltlichen Wünsche scheitern sieht»[6]. Es ist die der Welt eigentümliche Melancholie angesichts des Todes, über die sie sich selbst nicht im Klaren ist.

3. «So hat Gott die Welt geliebt …» (Joh 3,16). Johanneische Perspektiven

Drei Bemerkungen zur Struktur der Welt-Wahrnehmung in den johanneischen Gemeinden seien auch jetzt wieder (analog zu Punkt 2) vorausgeschickt. Dabei fällt gleich auf, dass im johanneischen Schrifttum im Unterschied zu Paulus als einziger Begriff für «Welt» *kosmos* vorkommt (wie bei Paulus auch bei Joh zumeist die Menschenwelt), vor allem aber, dass *ktisis* (= die Schöpfung) fehlt.

Welt-Wahrnehmung vollzieht sich in den johanneischen Gemeinden zunächst im Rahmen eines antithetischen Dualismus, der *räumlich* strukturiert ist:

> «Ihr seid von unten,
> ich bin von oben;
> ihr seid aus dieser Welt,
> ich bin nicht von dieser Welt»,

sagt Jesus zu den Juden (Joh 8,23; vgl. auch 3,3 [«von oben geboren»]; 3,13.31; 18,36; 20,17). Damit verbunden ist die Qualifizierung «dieser Welt» als Raum der Finsternis, der das Licht der Welt Gottes gegenübersteht (vgl. 1,5; 3,19; 8,12; 12, 35.46). Wahrheit und Lüge (1,14.17; 8,44.55; 17,17 etc.), Liebe und Hass (3,35; 7,7; 10,17; 15,18) sind weitere Qualifikationen, die dieser Grund-Opposition zugeordnet sind. Wir werden hier im Kleinen Zeugen dessen, was auch die religiöse «Großwetterlage» in den Jahrzehnten nach 70 n. Chr. geprägt hat: Apokalyptisch-diesseitige oder politisch-irdische Heilsutopien stößt man ab, um das Heil in seiner *Jenseitigkeit* aufzusuchen. Dass eines Tages «diese Weltzeit» von einer kommenden, neuen «Weltzeit» dieser Erde abgelöst werden könnte, glaubt man nicht mehr.

Zweitens: Bei Paulus, so sahen wir, ist «das All» mehr als nur die «Menschenwelt». Genauso wenig lässt sich auch im johanneischen Schrifttum bei *kosmos* vom Abgrund der Wirklichkeit absehen, der sich hinter der Bühne der «Menschenwelt» auftut. Sind dies bei Paulus die «Mächte und Gewalten», so sieht johanneisches Denken im «Herrscher dieser Welt» (Joh 12,31; 14,30; 16,11), der auch «Diabolos», Teufel (Joh 8,44; 13,2; 1 Joh 3,8.10; vgl. auch Joh 6,70), oder «Satan» (Joh 13,27) heißt, diejenige Gestalt, die auf der von den Menschen belebten Vorderbühne eigentlich die Fäden zieht. Nach Joh 8,44 ist der Teufel «der Mörder von Anfang an», «der nicht in der

Wahrheit steht, denn Wahrheit ist nicht in ihm», oder anders gesagt: «wenn er die Lüge spricht, redet er aus dem Eigenen, denn er ist ein Lügner und ihr Vater». Damit ist das Wesen des «Bösen» (vgl. auch 1 Joh 2,13f.; 3,12; 5,18f.) präzis benannt: Es besteht im Niederhalten der «Wahrheit» Gottes durch die «Lüge», weshalb der Teufel auch da auf den Plan treten muss, wo es gilt, die «Wahrheit» Gottes in Person, Jesus (vgl. Joh 14,6), aus dem Weg zu schaffen, zu morden, und damit das zu tun, was seinem Wesen «von Anfang an» entspricht (vgl. 1 Joh 3,12 mit Gen 4,8). Übrigens begreift man von daher auch, warum die Licht-Finsternis-Metaphorik so dominant im Johannesevangelium ist, denn sie fügt sich zum gnoseologischen Basis-Gegensatz von Wahrheit und Lüge aufs beste.

Drittens: Ist bei Paulus der Schöpfungsgedanke selbstverständliche Implikation seines Sprechens von der «Welt», so erhält er im Prolog des Johannesevangeliums (und nur hier begegnet er im Buch, einmal unbetont noch 17,24) ein theologisches Gewicht, das offenkundig mit dem Charakter des Prologs als «Eröffnungstext» zu tun hat: Bevor der Leser mit dem Dualismus von «Wahrheit» und «Lüge» konfrontiert wird, soll er wissen, dass die Wirklichkeit nicht in einen protologisch verankerten Dualismus zweier Prinzipien (Gott – «Herrscher dieser Welt») und ihrer Machtsphären zerfällt, sondern dass «alles durch ihn (sc. den Logos) wurde, und ohne ihn auch nicht eines wurde» (Joh 1,3). Mit anderen Worten: Die Welt ist und bleibt Schöpfung Gottes und seines Logos, sie trägt seine Signatur. Wenn sich die Finsternis in ihr breit macht, dann immer nur als eine abgeleitete, sekundäre Wirklichkeit, als Lüge, welche die eigentliche Wirklichkeit – die Wahrheit – zu «überwältigen» sucht (vgl. Joh 1,5, aber auch 12,35).

Die Welt als Raum der «Finsternis», in dem «der Herrscher dieser Welt» sein Unwesen treibt; dennoch nicht aus der Hand des Schöpfers entlassen: drei Momente der johanneischen Sicht der Welt! Aber woraus speist diese sich, worin gründet sie konkret-geschichtlich?

Wie bei Paulus lässt sich m.E. auch beim vierten Evangelium zeigen, dass es erst die Christusoffenbarung ist, welche den ernsten Zustand der Welt in seiner ganzen Radikalität aufdeckt. Der johanneische Dualismus ist keine prästabilierte Seinsordnung, bewusstseinsmäßig immer schon präsent, sondern bricht erst dort auf, wo das wahre Licht in dieser Welt zu leuchten beginnt und klar macht, dass ohne es in ihr nur Finsternis herrscht.

> «Ich bin das Licht der Welt.
> Wer mir nachfolgt,
> wird nicht in der Finsternis wandeln,
> sondern wird das Licht des Lebens haben» (Joh 8,12).

Ein anderes Lebenslicht als das in Jesus aufstrahlende hat die Welt nicht; insofern wird in der Finsternis bleiben, wer diesem «Licht» *nicht* «glaubt»

(Joh 12,36). Behaupten die Pharisäer in ihrem Disput mit Jesus anlässlich der Heilung des Blindgeborenen, sie «sähen», seien nicht «blind» (d.h. lebten nicht in der Finsternis), dann ist genau das die Täuschung über ihren Zustand, der ihre Finsternis im Unglauben gegenüber Jesus erst recht undurchdringlich macht (vgl. Joh 9,39-41). Für den Evangelisten vollzieht sich darin das «Gericht» über den Menschen, das keine apokalyptische Großveranstaltung am Ende der Tage ist, sondern der Unglaube selbst, das Sich-Abschotten gegenüber dem Licht, das Jesus in Person ist (vgl. Joh 3,18; 5,24; 9,39 etc.).

Dabei zielt die Intention Gottes in Jesus Christus auf die Rettung der Menschen, nicht auf ihr Gericht. Mit Recht spricht man von der «Präponderanz des Heils» im Johannesevangelium[7]:

> «Denn so hat Gott die Welt (*kosmos*) geliebt,
> dass er seinen eingeborenen Sohn gab,
> damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe,
> sondern das ewige Leben habe.
> Nicht nämlich hat Gott den Sohn in die Welt gesandt,
> dass er die Welt richte,
> sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde» (Joh 3,16f.).

Erkenntnisgrund für die übergroße Liebe Gottes zu den Menschen (= *kosmos*) ist nach diesem Wort aus dem Nikodemus-Dialog die (Dahin-)Gabe seines einzigen Sohnes, sozusagen das Geschenk des Besten, das Gott besaß; an diesem Geschenk lässt sich ermessen, was ihm die Menschen wert sind. *Wie* sich deren Rettung durch Gottes Sohn vollzieht, kann man an Joh 12,31f. ersehen, dem zentralen Wort Jesu im Kontext seiner «Hellenenrede» (Joh 12,20-36) zum Auftakt seines letzten und entscheidenden Jerusalembesuchs am anderen Ende der ersten Buchhälfte:

> «Jetzt ist Gericht über diese Welt,
> jetzt wird der Herrscher dieser Welt herausgeworfen werden.
> Und wenn ich erhöht bin von der Erde,
> werde ich alle zu mir ziehen».

Nimmt dieses Wort das aus Joh 3,16f. wieder zurück? Nach jenem Wort aus dem Nikodemus-Dialog zu Beginn der Wirksamkeit Jesu entspricht das Gericht über die Welt keineswegs der ureigenen Intention Gottes, nach Joh 12,31f. wird es dagegen von Gott bereits vollzogen. Offenkundig ist die Perspektive an beiden Stellen jeweils eine andere: Nach Joh 3,16f. liebt Gott die Menschen mit der Absicht, sie zu «retten», sie am «ewigen Leben» teilhaben zu lassen, sie vor dem «Verderben» zu bewahren. Joh 12,31 spricht dagegen in apokalyptischer Terminologie von «dieser Welt», meint also den gegenwärtigen «bösen Äon», wobei dessen Bosheit oder Verfallenheit an Trug und Täuschung daraus resultiert, dass er in der Hand des «Herrschers

dieser Welt» ist (vgl. ganz ähnlich 2 Kor 4,4), des «Lügners» von Anbeginn (Joh 8,45). Blickt demnach Joh 3,16f. auf die von den Menschen bevölkerte Bühne der Welt, so fasst Joh 12,31 den metageschichtlichen Hintergrund dieser Bühne ins Auge, die Dimension, in der über Heil oder Unheil letztlich entschieden wird. Und wie wird entschieden? «Der Herrscher dieser Welt wird herausgeworfen werden», was nichts anderes heißt, als dass er seine Verfügungsmacht über «diese Welt» einbüßen wird, dass er «gerichtet» werden wird (so auch Joh 16,11). Dies geschieht, wie die zweite Hälfte des Wortes, V.32, metaphorisch ansagt, im Tod Jesu (vgl. den Kommentar in Joh 12,33). Inwiefern? Vordergründig ist dieser Tod, eingefädelt durch Judas, «der ihn auslieferte» (vgl. 6,71; 12,4; 13,2; 18,2), dies aber nur als Marionette in der Hand des «Diabolos» tat (vgl. Joh 13,2.27), *dessen* Triumph; man beachte, wie die «Auslieferung» durch Judas die «Auslieferung» Jesu durch sein Volk und die Hohenpriester an Pilatus und durch diesen an das Kreuz nach sich zieht (das Verb «ausliefern» in 18,2.30.35; 19,11.16). Darin obsiegt also der «Herrscher dieser Welt», aber nur dem Schein nach. In Wahrheit geschieht in Jesu Kreuzigung, so V. 32, seine «Erhöhung von der Erde», sprich: seine Rückkehr zum Vater, mit der Konsequenz, dass er nun «alle» (Juden und Hellenen, vgl. 12,20ff.), insofern sie glauben, zu sich zieht. So gesehen ist also der Tod Jesu einerseits Vollzug des Gerichts über den «Herrscher dieser Welt», dessen Entmachtung, und hat andererseits zur Folge, dass die bislang von ihm in der Finsternis, im «Totenhaus» der Welt[8] Festgehaltenen durch Jesus zum «ewigen Leben» befreit werden, und zwar «jeder, der an ihn glaubt».

Konstituiert sich «Welt» demnach unter dem Gericht Gottes in der Absage an Jesus, im Unglauben ihm gegenüber, dann versteht man, dass der johanneische Dualismus auch das Verhältnis der Gemeinde zur «Welt» bestimmt, «aus der» durch Jesus «erwählt» sie sich ja erfährt (Joh 15,19). Als Gemeinschaft der Kinder Gottes, die mit dem Sohn und dem Vater sowie untereinander aufgrund der wechselseitigen Liebe «eins» sind (Joh 10,16; 17,11.21ff.), gehört sie nicht zum gottfeindlichen Kosmos, sondern steht ihm gegenüber (vgl. Joh 14,17; 1 Joh 4,4f.17; 5,19). Dennoch existiert sie in ihm (Joh 17,11.15), weil sie «in ihn gesandt wurde» (Joh 17,18), um Zeugnis für Jesus abzulegen, «damit die Welt glaubt», dass Jesus vom Vater gesandt wurde (Joh 17,21). Letzteres führt aber gerade nicht zu der Illusion, meinen zu können, die Welt würde bekehrt; im Gegenteil: Wie Jesus Ablehnung und Hass entgegenschlugen, so erfährt dasselbe auch seine Gemeinde (Joh 15,18-21; 16,20; 17,24; 1 Joh 3,1.13).

Wenn irgendwo, dann wird an dieser Stelle deutlich, dass die historischen und sozialen Erfahrungen der johanneischen Gemeinde deren Bild von der «Welt» maßgeblich mitbestimmt haben: Aufgrund ihres hohen Bekenntnisses zu Jesus, Sohn Gottes und Menschensohn, sah sie sich vonseiten ihrer

jüdischen Umwelt aggressiver Ausgrenzung und Verfolgung ausgesetzt (vgl. Joh 9,22; 12,42; 16,2 sowie 5,16.17f. u.ö.), was den Evangelisten dazu brachte, diese traumatischen Erfahrungen in seine Vita Jesu zurückzuprojizieren mit dem Ergebnis, dass dessen Sendung zu Israel bereits die ganze Dramatik des Einbruchs des göttlichen Lichts in das «Totenhaus» der Welt präfiguriert. Tod und Erhöhung Jesu aber bringt er als dessen endgültigen «Sieg» über die «Welt» (Joh 16,33) zur Darstellung.

Blickt man in den 1. Johannesbrief, konstatiert man angesichts der dort gespiegelten Zerreißprobe der johanneischen Gemeinden wegen christologischer Streitigkeiten in ihren eigenen Reihen (vgl. 1 Joh 2,18-27; 4,1ff. etc.) eine gewisse Ernüchterung. Freilich ist der Autor dieses Schreibens gleichfalls von dem in Jesus schon errungenen «Sieg über den Bösen» (1 Joh 2,14; vgl. 2,13, auch 4,4; 5,4f.) überzeugt, sieht sich aber doch zu einer Mahnung veranlasst, die ein drohendes Eindringen des Unwesens der Welt in die Gemeinde zu verhindern sucht:

> «Liebt nicht die Welt noch was in der Welt ist!
> Wenn jemand die Welt liebt,
> ist die Liebe des Vaters nicht in ihm.
> Denn all das in der Welt
> – die Begierde des Fleisches (vgl. Gal 5,16)
> und die Begierde der Augen
> und die Prahlerei mit dem Wohlstand –
> ist nicht aus dem Vater,
> sondern ist aus der Welt.
> Und die Welt vergeht (vgl. 1 Kor 7,31) und ihre Begierde;
> wer aber den Willen des Vaters tut,
> bleibt in Ewigkeit!» (1 Joh 2,15-17).

4. Paulinisch-johanneische Konvergenzen

a. Weder Paulus noch das Corpus Johanneum verfolgen kosmologische Interessen. Ihnen geht es um den Menschen. Deshalb schränken sie aber ihre Sicht auf die Welt nicht anthropozentrisch ein, sondern fassen im Gegenteil auch die metaphysischen bzw. metageschichtlichen Mächte ins Auge, in deren Bann sie den Menschen in vielfältiger Weise verfangen sehen. Darin erweisen sie sich von zeitgenössischer «Weltanschauung» abhängig, die sie jedoch in ihre christologische Weltsicht integrieren, besonders auffällig und fremd für uns in der johanneischen Sicht des Todes Jesu, in den der «Herrscher dieser Welt» massiv verwickelt ist (vgl. aber auch 1 Kor 2,8). Auch Sprach- und Erfahrungsmuster der Zeit wirken prägend ein, man denke an die Dominanz räumlichen Denkens im johanneischen

Schrifttum, die mit der Überzeugung vom jenseitigen Charakter des Heils einhergeht.

b. Urteile über die Welt gründen sowohl bei Paulus als auch im johanneischen Schrifttum in ihrer Christologie, lassen sich also aus vorgängigen Stimmungen wie einem verneinenden Weltpessimismus nicht ableiten. Man kann im Gegenteil von einem im Kreuz Jesu wurzelnden Realismus sprechen, der jedem falschen Enthusiasmus einen Riegel vorschiebt (vgl. 1 Kor 4,8ff., aber auch die Mahnung zur Nüchternheit 1 Thess 5,6.8).

c. Paulus wie das Corpus Johanneum sprechen über die Welt aus einer Situation der Minderheitenexistenz heraus, wobei die traumatische Erfahrung, welche die johanneische Gemeinde infolge ihres Synagogenausschlusses gemacht hat, die Rede des Evangelisten von der «Welt» besonders eingedunkelt hat. Es bleibt aber zu beachten, dass er im Porträt des von Jesus geheilten Blindgeborenen, der von den Pharisäern «herausgeworfen» wurde, weil er sich zu Jesus bekannt hat (Joh 9), den johanneischen Christen selbst ein Denkmal gesetzt hat: Diese wissen also, dass auch sie aus der Finsternis kommen und dass sie das «Augenlicht» ihres Glaubens, mit dem sie die Welt erst richtig zu sehen vermögen, allein Jesus verdanken. Das kommt für sie einer Neugeburt (vgl. Joh 1,12; 3,3.5) gleich. Zu Hochmut über die Welt oder Ressentiments gegen sie gibt das Evangelium also keinen Anlass.

d. Ausgeschlossen ist jede kirchliche Sektenmentalität vor allem durch das Christusbekenntnis, nach dem Jesus «für alle» gestorben ist (2 Kor 5,15; Röm 8,32) oder, wie es in 1 Joh 2,2 heißt, «die Sühne für unsere Sünden ist, nicht für unsere allein, sondern auch für die der ganzen Welt». Daraus erwächst der frühen Kirche ihre missionarische Dynamik, die in den paulinischen Gemeinden ihren Schwung auch durch die erwartete nahe Parusie des Herrn erhält (vgl. 1 Thess 1,8.9f.). Für Paulus selbst scheint es wichtig, dass in allen Provinzen des römischen Reichs, im Osten wie im Westen, in den Zentren das Evangelium proklamiert wird, in der Gewissheit, dass es dann auch in deren Umkreis Fuß fassen wird (vgl. 1 Thess 1,8; Röm 15,14-29 etc.). Im johanneischen Schrifttum ist der Eindruck einer zentripetalen Sammlungs-Bewegung stärker, was sich auch an der Art und Weise zeigt, wie hier vom Tod Jesu gesprochen wird. So heißt es in Joh 11,51f. vom Hohenpriester Kajaphas, er habe «geweissagt, dass Jesus für das Volk sterben sollte, und zwar nicht für das Volk allein, sondern auch, um die verstreuten Kinder Gottes in eins zusammenzuführen» (vgl. auch Joh 10,16; 17,20f. sowie 15,13). Danach hat die «Sendung» der Jünger Jesu «in die Welt» (vgl. Joh 4,38, 17,18; 20,21f.) die Sammlung der Erwählten in der Gemeinde zum Ziel, denn sie ist der Ort, an dem das jenseitige Heil auf dieser Erde ankommt, der Ort, an dem auch «alle eins sein mögen» – so der betende

Jesus: «wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, so sollen auch sie in uns sein» (Joh 17,21).

e. Trotz «Sendung in die Welt» (Joh 17,18), trotz «Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern» (Gal 1,16) bleiben Kirche und Welt geschieden. «Der Wunsch nach einem völlig konfliktfreien christlichen Weltverhältnis ist und bleibt eine gefährliche Illusion. Im Gegenüber zur Welt führt die Liebe ins Leiden, nimmt sie auch im Lebensweg der Gläubigen die Grundgestalt des Kreuzes an»[9].

Anmerkungen

[1] Grundinformationen zum Thema bieten die Lexika-Artikel, z.B. HWPh 12 (2004) 407ff.; LThK[3] 10 (2001) 1058ff.; TRE 35 (2003) 536ff.; RGG[4] 8 (2005) 1387ff.; ThWNT 3 (1938) 867ff.; ThBLNT 2 (2000) 1887ff.; NBL 3 (2001) 1094ff.

[2] *H. Schlier*, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 56.

[3] Ebd. 58.

[4] Ebd. 58, zu 1 Kor 4,9: «Denn mir scheint, dass Gott uns, die Apostel, als die Letzten hingestellt hat, wie zum Tod bestimmt; denn wir sind *der Welt ein Schauspiel* geworden, sowohl Engeln als auch Menschen …»

[5] Vgl. *M. Theobald*, Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief, in: ders., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 417-431.

[6] R. *Bultmann*, ThWNT IV, S. 322.

[7] *J. Blank,* Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964, 88.

[8] So die von *J. Becker* mehrfach (wohl in Anlehnung an Dostojewskij) gebrauchte Metapher für den Kosmos, vgl. z.B. *ders.,* Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, Tübingen 2004, 147.

[9] *H.-J. Klauck,* Der erste Johannesbrief (EKK 23/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 145.

Holger Zaborowski · Washington D.C.

DIE TRANSPARENZ DER WELT UND DIE FESSELN DER FREIHEIT

Tragik und Transzendenz in Paul Claudels «Seidenem Schuh»

Wer an Gott nicht mehr glaubt, der glaubt nicht mehr an das Sein, und wenn einer das Sein haßt, dann haßt er sein eigenes Dasein.[1]

Paul Claudel

Teach us to care and not to care
Teach us to sit still.[2]

T.S. Eliot

Tragik, das Tragische – eine schillernde, eine irgendwie seltsame, schwer zu fassende Kategorie, eine Kategorie, die sich, je mehr man sich bemüht, sie zu beschreiben, zu verstehen, was dies, das Tragische, die Tragik, denn überhaupt sei, entzieht, die verschwindet und wieder auftaucht, wo man sie nicht erwartet, sie nicht zu erwarten wagt, die überall und doch auch nirgends zu sein scheint: eine unmögliche Kategorie, auf die, so mag man denken, man vielleicht doch eher verzichten könnte. Denn irgendwie scheint heute alles tragisch zu sein: ein tragischer Unfall, ein tragisches Missgeschick, ein tragisches Versehen, Tragödien über und über von unvorstellbarem Ausmaße hier, in sehr vorstellbaren, ziemlich überschaubaren Dimensionen dort, die Tragödien des Alltags, die Tragödien der Jugend, die Tragödien des Alters. Das Leben, so weiß man, ist tragisch, die Tragik sein kleinster gemeinsamer Nenner, das Tragische sein unentrinnbares, sein unhintergehbares Geschick.

Doch was bedeutet dann eigentlich das Tragische? Um welche Tragödien geht es? Welche Abgründe, welche Spannungen, welche Konflikte tun sich

Holger Zaborowski, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. 2002-2005 Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.; seit 2005 lehrt er Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C.

hier auf? Spricht man nicht oft von Tragik, wo andere, präzisere, treffendere Begriffe sinnvoller wären? Verliert aber ein Begriff wie der des Tragischen nicht seinen Sinn, wenn alles tragisch ist? Und ist dies – alles also, was der Fall ist – dann eigentlich noch tragisch? Was gewinnt man, wenn man immer wieder und immer öfter vom Tragischen spricht? Wenn alles Schicksalsfaden und Geschenk der Nornen ist? Einen neuen Mythos, den von der ewigen, der ewig-wiederkehrenden Tragödie, den von der tragischen, der absurden Natur des Lebens, die Tragödie als Prinzip, den Willen zur Macht als Wille zur tragischen Verstrickung? Der ewige Beginn der Tragödie, kein Ausweg nirgendwo. Und auch dies: die tragische Aufhebung des Tragischen.

Verharren wir hier für einen Moment: Denn wer sich nicht mit der Analyse der Gegenwart zufrieden gibt, sondern auch wagt, einen kritischen Blick auf die gegenwärtige Lage zu werfen, mag fragen, warum es überhaupt zu dieser Inflation, dieser inflationären Aushöhlung und Aufhebung des Tragischen gekommen ist. Und er mag vermuten, dass diese Inflation des – vermeintlich – Tragischen, dass alles doch so tragisch sei, dass immer wieder neu der Geist des Tragischen sich äußert und beschworen wird, vielleicht auf einen Mangel zurückgeht, einen Mangel des wirklich Tragischen, eine mangelnde Sensibilität für die Irrwege des Tragischen oder – auch dies ist möglich – auf die Unfähigkeit, das wirklich Tragische zu erkennen, zu verstehen, anzunehmen, zu leben. In aller Tragik: Flucht vor dem Tragischen.

Es mag nämlich die Kultur, in der wir leben, die Kultur, die immer wieder im Gewande der Postmoderne sich zu Worte meldet, es immer weniger erlauben, überhaupt zu verstehen, was denn das Tragische sei. Eben nicht einfach bloßes Unglück und reiner Zufall, nicht einfach die Herrschaft der Götter und Götzen, der abstrakten Zahlen und Gesetze, nicht einfach das Auf und Ab menschlichen Lebens, nicht einfach Fatum oder Kontingenz. Sondern etwas Tieferes, etwas Anderes, Einbruch einer ganz anderen Ordnung und Hinordnung: dass der Mensch frei ist, dass diese Freiheit aber immer auch Grenzen erfährt, dass Freiheit ohne diese Grenzen nicht wirklich Freiheit sein könnte, dass sie vor dem Anspruch anderer, endlicher und unendlicher Freiheit steht, dass Freiheit, der freie Mensch sich vergehen, schuldig werden, scheitern kann. Dies, die Tiefe und Zerbrechlichkeit menschlicher Existenz, die Verführung und Versuchung der Freiheit, der Abgrund des Unvordenklichen stellen die wirklichen Momente des Tragischen dar: der mögliche Fall, die Sünde, der Konflikt zwischen zwei Ordnungen, zwei Welten, zwischen Erde und Himmel, zwischen Immanenz und Transzendenz, Gesetz und Familie, Oben und Unten, Vernunft und Wille: Freiheit in der Herausforderung, Freiheit in der Anfechtung, Freiheit in der Entscheidung.

Nur: Was, wenn es diese zwei Welten, die Spannung jenes Zwischen, das für das Tragische konstitutiv ist, nicht mehr gibt? Was, wenn das Handeln

des Menschen nicht mehr in ein Koordinatensystem eingeordnet wird, das noch von diesen zwei Ordnungen und ihren Spannungen weiß, wenn alles in nur einen einzigen Horizont eingeordnet wird? Gibt es das Tragische in einer transzendenzlos gewordenen Welt, in der es nichts anderes mehr als nur die Welt gibt? Oder für ein transzendenzloses Bewusstsein, das nur noch sich selbst und seine Reflexionen kennt? Welche tragischen Konflikte sind noch möglich, wenn es nur noch die bloße Welt, das bloße Bewusstsein, die bloße Freiheit gibt, wenn sich die Spannungen und Abgründe menschlicher Existenz, in denen das Tragische verwurzelt ist und seine Heimstatt hat, als leicht auflösbar erweisen: etwa durch eine Geneaologie der Moral, durch psychoanalytisches oder gesellschaftsphilosophisches Weg-Erklären aller Konfliktpotentiale, jeder Schuld – durch *zuviel* Verstehen, *zuviel* Verständnis – oder durch die positivistische oder szientistische Leugnung von Freiheit – durch *zuviel* Erklären, *zuviel* Wissen?

Wo es keine Freiheit mehr gibt oder wo es nichts als Freiheit gibt, gibt es auch das Tragische nicht mehr. Und wenn die gegenwärtige Kultur dazu tendiert, zwischen diesen beiden Alternativen – Absolutsetzung und Leugnung der Freiheit – dialektisch hin und her zu pendeln (in einem immer wahnsinnigeren Rausch – vielleicht ist dies die eigentliche Tragödie unserer Zeit), dann wird schnell deutlich, warum das Tragische selbst vergangen ist, bestenfalls antiquiertes Überbleibsel einer anderen, einer älteren Ordnung, oder so nivelliert, so zurecht gebogen, dass es passt, dass es das Lebensgefühl eines Denkens, das außerhalb seiner eigenen Absolutsetzungen kein Unbedingtes mehr zu akzeptieren bereit ist, zum Ausdruck bringt: alles ist dann tragisch, und universal der Weltschmerz, den der Mensch empfindet, einsam, auf sich zurückgeworfen, verzweifelt oder in bitterem Galgenhumor allem eine spaßige, eine ironische, eine zynische Wendung gebend. Vielleicht lässt sich die Langeweile, der Ekel wirklich besser ertragen, wenn man sie denn tragisch nennt und die Situation des Menschen zur *conditio tragica* aufheroisiert.

Und somit scheint der Universalismus des Tragischen die Kehrseite zu sein der Unfähigkeit, überhaupt noch zu verstehen, was denn das Tragische sei, zu verstehen, dass die Welt, die Geschichte, der Kosmos selbst tragisch ist, aber anders, als die nivellierte Redeweise von der Tragik es nahe legt, so anders, dass eine andere Optik, ein anderer Blick nötig erscheint, eine andere Sensibilität für das Tragische, das wirkliche Drama, die unaufhebbare Spannung, in der menschliches Leben, *etiam peccata*, auch die Sünde, steht, in der Gott auch auf krummen Linien gerade schreibt, in der – auch – der *Seidene Schuh* Paul Claudels spielt: in der Welt. Die Welt, Einheit und Fülle der Orte und Zeiten ist der Schauplatz des Geschehens des *Seidenen Schuhs*. In dieser Welt wird, in einem einzigen Horizont, eine kühne, eine spekulative Zusammenschau des Ganzen gewagt: Geschichte als kosmisches, als

göttliches Drama. Was in diesem Horizont aber geschieht, ist nur möglich aufgrund der Offenheit, der Transparenz dieses Horizontes auf ein Jenseits des Horizonts hin, darauf hin, was hinter, über, unter, neben dem Horizont liegt, was ihn, von einer anderen Seite her, überhaupt erst Horizont sein lässt, was ihn durchdringt, ihn durchströmt, ihn durchlebt.

Und damit wären wir also schon mitten im *Seidenen Schuh*, wären wir bei Paul Claudel, dem Tragiker, um den es, trotz weniger Indizien für ein neu erwachtes Interesse an ihm und seinem Werk, still geworden ist, der uns wenig noch, so scheint es, zu sagen hat. Er, einer der bedeutendsten und wichtigsten französischen Schriftsteller der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, ist heute selbst in Frankreich in den Hintergrund gerückt – ganz zu schweigen von seinem vielfältigen, monumentalen Werk: Gedichte, Dramen, theologische und philosophische Spekulationen oder biblische Kommentare. Dies erstaunt, hatte man ihn, jenen großen Neu-Bekehrten, jenen Kämpfer und feurigen Zeugen für diejenige Botschaft, die er als wahr anerkannt hatte, jenen Wanderer zwischen den Welten und Kontinenten, jenen Meister der Sprache und menschlicher Psychologie, zu seinen Lebzeiten doch sogar mit Shakespeare, mit Calderon oder mit Dante verglichen. Ein vergessener Weltliterat?

Es mag Gründe dafür geben, dass Claudel nicht mehr die Rolle spielt, die er einst spielte: Schon zu seinen Lebzeiten hat man ihn – sein Werk und seine Person – nicht nur positiv gesehen. Zu sehr irritierte sein Charakter, zu wenig konnten viele mit der Heilsgewissheit, wenn nicht sogar mit dem Heilstriumphalismus Claudels anfangen. Die Form, so schien es vielen, war von außerordentlichem Format, der Inhalt aber oft starrer, unerbittlicher Dogmatismus. Zu altbacken, zu schwierig, zu fern wirkt heute in der Tat vieles von ihm. Ist Claudel aber damit auch ein zu Recht vergessener Weltliterat? Hat er seine Zeit gehabt – wie so viele andere, derer wir uns auch nicht mehr so recht erinnern können, nicht mehr so recht erinnern müssen?

Man muss sich hüten, Fragen dieser Art zu schnell mit «Ja» – oder auch «Nein» – zu beantworten. Vielleicht gilt es, einen lange vergessenen, vielleicht lange verdrängten Autor einmal neu zu lesen und zu sehen, was er noch zu sagen hat und welche Herausforderung sich uns von ihm, von seinem Denken her stellt. Denn so viele Autoren, so viele Denker gibt es, die vergessen sind, nicht etwa, weil sie nichts mehr zu sagen hätten, sondern weil wir uns nichts mehr von ihnen sagen lassen – ja: wollen, nicht mehr bereit sind, auf das zu hören, was sich uns in ihrem Werk zusagt, nicht mehr bereit für jene Haltung der Gelassenheit und Offenheit sind, die es einzig erlaubt, uns ihrem Werk zu nähern. Denn vielleicht müssen wir, wenn wir uns einem Schriftsteller wie Claudel nähern, erst offen werden für die Logik des Paradoxen, für die Subversion unseres gewohnten Blickes und Verstehens: Denn «[w]as sie nicht verstehen», so der Ansager zu Be-

ginn des *Seidenen Schuhs*, «ist das Schönste, was am längsten dauert, das Interessanteste, und was sie nicht vergnüglich finden, das Lustigste» (15)[3].

Und von Claudel her, jenem Dichter des Paradoxen, der Umkehr der Perspektive, des Erstaunens und der Unordnung der Phantasie, so darf man vermuten, stellen sich immer noch Herausforderungen. Andere vielleicht, mit anderen Akzenten als in der ersten Phase der Rezeption seiner Werke, aber dies, diese Akzentverschiebung, dieses Eigenleben seines Werke, die seinem Denken eigene Dynamik, dies alles wäre weder einmalig noch schlecht: Denn erst mit einem gewissen zeitlichen Abstand klärt sich auch beim Werk eines Schriftstellers, was bleibt und was geht. Was aber bleibet? Lässt sich hierüber schon eine Spekulation wagen?

Vielleicht dies: Was bleibend wichtig ist, was immer wieder anrührt und herausfordert, ist jene Sehnsucht nach dem Unendlichen, jenes überschäumende, überwältigende Aus-sein auf Mehr, auf das Mehr der Gnade, das Mehr des Übernatürlichen, das Mehr der Schönheit und Sinnenfreude, das Mehr – ja, auch dies ein heute unbequemer Gedanke – des Opfers und des Katholischen, das ein Mehr der Welt, ein Mehr als nur die Welt ist, ein Mehr, das allererst das Tragische möglich macht: «Ein Mensch, der sich den *Seidenen Schuh* ansieht», so Claudel, «braucht nicht überzeugter Christ zu sein, aber er muss ein Verlangen nach etwas Anderem haben, ein Verlangen nach dem Übernatürlichen, er muss tiefe Gefühle haben, die er selber gerne ausdrücken würde, dann findet er in diesem Drama, auch wenn ihm vieles entgehen mag, den Ort, die Landschaft, die ihm für die Entfaltung gewisser unausgesprochener Gefühle, die er in sich trug, geeignet erscheinen.»[4]

Und diese Landschaft, die der *Seidene Schuh* schafft, jene Welt, in der er spielt, ist letztlich eine Landschaft des Paradoxen: Natur wird nur im Lichte der Übernatur, Welt nur im Schein der Gnade, Leben nur im Tod, Freude nur im Schatten des Kreuzes überhaupt beschreibbar: «Die Freude allein ist die Mutter des Opfers» (51). Don Rodrigo feiert daher in jenem Moment endlich seine Verlobung mit der Freiheit, als er – alt, grau, ein gescheiterter, bettelarmer, verwundeter Kauz, der sein Brot mit dem Verkauf von Heiligenbildchen verdient – eben des Verrats am spanischen König überführt wurde und, in Fesseln liegend, einer mehr als nur ungewissen Zukunft harrt (371). Kein Wunder, dass ihn die Soldaten, die ihn bewachen und ihn später einer Klosterschwester, der Mutter Lumpensammlerin, wie ein abgelegtes Kleidungsstück, einen alten Topf, ein Stück Schrott mitgeben, für verrückt erklären. Er, der vom König Spaniens kurz zuvor noch verlangt hat, man möge ihm die ganze Welt geben und nicht weniger (359), dieser weltsüchtige Mann verlobt sich mit der Freiheit in Fesseln – auf dem Weg zu einer letzten Eroberung, einer letzten Weltbemächtigung, die den Namen der Erniedrigung trägt und auf eine andere, jenseitige Welt, eine Welt jenseits des Horizontes der Erde verweist: «Ich will im Schatten der Mutter

Teresa leben! Gott hat mich geschaffen, damit ich ihr armer Diener werde» (376).

Der Dienst im Schatten Teresa von Avilas, im Schatten der Einheit mit Gott, von Gott her, auf Gott hin, in diesem Dienst, diesem Nichts lebt Don Rodrigo letztlich, nach langen Wegen und Abwegen, seine Freiheit – in Nähe zu jenem Stern, jener Liebe, jener Doña Proëza, die er auf Erden nicht erkennen durfte. Verständlich wird diese Dialektik, diese Paradoxie nur, wenn man sie von jener Paradoxie her versteht, die im Zentrum des christlichen Glaubens steht, dass Gott selbst das Nichts sogar im Schoß einer Frau gesucht habe (237), und die Rodrigos Handeln so mächtig motiviert hat. Denn, so Don Rodrigo, nur aus einem einzigen Grund habe er die Meere durchfahren, habe er die Welt erobert, sei er nach Südamerika und in das ferne Asien aufgebrochen, nicht etwa aus Besitz- oder Machtgier, sondern einzig und allein, «weil ich ein katholischer Mensch bin, und damit alle Glieder der Menschheit vereinigt werden und keines mehr glaubt, es habe das Recht, in seinem Irrglauben zu leben, getrennt von den anderen, als bedürften wir einander nicht». Diese Vision einer einzigen Menschheit, aller Menschen unter Gott, geschaffen und erlöst, erklärt die Rastlosigkeit, jenen heiligen Ernst, der Rodrigo in das stürzen sollte, was oberflächlich, von außen betrachtet nur als Verderben bezeichnet werden kann: «Ich werdet nicht mehr allein sein! Ich bringe euch die Welt, das ganze Wort Gottes, und alle Brüder, ob sie euch genehm sind oder nicht, damit ihr lernt, ob ihr wollt oder nicht: wir alle stammen von einem einzigen Erlöser» (280).

Verstehen und erklären lässt sich in diesem paradoxen Geschehen letztlich nichts, auch dies bleibt wichtig, beschreiben vieles, andeuten so manches, deutend hinweisen auf noch weniger: «Es steht geschrieben», so der Japaner zu Don Rodrigo, «dass sich die großen Wahrheiten nur im Schweigen mitteilen» (278). Die großen Wahrheiten, der Sinn erschließt sich in dem, was nicht gesagt wird, was zwischen den Zeilen steht, im Unausdrücklichen, im Ganzen, in der Überfülle, im Je-Größer, Je-Anders, Je-Überraschender von Handlung und Geschehen, in der Improvisation, der Begeisterung des Spiels, der Unordnung und Lust von Phantasie und Bewegung (vgl. hierzu auch 9). Je tiefer man eindringt in den *Seidenen Schuh* und seine Welt, je mehr man sich einlässt auf diese zunächst so fremde, so unvertraute, so gigantische Welt, je mehr erschließen sich die leisen Töne und Untertöne, umso mehr wird deutlich, was diese Welt eigentlich ist: Darstellung eines Ganzen, «aus dem die Zuschauer», so erklärte Claudel seine eigene Absicht, «ziehen können, was immer sie wollen, vor allem geistigen Gewinn»[5]. Darstellung des Ganzen der Welt.

Und dieser Anspruch des Stückes, ein Stück für alle und alle Zeiten, ein Stück Welt, die Welt als Stück, spiegelt sich auch im Schauplatz des

Geschehens, in jenem gemeinsamen Horizont aller möglichen Zeiten und Orte dieses *opus mirandum* wider, jenes Werkes, in dem alles, die Vielfalt der Zeiten und Orte, der historischen Ereignisse und Länder, der Kontinente und Kulturen, der Charaktere und Rassen auf einen Einheitspol (wir sehen später noch genauer, welchen) bezogen wird und in dem so, in dieser Integration des Kosmos, eine Vision dessen, was katholisch bedeuten kann, entwickelt wird. Denn die Kirche selbst ruft das Universum auf, sie verbindet sich mit dem Universum, da die Welt für sie zu eng geworden ist: «Sie lässt eine andere aus dem Schoß des Wassers steigen. Von einem Ende der Schöpfung zum anderen hat sie alles, was es an Kindern Gottes gibt, zum Zeugnis aufgerufen; alle Geschlechter und alle Zeiten!» (117). Und so ist der *Seidene Schuh*, jenes Ungetüm von Drama, letztlich dies: ein Zeugnis, ein Gebet, ein Opfer, es ist die Welt selbst, in allen ihren Facetten und Formen, die Gott dargebracht wird.

Dass jede Handlung, selbst eine unmerkliche Handbewegung ein Opfer sei, hatte der Bruder Rodrigos, der an einen Mast gefesselte Jesuitenpater, erkannt und sich selbst, dem Willen Gottes ergeben, dargebracht – in Vorwegnahme, brüderlicher Spiegelung dessen, was Rodrigo, der Ex-Jesuiten-Novize, noch erfahren sollte, nach seinem Durchgang durch die Welt. Und so ist auch die Tätigkeit des Dichters ein Opfer, in dem er den Worten eine Stimme verleiht: Denn «[w]ie der Sinn der Wörter bedarf, so bedürften die Wörter unserer Stimmen. Mit seinem Werk, dem ganzen, wollen wir zu Gott beten! Nichts von dem, was er geschaffen hat, ist vergeblich, nichts sei unserem Heil fremd. Wir wollen sein Werk, ohne das Geringste zu vergessen, in unsere wissenden und demütigen Hände nehmen und es ihm darbringen» (118). Von barocker Fülle ist daher das, was im *Seidenen Schuh* ins Wort gesetzt wird, passend in das Spanien am Ende des sechzehnten und am Beginn des siebzehnten Jahrhunderts, von barocker Unerschöpflichkeit also jener Sinn, der sich nicht erschöpfen lässt, jenes Werk Gottes, das alles umfasst, das Größte und das Kleinste, das Erhabenste und das Lächerlichste, Ordnung und Chaos, Vernunft und Phantasie, Selbstbeherrschung und Leidenschaft, Zeitliches und Ewiges, Mann und Frau, Liebe und Hass.

Es wäre vermessen, auch nur im Ansatz zusammenfassen zu wollen, was alles geschieht, wer alles handelt, wie alles miteinander zusammenhängt und ein Geschehen bildet, so dass am Ende – so der Untertitel – das Schlimmste doch nicht immer zutrifft: Don Rodrigo und Doña Proëza, die beiden Liebenden, die letztlich auf Erden einander nicht finden können, einander nicht finden dürfen, Don Pelayo und Don Camillo, der Chinese und die Negerin, Amerika und Europa, das Christentum und der Islam, Spanien und Afrika, die alte und die neue Welt, Heilige, ein Schutzengel neben einem gelehrten Professor, Fischer und Schauspielerinnen, ein Kanzler, sein König und selbst der Mond. Ja, die Welt, alles, wirklich alles, auch das

Kleinste und Unscheinbarste, all dies wird dargebracht, als Zeugnis, in einem Gemälde, das Claudel neben Rubens stellt, jenen, so Don Rodrigo, Bewahrer Flanderns vor dem reformatorischen Irrglauben, jenen Verkünder des Evangeliums, der Inkarnation, der Fleischwerdung des Logos in der Welt: «Wer hat mehr als Rubens das Fleisch und das Blut verherrlicht; das Fleisch und das Blut, mit dem Gott selbst sich zu kleiden begehrte, als dem Werkzeug unserer Erlösung? […] Rubens ist es, der das geschmacklose und flüchtige Wasser in einen edlen und ewigen Wein verwandelt.» Transformation, darum geht es also, darum, die Welt auf Gott hin durchsichtig zu machen, sie von Gott her neu zu sehen: im Licht der Gnade, im Licht der Schöpfung, im Licht der Erlösung, die Welt, alles, die Schönheit dessen, was ist, zurückzubringen: «Wird denn all diese Schönheit nutzlos sein?» (118)

Nein, nie wird sie nutzlos sein, nie wird, was einmal geschah, vergessen sein, «was einmal da war, geht für ewig ein in die unzerstörbaren Archive» (152). Denn diese Schönheit, «von Gott kommt sie, und ist sie nicht gemacht, um wieder zu ihm zurückzukehren?» (117). Und dies, diese Sicht der Schönheit, die von Gott her zurück zu Gott kehre, diese Sicht spricht auch Don Rodrigo in bewegenden Worten aus: «Was schön ist, vereinigt, was schön ist, kommt von Gott, ich kann es nicht anders als katholisch nennen.» (116f.). Und daher kann es nicht um Weltverneinung gehen, sondern nur um Weltbejahung, um die Fülle der Welt, nicht um bloße Transzendierung der Welt – wie einfach diese Option, aber wie fatal, wenn zu schnell um einer billigen Transzendenz willen die Welt geleugnet und verstoßen wird –, sondern um Transparenzierung, um Durchsichtig-Machen, um Durchscheinen-Lassen. Nicht darum geht es, die Welt zu durchschauen (denn dann sähe man ja nichts mehr), sondern durch sie hindurch zu schauen. Und wenn es darum geht, durch sie hindurch zu schauen, so ist das, durch das hindurchgeschaut wird, notwendig, unverzichtbar, ein Medium, das sich im Prozess, im Geschehen des Durchschauens selbst ändert, das sakramentale Natur annimmt, in heiligem Licht zu leuchten beginnt, kein Katalysator, der etwas, die Sicht auf den göttlichen Bereich ermöglichte, aber dabei und danach unverändert vorläge. Durch die Welt hindurch zu schauen, setzt nämlich voraus, dass sie ernst genommen, dass sie geliebt wird, dass sie in diesem Ernst, dieser Liebe in neuem, ihrem eigentlichen Licht erscheint und erkannt wird als das, was sie wirklich und zutiefst ist: Welt, die Gott so geliebt hat, dass er in sie hinab gestiegen und in ihrem Nichts Fleisch annahm.

Daher also die Liebe, daher die Freude, daher die Opulenz im *Seidenen Schuh*, jenem Drama der Inkarnation: «Ich aber», so Doña Proëza, «ich liebe das Leben! Ich liebe die Welt, ich liebe Spanien! Ich liebe diesen blauen Himmel, ich liebe die gütige Sonne! Ich liebe das Los, das der liebe Gott mir bestimmt hat» (26). Und auch Don Rodrigo weiß von dieser Liebe zur Welt zu sprechen, liebt innig die Fülle der Wirklichkeit: «Wie liebe ich die

Millionen Dinge, die gleichzeitig da sind! Keine Seele ist so verwundet, dass bei diesem unendlichen Konzert nicht eine leise Melodie in ihr erwachte! Schau, und während die Erde, wie ein Verwundeter nach der Schlacht, feierlich ihren Atem ausstößt, sitzt das Volk des Himmels an seinem Platz, als wäre es in eine Rechenaufgabe vertieft, funkelnd in seiner geheimnisvollen Geschäftigkeit» (54). Und so, wie die Liebe von Doña Proëza und Don Rodrigo sich auf die Welt richtet, so spiegelt sich in ihrer Liebe zueinander, jener keuschen, so tiefen, so unerfüllten Liebe die Welt wider: die Schönheit, aber auch die Abgründigkeit der Welt, der Versuchung, der sich Rodrigo ausgesetzt sieht und die er bis in die Möglichkeit des Verrates an der Seele, seiner wie auch Doña Proëzas, durchlebt: «Ich pfeife auf ihre Seele! Ich brauche ihren Leib, nichts anderes als ihren Leib, die schändliche Mitschuld ihres Leibes! Ihn genießen und ihn loswerden! Anders kann ich von ihm nicht frei sein» (127).

Es ist eine Liebe, ein Begehren, das in der Welt keine Erfüllung finden wird, keine Erfüllung finden kann. «O ich habe», so Don Rodrigo, «etwas so Großes gefunden.» Und gleichzeitig muss er auch den Zwiespalt, die tragische Verstrickung, in der er sich befindet, anerkennen: «Die Liebe soll mir die Schlüssel zur Welt geben und sie mir nicht nehmen» (147). Der heilige Ernst Don Rodrigos ist daher immer einem heiligen Trotz nahe – und bleibt letztlich doch dies: immer heiligerer Ernst bis in jene Verlassenheit und Niedrigkeit hinein, mit der das Stück endet. Und auch Doña Proëza fügt sich in ihr Geschick, kein aussichtsloses, aber ein trauriges, ein tragisches, ein Geschehen des Kreuzes, das auf Überwindung, auf Auferstehung hin geordnet bleibt, aber nicht so, dass damit das tragische Geschehen negiert würde, sich als folgenloses Possenspiel erwiese, sondern so, dass es, von jener Vollendung des Tragischen auf Golgotha her, allerst in seiner vollen, seiner allertiefsten Tragik erkennbar würde: «Ja, ich weiß, er wird sich nur am Kreuz mit mir vermählen und unsere Seelen miteinander im Tod, in einer Nacht ohne menschlichen Grund. Wenn ich schon sein Paradies nicht sein kann, dann wenigstens sein Kreuz. Damit seine Seele und sein Leib auseinander gerissen werden, bin ich gerne die zwei Holzbalken, die sich kreuzen» (155). Und umgekehrt ist Don Rodrigo für Doña Proëza «für immer das Kreuz, an das ich genagelt bin» (238). Ihr Weg der Liebe ist ein Kreuzweg …

Denn diese Liebe darf nicht sein, sie ist eine unmögliche Liebe – wegen des Eides, den Doña Proëza Don Pelayo gab: «Gewiss», so Don Pelayo, «aber was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.» Und danach: Schweigen – so Claudels Regieanweisung. Und dann erst eine weitere Erklärung: «Nicht die Liebe stiftet die Ehe, sondern das Jawort. Nicht das Kind, das ich nicht hatte, noch das Wohl der Gesellschaft, sondern das Jawort in der Gegenwart Gottes im Glauben. Bis zu meinem eige-

nen Ende, bis zum letzten Teilchen dieses Jawortes, das zwei Wesen einander sich geben können, gern oder ungern. Was sie mir gegeben hat, kann ich ihr nicht zurückerstatten, auch wenn ich wollte» (102). Hier deutet sich die Spannung an, in der die Welt, das Weltliche steht, es zeigen sich die Ordnungen, die Herausforderungen der Freiheit, die Grenzen, die dem Menschen gesetzt sind.

Verbannt leben beide getrennt voneinander – und doch geheimnisvoll, von einer anderen Ordnung her, miteinander verbunden: «Ich weiß», so Doña Proëza, «wir beide trinken aus derselben Schale. Sie ist der gemeinsame Horizont unserer Verbannung» (201). Und daher kann sie ihm, bei ihrer letzten Begegnung, kurz nur vor ihrem Tod, versichern: «Rodrigo! wahr ist, was ich Ihnen Nacht für Nacht geschworen habe. Übers Meer hinweg war ich bei Ihnen, und nichts hat uns getrennt» (250). Kein Wunder, dass in einer Welt, die diese Konflikte, die Konflikte miteinander unvereinbarer Ordnungen, nicht kennt, dass es in dieser schal gewordenen Welt nur noch *Soap Operas* und keine Tragödien mehr gibt.

Alles, diese Liebe, die Welt, der Kosmos, all dies ist auf Gott hingeordnet, alles, und daher auch: *etiam peccata*, auch die Sünde, auch das Dunkle, das Böse, das, was gegen Gott sich richtet, was nicht sein soll: «Glaubst Du», so der Schutzengel zu Doña Proëza, «Gott habe seine Schöpfung dem Zufall überlassen? Glaubst du, die Gestalt der Erde, die er geschaffen hat, sei ohne Bedeutung?» (217). Das Leben, die Gestalt der Welt, so wie sie von Gott her ist, ist nicht nur eitel Sonnenschein, nein, das Leben ist auch Schuld, auch Sünde und – nicht zuletzt und noch einmal – auch Verzicht, auch Opfer: «Es gibt», so Doña Proëza, die es wissen muss, weil sie es bis in die größte Tiefe hinein erfahren hat und noch tiefer erleben wird (bis in den Tod hinein erleben wird …), es gebe also «nichts, wofür der Mensch weniger geschaffen ist als für das Glück, und er wird seiner auch schnell müde» (68; vgl. auch 169). Denn letztlich geht es dem Menschen nicht um das Glück, sondern um das Heil seiner Seele, um – wie jene letzten, jene alles zusammenfassenden und das Geschehen in das Offene der Welte tragenden letzten Worte des *Seidenen Schuhs* lauten – die «Befreiung für die gefangenen Seelen». Und daher auch langweilt es Don Rodrigo, «glückliche Menschen zu sehen, es ist unmoralisch …» (277). Nein, um Glück, das kleine weltliche Glück geht es letztlich nicht …

Ginge es darum und nicht um die Befreiung der gefangenen Seelen, wäre nicht die Seele, ihr Heil verletzbar und verwundbar, wäre sie nicht der Befreiung, der Verlobung mit der Freiheit bedürftig, gäbe es gar keine Seele, wenig nur könnte man verstehen, die Handlung des *Seidenen Schuhs* wäre absurd, machte keinen Sinn. Aber da es die Seele gibt, da sie der Befreiung und des Heils harrt, da sie, mit anderen Seelen, auf der Bühne steht, die die Welt nicht bedeutet, sondern die die Welt *ist*, deshalb kann der

Seidene Schuh selbst zu einem Bild der Welt, des Menschen und jener Transparenz der Welt auf eine andere Welt hin werden.

Denn ihm, dem Menschen, geht es immer wieder auch um die ganze Welt, um die Erde, er will, wie Rodrigo, «den schönen Apfel vollkommen. […] Den Erdball! Einen Apfel, den man in der Hand halten kann» (343). Dieser Apfel sei, so Don Rodrigo, derselbe Apfel, der einst im Paradies gewachsen ist, der immer noch dort ist: «Wo Ordnung ist, da ist das Paradies. Schau den Himmel an, und die Astronomen werden dir sagen, ob dort keine Ordnung herrscht. Jetzt aber, dank Kolumbus, dank mir, sind wir ein Teil des astronomischen Ganzen und glücklicherweise von allem frei außer von Gott» (343). Wer aber sagt das? Nicht mehr der junge, der tatenvolle Don Rodrigo, sondern, wie er selbst sagt, «ein alter Mann, ein glückloser Eroberer, ein erschöpfter Seemann, ein ruinierter Händler, der lächerlichste und ärmste Mann auf allen spanischen Meeren» (332).

An wenigen Stellen zeigt sich deutlicher die gefährliche, unter Menschen so verbreitete Hybris Don Rodrigos: Von allem frei außer von Gott. Nein, so mag man da sagen – wider Rodrigo, wider die Leugnung der Macht der Sünde, wider die Versuchung, zuviel zu herrschen, zuviel Ordnung zu sehen – nicht von allem frei, sondern immer auch verstrickt, immer auch sündig (und damit Mensch!), noch einmal: *etiam peccata*, auch die Sünde. «Ist Liebe außerhalb des Sakraments nicht Sünde», so fragte Doña Proëza ihren Schutzengel, der – lakonisch fast – antwortet: «Auch die Sünde! Auch die Sünde dient!» Und Doña Proëza hakt nach: «So war es gut, dass er mich liebte?» Ja, war es gut? Die Antwort des Schutzengels ist eindeutig: «Es war gut, dass du ihn die Sehnsucht lehrtest» (209).

Denn war es nicht Rodrigo, der aus ungestillter Sehnsucht, aus unerfüllter Liebe allererst die Welt zu erobern trachtete? Der eine Welt schaffen sollte (188)? Was wäre geschehen, wenn die Erfüllung seiner Liebe zu Doña Proëza möglich gewesen wäre? Wir wagen diese Frage kaum zu stellen. Die Erfüllung durfte nicht möglich sein, nein, denn erst im Scheitern wurde die Welt, die Mission aller Menschen, die Bekehrung der Erde zu Christus die Aufgabe, der sich Don Rodrigo ohne Unterlass, mit vollem Einsatz stellte. «Denn da steckt», so muss Don Rodrigo hören, «immerhin dieses Amerika tief in Ihnen, weit länger schon», so wird vermutet, «als das Gesicht dieser Frau, das Ihnen so sehr zu schaffen macht …» (144). Doch die Sehnsucht Don Rodrigos, sein Drang nach Westen und dann, später, nach Osten, in die Länder Asiens, bedurfte des Gesichts dieser Frau, bedurfte der Liebe, um sich zu entwickeln, um so radikal zu werden, dass er seine Aufgabe hätte meistern können. Vielleicht liegt das Tragische auch gerade darin, dass dieser Irrealis nie zu einem Realis werden konnte, dass Erfüllung versagt bliebe, dass die Welt, die Weite der Welt und seiner Aufgabe Don Rodrigo zur Grenze wurde.

Seine unerfüllbare Sehnsucht, dieser Drang, dieses Opfer für das Heil der Welt, all dies ist aber Teil des göttlichen Heilsplanes, des Dramas göttlich-menschlicher Geschichte. Denn Gott schickt Rodrigo zu den Völkern, «die stöhnen und warten, das Gesicht der aufgehenden Sonne zugekehrt. Zu ihnen ist er als Gesandter geschickt. Er bringt genug Sünde mit, um ihre Finsternis zu verstehen. Gott hat ihm genug Freude gezeigt, damit er ihre Verzweiflung begreift» (218). Die Aufgabe seines Willens, die letztlich zur Aufgabe, zur Negation seines Willens vor Gott führen sollte: letztlich, nicht vorher.

Denn Nichts hätte vorweggenommen werden können. All die Schritte, die großen und kleinen, waren notwendig, nicht verzichten hätte er können, nicht früher hätte er sein Leben ändern können. Jene Prüfung war wichtig, die der König ihm zukommen ließ: «Ich will, dass er noch einmal in diesem Leben das Gesicht der Frau sieht, die er liebt; dass er sie anschaut, sich an ihrem Anblick volltrinkt und ihn mit sich nimmt! Die beiden sollen sich noch einmal in die Augen sehen. Er soll wissen, wer ihn liebt! Er soll sie nach seinem alleinigen Willen haben, und sich nach seinem eigenen, reinen Willen von ihr trennen. Für immer, und sie nie wiedersehen!» (123). Jene Prüfung des Königs und vieles mehr. Die Zeit, die Zeit der Prüfung und Sünde, das Leben, Sehnsucht und Schmach, Eifer und Tatendrang, die Zeit der Welt war notwendig, die krummen Linien waren unverzichtbar, denn wo, wo nur hätte Gott sonst schreiben können?

Und so kann diese Weltfreude ihre Vollendung, die Verlobung mit der Freiheit, erst dann finden, wenn sie sich selbst am Ende, in einem letzten Akt der Freiheit negiert, wenn der Eigenwille, das ewige Wollen, das Aussein auf alles, der Wille zur Welt, sich in die Niedrigkeit schickt und offen für den Willen Gottes, seine gerade Schrift, wird, in ihm den eigenen Willen wiederfindet: «Wer einmal erfahren hat, wie die Flügel des Schicksals sich dem geheimen Wunsch in uns fügen, der trennt sich nur unschwer davon» (124). Radikal ist die Lösung, aber auch sie ist nur zu verstehen, wenn man die Welt vom Jenseits ihres Horizontes her versteht, von jenem Jenseits, das alles Weltliche in eine paradoxe Dialektik hineinversetzt: Doña Proëza stirbt, sie entleibt sich, will im Bewusstsein der kosmischen Dimension ihrer Liebe zu Rodrigo, zum Stern werden, opfert sich ihm, bringt sich ihm ganz dar: «Lass mich, mein Geliebter, lass mich aufbrechen! Lass mich ein Stern werden! […] Komm, lieber Rodrigo! Ich bin bereit! Erhebe deine mörderische Hand über dem, was dir gehört! Opfere, was dir gehört!» (215). Und später wird sie sterben, mit Erlaubnis des Mannes, den sie liebt, aber auf Erden nicht lieben darf (253). Ihre Seele aber lebt und danach, so noch einmal ihr Schutzengel, könne Don Rodrigo «sich nicht mehr nach dir sehnen, ohne zugleich den Ort zu ersehnen, wo du bist» (212).

Die Welt ist nicht alles, sie bleibt in aller Tragik transparent auf einen anderen «Ort», eine andere «Zeit», eine andere «Welt» hin: «Wenn wir der Freude entgegengehen, was macht es schon, wenn uns hier unten eine leibliche Nähe verwehrt ist? […] Ich will mit dir im Ursprung sein! Ich will mich mit deiner Ursache vereinigen! mit Gott will ich lernen, nichts für mich behalten, das Wesen zu sein, das nur gut ist und alles verschenkt, das nichts für sich behält, und dem alles genommen wird!» (259). Und daher offenbart sich in diesem Stück, dem *Seidenen Schuh*, das, was das Tragische allererst möglich macht, so dass sich in der Unordnung der Welt eine tiefere, eine paradoxere Ordnung offenbart, die Ordnung des Opfers und der Liebe, die Ordnung der Inkarnation und des Kreuzes, eine Ordnung, die durchsichtig wird auf das Heilshandeln Gottes hin, jenen Plan göttlicher Vorsehung, der den Menschen Mitspieler sein lässt, der aber – Wort der Hoffnung – das Tragische nicht das letzte Wort behalten lässt: «Denn Ordnung ist nur im Himmel, nur dort gibt es Musik, und wenn die Musik dieser Welt uns nicht hindert, hören wir sie» (170).

Anmerkungen

[1] Paul Claudel, *Fünf große Oden*, übertragen von Hans Urs von Balthasar, Freiburg [4]2003, 63.
[2] T.S. Eliot, Ash-Wednesday, in: *Collected Poems 1909-1962*, London 1974, 86.
[3] Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf Paul Claudel, *Der Seidene Schuh*, aus dem Französischen von Herbert Meier, Freiburg i. Br. 2003.
[4] Jean Amrouche, *Gespräche mit Paul Claudel*, Heidelberg 1958, 238.
[5] ebd. 237.

Horst Bürkle · Starnberg

DER KOSMOS ALS HEILSTRÄGER

Neuwerdung aus dem ‹Mutterschoß› allen Werdens?

1. Neue Zuwendung zu kosmischen Bezügen

Im anscheinend gänzlich Neuen meldet sich verborgen der Wunsch nach Wiederkehr.

Das neuerlich mit Nachdruck proklamierte Interesse am «Evolutionismus» erscheint als ein solches sich wieder zu Wort meldendes Thema. Im nachmetaphysischen Zeitalter bleibt von der biblischen Schöpfungswirklichkeit eine bezugslose, auf diese selbst reduzierte «Natur» zurück. Das vermeintlich ‹Natürliche› erscheint an sich schon als das dem Menschen Heil Versprechende. Es verweist den Menschen nicht mehr länger über sich hinaus auf den ihm zugrunde liegenden Schöpfungsgrund, geschweige denn auf den es bewahrenden und schützenden Schöpfer. Der Mensch findet sich wieder in einem Netzwerk ‹natürlicher› Entsprechensweisen. Sie erfordern immer detaillierter jenes quasi-kultische Verhalten heraus, das sich im ‹Ganz-Natürlichen› erschöpft.

In einer Welt, in der nicht nur alles übrige, sondern der Mensch selber zum Gegenstand des neu und anders Machbaren geworden ist, muß auch der ‹Natur› eine neue Zuständigkeit zuerkannt werden. Sie übernimmt selber die Rolle der Ermächtigung zu ihrer Verfremdung.

Zunächst handelte es sich um eine Kritik an einer den Schöpfungsvorgang missdeutenden chronologischen Auslegung. Der fundamentalistische Versuch, das Wunder der Schöpfung im Zeitrahmen uns geläufiger chronologischer Vorstellungen unterzubringen, verlagerte die Akzente. Das eigentlich Wunderbare göttlichen Ins-Wesen-Bringens, jene uranfängliche *creatio ex nihilo,* drohte in der Auseinandersetzung um Zeit und Dauer seine Bedeutung zu verlieren. Über dieser Fragestellung gerät ins Vergessen, was für alle, den menschlichen Erfahrungsbereich berücksichtigende Aussageweisen biblischen Denkens gilt.

Horst Bürkle, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeit an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.

Im biblischen Bericht vom kosmischen Schöpfungswerk werden nicht naturwissenschaftliche Erkenntnis oder historische Dateninformation vermittelt, sondern die Kunde vom uranfänglichen Handeln Gottes in geschichtlich verständlicher Sprachform. Anthropomorphe Redeweisen wie die nach der Vorstellung eines Künstlers gestaltende und formende Hand Gottes gehören wie andere biblische Aussagen über Gott in diese, im Blick auf die Rezeption ihrer Inhalte notwendige Sprachform. In dieser Hinsicht braucht die Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte auch keine religionsvergleichenden Hinweise auf außerbiblische Schöpfungstraditionen zu scheuen. Auch in ihnen haben kosmische Vorstellungen und weltbildhafte Anschauungen ihren zeitbedingten Darstellungshorizont gefunden. Darum kann es in den neu aufkeimenden Auseinandersetzungen um das biblische Verständnis der Schöpfung nicht um vermeintlich naturwissenschaftlich widersprüchliche Sachverhalte gehen.[1]

Hinter diesen längst hinfälligen Debatten über zeitliche Erstreckung und Entwicklungsverläufe von Welt und Mensch aber meldet sich das eigentliche Thema: Es geht um die Frage der Autonomie oder der Theonomie von Welt und Mensch. Hier schlägt sich unmittelbar die Erfahrung eines postmetaphysischen Menschenbildes nieder. Erklärungsmodell ist die einem großen Teil der Menschheit mehr und mehr geläufige Vorstellung von der planmäßig veränderbaren Wirklichkeit von Welt und Mensch. Dabei ist es weniger die Faszination von dem schon Erreichten und die Erwartung des noch Möglichen. Sie mag begleitet sein von der Kritik an Fehlentwicklungen und von Protesten zugunsten des bestehenden ‹Natürlichen›. Im Blick auf die immer noch und immer wieder unerreichten Entwicklungsstände wachsen die Erwartungen auf Verbesserung und Veränderung. Zugleich jedoch nimmt gegenläufig die Zuflucht zu der ihnen im Wege stehenden, gefährdeten Natur zu. In beiden Fällen sieht sich der Mensch sich selbst und einer Welt ‹ausgeliefert›, deren Schicksal er gezwungen ist in die eigenen Hände zu nehmen. Nicht die rationalen Zweifel an einem uranfänglichen Schöpfungsgeschehen und nicht die im Namen der Vernunft zu bewerkstelligende Wirklichkeit stehen hinter beidem. Vielmehr gilt jener Zustand, den Friedrich Nietzsche mit dem treffenden Bild der ‹Gottesfinsternis› gekennzeichnet hat. Der Mensch kann sich selber nicht mehr als der der Schöpfung gegenüber Ermächtigte und damit als Geschöpf erfahren.

Der Verlust des Schöpfers begann nicht erst im Wegblick des Menschen von seiner Schöpfung. Der Finsternis, die ihn in dieser Hinsicht umfängt, geht für ihn jenes Erlöschen des Lichtes voraus, das in der Erscheinung des sich im Sohn inkarnierenden Schöpfers diese Welt und in ihr den Menschen erleuchtet. So besteht ein innerer Zusammenhang zwischen dem uranfänglichen, kreativen «Es werde Licht» (Gen 1,3) und dem in Person

erscheinenden und es vergegenwärtigenden göttlichen Licht («Ich bin das Licht der Welt» – Joh 8,12). Darum steht am Beginn der Machbarkeitseuphorie der Moderne nicht die Wiederkehr eines sich selbst vollenden Evolutionsdenkens. Ihm voraus geht besagte «Gottesfinsternis». Sie erst bedeutet Orientierung des sich autonom verhaltenden Menschen im Blick auf sich selbst und auf seine Welt. Nicht die Moderne und ihr Umgang mit den technischen Machbarkeiten sind ursächlich für eine ‹schöpfungsfreie› Welterfahrung. Die Reihenfolge muss anders lauten: Verlust der Menschwerdung des göttlichen Logos («Das Wort wurde Fleisch» – Joh 1,14) – Verlust des Schöpfungslogos («Im Anfang war das Wort» – V. 1) – autonomer Umgang mit der Wirklichkeit nach den Maßstäben der Machbarkeit.

An die Stelle des göttlichen Schöpfungsaktes rückte der Automatismus sich entwickelnder Lebewesen. Ohne göttlichen Stiftungsgrund des Lebens konnten die Spekulationen und Theorien über seinen möglichen Beginn wuchern und sich ablösen. Die uns bislang beschäftigende ‹Urknall›-Theorie wird inzwischen durch neue Varianten abgelöst.

Der ursprüngliche Kern des evolutionären Denkens war die allem Leben zugesprochene, sich eigenbestimmende Selbstverwirklichung. Nur die Tilgung der Ermächtigung zum Sein in Gen 1 («Es werde» – «und es wurde») schien dem zeitgenössischen Verlangen nach autogenen Werdeprozessen menschlichen Lebens gerecht zu werden. Die wahre Natur, zumal die des Menschen, sollte die in sich selbst begründete sein. Der dem Begriff ‹Natur› zugrunde liegende, lebensstiftende Geburtsvorgang (*nasci – natus*) eines schöpferischen Ins-Dasein-Bringens musste dem widersprechen. Sich selbst begründendes Leben erschien als Bedingung für seine unbegrenzte Entfaltungsmöglichkeit.

Was ist aus dieser in ihre eigene Zuständigkeit und Gesetzmäßigkeit entlassenen Natur geworden? Ihre radikale Autonomie, abgekoppelt von dem, ja – sich gegen den sie begründenden und bewahrenden Ursprung kehrend, wendet sich gegen sie selber. Das sich ihr ausschließlich verdankende Lebewesen Mensch hat Grade der Naturbeherrschung erreicht, die sie auf das Höchste gefährden. In der Entwicklung des Beherrschbaren werden Machbarkeitsstufen erreicht, die das Naturgegebene und Naturgemäße menschlichen Lebens aushebeln. Das Leben selber droht zum Kalkül des Machbaren und des von seiner Natur her Unnatürlichen, Veränder- und Verfügbaren zu werden. Evolutionistisches Denkens hat die Natur, zumal die des Menschen, in eine widersprüchliche Eigengesetzlichkeit entlassen. Nunmehr wendet sich dieses Denken in der gegenwärtigen Phase seiner Entwicklung gegen die in Anspruch genommene Autonomie der Natur. Das so machbar Gewordene beherrscht und unterwirft sich die autonom gewordene Natur.

Ein eigentümlicher *circulus vitiosus* schließt sich: Das Leben und die Natur ohne die erste Person des dreieinigen Gottes wird zum Opfer ihrer dem Menschen ausgelieferten eigenen Gesetzlichkeiten.

2. Ausschau nach dem kosmischen Geheimnis

Die Reduktion der Schöpfungswirklichkeit auf die ihr eigenen Entwicklungsgesetze hat die Frage nach ihrem größeren und verborgenen Zusammenhang nicht zum Schweigen gebracht.

Auch dort, wo der Zugang zum offenbarten Geheimnis der Schöpfung verschüttet zu sein scheint, meldet sich der Mensch als der nach einer umfassenderen Wirklichkeit Ausschau Haltende. Er vermag das seiner Natur «Gemäße» in sich als Suchender nicht zum Verstummen zu bringen. Es ist die Ausschau nach dem, was sich in Erwartung eigengesetzlicher Entwicklungsmöglichkeiten im Blick auf den Menschen und seine Welt nicht erschöpft. Bei aller Faszination durch anscheinend grenzenlose Bereiche des Veränderbaren, nicht nur seiner Umwelt, sondern auch seiner eigenen ‹Natur›, macht sein Fragen an den vorläufigen Grenzen des noch Machbaren nicht halt. Er ahnt sehr wohl, dass es größere Zusammenhänge gibt, die sich in seinem sich selbst bestimmenden Verhalten nicht unterbringen lassen. Das Vertrauen in die realisierbaren Entwicklungen wird wiederum eingeholt von dem nicht zu unterdrückenden Verlangen, das Auge im Offenkundigen nicht beharren zu lassen. Sein Denken und Trachten verweist ihn in Dimensionen, die in der sich selbst erklärenden und sinnstiftenden Wirklichkeit nicht aufgehen.

Viele befinden sich darum heute in einer Art gegenläufigen Bewegung. Ihre Suche nach dem diese entlarvte Wirklichkeit übersteigenden, verborgenen und geheimnisvollen Zusammenhang verbinden sie mit dem Begriff des «Kosmischen». Der Kosmos als das je Größere, als das, was unseren rationalisierten, entwicklungseuphorischen Horizont im Blick auf die Welt und auf uns selbst nicht nur weitet, sondern erhellen, ja – verklären soll. Dabei geht es nicht nur darum, neue Informationsquellen darüber zu erschließen, was diese Welt und uns mit ihr im Innersten zusammenhält. Von der Ausschau ins kosmische Geheimnis versprechen sich die Menschen Zugang zu den heilenden Quellen in einer zum Gefängnis gewordenen abgespaltenen, a-kosmischen Welt des technisch Machbaren. Darum wird diese Ausschau ins Kosmische begleitet von jubelnden Fanfarenstößen. Sie künden vom Gefühl wiedergewonnener Freiheit und Unabhängigkeit von sklavischer Unterwerfung unter die Gesetze des Lebens in einer manipulierten, ihren eigenen Gesetzen gehorchenden ‹Welt› und ihrer Menschen. Der Kosmos soll zur neuen universalen Heimat des Menschen werden. Das Haus, in dem

er wohnt, muss unendlich größer, umfassender und darum bergender sein als dasjenige, in dem sich der ‹moderne› Mensch mit seinem Oberflächenblick aufzuhalten begnügt. Haus, Heimat – das soll der immer noch größere *oikos* sein. Das Wissen darum und sein Entdecken wird zu einer Art umfassender, kosmischer «Ökologie». Die Sehnsucht nach dieser neuen kosmischen Beheimatung erfährt eine quasi-religiöse Erfüllung. «Letztlich ist tief ökologisches Bewusstsein spirituelles oder religiöses Bewusstsein. Wenn religiöses Bewusstsein verstanden wird als ein Bewusstseinszustand, in dem sich der individuelle Mensch mit dem ganzen Kosmos verbunden fühlt, dann wird es klar, dass tief ökologisches Bewusstsein wahrhaft religiös oder spirituell ist.»[2]

Verbundenheit mit dem ganzen Kosmos aber soll auch die Defizite unserer zwischenmenschlichen Beziehungen ausgleichen: Der Kosmos als die Quelle, die Kräfte der Heilung für die erkrankte Natur einer in die a-kosmische Diesseitigkeit verfallenen Menschheit verspricht. Eine neue Ethik des spontanen kosmischen Verhaltens soll an die Stelle der alten bürgerlichen Moral mit ihren gesetzlichen Verhaltenskodizes treten. Der kosmischen Einung werden heilsstiftende, ‹soteriologische› Qualitäten zuerkannt.

Es ist die kosmische ‹Welt›, die den neuen Menschen aus sich heraussetzt – jenseits der alten Abhängigkeiten in einer verwalteten und verzweckten Welt. Von einem «Wandel der Wertsysteme» ist in diesem Zusammenhang die Rede. Der Mensch entdeckt sich in dieser Heilszuwendung zur Natur in einer vernetzten Solidarität mit allem Seienden, die ihn den «inneren Wert jedes Lebewesens erkennen lässt». Ihm jedoch ziemt die Demutshaltung eines in das größere Ganze integrierten Naturwesens.

Dieser neuen naturgegebenen ‹Soteriologie› entspricht eine den Menschen entmündigende Anthropologie. Der Mensch wird zu «eine(r) bestimmten Faser in dem reichhaltigen Gewebe der lebenden Natur». Solcher «Paradigmenwechsel» im Namen einer kosmischen Erlösung ist radikal. Die dem Menschen von seinem Schöpfer zugesprochene Würde und sein Auftrag für Pflege und Erhalt des Geschaffenen (Gen 2,15) erscheinen jetzt als Ausdruck eines Herrschaftsanspruches, der einem angemaßten Anthropozentrismus entspringt. Mit dem Glauben an den Schöpfer – längst isoliert von seiner Gegenwart im menschgewordenen Sohn – verschwindet auch die Einzigartigkeit des Menschen. Gottesebenbildlichkeit als Gabe und Forderung an den Menschen wird in solcher kosmischen Sicht zu einem störenden Element. Es muss der natur-immanenten Allmacht des integrierenden kosmischen Netzwerkes unterworfen werden.

Wir brauchen hier im einzelnen die Hoffnungshorizonte nicht abzuschreiten, die mit diesen «radikal neuen ethischen und metaphysischen Prinzipien»[3] eröffnet werden sollen. Eine allmächtige, allwirkende Natur wird zum Ver-

heißungsträger für Menschen mit neuen Qualitäten: Selbstlos und gemeinschaftsfähig, friedfertig und tolerant. Stifter dieser ‹Neugeburt› des Menschen aber ist «ein (sich) selbstorganisierendes System», in dem alle «Ordnung … vom System selbst bestimmt wird.» Mit der Absage an den Schöpfungsglauben wird der Mensch zu einem systemgesteuerten Integral natur-immanenter Prozesse. Hier aber liegt der Widerspruch zu den Wertverwirklichungen, die sich damit verbinden. Es sind entliehene Werte und Qualitäten, die sich keineswegs aus solcher naturhaften Vernetzung ergeben. Sie entspringen vielmehr einer Entsprechung des Menschen zu seinem göttlichen Ursprung. Sie sind nicht Produkte eines sich selbst steuernden Naturmechanismus, der das Heil des Menschen in fortschreitender Eigenentwicklung aus sich heraussetzt. Durch sie wird nicht die Würde personaler Existenz begründet. Sie allein bildet die Voraussetzung für den ‹Neuen Menschen› als Nächster, als Liebender, als versöhnt Versöhnenden und damit für den der Gemeinschaft Fähigen. Das wahrhaft Neue bleibt darum die Erneuerung der *imago Dei* durch den Sohn. Sie ist nicht zu ersetzen durch eine sich entwickelnde kosmische *similitudo naturalis*. Sie ergibt sich nicht schon aus einer kosmischen Schau. Sie ist nicht Erkenntnisgewinn aus einer «neuen Theorie der Erkenntnis … lebender, selbstorganisierender Systeme».

Dennoch – diese Theorie der sich selbst und damit die Selbstbestimmung des Menschen erfüllenden natürlichen Systeme sucht nach einer sie begründenden «Ganzheit». Sie gibt sich nicht zufrieden mit der geforderten Selbstevidenz im Prozess des Erkennens. In der Aussage, dass das neue ökologische Bewusstsein «wahrhaft religiös und spirituell» sein will, meldet sich vernehmlich die Sehnsucht nach einer metaphysischen Begründung. Es genügt ihr nicht, die Antwort auf den alten Weckruf *gnoti s'auton* (Mensch – erkenne dich selbst!) zur Aufforderung zu erweitern: *gnoti ton kosmon* (durchschaue die Welt!). Erkenntnis will begründete Erkenntnis sein. Darum fordert diese kosmische Heilsschau die «zentrale Einsicht dieser neuen Theorie», nämlich «die Gleichsetzung von Geistprozess … mit dem Prozess des Lebens selbst».[4] Joseph Kardinal Ratzinger (jetzt Benedikt XVI.) hat diese «Überwindung des Subjekts … in der ekstatischen Rückkehr in den kosmischen Reigen» mit der Gnosis verglichen: «Ähnlich wie die antike Gnosis weiß sich dieser Weg in völligem Einklang mit allem, was uns Wissenschaft lehrt, und beansprucht, wissenschaftliche Erkenntnis aller Art (Biologie, Psychologie, Soziologie, Physik) auszuwerten. Zugleich aber bietet er auf diesem Hintergrund ein durchaus antirationalistisches Modell von Religion, eine moderne ‹Mystik› an: … Religion bedeutet das Einschwingen meines Ich ins kosmische Ganze.» Mit dem Anspruch, «den Weg zum Geheimnis der Wirklichkeit» und in die «Fülle der kosmischen Wirklichkeit» zu weisen, verbindet sich eine «Erlösung», die «in der Ent-

schränkung des Ich, im Eintauchen in die Fülle des Lebendigen, in der Heimkehr ins All» liegt.[5]

3. Sinnsuche im Lichte östlicher Weisheit

Der «Prozess des Lebens», der zugleich ein Prozess des Geistes sein soll, verlangt nach einem den natürlichen Entwicklungsprozess ‹überschreitenden› sinngebenden Zusammenhang.

Er fordert eine ‹Transzendenz›, die auch den kosmischen Entwicklungsabläufen, denen menschliches Leben integriert werden soll, ihre innere, ‹höhere› Notwendigkeit verleiht. Wo aber wird sie gesucht, wenn die Entwicklung nicht mehr aus der Hand des Schöpfers ihren Anfang genommen hat und in seiner Obhut ihren Verlauf nimmt? Die *self-fullfilling evolution* fordert ihre Selbsttranzendenz.

In dieser Geisteslage richten viele heute ihr Auge auf die in den Religionen des Ostens sich anbietende Orientierung. In deren Geschichte haben die Menschen immer schon jenseits des indischen Götterhimmels nach einem den Kosmos bewegenden Prinzip gesucht, ein Prinzip, das auch die Götter Indiens mit einschließt. Es ist jene innere Schau, in der sich der «Geist» als Prozessteilnehmer in einer unendlichen Entfaltung einer vergöttlichten Wirklichkeit sieht.

Im ‹Geiste› tiefer innerer Vereinigung mit dem immer schon göttlichen Kosmos enthüllt sich das Geheimnis des Seins. Dieses Geheimnis liegt für den indischen Menschen in dem alles Sein durchwirkenden göttlichen *brahman*. Um dieses in den Täuschungen dieser verstellten Wirklichkeit zu entdecken, muss sich das Auge einem neuen Tiefenblick öffnen. Um den inneren ‹Geist› aller Entwicklung zu schauen, bedarf es der eigenen Innenschau. Die Enträtselung der bestehenden Wirklichkeit vollzieht sich für den indischen Menschen in der Erkenntnis ihrer wesentlichen Unwirklichkeit. Wirklich ist das allein Unveränderliche, das in sich ruhende göttliche *brahman*. Darum kommt der Mensch selber erst zu Ruhe und Frieden, wenn er zu diesem inneren Mittelpunkt alles sich entwickelnden Geschehens durchdringt und dort seine *brahman*-hafte ‹Identität› wahrnimmt. Solcher Einsicht in das verborgene Ganze schreibt der Erleuchtete Erlösungsfunktion zu. Sie wird befördert durch die in diesem Leben erlittenen Abhängigkeiten und Schicksale. Darum richtet sich die Hoffnung nicht auf Möglichkeiten, die eine kosmische Entwicklung für den Menschen und für seine Gesellschaft eröffnet. Hier bleiben die Erwartungen ambivalent.

Richtung und Verlauf aller Entwicklung folgen den ihr innewohnenden eigenen Gesetzen. ‹Anfang› und ‹Ende› sind in die sich ablösenden periodischen Entwicklungen von Kosmos, Welt und Menschheit einbezogen. Weltuntergänge und neue Weltenstehungen wiederholen sich in unend-

lichen Abfolgen. Nach Dauer und Qualität sind sie unterschieden. Sie sind kosmisch verfügtes Schicksal. Diese entwicklungsgesetzlich festliegende Weltzeitalterfolge gewinnt im unendlich wirkenden *brahman* ihre anonyme ‹Transzendenz›. Ihre Verlaufsdauer ist nach Maßstäben menschlicher Chronologie nicht mehr bemessbar. Die nach Götter- und Brahma-»Jahren» zählenden Entwicklungsabläufe entziehen sich jeder geläufigen Zeitvorstellung. Zu ihrer Veranschaulichung hat man sich eines Vergleiches bedient. Allein der Verlauf eines sog. Brahma-Jahres käme der Zeitdauer gleich, derer es bedürfte, um einen aus Erz bestehenden Dreitausender unserer Bergwelt dadurch abzutragen, dass einmal jährlich ein Seidentuch über seinen Gipfel gezogen wird.

Die Geschichte des Menschheit wird darin zu einer unendlichen Folge von ‹Momentaufnahmen›. Ihr letzter, in ihrem *brahman*-gemäßen Verlauf selbst liegender Sinn, erfüllt sich darin, dass sie in der unendlichen Dauer ihrer Wiederholungen aufgeht. Diesem anfang- und endlosen kosmischen ‹Stirb und Werde› entspricht das Schicksal der einzelnen Menschen. Es ist ‹geborgen› in den jeweiligen vorprogrammierten kosmischen Zuständen. Hier findet es sich selber als Endprodukt einer unendlichen Kette vorangegangener Existenzformen. Die Entwicklungsmöglichkeiten in dieser unabsehbaren Folge von ‹Wiedergeburten› sind unbegrenzt. Sie umfassen alle Ebenen des Seins. Zu ihnen gehören seine anorganischen Stufen so gut wie die Sphären der Götter und Dämonen.

Der sich erneuernde Kosmos der ewigen Wiederkehr kennt keine Zufälligkeiten. Er entfaltet sich in seiner ihm eigenen Evolutionsgesetzlichkeit von Ursachen und Wirkungen. Auch das dem einzelnen Menschen widerfahrende Schicksal ist ‹verdientes› Schicksal. Es ist Produkt und Folge vieler seiner vorangegangnen Existenzen. Es steht zudem unter dem ‹Oberlicht› eines kosmischen Gesamtzustandes, der einem jeweiligen Weltzeitalter entspricht.

In diesem Horizont kosmisch schicksalhafter Zwangsläufigkeiten gewinnen die Religionen des Ostens ihre eigene ‹transzendentale› Bedeutung. Sie weisen Wege des Überwindens dieser Scheinwelt und ihrer kosmisch verfügten Verfassung. Dabei sehen wir von den theistischen religiösen Traditionen der indischen Götterwelt einmal ab. Mit ihren vielfältigen Kulten und Götternamen machen sie einen wesentlichen Teil hinduistischer Frömmigkeit aus. Im Reichtum ihrer Riten, in ihren sakralen Festen, Wallfahrten und im Tempeldienst begegnet uns der Mensch in seinem kreatürlichen Verhalten. In seinen unterschiedlichsten Zuwendungen zum ‹Heiligen› bleibt er ein die Hilfe Suchender, Büßender und Dankender.

Die Religionen Indiens aber haben neben diesem *main-stream* hinduistischer Frömmigkeitspraktiken eigene ‹transzendentale› Wege entwickelt. Es sind Methoden des individuellen Ausstiegs aus der kosmischen Scheinwelt

und Einstiege in die verborgene göttliche Wirklichkeit des Menschen selbst. Mit Hilfe der uralten yogischen Methoden will individuelles Sein in der verborgenen Alleinheit im Kosmos *(brahman)* aufgehen. Das eigene begrenzte und erlittene Schicksal zu überwinden, verlangt diesen Auflösungsprozess ins kosmische Ganze. Weil es sich um Prozesse handelt, bietet sich die Metapher eines zu gehenden Weges an.

Im Buddhismus wird dieser Begriff zum zentralen Inhalt der neuen Botschaft. Den traditionellen yogischen Systemen Indiens entwachsen, weist hier der ‹Erleuchtete› (Buddha) den neuen achtfachen Weg. Auf ihm geht es nicht mehr nur um die Integration des menschlichen Selbst ins kosmische Sein. Sein fernes, auch in zukünftigen Wiedergeburten kaum zu erreichendes Ziel ist die Aufhebung der zeitlichen Existenz ins zeitlose Nichts *(nirvana)*.

Mit diesen Wegmodellen verbindet sich die Vorstellung einer fortlaufenden, unabgeschlossenen ‹Entwicklung›. Den kosmologischen Abläufen entsprechend sprengen sie die Grenzen menschlicher Existenzen und Lebenszeiten.

Darum ist es eine doppelte Antwort, die die Wege östlicher Spiritualität dem Menschen geben. Es geht um mystische Versenkung in die Tiefe des Selbst und es geht um eine Befreiung von den erlittenen Folgen der kosmischen Abhängigkeit in neuen Wiedergeburten. Die Wege dazu sind verschieden. Auf ihnen trachtet der Mensch danach, sich den Bedingungen seiner jetzigen und auch der zukünftigen Existenzen zu entnehmen. Er sucht die verborgene Mitte, das kosmische Geheimnis, an dem er unsichtbar und widersprüchlich immer schon selber teilhat. In dieser Mitte des Rades unendlicher Wandlungen und Bewegungen sucht er die Ruhe und die Freiheit von allen Daseinszwängen. In diese zentrale göttliche Mitte des kosmischen Ganzen will er eindringen. Hier wird er selber *brahma*-haft und damit göttlich.

Moderne Deuter dieser östlichen Einheitsmystik bringen sie in einen Zusammenhang mit westlichen Evolutionstheorien. Dazu werden die wesentlichen Teile des abendländischen Menschenbildes übernommen und mit der Kosmologie Indiens verbunden. Der yogische Weg wird entsprechend der kosmischen Evolution als fortschreitender Prozess menschlicher Selbstvervollkommnung erklärt. Das markanteste Beispiel für diese in die westliche Anthropologie übertragene Evolutionstheorie ist Sri Aurobindos «Transzendentale Meditation». Das Ziel dieser auf das Individuum bezogenen Entwicklung liegt darin, dass es sich «befreit von allen Schranken und Banden». Es geht um «Vollendung und Fülle». Der Mensch selber ist es, der kontinuierlich «das menschliche Leben seiner Vollendung entgegenführen kann». Mit Hilfe der Evolutionstheorie wird der altindischen Yogapraxis eine neue Bedeutung zugelegt.[6] Sie soll dem Entwicklungsgedanken des sich selbst ver-

wirklichenden autonomen modernen Menschen entsprechen. «Zu sein und im wahren Sinne zu sein, das ist das Ziel, das die Natur mit uns hat. … Seiner selbst ganz und integral und aller Wahrheit des eigenen Selbst bewusst zu werden, das ist die notwendige Bedingung, seine Existenz wirklich zu besitzen.»[7]

Die Evolutionstheorie ist damit zur Begründung der Selbstentwicklung des Menschen geworden. Der Geist des Ostens nimmt sich ihrer an, um seinen Anspruch an den autonom sich verstehenden westlichen Menschen geltend zu machen. Dieser Mensch soll den in ihm ruhenden, kosmischen Gleichklang zum Schwingen bringen. Integration in das verborgene kosmische Ganze wird zum Ideal einer sich naturhaft entwickelnden Persönlichkeit.[8]

4. Christus und der Kosmos

Ein Blick in das Neue Testament zeigt uns ein anderes Verhältnis des Menschen zum Kosmos. Wir ersparen uns hier die reiche Geschichte, die diesem Begriff im Griechentum seine wachsende und unterschiedliche Bedeutung verliehen hat. Ursprünglich bezeichnet er das kunstvoll Hergestellte und in seiner Formgebung Gelungene. Kosmos – das ist im umfassendem Sinne die Weltordnung, das Weltsystem, das auch den Himmel umfasst. Es ist die Formel für das Gesamtkonzept von Wirklichkeit, «kraft deren *kosmos* zu einem der wichtigsten Termini der griechischen Philosophie geworden ist, von hoher Bedeutung nicht nur für die allgemeine Geistesgeschichte, sondern auch für die Religionsgeschichte des Altertums.»[9] Das Judentum nimmt diesen Begriff in seiner griechischen Übersetzung (Septuaginta) des hebräischen Kanons auf, macht ihn sozusagen bibelfähig. Der griechisch sprechende Teil des Judentums tritt damit in den Dialog mit der antiken Geisteswelt ein und gewinnt damit einen im hebräischen unbekannten universalen Begriff für das Weltall.

Das Christusereignis stellt in Bezug auf das Kosmos-Verständnis die entscheidende Wende dar. Wo immer wir es im neutestamentlichen Schrifttum mit «Welt» zu tun haben, stoßen wir im griechischen Text auf den Begriff *kosmos*. In den johanneischen Schriften findet er sich über 100 mal, in den paulinischen Briefen 46 mal, aber auch in den drei ersten Evangelien (einschließlich Parallelen 15 mal) und in der übrigen neutestamentlichen Briefliteratur (18 mal). Allein diese Statistik zeigt, welche Bedeutung diesem gefüllten Universalbegriff zur Auslegung des für das Schicksal von Mensch und Welt zentralen Ereignisses – Gott in Christus – zukommt.

Der universale, allumfassende kosmische Horizont erfährt einen neuen Deutungsrahmen. Die Welterklärungsmodelle, die in der langen Geschichte des Begriffs von Bedeutung waren, treten jetzt völlig zurück. An Stelle von

Kosmologien tritt jetzt die Stiftung des Heiles für die Menschen und ihre Welt. Es lässt sich nicht länger irgendwelchen immanenten kosmischen Verlaufstheorien entnehmen. Mythisch hatte einst Plato die griechische Vorstellung von einem göttlichen und daher ewigen Kosmos mit der Götterwelt in Einklang zu bringen versucht. «Gott in Welt» wird jetzt zum zentralen Schlüssel und damit das Ende der Enträtselungen des Rätsels ‹Kosmos›. «Der Logos erschien nicht nur als mathematische Vernunft auf dem Grund aller Dinge, sondern als schöpferische Liebe bis zu dem Punkt, dass er Mit-Leiden mit dem Geschöpf wird. Der kosmische Aspekt der Religion, die den Schöpfer in der Macht des Seins verehrt, und ihr existentieller Aspekt, die Erlösungsfrage, traten ineinander und wurden ein Einziges».[10]

Aus dem in Jesus Christus gestifteten Heilsereignis leitet das Neue Testament seine Beziehungen zur Welt i.S. von *kosmos* ab. «Wir haben gesehen und bezeugen, dass der Vater den Sohn als Retter des Kosmos gesandt hat» (1 Joh 4,14). An seiner Mission also erweist sich, wie es um diese Welt steht. Sie steht von nun an im Deutungsmittelpunkt. «Das Verständnis des *kosmos* hängt … davon ab, ob man von dem *sotär tou kosmou* – dem Erretter dieses Kosmos – (Joh 4,42; 1 Joh 4,14) weiß».[11] Schöpfung – Erlösung – Vollendung – dieser Zusammenhang gibt jetzt dem aus seiner Eigenentwicklung deutbaren kosmischen Verlauf seine zeitliche Dimension. Gotteserkenntnis aus den Werken seiner Schöpfung – das hatte der Apostel schon als natürliche Erkenntnis im Brief an die Christen in Rom vorausgesetzt. Aber erst in der Perspektive des Erlösungsgeschehens enthüllt sich das Wesen dieser Welt. Hier gewinnt das Auge seinen Klarblick, zeigt sich die wahre Verfassung von Welt und Mensch. Nur in dieser ihrer Beziehung zu einander lässt sich der Zustand der Welt realistisch ausmachen. Nicht defizitäre Entwicklungsstadien verweisen auf behebbare Mangelsituationen. Das Christusgeschehen zeigt die Notwendigkeit einer grundlegenderen Therapie. Dieser Kosmos und der Mensch in ihm ist von Grund auf ‹therapiebedürftig›: Die gesamte Kreatur sehnt sich nach solcher Erlösung (Röm 8, 19). Vom versöhnenden und heilenden Christusgeschehen her wird deutlich, wessen Mensch und Kosmos eigentlich bedürfen. Sie haben «den Retter des Kosmos gekreuzigt». Dieser Tatbeweis offenbart den Zustand, in dem sich Welt und Menschheit befinden. Dies nicht zu erkennen bedeutet für den Apostel Paulus, der «Weisheit des Kosmos» verfallen zu sein, statt «Gottes Weisheit» in der Sendung des Sohnes wahrzunehmen.

Dieses freilich setzt voraus, dass in ihm derjenige erschienen ist und erkannt wird, der Mitbegründer von Anfang an ist.[12] Darum kann der eingeborene Sohn seinen Vater bitten: «Verherrliche mich bei Dir mit der Herrlichkeit *(doxa)*, die ich vor diesem Kosmos bei Dir schon hatte» (Joh 17,5). Heil muss Heilung aus dem Ursprung sein. Darum ist der Mensch schon vor der Grundlegung dieses Kosmos – *pro kataboläs* – (Eph 1,4) in

ihm zum Heil bestimmt. Andernfalls bliebe alles, der Verfassung dieses Äaons entsprechend, ein vergängliches Zwischenstadium.

Die neutestamentlichen Christusbekenntnisse, die diesem Zusammenhang gelten, haben darum ‹kosmische› Ausmaße: Die markantesten von ihnen finden sich in den Briefen an die Epheser und an die Kolosser. Papst Benedikt XVI. hat in seiner Generalaudienz am 7. September 2005 den Hymnus in Kol 1,13-20 auf Christus, den «Erstgeborene(n) der ganzen Schöpfung» ausgelegt: «Christus ist das Prinzip des Zusammenhalts (‹in ihm hat alles Bestand›), der Mittler (‹durch ihn›) und die endgültige Bestimmung, der die ganze Schöpfung zustrebt.» … «Er ist die Fülle der Gottheit, die in das Universum und in die Menschheit ausstrahlt, und die Quelle des Friedens, der Einheit und der vollen Harmonie.»[13]

Von dem Mensch gewordenen Gott aus enthüllt sich das kosmische Geheimnis. Hier erfüllt sich seine Bestimmung und seine Finalität. Darum ist der Mensch keinem anonymen, weltimmanenten Prozessverlauf ausgeliefert. Seine Anfänge bleiben nicht im Dunkeln und seine Vollendung ist kein evolutionärer Automatismus. Hier kommt bergendes, orientierendes Walten des namhaft gewordenen Gottes in die kosmischen Zwangsschicksale. Es gibt ein Woher, ein Wohin und ein Wozu. Worin liegt «das Geheimnis seines göttlichen Willens», das er sich «zu seiner Anordnung *(oikonomia)* der Fülle der Zeiten vorgenommen hat» (Eph 1,9-10)? Und jetzt gipfelt das Neue Testament seine Botschaft noch einmal auf. Das All soll in Christus gesammelt seine Erfüllung finden[14]; *ta panta* – das meint alles, was mit den Bezeichnungen ‹Himmel› und ‹Erde› zusammengefasst wird (*ta panta en to Christo, ta en tois ouranois kai ta epi täs gäs* – V. 10). Es ist der erneuerte Kosmos. Er ist nicht mehr den Eigengesetzlichkeiten dieses vergänglichen Äons ausgeliefert. Der Glaube schaut durch sie hindurch. Er entdeckt schon die Spuren seiner Verwandlung. Teilhard de Chardin nannte es eine Christifizierung des Kosmos.[15] Wir begnügen uns, dem nachzuspüren, indem wir in der Christologie die Kosmologie mit anzudenken versuchen.

Anmerkungen

[1] Ein jüngster zusammenfassender Bericht der in den USA z. Zt. geführten Diskussion unter dem Titel «Scientists Confront Taboo of Mixing God and Science» in: New York Times vom 29.8.2005, S. 1, 4 u. 5.

[2] Fritjof Capra: Die neue Sicht der Dinge. In: Horst Bürkle (Hg.): New Age. Kritische Fragen an eine verlockende Bewegung. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern. Hg. von Franz Henrich. Band 127, Düsseldorf 1988, S. 12.

[3] F. Capra, a.a.O., S. 24: «… die Erfahrung unserer Verbundenheit mit dem Kosmos, mit der ganzen lebenden Welt wiedererlangen. …. Diese *religio,* dieses Wiederverbinden, ist das tiefste Anliegen des neuen ganzheitlichen ökologischen Denkens.»

[4] F. Capra, a.a.O, S. 21.

[5] Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg 2003, S. 103.

[6] «Es ist vollkommen gleichgültig, ob dieser Yoga, sein Ziel und seine Methode als neu akzeptiert werden oder nicht. … Ich habe … betont, dass eine bloße Wiederholung des Zieles und der Gesamtidee des alten Yoga in meinen Augen nicht ausreiche, dass ich etwas zu Erreichendes vor sie hinstelle, das zuvor noch nicht erreicht worden ist und noch nicht als Ziel klar erfasst war, obwohl dieses zu Erreichende ein natürliches, aber gleichwohl noch verborgenes Ergebnis aller früheren geistigen Bemühungen ist» (Sri Aurobindo in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Dargestellt von Otto Wolf, Hamburg 1967, S. 101).

[7] a.a.O., S. 100.

[8] Unter diesem Aspekt sind auch Versuche zu sehen, die Einheitserfahrung mit dem gesamten All als eine überkonfessionelle, die verschiedenen Religionen einende, zukünftige Einheit zu postulieren. «Wir stehen an der Schwelle einer neuen Ebene. Wir nennen sie kosmisches oder transpersonales Bewusstsein. Jean Gebser nannte diese Ebene aperspektivisches Bewusstsein, Aurobindo spricht vom integralen Bewusstsein, die Mystik nennt sie Unio Mystica, Eckhart Gottheit, Zen spricht von Satori, im Yoga heißt sie Samadhi» (Williges Jäger: Suche nach Wahrheit. Wege – Hoffnungen – Lösungen. Petersberg 1999, S. 57).

[9] Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT), hg. v. Gerhard Kittel, Art. *kosmos* (Sasse), Bd. III, S. 869.

[10] Joseph Kardinal Ratzinger (Benedikt XVI.): a.a.O., S. 147.

[11] ThWNT., S. 892.

[12] Synode von Rom (382) – «Tomus Damasi»: «… dass der Vater alles durch den Sohn und den Heiligen Geist gemacht hat, d.h. das Sichtbare und das Unsichtbare …» (Denzinger, 37. Aufl. 1991, 171). Synode von Toledo (625-633): «… der Sohn Gottes und Schöpfer von allem …» (a.a.O.,485). – 2. Vatikan. Konzil - Konst. «Lumen gentium» (1962-65): «… und in ihm (Christus) ist alles geschaffen. Er ist vor allem, und alles hat in ihm Bestand» (a.a.O., 4114).

[13] L'Osservatore Romano (Wochenausgabe in dt. Sprache) v. 16. September 2005.

[14] «Das *anakephalaiosasthai* des Alls in Christus ist dies, dass Gott dem All in Christus ein übergeordnetes Haupt gibt, unter dem es geeint und aufgerichtet wird. Da Christus das Haupt des Alls wird, indem er zugleich das Haupt der Kirche wird und durch sie, seinen Leib oder sein Pleroma, das All in sein Pleroma einholt» (Heinrich Schlier: Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar. Düsseldorf 1963, S. 65).

[15] «Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen …. Durch eine immerwährende Aktion von Kommunion und Sublimation sammelt er die gesamte Seelenkraft der Erde in sich. Und wenn er so alles versammelt und alles umgeformt hat, wird seine letzte Tat die Rückkehr zu dem göttlichen Herd sein, den er nie verlassen hat, und er wird sich mit dem von ihm Errungenen wieder auf sich selbst zurückziehen. Und dann, sagt uns der heilige Paulus, ‹wird es nur Gott geben, alles in allem›.» (Pierre Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos. München 1959, S. 290.)

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz · Dresden

«SOHN DER ERDE»: TEILHARD DE CHARDIN

Dem Andenken an
Ida Friederike Görres (1901-1971)
und ihr letztes Werk

1. Erschütterung des menschlichen Selbstverständnisses und Suche nach einer neuen Anthropologie

Das Selbstverständnis des modernen Menschen seit Beginn des 20. Jahrhunderts war durch drei berühmte «Kränkungen» erschüttert: durch seine astronomische Entfernung aus der Mitte des Weltalls als Folge der Heliozentrik (Kopernikus und Kepler); durch seine biologische Absetzung als Krone der Schöpfung als Folge der Evolutionslehre (Darwin) («Was ist der Affe dem Menschen? Ein Spott oder eine schmerzliche Scham?», fragte Nietzsche); und durch die Entthronung der menschlichen Autonomie aufgrund der Tiefenpsychologie (Freud): statt den Herrn im Haus anzuerkennen, führten die unbewußten Triebe des Menschen ein undurchschautes Eigenleben. Zu diesem Szenario ließen sich auch noch hinzufügen Feuerbachs Umwandlung der Theologie in Anthropologie, verstärkt durch Nietzsches Ausrufung des Todes Gottes und durch die gesellschaftliche Bearbeitung des Leidens bei Marx. So war auch Religion, verstanden als Lösung des Unbearbeitbaren und als Kompensation menschlichen Versagens, «hinwegerklärt». Zudem wurde der Erste Weltkrieg als schauerlicher Zusammenbruch der bisherigen europäischen Hochkultur erlebt; Teilhard ist auch ein Sohn dieser Apokalypse.

In dieser Phase des Entsetzens über sich selbst und des Entsetztwerdens aus den bisherigen Domänen und Überzeugungen entstand in Deutschland eine philosophische Anthropologie, die an die drei großen Namen Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen geknüpft ist. Sie versuchten, die neuen Erkenntnisse aus dem Tierreich und der naturwissenschaftlich gelesenen Psyche einzuarbeiten in eine umfassende, empirisch gestützte

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

Theorie des Menschseins. Insbesondere Max Scheler (1874-1928) erhob mit seinem letzten großen Werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* von 1928 den Anspruch, eine neue «Grundwissenschaft vom Wesen und Aufbau des Menschen» zu entfalten. Dies sollte geschehen vor dem zeitgenössischen Defizit: «So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie – eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht.»[1]

Eben diese einheitliche Idee, die alle drei methodischen Disziplinen verklammerte, versuchte Teilhard de Chardin zu gewinnen. «Verworren erkannte ich, daß die Vielzahl der Evolutionen, die uns die Welt zu zerteilen scheint, im Grunde der Vollzug ein und desselben Mysteriums ist; und dieser erspähte Schimmer ließ, ich weiß nicht weshalb, meine Seele in ihren Tiefen erzittern. Doch allzusehr gewohnt, die Ebenen und Kategorien zu trennen, verlor ich mich in dem für meinen novizenhaften Geist noch neuen Schauspiel eines Kosmos, in dem das Göttliche, der Geist und die Materie so innig ihre Dimensionen durcheinander mengten.»[2] Die letztlich gewonnene Zusammenschau des Getrennten zeigt sich in der Aufstellung von Teilhards Grundthesen.

2. Konvergenz zur Einheit: Von der Erde über den Geist zum Herzen

In der späten kleinen Arbeit *Das Herz der Materie* wird das farbige Bild gebraucht: Der Kosmos, insbesondere die Erde, sei «aus der Rotglut der Materie» in den «Goldglanz des Geistes» aufgestiegen und strebe zur «weißen Blendglut des Personalen». Anders: Aus der Materie sei erst Leben, dann Bewußtsein, dann Geist entstanden; die Biosphäre habe die Noosphäre oder Geistsphäre hervorgebracht, welche sich nunmehr in einer letzten Anspannung, einer «Totalisation», auf dem Übergang zum Punkt Omega befinde. Mit diesem Ausdruck ist unverhüllt Christus gemeint, nach der Redeweise der Johannes-Apokalypse vom Alpha und Omega der Gesamtgeschichte (Apk 1,8). Der Mensch sei bereits der entscheidende Überschritt in die Personalisation des Unpersonalen; Christus werde die «Ultra-Personalisation» einleiten, indem er die Welt als seinen «Leib» annehme. Zu diesem Gedanken leibhafter, christushafter Wandlung des Vorleiblichen, Unorganischen war Teilhard schon 1923 in der *Messe über die Welt* gekommen. In der chinesischen Wüste Ordos, ohne die eucharistischen Gaben von Brot und Wein, hob er gleichsam die gesamte Erde im Wandlungsritus empor – bedeutsamerweise am Fest von Christi Verklärung, dem 6. August, das ihm immer teuer war.[3] Diese «universelle Konsekration» (MW 35) bedürfe von Seiten des Menschen nur der «Tiefen einer Seele, die allen Kräften weit geöffnet ist, die in einem Augenblick sich von allen Punkten des Erdballs erheben und zum Geist konvergieren werden.» (MW 13) «Über

alles Leben, das an diesem Tage keimen, wachsen, blühen und reifen wird, sage neu: ‹Dies ist mein Leib.› – Und über allen Tod, der sich zu zerfressen, zu welken, zu schneiden anschickt, befiehl […]: Dies ist mein Blut!» (MW 19) «Empfange, Herr, diese totale Hostie, die die von Deiner Anziehung bewegte Schöpfung Dir im neuen Sonnenaufgang darbietet.» (MW 15) Gott ist nicht nur ins Fleisch inkarniert, er ist in die Materie inkarniert: *Christus amictus mundo*, Christus mit der Welt umkleidet. Noch anders: «Christus, Der mit den Mächten umkleidet ist, die die Welt ausweiten […]» (MW 31)

Evolution ist daher nicht ein schlicht naturgesetzlicher Vorgang, blindmechanisch; sie ist Ausdruck einer währenden Schöpferkraft, einer beständigen Anfeuerung. Daß Gott dabei als Feuer wirkt, ist ein Urbild Teilhards, das gleich vertieft wird. Da die Evolution bereits die Bewußtwerdung im Menschen erreicht hat, sieht Teilhard in der Gegenwart die Aufgabe des Menschen darin, diesem Bewußtsein alles anzuvertrauen: alles Empfinden, Leiden, Tun. Einzumünden in die große Bewegung müßte heute bewußt geschehen, die Konvergenz müßte durch Hingabe der Wissenden rascher zur Einheit führen, zur Einheit im Omega.

Materie wird Geist, Geist wird Person, Person wird absolute Person Christi – Universum und Christus stürzen gewissermaßen aufeinander zu und ineinander. Teilhard hat verschiedentlich den Vorwurf abgewehrt, er sei Monist oder Pantheist, also Denker eines völligen Zusammenfalls von Gott und Welt. Dennoch räumt er ein, einen fiktiven Freund sprechen lassend: «Ich hatte immer […] eine natürlich ‹pantheistische› Seele. Ich verspürte ihre unbezwinglichen, ursprünglichen Bestrebungen; jedoch ohne zu wagen, sie frei zu benutzen, weil ich sie nicht mit meinem Glauben zu vereinbaren verstand.»[4] Diese Vereinbarung gelingt Teilhard mehr instinktiv als reflexiv, da er die Einheit tatsächlich als Liebeseinheit denkt, als Einheit aus zweien, wenn auch unlöslich aufeinander bezogen. *Esse est uniri*, Sein ist Einswerden. «Oben ist alles nur eins!»[5] Aber eben eins aus Vielem, nicht eins aus Selbigem.

Mitte, ja sogar Leibesmitte dieses Omega, das in die Umarmung hineinzieht, ist das Herz. Hierin wird die Herz Jesu-Verehrung von Teilhards Mutter Berthe-Adèle, die im Salon ein Gemälde dieses Herzens hängen hatte, fruchtbar und zugleich geweitet, nämlich aus der beiläufig oder sentimental wirkenden Fixierung auf ein Organ geholt. Es ist zugleich ein Beispiel dafür, wie Teilhard alte Elemente einer eher gefühlsmäßigen Tradition mit unerwarteter Bedeutung auflädt, sie mit einer erstaunlichen Sicherheit modernisiert: «Als vor zwei Jahrhunderten in Deiner Kirche sich die klar umrissene Anziehungskraft Deines Herzens bemerkbar zu machen begann, mochte es scheinen, was die Seelen verführte, sei die Entdeckung eines bestimmteren, umschriebeneren Elementes in Dir als Dein Menschsein

selbst. Jetzt aber wird in plötzlicher Umkehr sichtbar, daß Du, Jesus, durch die ‹Offenbarung› Deines Herzens unserer Liebe vor allem das Mittel geben wolltest, dem zu entkommen, was allzu eng, allzu scharf umrissen, allzu begrenzt an dem Bild war, das wir uns von Dir machten. Im Zentrum Deiner Brust bemerke ich nichts anderes als einen Glutofen; und je mehr ich dieses brennende Feuer ansehe, um so mehr scheint es mir, daß überall um es herum die Umrisse Deines Leibes zerschmelzen, daß sie über alles Maß hinaus größer werden, bis ich in Dir keine anderen Züge mehr erkenne als die Gestalt einer entflammten Welt.» (MW 36f)

3. Terrestre, Sohn der Erde, Zeuge des Feuers

Zwei verhüllte Namen für den Wissenden, der den ungeheuren Vorgang zu entziffern und zu bestehen in der Lage ist, deutet Teilhard in seinen frühen visionären Texten an. Beide unausgesprochenen Namen entstammen dem Alten Testament, jenem Zeugnis von der mitunter gewaltsamen Einwohnung Gottes im Diesseits, in die Israel eingeübt werden mußte. Beide stehen für jenen neuen Menschen des Geistes, der sich den Flammen gefahrvoll nähert, indem er zugleich die Erde in die Flammen mitbringt: der Erzvater Jakob-Israel und der Prophet Elias. In dem kühnen Text *Die geistige Potenz der Materie*, niedergeschrieben am 8. August 1919 in Jersey, erscheint zunächst nur ein einziger, «der Mann», wenig später sogar «Menschensohn» genannt (PM 82). Dieser ging durch eine Wüste, «als die Sache über ihn hereinbrach» (PM 73) – die Herausforderung der Materie zum Kampf. Eingeleitet wird die Kampfansage durch das Motto vom feurigen Wagen und den feurigen Pferden, die Elias in die Himmel forttragen (4 Kön 2,11), und verhüllt wird dieser zum Protagonisten der Erscheinung, des «Orkans» (PM 84). Denn auch das Mantelmotiv aus der alttestamentlichen Erzählung taucht auf, zweimal: als der Mantel abfällt, nämlich «das Gewicht dessen, was falsch, eng, tyrannisch, *künstlich, menschlich* in der Menschheit ist» (PM 84), und als am Ende der Mantel aus dem emporgerissenen Feuerwagen herabfällt. Im Buch der Könige (4 Kön 2,12) ruft Elisäus: «Mein Vater, mein Vater, der Wagen Israels und sein Fuhrmann!» In der *Geistigen Potenz der Materie* ruft «jemand: ‹Mein Vater, mein Vater! welch irrer Wind hat ihn fortgerissen!› Und auf dem Boden lag ein Mantel.» (PM 91)

Teilhard ist «jemand», Nachfolger des Elisäus, der das Prophetenamt des Elias übernimmt. Er ist damit aber auch Nachfolger des Jakob, der in dem Text mittelbar aufscheint: als der Kämpfer, der den Kampf mit der Erde – nicht mit Gott! – zu bestehen hat. «‹Steh auf, Mann Gottes, und spute dich. […] Wappne deinen Arm, Israel, und kämpfe wagemutig gegen mich!› […] Der noch zu Boden geworfene Mann zuckte zusammen, als habe man ihm die Sporen gegeben. Mit einem Satz richtete er sich auf, das

Gesicht wider den Sturm. […] Der Mann hatte die Feindin und Erbbeute gewittert. – Er stemmte seine Füße in den Boden und er begann zu ringen. Er rang zunächst, um nicht mitgerissen zu werden – und dann rang er aus Freude am Ringen, um zu spüren, daß er stark war. Und je mehr er rang, desto mehr spürte er einen Zuwachs an Kraft aus sich hervorgehen.» (PM 77ff) In Elias und Jakob werden Feuer und Erde zusammengebracht. Im Kampf mit der Erde muß ihre Feuernatur herausgeholt werden; denn ihre «Feindlichkeit», ihr Widerstand, das mögliche Böse in ihr rührt gerade davon her, daß sie sich dem Feuer verweigert – oder, genauer, vom Mann (dem Menschen) nicht in ihrer Feuernatur verstanden wird – zurückgeworfen auf ihre angebliche Dunkelheit darin versteinert. Dies ist also der geistige Kampf, die *aventure* des Elias, des Jakob, des Menschensohns, ja und Teilhards: «Wir werden von der hartnäckigen Illusion beherrscht, das Feuer, dieses Seinsprinzip, gehe aus den Tiefen der Erde hervor, und seine Flamme entzünde sich fortschreitend entlang dem leuchtenden Kielwasser des Lebens. Du hast mir, Herr, die Gnade gegeben zu begreifen, daß diese Sicht falsch ist und daß ich sie, um Dich wahrzunehmen, umkehren müsse. […] Am Anfang stand nicht die Kälte und die Finsternis; am Anfang stand das Feuer. Das ist die Wahrheit.» (MW 17) Diese Sätze leiten das zweite Kapitel der *Messe über die Welt* ein, überschrieben mit *Das Feuer über der Welt*, gefolgt vom dritten Kapitel *Das Feuer in der Welt*. Vom «brennend gewordenen Universum» (MW 29) zum «brennenden Brot» (MW 30), zum «Flammenzentrum des Universums» (MW 32), «Flammenworte» (MW 35) findend – so wird Teilhard, *le Terrestre*, ein zweiter Adam, «von nun an ein Fremdling sein … er wird unbezwinglich von nun an eine unverständliche Sprache sprechen, er, dem der Herr bestimmt hatte, die Straße des Feuers zu nehmen.»[6]

Wer ist Teilhard? Ein *voyant et mystique*. Nach allem Gesagten ist es offenkundig, daß Teilhard in solchen Entwürfen nicht als Naturwissenschaftler spricht. «Der Abstraktionen, der Abschwächungen, des Verbalismus des gesellschaftlichen Lebens müde, hast du dich mit der ganzen wilden Wirklichkeit messen wollen.» (PM 75) Teilhard hat «die menschliche Karawane» (PM 75) verlassen, «die leere Gebrechlichkeit der schönsten Theorie» (PM 83), «die Reden und Urteile der Doctores, ihre Behauptungen und ihre Verbote» (PM 84). Es ist betende Reflexion, immer wieder umschlagend in den Hymnenton, in die Du-Anrede, keineswegs nur gegenüber Gott, sondern auch gegenüber der Materie: «Gesegnet seist du, herbe Materie […] Ich grüße dich […]»[7]

Was kann als Frucht dieses einsamen Ergriffenseins angesehen werden? In der Welt der Naturwissenschaften, auch der Paläontologie, bilden Teilhards Forschungen nur einen kleinen Part im labyrinthischen, ständig weiter durchdrungenen, aber auch ständig wachsenden Ganzen. Sein Name in dieser Geschichte der Wissenschaften wird wohl nicht mehr als eine Fuß-

note bleiben. Aber: «Teilhards mystisches Vermächtnis könnte eine echte neue Schule einer bisher nur keimhaft angedeuteten Erdfrömmigkeit begründen, eine ‹Übersetzung› jenes ‹Glaubensartikels›, den die Theologie Immanenz nennt, die Frömmigkeit Gottesgegenwart, in jenen Grad lodernder Wirklichkeitsdichte, der neue Lebensweisen und neue Menschentypen hervorbringt.»[8] Das Neue daran besteht in der Ganzheit der «Rückkehr zum Vater». Nicht allein der Mensch, geschweige nur die Seele, vielmehr *die gesamte Erde* wird nach Teilhard erlöst, gelöst, in die Teilhabe nicht nur, sondern in die Verwandlung ins göttliche Fleisch und Feuer einbezogen. Teilhard hat der Dynamik des Kosmos ihren religiösen Rang wiedergegeben, den sie urchristlich im Kolosserbrief und im Römerbrief schon besaß, der aber in der Christenheit unter vordringlicher scheinenden Aufgaben, der Bändigung des Menschen und seiner Seele, zurückgestellt worden war und allmählich vergessen wurde.

Teilhard ist Apokalyptiker. Nicht nur in dem oben angedeuteten Sinne seines Weltkriegserlebnisses – die Apokalypse kennt nach dem ersten Teil der völligen Zerstörung ja einen zweiten Teil der Wiederherstellung des Ganzen. In dem grandiosen Werk *Der Göttliche Bereich /Le Milieu Divin* heißt das letzte Kapitel: *Die Erwartung der Parusie*. «Die Erwartung, die bange, gemeinsame und tätige Erwartung eines Weltendes, das heißt eines Ausweges für die Welt, ist die christliche Aufgabe im höchsten Sinne und vielleicht jener Zug an unserer Religion, der sie am deutlichsten von andern Religionen unterscheidet. Im Laufe der Geschichte hat diese Erwartung den Fortschritten unseres Glaubens stets wie eine Fackel vorangeleuchtet. Die Israeliten sind ewig ‹Wartende› gewesen – und die ersten Christen ebenfalls. […] Was haben wir Christen, die wir nach Israel den Auftrag haben, auf der Erde die Flamme der Sehnsucht immer lebendig zu erhalten, was haben wir nur zwanzig Jahrhunderte nach der Himmelfahrt aus dieser Erwartung gemacht? […] Wir haben die Wachtfeuer in unseren entschlafenen Herzen ausgehen lassen.»[9] Vielleicht klingt manches von den Worten Teilhards deswegen so «weltfremd», weil dieser immer noch rituell gebetete Glaubensartikel von der Wiederkunft Christi tatsächlich keine reale Aussage mehr darstellt, nicht mehr als wirkende Wirklichkeit geglaubt wird. Ist er dem Gedächtnis der Christenheit nicht einfach entfallen? «Wollten wir wirklich ehrlich sein, so müßten wir zugestehen, daß *wir überhaupt nichts mehr erwarten*.» (GB 192) Es macht wohl die heutige Einsamkeit um jenen «Mann in der Wüste» aus, daß er sich mit einem Thema beschäftigte, das «unvorstellbar» geworden ist und auf keinen mitklingenden Resonanzboden stößt, nicht einmal in der genuin davon unterlegten christlichen Kultur. Teilhards Fragen fallen unzeitgemäß-zeitgemäß in die Vergessenheit dieser Kultur ein: «Doch wie viele unter uns erschaudern in der Tat bis auf den Grund ihres Herzens, wenn von der wahnwitzigen Hoffnung auf

ein Umschmelzen *unserer* Erde die Rede ist? Wie wenige beugen sich inmitten unserer Nacht auf ihren Schiffen vor, um das erste Aufdämmern eines *wirklichen* Morgens zu erspähen?» (GB 192)

Es ist müßig zu streiten, ob Teilhard «rechthat». Er hat recht im Sinne des Alten und Neuen Testaments, des Alten und Neuen Israel. An das Omega zu erinnern, wenn sich die Gesamtkultur zunehmend im Ziellosen gefällt, ist Aufgabe des Propheten. Daß dieses Omega nicht in einzelne technische oder wissenschaftliche «Fortschritte» konkretisiert werden darf, sollte offenkundig sein (auch wenn dies – teils in Teilhards Namen – esoterisch geschieht, und die Noosphäre gleichgesetzt wird mit dem Internet!). Gegen solche Ausrufungen technischer Götzen ist der Mann durch Wüste und Feuer gefeit.

Anmerkungen

[1] Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), München 1949, 12f.
[2] Teilhard de Chardin, Christus in der Materie (1916), in: ders., Lobgesang des Alls, Olten/Freiburg: Walter, o. J., 60.
[3] Teilhard de Chardin, Die Messe über die Welt (1923) = MW, ebd., 13-42.
[4] Teilhard de Chardin, Christus in der Materie = CM, ebd., 66.
[5] Teilhard de Chardin, Die geistige Potenz der Materie (1919) = PM, ebd., 77.
[6] Teilhard de Chardin, Das Herz der Materie, zit. ebd., 91.
[7] PM, 87-91, enthält die berühmte Hymne an die Materie, hier: 87, 89.
[8] Ida Friederike Görres, Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin. Drei Versuche, Frankfurt: Knecht, 1971, 88.
[9] Teilhard de Chardin, Der Göttliche Bereich. Ein Entwurf des Innern Lebens = GB, übers. v. Josef Vital Kopp, Olten/Freiburg: Walter, 1962, 190f.

Robert Spaemann · Stuttgart

RATIONALITÄT UND GOTTESGLAUBE

I

Platon hat zur Deutung der Situation des Menschen in der Welt ein Gleichnis erfunden, das sogenannte Höhlengleichnis. Ganz vereinfacht sieht das so aus: Menschen sitzen in einer fensterlosen Höhle. Sie sitzen angekettet einer Wand gegenüber. Auf der Wand wird ein Schattenspiel gegeben, ein Höhlenkino. Hinter dem Rücken der Angeketteten ist eine künstliche Lichtquelle, vor der Figuren hin- und herbewegt werden, die ihre Schatten auf die Wand werfen. Die Menschen kennen keine andere Situation als diese. Sie können einander und auch sich selbst nicht sehen, sondern nur das Schattenspiel. Dieses Spiel gilt ihnen deshalb als die einzige Wirklichkeit. Mit Bezug auf diese ereifern sie sich, stellen Vermutungen an über den Fortgang des Dramas, stellen Theorien auf und machen Prognosen. Zwar geistert das Gerücht herum, es gebe so etwas wie eine wahre Welt außerhalb der Höhle und es gebe die Möglichkeit, sich zu befreien und dorthin zu gelangen. Aber man hat von solchen gehört, die dorthin gelangten und deren Augen von dem Sonnenlicht so geblendet wurden, dass sie gar nichts sahen, falls sie nicht die Geduld hatten, die Anpassung der Augen abzuwarten. Die Höhlenbewohner sträuben sich deshalb mit Händen und Füßen, wenn einer von draußen zurückkommt, um sie zu befreien.

Platons Absicht ist es, mit diesem Gleichnis die Welt der Ideen als die eigentliche Wirklichkeit und die materielle Welt als deren bloßes Abbild darzustellen. Aber wir können das Gleichnis leicht ein bisschen abwandeln, ohne uns von Platons Intention weit zu entfernen. Die Sonne ist nämlich für Platon das Bild des substantiellen Guten, des höchsten Gutes, das alles Streben in der Welt letzten Endes motiviert und das die Kirchenväter später mit Gott gleichgesetzt haben, – nicht zu Unrecht, denn Platon sagt, das Gute selbst sei Grund sowohl der Wirklichkeit der Dinge als auch ihrer Erkennbarkeit, also der Wahrheit. In meiner Abwandlung des Gleichnisses

Robert Spaemann, Prof. em. für Philosophie. 1927 in Berlin geboren, lehrte ab 1962 an der Technischen Hochschule Hannover, ab 1968 an der Universität Heidelberg und ab 1972 an der Universität München. *– Bei dem Beitrag handelt es sich um die ungekürzte Fassung eines Vortrags vom 6. Dez. 2004 in München.*

sind wir selbst nicht nur die Betrachter des Höhlenkinos, sondern die Mitspieler im Film. Unsere Wirklichkeit verdankt sich in jedem Augenblick dem Licht eines schöpferischen Projektors und seinem Filmstreifen. Schöpferisch nenne ich ihn deshalb, weil er Dinge und Lebewesen projiziert, die tatsächlich belebt und sogar in gewissem Rahmen frei sind, sich so oder so zu bewegen. Würde allerdings das Licht erlöschen, wäre der Film und mit ihm alle Figuren darin verschwunden. Sie würden nicht sterben, denn sterben ist ja selbst noch ein Geschehen im Film und hat Ursachen, die ihrerseits zum Film gehören: Krankheit, Unfall, Mord usw. Das Abreißen des Filmstreifens ist nicht ein Teil des Films. Innerhalb des Films aber gibt es auch eine Vergangenheit, die wir extrapolieren. Wir wissen, dass das Kind, das wir sehen, nicht nur die Eltern hat, die wir auch sehen, sondern, wie jedes Kind auch Großeltern und Urgroßeltern. Und wir können aufgrund der Beobachtungen innerhalb des Films auch großangelegte physikalische Theorien über die Vergangenheit der Welt und über ihre Kausalgesetze entwickeln. Der Projektor mit dem Streifen, der die eigentliche Ursache des Ganzen ist, taucht natürlich im Film nicht auf. Der Urknall gehört z.B. noch zum Film und auch das, was eventuell vor dem Urknall war. Der Projektor aber kommt in der Kette der Ursachen nirgends vor, auch nicht am Anfang. Er ist vielmehr Grund und Ursache der ganzen Kette und jedes einzelnen ihrer Glieder. Das Wort «Ursache» hat nicht die gleiche, sondern nur eine analoge Bedeutung, wenn wir es auf innerweltliche Antecedensbedingungen und wenn wir es auf Gott beziehen.

Was ich hier beschreibe, ist ein Bild dessen, was das Wort «Schöpfung» bedeutet. Es bedeutet nicht ein Anfangsereignis innerhalb der irdischen Wirklichkeit, ein Ereignis, auf das wir vielleicht irgendwann bei unseren Forschungen stoßen werden. Es bedeutet vielmehr, dass der ganze Weltprozess und jedes kleinste Ereignis in ihm seinen wahren Grund in einem außerhalb dieses Prozesses liegenden schöpferischen Willen hat.

Dass es sich so verhält, sagt ein altes Gerücht, das Gerücht von Gott. Merkwürdigerweise waren die Menschen nie so total in die «innerfilmische», d.h. innerweltliche Wirklichkeit versenkt, dass sie für dieses Gerücht vollkommen unzugänglich gewesen wären. Ihr Bedürfnis, die Wirklichkeit zu verstehen, wurde durch das, was sie sahen, nicht befriedigt. Der Philosoph Ludwig Wittgenstein, der Vater der modernen analytischen Philosophie, schreibt einmal, es sei der Aberglaube der Moderne, die Naturgesetze erklärten uns die Naturereignisse, während sie doch nur strukturelle Regelmäßigkeiten beschreiben. Diese Regelmäßigkeiten erklären weder das, was geschieht, noch sich selbst. Sie haben nichts logisch Zwingendes, wie die Sätze der Mathematik, auch wenn sie sich mathematisch formulieren lassen. *Dass* sie sich mathematisch formulieren lassen, ist vielmehr selbst gerade für die Naturwissenschaftler, wie z.B. für Einstein, immer ein Grund des

Staunens und der Hinweis auf einen göttlichen Ursprung gewesen. Kant nannte es einen Grund immerwährenden Staunens, dass es überhaupt Naturgesetze gibt. Es versteht sich nicht von selbst und beendet nicht die Suche nach dem, was sich wirklich von selbst versteht und was wir «Gott» nennen.

Dennoch gehört gerade der Fortschritt der modernen Wissenschaft zu den Ursachen, die das Gerücht von Gott verdrängen. Das hängt einmal zusammen mit der raschen Erweiterung des Bereichs des Machbaren, der uns das rauschhafte und irrige Gefühl der Unendlichkeit gibt, andererseits mit der exponentiell wachsenden Geschwindigkeit der Veränderung unserer Lebensverhältnisse. Dadurch wird unsere Aufmerksamkeit so stark auf die immer neue Anpassung an die diesseitige Wirklichkeit fixiert, dass die Frage nach Grund und Sinn des Ganzen, also nach einem Außerhalb der Höhle als etwas erscheint, das wir uns nicht mehr leisten können. Mit den tatsächlichen Aussagen der Wissenschaften hat das eigentlich nichts zu tun. Von den Wissenschaften selbst wurde bisher kein einziges ernsthaftes Argument gegen das Gerücht von Gott vorgebracht, sondern nur von der sogenannten wissenschaftlichen Weltanschauung, also dem, was Wittgenstein den Aberglauben der Moderne nennt. Die Wissenschaft ist die Bedingungsforschung. Sie fragt nicht, was etwas ist, sondern was die Bedingungen seiner Entstehung sind. Und sie fragt es, weil wir durch Kenntnis dieser Bedingungen instand gesetzt werden, selbst in den Lauf der Dinge einzugreifen. Dieser Typus von Wissenschaft ist durch den Willen zur Naturbeherrschung bestimmt. Eine Sache kennen, heißt, wie Thomas Hobbes schreibt, «to know, what we can do with it when we have it». Die sog. wissenschaftliche Weltanschauung aber, der Szientismus, glaubt, wir hätten verstanden, was etwas ist, wenn wir verstanden haben, wie es entstanden ist. Also z.B. wer wir sind, wenn wir wissen, wer unsere Vorfahren waren, was Erkenntnis oder was Schmerz ist, wenn wir deren biologische Funktion und damit ihren evolutionären Selektionsvorteil verstanden haben und wenn wir die hirnphysiologischen Prozesse kennen, die die Infrastruktur dieser Phänomene bilden. Die Absurdität dieser szientistischen Weltanschauung können wir uns klar machen, wenn wir uns vorstellen, wir hätten das Feuern der C-Fasern im Gehirn, das empirisch allen Schmerzen zugrunde liegt, zur Definition dessen, was Schmerzen *sind*, erklärt. Und nun käme ich zum Arzt wegen irgendwelcher starker Schmerzen, der Neurologe untersuchte mich und stellte eben jene physiologischen Prozesse nicht fest, die sonst mit Schmerzen verbunden sind. Und stellen wir uns nun vor, der Arzt erklärte mir: «Sie haben keine Schmerzen. Schmerzen bestehen in dem Feuern von C-Fasern, und Ihre C-Fasern feuern nicht». Jeder von uns würde ja doch wohl antworten: «Lieber Doktor, das mit den C-Fasern mag ja sein wie es will. Aber ob ich Schmerzen habe, muss ja wohl ich selbst wissen. Und wenn Sie es

mir unmöglich gemacht haben, mich artikuliert über meine Schmerzen zu äußern, da Sie durch Umdefinition mir das Wort Schmerz weggenommen haben, dann muss ich eben schreien.»

Wissenschaft ist Bedingungsforschung. Selbstsein ist Emanzipation von den Entstehungsbedingungen. Und das Unbedingte kann per definitionem innerhalb der Bedingungsforschung nicht vorkommen. Gott aber ist per definitionem das Unbedingte. Wenn ich sagte, der Fortschritt der Wissenschaft habe das Gerücht von dem Unbedingten zurückgedrängt, so nicht deshalb, weil die Wissenschaft irgendein Argument gegen dieses Gerücht vorgebracht hätte. Der Grund ist eher ein psychologischer: Der wissenschaftliche Fortschritt hat sozusagen einen Verblüffungseffekt. Er übt Faszination aus. Er erweckt den Eindruck, dass Wissenschaft schließlich eben doch alles erklären werde, obwohl dieser Gedanke so absurd ist, als warte man in einem Film darauf, dass schließlich doch der Film sich selbst erkläre und damit den Projektor überflüssig mache.

Nein, die Alternative kann nie lauten: wissenschaftliche Erklärbarkeit der Welt oder Gottesglaube, sondern nur: Verzicht auf Verstehen der Welt, Resignation der Vernunft oder Gottesglaube. Der Rationalismus der Aufklärung ist innerhalb des Szientismus längst dem Glauben an die Ohnmacht der menschlichen Vernunft gewichen, dem Glauben, dass wir nicht das sind, wofür wir uns halten: vernünftige, freie selbstbestimmte Wesen. Der christliche Glaube hat den Menschen zwar nie für so vernünftig und so frei gehalten, wie es die Aufklärung des 18. Jahrhunderts tat. Er hält ihn aber auch nicht für so unvernünftig und so unfrei, wie es der heutige Szientismus tut. Und er traut der Vernunft, der ratio, eine größere Reichweite zu als der Szientismus. Ratio heißt sowohl Vernunft wie Grund. Die wissenschaftliche Weltanschauung hält die Welt und damit auch sich selbst für grundlos und irrational. Der Glaube an Gott ist der Glaube an einen Grund der Welt, der selbst nicht grundlos, also irrational ist, sondern «Licht», für sich selbst durchsichtig und so sein eigener Grund.

II

Damit bin ich beim zweiten Teil, nämlich bei der Frage: Was glaubt, wer an Gott glaubt? In einem dritten Teil möchte ich über die Gründe sprechen, die uns unter den spezifischen Bedingungen der Gegenwart veranlassen können, an die Existenz Gottes zu glauben.

Was glaubt, wer an Gott glaubt? Er glaubt, so sagte ich, an eine fundamentale Rationalität, er glaubt, dass das Gute fundamentaler ist als das Böse, er glaubt, dass das Niedrigere vom Höheren kommt und nicht umgekehrt, dass Unsinn Sinn voraussetzt und dass Sinn nicht eine Variante des Unsinns ist. Abstrakter, weniger rhetorisch heißt das: Mit dem Begriff «Gott» denken

wir die Einheit, ja die Identität der Referenz zweier Prädikate, die in unserer irdischen Erfahrungswelt nur manchmal und niemals notwendig miteinander verbunden sind: die Einheit des absolut Mächtigen und des absolut Guten, also die Einheit von Sein und Sinn. Diese Einheit ist nicht eine analytische Wahrheit, d.h. sie ergibt sich nicht aus den bloßen Begriffen. Unsere Worte «mächtig» und «gut» haben, um an ein Beispiel des großen Philosophen und Mathematikers Frege anzuknüpfen, so wenig denselben Sinn wie die Worte «Abendstern» und «Morgenstern». Die Menschen haben Jahrtausende lang einen Abendstern und einen Morgenstern gekannt, ehe sie entdeckten, dass beide Sterne in Wirklichkeit einer und derselbe sind, die Venus. Die Worte «Abendstern» und «Morgenstern» haben einen verschiedenen Sinn, aber dieselbe Bedeutung, wie Frege sich ausdrückte, oder dieselbe «Referenz», wie man heute meistens sagt. So haben für uns die Worte «gut» und «mächtig» verschiedenen Sinn. Wer an Gott glaubt, der glaubt, dass die absolute Macht, die Allmacht, wie wir sagen, und das absolut Gute dieselbe Bedeutung haben: den heiligen Gott. Wir denken im Gedanken «Gott» zwei Unbedingtheiten zusammen, die in unserer Erfahrung voneinander verschieden sind. Das eine ist die Unbedingtheit des Faktischen. «Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält» heißt es bei Wittgenstein. Gegen das, was ist, wie es ist, gibt es keinen Einspruch. «Ducunt fata volentem nolentem trahunt», lautet ein Spruch der Stoiker. «Den Willigen leitet das Schicksal, den Widerstrebenden schleift es mit». «Inschallah», «wenn Gott will», sagen die Moslems, wenn sie eine Absicht kundtun. Der Brief des Apostels Jakobus empfiehlt uns dasselbe. Der Gläubige nimmt alles, was ihm zustößt, aus der Hand Gottes entgegen, unter Umständen so, dass er mit Gott hadert. Als Hiob mit Gott hadert wegen des Unglücks, das über ihn gekommen ist, wollen sein Freunde ihm klarmachen, dass Gott gerecht ist und dass er selbst in sich gehen und bei sich selbst den Grund für sein Unglück suchen soll. Hiob sieht das nicht ein, und Gott selbst weist die Freunde zurecht wegen ihrer Weise, Gott zu Hilfe zu kommen. Wenn Gott Hiob zum Schweigen bringt, dann nicht, indem er sich ihm gegenüber rechtfertigt, sondern indem er sagt: «Wo warst du, als ich die Erde gründete? Sag mir's, wenn du so klug bist. … Wer mit dem Allmächtigen rechtet, kann der ihm etwas vorschreiben? … Hast du einen Arm wie Gott und kannst du mit gleicher Stimme donnern wie er? …» Und darauf Hiobs Antwort: «Ich habe unweise geredet, was mir zu hoch ist und was ich nicht verstehe … Ich hatte dich nur vom Hörensagen vernommen. Aber nun hat mein Auge dich gesehen. Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche.» Bedingungslose Unterwerfung unter den Willen Gottes, der sich in dem zeigt, was geschieht und was wir nicht ändern können, ist die erste und fundamentale Haltung aller, die an Gott glauben. Aber was heißt hier Unterwerfung gegenüber dem, was wir

sowieso nicht ändern können? Ist es nicht menschenwürdiger, dem, was wir nicht ändern können, wenigstens unsere Zustimmung zu verweigern? Nur, wenn wir annehmen, dass Gott nicht existiert, das Schicksal blind und das Universum gleichgültig ist gegen unsere Zustimmung ebenso wie gegenüber unserem Protest, dann sind Zustimmung ebenso wie Protest im Grunde sinnlos und es bleibt nur ein tierisches Sich-Fügen. Hiobs Protest hat ja überhaupt nur Sinn, weil Hiob Gott als ein Wesen denkt, zu dem es gehört, gut zu sein. Und eben deshalb verteidigt Gott ja auch den Hiob gegen seine frommen Freunde. Im Protest liegt ja noch eine Anerkennung dessen, bei dem man Protest einlegt. Hielte man ihn für böse oder gleichgültig gegen irdisches Leid, dann hätte es keinen Sinn zu protestieren. Die Psalmen bitten Gott immer wieder, uns zu Hilfe zu kommen «um seines Namens willen». Gott, das steht dahinter, ist es sozusagen sich selbst schuldig, seinem Volk zu Hilfe zu kommen. Und wenn Léon Bloy schreibt: «Tout ce qui arrive est adorable», dann doch nur deshalb, weil er gegen allen Augenschein glaubt, dass das, was geschieht, seinen letzten Ursprung in einem unendlich guten, das heißt, in einem heiligen Willen hat. Und anders wäre auch der Islam nicht zu verstehen.

Es ist wichtig, das heute besonders zu betonen, wo oft sogar Priester statt den Segen des allmächtigen Gottes auf uns herabzurufen nur vom guten Gott sprechen. Die Rede vom lieben Gott und die Botschaft davon, dass Gott die Liebe ist, verliert ja ihre überwältigende Pointe, wenn sie vergessen macht, von wem hier gesagt wird, er sei die Liebe, nämlich von der absoluten, die Welt und unser Dasein tragenden Macht. Die Gnostiker der ersten Jahrhunderte haben genau diese Pointe des christlichen Glaubens beseitigt, indem sie die beiden Prädikate auf zwei Götter verteilten, eine böse Macht, die diese Welt hervorgebracht hat, und ein Licht, das von Ferne in die Finsternis leuchtet. Der Glaube an Gott ist der Glaube, dass von diesem Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, das Wort des Johannesevangeliums gilt: «Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden.»

Ich sprach von der einen Unbedingtheit, die wir im Begriff Gottes denken, die Unbedingtheit des Faktischen, des Schicksals. Die andere Unbedingtheit ist die des Guten, die sich uns kundtut nicht oder doch nur manchmal in dem, was geschieht, sondern in der leisen, aber unerbittlichen Stimme des Gewissens. Sie wurde von denen, die an Gott glauben, immer als Stimme Gottes verstanden, wenngleich hier auch Täuschungen möglich sind, wie bei jeder Stimme. Für Thomas von Aquin ist die Stimme des Gewissens, durch die Gott spricht, nichts anderes als die Stimme der praktischen Vernunft, und auch die Vernunft bedarf der Orientierung und Korrektur, um das zu sein, was sie ist: vernünftig. Aber ihr Spruch ist inappellabel. Dieser inappellable Spruch aber scheint uns nur zu oft im

Widerspruch zu stehen zu dem, was faktisch geschieht. Was geschieht, ist oft das Böse und Unvernünftige. Und keine Macht der Welt kann uns zwingen, das Böse gut zu nennen und das Gute böse. Wer an Gott glaubt, glaubt, dass beide Unbedingtheiten, das Sein und das Gute, im letzten Grund eins sind. Und wenn wir Gott den verborgenen nennen («vere tu es deus absconditus» schreibt Pascal), dann deshalb. Das Faktische, die unbedingte Macht dessen, was ist, wie es ist und geschieht, wie es geschieht, ist ja nicht verborgen, sondern offenbar. Und das Gute ist uns auch nicht verborgen, sondern Vernunft und Gewissen machen es uns bekannt. «Notas fecisti vias vitae», «du hast mir die Wege des Lebens bekannt gemacht» – der Psalmvers steht über dem Hochaltar des Salzburger Doms. Wenn wir Gott den verborgenen nennen, dann deshalb, weil uns die heilige Einheit von Allmacht und Liebe nicht sichtbar ist. Von einer Coincidentia oppositorum, einer Einheit der Gegensätze sprach der große deutsche Philosoph Nikolaus Cusanus. Und übrigens ist es so: Wenn wir eine der beiden Unbedingtheiten konsequent zuende denken, sind wir genötigt, die andere mitzudenken. Der Inbegriff, das Ganze dessen, was geschieht, die Gesamtheit dessen, was der Fall ist, wäre das alles nicht, wenn die sittlichen Überzeugungen, wenn die Stimme des Gewissens dabei nicht mitgedacht würde. Die absolute Macht hätte für sie unüberwindliche Grenzen, wäre also nicht absolut, wenn sie für immer ein stilles, unerbittlich richtendes Auge sich gegenüber hätte. Wenn das Gute nicht zum Sein gehörte, wäre das Sein nicht das Sein, also alles. Aber auch das Umgekehrte gilt: Die Unbedingtheit des Guten wäre nicht unbedingt, wenn sie nicht den Willen einschlösse, sich handelnd in die faktische Welt einzufügen in der Erwartung, dass dieses Handeln nicht aufgrund der Absurdität der Wirklichkeit von vornherein zur Absurdität verurteilt wäre. Fichtes Schrift «Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung» hat genau diese Pointe. Das Gute gehört zum Sein, aber das Sein gehört ebenso zu dem Guten. Beides denken wir im Begriff Gottes. Aber innerhalb der einen Seite des Prädikatenpaares «wirklich» und «gut» gibt es für uns noch einmal eine solche Antinomie, nämlich im Begriff des Guten und der Liebe selbst. Wir denken Gott als den Gerechten, als den Ort der absoluten und endgültigen Gerechtigkeit. Die Tränen und Schreie der Opfer in der Kette des Unrechts bleiben bei ihm nicht ungehört. «Nil inultum remanebit», «nichts bleibt ungerächt», so heißt es im Dies irae. Aber wir denken ihn zugleich als Ort der absoluten Barmherzigkeit und Verzeihung, die alle menschlichen Maße sprengt. Die Identität von Gerechtigkeit und erbarmender Güte, die wir im Begriff der absoluten Güte denken, bleibt unserer Vorstellungskraft verborgen. Nur im Opfer Christi lichtet sich für den Gläubigen das Dunkel. Denn dieses Opfer bedeutet, dass Gott selbst, um ohne Unrecht gegen die Opfer des Bösen verzeihen zu können, sich selbst zum Opfer machte und

sich so zum Verzeihen ermächtigte. Aber dies ist eine andere Geschichte, von der hier nicht die Rede sein soll, die Geschichte vom Eintritt des Projektors in den Film, des Schöpfers in die Schöpfung, den das Christentum lehrt. Es lehrt damit nicht einen anderen Gott als den Israels und des Islam, aber es macht den Verborgenen offenbar. «Ihr nennt ihn euren Gott, aber ihr kennt ihn nicht. Ich aber kenne ihn. Und würde ich sagen, ich kenne ihn nicht, so wäre ich ein Lügner, so wie ihr», sagt Jesus im Johannesevangelium.

Die beiden Unbedingtheiten, die wir im Begriff Gottes denken, ohne sie begreifen zu können, hat Thomas von Aquin im Auge, wenn er von den zwei Willen Gottes spricht: dem einen, der sich in dem manifestiert, was geschieht, und dem anderen, der sich bezieht auf das, wovon er will, dass wir es wollen, also – so können wir sagen – seinem Geschichtswillen und seinem Gebotswillen. Der erste Wille ist uns verborgen, ehe das Geschehene geschehen ist, der zweite ist uns jederzeit bekannt. Den ersten können wir den Geschichtswillen, den anderen den Gebotswillen nennen. Den ersten dürfen wir gar nicht zu wollen versuchen, wir können uns ihm nur unterwerfen. Den zweiten sollen wir uns zu eigen machen und ihm gehorchen. Thomas gibt ein Beispiel: Ein Mann hat ein Verbrechen begangen. Der Gebotswille Gottes macht es dem Inhaber der staatlichen Gewalt zur Pflicht, nach dem Verbrecher zu fahnden, um ihn zu bestrafen. Er macht es der Frau des Verbrechers zur Pflicht, ihrem Mann behilflich zu sein, wenn er sich verstecken will. Die Verantwortlichkeiten der beiden sind verschieden, und nur Gott ist zuständig für das Universum und für das, was letzten Endes geschieht. «Wenn ihr alles getan habt», sagt Jesus, «dann sprecht: ‹Wir sind unnütze Knechte›».

Der absolute, der Geschichtswille Gottes zeigt sich in dem, was dann wirklich geschieht, also darin, ob der Mann gefasst wird oder nicht. Beide, der König und die Frau, haben das endliche Resultat mit Ergebung anzunehmen, und keiner darf den anderen an der Erfüllung seiner Pflicht hindern. Der König darf die Frau nicht bestrafen, wenn sie ihren Mann versteckt, Kreon darf Antigone nicht bestrafen, weil sie ihren Bruder begräbt, und die Frau darf nicht zur Terroristin werden und den König umbringen, weil er ihren Mann bestraft. Der Geschichtswille Gottes verwirklicht sich in einer für uns undurchschaubaren Weise mit Hilfe ständiger Übertretungen seines Gebotswillens. «O wahrhaft notwendige Sünde Adams», so singt die Kirche in der Osternacht, «die uns einen solchen Erlöser beschert hat». Heißt das, dass Gott die Sünden will? Natürlich nicht. Aber sie dienen dennoch seinem Willen. Sie sind, wie Mephisto in Goethes Faust sagt, «ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft». Gott ist ein Maler, in dessen Gemälde ein Bösewicht immer wieder Farbkleckse wirft, und der jeden dieser Kleckse benutzt, um aus ihm noch eine bessere Variante des Bildes zu machen. Am Ende muss man sagen: All diese Kleckse

waren notwendig, um dieses vollkommene Bild zustande zu bringen, so wie der Verrat des Judas notwendig war, um unsere Erlösung in der Form zu bewirken, in der sie stattfand. Was nicht heißt, dass Gott nicht auf andere Art auch zu seinem Ziel gekommen wäre. Aber das Bild wäre dann eben ein anderes Bild geworden.

Jeder Versuch, mit dem göttlichen Geschichtswillen unmittelbar zu konspirieren, führt zum Ungehorsam gegen seinen Gebotswillen. «Der Menschensohn muss zwar verraten werden, aber wehe dem Menschen, durch den er verraten wird», sagt Jesus mit Bezug auf den Verrat des Judas.

Was glaubt, wer an Gott glaubt? Er glaubt an ein Unbedingtes, ein Sein, das seinen Grund in sich selbst hat, weil es das schlechthin Sinnvolle, sich selbst Genügende ist. Die christliche Trinitätslehre vollendet den Begriff Gottes, indem sie Gott als allmächtige Liebe denkt. Und zwar wesenhaft in sich selbst Liebe, sodass er nicht einer Welt und des Menschen bedarf, um sein Wesen als Liebe zu verwirklichen. In diesem Fall nämlich wäre Gott nicht Gott, nicht in sich bereits das Ganze, sondern Gott allein wäre weniger als Gott und Welt zusammen, so als würde das Spiegelbild einer Kerze dem Licht der Kerze etwas an Helligkeit hinzufügen. Die Welt wäre dann auch nicht freie Schöpfung Gottes, sondern sie wäre notwendig, um einen Mangel Gottes zu beheben. Gott ist in sich selbst Liebe, das heißt: Er ist in sich reflektiert, er hat ein adäquates Bild von sich in sich selbst, ein lebendiges Gegenüber, den Logos. Und die Selbstübereignung in Liebe an den Logos, den Sohn, geschieht in einer Gabe, die wiederum Gott selbst ist, das heilige Pneuma, oder, wie wir im Westen sagen, den Heiligen Geist. Die Mysterien des Christentums, einmal offenbart, erweisen sich als Vollendung dessen, was die Vernunft nur dunkel erahnen kann.

III

Das Gerücht von Gott liegt überall, wo Menschen sind, in wie deformierter Gestalt auch immer, in der Luft. In der griechischen Philosophie wird es erstmals begrifflich gedacht, in Israel verliert es erstmals selben Charakter des Gerüchts und wird zu einer gemeinschaftlichen Glaubenserfahrung, bis dann innerhalb Israels Jesus von Nazareth auftritt und sagt: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen». Aber die Frage bleibt: Entspricht diesem Gerücht etwas in der Realität? Wir wissen, was wir meinen, wenn wir «Gott» sagen. Wir haben, wie Kant sagt, ein fehlerfreies Ideal von diesem höchsten Wesen, einen «Begriff, welcher die ganze menschliche Erfahrung schließt und krönet». Aber welchen Grund haben wir zu glauben, dass diesem Begriff, wie wiederum Kant sagt, «objektive Realität» zukommt? Welchen Grund haben wir zu glauben, dass Gott mehr ist als eine Idee, welchen Grund haben wir zu glauben, dass er existiert?

Es gibt die negative Antwort auf diese Frage, den Atheismus, es gibt die bekümmerte Feststellung, eine Antwort bisher nicht gefunden zu haben, oder die agnostische Antwort, man könne eine solche Antwort aus prinzipiellen Gründen nicht finden. Alle diese Antworten, so falsch sie auch sind, verdienen den Respekt, den nun einmal menschliche Überzeugungen verdienen, nicht weil sie wahr sind, sondern weil Menschen sich mit ihnen identifizieren. Keinen Respekt verdient die heute verbreitete, meist gar nicht klar artikulierte Ansicht, die Antwort auf diese Frage sei nicht so wichtig, alles andere, was uns bewegt, sei eigentlich wichtiger und es lohne sich nicht, seine Zeit auf das Nachdenken über Gott zu wenden. Wenn es Gott gebe und ein Leben nach dem Tod, so würden wir das ja dann spätestens sehen. Ob jemand ein anständiger Mensch sei, hänge sowieso nicht davon ab, ob er an Gott glaubt oder nicht. Schließlich glaubten die moslemischen Selbstmordattentäter auch an Gott, ja gerade dieser Glaube motiviere sie zu ihren Verbrechen. Ich sage, dass diese Ansicht keinen Respekt verdient. Denn sie zeigt, wie Sokrates einmal sagt, einen sehr kümmerlichen Menschen. Was würden wir von einem Menschen sagen, der aus verzweifelter Lage gerettet und dem Leben zurückgegeben und über dem ein Füllhorn von Wohltaten ausgeschüttet wird, der sich aber im Unklaren darüber ist, ob das ganze Zufall oder das heimliche Geschenk eines liebevollen Menschen ist, und dieser Beschenkte würde sagen: «Diese Frage interessiert mich nicht. Was ich habe, habe ich, und ob dahinter die Liebe eines Gebers steht, ist mir egal, denn ich würde ihm sowieso nicht danken»? Ein Mensch, den wir achten, hat den Wunsch zu danken, wenn es dafür einen Adressaten gibt. Und er würde alles daran setzen, um das herauszufinden.

Und er möchte auch klagen können, wenn es dafür einen Adressaten gibt. Es gibt gewiss verschiedene Motive, die einen Menschen veranlassen, die Frage nach Gott zu stellen. Das tiefste Motiv ist wohl dies: danken können und aus dem Dank leben können. Nicht umsonst ist das Wort für den christlichen Gottesdienst «Dank», Eucharistia. Mit dem Dank verbindet sich die Freude. Eine Annehmlichkeit ohne Geber kann sich mit Befriedigung verbinden. Freude gibt es nur, wo es jemanden gibt, dem man danken kann. Bei den zentralen Fragen des Menschen und bei den Fragen der Philosophie, die diese Fragen methodisch und systematisch erörtert, steht am Anfang, wie bei einem Gerichtsprozess, eine Entscheidung über die Verteilung der Beweislast bzw. der Begründungspflicht. Angesichts der überwältigenden Allgemeinheit und Dauer des Gerüchts von Gott trägt derjenige die Begründungspflicht, der dieses Gerücht als irreführend abtut. Vor allem aber: Wenn wir Spuren eines Wesens suchen, dann ist immer derjenige wichtiger, der eine Spur gefunden hat, als der, der keine gefunden hat. Die Tatsache, dass jemand nie einen weißen Raben gesehen hat, beweist nichts gegenüber dem, der einen gefunden hat. Jener kann nicht sagen: «Es

gibt keinen weißen Raben», bloß weil er noch keinen gesehen hat. Wohl aber kann der, der einen gesehen hat, sagen, dass es ihn gibt. Niemand hat Gott je gesehen, schreibt der Evangelist Johannes. Die Frage ist: hat der Regisseur des Films, in dem wir mitspielen, in dem Film selbst seine Signatur mehr oder weniger versteckt hinterlassen, so dass man, wenn man will, sie finden kann?

Das Vermögen der Gottsuche des Menschen ist die Vernunft. Nicht die instrumentelle Vernunft, die uns, wie Nietzsche sagt, zu findigen Tieren macht, sondern das Vermögen, kraft dessen der Mensch seine Umwelt überschreiten und sich auf Wirklichkeit selbst beziehen kann. Das Vermögen, das uns auf See zu wissen erlaubt, dass in dem fernen, kaum wahrnehmbaren Schiff am Horizont, das im Kontext unseres Lebens überhaupt keine Rolle spielt, Menschen sitzen, die ebenso wie wir in der Mitte ihres Blickfeldes sind und für die wir nur am Rand des Horizontes erscheinen und ebenfalls keine Rolle spielen. Glauben, dass Gott existiert, heißt glauben, dass er nicht unsere Idee, sondern dass wir seine Idee sind. Es bedeutet das, wozu Jesus auffordert: Umkehr der Perspektive. Bekehrung. Wenn Gott ist, dann ist das das Wichtigste. Wichtiger, als dass wir sind. Aber dies wissen zu können, macht die Würde des Menschen aus, die ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Es gibt eine große Geschichte der Bemühung von Menschen, ihre Überzeugung von der Existenz Gottes durch rationale Spurensuche zu stützen. Selten ist ein Mensch durch Gottesbeweise zum Glauben an Gott gekommen, obgleich auch dies vorkommt. Aber Pascal lässt mit Recht Gott sagen: Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest. Und die Gläubigen haben immer ihre intuitive Gewissheit durch rationale Gründe zu festigen und zu rechtfertigen gesucht. Dass die Gottesbeweise samt und sonders strittig sind, bedeutet nicht viel. Würde von Beweisen innerhalb der Mathematik eine radikale Entscheidung über die Orientierung unseres Lebens abhängen, dann wären auch diese Beweise strittig. Dennoch sind die Gottesbeweise Beweise ad hominem, d.h. sie setzen immer schon einen bestimmten Menschen und bestimmte Voraussetzungen als zugestanden voraus. Leibniz, der wusste, was ein Beweis ist, schreibt einmal, alle Beweise seien Beweise ad hominem. Einen Beweis, der bei dem Adressaten nichts als bereits zugestanden voraussetzt, gibt es nicht, auch nicht in der Mathematik. Die Tatsache, dass die klassischen Gottesbeweise von Aristoteles bis Descartes, Leibniz und Hegel ihre Beweiskraft verloren zu haben scheinen, hängt damit zusammen, dass diese Beweise sämtlich etwas als zugestanden voraussetzen, das zuerst Kant, dann aber vor allem Nietzsche nicht zugestanden haben. Die Frage ist: Was dürfen und müssen wir als zugestanden voraussetzen, um Gründe für den Glauben an die Wirklichkeit Gottes einleuchtend zu finden?

Wenden wir uns zunächst kurz den traditionellen Gottesbeweisen zu. Wir können sie in zwei Gruppen einteilen, den sogenannten ontologischen Gottesbeweis, den der heilige Anselm von Canterbury im 12. Jahrhundert erdacht, den Thomas von Aquin und Kant zurückgewiesen, der aber große Geister wie Descartes, Leibniz und Hegel überzeugt hat. Das anselmsche Argument folgert, ohne auf irgendeine geschaffene Welt Bezug zu nehmen, aus dem bloßen Begriff Gottes seine Wirklichkeit, denn dieser Begriff meint jenes Wesen, über das hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann. Mit dem Gedanken eines solchen Wesens aber haben wir bereits die bloße Immanenz unseres Denkens gesprengt und transzendiert, denn, so argumentiert Anselm, ein wirklicher Gott wäre, eben weil er wirklich ist, größer, vollkommener als ein bloß gedachter Gott. Wir müssen Gott also sozusagen per definitionem als wirklich denken. Thomas wendet dagegen ein, dass auch der Gedanke von Gott als einem Jenseits unseres Gedankens Existierendem doch wiederum nur ein Gedanke sei. Ähnlich argumentiert Kant, wenn er schreibt, reale Existenz sei nicht eine Eigenschaft, ein Merkmal, das zu anderen Merkmalen hinzukäme. Es gibt auch im 20. Jahrhundert scharfsinnige Philosophen, die Anselms Argument nach wie vor schlüssig finden und verteidigen. Aber das ist heute nicht mein Thema. Die Argumente des heiligen Thomas, die berühmten «Fünf Wege» kann ich hier noch weniger im Einzelnen vorführen. Sie gehen alle von der Existenz der Welt aus, in der sie Spuren des Schöpfers entdecken. Ich erwähne hier nur zwei dieser Argumente. Das eine, der sogenannte Kontingenzbeweis, geht aus von der Tatsache, dass die Dinge und Ereignisse dieser Welt, aber auch die Naturgesetze, keinerlei innere Notwendigkeit besitzen, alles könnte auch anders sein als es ist. Das Zufällige aber kann es nur auf dem Hintergrund des Notwendigen geben. Es muss einen Grund dafür geben, dass es ist, wie es ist, wenn das Denken nicht kapitulieren soll. Das Sein aber, dass aufgrund seiner eigenen inneren Notwendigkeit ist, nennen wir Gott. Der andere Beweis war zu allen Zeiten der volkstümlichste. Er geht aus von der unbezweifelbaren Existenz zielgerichteter Prozesse, wie z.B. des Wachstums von Pflanzen und Tieren. Prozessen, die nur verstehbar sind von ihrem Ende her. So können wir den Flug der Vögel im Winter nach Afrika nur verstehen, wenn wir wissen, dass sie dort Nahrung finden. Aber, so sagt Thomas, die Vögel selbst wissen das nicht, und noch weniger kennt die Pflanze das Programm, das ihr Wachstum steuert. Das Ziel ist nicht im abgeschossenen Pfeil, sondern im Geist des Schützen. Es muss also, um die zielgerichteten Naturprozesse zu verstehen, einen Schützen geben, also einen Schöpfer, der den Dingen die Richtung auf das für sie Gute hineingestiftet hat, denn nur als bewusstes kann ein Ziel sozusagen nach rückwärts wirken und Kausalprozesse in Gang setzen und koordinieren, weil das Bewusstsein des Zieles dem Prozess vorausgeht. Der erste Schlag gegen die Gottesbeweise

wurde von Kant geführt mit der These, das unsere theoretische Vernunft und ihre konstitutiven Instrumente, die Kategorien, nur dazu geeignet sind, unsere sinnlichen Erfahrungsdaten zu ordnen. Und in diesem Rahmen hat auch die Gottesidee eine systematisierende Funktion. Aber für die theoretische Vernunft gilt doch das Wort Humes: «We never do one stepp beyond ourselves». Die Vernunft ermächtigt uns nicht, etwas über die Wirklichkeit selbst zu sagen und also auch nicht über Gott, insofern er mehr ist als eine Idee. Nur die praktische Vernunft, nur die Gewissenserfahrung veranlasst, ja verpflichtet uns zu der Annahme, die Existenz eines Wesens anzunehmen, das beide Unbedingtheiten, die des Seins und die des Guten, miteinander vereint und garantiert, dass der Lauf der Welt den guten Willen nicht ad absurdum führt. «Ich musste das Wissen einschränken, um für den Glauben Platz zu schaffen», schreibt Kant. Hegel hat dann moniert, dass Kant einen zu eingeschränkten Begriff von Vernunft habe, eingeschränkt nämlich auf die Vernunft der neuzeitlichen Naturwissenschaft, für die, wie ich schon zu zeigen versuchte, Gott kein möglicher Gegenstand sein kann.

Den entscheidenden Schlag aber führte Nietzsche, indem er eine Voraussetzung prinzipiell infrage stellte, die allen traditionellen Gottesbeweisen als zugestanden zugrundelag, die Voraussetzung der Intelligibiltät der Welt. Am kürzesten hat der französische Philosoph Michel Foucault formuliert, was erstmals Nietzsche dachte: «Wir dürfen nicht meinen, dass die Welt uns ein lesbares Gesicht zuwendet.» Was Nietzsche prinzipiell infrage stellte, war die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft und damit der Gedanke von so etwas wie Wahrheit überhaupt. Dieser Gedanke hat für ihn nämlich eine theologische Voraussetzung, die Voraussetzung, dass Gott ist. Nur wenn Gott ist, gibt es etwas anderes als subjektive Weltbilder, so etwas wie «Dinge an sich», von denen ja noch Kant gesprochen hatte. Es sind die Dinge, wie Gott sie sieht. Wenn es den Blick Gottes nicht gibt, gibt es keine Wahrheit jenseits unserer subjektiven Perspektiven. Nietzsche spricht vom Glauben Platons, der auch der Glaube der Christen ist, dem Glauben, dass Gott die Wahrheit, dass die Wahrheit göttlich ist. Die Gottesbeweise kranken also sämtlich an dem, was Logiker eine petitio principii nennen. Diese Beweise setzen genau das voraus, was sie beweisen wollen: Gott. Stimmt das? Ja und nein. Theoretisch stimmt es nicht. Thomas von Aquin setzt zwar bei den «Fünf Wegen» niemals ausdrücklich irgendeine These über die logische Struktur der Welt und die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft voraus. Aber er setzt sie stillschweigend voraus. Dass diese Voraussetzung letzten Endes in Gott ihren Grund hat, ist für ihn ontologisch klar, aber das geht in die erkenntnistheoretische Reflexion nicht ein. Wo es um die Frage der Geltung der ersten Prinzipien unseres wahrheitsfunktionalen Denkens geht, da argumentiert er einfach wie Aristoteles mit der reductio ad absurdum des Gegenteils. Wer die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft, wer die Geltung des

Widerspruchprinzips leugnet, der kann überhaupt nichts mehr sagen. Ja sogar die These, es gebe keine Wahrheit, setzt Wahrheit zumindest für diese These voraus. Sonst landen wir im Absurden. Hier aber setzt Nietzsche ein mit dem Einwand: Wer sagt denn, dass wir nicht im Absurden leben? Zwar verwickeln wir uns damit in Widersprüche, aber so ist es nun einmal. Die Verzweiflung der Vernunft an sich selbst kann sich nicht noch einmal in logisch konsistenter Form artikulieren. Wir müssen lernen, ohne Wahrheit zu leben. Wenn die Aufklärung ihr Werk getan hat, schafft sie sich selbst ab, denn, so schreibt Nietzsche, «auch wir Aufklärer, wir freien Geister des 19. Jahrhunderts leben noch von dem Christenglauben, der auch der Glaube Platons war, dass Gott die Wahrheit, dass die Wahrheit göttlich ist». Wenn die Aufklärung sich selbst abgeschafft hat, heißt das Resultat Nihilismus. Dieser aber schafft nach Nietzsches Sicht den notwendigen Freiraum für einen neuen Mythos. Aber auch das kann man natürlich im Grunde nicht sagen, da man Wahres überhaupt nicht sagen kann. Die Frage ist nur noch, mit welcher Lüge man am besten lebt. Man kennt die Geschichte von der Mauerinschrift «Gott ist tot. Nietzsche», unter die jemand schrieb: «Nietzsche ist tot. Gott». Aber etwas bleibt von Nietzsche. Was bleibt, ist der Kampf gegen den banalen Nihilismus der Spaßgesellschaft, ist das genaue und verzweifelte Bewusstsein davon, was es bedeutet, wenn Gott nicht ist. Und was theoretisch bleibt, ist die Einsicht in den inneren und untrennbaren Zusammenhang des Glaubens an die Existenz Gottes mit dem Gedanken der Wahrheit und der Wahrheitsfähigkeit des Menschen. Diese beiden Überzeugungen bedingen einander. Wenn einmal der Gedanke, im Absurden zu leben, aufgetaucht ist, dann ist die bloß erkenntnistheoretische reductio ad absurdum keine Widerlegung mehr. Wir können nicht mehr auf dem sicheren Grund der Wahrheitsfähigkeit des Menschen Beweise für die Existenz Gottes führen, denn dieser Grund ist nur sicher unter der Voraussetzung der Existenz Gottes. Wir können also nur noch beides zugleich haben. Wir wissen nicht, wer wir sind, ehe wir wissen, wer Gott ist, aber wir können nicht von Gott wissen, wenn wir die Spur Gottes nicht wahrnehmen wollen, die wir selber sind, wir als Personen, als endliche, aber freie und wahrheitsfähige Wesen. Die Spur Gottes in der Welt, von der wir heute ausgehen müssen, ist der Mensch, sind wir selbst. Aber diese Spur hat die Eigentümlichkeit, dass sie mit ihrem Entdecker identisch ist, also nicht unabhängig von ihm existiert. Wenn wir, als Opfer des Szientismus, uns selbst nicht mehr glauben, wer und was wir sind, wenn wir uns überreden lassen, wir seien nur Maschinen zur Verbreitung unserer Gene, und wenn wir unsere Vernunft nur für ein evolutionäres Anpassungsprodukt halten, das mit Wahrheit nichts zu tun hat, und wenn uns die Selbstwidersprüchlichkeit dieser Behauptung nicht schreckt, dann können wir nicht erwarten, irgendetwas könne uns von der Existenz Gottes überzeugen.

Denn, wie gesagt, diese Spur Gottes, die wir selbst sind, existiert nicht, ohne dass wir es wollen, wenn auch – Gott sei Dank – Gott vollkommen unabhängig davon existiert, ob wir ihn erkennen, von ihm wissen oder ihm danken. Nur wir selbst sind es, die sich durchstreichen können. Der Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der oft nur als eine erbauliche Metapher benutzt wird, gewinnt heute eine ungeahnt genaue Bedeutung. Gottebenbildlichkeit, das heißt: Wahrheitsfähigkeit. Wobei die Liebe nichts anderes ist als die getane Wahrheit. Liebe kann man ja übersetzen in: Wirklichwerden des Anderen für mich. Kein Begriff hat für die neutestamentliche Botschaft eine so zentrale Bedeutung wie der Begriff der Wahrheit. «Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, dass ich von der Wahrheit Zeugnis gebe», antwortet Christus auf die Frage des Pilatus, ob er ein König sei. Diese Antwort steht bis heute neben der des Pilatus: «Was ist Wahrheit?» Die Personalität des Menschen steht und fällt mit seiner Wahrheitsfähigkeit. Sie wird heute von Biologen, Evolutionstheoretikern und Neurowissenschaftlern infrage gestellt. Ich kann in die hier aufgebrochene Diskussion nicht eintreten. Nur soviel möchte ich sagen: Jede rein spiritualistische Sicht des Menschen wird heute vom Naturalismus eingeholt. Für den Naturalismus aber ist Erkenntnis nicht das, wofür sie sich hält. Erkenntnis belehrt uns nicht über das, was ist, sondern besteht in überlebensdienlichen Anpassungen an die Umwelt. Aber wie können wir das wissen, wenn wir nichts wissen können? Dass der Mensch ganz und gar Natur, ein natürliches Wesen ist und aus untermenschlichem Leben hervorgegangen ist, das ist für das Selbstverständnis des Menschen nur dann nicht tödlich, wenn die Natur ihrerseits von Gott geschaffen ist und die Hervorbringung des Menschen einer göttlichen Absicht entspricht. Dazu ist es nicht nötig, dass der Evolutionsprozess, den ich lieber mit Darwin als Deszendenzprozess bezeichne, als teleologischer Prozess verstanden wird, d.h. dass in ihm nicht der Zufall der Generator des Neuen ist. Was naturwissenschaftlich gesehen Zufall ist, kann ebenso göttliche Absicht sein wie das, was für uns als zielgerichteter Prozess erkennbar ist. Gott wirkt ebenso durch Zufall wie durch Naturgesetze. Wenn Biologen von «Fulguration» und «Emergenz» sprechen, um das Unerklärbare durch Worte zu beschwören, dann bedeutet an Gott glauben, für dieses Auftreten des Neuen einen Namen zu haben, der das Neue nicht im Grunde nur auf das Alte reduziert, den Namen «Schöpfung». Wahrheitsfähigkeit lässt sich verstehen nur als Schöpfung. Ich möchte das, was ich meine, dass nämlich Wahrheit Gott voraussetzt, an einem letzten Beispiel verdeutlichen, an einem Gottesbeweis, der sozusagen nietzsche-resistent ist, einem Gottesbeweis aus der Grammatik, genauer aus dem sog. Futurum exactum. Das Futurum exactum, das 2. Futur ist für uns denknotwendig mit dem Präsens verbunden. Von etwas sagen, es sei jetzt, ist gleichbedeutend damit, zu sagen, es sei in Zukunft

gewesen. In diesem Sinne ist jede Wahrheit ewig. Dass am Abend des 6. Dezember 2004 zahlreiche Menschen in der Hochschule für Philosophie in München zu einem Vortrag über «Rationalität und Gottesglaube» versammelt waren, war nicht nur an jenem Abend wahr, das ist immer wahr. Wenn wir heute hier sind, werden wir morgen hier gewesen sein. Das Gegenwärtige bleibt als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen immer wirklich. Aber von welcher Art ist diese Wirklichkeit? Man könnte sagen: in den Spuren, die sie durch ihre kausale Einwirkung hinterlässt. Aber diese Spuren werden schwächer und schwächer. Und Spuren sind sie nur, solange das, was sie hinterlassen hat, als es selbst erinnert wird.

Solange Vergangenes erinnert wird, ist es nicht schwer, die Frage nach seiner Seinsart zu beantworten. Es hat seine Wirklichkeit eben im Erinnertwerden. Aber die Erinnerung hört irgendwann auf. Und irgendwann wird es keine Menschen mehr auf der Erde geben. Schließlich wird die Erde selbst verschwinden. Da zur Vergangenheit immer eine Gegenwart gehört, deren Vergangenheit sie ist, müssten wir also sagen: Mit der bewussten Gegenwart – und Gegenwart ist immer nur als bewusste – verschwindet auch die Vergangenheit, und das Futurum exactum verliert seinen Sinn. Aber genau dies können wir nicht denken. Der Satz «In ferner Zukunft wird es nicht mehr wahr sein, dass wir heute Abend hier zusammen waren» ist Unsinn. Er lässt sich nicht denken. Wenn wir einmal nicht mehr hier gewesen sein werden, dann sind wir tatsächlich auch jetzt nicht wirklich hier, wie es der Buddhismus denn auch konsequenterweise behauptet. Wenn gegenwärtige Wirklichkeit einmal nicht mehr gewesen sein wird, dann ist sie gar nicht wirklich. Wer das Futurum exactum beseitigt, beseitigt das Präsens.

Aber noch einmal: Von welcher Art ist diese Wirklichkeit des Vergangenen, das ewige Wahrsein jeder Wahrheit? Die einzige Antwort kann lauten: Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. Kein Wort wird einmal ungesprochen sein, kein Schmerz unerlitten, keine Freude unerlebt. Geschehenes kann verziehen, es kann nicht ungeschehen gemacht werden. Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das Futurum exactum unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes. «Ich fürchte», so schrieb Nietzsche, «wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben». Aber wir können nicht umhin, an die Grammatik zu glauben. Auch Nietzsche konnte nur schreiben, was er schrieb, weil er das, was er sagen wollte, der Grammatik anvertraute.

Klaus Müller · Münster

DIE VIRTUALISIERUNG DER WIRKLICHKEIT

Zum Zentrum der derzeit laufenden medialen Durchformung der Lebenswelten gehört der Begriff der Virtualität längst mit einer Selbstverständlichkeit, die nicht mehr lange nach seinem genauen Gehalt fragen muss. Dass medial vorgegebene Bilder bearbeitet oder hochkomplexe Bildwelten, in denen durchaus auch deren Schöpfer selbst nochmals in einer Selbstrepräsentation auftreten kann, neu geschaffen werden können, dass die Demarkationslinie zwischen Sein und Schein, Faktum und Fiktum fließend wird, bildet in etwa den Kernbegriff des Virtuellen. Der Terminus selbst dürfte mittellateinischer Provenienz (12. Jahrhundert) sein, in der Folgezeit hat er nicht zuletzt etwa auch für die Differenzierung symbolischer Präsenzweisen Verwendung gefunden (im Gnadenbild ist der Heilige virtualiter gegenwärtig, der eucharistische Christus im Altarsakrament dagegen realiter). Gleichwohl reichen seine religiös-theologischen Wurzeln ungleich tiefer.

1. Spirituelle Hermeneutik

Auf eine fundamentale Schicht des Spirituellen im Begriff der Virtualität hat G. Vattimo im Zuge seiner religionsphilosophischen Wiederentdeckung des Christentums aufmerksam gemacht. Die wissenschaftlich-objektivistische Wahrheitsform besitze, so Vattimo, ausweislich ihrer eigenen Geschichtlichkeit ihr Monopol nur als vermeintliches. Und damit öffne sich überhaupt erst wieder der Raum für die so offenkundige Wiederkehr des Religiösen.[1] Geschichtlich gesehen stehe dieses Geschick der Metaphysik und der Ethik in Verwandtschaft mit der biblisch-christlichen Tradition der Inkarnation, des Sich-klein-Machens Gottes, der «kenosis», wie Vattimo gern paulinisch sagt: dass das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, seine größte Größe im Verzichten auf diese Größe und so in der Preisgabe seiner Transzendenz erweise.

Klaus Müller, geb. 1955 in Regensburg; Dr. phil., Dr. theol. habil. Seit 1996 Univ.-Prof. für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholischen-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Zur Ausfaltung dieses geschichtsphilosophisch aufgeladenen Brückenschlags verweist Vattimo auf den mittelalterlichen Abt und Theologen Joachim von Fiore (1145-1202). Für Joachim war nach dem Reich des Vaters (Altes Testament) und des Sohnes (Neues Testament) mit dem Auftreten des benediktinischen Mönchtums ein «drittes Zeitalter» angebrochen, das Reich des Geistes, das alte Regeln und Grenzen hinter sich lässt, durch nichts aufzuhalten ist und eine ins Hier und Heute gezogene Erlösung gewährt. Übrigens beziehen sich auch viele maßgebliche Programmschriften über die Chancen der informationstechnischen Kulturrevolution von heute auf dieses Denkmuster und namentlich auch auf Joachim. Die einschlägigen Schriften von Yoneji Masuda, von Edward Feigenbaum & Pamela McCorduck, K. Erik Drexler, Frank Ogden und Nicholas Negroponte, Hans Moracec und Ray Kurzweil etwa folgen diesem Motiv exemplarisch;[2] was sie über alle Differenzen hinweg verbindet, ist der «apokalyptische […] Ernst»[3] dieser Programme, der zugleich den ungeheuren – auch finanziellen – Aufwand entsprechender technischer Projekte legitimiert und allein schon deshalb nicht als überdrehte Spekulation mit ungedeckten Verheißungen abgetan werden kann.

Für Vattimo repräsentiert der millenaristische Abt Joachim par excellence die Grundfigur einer nach vorne offenen Heilsgeschichte inklusive einer prospektiven Prophetie und Hermeneutik, deren Charakteristikum eben darum ausmacht, nicht mehr am festen Buchstaben zu kleben, sondern im Geist der Freiheit die Zeichen der Zeit zu deuten.[4] Spiritualisierung generiert verflüssigten Sinn und nimmt so «[…] die Bedeutung jener Schwächung der starken Strukturen des Seins an, die das Resultat des Triumphs der Technik in unserer Welt zu sein scheint […]; heute ist sie vor allem Informationstechnologie, welche die Wirklichkeit schwächt, indem sie sie immer expliziter als Spiel von Interpretationen zeigt.»[5]

Auch schon in der Lektüre des mehrfachen Schriftsinnes, wie ihn der größte Theologe der frühen griechischen Kirche, Origenes, Ende des 2., Anfang des 3. Jahrhunderts bereits theoretisch grundgelegt hat[6] und Joachim in besonders konsequenter Weise praktiziert, vollzieht sich das von Vattimo so genannte «pensiero debole» (schwaches Denken) im Sinn einer Absenkung von Geltungsansprüchen kraft der Mehrheit möglicher Sinne in dem einen Buchstaben. Gemeint ist: Früh anhebend und dann bis zur Reformation sich durchhaltend bestand darüber Konsens, dass der Wortlaut der Hl. Schrift neben dem buchstäblichen auch einen oder mehrere geistige, spirituelle, übertragene, also nicht einfach objektive Sinne umgreife. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Wenn in der Bibel der Name «Jerusalem» fällt, kann er bedeuten (a) die Stadt in Judäa als historisch-geographischer Ort – buchstäblicher Sinn; (b) die Kirche als Ort der Glaubensvermittlung und Gottespräsenz – allegorischer Sinn; (c) die Seele des einzelnen Menschen

als der Ort des Gewissensrufes – moralischer Sinn; (d) das himmlische Jerusalem als der Ort eschatologischer Herrlichkeit, zu dem hin die Glaubenden unterwegs sind – anagogischer Sinn (vom griechischen anagein, «hinaufführen zu einer hochgelegenen Stätte» und «heimkehren»).

Konsequent durchgeführt aber mündet dieses hermeneutische Programm für Vattimo in die Perspektive der Virtualität, sofern heute an erster Stelle die Informationstechnologie dadurch einem pensiero debole, einem schwachen Denken Vorschub leiste, dass sie die Wirklichkeit immer ausdrücklicher als ein «Spiel von Interpretationen»[7] zur Geltung bringe. «Die Schwächung des Seins, auf die hin meiner Hypothese zufolge die Geschichte unserer Zivilisation ausgerichtet ist, lässt sich anscheinend als Heilsgeschichte vorstellen, insofern sie ein Geschehen ist, das die Verschiebung des Realen auf die Ebene der sekundären Qualitäten, des geistigen, des ornamentalen – wir könnten vielleicht sogar hinzufügen, des Virtuellen – vorbereitet.»[8]

Noch weit über Vattimos Gewährsinstanzen hinaus ließe sich übrigens zeigen, dass die geistliche Schriftauslegung schon im Mittelalter in weiten Bereichen, namentlich der Spiritualität und Mystik, den Charakter einer Art heiligen Spiels mit Bedeutungen angenommen hatte – etwa in den so genannten «Abecedarien», Litaneien von Gottes- oder Christus-Anrufungen, die für jeden Buchstaben des Alphabets einen Namen finden, oder in graphisch kunstvollen Namensteppichen, die man von diversen Richtungen aus lesen kann.[9] Dabei gerät die Frage der so genannten Referenz der Signifikanten, also ob den sprachlichen Ausdrücken auch eine Wirklichkeit korrespondierte, auf die sie sich beziehen, wie von selbst an den Rand.[10] Auf diese Weise kommt freilich eine höchst knifflige Frage auf: Könnte es sein, dass auf diese Weise die ganze Rede von Gott und alles, was dazu gehört, zu Dichtung, schärfer noch: zu Erdichtung und damit zu Fiktion wird? Was ist – gesetzt, es verhalte sich so – mit der Frage der Wahrheit? Und – noch brisanter – liegen die Wurzeln einer Dynamik aufs Virtuelle in der biblisch-christlichen Hermeneutik? Es gibt aber noch eine zweite, nicht minder bedeutsame Motivquelle für die religiöse Aufladung des Virtualitätsgedankens.

2. Technotheologie

Wo immer technische Errungenschaften verändernd in Lebenswelten einzugreifen beginnen, wächst ihnen rasch eine Art religiöser Aura zu. Kein Wunder: Das Verblüffende wie gleichermaßen Irritierende, ja Beängstigende, das von ihnen ausgeht, erfüllt von selbst die Basiskriterien religiöser Phänomenologie: Es wirkt als Fascinosum und Tremendum. In den Reaktionen derer, die grundstürzende technische Innovationen als erste Generation erleben, überwiegt teils das Eine, teils das Andere: Beim Aufkommen

der motorisierten Fortbewegung mit Eisenbahn und Automobil etwa gab es ernsthafte Warnungen, die rasante Geschwindigkeit bringe die Fahrgäste der Vehikel buchstäblich um den Verstand. Andere priesen enthusiastisch die nunmehr erschlossenen Mobilitätspotentiale als Quantensprung der Lebensqualität.

Vielleicht aber war noch keine Technik von einem derartig erwartungsgesättigten Überschwang begleitet wie das Aufkommen der Neuen Medien und speziell der telematischen Kommunikation. Diese Vermutung findet ihr wichtigstes Widerlager in der Tatsache, dass bald nach der physikalischen Entdeckung der elektromagnetischen Wellen gerade im literarischen und philosophischen Feld prognostische Stimmen laut werden, die unschwer die Grenze zur Heilsprophetie überschreiten und sich dabei bereits einer Semantik bedienen, die verblüffend dem Duktus heutiger cyberphilosophischer Traktate ähnelt. Eines der frühen einschlägigen Zeugnisse findet sich in dem Roman *The House of the Seven Gables* (Das Haus mit den sieben Giebeln) von Nathaniel Hawthorne[11] (1804-1864), einem der Klassiker der amerikanischen Literatur des 19. Jahrhunderts neben Ralph W. Emerson, Henry James, Herman Melville und Mark Twain, erschienen 1851 – ein Buch übrigens ansonsten von seiner literarischen Konstruktion her zutiefst legendär und durchherrscht von einem puritanisch-kalvinistisch aufgeladenen Schuldmotiv. Mitten in diesem poetisch-metaphysischen Kontext lässt der Dichter einen seiner Protagonisten nach einer Eloge auf andere Techniken, unter anderem auf die Fortbewegung mit der Eisenbahn, folgendermaßen schwärmen: «Dann die Elektrizität – der Dämon und Engel [!, K.M.], die mächtige physikalische Kraft, der alles durchdringende Impuls! […] Ist es Tatsache – oder nur ein Traum –, dass die Elektrizität die Materie in einen einzigen großen Nerv verwandelte, der Tausende von Meilen atemberaubend schnell durchzuckt? Nein, der ganze Erdball ist ein Kopf, ein Riesenhirn, Instinkt, gepaart mit Intelligenz! Oder sollen wir sagen, er ist selber nur Idee, reine Idee, und nicht mehr Substanz, für die wir ihn hielten!»[12]

Und dann schwelgt der Sprecher darin, wie Liebende einander in diesem Medium über Distanzen hin nahe sein können – und dass der Einsatz eines solchen fast «geistliche[n] Medium[s]»[13] wie des Telegraphen etwa für die Verfolgung von Verbrechern geradezu einen Missbrauch[14] dieser «wundertätige[n] Kraft»[15] darstelle.[16]

Wenige Jahrzehnte später feierte das, was Hawthorne da literarisch skizziert hatte, eine wissenschaftlich-spekulative Konjunktur, die aus einer Verknüpfung von Philosophie, Theologie und Evolutionstheorie hervorging. Dafür steht wie kein anderer der katholische Theologe und Paläontologe Teilhard de Chardin (1881-1955), der – kirchenamtlich argwöhnisch beäugt – in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit seiner naturwissenschaft-

lich-philosophisch-theologischen Hypothese von der Noosphäre, einer immer intensiver werdenden, den Globus umspannenden Vernetzung menschlicher Intelligenz, Furore machte und zu einer Art Kultautor der Cyberszene avancierte – in diese übrigens eingeführt von dem gewöhnlich als Medienpapst des 20. Jahrhunderts bezeichneten Marshall McLuhan, der seinerseits bekennender Katholik war.[17] Teilhard hatte sich – kurz gesagt – die Aufgabe gestellt, christliches Denken und die Evolutionstheorie zu vermitteln. Er kam dabei zur Überzeugung, dass Materie, weil sie offenkundig in der Lage ist, Geist bis hin zu Selbstbewusstsein hervorzubringen, von Anfang an nicht einfach tote Materie sein kann. Die Urmaterie müsse konstitutiv beseelt sein, ohne dass das an ihr bereits zur Geltung komme. Je komplexer ihre Außenstruktur aber werde, desto mehr trete auch jene Innenseite an ihr hervor, um schließlich im Auftreten des Menschen ihrer selbst bewusst zu werden. Ab diesem qualitativen Sprung werde der Mensch inklusive seiner kulturellen und technischen Leistungen zum Träger des Geschehens, das seinerseits teleologisch strukturiert sei und auf den so genannten Omega-Punkt zulaufe, einer Einheit aller Kultur und Wirklichkeit, die Teilhard im Letzten christologisch interpretiert, d.h. als Epiphanie des verherrlichten Christus, in dem und auf den hin alles geschaffen ist, wie es in der Paulinischen Tradition des Neuen Testaments heißt (vgl. Röm 11,36; 1 Kor 8,6; Kol 1,16).

Diese Zusammenführung von Natur-, Bewusstseins- und Technikgeschichte setzt weder philosophiehistorisch noch naturwissenschaftlich im luftleeren Raum an, wie U. Jochum rekonstruiert hat.[18] Zum einen steht für Teilhard Blaise Pascal (1623-1662) mit der Idee eines medial (nämlich durch das Buch) getragenen Fortschritts der universalen Menschheit im Hintergrund. Noch mehr aber tut das die Fortschreibung dieses Motivs in Gestalt einer Auffassung der Menschheit als eines auf seine empirischen Gesetzmäßigkeiten hin analysierbaren realen Organismus durch Auguste Comte (1798-1857), eines Zeitgenossen Hawthornes mithin, der als Begründer der modernen Soziologie zu gelten hat und dem philosophischen Positivismus zugerechnet wird – dass sich Comtes Positivismus je später, je mehr zu einer, nach heutigen Maßstäben geradezu krud esoterischen Quasireligion transformierte, kam dessen Anschlussfähigkeit durch Teilhard durchaus entgegen. Und nicht unerwähnt bleiben sollte in diesem Zusammenhang, dass es auch starke Parallelen zwischen Teilhard und der Naturphilosophie Schellings (1775-1854) gibt, die wenig geklärt sind. In Schellings Identitäts- und Naturphilosophie macht sich dessen Leidenschaft für das Universum in einer Alleinheits-Metaphysik geltend.[19] Teilhard nimmt diesen Impuls auf und konzipiert, indem er ungleich stärker als Schelling auf Naturwissenschaftliches rekurriert, einen Evolutionsgedanken, der einen Übergang zwischen Natur und Technik einbegreift, sofern die

Entdeckung der elektromagnetischen Wellen ein biologisches Ereignis sei, das «[…] von nun an jedes Individuum (aktiv und passiv) auf allen Meeren und Kontinenten gleichzeitig gegenwärtig […]»[20] sein lasse. Sofern das einen Prozess zunehmender Vergeistigung darstelle, führe er zu einer Purifikation des Geistes und erlaube über den instrumentellen Einsatz des Computers (an den Teilhard selbst wohl bereits dachte) eine Evolutionsplanung und -steuerung in Absicht einer «Auto-Cerebralisation der Menschheit».[21] Ohne Übertreibung kann man sagen: «Mit Teilhard de Chardin ist im Grunde der Stand der modernen Theorien des Cyberspace erreicht […]: dass dank des Computers der technisch mögliche und historisch notwendige Übergang von der leibgebundenen zu einer gänzlichen geistigen Existenz auf planetarer Ebene vollzogen werden kann und soll.»[22]

3. Virtualität, Ontologie und die Gottesfrage

Aus einer Legierung der vorausgehend beschriebenen Driften auf Spiritualisierung geht im Raum der «Neuen Medien» ein Virtualitätsbegriff hervor, dem die Annahme einer eigentlichen Wirklichkeit so falsch gilt wie die Gegenthese, dass es überhaupt nur noch Schein gebe und Realität als solche ausgelöscht sei – eine Position, die durchaus vertreten und theoretisch etwa von Jean Baudrillard formuliert wird. Er meint: Eine ‹virtuelle Realität› gibt es überhaupt nicht, weil es ‹die eigentliche Wirklichkeit› nicht gibt, gegen die Erstere sich abgrenzen müsste.[23] Die Frage nach dem ontologischen Status des Cyberspace zwingt dazu, bereits die Frage nach seinem Sein oder Nicht-Sein anders als bisher zu fassen: nicht als die Suche nach einer abschließenden Antwort, sondern als Aufforderung, sie als Frage anzunehmen. Die Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein lässt sich nur dadurch aufnehmen, dass man die Spannung, die in ihr steckt, schlichtweg aushält. Charakteristisch für diese Perspektive ist eine gewisse Unentschiedenheit, ja mehr noch: eine entschiedene Verteidigung der Unentscheidbarkeit so klassischer wie diffiziler Probleme wie «Sein», «Wahrheit» oder «Wirklichkeit».[24]

Radikalisiert wird diese Tendenz, wenn – wie etwa bei P. Sloterdijk – die philosophisch seit Parmenides und theologisch durch das Aufkommen der Monotheismen konstitutive Unterscheidung von «wahr» und «falsch», «Wirklichkeit» und «Meinung», «Sein» und «Schein» als etwas gilt, das dem späten 21. Jahrhundert einmal als «halbarchaische Konfliktfolklore»[25] anmuten wird, als «primitiv[er] und präkomplex[er] […] Fundamentalismus»[26], der durch sein Aufkommen das in Ovid kuliminierende Stadium der poetischen Metamorphosen, der Phantasie diskreditierte: «Was […] kann Phantasie in einem monotheistisch konzipierten Schöpfungsuniversum bedeuten? – Nur eine Beilage des Teufels zur Freitagsausgabe der Welt, ein Supplement, das durch sein ungehöriges Erscheinen die Suggestion ver-

breitet, dem Vollendeten könne etwas hinzugefügt werden – und Theologen wissen, der Teufel ist der Vater aller Zugaben.»[27]

An die Stelle der Wahr-Falsch-Unterscheidung trete ein «*Verum et fictum convertuntur.*»[28] Das aber bleibt – vielleicht überraschend – gerade für die Gottesfrage nicht folgenlos. Wie eng das Verhältnis zwischen ihr und dem Problemgeflecht von Fiktionalität und Wahrheit verschränkt ist, macht Robert Spaemann am sprachlichen Fall des Futurum exactum deutlich: Unser temporal strukturiertes Denken lässt uns das jetzt Wirkliche zugleich als etwas fassen, das ein einmal Gewesenes sein wird. Das bedeutet: «Von einem Ereignis der Gegenwart sagen, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, heißt sagen, dass es in Wirklichkeit auch jetzt nicht ist. […] Das jetzige Bewusstsein von dem, was jetzt ist, impliziert das Bewusstsein des künftigen Gewesenseins, oder es hebt sich selbst auf. Aber was ist der ontologische Status dieses Gewesenseins, wenn alle Spuren verweht sein werden, wenn das Universum nicht mehr sein wird? […] Die Unvermeidlichkeit des Futurum exactum impliziert die Unvermeidlichkeit, einen ‹Ort› zu denken, wo alles, was geschieht, für immer aufgehoben ist. Oder wir müssen den absurden Gedanken akzeptieren, dass einmal nicht mehr gewesen sein wird, was jetzt ist, und was eben deshalb auch jetzt nicht wirklich ist. Die totale Virtualisierung der Welt macht das Dasein Gottes verzichtbar.»[29]

Das ist ganz einfach deswegen so, weil Gegenwärtiges, ist es einmal Vergangenes geworden, für alle Zukunft Vergangenes bleibt: Es wird einmal gewesen sein. Sagte man von etwas, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, wäre es schon gegenwärtig als nicht wirklich bestimmt. Virtualität macht diesen Gedanken denkbar und damit den Folgegedanken Gottes als einer Instanz der Sammlung all dessen, was gewesen sein wird (denn als solches bliebe es ja auch nach dem Ende allen endlichen Bewusstseins), überflüssig. Wer den Preis der De-Ontologisierung zu zahlen bereit ist, kann sich der monotheistischen Gottesfrage samt ihrer Wahr-Unwahr-Unterscheidung entledigen.[30] Zumindest probeweise provoziert das den Folgegedanken, ob etwa ein prinzipiell anders, nämlich im Horizont eines All-Einheitsgedankens angesetzter Gottesbegriff gegen eine solche Infragestellung immun wäre, sofern sich von seiner Logik her auch die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit von Fiktionen stellt. Wahrheit kann Fiktionen nur im Horizont einer holistischen Denkform zugesprochen werden, einer also, die alle theoretischen und praktischen epistemischen Leistungen und damit alle Weisen von Wissen im Letzten in einer Ganzheit von Verstehen zusammenführt.[31] Aus dieser veritativen Logik legte sich von selbst nahe, dass eine solche Form der Selbstverständigung bewussten Lebens dazu hinleitet, den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen.[32]

Anmerkungen

[1] Vgl. Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Aus dem Italienischen v. Martin Pfeiffer. München 2004. 21-36.
[2] Vgl. Masusa, Yoneji: The Information Society. Washington 1980. – Feigenbaum, Edward – McCorduck, Pamela: The Fifth Generation. Reading, Mass. 1983. – Drexler, K. Erik: Engines of Creation. Garden City 1986. – Moravec, Hans: Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz. Hamburg 1990. – Negroponte, Nicholas: Being digital. New York 1995. – Ogden, Frank: Navigating in Cyberspace. A Guide to the Next Millennium. Toronto 1995. – Kurzweil, Raymond: Homo s@piens. 3. Aufl. Köln 2000.
[3] Jochum, Uwe: Kritik der Neuen Medien. Ein eschatologischer Essay. München 2003. 17.
[4] Vgl. Vattimo: Jenseits des Christentums (Anm. 1). 40-58. Hier bes. 45-46.
[5] Vattimo: Jenseits des Christentums (Anm. 1). 71.
[6] Vgl. Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung. Bd. I: Vom Alten Testament bis Origenes. München 1990. 170-193. – Müller, Klaus: Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten. Regensburg 1994. 59-67.
[7] Vattimo: Jenseits des Christentums (Anm. 1). 71.
[8] Vattimo: Jenseits des Christentums (Anm. 1). 74.
[9] Vgl. Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie. Bd. 1. Namen. Paderborn; München; Wien; Zürich 1995.
[10] Vgl. Müller, Klaus: Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel. Münster 2000. (Münsteraner Einführungen – Theologie; 4). 88.
[11] Vgl. Hawthorne, Nathaniel: Das Haus mit den sieben Giebeln. Roman. Aus dem Englischen übersetzt von Irma Wehrli. Nachwort von Hajo Kesting. Zürich 2004.
[12] Hawthorne: Haus (Anm. 11). 392-393.
[13] Hawthorne: Haus (Anm. 11). 393.
[14] Vgl. Hawthorne: Haus (Anm. 11). 394.
[15] Hawthorne: Haus (Anm. 11). 394.
[16] Vgl. dazu die ganze Passage Hawthorne: Haus (Anm. 11). 385-395.
[17] Zu Teilhard und seiner Wirkungsgeschichte in der Cyberphilosophy vgl. auch Davis, Erik: Techgnosis. Myth. Magic and Mysticism in the Age of Information. New York 1998. 289-318.
[18] Vgl. zum Folgenden Jochum: Kritik (Anm. 3). 92-99.
[19] Vgl. Tilliette, Xavier: Schelling. Biographie. Aus dem Französischen von Susanne Schaper. Stuttgart 2004. 177.
[20] Teilhard de Chardin, Pierre: Der Mensch im Kosmos. München 1959. 232.
[21] Teilhard de Chardin, Pierre: Die Entstehung des Menschen. 3. Aufl. München 1963. 118.
[22] Jochum: Kritik (Anm. 3). 99-100.
[23] Vgl. Baudrillard, Jean: Das perfekte Verbrechen. München 1996.
[24] Vgl. Münker, Stefan: Was heißt eigentlich «virtuelle Realität»? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdoppelung der Welt. In: Münker, Stefan – Roesler, Alexander (Hgg.): Mythos Internet. Frankfurt a.M. 1997. (es; 2010). 108-127. Hier 118.
[25] Sloterdijk, Peter: Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft. Frankfurt a.M. 2001. 11.
[26] Sloterdijk: Bermudas (Anm. 25). 10.
[27] Sloterdijk: Bermudas (Anm. 25). 24.
[28] Sloterdijk: Bermudas (Anm. 25). 11.
[29] Spaemann, Robert: Das unsterbliche Gerücht. In: Merkur 53 (1999). Heft 9/10. 772-783. Hier 783.
[30] Zu diesem Theorem des Futurum exactum vgl. ausführlicher Spaemann, Robert: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‹etwas› und ‹jemand›. Stuttgart 1996. 123-133. – Ders.: Gottesbeweise nach Nietzsche. In: Stamm, Marcelo (Hg.): Philosophie in synthetischer Absicht – Synthesis in Mind. Stuttgart 1998. 527-538. Hier 535-536.

[31] Vgl. Henrich, Dieter: Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst. München 2001. (Edition Akzente). 61-62.
[32] Diesen Fragen geht D. Henrich seit langem und beharrlich nach. Vgl. dazu ausführlich Müller, Klaus: «… was überhaupt wirklich und was ein erstes Wirkliches ist». Mit Dieter Henrich unterwegs zu letzten Gedanken. In: Hoff, Gregor M. (Hg.): Auf Erkundung. Theologische Lesereisen durch fremde Bücherwelten. Mainz 2005.149-165. – Ders.: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild Regensburg 2006. Kap. 5. [Im Erscheinen].

Nikolaus Lobkowicz · Eichstätt

DIE MENSCHLICHKEIT GOTTES

Zu Eberhard Jüngels «Gott als Geheimnis der Welt»

Thomas von Aquin ist an mehreren Stellen seines Werkes der Frage nachgegangen, warum gewisse, für das Heil des Menschen erhebliche Einsichten, die auch philosophisch erwiesen werden können, offenbart wurden. Dieselbe Frage hatte schon Moses Maimonides beschäftigt und Thomas fasst dessen Antwort meist so zusammen: Nur wenige von uns sind fähig, philosophischen Argumenten zu folgen, unser Leben ist kurz und Philosophie kann irren.[1] Dennoch geht die Theologie des Thomas von der Annahme aus, die *sacra doctrina* vollende die Philosophie so, wie Gnade die Natur voraussetzt. Angesichts der langen Tradition christlichen Denkens, wie sie ihm vertraut war, kam Thomas nicht die Möglichkeit in den Sinn, dass selbst gut erwiesene und an sich richtige philosophische Aussagen die Theologie irreführen oder ihr doch den Weg zu wichtigen Einsichten verbauen könnten. Dabei ließe sich diese Gefahr gerade am Aufbau der *Summa theologiae* zeigen. Sie setzt bei einem philosophischen oder doch jedenfalls vortheologischen Gottesbegriff an und baut ihn mit Hilfe der Trinitätslehre theologisch aus; dass dies nur auf Grund unseres Glaubens an die Menschwerdung Gottes möglich ist, wird ausdrücklich erst zum Thema, nachdem die Darstellung des Hervorgehens der Schöpfung aus Gott und die Rückkehr der Schöpfung zu Gott vollendet ist. Die Frage nach der Menschwerdung Gottes hat so nach Thomas' eigener Meinung nur oder doch vorzüglich die Funktion, den «Weg» aufzuzeigen, der die Schöpfung, insbesondere uns Menschen, zu Gott zurückführt.[2] Die Tatsache, dass wir von Gott so, wie wir Christen es tun, nur deshalb sprechen können, weil das Wort, das von Anfang an bei Gott, ja selbst Gott war, als Mensch unter uns Menschen gelebt hat, verblasst hinter einem Gottesbegriff, der dem Ansatz nach philosophisch, nicht theologisch ist. Dass «Gott» ein anderes Wort für «Liebe» und «Liebe» ein anderes Wort für «Gott» ist (vgl. 1 Joh 4,16)[3], geht in der letztlich philosophischen Aussage unter, Gott sei das *ipsum*

Nikolaus Lobkowicz, geb. 1931, 1967-90 Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München. Seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

esse, was Aristoteles zwar nicht gesagt hat, aber auch er hätte sagen können. So richtig und unentbehrlich die Aussage sein mag, Gott sei der durch nichts eingeschränkte Akt und insofern das Sein selbst, hat sie nichts spezifisch Christliches an sich.

Eine philosophische Gotteslehre kann streng genommen von Gott nur als von der Ursache uns vertrauter innerweltlicher Phänomene sprechen; Gott ist ihr nur als *aliquid supra omnia existens quod est principium omnium et remotum ab omnibus*[4] zugänglich. Zwar kann eine Theologie, die bei dieser Gotteslehre ansetzt, nachträglich sagen, Gott sei *in omnibus rebus sicut agens adest ei in quod agit*.[5] Aber dass Gott, wie es bei Augustinus heißt, *interior intimo meo,*[6] uns näher ist, als wir selbst uns je nahe zu sein vermögen, bleibt ohne Blick auf die Menschwerdung ein Bild, eine Metapher. Und zwar umso mehr, als auch und gerade die *analogia nominum* uns am Ende nur erlaubt, von Gott zu sagen, was er *nicht* ist. In Gegensatz zu dem, was Karl Barth im ersten Band seiner *Dogmatik* meinte (die *analogia entis* als «Erfindung des Antichrist», wegen der man «nicht katholisch werden» könne) erlaubt uns die Lehre von der Analogie ja nicht mehr als zu behaupten, dass ein Prädikat Gott wirklich zukommt; sie hilft uns nicht zu verstehen, was es auf Gott angewandt eigentlich besagt.

Der evangelische Theologe Eberhard Jüngel hat vor bald dreißig Jahren in seinem Buch *Gott als Geheimnis der Welt* den schwierigen Versuch unternommen, diese Perspektive zu korrigieren; es ist inzwischen in sieben Auflagen erschienen.[7] Um es gleich vorweg zu sagen: Auch wenn man an dem einen oder anderen Punkt nicht zustimmen können sollte, ist dieses Buch ein großer Wurf, der in seiner Komplexität, Originalität, Belesenheit, Begriffsschärfe und Artikuliertheit an andere große Bücher des 20. Jahrhunderts wie *Sein und Zeit* oder *Wahrheit und Methode* erinnert (obwohl es sich als ein bewusst streng theologisches Werk versteht). Dies hat u.a. damit zu tun, dass der 1934 geborene Verfasser, inzwischen emeritierter Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Tübingen, nicht nur ein hervorragender Kenner der Philosophiegeschichte ist, sondern auch philosophische Texte ungewöhnlich klar und kompetent kommentiert. Gerade seine Darstellung der Analogielehre des Thomas ist hervorragend und Jüngel zählt auch nicht zu jenen, die Erich Przywaras *Analogia entis* mit dieser Lehre verwechseln oder sie gar, wie er selbst von der «neueren evangelischen Theologie» schreibt, «mit erstaunlichem Unverstand und mit erschreckender Leichtfertigkeit» beurteilen (384).[8] Freilich stört ihn, dass der Akzent der (letztlich philosophischen) Analogielehre, wie die Scholastik sie verstand, auf der verbleibenden Unbekanntheit Gottes liegt und diese dadurch zu einer «unerträglichen Unheimlichkeit» wird: Wir werden «durch uns selbst auf einen Unbekannten verwiesen, ohne den wir nicht wären» (378). Deshalb sucht Jüngel nach Wegen, nicht die Folgerun-

gen aus unserer Welterfahrung, sondern das menschliche Verständnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, konkret das Evangelium, als «analoge Rede von Gott» zu deuten. Damit kommt es geradezu zu einer Umkehrung der klassischen Analogielehre: Die «noch so große Unähnlichkeit» von Gottesherrschaft und Welt kommt in einer «noch größeren Ähnlichkeit zum Zuge». Die Fremdheit der Gottesherrschaft, ihre «abstrakte Verschiedenheit von der Welt», wird «am Ende durch eine größere Vertrautheit im Sinne einer der Welt zugute kommenden *konkreten Unterschiedenheit* von der Welt überboten» (403).

Das leitende Anliegen des Buches ist der Versuch, «zu *sagen*, wovon wir eigentlich *reden*, wenn wir *von* Gott reden» (XI). Dass Theologie Rede von Gott ist, scheint das Selbstverständlichste auf der Welt zu sein. Und doch spricht vieles dafür, dass wir nicht wissen, wovon diese Rede spricht, ja dies vielleicht nicht einmal wirklich wissen sollen, weil Er «in unzugänglichem Licht» wohnt und kein Mensch ihn je gesehen hat (1 Tim 6,16). Dies ist, wie Jüngel in einer Reihe von Denkschritten (Descartes, Fichte, Feuerbach, Nietzsche) zeigt, nicht ohne Bedeutung für die Entstehungsgeschichte des neuzeitlichen Atheismus. Wann immer wir meinen, etwas von Gott verstanden zu haben, sprechen wir eben deshalb nicht mehr von Ihm: *si comprehendis, non est Deus*.[9] Eine lange Tradition, die keineswegs auf jene der «negativen Theologie» reduziert werden kann, sondern von Platon über Gregor von Nazianz und Johannes Damascenus bis eben zum Pseudo-Areopagiten reicht, meint, Gott verschweigen zu müssen, weil «das Göttliche unsagbar und unbegreiflich ist» (so Damascenus); beim Areopagiten spricht Jüngel geradezu von einer «Verschweigung Gottes durch Übersteigerung» (316, 347ff.). Aber Gott hat sich eben auch «durch die Identifikation mit dem gekreuzigten Jesus definiert»; wenn wir dies verstehen oder doch denken können, können wir, so Jüngel, «sagen, wovon wir reden, wenn wir von Gott reden». Es geht also darum, «die Möglichkeit der Rede von Gott … aus der Erfahrung der Menschlichkeit Gottes» zu erhellen, selbst wenn dies bedeutet, dass man sich dann mit gewagten Wendungen wie «Gott ist gestorben» auseinandersetzen muss.[10]

Diese Perspektive führt in tiefe, am Ende sogar gefährliche Gewässer. Die Behauptung, dass wir von Gott nur sinnvoll reden können, wenn wir die Inkarnation voraussetzen (und zwar nicht nur in dem Sinne, dass wir ohne die Offenbarung in Jesus Christus von ihr nicht wüssten), wir also ohne Blick auf den Menschen Jesus im Grunde von Gott nichts wirklich Zutreffendes, Wesentliches und zugleich Verständliches sagen können, birgt die Gefahr in sich, dass nicht nur die Unterscheidung zwischen Christi göttlicher und seiner menschlichen Natur unscharf wird, sondern legt auch nahe, dass Gott ohne die Menschwerdung und am Ende vielleicht sogar die Schöpfung nicht wäre, wer Er ist. Bei allen eingangs erwähnten Nachteilen

ist dies eben der Vorteil einer systematischen Theologie, die bei einem von der Welt her erschlossenen Gott ansetzt; so umständlich die Schwierigkeiten sein mögen, über Gott ohne nachträgliche Einführung der Offenbarung spezifisch Christliches zu sagen, lädt sie nicht von sich aus dazu ein, die Welt gleichsam als eine «Verlängerung Gottes» zu deuten; wenn sie ehrlich ist, erlaubt sie nicht zu vergessen, dass die von der Welt her aufgebaute Leiter höchstens dann und insofern fortgeworfen werden kann, wenn und als Gott von sich selbst sagt, wer Er ist.

Als theologisch nur teilgebildetem Vertreter des Faches Philosophie fällt es mir nicht leicht zu entscheiden, ob und inwiefern Jüngel der plotinisch-hegelschen Versuchung widersteht, zu Gott so aufzusteigen, dass die Leiter eben doch weggeschoben werden kann (wobei bei den Neuplatonikern diese Versuchung aszetisch-mystische Dimensionen hatte, die dann bei Hegel völlig fehlen), man also von einer Gott immanenten Notwendigkeit sprechen kann, die Welt zu erschaffen und dann Mensch zu werden. Sein Trinitätsverständnis ist deutlich «praxeologisch»,[11] d.h. versteht die Dreifaltigkeit von dem aus, was Gott in Jesus Christus «getan» hat; die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität liegt Jüngel ähnlich stark am Herzen wie von Balthasar, etwa im dritten Band der *Theodramatik*.[12] Doch während Balthasar sich darauf berufen kann, vorher ausführlich philosophisch gesprochen zu haben, hat sich Jüngels Misstrauen gegenüber der klassischen metaphysischen Tradition diesen Zugang verbaut. Im Gegensatz zu manchen anderen evangelischen Theologen will Jüngel nicht die Bedeutung der immanenten Trinitätslehre in Frage stellen; doch lässt er sie nur als «summarischen Begriff» von «Gottes Geschichte mit dem Menschen» gelten (475). Aber waren wir Christen nicht immer schon, etwa bei den Auseinandersetzungen mit dem Arianisten, der Meinung, Gott wäre eine Trinität auch dann, wenn es keine Geschöpfe gäbe (und Gott deshalb nicht Mensch geworden wäre)? «Die Schöpfung ist eine freie Willenshandlung *(un acte de libre volonté)*, während das Hervorgehen der Personen kraft der Natur, kata physin, erfolgt».[13] Ist damit nicht gesagt, dass die immanente Trinitätslehre zwar *historisch* und möglicherweise sogar grundsätzlich *in ordine cognoscendi* ein zweiter Schritt sein mag, die ökonomische sie jedoch *inhaltlich* voraussetzt und deshalb mehr als ein «summarischer Begriff» sein muss? Manche Formulierungen im letzten Teil von Jüngels Buch klingen so, als würde der Verfasser meinen, die Trinität würde durch die Menschwerdung nicht nur offenbart, sondern geradezu konstituiert.[14] Es ist wohl kein Zufall, dass «Kirche» in Jüngels Buch nur einmal erwähnt wird, und zwar als (allerdings gottgewollte) «Institution des Erzählens» (426). Ein Dogma, das in der hl. Schrift nur angelegt und erst von der Kirche entfaltet worden ist, ist ihm verdächtig, verlangt, so meint er, «umsichtige Korrekturen» (475). Im letzten Teil des Buches, aber eben nur in diesem (und

nicht auf den stellenweise überzeugend großartigen letzten Seiten) tauchen sprachliche Manierismen auf, die an die Sprechweise Hegels erinnern, wenn dieser sich nicht «festnageln lassen» wollte (allein die öfter wiederkehrende Formulierung, Gott «identifiziere sich» mit dem Menschen Jesus, zählt dazu – als ob Jesus erst im Tod und in der Auferstehung zu der Person geworden wäre, die Gottes Wort war bzw. ist).

Solche (vielleicht gar nicht berechtigte, weil den Autor missverstehende?) Bedenken sollten jedoch theologisch gebildete Katholiken nicht davor abschrecken, Jüngels Buch sorgfältig zu studieren. Schon allein die Abschnitte über die Denkbarkeit und die «Sagbarkeit» Gottes, aber auch z.B. längere Abhandlungen über die neutestamentliche Bedeutung von «Geheimnis» *(mysterion, sacramentum)* oder über das Wesen der Liebe (der Verfasser knüpft hier an Josef Pieper an) enthalten zahllose meisterhafte Analysen. Und überdies lernt man aus diesem Buch von Neuem, wie wenig Zuverlässiges wir ohne Glauben an den Erlöser von Gott wissen können und deshalb unbedacht sagen dürfen. Jüngel mag von einem postulierten «Ende der Metaphysik» her denken (wobei er freilich ein wenig die Tatsache zu unterschätzen scheint, dass auch und gerade der Deutsche Idealismus, zumal in seiner Hegelschen Gestalt, immer noch eine Variante dieser Metaphysik ist), aber er kennt diese Tradition gut und man kann ihm wahrhaftig nicht vorwerfen, er nehme sie leicht.

Ein Thema erwähnt Jüngel freilich nicht: dass das Ansetzen bei einem «bloß philosophischen» Gottesbegriff u.a. die Funktion hatte, ein Gespräch mit jenen zu ermöglichen, die weder das Alte noch das Neue Testament anerkennen oder auch nur kennen. Thomas hat mehrmals darauf hingewiesen.[15] Jüngels Bemühung, «aufgrund eindeutiger Rede von Gott diesen wieder denken zu lernen» (IX), scheint ein solches Gespräch nicht einmal für sonderlich wünschenswert zu halten. So überzeugend der Verfasser zumindest eine Dimension[16] der Entstehung des neuzeitlichen Atheismus beschreibt, ist schwer zu sehen, wie seine Darstellung auch nur den Beginn eines Dialoges mit einem «Ungläubigen» erlauben soll – es sei denn auf dem Umweg über die klassische Metaphysik, deren Ende dann vielleicht doch nicht so endgültig ist, wie heute viele meinen. Man muss dabei nicht immer gleich an Gottes*beweise* im engen Sinn des Wortes denken; bei diesen geht es ja auch darum, einen Weg zu finden, von der Welt her über «Gottes Eigenschaften» zu sprechen.

Anmerkungen

[1] Am ausführlichsten *De Ver.* 14, 10; auch *S.c.G.* I, 4; *S.Th.* I, 1, 1.
[2] Vgl. die Umschreibung der *tertia pars* in *S.Th.* I, 2, Einl.: *tertio, de Christo qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.*
[3] Ich folge hier der Übersetzung von *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften,* hrsg. v. K. Berger u. Chr. Nord, Frankfurt 1999.
[4] *S.Th.* I, 13, 8 ad 2.
[5] *Ibid.,* I, 8, 1.
[6] *Conf.* III, 6, 1; *CSEL* XXXIII, 53.
[7] E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 7. Aufl. 2001, XXII+564 S.
[8] Dies ist die einzige Stelle, an der Jüngel von Balthasar nennt, und zwar als Autor des Buches *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 2. Aufl. Köln 1962. Dabei hatte v. B. bezüglich der menschlichen Rede von Gott, insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit der negativen Theologie, viele Gedanken Jüngels vorweggenommen, vgl. den Aufsatz v. J.H. Tück in der Hans Urs von Balthasar-Nummer dieser Zeitschrift (März-April 2005), 151ff.
[9] Augustinus, Sermo 117, *MPL* XXXVIII, 663.
[10] Die Formulierung ist schon bei Tertullian nachweisbar: *credere mortuum deum, ex fide credas deum crucifixum* u.ä., vgl. Jüngel 84 ff.: «Mystischer Tradition war der Gedanke eines Todes Gottes nicht fremd», 87, dort weitere Textbeispiele, z.B. bei Athanasius und Meister Eckhart, aber auch Heidegger. Übrigens hat auch Kardinal Ratzinger in einem in Subiaco am 1.4.2005 gehaltenen Vortrag von der «sich im gekreuzigten Gott als Liebe» zeigenden Vernunft gesprochen. In der jüngeren Neuzeit ist die Formulierung von Gottes Tod von Hegel aufgegriffen worden, der damit, ohne dessen Atheismus vorwegnehmen zu wollen, die Proklamation von Nietzsches Zarathustra «ermöglicht» hat, vgl. 195 ff. Dass ein Denker, der gar nicht beabsichtigt, xy zu sagen, einem späteren Denker «ermöglicht», es zu sagen, ist ein von Jüngel des öfteren gebrauchtes Denkmuster.
[11] Vgl. L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik*, Aachen 1996, II, 402 ff.
[12] Vgl. H.U. von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Freiburg 1980, etwa die längere Fußnote auf S. 300ff.; v. B. geht nicht auf Jüngels Buch, wohl aber auf ähnlich gestimmte Texte in J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1979, ein. Zur Unterscheidung vgl. Jüngel 474: «Die immanente Trinitätslehre begreift Gott selbst unter Absehung seines Verhältnisses zum Menschen; die ökonomische Trinitätslehre begreift demgegenüber Gottes Sein in seinem Verhältnis zum Menschen und seiner Welt». Auch katholische Dogmatiker bestreiten heute nicht, dass die ökonomische Trinitätslehre *historisch* der Ausgangspunkt der immanenten war, vgl. Scheffczyk, *op.cit.,* 394 ff.: «Die tat- und heilshafte Offenbarung der Dreiheit ging als Grund und Ursache der Erkenntnis der immanenten Trinität voraus».
[13] Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995, 551 (III, 37).
[14] Z.B. 398: «Gottes Identifizierung mit dem toten Jesus impliziert … eine Selbstunterscheidung Gottes. Das Sein dieses Toten bestimmt Gottes eigenes Sein so, dass man von einer Unterscheidung zwischen Gott und Gott reden muss».
[15] Z.B. *S.c.G.* I, 2, wo Thomas ausdrücklich die *Mahumetistae* erwähnt.
[16] Jüngels Analyse dieser Entstehungsgeschichte ist insofern sehr deutsch, als sie – von Descartes abgesehen – vor allem Kant, den Deutschen Idealismus und dessen Folge berücksichtigt. Nicht zur Sprache kommt, dass außerhalb des deutschen Sprachkreises Atheismus von seinen frühesten Formen an nahezu immer in Zusammenhang mit Materialismus auftrat (bei dem ja dann auch die linken Erben Hegels fast ausnahmslos landeten). Vgl. zur Frage W. Schroeder, *Ursprünge des Atheismus,* Stuttgart 1998.

Karlheinz Ruhstorfer · Freiburg

«DU SOLLST EIN SEGEN SEIN»

Das paulinische Wort vom Kreuz im Widerstreit

Oftmals wurde das «Wort vom Kreuz» des Paulus als Zentrum des christlichen Glaubens angesehen. Doch was einst als Segen für die Menschheit empfunden wurde, fand schließlich im Denken der Moderne einen entschiedenen Widerspruch. Heute schlägt diesem Wort blanke Verständnislosigkeit entgegen. Es erscheint in seiner Entschiedenheit als eine unerträgliche Zumutung. Wie könnte ein Mensch, der sich dem Anspruch des Kreuzes aussetzt, zum Segen werden? Zunächst sollen einige Einwände gegen den *«logos tou staurou»* aufgenommen werden, dann gilt es, die innere Logik des Kreuzes zu entfalten, um schließlich die gemachten Einwände zu entkräften.

A. Einige Einwände

1. Spätestens mit den Einschätzungen Feuerbachs, Marxens und vor allem Nietzsches wurde der christliche Glaube eher als Fluch denn als Segen empfunden. Seinen unbestreitbaren Höhepunkt hatte diese Entwicklung in Nietzsches Streitschrift: «Der Antichrist. Fluch auf das Christentum». Als fluchwürdig empfunden wurde dabei vor allem das «Symbol» des Kreuzes: «Gott am Kreuz».[1] Die Liebe zum Leben, die Liebe zur Welt und der Wille zur Macht werden nach Nietzsche durch dieses Zeichen verleumdet und schließlich zerstört. Vor allem das «Wort vom Kreuz» des Paulus fordert seinen Widerspruch heraus. Nietzsche setzt der christlichen Wertschätzung des Schwachen eine «Umwertung aller Werte» entgegen: «Dionysos gegen den Gekreuzigten».[2] Der christlichen Negation der Welt und der damit verbundenen Ausrichtung auf die «Hinterwelt» gilt sein Fluch. Dionysos ist für Nietzsche der Inbegriff des «segnenden Ja-Sagens», mit dem er die Welt bis in alle Abgründe hinein bejaht.[3]

2. Zwar kann das Christentum mittlerweile nicht mehr den Hass und so auch den Fluch eines Nietzsche hervorrufen. Die Dinge haben sich entspannt. Doch wird dadurch das Segensreiche des Christentums keineswegs deutlicher empfunden.

Karlheinz Ruhstorfer, geboren 1963, Studium der Germanistik, Philosophie und Theologie in München, Osnabrück und Freiburg; Prof. Dr. theol.; Ausbildung zum Religionslehrer; seit 2004 Wissenschaftlicher Oberassistent am Lehrstuhl für Dogmatik in Freiburg.

Michel Foucault, der in den sechziger Jahren des Zwanzigsten Jahrhunderts vom Tod des (modernen) Menschen als einer Folge des von Nietzsche verkündeten Todes Gottes spricht,[4] beschäftigt sich noch einmal mit der Herausforderung durch das Christentum. Auf seiner Suche nach einer Ästhetik des Selbst, nach einer Ethik jenseits aller Normativität und Objektivität stößt er auf das Christentum. Mit diesem erscheine ein bis dahin unbekannt fester und universaler Grund für die Ethik. Foucault begreift den christlichen Glauben als eine Gesetzesreligion, die mehr oder weniger blinden Gehorsam fordere. Doch sei in seiner geschichtlichen Gegenwart das «Christentum mit der Religion des Textes, der Idee eines Willens Gottes, dem Prinzip des Gehorsams» sowie mit «der Moral als Gehorsam gegenüber einem Regelkodex» bereits im Verschwinden begriffen, ja sei bereits verschwunden.[5] Auch wenn die Enteignung des Willens durch das Christentum nur noch der Geschichte angehöre, so regle noch immer eine allgemeine und notwendige Gesetzgebung in Biologie, Medizin, Psychoanalyse den «Gebrauch der Lüste». Dieser Zwang wird als die säkularisierte Form des christlichen «guten Willens» angesehen, der sich dem Gotteswillen unterordnet. Damit erhalte sich in sublimer Form die Fremdbestimmung, die eine freie Selbstverwirklichung und Selbstgestaltung gemäß den «Technologien des Selbst» verhindere.

3. Inzwischen jedoch kam es zu einer «Rückkehr der Religion», dabei werden die ich-konstituierenden Momente der Religionen zu einem Reservoir, aus welchem sich die offene Selbstverwirklichung des Subjekts speisen kann. Die Religionen im Plural, die Götter in Mehrzahl sind wieder gesellschaftsfähig geworden.[6] Andererseits scheint gerade die Wiederkehr der Religion im Sinne der aufkeimenden Fundamentalismen einen neuen Fluch über die Menschheit gebracht zu haben, wie dies nicht zuletzt Jacques Derrida in seinem Vortrag «Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‹Religion› an den Grenzen der bloßen Vernunft»[7] hervorgehoben hat. Alle drei abrahamitischen Religionen bärgen ein abgründiges Gewaltpotential in sich. Vor allem aber das Christentum, das aufgrund des schon im Kreuzesgeschehen angelegten Gedankens vom Tode Gottes eine anthropologische Zurücknahme in die Immanenz ermögliche, strebe in seinen säkularen Gestalten vor allem als amerikanische Telekommunikationskultur eine globale Herrschaft an. Bei der «weltweiten und weltumspannenden Latinisierung»[8] sei das Anglo-Amerikanische an die Stelle des Latein getreten. Anstatt im Zeichen des Kreuzes breite sich dessen Macht im Zeichen von «digitaler Kultur, desk-jet und Fernsehen» grenzenlos aus, wiewohl auch die alte römische Kirche ein aktiver Bestandteil der «Mondialatinisation» sei.[9]

Wie können sich Christen angesichts dieser Vorwürfe ruhigen Gewissens als «Segen» für die Menschheit bezeichen? Um hier überhaupt weiterzukommen, empfiehlt es sich zunächst, gelassen auf jene Schriftstelle zu blicken, an der von jenem Segen erstmals die Rede ist, sie handelt von der Berufung und Erwählung des Abraham (Gen 12,2). Von hier führt eine Spur unmittelbar in das Herz des Neuen Testaments: Jesus Christus, denn Paulus deutet die eigentümliche Begnadung des Abraham nun im Lichte des «Wortes vom Kreuz». Und genau dieser Kerngedanke des Paulus wurde und wird als ein Fluch für die Menschheit empfunden. Deshalb soll die Logik des Kreuzes knapp angedeutet und in einem letzten Abschnitt mit den soeben vorgestellten Herausforderungen kurz konfrontiert werden.

B. Sed contra:
«Du sollst ein Segen sein!» (Gen 12,2).

C. Argumentation

1. Segen und Fluch. Der unmittelbare Schriftbefund

a) Abraham

Mit der Berufung des Abraham beginnt im ersten Buch der Bibel, in der Genesis, der Abschnitt über die Erzväter Israels: Abraham, Isaak und Jakob. Lediglich eine kurze Genealogie geht der Berufung voraus. Vollkommen unvermittelt setzt das zwölfte Kapitel ein: «Der Herr sprach zu Abram» (Gen 12,1). Dieser wird aufgefordert, sein Land, seine Verwandtschaft und sein Vaterhaus zu verlassen und in ein Land zu ziehen, das zunächst noch nicht näher beschrieben wird. Die Geschichte beginnt damit, dass sich Abram von allem, was zu ihm gehört und ihn bisher ausmachte, unterscheiden soll. Abram wird von Gottes Wort beansprucht; er wird angesprochen, um aufzuhören und zwar mit allem Bisherigen. Von nun an soll er einzig auf Gott hören. Die Unterscheidung Abrams, die im Gehorsam gegenüber Gott gründet, ist die Bedingung für den verheißenen Neuanfang mit Gott. Etwas später, als Gott von Abram fordert, seinen Sohn Isaak zu opfern, wird die Bereitschaft, alles für Gott aufzugeben und einzig Gottes Wort zu gehorchen, noch einmal auf die Spitze getrieben (22,1-19). An beiden Stellen folgt der Forderung des Gehorsams unmittelbar die Verheißung der Nachkommenschaft und verbunden damit des Segens (12,2f. und 22,16f.). «Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein.»[10]

Allgemein religionsgeschichtlich gesehen meint Segnen eine übernatürliche, von der Gottheit ausgehende Förderung menschlichen Tuns und Ergehens.[11] Das hebräische Wort für Segen lautet «berakhah». Die Wurzelkonsonanten *brk* bilden Verbalformen mit der Bedeutung «segnen», «knien» (Ps 65,6; 2 Chr 6,13), evtl. auch «stark sein» (Ps 147,13). Im Hebräischen kann das Wort *berakhah* auch auf Gott bezogen werden, dann muss im Deutschen allerdings nicht mehr von «Segen», sondern von «Lobpreis» gesprochen werden. Abram soll also im Letzten für die ganze Menschheit ein Segen sein, d.h. ihr Wohlergehen und ihre Wohltätigkeit befördern, Gott gegenüber jedoch wird er zum Lobpreis; er spendet mit seinem Segen Gott die schuldige Verehrung. Festzuhalten bleibt, dass Gott der Träger und Spender aller Segenskraft ist (vgl. Gen 49,25).[12] Noch etwas klarer wird die Bedeutung von «Segnen» durch einen Blick auf das griechische Wort εὐλογία, mit welchem bereits in der jüdischen Septuaginta der hebräische Ausdruck *berakhah* übersetzt wird. Εὐλόγειν bedeutet wörtlich soviel wie «gut-sagen», «gut-heißen». Die Tätigkeit des Segnens ist damit vor allem eine sprachliche Handlung, genauer ein illokutionärer und performativer Sprechakt.[13] Durch das Sagen vollzieht sich das Gesagte. Von diesem Akt des Segnens ist die Segens-Gabe zu unterscheiden. Diese kann, wie bei Abram, in zahlreicher Nachkommenschaft, langem Leben oder in Schutz vor Feinden bestehen.

Im alttestamentlichen Kontext kann der Mensch den Segen, den er von Gott erhalten hat, an andere Menschen, vor allem aber an seine Nachkommen weiter-

geben (vgl. Gen 27). So ist auch bei Abram der Segen mit der Verheißung von Nachkommenschaft verbunden. Die Nachkommen Abrams sind hier als das Volk Israel zu verstehen, ihnen gilt der Segen. Jedoch kommt Gottes besonderem Volk so eine heilsvermittelnde Funktion für die ganze Menschheit zu. In Abraham wird die gesamte Menschheit gesegnet: «Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen» (Gen 12,3).

Gott verheißt dem auserwählten Volk seinen besonderen Beistand, und bereits hier kommt ein kritisches Moment zum Vorschein, die Unterscheidung in Segen und Fluch. Die lateinische Übersetzung (Vulgata) bringt diesen Gegensatz unmittelbar zum Ausdruck, indem sie Segnen mit *benedicere* und verfluchen mit *maledicere* wiedergibt. Segen gilt zunächst den Nachkommen als solchen, dann aber auch allen, die das Volk «für-gut-heißen», ihm wohlgesonnen sind. Das «Für-böse-Heißen» des Fluchs bezieht sich erstlich auf die Feinde Israels, dann aber auch auf diejenigen Nachkommen Abrahams, die sich nicht nach dem Gesetz richten, denn die Nachkommen Abrams können nur dann zum Segen werden, wenn sie sich ihrerseits an den Willen Gottes, an seine Weisung, konkret an das Gesetz halten.[14]

«Abraham soll doch zu einem großen, mächtigen Volk werden, durch ihn sollen alle Völker der Erde Segen erlangen. Denn ich habe ihn dazu auserwählt, dass er seinen Söhnen und seinem Haus nach ihm aufträgt, den Weg des Herrn einzuhalten und zu tun, was gut und recht ist, damit der Herr seine Zusagen an Abraham erfüllen kann» (Gen 18,18f.).

Volk, Gesetz und Segen bilden im alttestamentlichen Kontext eine untrennbare Einheit. Dass damit kein Heilsegoismus Israels intendiert ist, sollte hier nur angedeutet sein. Paulus nun bezieht sich explizit auf die Erwählung und die begnadende Segnung Abrahams.

b) Paulus

Im Galaterbrief gibt Paulus dem Geschehen um Abraham eine radikal neue Interpretation: «Er [Abraham] glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet» (Gal 3,6).[15] Also nicht mehr die Tatsache, die von jedem gläubigen Juden angenommen wird, dass Abraham in vorbildlicher Weise das Gesetz eingehalten hat, macht seine Gerechtigkeit aus, sondern sein Glaube. Bevor noch zu klären sein wird, was denn «Glaube» und «Gerechtigkeit» genau besagen, ist dem Gedankengang von Galater 3 weiter zu folgen. Paulus bestimmt in einer völlig neuen Weise, was das Gottesvolk ist: Söhne Abrahams sind ausschließlich «die, die glauben» (Gal 3,8). Dabei hält auch Paulus daran fest, dass durch Abraham alle Menschen den «Segen» Gottes erlangen sollen, jedoch jetzt nicht mehr gebunden an die «Nachkommen» dem Fleische nach, d.i. das Volk Israel, und nicht mehr unter der Bedingung, das Gesetz einzuhalten, sondern auf Grund der Gabe des «Geistes» und des «Glaubens» an Jesus Christus (Gal 3,14). Das Gesetz tritt von der Seite des «Segens» auf die Seite des «Fluchs» (Gal 3,10).[16] Nicht dass das Gesetz selbst, nicht dass seine Gebote, wie etwa «Du sollst nicht töten», nun plötzlich als fluchwürdig angesehen würden, Paulus betont: «[…] das Gesetz ist heilig, das Gebot ist heilig, gerecht und gut» (Röm 7,12). Obwohl es sagt, wie es zu sein hat,[17] gibt es aller-

dings nicht die *Macht*, den Willen Gottes tatsächlich zu erfüllen (Röm 7,7-25). Das heißt, dass die Sünde durch das Gesetz zwar *erkannt* (Röm 2,30), die Bekehrung zu Gott aber nicht durch das Gesetz bewirkt wird. Das bloße Gesetz wird somit zum Signum für diejenigen Menschen, welche sich nicht vom «Fleisch», von der «Sünde» und damit von sich selbst unterschieden haben und so unter dem Fluch des Gesetzes bleiben. Sich von sich selbst zu unterscheiden, dies ist aber die Bedingung dafür, ein Segen zu sein, wie schon aus der Berufung des Abraham hervorgeht. Doch während bei Abraham die Selbstunterscheidung erst präfiguriert ist, kommt sie mit Jesus Christus auf ihren Grund. In seinem Tod und seiner Auferstehung unterscheidet er sich von sich selbst und von allen anderen Menschen. Stellvertetend für alle, ein für alle mal trägt er die Krisis aus. Die Selbstunterscheidung ist für die Menschen die Bedingung des Heils, die sie jedoch nicht von sich aus zu vollziehen vermögen. Eben deshalb hat «Christus […] uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist» (Gal 3,13). Dadurch dass Christus den Fluch – *maledictio* – durchaus im Sinne des «Böse-Sprechens», des «Schlecht-Redens» und schließlich die «Ver-Urteilung» auf sich genommen hat, obwohl nichts Böses, Schlechtes, Verurteilungswürdiges an ihm war, hat er den Zirkel der «Malediktion» ein für alle mal durchbrochen. Die Schuld ist bezahlt, damit den Juden wie den Heiden «durch ihn der Segen [die Benediktion] Abrahams zuteil werde und wir so aufgrund des Glaubens den verheißenen Geist empfangen» (Gal 3,14). Die Segnung für die Heiden besteht für Paulus konkret im Pneuma und in der Gotteskindschaft.[18]

Den Segen Abrahams empfangen bedeutet zwar auch weiterhin, in die Nachkommenschaft Abrahams aufgenommen zu werden, doch nicht mehr unmittelbar, denn Paulus deutet den «Samen» Abrahams, griechisch im Singular τὸ σπέρμα, nicht als das Volk Israel, sondern als den *einen* Nachkommen, Jesus Christus. Christus gilt die Verheißung, die an Abraham ergangen ist, und er ist der Erbe Abrahams (Gal 3,18.29). Wer in Christus ist, gehört zum Gottesvolk, in dem die bisherigen Unterschiede von Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen nichts gelten (Gal 3,26). Wenn nun jemand vom einen Sohn Gottes, Christus, den Geist der Sohnschaft empfängt, dann wird er seinerseits zum Kind Gottes unabhängig von Nation, gesellschaftlichem Stand und Geschlecht.

«Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott» (Gal 4,7).

Das Wort «Du sollst ein Segen sein», das an Abraham ergangen ist, hat jetzt die Bedeutung angenommen: Vermittelt durch die Sohnschaft Jesu in ein mittelbares Kindesverhältnis zu Gott aufgenommen worden zu sein. Das Kind Gottes ist vom Fluch des Gesetzes, vom Fluch der Übertretung befreit. Die Christen sind von Gott «gut-geheißen» und das bedeutet in Paulinischer Diktion: gerechtgesprochen. Einerseits wird ihnen die Schuld nicht mehr angerechnet, andererseits werden sie selbst in den Stand gesetzt, den Teufelskreis aus Übertretung, Verfluchung, neuer Übertretung und neuer Verfluchung zu durchbrechen, deshalb kann Paulus die Christen auffordern: «Segnet eure Verfolger: segnet sie, verflucht sie nicht!» (Röm 12,14).

2. Der Segen des Christentums: die Logik des Kreuzes

Die Frage, ob das Christentum ein Segen oder ein Fluch ist, kann nur im Blick auf das Wort vom Kreuz, den λόγος τοῦ σταυροῦ entschieden werden. Es ist die Mitte der Paulinischen Verkündigung und hat als solche schon den weltgeschichtlich wirksam gewordenen Widerspruch Nietzsches, seinen Fluch auf das Christentum hervorgerufen. «Segen», εὐλογία, dies sei noch einmal erinnert, bedeutet in der vorbiblischen profanen Gräzität: Schöne, edle Sprache, dann auch Lob und Ruhm.[19] εὐλογία und λόγος gehören im Griechischen zur selben Wortfamilie um den Stamm *log*, dessen Grundbedeutung Sammeln, Aufzählen, Lesen und Auslesen ist. Logos ist ein Grundwort der griechischen Philosophie und bedeutet soviel wie Begriff, Verstand und Urteil, womit ein unterscheidendes Moment eingeführt ist.[20] Das zugehörigen Wort *legein* heißt «sagen», mit dem Unterton, Verständiges sagen. Die εὐλογία des Christentums steht und fällt mit dem λόγος vom Kreuz. Nur wenn die Rationalität des Geglaubten dargelegt werden kann, ist es möglich, das Segensreiche des Christentums zu denken. Der Segen des Christentums besteht darin, das Wort vom Kreuz zu sagen. «Du sollst ein Segen sein» – diese Forderung hat ein komplexes und vernünftiges Sprachgeschehen zu seiner Grundlage, in dem sich der Heilswille Gottes in Jesus Christus offenbart. Am Anfang dieses Geschehens steht die Gerechtsprechung des Menschen durch Gott. Dies geschieht durch die Hingabe des Sohnes am Kreuz, welche die Hingabe des Menschen an Gott hervorruft. Das wechselseitige Sich-Hingeben in Liebe ist die innerste Mitte der Logik des Kreuzes. Insofern sich der Sohn darin als seinem Vater gegenüber gehorsam erweist, wird das Gehorchen zur Vollendung dieses Sprachgeschehens. Die Gläubigen entsprechen dem durch ihr entgegenkommendes Hören.

a) Gerechtsprechung

Die Situation der Menschen ist zunächst vom Fluch geprägt, der auf ihnen liegt. Im Römerbrief beschreibt Paulus den Hintergrund, vor dem sich dann die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes vollzieht. Alle Menschen haben den Zorn Gottes auf sich gezogen, weil alle gesündigt haben, Juden wie Heiden, alle haben das Gesetz übertreten, den Bund gebrochen und die Herrlichkeit Gottes verloren. Auch der Zorn Gottes bedarf der Offenbarung, er kann nicht einfach natürlich wahrgenommen werden (Röm 1,18-3,20). Auf den ersten Blick sind nur die Juden verpflichtet, das Gesetz zu halten, doch auch die Heiden bindet die «Natur» an das, was im Gesetz gefordert wird (Röm 2,14, vgl. 1,19f.), deshalb können beide gleichermaßen vor Gott schuldig werden. Der radikalste Ausdruck der Sündigkeit ist für Paulus die Herrschaft des Todes über alle Menschen (Röm 5,12-14).

Diesem Unheilszusammenhang aller setzt Paulus unvermittelt entgegen: «Nun ist aber ohne das Zutun des Gesetzes die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden» (Röm 3,21). Die Gerechtigkeit Gottes scheint sich in einem Widerspruch zum Gesetz zu befinden, doch stellen die Forderung des Gesetzes und die Forderung der Gerechtigkeit im Grunde keinen Gegensatz dar. In beidem geht es darum, dass die Grenzen, die vom Willen Gottes gezogen wurden, nicht überschritten werden dürfen. Dies zeigt sich sowohl in der Forderung, die an Adam erging, nicht vom

Baum der Erkenntnis zu essen, als auch im Dekalog. So fordert schon das erste Gebot, die eine und absolute Grenze zu achten, diejenige zwischen Gott und Schöpfung. Die Gebote vier bis zehn stellen Grenzziehungen dar zwischen den Menschen. Das Entscheidende am jüdischen Gesetzes- und Gerechtigkeitsverständnis ist aber nicht die Definition des *suum cuique* der griechisch-römischen Tradition, nicht der forensische Sinn einer *iustitia distributiva*, wiewohl dies im Alten Testament und bei Paulus durchaus ein Moment des Rechtsverständnisses ausmacht, charakteristisch ist vielmehr das Verständnis von Gesetz und Gerechtigkeit als Ausdruck des Bundes Gottes mit seinem Volk.[21] Das Volk wird verpflichtet, das Gesetz zu halten, und Gott verpflichtet sich seinerseits, dem Volk seine Treue zu bewahren. Schon in alttestamentlicher Tradition muss Gott dabei immer wieder über die Ungerechtigkeiten seines Volkes hinwegsehen. Dieser Gedanke gerät bei Paulus in den Vordergrund, damit meint die «Gerechtigkeit Gottes» bei ihm primär Gottes Zuwendung zu seinem Volk, sein rettendes Handeln, das machtvolle Wirken seiner Liebe.[22] Die Bundestreue Gottes manifestiert sich nun in Jesus Christus, und zwar als «die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus» (Röm 3,22).

Wenn Paulus nun betont, dass der Mensch ohne die Werke des Gesetzes gerechtgesprochen wird, so hat dies seinen innersten Grund darin, dass Jesus Christus die neue Maßgabe für alle Menschen ist. Nicht das Erfüllen des Gesetzes ohne Christus, sondern das Annehmen der Gabe der Gerechtigkeit in Jesus Christus ohne das Gesetz macht den Menschen zu einem Gerechten. Einerseits wird dadurch die Bundesgerechtigkeit Gottes auf alle Menschen, auch diejenigen, die zunächst nicht in den abrahamitischen Bund einbezogen waren, die Heiden, ausgeweitet,[23] andererseits wird jede Selbstgerechtigkeit der Menschen in der Wurzel ausgehoben.[24] Das Rechtfertigungsgeschehen vollzieht sich gemäß der paradoxen Logik des Kreuzes: «[…] den, der die Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gottes Gerechtigkeit in ihm würden» (2 Kor 5,21).

Obwohl Christus als einziger nicht gesündigt hat, zieht er den Schein der Sünde auf sich. Der Gerechte wird zu Unrecht verurteilt. In Christus hat Gott selbst «unser» Unrecht ertragen, er ist zu unserem Opfer geworden und hat uns dennoch mit sich versöhnt (vgl. 2 Kor 5,19). In Jesu Kreuz offenbart sich, dass die «Gerechtigkeit Gottes» unsere Ungerechtigkeit vergibt. In der Auferweckung Christi tritt ans Licht, dass Gott sowohl den ungerecht Leidenden nicht im Tod belässt als auch, dass der Täter des Unrechts bekehrt wird (vgl. Röm 6). Der Teufelskreis der Transgression wird unterbrochen. So werden dadurch, dass der eine Mensch Jesus Gott gehorsam ist und seinerseits die Grenzen nicht nur wahrt, sondern darüber hinaus die Grenzüberschreitungen der Anderen über sich ergehen lässt, die Vielen zu Gerechten gemacht (Röm 5,19). Dem Unrecht wird seine Zeit gelassen, und schließlich überwindet Gott das Unrecht nicht mit göttlicher Gewalt, sondern mit menschlicher Liebe zur Gerechtigkeit. Schon im Kreuzestod Jesu wird die Macht des Unrechts gebrochen, wie Augustinus hervorgehoben hat. Die Rechtfertigung musste wegen der Herrschaft des Todes über die Menschen bis in den Tod Jesu reichen. Der «*iustus mortalis*» vermittelt zwischen den «*mortales* peccatores» und dem «*iustus* immortalis».[25] Erst auf den Sieg aus Gerechtigkeit im Sterben am Kreuz folgt die Stunde der Macht, will sagen, die Auferstehung. Allein der Gott-Mensch Jesus Christus ist gerecht *und* machtvoll, deshalb kann er und nur

er die Gerechtigkeit geben, die zum Segen wird (Röm 3,26). In seinem Sterben beweist der Mensch Christus, dass er die Gerechtigkeit mehr liebt als sein Leben. Mit der Auferstehung erweist Gott in Christus seine Macht, den Tod zu überwinden.

«Denn was ist gerechter als *bis zum Tod am Kreuz* [Phil 2,8] für die Gerechtigkeit durchzuhalten? Und was ist mächtiger als von den Toten aufzustehen und mit demselben Fleisch, in dem er getötet wurde, in den Himmel aufzusteigen» (trin. 13,14,18; CCL 50A,407,32-35).

Die fremde Gerechtigkeit Christi wird aber den Christen nicht nur äußerlich zugerechnet, vielmehr vollzieht sich im Gläubigen selbst ein Wandel, er wird selber zu einem Gerechten ohne jede Selbstgerechtigkeit. «Gerecht werden durch den Glauben» heißt, mit Christus zu sterben und mit ihm ein neuer Mensch zu werden.[26] Die Kirche ist bei Paulus die Gemeinschaft derjenigen, die aus dieser metanoetischen Grundhaltung leben. Christus lebt in den Gläubigen, und die Gläubigen leben in Christus. Nur diejenigen Menschen, die im Glauben festhalten, dass sie diese kreative Gerechtigkeit Christi empfangen haben, und die aus der Dankbarkeit an diese entscheidende Heilsgabe leben, können der Forderung entsprechen: «Ihr sollt ein Segen sein». Damit die Gemeinde der Gerechtfertigten sich der unerhörten Größe der Gabe weder überhebt noch an der Last des Auftrags zerbricht, macht Paulus deutlich: «Nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Angesehene sind berufen. Sondern das Törichte der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache; und das Schwache der Welt, das hat Gott erwählt, damit er das Starke zuschanden mache; und das Geringe der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das, was nichts ist, damit er zunichte mache, was etwas ist, damit sich kein Fleisch vor Gott rühme. Aus ihm aber seid ihr in Christus Jesus, der uns von Gott gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung, damit, wie geschrieben steht: ‹Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn!›» (1 Kor 1,28-31).

b) Hingabe

Die Hingabe Jesu Christi am Kreuz für uns ist die Mitte des Paulinischen Gedankens, die Mitte der christlichen Verkündigung und der innerste Grund dafür, dass Christen zum Segen werden können. Gott gibt in der Schöpfung aus seiner Überfülle an Gutem nicht nur etwas, sondern alles, insofern es gut ist. Das Kreuzesgeschehen offenbart sich als der unüberbietbare Höhepunkt göttlichen Schenkens. Er schenkt den Menschen nicht nur alles von sich Verschiedene, sondern er gibt sich selbst, und zwar indem er sich im Sohn hingibt: «Der seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat [παρέδωκεν, *tradidit*], wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm 8,32).[27] Gott, der Vater, ist der Geber, Jesus Christus aber Geber und Gabe zugleich. Die Menschen nun sind schlechthin die Empfangenden, die Nehmenden. Im Tod des Sohnes für uns erweist Gott seine Liebe zu den Menschen. Nicht dass die Menschen ihrerseits durch ihre Liebenswürdigkeit diese Liebe verdient hätten. Gott schenkt seine Liebe, als die Menschen noch «schwach» (Röm 5,6), Sünder (5,8), radikal gottlos (5,6), ja sogar seine Feinde waren, deshalb folgt die Liebe Gottes nicht der Logik von Gabe und Gegengabe, sondern sie ist vollkommen asymmetrisch. Die absolute Unverdientheit der Gnaden-

gabe drückt Paulus mit dem Wort «Gnade» aus: «[…] und [sie] werden nach Art einer Gabe – ohne Verdienst – [δωρεάν] gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist» (Röm 3,24).

Auf der Seite der Menschen entspricht dieser Liebe als erstes das Annehmen. Ich nehme es an, dass Christus «für mich» (Gal 2,20) gestorben ist. Eine Hypothese, die aber mehr als eine Vermutung ist, sie ist eine Annahme des Glaubens, weil sich der Annehmende als Ziel der göttlichen Liebe – nicht weiß – wohl aber glaubt. Der Gläubige *unterstellt* diese Liebe, und er *unterstellt sich* dieser Liebe. Sodann aber drängt der Dank für die empfangene Gabe zur Gegengabe. Der angemessene, weil logische «Gottesdienst» ist die Selbsthingabe des Menschen an Gott: «Ich ermahne euch nun, Brüder, wegen der Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber [τὰ σῶματα ὑμων] als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen – das ist euer vernünftiger Gottesdienst [λογικὴ λατρεία]» (Röm 12,1).

In der Taufe wird der Gläubige mit Christus gekreuzigt, und er stirbt mit ihm (Röm 6 passim). Paulus kann sogar sagen: «Mit Christus bin ich gekreuzigt, nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 19b). Diese Wendung besagt nicht, dass die Individualität des Einzelnen ausgelöscht würde, sondern, wenn Christus als der tragende Grund der Person erkannt wird, dann findet der Glaubende zu seinem wahren und individuellen Selbst, denn in jedem einzelnen will sich die Liebe Christi verwirklichen. Mit Paulus gesprochen: «Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung, das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden» (2 Kor 5,17).

Gefordert ist, sich von der unmittelbaren Zuwendung zur Welt und ihren Begierden abzukehren und zu einem durch Christus vermittelten Verhältnis zu Allem zu finden. Nur dasjenige Verhältnis zur Schöpfung, das durch den Grund derselben vermittelt ist, kann als vernünftig angesehen werden, und Jesus Christus ist der Grund, insofern durch ihn alles geschaffen ist.[28] Das vernünftige Verhältnis und schließlich die Vernunft selbst gilt es allerdings erst zu erwerben. Sie sind dem Menschen nicht natürlich. In diesem Sinn fordert Paulus, sich «nicht der Welt anzugleichen», sondern «sich zu verwandeln», eine Metamorphose durchzumachen, und zwar «durch die Erneuerung der Vernunft» (Röm 12,2). Dieses neue Denken kann seinerseits im Konkreten prüfen, «was der Wille Gottes, was das Gute, was das Wohlgefällige und das Vollkommene ist» (Röm 12,2). Die Maßgabe für diese praktische Vernunft ist die Liebe Christi. Nicht dass die Christen die Tat Christi wiederholen müssten, denn in ihm ist die Versöhnung bereits Wirklichkeit geworden, doch soll der Christ das Tun Jesu nachahmen. Das versöhnende Opfer ist ein für allemal erbracht – dieser Gedanke schenkt dem Glaubenden Gelassenheit bei seinem Tun.[29] Dieses Tun der Liebe ist aber entscheidend, nur der «Glaube, der sich durch Liebe verwirklicht», führt zum Heil (Gal 5,6). Aus dem gelassenen Tun der Wahrheit kann der Christ den Frieden und die versöhnende Liebe Gottes zur Welt bringen.

Hingabe, Weitergabe, Auslieferung bedeutet im Griechischen παράδωσινς, lateinisch *traditio*. Gefordert ist also eine lebendige Tradition dessen, was einer empfangen hat. Diejenige Weitergabe, in der die Liebestat Christi in besonderer Weise zur Gegenwart kommt, ist die Feier der Eucharistie. Paulus weiß sich, wenn er auf das Herrenmahl zu sprechen kommt, in eine Kette des Empfangens und

Weitergebens eingebunden: «Denn ich habe vom Herrn empfangen (παρέλαβον), was ich euch überliefert habe (παρέδοκα): Jesus, der Herr, nahm (ἔλαβεν) in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde (παρεδίδετο), Brot […]» (1 Kor 11,23). Das Brot wird durch das Wort Jesu zu «seinem Leib für euch» und der Kelch zum «neuen Bund in meinem Blut» (1 Kor 11,24f.). Im Essen und Trinken wird die erinnerte Heilstat gegenwärtig, wodurch die Bundesgerechtigkeit Gottes an die Menschen kommt. Nichts anderes als der Segen Gottes erreicht dadurch die Menschen, deshalb kann Paulus den Kelch auch Kelch des Segens (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας) nennen (1 Kor 10,16). Und es ist nur zu erinnern, dass in der markinischen Abendmahlstradition auch über das Brot die Eulogie gesprochen wird (Mk 14,22).

Paulus deutet den Tod Jesu «für uns» sowohl in Kategorien der Stellvertretung als auch der kultischen Sühne. Entsprechend kann das griechische Wort ὑπέρ sowohl «anstelle von» als auch «zu Gunsten von» bedeuten. Indem Jesus geopfert wird, stirbt er an Stelle der Täter. Er trägt die Folgen ihrer Tat und die Strafe stellvertretend. Doch nicht nur für die Täter stirbt Gott am Kreuz, sondern auch für die Opfer der Sünde. Alle Schuld und alles Leid der Welt nimmt der einzige Mensch auf sich, der selbst nicht zugleich Täter und Opfer ist. In Jesus Christus leidet Gott selbst mit allen schuldigen und vor allem unschuldigen Opfern. Weil Gott selbst zum Opfer wurde, und weil er selbst dem Täter vergeben hat, kann eine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern gedacht werden. Gott vergibt nicht aus Weltüberlegenheit, sondern aus erfahrenem Unrecht.[30] Paulus argumentiert durchgehend in einem Tun-Ergehen-Zusammenhang, der besagt, dass Sünde den Tod nach sich zieht, Gerechtigkeit aber Leben. Dieser Zusammenhang wird durch die Versöhnung aber nicht schlechthin durchbrochen, sondern auf das Individuum Jesus Christus begrenzt. Versöhnung in Jesus Christus bedeutet also nicht die Aufhebung der Gegensätze von Schuld und Sühne, von Opfer und Täter in eine höhere Einheit.[31] Einerseits wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang, indem er auf Jesus Christus limitiert wird, bejaht, zum anderen wird er negiert, insofern den Menschen die Sünden vergeben werden und die Folge der Sünde, der Tod, von ihnen genommen wird. Durch seine Auferstehung wird der ganzen leidenden Schöpfung ein Grund zur Hoffnung auf die künftige Verherrlichung gegeben. Im Ewigen Leben bei Gott vollendet sich die versöhnende Hingabe Gottes an die Menschen (Röm 8,18-24).

c) Gehorsam

Die vorzügliche Haltung des Menschen gegenüber der Gabe der Gerechtigkeit in der Selbsthingabe Gottes ist das Annehmen des Glaubens. Am Anfang der Rechtfertigung des Menschen steht für ihn das Hören. Aus dem Gehörten entsteht der Glaube. «So gründet der Glaube in der Botschaft, die Botschaft im Wort Christi» (Röm 10,10). Ob einem das Gesagte aufgeht und ob jemand zum Glauben kommt, dies liegt nicht allein im Vermögen des Menschen, vielmehr in der Macht des berufenden Gottes. Die Berufung geschieht nach weltlichen Kriterien zufällig, für den Glauben selbst aber gründet sie im göttlichen «Vorsatz», der menschlicher Einsicht verborgen ist (Röm 8,28, vgl. Röm 11,33-36): «Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht ge-

macht hat, die hat er auch verherrlicht» (Röm 8,30). Paulus macht im neunten Kapitel des Römerbriefs in aller Radikalität deutlich, dass jedem möglichen Wollen und Tun des Menschen der göttliche Ratschluss der Erwählung zu Grunde liegt.

Obwohl und weil die Berufung ihren letzten Grund in der Prädestination Gottes hat,[32] entspricht ihr auf menschlicher Seite eine Antwort. Diese Antwort hat eine mehr intellektuelle und eine mehr willentliche Seite. Die erste ist mit dem Wort πίστις angezeigt. Dieses Wort bezieht sich einerseits auf den kognitiven Inhalt des Glaubens im Sinne eines Für-wahr-Haltens. Darüber hinaus meint πίστις auch noch Vertrauen und Treue.[33] Dies wird aus den Umständen, unter welchen Abraham Gott geglaubt hat, deutlich, denn seine körperliche Verfassung und diejenige seiner Frau ließen es als unmöglich erscheinen, Nachkommen zu erhalten (Röm 4,18f.).[34] Doch Abraham setzt «gegen alle Hoffnung» seine Hoffnung und sein Vertrauen allein auf den Schöpfer. Keine weltliche Wahrscheinlichkeit und keine menschliche Erfahrung können sein Vertrauen trüben. Der Glaubende steht erstlich und letztlich im schöpferischen Wort Gottes.[35]

Der gewusste Inhalt des Glaubens ist das Bekenntnis zu Christus als dem Herrn. Deshalb lautet die kürzeste Formel des Glaubens: Κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Diese Wendung ist das Herz der frühen Taufbekenntnisse.

«Denn wenn du in deinem Mund bekennst [ὁμολογήσῃς], dass Jesus der Herr ist, und wenn du in deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden; denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Mund aber bekannt zur Rettung [σωτησίαν]» (Röm 10,9f.).[36]

Die zweite Seite der menschlichen Antwort auf die Berufung Gottes meint Gehorsam des Willens. Der Glaube bedarf der freien, willentlichen Zustimmung. Schon Augustin hatte den Glauben bestimmt als *cum assensione cogitare*, mit Zustimmung denken.[37] Ohne eine freie Willensentscheidung kann es keinen Glaubensgehorsam geben. Dies wurde im Verlauf der Kirchengeschichte ebenso oft betont, wie auch im Konkreten ignoriert. Allerdings ist zu bemerken, dass auch der freie Wille noch einmal von Gott gegeben ist, schreibt Paulus doch: «Denn Gott ist es, der in Euch wirkt sowohl das Wollen als auch das Wirken nach [seinem] Wohlgefallen / für den [eueren guten] Willen» (Phil 2,13). Das Wohlgefallen Gottes an uns wirkt den guten Willen des Menschen. Der Mensch wird durch das Wirken Gottes erst zur Freiheit befreit. Augustinus bringt diesen für die katholische Theologie elementaren Sachverhalt erstmals auf die Formel: *prima ergo gratia secunda opera bona*.[38] Zuerst wirkt die Gnade, dann der menschliche Wille. Im scholastischen Sprachgebrauch versucht man, diesen Sachverhalt durch die Rede von der Ursachenordnung zu erfassen. Als Erstursache wirkt Gott, als Zweitursache der Mensch.[39]

Der Gehorsam des Menschen ist also sowohl unverfügbare Gnade Gottes als auch freie Tat des Menschen. Er richtet sich nicht primär auf eine Anweisung Gottes im Sinne des Gesetzes oder einer moralischen Forderung, vielmehr soll sich der Christ *gesagt sein lassen, dass er in Christus erlöst ist*. Nur im glaubenden Vertrauen auf die bereits geschehene Erlösung, die ein unverdientes Geschenk ist, entspricht der Christ dem Willen Gottes und kann sich so vor den Irrwegen der moralischen Versteifung und der blinden religiösen Hörigkeit hüten und für andere zum Segen werden.

«Wie also durch die Übertretung eines einzigen [Adam] die Verdammnis auf alle Menschen gekommen ist, so wird durch die Gerechtigkeit eines einzigen [Jesus] die Gerechtsprechung auf alle kommen. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten werden» (Röm 5,18f.).

Es ist hier darauf zu achten, dass auch Adam und Christus, Verdammnis und Gerechtigkeit in keinem symmetrischen Verhältnis stehen. Der absolute Primat kommt der Erlösung in Christus zu, sie steht eigentlich in keinem Verhältnis zur Sünde, «denn wenn durch die Übertretung des Einen die Vielen gestorben sind, um wieviel mehr ist Gottes Gnade und Gabe den Vielen überreich zuteil geworden durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus» (Röm 5,15). Nur im Vorblick auf die Erlösung in Christus hat Gott den Ungehorsam zugelassen.

Der Ungehorsam des Adam besteht darin, dass er, obwohl er um Gott wusste, ihm nicht die geschuldete Verherrlichung und Dankbarkeit erwiesen hat (Röm 1,21). Man könnte auch sagen, der Mensch hat Gott den Segen im Sinne von Lobpreis (εὐλογία) verweigert. An Stelle Gottes hat er sich für-gut-gehalten und ist darüber schlecht, ja böse geworden. Vor der unbezweifelbaren Güte jedes Geschöpfes gilt es, die absolute Güte Gottes anzuerkennen, doch die Menschen haben von Anbeginn ihres Daseins die Wahrheit mit der Lüge vertauscht und das Geschöpf verehrt und ihm gedient statt dem Schöpfer (Röm 1,25). Durch die rückhaltlose Hingabe an die Schöpfung wurden die Menschen ihren Begierden gegenüber gehorsam (Röm 6,6, vgl. Röm 7), deshalb hat Gott zugelassen, dass die Menschen in die Hörigkeit gegenüber den Dingen der Welt geraten sind. Sie haben sich selbst bis zum Tierischen erniedrigt (Röm 1,23-25).

Der Gehorsam Jesu besteht darin, dem Willen Gottes bis zum Tod am Kreuz zu entsprechen. Jesus hat Gott so sehr entsprochen, dass er ihn wieder zu sich erhöht hat und ihm den Namen verlieh, der jeden Namen übersteigt: Herr Jesus Christus (Phil 2,8-11). Jesus kann nun seinerseits Gehorsam im Sinne des entgegenkommenden Hörens (*ob-audire*) fordern. Das griechische Wort für Gehorsam (ὑπακοή) lässt an die Unterstellung des Glaubens zurückdenken. Die Wahrheit des Gehörten unterstellen, sich der Wahrheit unterstellen, dies befreit den Menschen aus der Unterwerfung unter seinesgleichen, aber auch unter seine Begierden. Dem bekehrten Denken, das der Glaube ist, fehlt die Notwendigkeit des Zwangs, ohne deshalb willkürlich zu werden.

D. Einige provisorische Antworten

Das «Wort vom Kreuz» ist die sprachliche und auch logische Erscheinungsform der Liebe als der paulinischen Bestimmung des Menschen. Im Horizont des gegenwärtigen Sprach-Denkens kommt der Sprachlichkeit dieser Maßgabe eine besondere Bedeutung zu. Diesem sprachlichen Moment der Liebe geht als weltliches Moment der Zorn Gottes voraus, und ihm folgt die geschichtliche Realität der Liebe nach.[40] Die Liebe, von der hier die Rede ist, zeichnet sich durch ihren kritischen Charakter aus, der in der Selbstunterscheidung Gottes seine innerste Mitte hat – sie ist lateinisch gesprochen *dis-lectio*. Und auch dieses Wort erinnert nicht nur etymologisch an den unterscheidenden Grundzug des λόγος und des εὐλόγειν.

«Ihr sollt ein Segen sein» bedeutet nun, in der Liebe zu stehen, die Paulus im 13. Kapitel des Ersten Korintherbriefs eindrücklich beschrieben hat. Diese Liebe ist die christliche Heilsgabe schlechthin. Sie wird anschaulich in der Hingabe des Gottessohnes am Kreuz, ebendort unterscheidet sich Gott von sich selbst. Er hat seinen Zorn durch die Liebe begrenzt. Die Limitation des Zorns bleibt aber unter der Bedingung des Annehmens der Vergebung. Das Annehmen steht dem Menschen frei und ist seinerseits eine Gabe, und zwar des Heiligen Geistes, wodurch der Gläubige in das Sohnesverhältnis Christi aufgenommen wird und sich von sich selbst, vom alten Menschen, unterscheidet. Die Unterscheidung des Menschen impliziert erstlich ein Umdenken. Die nachmetaphysische Moderne und die Postmoderne haben in je eigener Weise dieses Umdenken wenn nicht unmöglich gemacht, so doch in entscheidendem Maße erschwert. Nur um den Preis der Unzeitgemäßheit war der Glaube zu haben – eine Situation, die in der Geschichte des Glaubens grundsätzlich nicht neu ist. Durch die Begrenzung der Postmoderne wird eine Versöhnung wieder möglich. Provisorisch und exemplarisch sollen abschließend durch eine Reihe von Differenzierungen oder Limitationen einige Einwände der Moderne und Postmoderne entkräftet und aufgenommen werden:

Ad 1. Nietzsche unterstellt dem Christentum eine Negation der Welt. Allerdings zielt das neue Gottverhältnis des von sich unterschiedenen Menschen, wie es Paulus expliziert, nicht auf eine Negation, sondern auf eine begrenzte und so auch bestimmte Liebe zur Welt, zum Leib und zum eigenen Willen. Durch die konkrete Gestalt des Gottessohnes, Jesus Christus, durch den die Welt erschaffen ist und der sich dennoch in die Ohnmacht des Kreuzes begibt, um die Welt mit sich zu versöhnen, ist das Mensch-Welt-Verhältnis vermittelt. Augustinus entwickelte einen *ordo caritatis*, in welchem deutlich wird, was alles in welchem Maß zu lieben ist. Die Rücksicht auf Nietzsches Kritik kann heute das Christentum in der Tat von einer moralistischen Engführung, von einer Geringschätzung *dieses* Lebens und vor einer Frontstellung zur Welt bewahren. Die stets gegebene Gefahr der Heuchelei des versteckten «Willens zur Macht» hat Nietzsche gnadenlos entlarvt. Und schließlich hat er im «Willen zur Macht» eines jener maßgeblichen Prinzipien – nicht nur – des neunzehnten Jahrhunderts offenbar gemacht, das der Politik des europäischen Imperialismus zu Grunde lag und nur mühsam durch das Feigenblatt einer bürgerlich-christlichen Moralität kaschiert wurde. Im Gegensatz zu diesem globalisierten Willen zur Herrschaft negiert das «Wort vom Kreuz» nun tatsächlich eine unmittelbare Liebe zur Welt und zum Leben im Sinne der grenzenlosen Steigerung desselben und setzt dem Willen zur Macht den Willen zur Liebe entgegen. Die von sich unterschiedenen Menschen des Christentums, die «Kinder Gottes», stehen im Gegensatz zu den «Herren der Erde», deren Ankunft Nietzsche für die Zukunft erhofft hat.

Ad 2. Foucault sieht das Christentum nur noch als Vorform der Psychoanalyse, des Wohlfahrtsstaats, der Biomacht, will sagen, der herrschenden Zwänge, über sich die Wahrheit zu sagen, sich zum eigenen Wohl regieren zu lassen und das Leben gemäß human- und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen steigern zu müssen. Als Gesetzesreligion hindere es den Menschen an der stets offenen und freien Selbstverwirklichung eines ohne mit sich identischen Selbst. Doch schreibt die christliche Maßgabe, die Liebe, gerade keine allgemeine Normierung des Verhaltens vor. Die Liebe Christi will sich im je Einzelnen verwirklichen und sie bringt den Gläubigen

dadurch zur singulären Persönlichkeit, die aber gerade durch den individuellen Bezug zum Grund nicht schlechthin vereinzelt bleibt, sondern im Geist der Gotteskindschaft auch zu geschwisterlicher Verbundenheit zunächst zum Mitchristen, dann aber zu allen Menschen führt. In der Tat fordert der Glaube keine endlose Reihe des sich Veränderns, sondern er kennt in der Taufe eine Veränderung, die ein für alle Mal einen neuen Menschen hervorbringt. Dieser ist auch nach der Unterscheidung von sich selbst gehalten, sich auf eine Vollkommenheit auszurichten, welche aber die je individuelle bleibt. In begrenztem Maße kann gerade die Foucaultsche Kritik stets helfen, die christliche Vollkommenheit von den Normierungen der medial-technischen Machenschaften zu unterscheiden und «die Macht der Hirten» ihrerseits in gemessenen Grenzen zu halten. Der bleibende Ort der Foucaultschen Kritik ist nicht die prinzipielle Ebene, sondern der Alltag mit seinen praktischen Problemen der Verwirklichung eines Prinzips.

Ad 3. Auch auf Derridas Feststellung einer Allianz zwischen dem Religiösen und der «tele-techno-media-szientifischen» Welt ist mit einer Unterscheidung zu antworten. Zwar steht gerade Paulus am Beginn der Entgrenzung des Christentums von seiner Gebundenheit an das jüdische Volk, doch erschöpfen sich darin auch schon die Gemeinsamkeiten. Es geht nicht an, die diffuse Religiosität der Gegenwart und die «Mondialatinisation» mit der Konkretion des Christlichen, die unter anderem im «Wort vom Kreuz» Gestalt annimmt, zu identifizieren. Dies ist nur insoweit möglich – und hierin ist Derrida recht zu geben –, als die zur Zeit herrschende anglo-amerikanische Kultur christliche Wurzeln hat und diese Wurzeln gerade im Modus der Abwesenheit präsent sind. Der Tod Gottes ist ein Proprium des Christentums. Der tiefgründige Zusammenhang zwischen dem Tod Jesu am Kreuz, dem Tod, den Gott in den Büchern des 19. Jahrhunderts starb, und dem alltäglichen Tod Gottes auch noch «im Schlamm der Jahrhunderte, die gehen und kommen», dessen Zeugen wir sind, ist erst noch zu bestimmen.[41] In unserer globalisierten Welt jedenfalls wird Gott ebenso sehr durch die Vergleichgültigung wie durch die mehr oder weniger gewaltsamen fundamentalistischen Gegenreaktionen getötet. Dort aber, wo der λόγος τοῦ σταυροῦ in aller Konkretion zur Sprache kommt, zeigt er sich als ein Drittes, welches das eine wie das andere Extrem in seiner Haltlosigkeit überführt. Die Konkretion des fleischgewordenen Wortes Gottes, welches zur leiblichen Verwirklichung der Liebe drängt, spricht auch das Widerwort zum «radikal Bösen»[42], das Derrida in der Entkörperlichung und Abstraktion durch den virtuellen Cyber-Zeit-Raum gegeben sieht. Die Verbreitung der christlichen Botschaft kann und darf nie zur tele-medialen Trivialität ausarten, die sich widerstandslos verbreiten lässt, wie die «CD-romanisierte» und kommerzialisierte Religiosität der Postmoderne in all ihren Ausprägungen – auch innerhalb der großen christlichen Kirchen. Das «Wort vom Kreuz» ist immer an die persönliche Antwort, an das sich Ergreifenlassen durch den Anspruch des Einen gebunden. Die Begnadung betrifft immer den Einzelnen in seiner Einzelheit und bringt ihn zur unverwechselbaren Individualität, wie schon Gott in Christus sich als Individuum gezeigt hat. Die Andersheit des Anderen, die Andersheit jedes Anderen und die Andersheit des einen ganz Anderen bleiben gerade dadurch gewahrt. Immer wieder muss sich das Christentum auch den Herausforderungen der Zeit stellen, nur so kann es stets neu zum Segen werden. Das wahrhaft Segensreiche ist immer auch

kritisch, deshalb wird das «Wort vom Kreuz» auch weiterhin den Einen als «Ärgernis» oder «Torheit» und den Anderen aber als «Gottes Kraft und Gottes Weisheit» erscheinen.

Anmerkungen

[1] Der Antichrist (KSA 6), München-New York-Berlin 1988, 232.
[2] Ecce homo (KSA 6), 371-373.
[3] Ecce homo (KSA 6), 345.
[4] So in: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt 1974, 460ff.
[5] Eine Ästhetik der Existenz, in: Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch, Berlin o.J., 133-141, 136. Siehe auch: Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über laufende Arbeiten, in: H.L. Dreyfus, P. Rabinow (Hgg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim [2]1994, 265-292, 267. «[…] die meisten von uns glauben nicht, dass eine Moral auf der Religion gegründet werden kann, und wir wollen kein gesetzliches System, das in unser moralisches, persönliches und intimes Leben eingreift.»
[6] Siehe dazu A. Halbmayr: Polytheismus oder Monotheismus? Zur Religionskritik der Postmoderne, in: H. Schmidinger (Hg.): Religosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? (im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen), Innsbruck 1999, 228-264.
[7] In: J. Derrida, G. Vattimo: Die Religion, Frankfurt 2001, 7-106, bes. 69-76.
[8] Derrida: Religion, 70.
[9] Derrida: Religion, 42.
[10] Das Alte Testament wird nach der rev. Lutherübersetzung zitiert, das Neue Testament nach eigener Übersetzung.
[11] ThWNT, Bd. 2, 753, vgl. A. Paus: Art. Segen. I. Religionsgeschichtlich, in: LThK [2]2000, Bd. 9, 394f.
[12] ThWNT, Bd. 2, 753, vgl. H.-U. Steymans: Art. Segen. II. Biblisch-theologisch, in: LThK [2]2000, Bd. 9, 395f.
[13] Paus: Art. Segen, 395.
[14] Zu Abrahams Gesetzesfrömmigkeit avant la lettre siehe: ThWNT, Bd. 1, 7f.
[15] Zur Auslegung der Stelle immer noch wichtig: F. Mussner: Der Galaterbrief, Freiburg 1974 (HThKNT, Bd. 9), 211-243.
[16] Mussner: Galaterbrief, 223-226.
[17] 1 Kor 7,19; Röm 8,4; 13,8ff.; Gal 5,14 auch Röm 3,31.
[18] Mussner: Galaterbrief, 221.
[19] Siehe z.B. Platon: Politeia, III 400d. Dazu auch ThWNT, Bd. 2, 752.
[20] Siehe J.A. Bühner: Art. ‹Logos›, in: HWPh, Bd. 5, Darmstadt-Basel 1980, 491-502, auch M. Enders: Art. ‹Logos› I. philosophisch, in: LThK, Bd. 6, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1997, 1025f.
[21] R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen [9]1984, 372; U. Wilckens: Der Brief an die Römer (EKK VI, 1), Zürich-Einsiedeln-Köln, 1978, 212; Dunn: Paul's Theology 341f.; Wilckens: Römer 1, 204.212; Dunn: Paul's Theology 341f.; E. Lohse: Paulus. Eine Biographie, München 1996, 200: «Mit dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes wird sowohl auf Gottes Urteil, von dem nichts verborgen bleiben kann, wie auch auf seine Zuwendung hingewiesen, in der er dem Bund treu bleibt und seine Barmherzigkeit erweist, sodass der begnadete Sünder aus dieser ihm beigelegten Gerechtigkeit künftig handelt.»
[22] Wilckens: Römer 1, 203: «Die Wirkung der δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ als Rechtfertigung des Gottlosen ist aber wirklich als die der *Bundes*gerechtigkeit Gottes aufzufassen. Ihr neuer Begriff ist der der Liebe (5,8), die Heil schafft durch Versöhnung der Feinde.»
[23] Dies ist der Leitgedanke des Römerbriefs.
[24] Dies ist der Leitgedanke der ersten beiden Kapitel des Ersten Korintherbriefs.

[25] Conf. 10,43,68 (CCL 27,192,1-8): «Der wahre Mittler aber, den du durch deine geheime Barmherzigkeit den Demütigen gezeigt hast und den du gesandt hast, damit sie durch sein Beispiel die Demut selbst lernen sollten, jener *Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus* [1 Tim 2,5], ist zwischen den sterblichen Sündern und dem unsterblichen Gerechten erschienen, sterblich mit den Menschen, gerecht mit Gott, damit er – da ja der Lohn der Gerechtigkeit Leben und Friede ist – durch die mit Gott verbundene Gerechtigkeit den Tod der gerechtgemachten Gottlosen vernichte, den er mit ihnen gemeinsam haben wollte.» Formalisiert lautet der Schluss: (S) un-gerecht/sterblich – (M) gerecht/sterblich – (P) un-sterblich/gerecht.
[26] Vgl. auch Sanders: Paulus, 101.
[27] Vgl. U. Wilckens: Der Brief an die Römer (EKK VI, 2), Zürich-Einsiedeln-Köln, 1980, 172ff. Zur Frage, inwiefern bei Paulus der Sohn als Gott bezeichnet werden kann siehe Phil 2,6f. und 2 Kor 5,19, v. a. Röm 9,5, zu letzterer Stelle kritisch Wilckens: Römer, 2, 189.
[28] Vgl. 1 Kor 8,6.
[29] Zur neueren katholischen Opfer-Diskussion siehe K.-H. Menke: Opfer und Martyrium – die Antwort Christi, in: IkaZ 31 (2002) 144-164, bes. 155ff.; H. Hoping: Gottes äußerste Gabe. Die theologische Unverzichtbarkeit der Opfersprache, in: HerKorr 56 (2002) 247-251, ders.: Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Der Opfertod Jesu als Mitte des christlichen Glaubens, in: Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven. FS für Lorenz Oberlinner zum 60. Geburtstag, hrsg. von Gerd Häfner und Hansjörg Schmid, Freiburg 2002, 81-101; zur Frage nach dem Opferverständnis des historischen Jesus siehe G. Theißen, A. Merz: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen [3]2001, 408ff. bes. 410: «Erst Paulus hat dies neue Opferdenken begrifflich erfasst.»
[30] Dazu J.-H. Tück: Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: ThGl 89 (1999) 364-381.
[31] Zur Frage nach Limitation bzw. Aufhebung siehe Wilckens: Römer 1,333. Wilckens verweist im Folgenden auf Hegel, dessen Logik der Aufhebung er als von Paulus inspiriert deutet (334). Auch wenn dem so ist, muss die Hegelsche Dialektik von der Paulinischen Logik unterschieden werden. Bezogen auf Röm 5,12-21 hat Wilckens festgestellt: «Denn Paulus hat hier nichts weniger als die Logik des Christusgeschehens als Logik des Handelns Gottes entdeckt: eine Logik, die denkgeschichtlich völlig neu war» (330). Dem ist durchweg zuzustimmen. Die Logik der Versöhnung ist bei Paulus im Blick auf die Situation nach der Postmoderne allerdings in neuer Weise als *Limitation* zu verstehen, welche zwar die Hegelsche Dialektik hervorgerufen hat, nicht aber mit ihr deckungsgleich ist. Dennoch und deshalb hilft ein Blick auf Hegel, die Tiefe des Paulinischen Gedankens zu erschließen. Zur Bedeutung der Limitation im Kontext postmodernen Denkens siehe K. Ruhstorfer: Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn-München-Wien-Zürich 2003, 43-47.
[32] Siehe dazu E.P. Sanders: Paulus. Eine Einführung, Stuttgart 1995, 56-61.
[33] Vgl. J.D.G. Dunn: The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids-Cambridge 1998, 378.
[34] Es geht hier nicht um einen Mirakelglauben, sondern um die Anerkennung der prinzipiellen Macht- und Bestimmungsverhältnisse. In den Zeichen und Wundern, zuhöchst in der Auferstehung offenbart sich das Herr-Sein Gottes über seine Schöpfung und deren bedingte Eigendynamik. Vgl. dazu Gnilka: Paulus, 246f.
[35] «[…] er zweifelte aber nicht an der Verheißung Gottes durch Unglauben, sondern er wurde machtvoll im Glauben, indem er Gott die Herrlichkeit zuerkannte und fest überzeugt war, dass Gott so mächtig ist, das, was er einmal verheißen hat, auch zu tun» (Röm 4,20).
[36] Zu Stelle und ihrem Ort in der Taufliturgie K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972, 131-135, dazu kritisch K. Haacker: Der Brief des Apostels Paulus an die Römer, Leipzig 1999 (ThHKNT, Bd. 6), 211.
[37] Praed. sanct. 2,5; PL 44,963,4.
[38] Simpl. 1,2,3; CCL 44,27,93f.
[39] Beispielsweise Thomas von Aquin: STh 1,23,5.
[40] Siehe dazu K. Ruhstorfer: Konversionen.
[41] Siehe dazu A. Glucksmann: La troisième mort de Dieu, Paris 2000.
[42] Derrida: Religion, 105.

Jörg Splett · Offenbach

«… SUBSISTIT IN ECCLESIA CATHOLICA»

Katholisches Kirchenverständnis, «Dominus Iesus» und Ökumene

Die Wahrheit
ist dem Menschen zumutbar
Ingeborg Bachmann[1]

I. «Differenzen» und «discriminatio»

Die Umgangsprache schon sagt es: Wem läge an Differenzen! Denn neben und vor den Ursinn «Unterschiede» hat sich längst die (ab)wertende Bedeutung «Unstimmigkeiten» geschoben. Noch entschiedener beim Wort «diskriminieren». Wörtlich heißt es: unterscheiden. In meinem Fremdwörter-Duden wird es verdeutscht: «herabsetzen, herabwürdigen» (erst an dritter Stelle steht: «unterschiedlich behandeln»).

Tatsächlich gehen wir mit Unterschieden sehr leicht ungut um. Für selbstverständlich halten wir uns selbst und unser Tun und Denken. Was davon abweicht, kommt uns als Abweichung und Abweg vor. Das hat nicht mit den Griechen begonnen, für die Nicht-Griechisch-Sprechende «Barbaren» waren, und ist nicht mit dem SED-Verdikt «Abweichler» zu Ende gegangen.

Darum legt es sich nahe, bestehende Unterschiede klein zu reden, angefangen von der «petite différence» zwischen den Geschlechtern (so in der ersten Welle der Frauenbewegung vor zur Entdeckung der neuen Mütter) bis zu der These von Behinderten-Funktionären, eigentlich seien wir alle behindert, um so der «Diskriminierung» von Behinderten entgegenzuwirken. – Was Wunder, daß dieser Ausweg auch und gerade zwischen den Religionen und nochmals zwischen den Konfessionen gesucht wird.

Der berühmteste Text hierzu, früher nur von den Deutschlehrern angepriesen, heute zunehmend auch im Religionsunterricht, ist Nathans Ringparabel. Zu ihr sei erst einmal einem entschiedenen Atheisten das Wort gegeben. Günther Anders,

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.

bekannt geworden durch seinen Briefwechsel mit einem der Hiroshima-Piloten und sein Hauptwerk *Über die Antiquiertheit des Menschen*, notiert einmal:[2]

Seit Jahrzehnten zum ersten Male wieder Lessings «Ringparabel» gelesen. Sie ist einfach empörend

«Drei mal drei macht neun», sprach A.

«Das ist *Deine* Meinung!» höhnte B.

«Sondern?»

«Natürlich sechzehn!»

«Psst!» machte da Nathan der Unweise. «Warum regt Ihr Euch so auf? Schließlich leben wir im Zeitalter des Pluralismus! Und der Toleranz! Gottseidank! Also hat jede Meinung gleiches Recht. Das gleiche Recht darauf, als Wahrheit aufzutreten. Solange nur jeder von Euch das Recht des anderen auf seine Meinung respektiert und an die seine wahrhaftig glaubt.»

«Was soll das heißen?» schrie da A. «Ich habe keine Meinung!»

«Sondern?» fragte Nathan zurück. «Und erhebst trotzdem Anspruch darauf, als Wahrheit geduldet zu werden?»

«Nein!» regte A sich auf. «Ich erhebe durchaus nicht den Anspruch darauf, *geduldet* zu werden!»

«Sondern?»

«Sondern anerkannt zu werden!»

«Diesen Anspruch, mein Lieber, erheben die Sprecher *aller* Meinungen. Warum solltest Du größeren Anspruch darauf erheben dürfen als die anderen? Wäre das fair?»

«Was denn sonst?» schrie A zurück. «Wenn jede Meinung das Recht darauf hat, als Wahrheit aufzutreten, dann erkennt Ihr ja die Wahrheit nur noch als Meinung an, als eine unter anderen! Also ausgerechnet als das, was sie gerade *nicht* ist! Wenn das nicht der Inbegriff von Unfairneß ist! Von Unfairneß gegen die Wahrheit!»

«Das ist *Deine* Meinung!» höhnten da Nathan, B und C unisono, worauf A, der erkannte, daß er gegen solche Majorität niemals würde aufkommen, fortschlich und sich am erstbesten Baum aufhängte.

Besonders verwunderlich finde ich die immer breitere Zustimmung von theologischer Seite. Ist hier doch nicht bloß der «wahre Ring» höchstwahrscheinlich verloren, sondern die falschen stammen vom Vater. Er ist die einzige üble Figur der Parabel, ein feiger Schwächling und Betrüger.[3]

Tolerieren sich bei LESSING ein Jude, ein Christ und ein Moslem, weil sie nichts mehr aneinander zu tolerieren haben, weil es allen um das eine «Weltethos» Menschlichkeit geht, dann scheint das erst recht für die christlichen Konfessionen zu gelten, im Blick auf den einen Gott und Vater, auf Jesus in seiner «Proexistenz» für die Menschen und das Heil für alle. Warum nicht statt dogmatischer Rechthaberei Geschwisterlichkeit? Warum nicht «Fünf gerade sein lassen» statt «der Wahrheit die Ehre zu geben»?[4]

Dabei gilt Jesu Proexistenz vor allem anderen seinem Vater. In diese Situation hinein hat 1999 JOHANNES PAUL II. die Enzyklika *Fides et ratio* geschrieben und ein Jahr später in seinem Auftrag die Glaubenskongregation unter ihrem Präfekten JOSEPH RATZINGER die Erklärung *Dominus Iesus* vorgelegt.

II. «Dominus Iesus»

1. Der Titel will an Paulus-Worte erinnern. Gegen die üblich gewordene Gleichsetzung von Christsein und Menschlichkeit, die sich aus der Absage an «lieblosen Dogmati(zi)smus» speist und *Orthodoxie* durch *Orthopraxis* ersetzen möchte.

Christ ist tatsächlich jener, der Jesus den Christus und Christus Dominus = Herr nennt. Was nur im Geist möglich ist (also nicht einfach menschlichem Zugang – Röm 10,9; Phil 2,11; 1 Kor 12,3). Nicht die Bergpredigt ist die Mitte der christlichen Botschaft, sondern die so befremdliche wie befreiende Kunde von Leben, Sterben und Auferstehung dieses Einen. Das Christentum ist keine Ethik, sondern die Frohbotschaft von Gottes Selbstzusage in dem Nazarener Jesus. Darum haben hier Daß-Sätze und die Frage ihrer Wahrheit unersetzliches Gewicht.[5] Das Christentum ist in der Tat eine dogmatische Religion. Wer allerdings «Herr, Herr» nur sagt und ihm nicht auch in Tat und Wahrheit nachfolgt (Mt 7,21), wird die Folgen tragen müssen. Er ist ein schlechter Christ. Doch nicht Güte und Anständigkeit machen den Christen, sondern das Glaubensbekenntnis.

Sodann ist dem Christen bewußt, daß sich Gottes Gnade nicht bloß in der amtlichen Gemeinde Jesu Christi auswirkt, sondern überall unter den «Völkern» (Mt 25,32), wo jemand, der seinen Namen nicht kennt, Hungrige speist und Durstige tränkt. (Mt 25,35ff; vgl. Röm 2,14-16). Und da er im Glauben dies Tun(können) der Gnade und Bewußtseinswandlung durch Jesus Christus verdankt weiß, wird er in der Sache das vertreten, was Karl Rahner mit dem unglücklichen Wort vom «anonymen Christen» gemeint hat.[6] Wenn Hörer darin eine intolerante Vereinnahmung sehen, wird er versuchen, dieses Mißverständnis auszuräumen. Aber er wird – und darauf kommt es nun an – hoffentlich nicht behaupten, Christen sei nicht bloß (ganz unverdient) ein Name zugesagt worden, zu dem andere (noch) keinen Zugang haben, sondern sie seien obendrein bessere Menschen.

Darauf aber läuft es hinaus, wenn man ‹christlich› als Synonym für ‹menschlich› und ‹anständig› nimmt – außer man kommt dazu, es nur als eines unter vielen Synonymen zu verstehen. ‹Menschlich› soll so zwar nicht mehr eigentlich ‹christlich› bedeuten, dafür aber ‹christlich› eigentlich: menschlich.[7]

Im ersten Teil der Schrift geht es um die «Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi». Dazu ist eine Voraussetzung zu thematisieren, die der Text selbstverständlich macht, die aber vielen keineswegs mehr selbstverständlich ist: die Personalität Gottes. Wäre Gott statt jemand ein Etwas, dann gäbe es so viele Ansichten auf dieses «Seins-Gebirge» wie Menschen und so viele Wege zum Gipfel wie Aufsteigende. Die Rede von der einen Wahrheit als der Ansicht aller Ansichten wäre genau so selbstwidersprüchlich wie die Rede von dem einen Weg. – Ist Gott aber personal, dann hat er die Möglichkeit, ein Wort zu dem Wort, zu seinem «letzten Wort» (Hebr 1,1f) zu erklären.

Und wie, wenn das sogar der Sehnsucht religiösen Suchens entspräche? Der Sohn hebt ja die Propheten nicht auf, sondern bestätigt sie. Das gilt schon in theoretischer Perspektive für Gottes authentische Selbst-Interpretation, angesichts des religionsgeschichtlichen Wirrwarrs von Gottesbildern und Gottes-Aussagen. Es gilt erst recht für seine richterliche Selbstfestlegung im Blick auf unser schuldhaftes Verlorensein. Nicht partial, regional oder vorläufig, sondern ein für alle Mal, end-

gültig wollen Menschen hören, daß er nicht zu richten komme, sondern zu retten (Joh 3,17).

Dieses Letztwort nun wird von Christen geglaubt als der Herr (κύριος ist die Septuaginta-Übersetzung des Tetragramms): «Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt, nicht geschaffen.» Darum bildet das Zentrum unseres Glaubens das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes. Verhängnisvoll, daß in der Neuzeit diese Mitte im Bewußtsein der Christen und auch der Seelsorger weithin nur als blinder Fleck existiert und bestenfalls am Rande auftaucht. Der Christ sah sich da nur mit Agnostizismus und Atheismus konfrontiert und verstand sich schlicht als «Monotheist». Ich hoffe, das in Gang kommende Gespräch mit Juden und Muslimen führt auch hier zu einem Wandel: zur Selbstbesinnung auf das uns von Gott Geschenkte – und auf die Verpflichtung, die uns mit diesem Geschenk gegenüber den beiden anderen abrahamitischen Religionen überkommen ist.

Jesus ist nicht bloß ein Mensch und Gott-Ergriffener, höchstens ein Fall von Realisierung des «Christusprinzips», sondern in Person das menschgewordene Wort. Die Wahrheit Gottes, sein Gesicht.[8] Als dies erkannt und gehört werden aber kann er nur durch Gottes Auge und Ohr in uns: im Geist (II. Der Fleisch gewordene Logos und der Heilige Geist im Heilswerk). Nur in ihm zeigen sich «Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Christi» (so die Überschrift von Teil III der Erklärung).

2. Diese Einzigkeit und Universalität nun kommt von Jesus her auch seiner Kirche zu. «Der Herr Jesus, der einzige Erlöser, hat nicht eine bloße Gemeinschaft von Gläubigen gestiftet. Er hat die Kirche als *Heilsmysterium* gegründet. Wie das Haupt und die Glieder eines lebendigen Leibes zwar nicht identisch sind, aber auch nicht getrennt werden können, dürfen Christus und die Kirche nicht miteinander verwechselt, aber auch nicht voneinander getrennt werden. Sie bilden zusammen den einzigen ‹ganzen Christus›. Diese Untrennbarkeit kommt im Neuen Testament auch durch die Analogie der Kirche als der Braut Christi zum Ausdruck» (16).

Die Erklärung zitiert anschließend Nr. 20 aus der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG): «Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht [subsistit in] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.» Kirchen, die diesen Primat nicht anerkennen, «aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben,» werden als «echte Teilkirchen» bezeichnet. Anders die kirchlichen Gemeinschaften, «die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben», so sehr ihre Mitglieder «durch die Taufe Christus eingegliedert» sind (17).

Dazu verweist die Erklärung auf Nr. 22 des Ökumenismus-Dekrets *Unitatis redintegratio* (UR). Dort heißt es: «Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft.»

Der Kommentar im LThK[9] betont dazu drei Punkte. Erstens ist die Taufe «nicht isoliert vom Glauben zu verstehen». Zweitens ist sie keine «rein individuelle Handlung, die den Empfänger als isolierten Einzelmenschen betrifft, sondern sie hat kirchlichen Gemeinschaftscharakter». Sie «ist wesentlich Eingliederung in die Kirche.» Drittens ist die Taufe nur ein Beginn. «Weil die Kirche wesentlich *communio fidei* und *communio eucharistica* ist, ist die *plena incorporatio* und die *integra insertio* in die sichtbare Gemeinschaft der Kirche nur gegeben, wenn es zum ‹vollständigen Bekenntnis des Glaubens› und damit zur Anerkennung aller institutionellen ‹Elemente› der Kirche (aller Sakramente, der hierarchischen Struktur der Kirche) und vor allem zum Empfang des Sakramentes der Einheit im höchsten Sinn, der Eucharistie, kommt.»

III. Eucharistie

Damit hat sich in der Tat das Gespräch auf die Eucharistie zu sammeln. Im April 2003 ist dazu aus der Hand des Papstes die Enzyklika *Ecclesia de eucharistia – Die Kirche lebt von der Eucharistie* an die Bischöfe «und alle Christgläubigen» ergangen. Im März dieses Jahres folgte ihr die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente unter ihrem Präfekten Francis Arinze.

Der Kerntext dazu findet sich im ersten Brief an die Korinther (10,16f): «Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.» Bis weit ins 12. Jh. hinein bezeichnet *Christi Corpus mysticum* die Eucharistie, ehe es – nach dem Berengar-Streit – zum Namen für die Kirche wird. Wichtig dabei ist, ‹mystisch› nicht im neuzeitlichen Sinn eines («rein geistigen» und «überdogmatischen») Einheitserfahrens zu lesen, sondern als ‹sakramental›.[10]

Schon ein G.W.F. Hegel hat mit wachem Gespür die konfessionellen Differenzen an der Eucharistie aufgewiesen. Im katholischen Verständnis sieht er den Abfall zu magischer Verdinglichung.[11]

«Das Vermittelnde im Kultus ist vorhanden, es wird am Individuum vollbracht in dem höchsten Punkt, der die Messe heißt; da ist das Verhältnis zum Vermittelnden als zum Objektiven, dies soll genossen werden von dem Individuum, daß es dessen teilhaftig wird. Und dies Objektive ist es, was als Hostie und als Genuß derselben in der Messe immer noch vorhanden ist. Diese Hostie gilt einerseits, als Hostie, als gegenständlich, für das Göttliche; andererseits ist sie der Gestalt nach ein ungeistiges, äußerliches Ding. Das ist aber der tiefste Punkt der Äußerlichkeit in der Kirche; denn vor dem Ding in dieser vollkommenen Äußerlichkeit muß das Knie gebeugt werden, nicht sofern es Gegenstand des Genusses ist.

Luther hat diese Weise verändert; er hat den mystischen Punkt beibehalten in dem, was das Abendmahl genannt wird, daß das Subjekt in sich empfängt das Göttliche, – aber daß es nur insofern göttlich ist, als es genossen wird im Glauben, insofern es im Glauben und im Genuß aufhört, ein äußerliches Ding zu sein. Dieser Glaube und Genuß ist erst die subjektive Geistigkeit; und sofern es in dieser ist, ist es geistig, nicht indes es ein äußerliches Ding bleibt. In der Kirche des Mittelalters, in der katholischen Kirche überhaupt ist die Hostie auch verehrt als äußerliches Ding, so daß, wenn eine Maus eine Hostie frißt, sie und ihre Exkremente zu ver-

ehren sind; da hat denn das Göttliche vollkommen die Gestalt der Äußerlichkeit. Dies ist der Mittelpunkt des ungeheuren Gegensatzes, der einerseits aufgelöst ist, andererseits im vollkommenen Widerspruch bleibt, so daß die Hostie noch als bloß äußerliches Ding festgehalten und doch dies Hohe, Absolute sein soll.»[12]

Zwar irrt HEGEL bezüglich der Maus.[13] Jesus gibt sich uns als zu essende Speise, nicht als Gegessenes; und er kommt zu uns nicht in den Magen, sondern ins Herz. Nach katholischer Lehre ist die Maus so wenig zu verehren, wie sie etwa nach Verzehr eines Fünzig-Euro-Scheins im Safe unterzubringen wäre. Physice hat sie Papier gefressen, womit durchaus vereinbar ist, daß sie mich um 50 Euro ärmer gemacht hat. Ist nun ein Geldschein «eigentlich» Papier und «uneigentlicherweise» Geld oder ist er «eigentlich» 50 Euro, nebensächlicherweise in dieser Gestalt, aus Papier statt etwa Metall? – Gleichermaßen ist auch die eucharistische Wandlung kein chemo-physi(kali)scher Prozeß.

Tatsächlich gibt es hier katholische Gefahren, wie Hostienlegenden und «-wunder» belegen, z.T. leider mit hochrangiger Billigung (K. RAHNERS Prädikat in solchen Dingen war «vulgärkatholisch»[14]). Aber noch solche Fehlformen bezeugen eine katholisch unaufgebbare Wahrheit. Hilfreich dürfte RAHNERS Begriff des Realsymbols sein: es geht um Da-sein, «Selbstgegebenheit», den «Selbstvollzug eines Seienden im anderen».[15]

Was damit gemeint ist – keineswegs das, was die Redensart will, etwas sei «nur symbolisch» zu nehmen –, läßt sich indes nach meiner Erfahrung nicht leicht vermitteln. Ein äußeres Zeichen dafür sehe ich schon im Zurücktreten des schönen Wortes «Leib» (ursprünglich *lip* = Leben) hinter «Körper» («Körpersprache»), dem einzigen Wort im Lateinischen *(corpus)* und so auch in den romanischen Sprachen, bis dahin, daß in phänomenologischen Publikationen neben «Körper»[16] neuerlich das französische Ersatzwort (chair) «Fleisch» begegnet. Weniger äußerlich ist dann die Weise, wie sich im heutigen Sexualverhalten eine «leichtere» Leib-Sicht dokumentiert.[17] – Selbst die neue «Gesundheitsreligion» und Programme einer «Ethik des Heilens» scheinen mir diese Einschätzung eher zu stützen als ihr zu widersprechen – im Licht der Zielvorstellungen Konsum und Machbarkeit.

Selbstverständlich wirkt diese Mentalität sich auch auf das Verhältnis zur Eucharistie aus. Auch hier scheint das Pendel einen Gegenausschlag erreicht zu haben. Einerseits weiß ich von Todesängsten – buchstäblich – meiner Mutter an ihrem Erstkommuniontag (sie hatte am Morgen noch dem Schwesterchen die Milchflasche gegeben und dabei gewohnheitsmäßig die Milchtemperatur an einem Tropfen kontrolliert, den sie vom Puls geleckt hatte); anderseits erlebe ich nicht selten ein ebenso gewohnheitsmäßiges Kommunizieren (wobei manche schon das vorangehende «Herr, ich bin nicht würdig» für übertrieben und abzuschaffen erklären), das mich an die Warnung PAULI gemahnt, den Leib unseres Herrn nicht zu «unterscheiden» (1 Kor 11,26-31). Und in Erinnerung an die Scheu Israels am Fuß des Gottesberges (Ex 20,18-21 [Dtn 5,23-31]) fällt mir S. KIERKEGAARDS prophetisches Wort ein: «Die Lehre vom Gott-Menschen hat die Christenheit frech gemacht.»[18]

Wenn man Ganzheitlichkeit und Intimität der eucharistischen Communio meditiert, die noch die eheliche Vereinigung übersteigen, dann muß man es geradezu abscheulich finden, daß ein katholischer Priester dieses Geschehen mißbraucht, um

einen öffentlichen Akt «zivilen Ungehorsams» zu zelebrieren (wie als Neuauflage von Geschehnissen bei Rektoratserstürmungen in den Jahren der Studentenrevolte).

Und man wird sich dann auch über eine Reihe lockerer theologischer Wortmeldungen und «Einladungen» wundern dürfen, die offenbar die klassische Regel vergessen – noch ganz vor-theologisch –, es sei ein Gebot der Höflichkeit, ja Menschlichkeit bei Wertungsunterschieden, daß wer die Sache leichter nimmt, hier hinter dem zurücktrete, für den sie mehr Gewicht hat. Das mag bei so etwas beginnen wie der Kuß-Freigebigkeit zu Karneval und Fasching und hört nicht auf bei dem Problem des Götzenopferfleisches in Korinth.

Zu dem übrigens möchte ich noch eine Klärung beitragen, die auch für die eucharistischen Differenzen Gewicht hat:[19] PAULUS (1 Kor 8; 10,23-31) ist sich mit den «Starken» einig, daß die Götzen nichtig, ja buchstäblich nichts sind, daß darum das Fleisch ihrer Opferfeste nicht eine besondere Qualität erhalten haben kann, aufgrund deren es tabuisiert werden müßte. Doch dieses Wissen ist nichts, dessen die Starken sich zu rühmen hätten; denn erstens ist es ihnen geschenkt, zweitens steht es im Dienst der brüderlichen Gemeinschaft. Um diese geht es; darum muß man auf den Genuß des Fleisches verzichten, wenn man damit einen «Schwachen», für den die Götzen noch nicht alle Macht und Wirklichkeit verloren haben, verletzen und verwirren würde.

Soweit die Antwort des PAULUS. Doch sie erlaubt noch weitere Überlegung. Ist es so ausgemacht, wer als stark und wer als schwach bezeichnet werden muß? Ist der «Schwache» wirklich nur «magischem» Denken verhaftet oder denkt er (bei unserem Beispiel geblieben) vielleicht an die «Dämonen», als deren Tisch doch PAULUS selbst den Altar der Götter-Nichtse bezeichnet (10,19-22)? Und handelt der «Starke» wirklich aus Stärke? Ist es ausgeschlossen, daß ihn (und sei's «halbbewußt») das Bedürfnis nach «Rückversicherung» leitet? Dies nicht einmal unbedingt «magisch», sondern im Gegenteil höchst aufgeklärt: nämlich hellenistisch synkretistisch (denn wie ernst nehmen die «Heiden» Opfer und Opfermahl, wenn es doch unter Umständen in alldem «nur um Symbole» des göttlichen Weltgrundes geht, die freilich gerade als solche nicht «ideologisch» [«fundamentalistisch»!] abgetan werden dürfen)?

IV. Ökumene in Kontrovers-Situation

Genug des Gedankenspiels. Worauf es zielt, ist der Aufruf an jeden Einzelnen wie an jede Gemeinschaft, sich gegenwärtig zu halten, daß – noch vor einer jeden konkreten «Gewissenserforschung» – a priori feststeht, daß eine Kontroverssituation unser Bekenntnis, unsere Theorie und seine Praxis nicht unverändert beläßt, sondern sie in kleinerem oder größerem Maße verwandelt. Diese Veränderung kennt ja zwei mögliche Richtungen (und die Veränderung kann im selben Bewußtsein durchaus in beiden Richtungen verlaufen): einmal die Richtung einer verschärften Absetzung vom Gegner; sodann die Richtung einer mehr oder weniger bewußten Angleichung an das Bekämpfte.

Beides kann dem Gebot der Wahrheit entsprechen, als Absetzung gegenüber dem Irrtum, als Angleichung an die beim Gegner sich zeigende Wahrheit. Beides kann aber auch die Wahrheit verkürzen, für die man eintritt. Die neuzeitliche

Theologiegeschichte belegt solche Verkürzungen in beiden Kirchen unwidersprechlich.[20]

Wer also ist nun stark oder schwach? Offenbar verläuft hier die Unterscheidungslinie nicht zwischen den Optionen «Absetzung» oder «Anpassung», sondern quer zu dieser Differenz, die ich als eine solche der «Arbeitsteilung», angemessener: der Sendung sehe: von JOHANNES und PAULUS am Anfang bis – innerkatholisch – hin zu VON BALTHASAR und K. RAHNER in der Gegenwart.

In der Tat ist die heutige Situation nicht derart neu, wie es mitunter klingt. HENRI DE LUBAC notiert sich:[21] «Gelesen in einer ‹Umfrage›: ‹Selig die Sanften! Wie kann diese Seligpreisung auf die heutige Zeit angepaßt werden, wo die Gewalttätigen die ganz Erde beherrschen?› – Meint der Fragesteller wirklich, zur Zeit Christi hätten die Sanftmütigen sich leichter gegen die Gewalttätigen durchgesetzt als heute? Meint er, es sei damals naturhaft angenehmer gewesen, zu weinen, arm zu sein, gar verfolgt zu werden?»

Die Verwirklichung des Glaubens ist jeder Zeit von neuem aufgegeben. Und es sei gefragt, woher man wisse, dies habe man früher leichter gekonnt – als sei das Gelingen dieser Aufgabe nicht stets und immer neu das unbegreifliche Ereignis des «Unmöglichen» gewesen. (Eben dies bedeutet doch «im Klartext» die Rede von Gnade.)

Gleichwohl betrifft diese selbe Unmöglichkeit uns immer wieder auf andere Weise. Was fordert sie heute? Geben wir nochmals DE LUBAC das Wort (ebd. 24): «Die nötigsten Wahrheiten, derer der Mensch am tiefsten bedarf, sind meistens auch die, nach denen er kaum verlangt, die er am leichtesten entbehren zu können meint und von denen er am liebsten nichts hören möchte.»

Ein Problem der Christen ist, daß sie die Bibel kennen (mehr oder weniger). So kann z.B. beim Jüngsten Gericht kein Normal-Christ den Menschensohn fragen: «Wann haben wir dich hungrig gesehen?»; denn der Richter wird ihm antworten: «Mt 25! Oder hast du das nie in der Kirche gehört?»[22] – So auch bei Jesu Beispiel vom Pharisäer. Also bietet Christen sich der Ausweg an, den Zöllner zu spielen. Ähnlich wie bei Jesu berühmtester Geschichte, jener vom erbarmenden Vater (Lk 15). Wer sieht sich da schon im älteren Bruder? Alle wollen der jüngere sein. Erst mutiger Aufbruch und die Abenteuer; dann, nach dem Schweinehirt-Zwischen-Akt: Mastkalb und Ring. Statt «spießiger Ordentlichkeit»: «felix culpa».

Also der Zöllner! «Herr, ich danke dir, daß ich nicht bin wie der da vorne – oder die da oben.» So zum Beispiel, anstatt fest im Glauben, zweifelnd. Erst der Zweifel überhaupt belege, daß der eigene Glaube keine Ideologie sei. Denn wohin ein Glaube ohne Zweifel führe, zeige erschreckend und abschreckend die Geschichte von Abrahams Isaak-Opfer, bei dem einzig Gott selbst im letzten Moment das Schlimmste verhindert habe.[23] Wieviel Ehrenrettungen des – statt «ungläubig» – mutig kritischen THOMAS habe ich in der Osterzeit der letzten Jahre gepredigt bekommen? – Oder zum Thema Moral: Hat nicht Jesus selbst gesagt, daß über einen Sünder, der umkehrt, mehr Freude im Himmel herrsche als über neunundneunzig Gerechte (Lk 15,7)? – Wer wollte nicht sein Möglichstes tun, um die Freude Gottes und seiner Engel zu mehren?

Doch auch von solchem Spiel genug. Immerhin würde ich gerne glauben, der Eindruck täusche, daß sich unter Priestern und Theologen sowohl der Arianismus ausbreite (Jesus nicht Gott aus Gott) wie der Zweifel an der Realpräsenz.[24]

V. Kirche: Menschen für Gott, der für die Menschen ist

Das «katholische Kirchenverständnis» ist natürlich nicht «monolithisch», sondern liegt in einer Fächerbreite vor. Dabei stellt sich aus römischer Sicht der mainstream deutscher Theologie naturgemäß «evangelischer» dar als die Theologie anderer Länder. Und sie ist dies tatsächlich, nicht bloß römisch gesehen. Das hat, nach dem Bedachten, Vor- und Nachteile zugleich. Nicht zuletzt werden bei größerer Nähe Differenzen schärfer, zumindest schärfer empfunden. Und mit dieser Schmerzempfindung hat unser Denkweg begonnen.

Ob man nun die – biblische – Rede von Leib und Braut eher zurücknehmen möchte, zugunsten der Rede vom Volk, das wir sind (wenn man nur nicht zu sehr auf dem «von unten» beharrt; denn unbestreitbar kommt das Heil «ἐκ τῶν ἄνω, ἄνωθεν[25] – von oben»), oder ob man diese Bilder wieder stärker akzentuiert: in jedem Fall steht, worauf ich abschließend hinauswill, eine Umkehrung an (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχ ῇ … τέχνη τῆς περιαγωγῆς[26] – εἰς μετάνοιαν[27]): von der anthropozentrischen Perspektive des eigenen Heils zur theozentrischen Perspektive in der Anbetung des Heiligen.[28]

Die Fixierung auf das eigene Heil, der die Kirche zur «Heilsanstalt» wird, ist, wie vorher erwogen und an den «pluralistischen» Religionstheologien ablesbar, blind für die Einzigkeit Gottes und seiner rückhaltlosen Selbstzusage.

Gott geht es um uns. Aber hätte es daraufhin auch uns zuerst um uns zu gehen?

Als Philosoph gebe ich SOKRATES das Wort – zwei Worte. Das erste nennt «die ständige Sorge um die Gesundheit [das Heil] auch eine Krankheit». Das bedarf jetzt keiner weiteren Erklärung.

Das zweite Wort stellt klar, das Gute sei «anderes als retten und gerettet werden».[29] – Durch die ego-zentrierende Macht von Unheil und Krankheit ist das kranke bzw. «unglückliche» Bewußtsein vor allem ein «falsches». Also stimmen auch seine Vorstellungen und Hoffnungsbilder von Heil und Gesundheit nicht. – «Wer Zahnweh hat, hält jeden, dessen Zähne gesund sind, für glücklich».[30]

Nun hat man schon langher versucht, mit Schmerz und Schuld dadurch zurechtzukommen, daß man behauptet, wir hätten sie nötig, um das Gute zu erkennen. Träfe das zu, wäre das Unerwünschteste Heilung. Zwar verlangt Erkenntnis nach Differenzen, und das Leben ist durch Gegensätzlichkeiten charakterisiert; aber Übel und Böses gehören nicht zu diesen Lebens-*Gegensätzen*, sondern stehen im WIDERSPRUCH zur lebendigen Gegensatz-Einheit. Musik bedarf der Stille, um vernommen zu werden, aber doch nicht vorangegangenen Lärms – der vielmehr betäubt.[31]

Gut und Böse, Heil und Unheil sind nicht gleichen Ranges. Nur im Licht des Guten wird das Unheil als solches erfahrbar. Sonst nähme man es rein als Faktum.[32] Heil und Gesundheit aber tun aus sich selbst wohl: «So wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit Maß ihrer selbst und des Falschen.»[33]

Das Falsche indes hilft nicht bloß nicht zur Erkenntnis der Wahrheit; im Gegenteil trübt der Mangel den Blick auf das Gute: indem er es nur noch als Abhelf des Mangels wahrnehmen läßt – ‹als Retten und Gerettetwerden». Das Gute aber ist ungleich mehr als nur ‹das Böse, das man läßt,»[34] wie Gesundheit mehr als das Fehlen von Krankheit.

Dann aber bestünde wahre Heilung nicht zuletzt darin, auch vom Gedanken an Heilung zu heilen? Heilung wäre dann zwar nicht – wie eben – unerwünscht; aber sie würde unthematisch? Hier strahlt die «Selbst-Verständlichkeit» des Guten auf. (Im Gegensatz zum Zahnweh melden sich gesunde Zähne nicht).

Im Gedanken an Rettung kreist der Hoffende noch um sich. Wer lieben wollte, um glücklich zu werden oder auch nur, um der Einsamkeit zu entgehen, der liebte so gerade nicht. Darum gibt es zu denken, daß in der Nachfolge KANTS ein heutiges Denken von Religion – bei Philosophen wie Theologen – fast gänzlich unter den Programmworten *Sinn* und *Heil* steht.[35]

Das Problem allen Heilungsbemühens (und darum auch einer «therapeutischen» Sicht der Offenbarung) sehe ich in der folgenden Paradoxie: Aus der gemeinsamen Sorge um den Erkrankten, aus der gesammelten Aufmerksamkeit auf sein Ich, soll gerade dies hervorgehen, daß er auf andere(s) aufmerksam wird als auf sich selbst. Daß dies paradox sei, heißt nicht, es sei unmöglich, aber wem diese Paradoxie nicht einmal bewußt ist, der scheitert gewiß.

SIGMUND FREUD hat als Therapieziel «Genuß- und Leistungsfähigkeit» benannt,[36] und man hat dies erweitert um die Fähigkeit, zu lieben und zu leiden. In alldem geht es um dasselbe: Aufbruch des Ich zum Absehen von sich selbst, Befreiung des Selbst zur (ethisch gesprochen:) Selbstlosigkeit, (ästhetisch:) zu Selbstvergessenheit und Entzücken.

Solchem Erwachen für den anderen aber und dem daraus gewonnenen Mit-Sein offenbart sich der *Ganz-Andere*. Vor ihm hätte die Heils-Sorge sich zu wandeln und zu übersteigen in die Sorge um das *Heilige*, die Göttlichkeit Gottes.

Zu den genannten Vermögen gesunden Wirklichkeits-Sinnes (der Offenheit für das, was ist) müssen wir also noch eines ergänzen: das Vermögen, anzubeten.[37] BENEDIKTS Devise dafür lautet UIODG – *Ut in omnibus Deus glorificetur*: «Daß in allem Gott verherrlicht werde» (1 Petr 4,11), die des Ignatius von Loyola: OAMDG – *Omnia ad maiorem Dei gloriam*: «Alles zur größeren Ehre Gottes». Und wenn BENEDIKT bereits in seiner Regel vorschrieb, nichts dem Gotteslob voranzustellen,[38] so vollendet Kirche sich als Gottesreich in dem, was sie schon jetzt in jeder Eucharistiefeier angeldlich mitvollzieht (siehe die Präfationen): in der himmlischen Liturgie.

ANMERKUNGEN

[1] Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden (1959),in: Werke (KOSCHEL/V. WEIDENBAUM/MÜNSTER), München 1978, IV 275.

[2] Ketzereien, München (1982), um Register ergänzt 1991, 255f.

[3] Siehe J. SP., Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt/M. 1996, 86-95 (2. Exkurs: Nathans Weisheit?).

[4] Dazu in Denken vor Gott (Anm. 3) den 1. Exkurs (45-56).

[5] M. LUTHER, De servo arbitrio (WA XVIII 603): Der Christ freue sich der Bekenntnis-Sätze, «aut Christianus non erit. Tolle assertiones et Christianismum tulisti.»

[6] N. SCHWERDTFEGER, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der «anonymen Christen», Freiburg 1982; Der ‹anonyme Christ› in der Theologie Karl Rahners, in:

Theologie als Erfahrung der Gnade (Hrsg. M. DELGADO/M. LUTZ-BACHMANN), Hildesheim 1994, 72-94. Besser wäre etwa (in Anlehnung an V. FRANKL) «unbewußte Christen».

[7] So E. DREWERMANN, Milomaki oder vom Geist der Musik, Olten/Freiburg 1991, 13: «Was die ‹Christen› von den ‹Heiden› unterscheidet, ist nicht die Einzigartigkeit und Vortrefflichkeit ihrer Anschauungen und Lehren, sondern allenfalls ihre Lebensform. Darin hatte G. E. Lessing offenbar recht.» Eben nicht; denn 1. geht es nicht um irgendwelche Lehren, sondern eben um die Annahme von Gottes letztem Wort in Jesus Christus, 2. liefe so die Behauptung der Wahrheit des eigenen Rings auf die *menschliche* Abwertung der anderen hinaus. Dazu nur eine Stimme, W. HILDESHEIMER in K.-J. KUSCHELS Gesprächsband «Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin», München 1992, 91: «Was ich den Christen zum Vorwurf machen würde, ist, daß sie denken, alle persönliche Moral und alles Ethische komme aus dem Christentum.» So bleibt nur 3. die Lösung, «solidarisch» mit den Trägern anderer Ringe den Vater zu denunzieren. Vgl. F. NIEWÖHNER, Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern, Heidelberg 1988.

[8] Siehe Joh 14,9 in Verbindung mit Tim 6,16.

[9] 2. Aufl., Bd. 13, 117 (J. FEINER).

[10] «Beide, Eucharistie und Kirche, sind der Leib Christi, und der Leib Christi ist nur einer.» H. DE LUBAC, Die Kirche, Einsiedeln 1967, 138; hier nach M. SCHNEIDER, Das Sakrament der Eucharistie, Köln [2]2004, 138f.(dazu meine Rezension in: Theologie u. Philosophie [ThPh] 79 [2004] 617-619).

[11] Werke in 20. Bden, 19, 537. – Vgl. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit (P. GARNIRON/W. JAESCHKE), Hamburg 1986, 27. Über die Beschwerde des Kaplans der Hedwigskirche und HEGELS Reaktion siehe: R. HAYM, Hegel und seine Zeit (1857), Darmstadt 1962, 509-512 (sein Brief an den Minister nicht in der Meinerschen Briefausgabe).

[12] «Mit dieser Äußerlichkeit ist verbunden die andere Seite, das Bewußtsein über dies Verhältnis; da ist denn das Bewußtsein des Geistigen, dessen, was die Wahrheit ist, im Besitz einer Priesterschaft. So als Ding ist es natürlich auch im Besitz eines anderen, von welchem es, da es ein ausgezeichnetes ist, diese Auszeichnung zu erhalten hat, von dem es geweiht werden muß, – auch nur eine äußerliche Handlung von Individuen. Dem Dinge diese Auszeichnung zu geben, das ist im Besitze der Kirche; von ihr empfangen es die Laien. [Wir stehen also bei dem Thema «Amt».]

Das ist nun ein Verhältnis der Selbstlosigkeit, Ungeistigkeit und Geistlosigkeit des Wissens und Wollens in den höchsten Dingen sowohl wie in den trivialsten Handlungen. Dieses Wissen ist innerhalb der Kirche, und das Austeilen der Gnadenmittel kommt eben derselben als äußerlicher Besitz zu.»

[13] M. LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik, Regensburg 1952ff, III/2, 207-222.

[14] Einschlägig von ihm auch: Danksagung nach der heiligen Messe, in: Sendung und Gnade, Innsbruck [4]1966, 198-214 (sowie der Folgeaufsatz Über die Besuchung) u. Über die Dauer der Gegenwart Christi nach dem Kommunionempfang, in: Schriften IV, Einsiedeln 1960 u. ö., 387-397.

[15] Z.B. der Liebe in «Gedanken, Worten und Werken» (die selber nicht Liebe sein müssen – vgl. 1 Kor 13,3). K. RAHNER, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften IV (Anm. 14), 275-311, 285, 290. – J. SP., «Realsymbol». Zur Anthropologie des Sakramentalen, in: Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz (Hrsg. G. OBERHAMMER/M. SCHMÜCKER), Wien 1999, 325-351.

[16] So beispielsweise in der Übersetzung eines Hauptwerks von K. Wojtyla, Person und Tat, Freiburg 1981.

[17] Hier besonders trifft unter den Grundsätzen humaner Sexualität oder Geschlechtlichkeit das Prinzip «Leib» auf ungleich größeres Befremden als «Person» und «Menschenwürde». Siehe J. SP., Stichwort Sexualität – Sex – Menschenwürde, in: Zeitschr. f. medizin. Ethik (ZfmE) 50 (2004) 215-218 (Statement vom Berliner Kirchentag).

[18] Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf [5]1957, 119 (SV XI 228).

[19] Ich erlaube mir die Aufnahme von Gedanken, die ich in Regensburg beim Kongreß «Freude am Glauben» vorgetragen habe: Schön, katholisch zu sein, in: Der Fels 35 (2004) 216-218, 251-255.

[20] Vgl. K. RAHNER/K. LEHMANN über die neuzeitliche Geistesgeschichte und das Schicksal des katholischen «Dogma»-Begriffs, in: Mysterium Salutis I, Einsiedeln 1965, 648-656. – J. SP., Zur Antwort berufen. Zeugnis aus christlichem Stand, [3]Köln 2003, Kap. 2 u. 5. Siehe auch meinen Aufsatz: «Genug vom Menschen geredet». in: IkaZ Communio 30 (2001) 353-375.

[21] Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972, 23.
[22] Darum bezieht der Text sich weniger auf Juden und Christen als auf jene, die den Namen des Heiligen, gelobt sei Er, nicht kennen und darum nach dem Gesetz im Herzen (Röm 2,14f) zu beurteilen sind. Gerichtet aber ist er an Leute, für die Gott (gemäß dem Sch^{e}ma Israel – Dtn 6,4ff) fraglos an erster Stelle steht, die deshalb an das zweite Hauptgebot erinnert werden müssen – statt daß in der heutigen Gottes-Vergessenheit Schriftgelehrte daraus konstruieren, es komme grundsätzlich nicht auf «Orthodoxie», auf Frömmigkeit und Gebet an, sondern bloß auf soziales Engagement. (Außerdem meint «Orthodoxie» nicht etwa «rechte Meinung», sondern «rechte Ehre [Gottes]», J. Ratzinger, Glaube - Wahrheit - Toleranz, Freiburg ^{2}2003, 101.)
[23] Worum es dabei eigentlich geht: nicht um perversen Gehorsam, sondern um Glaubenshoffnung, skizziere ich in: Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln ^{5}2003, 116f.
[24] Oft aus Unbildung, indem etwa «Substanz» pharmazeutisch-chemisch verstanden wird, während damit weder Brotkrümel gemeint sind noch – auf der anderen Seite – Hämoglobin (sondern wirklich-wesenhaftes Da-sein, in «geistlichem» Leib: σῶμα [1 Kor 15,44]). Aus Priesterkreisen stammt das «Hokuspokus»; und es war ein Ordenspriester, der zu meinem Hinweis auf die Kniebeuge vor der Monstranz bemerkte, daß auch BRANDT in Warschau auf die Knie gefallen sei.
[25] Joh 8,23; 3,3.
[26] PLATON, Republik, VII 518 c-d.
[27] Mt 3,11; 2 Kor 7,9.
[28] Siehe oben Anm. 20: «Genug vom Menschen …»
[29] a) PLATON, Republik, III 406; b) PLATON. Gorgias 512 d.
[30] G.B. SHAW, Mensch und Übermensch, Berlin 1921, 332 (Aphorismen für Umstürzler).
[31] Darum der Ausbruch Screwtapes: «Musik und Stille – wie hasse ich beides!» (C.S. LEWIS, Dienstanweisung für einen Unterteufel, 22. Brief). Vgl. J. PIEPER, Buchstabierübungen, München 1980, 158f über Musik und Stille – und den «Höllenlärm».
[32] Man müsse anerkennen, «daß es keinen totalen Nihilismus geben kann. Sobald man behauptet, alles sei ohne Sinn, sagt man schon etwas aus, das einen Sinn hat.» A. CAMUS, Literarische Essays, Hamburg o. J., 177f (Heimkehr nach Tipasa).
[33] B. SPINOZA, Ethik II, Scholium zum 43. Satz.
[34] W. BUSCH, Fazit der *frommen Helene*: Werke, Ges. Ausg. In vier Bden., Wiesbaden o. J. II 293.
[35] Für KANT sammelt sich das «Interesse der Vernunft» in drei Fragen: «Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?» (Die gehen dann nochmals in eine vierte zusammen: «Was ist der Mensch?»). Und der dritten Frage wird die Religion zugeordnet. KrV – 833; Logik, Einleitung III (A 25).
[36] Studienausg. I 439 (Letzte der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse).
[37] Ausführlicher: Denken vor Gott (Anm. 3), bes. Kap. 1 u. 11; Gott-ergriffen (Anm. 23), bes. Einführung und Kap. 5.
[38] XLIII 3: Ergo nihil Operi Dei praeponatur.

Hans Maier · München

ERINNERUNGEN AN OTTO B. ROEGELE

† 7. September 2005

(Mitbegründer der «Communio»)

Es gibt wenige Menschen, auf die der Grundsatz «Mehr sein als scheinen» so zutraf wie auf ihn. Obwohl er in seinem Leben drei Berufe ausgeübt hat – Arzt, Publizist, Universitätsprofessor – und frühzeitig in leitende Stellungen gelangte, blieb er stets bescheiden und zurückhaltend und machte nichts aus sich selbst. Seit langem kämpfte er mit der Krankheit, mit dem schwächer werdenden Körper. Pflichtbewusst schrieb er bis zuletzt auf der alten Schreibmaschine in seinem mit Büchern und Akten überfüllten Arbeitszimmer im Haus am Hasselsheider Weg in Bergisch Gladbach Artikel für den Rheinischen Merkur. Der Tod seines bekanntesten Schülers Peter Glotz ging ihm nahe – noch vor wenigen Tagen widmete er ihm im Blatt ein einfühlsames Porträt. Nun ist er selbst – nach einem bis zum Rand ausgefüllten Leben – in Frieden heimgegangen.

Wer war Otto B. Roegele? Zunächst einmal ein bedeutender Publizist, ein Gründer und Gestalter, ein Mann der ersten Stunde in der deutschen Nachkriegspublizistik. Man muss ihn neben andere Gründer stellen: Erik Reger, Franz Josef Schöningh, Hans Habe, Richard Tüngel, Rudolf Augstein. Der Vergleich mit Augstein störte ihn übrigens nicht. Am achtzigsten Geburtstag sagte er auf eine entsprechende Frage: «In meiner Eigenschaft als Überzeugungstäter kann ich es mit Rudolf Augstein wohl aufnehmen, wenn auch bei weitem nicht im Erfolg.»

Roegele fand früh zum Rheinischen Merkur – zunächst als junger Arzt an der Ludolf-Krehl-Klinik in Heidelberg mit 75 Reichsmark Lohn im Monat, der sich in dem französisch lizenzierten, in Koblenz erscheinenden Blatt mit «Kulturbriefen» aus dem amerikanisch besetzten Nordbaden ein willkommenes Zubrot verdiente. Franz Albert Kramer, Merkur-Gründer und -Chefredakteur, schon von schwerer Krankheit gezeichnet, bestimmte den begabten jungen Schreiber mit dem scharfen diagnostischen Blick spontan zu seinem Nachfolger. «Sie haben die große Passion zum Journalismus.» 1949 übernahm Roegele die redaktionelle Leitung des Rheinischen Merkur, nachdem er dort bereits seit 1948 Redakteur für Kulturpolitik gewesen war. Diese Chefposition hatte er bis zum 1. April 1963 inne – dann wurde er Herausgeber des Blattes und blieb es bis zuletzt.

Solange er konnte, bis in die jüngste Zeit hinein, nahm er an Redaktionssitzungen teil und leitete die Tagungen der Herausgeber. Er sorgte sich um das Gedeihen des Blattes, um seine wirtschaftlichen Fundamente, bestimmte die geistige Grundrichtung mit, kümmerte sich um die Auswahl der Redakteure und Mitarbeiter. Vor

allem aber: Von der ersten Nummer des Rheinischen Merkur an bis in den diesjährigen Sommer hinein schrieb er ungezählte Artikel, Kolumnen, Glossen für das Blatt – Zeugnisse einer intensiven Zeitbegleitung über nahezu sechzig Jahre hin: von den ersten schüchternen Regungen neuen politischen Lebens in den Kommunen und Ländern nach dem Krieg bis zu den letzten Vorbereitungen für die Wahl des 16. Deutschen Bundestages im Herbst 2005.

Aber Otto B. Roegele war nicht nur Publizist, er war auch Wissenschaftler, und dies keineswegs nur nebenbei. Die Zeit in München, die Professur an der Ludwig-Maximilians-Universität (1963-1985) nutzte er dazu, das Handwerk des Journalisten auch von außen zu sehen, seinen Grundantrieb («die Neugier»), seine Möglichkeiten und Grenzen methodisch zu erforschen. Dies geschah in enger Verbindung mit der Praxis und wurde in zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen – immer allgemein verständlich – für eine breite Öffentlichkeit formuliert, ohne den in den Sozialwissenschaften oft üblichen Fachjargon.

Der Münchner Professor zählte zu den «Modernisierern» des Fachs. Er hat die altvertraute Zeitungswissenschaft sanft-unmerklich in die moderne Kommunikationsforschung übergeleitet. In einem Vierteljahrhundert intensiver Lehr- und Forschungstätigkeit hat er Hunderte von Spitzenkräften ausgebildet. Übrigens gehörte zu seinen Untersuchungsobjekten von Anfang an auch der Publizist Karl Marx. «Als er 1985 emeritiert wurde», schreibt einer seiner Schüler, Wolfgang R. Langenbucher, «war aus dem bescheidenen Handwerksbetrieb der Zeitungswissenschaft eine veritable Manufaktur geworden, eines der angesehensten Institute der Republik…»

Roegele war auch Planer und Mitgründer, später Abteilungsleiter der Hochschule für Film und Fernsehen sowie des Instituts zur Förderung publizistischen Nachwuchses in München. Er gehörte viele Jahre dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der deutschen Unesco-Kommission an. Bis 1964 war er Vorsitzender der – gleichfalls von ihm mitgegründeten – Gesellschaft Katholischer Publizisten (GKP). In seiner Münchner Zeit fand er als Journalist auch Kontakt zum Fernsehen – als Kommentator im ZDF. Eine dauerhafte Beziehung ist allerdings nicht daraus geworden. Roegele blieb ein Mann der Printmedien – wie er denn auch angehende Journalisten zu mahnen pflegte, sie bräuchten angesichts der Bilderflut einen «gedruckten Leitfaden», der sie wieder zurückführe in die Wirklichkeit. «Wer viel fernsieht, muss viel lesen.»

Die Stürme des vergangenen Jahrhunderts haben ihn kräftig mitgenommen, doch nie innerlich irre gemacht oder gar niedergeworfen. Ein Gestapo-Verfahren wegen Fortführung einer katholischen Jugendgruppe nach dem Verbot durch die Nazis verfolgte ihn bis in den Schützengraben vor Smolensk. Roegele, Lehrersohn aus Heidelberg, als überzeugter Katholik frühzeitig «geimpft» gegen nationalsozialistische Verführungen, überstand mit Zähigkeit und einigem Glück die Jahre des Dritten Reiches und des Krieges.

Dann verschrieb er sich – als einer der Nachfolger des großen Görres – seiner Lebensaufgabe: dem neuen Rheinischen Merkur. Mit Freimut und Direktheit, mit einer Präzision der Schilderung, die an beste Traditionen des deutschen Journalismus anknüpfte, ging er an diese Arbeit heran. «Die frische grüne Wahrheit ohne alle Furcht» – dieser Görres-Wahlspruch hätte auch sein eigener sein können. Mit Freimut hat er Entgleisungen, problematische Erscheinungen, Fehlentwicklungen

kritisiert, wo immer sie auftraten: im Staat wie in der Kirche, in der Wirtschaft wie in der Wissenschaft – und natürlich auch im Journalismus selbst. Er betrachtete die Zeitläufte mit abgewogener Skepsis. Er fällte seine Urteile mit melancholischer Genauigkeit. Mit der Zeit wurde er so zu einem publizistischen Gewissen der jungen Bundesrepublik, zu einem Mann, dem man sich im unwegsamen Zeitgelände gern und willig anvertraute. Roegele war ein Leben lang ein unbeirrbarer, unbestechlicher Weggefährte und Weg-Weiser für viele.

Aus seinem Bruchsaler Elternhaus, aus dem katholisch-protestantischen Baden brachte er eine starke ökumenische Orientierung mit. So war der Rheinische Merkur von Anfang an eine Zeitung, die dem Zusammengehen, der Zusammenarbeit der Konfessionen in der Öffentlichkeit das Wort redete – zu einer Zeit, als dies noch keineswegs allgemein üblich war. Die Fusion des Rheinischen Merkur mit der evangelischen «Deutschen Zeitung/Christ und Welt» Ende der siebziger Jahre entsprach dieser Linie und ist von Roegele maßgeblich unterstützt und vorangetrieben worden. Es galt, eine einflussreiche und wirtschaftlich gesicherte Wochenzeitung zu schaffen – über die alten Konfessions- und Weltanschauungsgrenzen hinweg.

Roegele war auch einer der Pioniere der deutsch-französischen – und später der deutsch-polnischen – Verständigung. Er hat als Publizist und Wissenschaftler vieles angestoßen, was heute zum festen Bestand deutscher Europapolitik gehört. Politiker freilich hat er nie werden wollen. Seine Aufgabe war nach eigenem Bekenntnis die Zeitbetrachtung und -begleitung, die Rolle des Beobachters, Analytikers, Kritikers. «Ich kenne mich gut genug», sagte er im September 2002 in einem Interview mit der Doktorandin Maria Löblich, «…um zu wissen, dass ich den Verschleiß durch aktive politische Tätigkeit nicht lange durchhalte. Ich brauche immer Zeiten zur Erholung, zum Nachdenken, zur Lektüre, zum Gespräch, zum Neu-Überdenken, was da eigentlich passiert und bevorsteht … Ich finde diese Regierungen, die nur noch in und durch Medien regieren, eigentlich desaströs … Ein Politiker muss vor allem schweigen und sich beherrschen können, bis die Stunde des Handelns da ist.»

Es ist bemerkenswert, dass Roegele in einer Betrachtung aus dem Jahr 2003 «Worauf es ankommt. Reflexionen über Deutschlands Zukunft» die «gute alte Verschwiegenheit» auch an die Spitze jener Tugenden gesetzt hat, von denen er meinte, sie seien speziell für unser Land in den nächsten Jahren nötig (als andere nannte er: Ordnungssinn, Höflichkeit, Bescheidenheit, Stetigkeit, Vertrauenswürdigkeit). Über all diese Tugenden hat der Mensch Otto B. Roegele in hohem Maß verfügt – auf eine ganz persönliche, unverwechselbare Weise.

Er predigte sie nicht nur anderen, er verkörperte sie selbst. Und so darf ich ihm, dem Freund, ins Grab nachrufen, was die Liturgie in der Messe für Bekenner sagt – es ist eine Kurzformel für Otto B. Roegeles Werk und Person: «In des Gerechten Mund ist Weisheit, und seine Zunge spricht Gerechtigkeit. In seinem Herzen trägt er das Gesetz Gottes.»

DAS II. VATIKANISCHE KONZIL – VIERZIG JAHRE DANACH

Editorial

Vierzig Jahre sind vergangen seit dem größten kirchlichen Ereignis des letzten Jahrhunderts – eine ganze Generation. Nur wenigen steht das Ereignis des Konzils noch lebendig vor Augen, und von den direkt daran Beteiligten ist Papst Benedikt XVI. einer der letzten. Fast alle in diesem Heft Schreibenden gehören noch zu jener Generation, die die Konzilszeit miterlebt hat und von ihr geprägt worden ist. Doch auch für die meisten Zeitgenossen wurde das Konzils erst aus zweiter Hand zum Ereignis, etwa durch das Echo, das es in den Medien auslöste – «von der Parteien Gunst und Hass verwirrt». So erlebten es viele als Schock, einige als Bestätigung, nicht wenige als Enttäuschung.

Als Enttäuschung haben es jene erlebt, die bei der Ankündigung des Konzils auf die Erfüllung ihrer eigenen Erwartungen hofften – Erwartungen, die man vielfach von vorneherein als unerfüllbar erklären konnte. Es waren die gleichen Erwartungen, die auch heute noch, und noch nachdrücklicher, an die kirchlich Verantwortlichen herangetragen werden, und die man heute als ebenso unerfüllbar erklären muss, wie damals: Frauenordination, Aufhebung der Zölibatspflicht, Kommuniongemeinschaft mit den Kirchen der Reformation, Regelung der kirchlichen Situation der wiederverheirateten Geschiedenen, Demokratisierung und Dezentralisierung der Kirche.

Als Schock wirkte das Konzil auf viele Gläubige wegen der Reform, bzw. Umgestaltung der Liturgie, namentlich da, wo sie über das vom Konzil Beabsichtigte hinaus von einer «kreativen Geistlichkeit» weiterentwickelt wurde *(Gunda Brüske)*. Wie bekannt schieden sich an diesem Konzilstext, der häufiger angeklagt als gelesen wird, von allem Anfang an die Geister. Er war zwar nicht der entscheidende Grund für das nachkonziliäre Schisma Erzbischof Lefevres, doch er ist es im Bewusstsein vieler Gläubiger.

Als Bestätigung durften schließlich jene das Konzil erfahren, die die neueren Entwicklungen vor allem in der französisch- und in der deutschsprachigen Theologie verfolgt hatten. Tatsächlich hat das, was wenige Jahre zuvor noch des Modernismus verdächtigt worden war, die Theologie des Konzils weitgehend mitgeprägt. Neben der liturgischen Bewegung, der Bibelbewegung und, in geringerem Maß, der ökumenischen Bewegung,

die die theologische Atmosphäre des Konzils mitbestimmt haben, ist vor allem die von Henri de Lubac angeregte Wiederentdeckung der Vätertheologie in der Kirchenkonstitution «Lumen gentium» *(Michael Figura)* und in der Offenbarungskonstitution «Dei Verbum» *(Karl Lehmann)* fruchtbar geworden. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht, was Kardinal Ratzinger in seiner Autobiographie über den frühen Einfluss schreibt, den de Lubacs Theologie auf ihn ausgeübt hat. [Joseph Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977). München: Deutsche Verlags-Anstalt, 1998, S. 69]

Doch all das, das Konzilsereignis und die ersten Reaktionen, die es ausgelöst hat, ist heute Geschichte. Die beiden Konzilspäpste gehören der Geschichte an *(Victor Conzemius)*; einer von ihnen darf gar schon als Seliger verehrt werden. Auch an den zeitgeschichtlichen Rahmen des Konzils muss historisch erinnert werden *(Hans Maier)*. Das schicksalshafte 1968 hat vielfach stärker nachgewirkt als das Konzil und seinen Einfluss überdeckt.

Eine neue Generation von Katholiken wächst heran, «die Josef nicht gekannt hat» (Ex 1,8). Schon Ende der sechziger Jahre fragte mich ein Theologiestudent, nachdem ich mehrfach das Konzil zitiert hatte: «Müsste man diese Texte eigentlich einmal lesen?» Die Dynamik des Konzilsereignisses bewegt diese Generation nicht mehr; sie muss sich über die Konzilstexte beugen. Wie fruchtbar eine solche Relecture von Texten sein kann, haben in den letzten zwei Jahren die zahlreichen Gedenkveranstaltungen zum hundertesten Geburtstag von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar gezeigt. Auch da kamen neben jenen, die die beiden Großen noch persönlich gekannt haben, auch Theologen einer neuen Generation zu Wort, die sich nur an die Texte Rahners und Balthasars halten kann. Dieser neue und unbefangene Umgang mit den Texten hat alte Interpretations-Kanones aufgebrochen und manches Zukunftsweisende zutage gebracht.

Auch in den Konzilstexten liegt noch manches Unabgegoltene, das eine unbefangene Lektüre zutage bringen kann. Die neu entflammte Auseinandersetzung um die Grundausrichtung des Konzils *(Günther Wassilowsky)* wird vermutlich noch weitergehen. Bemerkenswert aber ist schon jetzt, dass gerade die vom Konzil als nebensächlich behandelten Texte wie «Nostra Aetate» *(Jean-Marie Lustiger)* und «Dignitatis humanae» *(Nikolaus Lobkowicz)* die vielleicht umstrittenste, aber auch intensivste Wirkungsgeschichte gehabt haben, von den Anstößen ganz zu schweigen, die vom Ökumenismusdekret «Unitatis redintegratio» ausgingen *(Walter Kasper)*. Auch das erste Nebendokument des Konzils, «Inter mirifica» (Über die sozialen Kommunikationsmittel), das seinerzeit als vorschneller Verlegenheitstext abgetan wurde, ist zu diesen wirkungsvollen Konzilstexten zu rechnen, wenn man an die darauf folgende Entwicklung der kirchlichen Medienarbeit denkt.

Kehren wir zu den vier großen Grundtexten zurück. In der Rückschau wird man manches in diesen Texten kritischer beurteilen, beispielsweise den etwas naiven Optimismus von «Gaudium et spes» *(Jörg Splett)*, welches dennoch das von Johannes Paul II. am häufigsten zitierte Konzilsdokument ist. Man mag auch an die schon erwähnten, nicht durchwegs erfreulichen Folgen der Liturgiereform denken. Und doch beinhalten gerade diese Dokumente auch manche hilfreiche Korrekturen und weiterführende Hinweise, die noch lange nicht ausgeschöpft sind. Vor allem aber wäre es verwegen zu behaupten, das kirchliche Leben und das Offenbarungsverständnis der Gläubigen habe das Idealbild schon eingeholt, das «Lumen gentium» und «Dei Verbum» vorgezeichnet haben. Deshalb will dieses Konzilsheft nicht so sehr der erinnernden Rückschau dienen als zu neuer, zukunftsträchtiger Beschäftigung mit den Konzilstexten anregen.

Peter Henrici

HANS MAIER · MÜNCHEN

DIE UMWELT DES KONZILS

Es war ein wirklicher Umbruch, eine Zeitenwende, als auf den herrscherlichen Stadtrömer Pius XII. 1958 der verschmitzt-gemütvolle Bauernsohn Angelo Giuseppe Roncalli aus den Bergamasker Bergen folgte. «Un grasso!» (ein Dicker) riefen die Menschen auf dem Petersplatz, als der neugewählte Papst sich am 28. Oktober dieses Jahres auf der Benediktionsloggia von St. Peter zeigte. Groß war der Kontrast zu dem asketisch-schlanken, aristokratischen Pacelli-Papst: ein gedrungener Mann «mit großem Kopf und Riesenohren» (Horst Fuhrmann) bestieg den päpstlichen Thron. Johannes XXIII., damals schon 77jährig, galt als Übergangspapst. Doch gerade von ihm sollten neue Impulse für die Kirche des 20. Jahrhunderts ausgehen: der Roncalli-Papst wurde nicht nur zum Papst des Konzils, sondern auch zu einem Papst der Versöhnung – zu einer Zeit, in der der Ost-West-Konflikt mit der Kubakrise und der Drohung eines neuen Weltkriegs seinen Höhepunkt erreichte.

Es gehörte zur Aufbruchsstimmung jener Monate, in denen Ängste und Hoffnungen sich mischten, dass nun plötzlich Dinge möglich schienen, die jahrzehntelang als undenkbar gegolten hatten. Große Erwartungen beflügelten die Konzilsväter. Eine Zeit der Erstarrung, des gebannten Blicks nach rückwärts, der Unglücksprophetien und des historischen Pessimismus schien zu Ende zu gehen. Der Papst selbst gab dieser Stimmung in seiner Eröffnungsrede beredten Ausdruck, als er vor der in katholischen Kreisen oft üblichen Mittelalter-Romantik warnte und sich gegen eine Sicht der Geschichte wandte, die in den heutigen Verhältnissen nur Unheil und Untergang sehen wollte. «Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde. In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, durch welche die Menschheit in eine neue Ordnung einzutreten scheint, muss man viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen. Dieser verfolgt mit dem Ablauf der Zeiten, durch

HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der COMMUNIO.

die Werke der Menschen und meistens über ihre Erwartungen hinaus sein eigenes Ziel, und alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen, lenkt er weise zum Heil der Kirche.»

Die Welt, in die das Konzil hineinzuwirken sich anschickte, war in Gärung begriffen. Die internationale Politik war in heftiger Bewegung. Neue Protagonisten traten auf den Plan: neben den Angehörigen der Kriegsgeneration wie de Gaulle auch solche, die erst in der Nachkriegszeit hervorgetreten waren, wie Chruschtschow und Kennedy. Die Jahre 1958-62 waren erfüllt von Kriegsdrohungen und gleichzeitig von Bemühungen um internationale Entspannung. Die diplomatischen Tastversuche jener Zeit berührten auch das Konzil. Es ging um die Teilnahme von Beobachtern des Moskauer Patriarchats, über die Jan Willebrands, damals Sekretär des Einheits-Sekretariats, in Paris und Moskau verhandelte, und um die Freilassung des in der Sowjetunion gefangengehaltenen Metropoliten der katholischen Ukrainer des östlichen Ritus, Bischof Slipyj. Diese Freilassung war vom Vatikan erbeten worden als Geste guten Willens von Seiten der Sowjetunion. Bei dieser wiederum schwang wohl der Gedanke mit, dem Konzil durch vorbeugendes Entgegenkommen den Charakter einer antikommunistischen Manifestation zu nehmen, den viele in Ost und West nach Pius' XII. scharfer Verurteilung des Kommunismus von dieser geistlichen Versammlung erwarteten. Dass Chruschtschows Schwiegersohn Adschubej bei seinem Besuch im Vatikan am 7. März 1963 dem Heiligen Stuhl die Aufnahme diplomatischer Beziehungen anbot, gehört in den gleichen Zusammenhang. Johannes XXIII. schreckte damals vor dieser Konsequenz zurück.

Seit 1869/70, also fast 100 Jahre lang, hatte es keine allgemeine Kirchenversammlung mehr gegeben, in der die Bischöfe der ganzen Welt Gelegenheit hatten, sich *wechselseitig kennenzulernen* und sich über die Probleme ihrer Bistümer und der verschiedenen Länder – über alle Grenzen hinweg auszutauschen. Man hatte sich bisher kaum *untereinander* gekannt, sondern fast immer nur im Blick auf Rom oder bei römischen Besuchen. Jetzt begann sich jenes andere Element der Katholizität zu entwickeln, das der Antike und dem Mittelalter so selbstverständlich gewesen war; die Kirchen der einzelnen Länder nahmen voneinander Kenntnis: die Kirche erlebte sich erstmals als Weltkirche. Dies war der universale – heute würde man wohl sagen: der globale – Aspekt des Konzils.

Das zweite war die ökumenische Dimension. An sich ist ja jedes Konzil nach eigenem Selbstverständnis ein ökumenisches Konzil (oecumenica synodus), das heißt: es ist weltweit; die Bischöfe aus aller Welt werden eingeladen. Aber es konnte nicht ausbleiben, dass der Begriff «ökumenisch» sich im Vorfeld des Zweiten Vaticanums mit einem neuen Inhalt füllte; denn es gab ja mächtige ökumenische Sammlungsbewegungen auch im Bereich der nichtkatholischen Christenheit. Tatsächlich hat das Konzil nicht

nur über ökumenische Fragen verhandelt und ein Ökumenismusdekret beschlossen, es war ökumenisch auch durch die Teilnahme der verschiedenen unierten Ostkirchen und durch die Anwesenheit zahlreicher Beobachter aus der nichtkatholischen Christenheit.

Endlich der letzte, weiteste Kreis des Konzils: Kirche und Welt. Die intensive Bemühung um christliches Leben und Handeln in der Welt hat dem Zweiten Vaticanum von Anfang an größte Beachtung über den Kreis der Kirchenangehörigen, Kirchentreuen hinaus gesichert. Sollte doch nach der zitierten Eröffnungsrede Johannes XXIII. nicht das depositum fidei, das Glaubensgut, durch neue Definitionen vermehrt, wohl aber die Art und Weise, wie diese Wahrheiten in der heutigen Welt verkündet werden, neu überdacht werden. Es sind berühmte Worte: «Heute möchte die Braut Christi lieber die Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge erheben. Sie glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären als zu verurteilen.»

So schlug vor allem die Pastoralkonstitution über «Die Kirche in der Welt von heute» (Gaudium et Spes) deutlich neue Töne an. Kein Versuch mehr, wie in der alten Christenheit, aus einer insgeheim vorausgesetzten Einheit von Kirche und Gesellschaft heraus zu sprechen und zu argumentieren; auch kein Anspruch mehr auf eine verbindliche, für alle gültige Interpretation des Naturrechts. Vielmehr eine starke Zurückhaltung bezüglich der konkreten Formen des christlichen Weltauftrags und die deutliche Betonung der Freiheit auf einem Gebiet, das seiner Natur nach – wie der Konzilstext sagt – geschichtlich und damit veränderlich ist.

Vielleicht am interessantesten und zukunftsträchtigsten war die in Gaudium et Spes betonte «Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche», die «iusta terrenarum rerum autonomia». Hier kam nicht nur die moderne Welt, die Säkularisierung, der Pluralismus in den Blick – es wurden auch die geeigneten Instrumente für den Umgang mit den Gegebenheiten der Zeit benannt: das «Aggiornamento» (gemeint ist: Erneuern, Auf-den-heutigen-Stand-Bringen), das Prinzip des dialogischen Umgangs mit den Partnern innerhalb und außerhalb der Kirche, endlich das «Erkennen der Zeichen der Zeit» (signa temporum). Auf das gesellschaftliche und politische Feld bezogen, hieß dies, dass der Christ die gesellschaftlichen Beziehungen und die Wirkungsweise politischer Institutionen aufs genaueste zu untersuchen hatte, ehe er sich in der einen oder anderen Richtung – was seine Pflicht ist – öffentlich engagierte. Er konnte sein Verhalten künftig nicht mehr einfach aus abstrakten Prinzipien herleiten – er musste die Wirkungsfelder von Staat, Politik, Wirtschaft, Kultur erst kennen, ehe er sich entschied; dem Handeln hatte die sorgfältige Beobachtung der Wirklichkeit vorauszugehen. Anders ausgedrückt: der Christ war nicht klüger als seine nichtchristlichen Zeitgenossen; er musste sich mit ihnen redlich auseinander-

setzen im Kampf um brauchbare, von allen vertretbare Lösungen. Das Erkennen der inneren Gesetzlichkeiten des politischen Lebens hatte am Anfang des persönlichen Engagements zu stehen – das war eine der wichtigsten Botschaften, die das Konzil dem Laienapostolat vermittelte.

Scheinbar unauffällig vollzog sich in der Pastoralkonstitution über «Die Kirche in der Welt von heute» die Aufnahme dreier lange Zeit heftig umstrittener Traditionen ins kirchliche Denken: der Menschen- und Bürgerrechte; des gewaltenteilenden Rechtsstaats und der modernen, von beiden geprägten Demokratie. Damit wird schon deutlich, dass eine solche Aneignung ungeheure Bewegung im katholischen Denken und auch im katholischen Leben hervorrufen musste. Tatsächlich haben die Fluten dieser Bewegung zeitweise das kirchliche Leben regelrecht überflutet – man denke nur an die stürmische Bewegung vor und nach 1968, vor allem in den europäischen Ländern, an die bis heute anhaltenden Auseinandersetzungen um das politische und soziale Engagement der Katholiken, an die Diskussion über die Laien- und Frauenrechte in der Kirche, an den Streit um Empfängnisverhütung, Schwangerschaftskonfliktberatung und vieles andere mehr.

Nach dem Tod Johannes XXIII. am 3. Juni 1963 war es sein Nachfolger Papst Paul VI., der das Konzil behutsam wieder zur Erde zurücksteuerte (man sagte damals vom neuen Papst: *er* hätte das Konzil nicht beginnen, *Johannes* hätte es nicht beenden können!). Es gelang Paul VI., für die *Kollegialität der Bischöfe* – wichtigstes Ergebnis der veränderten Sicht auf die Kirche! – in Gestalt von *Bischofssynoden* eine erste neue Form zu finden. Paul VI. war auch, was manchmal vergessen wird, der erfolgreichste *Kurienreformer* im 20. Jahrhundert – auch wenn es ihm am Ende trotz mancher Anläufe nicht gelang, eine den weltlichen Staaten vergleichbare *Kirchenregierung* – also so etwas wie ein päpstliches Kabinett - im Vatikan zu etablieren.

Während das Konzil in seiner letzten Phase in einer Vielfalt divergierender Strömungen seine gestaltende Kraft allmählich verlor, lenkten die spektakulären Reisen Pauls VI. nach Jerusalem, Bombay und New York den Blick der Weltöffentlichkeit wieder auf den Heiligen Stuhl. Wenn sich nach dem Konzil die Einheit der Weltkirche erneut im römischen Papst darzustellen begann, so war das ein persönliches Verdienst dieses sensiblen, hochreflektierten Mannes, der in der Öffentlichkeit manchmal einsam und leidend erschien («Hamlet auf dem Papstthron»). Übrigens hat Paul VI. auf sprechende Insignien der römischen Macht verzichtet: so hat er zum Beispiel die Tiara feierlich abgelegt.

Auch das, was man «vatikanische Ostpolitik» nennt, erreichte unter Paul VI. seinen Höhepunkt. Nach der brodelnden Phase des Neubeginns bei Johannes XXIII. folgte unter dem Montini-Papst die rationale und diplomatische Phase: der Versuch eines umfassenden Dialogs mit der kom-

munistischen Welt. Als «Architekt» dieser Ostpolitik trat Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli hervor – ein päpstlicher Diplomat, ein Mann aus der Reihe der Consalvi, Rampolla, Pacelli. Im Einverständnis mit seinem Vorgesetzten war er zu vielen Zugeständnissen an die östliche Seite bereit. So verhandelte er in Berlin – über den Kopf von Kardinal Bengsch hinweg – mit der DDR-Regierung über eine Verselbständigung der Berliner Bischofskonferenz und die Entsendung eines Nuntius nach Ostberlin.

Johannes Paul II. als Nach-Nachfolger Pauls VI. wischte diese Pläne vom Tisch. Der polnische Pontifex, illusionslos in der Beurteilung kommunistischer Herrschaft, teilte nie die den damals auch in Rom verbreiteten Glauben, der Kommunismus werde, wenn auch nicht ewig, so doch eine lange Zeit dauern, und man müsse daher im Interesse der Seelsorge in den von ihm beherrschten Ländern einen modus vivendi finden. Die nachkonziliare Umwelt wurde in den späten siebziger und in den achtziger Jahren eine andere. Der Ost-West-Gegensatz war nicht mehr das alleinige Datum der Zeitgeschichte. Der Epochenwandel von 1989/90 bereitete sich vor.

Victor Conzemius · Luzern

DIE KONZILSPÄPSTE JOHANNES XXIII. UND PAUL VI.

Mediale Vermittlung geschichtlicher Persönlichkeiten geschieht gerne in holzschnittartiger Form: Lichtgestalt auf dunkler Folie. In dieser Perspektive werden die beiden Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. gezeichnet. Umrahmt von einem Vorgänger und einem Nachfolger, beide mit Negativattributen reichlich ausgestattet, erscheint der Roncallipapst als reine Lichtgestalt. Gestandene Theologen ereifern sich darüber, wer der größte Papst des Jahrhunderts sei. Sie lassen keinen Zweifel daran: selbstverständlich Johannes XXIII., der das Konzil einberufen hat. Man fühlt sich an den Streit der Jünger erinnert, wer denn der größte im Himmelreich sei. Jesus schlichtete ihn, indem er ein Kind rief und es in ihre Mitte stellte. Auch dem rückblickenden Papsthistoriker steht es nicht zu, wie ein Schiedsrichter bei einem Boxkampf Punkte zu vergeben. Jenseits privater Sympathievorschüsse sollte vielmehr die spezifische Signatur eines Pontifikates in ihrem eigenen Kontext und von ihren eigenen Voraussetzungen her herausgearbeitet werden. Dass dabei nicht nur Verschiedenheiten eines Temperamentes, sondern auch andere Akzentsetzungen und Orientierungen hervortreten, ist eine Selbstverständlichkeit[1].

Johannes XXIII. gerecht zu werden ist schwieriger, als das von außen scheinen mag[2]. Es ist nicht dienlich, ihn forsch zum größten Papst des Jahrhunderts zu erklären, ebenso wenig Fiorettisträuße zu binden, die ins Anekdotische abgleiten und seine Persönlichkeit leichtgewichtig erscheinen lassen. Der Roncalli-Papst hat manche, die sich an seiner Biographie versuchten, zur Verzweiflung gebracht. Der Versuch, den so «fortschrittlichen» Mann, der in seinen alten Tagen völlig unvorhergesehen den Konzilsgedanken auf den Scheffel stellte, von seiner Biographie her folgerichtig zu erklären, bleibt zum Scheitern verurteilt. Vor allem seine in den traditionellen Formen kirchlicher Frömmigkeit und privater Askese beheimatete

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.

Gläubigkeit erweist sich als sperrig. Diejenigen, die nach einem logos spermatikos in seinem Leben suchen, welcher den Konzilsgedanken vorbereitete, werden enttäuscht. Gewiss lassen sich Bausteine finden, die im Rückblick mit einer gewissen Plausibilität auf die spätere Konzilsidee gedeutet werden mögen. Aber aufs ganze gilt: In seiner streng kirchlich orientierten Frömmigkeit liegen die Anlagen für eine Entwicklung, die zugleich bewahrend und innovativ sein konnte. Roncalli besaß ein Urvertrauen, dass Gott demjenigen, den er zu einer Aufgabe beruft, auch die Gnade gibt, sie recht zu erfüllen. Er setzte Gottes Gnade keine Grenzen. Jede Zeit war für ihn eine Zeit der Gnade. Die eigenen Mängel und Defizite hinderten ihn nicht, Aufgaben zu übernehmen, für die er nur wenig vorbereitet war. Seine persönliche Erfahrung im Angehen unvorhergesehener Aufgaben drückte er im Bilde aus: «Mir scheint, ich sei ein leerer Sack, den der Heilige Geist unversehens mit Kraft füllt.»

Angelo Roncalli, nach langjähriger Diplomatenkarriere 1953 Patriarch von Venedig, wurde nach einem kurzen Konklave am 28. Oktober 1959 zum Papst gewählt. Die Wahl des Papstnamens Giovanni – seit Jahrhunderten nicht mehr im Gebrauch – bedeutete, dass er die Linie der Pius-Päpste nicht fortführen würde. Welche Akzente würde er selber setzen? Kurze Zeit nach seiner Wahl traf er Entscheidungen, die sich vom Regierungsstil seines Vorgängers Pius XII. abhoben. Er ernannte einen Staatssekretär – Pius XII. hatte nach dem Tod von Kardinal Maglione diesen Posten nicht mehr besetzt – setzte die vom Vorgänger weitgehend ausgeschaltete Kurie in ihren Funktionen wieder ein und gedachte, dem italienischen Episkopat größere Eigenständigkeit einzuräumen. Überhaupt scheint bei ihm eine Hochschätzung des Bischofsamtes durch, wie er selber in den ersten Wochen seines Pontifikates in der Wahrnehmung seiner primären Aufgaben als Bischof von Rom voranging: Besuch von Pfarreien, Spitälern und Gefängnissen.

In dieser Linie ist auch seine Berufung einer römischen Synode zu sehen. Trotz ihres von Johannes gewollten pastoralen Impulses sollte sie ihren Schatten auf das Konzil werfen. Doch von allen Maßnahmen, die der neue Papst traf, war die öffentliche Ankündigung eines Konzils am 25. Januar 1959 die bedeutsamste. Sie riss den zum Übergangspapst deklarierten Pontifex aus dem Tief der Einschätzung, die ihm unmittelbar nach seiner Wahl in Kirche und Welt entgegengebracht worden war, und kehrte sein Bild in der Öffentlichkeit vollständig um.[3] In Anbetracht seines Alters hatte er es eilig. Konkrete Vorstellungen, wie ein solcher Anlass durchzuführen sei, bestanden nicht. Sie mussten erst gefunden werden. Mit Ausnahme des deutschen Episkopats besaßen die nationalen Bischofskonferenzen kaum Profil. Es geht nicht an, Entwicklungen der Nachkonzilszeit hineinzuprojizieren in die Zeit vor dem Konzil. Eine andere Alternative als der Rückgriff auf die Kurie und ihr zunächst die Bestimmung der auf dem Konzil zu diskutie-

renden Themata zu überlassen, hatte Johannes nicht. Mit der Vorbereitung wurde das Staatssekretariat beauftragt, nicht ohne einzuschärfen, dass Bischöfe und Theologen aller Richtungen zu berücksichtigen seien. Aus der Befragung des Weltepiskopats, der Ordensoberen und der theologischen Fakultäten kamen bis Mitte 1960 2150 Voten zusammen. Gewiss scheinen in einigen dieser Voten diejenigen Themen auf, die auf dem Konzil zur Diskussion kommen. Doch waren die Erwartungen, die allgemein in kirchlichen Kreisen an das Konzil gestellt wurden, eher gering. In meiner Umgebung hieß es, die Bischöfe werden nach Rom gerufen, um etwa der Einführung des Hl. Josef in den Messkanon zuzustimmen und dürfen dann nach Hause gehen. Ernsthaft Innovatives sei nicht zu erwarten.

Doch die Skeptiker sollten diesmal nicht Recht behalten. Am 29. Juni 1959 wurde das Ziel des Konzils definiert: innere Erneuerung der Kirche und Aggiornamento ihrer äußeren Ordnung an die Bedingungen unserer Zeit. Impliziert war damit die Einladung an die von Rom getrennten Christen, gemeinsame Schritte auf die von Christus gewollte Einheit zu tun. In der Bestellung von Beobachtern aus den getrennten Kirchen und der Schaffung eines Sekretariates für die Einheit der Christen (5.6.1960) unter dem früheren Rektor des Biblikums Kardinal Bea, sollte das ökumenische Anliegen einen gesicherten Platz erhalten.

Die Zukunftsvision des Papstes für die erneuerte Kirche reflektiert die Ansprache, mit der er am 11. Oktober 1962 das Konzil eröffnete: Absage an die Schwarzseher und Unglückspropheten, denen er mangelndes Urteilsvermögen vorwarf: «Sie sehen in der heutigen Zeit nur Verrat und Niedergang; sie behaupten stets, unser Zeitalter sei schlimmer als alle vorangegangenen; und sie gebärden sich, als hätten sie nichts aus der Geschichte, dieser Lehrmeisterin des Lebens, gelernt, als hätte zur Zeit früherer Ökumenischer Konzilien die christliche Idee und Lebensweise und echte Religionsfreiheit in einem einzigen großen Siegeszug alles mit sich fortgerissen.» Positiv legte er sich auf den pastoralen Charakter des Konzils fest, dessen Aufgabe nicht darin bestehe, kirchliche Fundamentallehren weitschweifig neu zu formulieren, «denn das eine ist der Niederschlag des Glaubens selbst, das heißt, die in unserer Lehre enthaltenen Wahrheiten; etwas anderes ist die Form, in der diese ausgesagt werden, ohne dass sie ihren Sinn und ihre Bedeutung verändern. Man wird diese Form sehr wichtig nehmen und sie notfalls mit Geduld immer wieder neu ausarbeiten müssen; man muss eine Darstellungsweise wählen, die dem vorwiegend seelsorgerischen Charakter des Lehramtes besser entspricht.»[4]

Diese zentralen Aussagen, auf die Johannes XXIII. verschiedentlich in der Vorkonzilszeit angespielt hatte, werden flankiert von Lehrschreiben, die aus einer neuen Perspektive die Stellung der Kirche in den gesellschaftlichen Problemen der Zeit umrissen: Mater et Magistra vom 5. Mai 1961, Pacem

in terris vom 11. April 1963. Sie riefen in Erinnerung die Unterscheidung zwischen Irrtum und Irrenden, zwischen Ideologie und geschichtlicher Bewegung. Sie ließen keine Zweifel an der Feststellung, dass der Begriff «gerechter Krieg» im Atomzeitalter unbrauchbar geworden sei. Zentrale Ideen dieser Enzykliken gingen später in die Konzilstexte ein.

Diese durchaus auf der Linie konziliarer Dynamik liegenden Lehrschreiben sind stärker zu veranschlagen als Verlautbarungen und Erklärungen, die die Periode der Vorbereitung als rückwärtsgewandt erscheinen ließen. Bereits erwähnt wurde die negative Einschätzung der römischen Synode; für Aufregung unter den Orthodoxen sorgte die Erklärung «Aeterna Dei» zum 15. Zentenar Leos des Großen am 11. November 1961. Ferner wurde die Apostolische Konstitution «Veterum Sapientia» vom 22. Februar 1962, die das Latein als Sprache der Kirche einschärft, als unzeitgemäß erachtet, ebenso die Einfügung des Namens des Hl. Josef in den Messkanon auf ausdrücklichen Wunsch des Papstes. Es ging die Rede von Ambivalenzen, gar von einem Zick-Zack-Kurs.

Aber das scheinbar Planlose bot auch eine Chance. Es nötigte einige Bischöfe, die später als Protagonisten des Konzils bezeichnet wurden, miteinander in Kontakt zu treten und dasjenige zurückzuweisen, was in ihrer Sicht der Konzilsintention des Hl. Vaters nicht entsprach. So erreichten die Kardinäle Liénart von Lille und Frings von Köln am 13. Oktober 1962, dass die vom Konzilssekretariat für unmittelbar nach der Eröffnung des Konzils vorgesehene Wahl der zehn Konzilskommissionen für drei Tage verschoben wurde. So erhielten die Bischöfe, die einander meist nicht kannten, die Möglichkeit, untereinander Kontakt aufzunehmen und eine internationale Kandidatenliste zu erstellen, die ihren Vorstellungen besser entsprach, als die vom Sekretariat vorfabrizierten Listen. Diese hätten zudem eine Vorentscheidung zu Gunsten der Fortführung der vorbereiteten Texte bedeutet und das Konzil völlig eingeengt. Der Anspruch eines Monopols der Auslegung der Lehre, den Kardinal Ottaviani, der Präfekt des Hl. Offiziums und Präsident der Theologischen Vorbereitungskommission, gefordert hatte – stets natürlich mit dem Vermerk «mit der Approbation des Hl. Vaters» – war zurückgewiesen geworden.

Dass das Konzil gegenüber kurialer Verplanung so viel Selbstbewusstsein einsetzen konnte, war für den Konzilsablauf von entscheidender Bedeutung. Die Bischöfe waren nun herausgefordert, über den eigenen diözesanen oder nationalen Tellerrand hinauszuschauen und ihre Verantwortung ohne römisch-kuriale Bevormundung wahrzunehmen. Erst jetzt konnte sich die Dynamik des Konzils entfalten und die Bischöfe, die etwas zu sagen hatten, dazu bewegen, ihre Vorstellungen in der Konzilsaula oder in Kontaktkommissionen einzubringen. Es überrascht daher nicht, dass das Konzil Oktober/November 1962 in einer gewissen Unordnung begann.

So wurde etwa der Entwurf über die beiden Quellen der Offenbarung zurückgewiesen. Im Dezember und Januar bekräftigte Johannes seine Absicht, das Konzil in einem innovativen Sinne weiterzuführen (Generalaudienz vom 12. Dezember 1962 und Pastoralbrief Mirabilis vom 6. Januar 1963)[5].

Ihm selber und der Öffentlichkeit war seit Ende Oktober bewusst, dass er nicht mehr lange zu leben hatte. Als er am 3. Juni 1963 starb, fand sein Tod ein Echo in der Weltöffentlichkeit, das bisher keinem Papst zuteil geworden war. Das trug zu jener Mythenbildung bei, die zu Beginn dieses Aufsatzes erwähnt wurde, die jedoch der Eigengesetzlichkeit moderner Massenmedien entspricht. Die fast zu triumphale Würdigung eines Menschen, dem man unmittelbar nach seiner Wahl zum Papst keinerlei Zukunftsvision zugetraut hatte, war auch ein Plesbizit für das Konzil. In der Gedenkansprache im Mailänder Dom, die Kardinal Montini wenige Tage nach dem Tode des Roncallipapstes hielt, formulierte er: «Wenn wir einen Blick werfen wollen auf sein nunmehr geschlossenes Grab, so müssten wir auch von seinem Erbe sprechen, das kein Grab einschließen kann; vom Geist, den er unserer Zeit vermittelt hat und den der Tod nicht auslöschen kann.»[6]

Montini war es vorbehalten, das Konzilvermächtnis Johannes XXIII. weiterzuführen und das Konzil abzuschließen. Der Erzbischof von Mailand, der am 21. Juni 1963 als Paul VI. Papst wurde, war als künftiger Pontifex in das Konzil eingezogen. Er galt als Dauphin seines Vorgängers, den er noch vor seinem Eintritt ins Staatssekretariat kennengelernt hatte und mit dem er während dessen Nuntiaturen viele Jahre hindurch amtliche Korrespondenz unterhielt. Indem Johannes den unentbehrlichen Monsignore 1954 zum Erzbischof von Mailand ernannte, gab er dem Kurialbeamten, der Seelsorge nur im Nebenamt betreiben konnte, eine Chance, endlich auf verantwortungsvollem Posten Seelsorger und Hirte im Vollamt zu werden.

Montini brachte ideale Voraussetzungen für das Amt mit: persönliche Kenntnis zahlreicher Bischöfe, Vertrautheit mit der französischen Theologie der Zeit, kuriale Erfahrung und enge persönliche Beziehungen zu den Führungskräften der im vollen Aufstieg begriffenen Democrazia Cristiana. Vom Temperament her besaß er eine Fähigkeit zu vermitteln, eine Gabe, die besonders den innerkirchlichen Beziehungen zwischen «progressiver» Richtung und konservativem Block zugute kam. Er begrüßte das Konzil enthusiastisch und ließ in zahlreichen Stellungnahmen – z.B. in Briefen an seine Diözesanen – diese Konzilsbegeisterung anklingen. Mit Johannes war er sich einig, dass eine Theologie des Episkopates vonnöten sei. Der belgische Konzilshistoriker Jan Grootaers versichert, dass er von allen Bischöfen des Konzils der diskreteste gewesen sei.[7] Sehr früh hatte er begriffen, dass das Schicksal des Konzils sich nicht im Plenum der Konzilsaula, sondern in der Umsetzung der Nachkonzilszeit abspielen würde. Ausdrücklich vermerkte

er, dass in der Geschichte der Kirche die Zeit nach den Konzilien keineswegs Perioden harmonischer Eintracht, sondern harter Auseinandersetzungen und innerkirchlicher Wirren gewesen seien: eine Vorausahnung, die nicht nur im Schisma des Erzbischofs Lefebvre eine Wirklichkeit wurde, sondern auch auf zahlreichen anderen Ebenen zutraf. So war er bedacht, in kontroversen Fragen zwischen einer auf Öffnung hin orientierten Mehrheit und einer die Tradition stärker gewichtenden Minderheit zu vermitteln und nach Möglichkeit einen moralischen Konsens herbeizuführen. Dieses abwägende Verhalten, das Künftiges mitbedachte, hat vor allem in der Öffentlichkeit das Bild vom Montinipapst als eines Zauderers festgelegt. Ein Name dafür war rasch gefunden. «Hamletismus» nannte man seine Zögerlichkeit, die allerdings mehr mit intellektuellen Überlegungen zu tun hatte als mit wankelmütiger Unentschlossenheit. In einem Interview, das er dem Pariser Geistlichen Daniel Pézeril gewährte, sagte er: «Ich lese manchmal, ich sei unentschlossen, ängstlich, hin und hergeworfen von gegenteiligen Auffassungen. Es mag stimmen, dass ich mir etwas mehr Zeit lasse. Aber ich weiß, was ich will. Alles in allem ist es mein gutes Recht, über Sachfragen nachzudenken.»[8]

Für kein Dokument des Konzils hat Montini sich persönlich stärker engagiert, als für dasjenige der Religionsfreiheit. Er hat es seit seinen Anfängen in den verschiedenen Fassungen begleitet und es aus der Schusslinie der Opposition genommen, als er im November 1964 den zur Abstimmung parat en Text zurückzog und dem Konzil zur nochmaligen Überarbeitung übergab.[9] In der Konzilsaula gab es deswegen Konsternation, die sich auch auf die Journalisten und Beobachter übertrug.[10] Die Art und Weise dieses Vorgehens wurde als Handstreich gegen das Konzil bezeichnet. In der Rückschau nach zwanzig, dreißig Jahren sehen Konzilshistoriker das anders und warnen vor einer undifferenzierten Rede von sogenannten Interventionen des Papstes. Mitunter entschied Paul VI. autoritativ in gewissen Fragen. Noch öfter aber gab er einen Rat, um zu einer Lösung eines Problems beizutragen. Es ist bei ihm zwischen eindeutigen Anweisungen und schlichtem Rat zu unterscheiden.

Bei der Erklärung der Religionsfreiheit engagierte er sich besonders, wegen der Bedeutung des Textes, der der am stärksten umstrittene des Konzils war. Die klassische Mehrheit der Konzilsväter, die sich auf dem Konzil abgezeichnet hatte und vor allem von europäischen Bischöfen und Theologen getragen wurde, war in dieser Frage nicht mehr so homogen, wie in den ersten Konzilsjahren. Ermüdungserscheinungen traten auf und riskierten, die Vorlage in den Gefechten zwischen kämpferischer, traditionsorientierter Minderheit und noch jugendfrischem Einheitssekretariat, dessen Kompetenz in kurialen Kreisen grundsätzlich bestritten wurde, zu Fall zu bringen. So kommt Jan Grootaers in seinen eingehenden Untersuchungen

zum Vaticanum II. zur Schlussfolgerung, dass die Intervention Pauls VI. im November 1964 entgegen allen Befürchtungen die Vorlage zur Religionsfreiheit gerettet habe. Im September 1965 brachte der Papst aufgrund eines unmittelbaren Eingriffs den inzwischen mehrfach durchkorrigierten Entwurf zu einer Probeabstimmung vor das Konzil und sicherte dessen feierliche Verabschiedung in der Schlusssitzung vom 7. Dezember 1965.

Eine Gegenüberstellung der beiden Konzilspäpste ergibt, dass ihr Anteil am Konzil sich nach den Aufgaben bemisst, die sich ihnen stellten. Johannes XXIII. gab die Initialzündung, die er auf den Begriff des Aggiornamento brachte. Dies war die Grundorientierung, die Paul VI. in der Weiterführung des Konzils übernahm und mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit zu Ende führte. Symbolische Gesten, wie die Niederlegung der Tiara 1963, die Reise nach Palästina zu Weihnachten 1964 und Reisen zur UNO in New York 1965 brachten zum Ausdruck, wie sehr er sich der konziliaren Erneuerung der Kirche verpflichtet fühlte.[11]

Drei Jahre nach Abschluss des Konzils gab es Protest gegen die Enzyklika «Humanae Vitae» auf dem Hintergrund der 68er gesellschaftlichen Bewegung. Diese Kritik verdunkelte die Verdienste Paul VI. um die Weiterführung des Konzils. Der Protest der «rebellierenden Söhne und Töchter des Papstes» richtete sich auch gegen die Person des Papstes. Friedrich Heer stellte fest, dass seit den Tagen Martin Luthers kein Papst so sehr angegriffen wurde als Paul VI.: «… mitten in der Christenheit, mitten in seiner Kirche: Als Verräter an Johannes XXIII., als Verräter an Pius XII., als Verräter an Petrus, als Verräter an Christus, dem Stifter und Herrn der römischen Kirche.» Besonders im deutschen Sprachraum äußerte sich die Kritik in den schrillsten Tönen. Hans Urs von Balthasar bilanzierte zu Recht: der Ring der Angriffe auf den Papst habe sich wie noch nie zuvor geschlossen: Paul VI. werde gleichzeitig von konservativer wie von progressiver Seite angegriffen.[12] Hier ist nicht der Ort, um auf die Gründe dieser Ablehnung einzugehen. Nur ein Hinweis sei gestattet: wie Johannes XXIII. durch die Kontrastierung mit Pius XII. an Popularität und Hochschätzung gewann, so erhält auch Paul VI. in der Gegenüberstellung mit seinem zweiten Nachfolger einen neuen Bonus. Nicht etwa, dass er Johannes Paul II. dessen Popularität streitig macht, sondern dass im Kontrast zum Regierungsstil und Temperament seines Nachfolgers ein besseres Verständnis für Giovanni Battista Montini, den Brescianer Intellektuellen, heranwächst.

Anmerkungen

[1] Für diesen Text wurde die Geschichte des II. Vatikanums (Hrsg. Giuseppe Alberigo, deutsche Ausgabe bisher 3 Bde) herangezogen. Aus der großen Zahl von biografischen Skizzen zu Johannes XXIII. seien zitiert: V. Conzemius, Johannes XXIII. (1881-1963) ein Übergangspapst? In: Gottes Spurensucher, Freiburg 2003, S. 236-246; O.H. Pesch, Papst Johannes XXIII., Lebenswege zum II. Vatikanischen Konzil, in: Wegbereiter der Oekumene im 20. Jahrhundert, hrsg. von Ch. Müller, u.a., Göttingen 2005, S. 109-132;

[2] G. Kranz, Johannes XXIII. als literarische Figur: Geschichte im Bistum Aachen von Pius XII. bis Johannes XXIII., Beiheft 2 (2001/02) S. 217-241.

[3] V. Conzemius, Mythes et contre-mythes autour de Jean XXIII.: Cristianesimo nella storia 10 (1989) S. 553-577.

[4] Zitiert nach G. Alberigo, in: TRE, Bd. 17, S. 116.

[5] J. Grootaers, Jean XXIII. à l'origine de Vatican II., in: Actes et Acteurs à Vatican II., Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum, Bd. CXXXIX, Leuven 1998, S. 3-30, bes. S. 29, Anm. 85.

[6] Ebda. S. 28.

[7] J. Grootaers, L'archevêque Montini au cours de la première période du concile, in: op. cit. Anm. 5, S. 31-58.

[8] Le Monde vom 27. Februar 1965, zitiert von J. Grootaers, op. cit. (Anm. 5), S. 90.

[9] J. Grootaers, Paul VI. promoteur de la déclaration sur la liberté religieuse, in: op. cit. (Anm. 5), S. 59-92; ders., Carlo Colombo: Eminence grise par exellence, in: op. cit. (Anm. 5.), S. 287-299.

[10] V. Conzemius, Paul VI. dans l'opinion publique allemande, in: Paul VI. et la modernité dans l'Eglise, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (2-4 Juni Rom 1983), Collection de l'Ecole française de Rom, Rom 1984, S. 225-255; ders., La presse Suisse et les interventions de Paul VI. dans les travaux du concile, in: Paolo VI. e i problemi ecclesiologici al concilio, colloquio internazionale di studio, Bd. 7, Brescia 1986, S. 530-544.

[11] J.D. Durand, La storiografia conciliare su Paolo VI., in: Centro Vaticano II, Ricerche e Documenti, 1 (2004), S. 41-63.

[12] F. Heer und H.U. von Balthasar, zitiert nach einem Rundfunkvortrag von mir, Paul VI., Aufwertung eines Pontifikates, im Bayerischen Rundfunk vom 2.10.1983.

Karl Kardinal Lehmann · Mainz

SCHRIFT – ÜBERLIEFERUNG – KIRCHE

Das Zweite Vatikanische Konzil von nahem betrachtet, am Beispiel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung

I.

Schon lange ist man sich darüber klar, dass die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei verbum», die relativ spät – nämlich in der achten öffentlichen Sitzung am 18. November 1965 – feierlich verabschiedet worden ist, zu den gewichtigsten Texten des Konzils zählt. Man wird aber trotz aller Mühe der Auslegung sagen müssen, dass sie sowohl im Bereich der wissenschaftlichen Theologie als auch im Leben der Kirche noch nicht die Rolle spielt, die sie wirklich verdient. Dies dürfte auch für die anerkennenswerten Bemühungen um die einzelnen Verlautbarungen des Konzils im Jahr 2005 gelten, so sehr hier manches Positive zu verzeichnen ist[1].

Ich möchte hier nicht versuchen, die Konstitution «Dei verbum» insgesamt zu würdigen. Dies ist oft geschehen.[2] Vielmehr möchte ich einmal diese Würdigung konkret an einem einzelnen Artikel der Konstitution versuchen. Es handelt sich um Art. 10 aus dem zweiten Kapitel, das überschrieben ist mit: «Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung».[3] Näherhin möchte ich die spezifische Kommentierung sogar einschränken auf den oft zitierten Satz im zweiten Abschnitt von Artikel 10: «Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt, und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft.»[4]

Karl Lehmann, 1936 in Sigmaringen geboren, lehrte bis zu seiner Berufung zum Bischof von Mainz 1983 als Ordinarius Dogmatik und Ökumenische Theologie in Mainz und Freiburg; 1987 wurde er zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofkonferenz berufen.

II.

Der wesentliche Inhalt der «Offenbarungs-Konstitution», wie wir sie kurz nennen, darf als bekannt vorausgesetzt werden.[5] Der entscheidende Unterschied zu den früheren Vorlagen und Ausarbeitungen besteht vor allem in der Neufassung des ersten Kapitels, das eine Art von Grundlagenbesinnung auf das Wesen der Offenbarung als Selbsterschließung Gottes ist. Das zweite Kapitel über die Weitergabe der göttlichen Offenbarung behandelt das schwierige und in hohem Maß umstrittene Problem des Verhältnisses von Schrift und Tradition. Beide werden nicht wie bisher als zwei «Quellen» behandelt, sondern als Formen der Weitergabe der Heilsbotschaft, wie sie in der Kirche lebendig ist. «Diese Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift beider Testamente sind gleichsam ein Spiegel, in dem die Kirche Gott, von dem sie alles empfängt, auf ihrer irdischen Pilgerschaft anschaut, bis sie hingeführt wird, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen, so wie er ist (vgl. 1 Joh 3,2)» (Art. 7). Die Frage der materialen Suffizienz der Schrift, ob nämlich alle Wahrheiten des Heils in der Heiligen Schrift enthalten sind, ob es neben ihnen einer konstitutiven Funktion der Tradition bedarf, die über Wahrheiten verfügt, die keineswegs in der Schrift enthalten sind, wird sorgfältig ausgespart und der theologischen Forschung überlassen. Das Verständnis der geoffenbarten Wahrheit kann jedoch, ohne dass neue Inhalte hinzukämen, unter dem Einfluss und der Führung des Heiligen Geistes in der Kirche wachsen.

Das dritte Kapitel handelt über die Grundsätze der Inspiration und der Interpretation der Heiligen Schrift. Es geht dabei auch um die Stellung und die Rolle der menschlichen Autoren und um ihre Absicht bei der Mitteilung ihrer Texte. Daraufhin stellt sich die Frage dringender, was Gott den Menschen mitteilen wollte. Das vierte Kapitel bezieht sich auf die Schriften des Alten Testaments. Altes und Neues Testament beziehen sich aufeinander, sodass nach einem bekannten Augustinuswort der Neue Bund im Alten verborgen ist und der Alte Bund im Neuen Bund erschlossen wird. Das fünfte Kapitel befasst sich mit den Schriften des Neuen Bundes. Darin wird die hervorragende Stellung des Neuen Testaments entfaltet, vor allem die Menschwerdung des ewigen Wortes, die Wiederherstellung des Reiches Gottes in dieser Zeit durch Worte und Taten, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt Jesu Christi und die Sendung des Heiligen Geistes. Das sechste und letzte Kapitel handelt von der Heiligen Schrift im Leben der Kirche. Die Schrift ist zusammen mit der Heiligen Überlieferung die höchste Richtschnur des Glaubens. In ihr hat die Kirche so etwas wie die Quelle ihres eigenen geistlichen Lebens. Schließlich wird die Exegese ermutigt.

Es ist bekannt, dass die Theologische Vorbereitungskommission ein Schema über die Quellen der Offenbarung vorlegte, das Mitte November

1962, also bald nach Beginn des Konzils, sehr kritisch diskutiert wurde. Papst Johannes XXIII. setzte eine neue gemischte Kommission mit den gleichberechtigten Co-Präsidenten Kardinal Ottaviani und Kardinal Bea ein und verlangte die Erstellung eines Schemas «Über die göttliche Offenbarung». Die gemischte Kommission fertigte im Frühjahr 1963 den neuen Text. Die Theologische Kommission arbeitete Abänderungsvorschläge ein. So wurde der dritte Text Ende September 1964 dem Konzil vorgelegt. Als Resultat dieser Diskussion entstand noch während der dritten Sitzungsperiode ein vierter Text, über den erst im September 1965 abgestimmt werden konnte. Nochmals ergaben sich Abänderungsvorschläge. Der Papst selbst formulierte auch Modi; er ließ jedoch die Theologische Kommission darüber frei abstimmen und war auch mit einigen Umformulierungen einverstanden. Die feierliche Schlussabstimmung am 18.11.1965 ergab 2344 Ja- gegen 6 Nein-Stimmen. Am selben Tag wurde die Dogmatische Konstitution feierlich verkündet.[6]

III.

Das zweite Kapitel (Art. 7 – Art. 10) hebt hervor, dass das «Evangelium» der Kirche zur getreuen Predigt und lebendigen Bewahrung anvertraut wurde. Was die Apostel von Jesus empfingen oder «unter der Eingebung des Heiligen Geistes gelernt hatten» (Art. 7), was sie mündlich verkündigten oder was von ihnen oder «apostolischen Männern» niedergeschrieben war, wurde im Sinne einer Weitergabe der Offenbarung den Nachfolgern der Apostel übergeben. Diese «apostolische Predigt» umgreift Überlieferung und Schrift. Der Schrift kommt dabei eine besondere Würde zu, weil in ihr diese Predigt «besonders deutlichen Ausdruck» gefunden hat. So muss die Überlieferung von der Schrift unterschieden werden. Sie hat zwei Funktionen, nämlich die Erkenntnis der Vollständigkeit des Kanons (Art. 8) und – wie der Papst es in einem späteren Zusatz wünschte – die Gewissheit über alles, was geoffenbart ist (Art. 9). Der Papst betont im Übrigen die Einheit der Weitergabe. Weder er noch der Text begünstigen die Auffassung, dass bestimmte Dogmen ihre Begründung aus der Tradition erhalten.

Artikel 9 ist ein sehr differenzierter Niederschlag der Diskussion über das Verhältnis von Schrift und Tradition. In gewisser Weise verlässt der letzte Artikel des zweiten Kapitels, nämlich Art. 10, das bisherige Diskussionsfeld. Zunächst wird die Einheit des Volkes Gottes, und zwar aus Vorstehern und Gläubigen, gegenüber dem Wort Gottes und im Wort Gottes hervorgehoben. Bewahrung und tätige Verwirklichung des Wortes Gottes ist Sache der ganzen Kirche und umfasst die Gemeinschaft der Glaubenden insgesamt. Joseph Ratzinger, heute Papst Benedikt XVI., stellt in seinem Kommentar den Unterschied zu dem entsprechenden Abschnitt der Enzy-

klika «Humani generis» heraus[7] und erklärt, «dass die auf das Lehramt beschränkte Funktion der authentischen Auslegung ein spezifischer Dienst ist, der nicht das Ganze der Gegenwartsweise des Wortes umgreift, in der es eine unersetzliche Funktion gerade auch der Gesamtkirche, Bischöfe und Laien zusammen gibt. So wird man in diesem kleinen Abschnitt zugleich ein wichtiges Stück einer erneuerten Theologie des Laikates erblicken dürfen, die hier in den Zusammenhang der Theologie des Wortes eintritt, und die nicht bloß die weltliche, sondern auch die wahrhaft kirchliche und geistliche Funktion des Laien sichtbar werden lässt.»[8] Schließlich war es vor allem Y. Congar, der erfolgreich für die Einfügung des «einzigartigen Einklangs zwischen Vorstehern und Gläubigen» vor allem auch durch den Hinweis auf eine Aussage Cyprians besonders gegen Kardinal Ottaviani eintrat (Art. 10, erster Abschnitt, Anm. 7).

Im Blick auf den zweiten Abschnitt von Art. 10 mit dem Hinweis, dass das Lehramt nicht über dem Wort Gottes ist, unterstreicht J. Ratzinger mit Blick auf die Enzyklika «Humani generis» nochmals «den vorwärtsführenden Charakter der relecture, die hier vom Konzil geleistet worden ist».[9] Im Übrigen geht aus Art. 9 und 10 hervor, dass das Konzil die Schrift nicht mit dem Wort Gottes identifiziert. Dieses ist vielmehr die eine göttliche Quelle, aus der Schrift und Tradition hervorgehen. So sind für das Konzil weder Schrift noch Tradition «Quellen» im vollen Wortsinn. So sagt H. de Lubac in seinem lesenswerten Kurz-Kommentar: «Die Tradition wird immer vor der Schrift genannt, um die zeitliche Reihenfolge zu respektieren, weil am Ursprung von allem ‹diese von den Aposteln herkommende Tradition› (DV 8) steht, und weil die Heiligen Schriften inmitten einer bereits bestehenden Gemeinschaft entstanden und rezipiert worden sind … Tradition und Schrift sind ‹eng miteinander verbunden›, da sie aus derselben Quelle entspringen, auf dasselbe Ziel hingeordnet sind und so sehr eine Einheit darstellen, dass die Kirche über all die geoffenbarten Sachverhalte keine Gewissheit erlangen könnte im Rückgriff auf nur die Schrift allein: Um das Wort Gottes hören und verstehen zu können, muss man sich ins Licht der Tradition stellen (DV 9).»[10]

Vor diesem Hintergrund muss man nun die Aussage verstehen über die Unterordnung des Lehramtes unter das Wort Gottes. Während der Debatte über den Entwurf zur Offenbarung hat der kanadische Kardinal P. Léger verlangt, dass die Transzendenz der Offenbarung ins volle Licht gestellt werden müsse, und zwar aus mehreren Gründen: «1. Die Offenbarung transzendiert in Wahrheit das ganze Leben der Kirche, auch die feierlichen Akte ihres Lehramtes. 2. Es ist der Kirche eigentümlich, ohne Unterlass mit einer beständigen Sorge zur Offenbarung zurückzukehren, um sich zu erneuern. Das erfordert ein lebendiges Bewusstsein und eine Anerkennung dieser Transzendenz. 3. Die Verkündigung und die praktische Anerkennung

dieser Transzendenz durch die Kirche werden den ökumenischen Dialog mächtig fördern, denn unsere getrennten Brüder haben einen sehr lebendigen Sinn für den Primat des Wortes Gottes. 4. Auf diesem Gebiet erscheint eine Gewissenserforschung angebracht. Es geschieht nämlich nicht selten, dass einige in der Kirche die Rolle des Lehramtes hinsichtlich der Offenbarung übertreiben.»[11] Darum fordert Kardinal Léger auch: «Das Wort Gottes, das durch sich selbst definitiv ist, ist etwas anderes, als eine authentische Interpretation durch das Lehramt, das selber in den besonderen Fällen seiner Unfehlbarkeit eine Vervollkommnung zulässt. Nach dem Wort des Apostels sind die Reichtümer Gottes unergründlich, und wir kennen nur zum Teil seine Mysterien.»[12]

Auf diese sehr eindringliche Bitte eines Konzilsvaters, der auch sonst eine gewichtige Rolle spielte, hat das Konzil positiv reagiert. «Dadurch hat das kirchliche Lehramt keinen Schaden gelitten; vielmehr tritt seine universale Autorität, das Wort Gottes zu interpretieren, ins helle Licht. Interpretieren ist etwas anderes, als konstituieren oder ergänzen.»[13]

IV.

Dies ist der Kontext, in dem nun in der zweiten Hälfte des zweiten Absatzes von Art. 10 formuliert wird: «Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist …». Die Aufnahme dieser Aussage schwankt zwischen einer Selbstverständlichkeit und der Annahme, es sei einer der Spitzensätze des Konzils. Dies kann man durchaus verstehen.

Im Grunde war diese Annahme von der Unterordnung des Lehramtes unter das Wort Gottes immer eine geradezu fraglose Überzeugung. In der Sache war nie ernsthaft ein Zweifel am Dienstcharakter des Lehramtes, aber das faktische Bewusstsein war besonders im Zeitalter der Gegenreformation von dieser Grundwahrheit nicht immer deutlich geprägt. «Immerhin war die faktische Prozedur (des Lehramtes) doch nicht selten geeignet, diese prinzipiell anerkannte Ordnung einigermaßen zu verdunkeln.»[14] Insofern ist der Satz keineswegs selbstverständlich. Es ist darum von größter Bedeutung, dass hier ein Allgemeines Konzil mit dem Papst, also die höchste Instanz in der Kirche, ausdrücklich die Unterordnung des Lehramtes unter das Wort und seinen radikalen Dienstcharakter hervorhebt. Da diese Feststellung von großer ökumenischer Bedeutung ist, stellt diese eigentlich als theologische Binsenweisheit einzuschätzende Aussage am Ende eben doch einen Spitzensatz des Konzils dar. «Die Autorität, mit der das Lehramt Gottes Wort auslegt, ist nicht Autorität gegenüber dem Wort Gottes, sondern gegenüber den Gläubigen, zu denen außerdem die einzelnen Glieder des kirchlichen Amtes selbst auch gehören.»[15]

So wichtig die genauere Beobachtung der Textstufen ist, so wenig empfiehlt sich dies im Blick auf unsere Aussage in Art. 10 über die Unterordnung des Lehramtes unter das Wort Gottes. Denn der Wortlaut ist in den Texten vom 24.5.1963, 14.7.1964, 29.11.1964 und 13.11.1965 bis zur Verabschiedung am 18.11.1965 ziemlich identisch.[16] Wichtige Diskussionsmomente werden selbstverständlich erwähnt.

Weil eine solche Aussage zum Allgemeingut und zu den Grundüberzeugungen der Kirche gehört, hat man auch in der späteren Kommentierung nicht unmittelbar oder jedenfalls ziemlich selten nach Quellen gesucht. Man kann überhaupt feststellen, dass die Kommentare zu Art. 10 in der Regel nach einer sehr erschöpfenden Auslegung von Art. 9 etwas ermüden, und dieser letzte Artikel des schwierigen zweiten Kapitels der Konstitution eher wie ein eine Art von Abgesang verstanden wird.

Gelegentlich ist aber doch versucht worden, für diesen Satz Quellen ausfindig zu machen. So meint der dänische evangelische Theologe und Konzilsbeobachter, Kristen E. Skydsgaard, die Formel könne auf Kardinal Augustin Bea zurückgehen.[17] H. Hoping verweist auf den bekannten Entwurf Karl Rahners für ein neues Offenbarungs-Schema und kann dafür durchaus plausible Texte anführen.[18] Eine ähnliche Aussage findet man im sechsten Kapitel, wo es mehr in praktischer Ausrichtung heißt: «Wie die christliche Religion selbst, so muss auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren» (DV 21). An anderer Stelle heißt es, dass der gesamte Dienst des Wortes, auch die Theologie, «aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft» holt (DV 22). Man müsste auch noch die Texte anderer Beschlüsse heranziehen (vgl. z.B. LG 22, 25).

Früher hatte man gern die Unterscheidung gebraucht, die Heilige Schrift sei die «norma normans», die Verkündigung des Lehramtes der Kirche die «norma normata». Die Offenbarungskonstitution gebraucht diese Unterscheidung ähnlich wie die von «regula proxima» und «regula remota fidei» nicht. Auch wenn sie in päpstlichen Dokumenten vorkommen, wollte das Konzil diese Unterscheidungen im Blick auf mögliche Missverständnisse im ökumenischen Bereich vermeiden, wie aus dem Konzilsgeschehen hervorgeht.[19] Freilich kann man durchaus mit Hoping die Meinung vertreten, eine klare Hervorhebung des normativen Vorrangs der Schrift wäre sehr hilfreich gewesen.[20]

Es lohnt sich dennoch, dieser einerseits selbstverständlichen, aber andererseits doch auch im Corpus lehramtlicher Aussagen einmaligen Hervorhebung der Unterordnung des Lehramtes unter das Wort Gottes nachzugehen. Bei dieser Suche bin ich anlässlich meiner Öffentlichen Vorlesung zur Erlangung des theologischen Doktorgrades an der Päpstlichen Universität Gregoriana im Frühsommer 1967[21], als es noch keine größeren

Kommentare zu «Dei verbum» gab, auf einige bemerkenswerte Zeugnisse gestoßen, die hiermit zum ersten Mal veröffentlicht werden; ich sollte Art. 10 von «Dei verbum» interpretieren. Schon die große Arbeit von Walter Kasper zur Tradition in der Römischen Schule machte einen stutzig und vorsichtig, die geschichtlichen und historischen Dimensionen in ihr zu unterschätzen und für sie nur das Etikett «Neuscholastik» zu verwenden.[22] Es ist nämlich gerade das Verdienst der «Römischen Schule»[23], dass die früher zweifellos große Gefahr einer Identifizierung von Tradition und Lehramt, sodass das Lehramt eine Art dritter Quelle der Offenbarung wird, vermieden worden ist, jedenfalls kein größeres Gewicht mehr erreichte. So hat Walter Kasper schon darauf hingewiesen, dass Schrader und Passaglia insgesamt eine gute und ausgeglichene Lehre der Beziehung von Lehramt – Tradition – Schrift bieten. So hebt Passaglia zum Beispiel die enge Zusammengehörigkeit und Ebenbürtigkeit dieser drei Instanzen hervor, identifiziert dies jedoch nicht mit einer Gleichwertigkeit im Rang und verwendet dafür bewusst eine andere Terminologie.[24] «Die Offenbarung in Schrift und Tradition steht also über der Kirche. Das Wort Gottes ist oberste Norm und Archetyp der Verkündigung, die Kirche ist nur Instrument und hat die Aufgabe, diese Norm für uns zu vermitteln, und insofern ist sie regula proxima. Das Wort Gottes und die Glaubensvorlage der Kirche sind also gleicherweise (parimente), aber nicht gleichwertigerweise (egualmente) für die Aktualisierung des katholischen Glaubens notwendig. Beide stehen im Verhältnis von Erst- und Zweitursache.»[25]

Wenn man in der Römischen Schule noch weiter sucht, ergeben sich einige erstaunliche Überraschungen. So gebraucht Kardinal J.B. Franzelin SJ, dessen Traktat über Schrift und Tradition sehr maßgebend wurde, zum Beispiel in seiner These 18 folgende Formulierung: «Non ergo constituimus Ecclesiam supra verbum Dei, ut Protestantes calumniantur; sed dicimus Ecclesiam dirigi verbo Dei in credendo sicque esse sub verbo Dei.»[26] Zu meiner Überraschung fand ich eine wörtliche Wiederholung bei dem in Rom ausgebildeten und später in Innsbruck lehrenden bekannten Jesuitentheologen H. Hurter, der übrigens wie schon Franzelin hinzufügt, die Kirche sei nicht über dem Wort Gottes, sondern über einem privaten und fehlbaren Verständnis Einzelner.[27] Wörtlich heißt es: «Neque propterea constituimus Ecclesiam *supra* Verbum Dei …, sed dicimus Ecclesiam dirigi Verbo Dei in credendo, itaque esse *sub* Verbo Dei.»[28]

Dies ist ein überraschender Fund, der mich heute noch genauso wundert wie 1967, als ich auf ihn stieß. Er warnt davor, in allen Fragen eine «vorkonziliare» und eine «konziliare» theologische Epoche all zu sicher und generell zu postulieren. Wie wir gesehen haben, gilt dies nicht einmal für die «Römische Schule».

V.

Jedenfalls ist – wenn der Spitzensatz des Konzils zugleich eine allgemeine katholische Grundüberzeugung ist – in gewisser Weise auch wiederum selbstverständlich, dass das Konzil trotz aller Überraschung und Bedeutung dieser Aussage in Art. 10 nichts grundlegend Neues zum Ausdruck bringt. So ist dieser Fund eher ein Beleg dafür, dass die katholische Theologie diese «Binsenweisheit» ernst genommen hat, auch und gerade da, wo man es nicht vermutet.

Aber natürlich hat das Zweite Vatikanische Konzil den Kontext nochmals bereichert und aus dem Gesagten Konsequenzen gezogen, die man früher nicht so deutlich formuliert hat. Man sieht dies in der Fortsetzung des Textes. So wird zum Beispiel in der Fortführung der interpretierten Aussage von der Unterordnung bzw. vom Dienst des Amtes für das Wort Gottes gesagt, das Lehramt verhalte sich so, «weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt, und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft» (Art. 10).[29] Wenn man schon darauf hinweist, dass der menschliche Umgang mit dem Wort Gottes in der doppelten Aufgabe besteht, es «heilig zu bewahren» und «treu auszulegen» – der Spannungsbogen ist wichtig –, dann ist noch vor all diesen Aufgaben entscheidend, dass die Kirche bzw. das Lehramt das Wort Gottes «voll Ehrfurcht hört». Damit wird die bleibende Abhängigkeit, die Unterordnung unter das Wort Gottes und der Dienst ihm gegenüber am stärksten ausgesprochen. Auf diese Weise wird auch die oft beschworene Differenz von «hörender» und «lehrender» Kirche, wie J. Ratzinger sagt, «auf seine wahren Maße zurückgeführt: Im Letzten ist die ganze Kirche hörend, und umgekehrt hat die ganze Kirche teil am Verharren in der rechten Lehre.»[30] Bewusst wird das Hören voll Ehrfurcht an die erste Stelle gesetzt. Aber auch dieses grundlegende Hören als erster Dienst ist und bleibt Voraussetzung für das angemessene Behüten und schöpferische Auslegen. Dies alles geschieht nicht einfach als ein menschliches Geschäft, weil diese Grundvollzüge im Umgang mit dem Wort Gottes «aus göttlichem Auftrag (mandatum)» und «mit dem Beistand des Heiligen Geistes»[31] geschehen. Stärker kann man wohl die theologischen und spirituellen Anforderungen nicht nur an den frommen, sondern auch an den amtlichen Umgang mit dem Wort Gottes nicht mehr hervorheben. Schon unmittelbar vor unserem Spitzensatz wird zusätzlich erklärt, dass die Vollmacht des Lehramtes der Kirche «im Namen Jesu Christi» ausgeübt wird.

VI.

Der Artikel endet mit einem zusammenfassenden Gedanken, bevor die Thematik der Inspiration und Auslegung der Heiligen Schrift behandelt wird. «Es zeigt sich also, dass die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluss Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, dass keines ohne die anderen besteht, und dass alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen.» In der Tat kann nun einmal Schrift nicht ohne Überlieferung, Überlieferung nicht ohne Kirche und diese nicht ohne die beiden anderen gedacht werden. Dieser «funktionale» Zusammenhang kann im Grunde nicht aufgelöst, aber auch nicht transzendiert werden. Ja, das Eine kann ohne das Andere nach der Überzeugung von «Dei verbum» gar nicht gedacht werden. Die Reihenfolge, «in der die Bezeugungsinstanzen aufgezählt werden, nämlich die Nennung der Überlieferung vor der Schrift, hängt gewiss damit zusammen, dass der Begriff der Überlieferung im wichtigen Art. 9 eine weitere Bedeutung hat, die als das zu überliefernde Wort Gottes die Schrift einschließt, und eine engere Bedeutung, in der sie gegen die Schrift abgehoben wird. Man muss jedoch beachten, dass sie trotz dieser engeren Zusammengehörigkeit – man könnte geradezu von einer Perichorese sprechen – nicht in einer formalen Gleichwertigkeit beschrieben werden. Auch ist es nicht einfach eine von vornherein garantierte Harmonie. Der Text unterstreicht, dass «jedes Moment auf seine Art» (singula suo modo) aktiv wird. So gibt es also durchaus innerhalb des engsten funktionalen Zusammenhangs eine jeweils spezifische Aufgabe[32].

Es bleibt zu beachten, dass in der letzten Redaktionsstufe am Ende der Ausdruck «durch das Tun des einen Heiligen Geistes» (sub actione unius Spiritus Sancti) eingefügt wurde.[33] Die Akten zeigen, dass um diesen letzten Abschnitt nochmals heftig gerungen worden ist.[34] Es ist wichtig, dass hier am Ende nochmals ein pneumatologischer Zusammenhang hervorgehoben wird: Das Zusammenspiel ist bei aller menschlichen Verantwortung nicht das Ergebnis allein einer kirchlichen Handlung, sondern «durch das Tun des einen Heiligen Geistes» zum Heil des Menschen wirksam.

Es war nicht anders zu erwarten, dass an diesem Punkt sich der Protest der reformatorischen Theologie besonders meldet. Dies müsste eigens und ausführlich dargestellt werden, würde aber einen eigenen Beitrag erforderlich machen. Immerhin sei der Differenzpunkt wenigstens angezeigt. Die nachdrückliche Betonung der Einheit von Schrift und Überlieferung in Art. 9 und Art. 10 schuf ein solches unauflösliches Ineinander von Schrift, Überlieferung und Lehramt, dass die richterliche Funktion der Schrift gegenüber der Kirche kaum mehr einen Platz fand. Deshalb gab es auch von

reformatorischer Seite heftige Kritik an Kapitel 2 und an diesen beiden Artikeln.[35] Kein Geringerer als der heutige Papst hat auf der einen Seite dieser Kritik in einem hohen Maß ein erhebliches Recht eingeräumt: «Diesen Kritiken wird man … zugestehen müssen, dass die ausdrückliche Nennung der Möglichkeit entstellender Tradition und die Herausstellung der Schrift als eines *auch* traditionskritischen Elements im Inneren der Kirche praktisch fehlen, und dass damit eine nach dem Ausweis der Kirchengeschichte höchst wichtige Seite des Traditionsproblems, vielleicht der eigentliche Ansatzpunkt der Frage nach der ecclesia semper reformanda, übergangen worden ist. Gerade ein Konzil, das sich bewusst als Reformkonzil verstand und damit implizit Möglichkeit und Wirklichkeit entstellender Tradition einräumte, hätte hier ein wesentliches Stück theologischer Grundlegung seiner selbst und seines eigenen Wollens reflex vollziehen können. Dass das versäumt worden ist, wird man nur als eine bedauerliche Lücke bezeichnen können.»[36]

Ich glaube, dass die Formulierungen des Konzils durchaus grundsätzlich einen Raum zwischen Schrift, Tradition und Kirche freigeben, um den bleibenden Gehorsam und eben auch die Möglichkeit des Ungehorsams im Einzelnen zu markieren. Sonst hätten ja die vielen Aussagen, dass die Kirche nicht über dem Wort Gottes ist, dass sie mit Ehrfurcht auf die Schrift hören, sie heilig bewahren und treu auslegen muss, letztlich wenig zu sagen. Hier hat das Konzil der theologischen Arbeit eine große, aber ganz wichtige Aufgabe hinterlassen, die im ökumenischen Gespräch auch durchaus aufgegriffen worden ist.[37]

So sehr hier ein wichtiger Nachholbedarf einzuräumen ist,[38] so sehr zeigen sich hier aber auch Grenzen im gemeinsamen ökumenisches Verständnis. Dies wird nicht nur in den Ausführungen von Karl Barth deutlich, sondern z.B. auch in verschiedenen Äußerungen von Oscar Cullmann, der in mehreren Veröffentlichungen[39] ein striktes Gegenüber der Schrift zur Kirche fordert. Nach ihm muss die Schrift eindeutig eine höhere Instanz über der Kirche und eine kritische Norm über ihr sein. Es geht nicht darum, ob die Schrift in dem Beziehungsgeflecht von Wort Gottes, Überlieferung, Lehramt und Kirche einen Vorrang hat, sondern ob es den geforderten Abgrund zwischen ihnen geben kann.[40] Man macht sich die Antwort leicht, wenn man von einer fälschlichen Identifizierung von Kirche und Offenbarung ausgeht. Dann ist die Folgerung konsequent: «Wir bleiben in der Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses von Schrift, Tradition und Lehramt … nach wie vor getrennt.»[41]

Die katholische Kirche ist aber nicht zuletzt aufgrund der Ergebnisse der historischen und besonders exegetischen Forschung über das Verhältnis von Schrift und Tradition nicht in der Lage, eine solche prinzipielle Entgegensetzung von Schrift und Kirche zu akzeptieren. An dieser Stelle muss das

Gespräch, wie schon aufgezeigt, weitergehen.[42] Als katholischer Theologe muss man einstweilen mit H. de Lubac festhalten: «Nichts also widerspräche dem Geist dieser Konstitution mehr als eine Art feindlicher Konkurrenz zwischen Schrift und Tradition, so, als ob man der einen wegnähme, was man der anderen zuspricht. Noch niemals hatte ein Konzilstext das Traditionsprinzip so gut in seiner ganzen Weite und Komplexität herausgestellt; noch nie wurde der Heiligen Schrift so viel Raum gewährt.»[43]

Anmerkungen

[1] Vgl. vor allem den Kommentar von H. Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. von P. Hünermann und B.J. Hilberath, Band 3, Freiburg i.Br. 2005, 694-860 (Literaturverzeichnis: 820-831). Dieser Kommentar füllt eine erhebliche Lücke, denn im deutschen Sprachraum folgt er – von einigen Monografien abgesehen – erst fast 40 Jahre dem großen LThK-Konzils-Ergänzungsband von J. Ratzinger, A. Grillmeier und B. Rigaux (vgl. unten Anm. 3). Im Blick auf die Entstehungsgeschichte, die theologische Vorbereitung und die Forschungsliteratur verweise ich grundsätzlich und generell auf diesen Kommentar.

[2] Vgl. dazu zuletzt H. Hoping, a.a.O., 807-819; vgl. auch unten Anm. 10.

[3] Vgl. die Sammlung der Textfassungen mit den Relationes, den Reden und Modi der Konzilsväter von F. Gil Hellín (Hg.), Constitutio Dogmatica De Divina Relevatione Dei Verbum = Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Città del Vaticano 1993 (744 Seiten). Eine frühere Synopse stammt von L. Pacomio, Dei Verbum. Genesi della Costituzione sulla divina rivelazione, Casale Monferrato 1971; der lateinische Text und die deutsche Übersetzung (besorgt im Auftrag der deutschen Bischöfe; die von den deutschen Bischöfen genehmigte, leicht verbesserte Fassung von 1967) und der lateinische Text, ursprünglich in: Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 817-836, finden sich in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Teil II, Freiburg i. Br. 1967, 504-583. Eine als Studienausgabe bezeichnete revidierte Übersetzung findet sich in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hrsg. von P. Hünermann, Freiburg i. Br. 2004, 363-385 (dort findet sich auch: Notificatio des Generalsekretärs des Konzils vom 15. November 1965: 386). Hingewiesen sei auch auf die ausführlichen Register (751-949). Leicht zugänglich ist der offizielle deutsche Text in: Karl Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 30. Auflage, Freiburg i.Br. 2003, 361-382. – Außer den zahlreichen älteren Arbeiten von A. Bea und U. Betti vgl. bes. R. Latourelle, Teologia della Rivelazione, Assisi 1967; P. Eicher, Offenbarung, München 1977, 483-543; R. Latourelle, in: Vaticano II, Bilancio e prospettive venticinque anni dopo, Assisi 1987, Bd. I, 125-339; N. Ciola (Hg.), La Dei Verbum trent' anni dopo, Roma 1995. Aus den vielen Veröffentlichungen zu den einzelne Jubiläen nenne ich nur noch: Dei verbum. Per il 40° anniversario del Concilio Vaticano II, hrsg. von R. Burrigana und L. Pacomio, Casale Monferrato 2002 (vgl. hier besonders auch die Einleitung und neben dem Kommentar die Dokumentation). Immer noch hilfreich ist R. Schutz/M. Thurian, La parole vivante au concile, Taizé 1966, deutsche Übersetzung: Das Wort Gottes auf dem Konzil, Freiburg i. Br. 1967; B.-D. Dupuy (Hg.), La Révélation Divine = Unam Sanctam 70a und 70b, 2 Bände, Paris 1968; H. Sauer, Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, in: F. X. Bischof/St. Leimgruber (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 232-251.

[4] Die Übersetzung in der genannten Studienausgabe von P. Hünermann lautet: «Dieses Lehramt steht also nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nur lehrt, was überliefert ist,

insofern es jenes nach göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes fromm hört, heilig bewahrt und treu darlegt, und all das aus dieser einen Hinterlassenschaft des Glaubens schöpft, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt» (371). Eine Übersetzung, die weitgehend mit der offiziellen Fassung übereinstimmt, findet sich auch in: E. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und Bedeutung = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XVIII, Paderborn 1966, 141f.

[5] Eine präzise Zusammenfassung findet sich auch in der schon erwähnten Textdokumentation «Kleines Konzilskompendium», 361-366. Vgl. auch Anm. 2 und 10.

[6] Vgl. die Zeittafel und eine Aufstellung der einzelnen Redaktionsstufen bei F. Gil Hellín, XXVII-XXIX und H. Hoping, 699.

[7] DH 3886.

[8] Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil II, Freiburg i.Br. 1967, 498-528, 571-581, Zitat: 527.

[9] Ebd. In DH 3886 heißt es: «Diese Glaubenshinterlassenschaft (depositum) nun hat der göttliche Erlöser weder einzelnen Christgläubigen noch selbst den Theologen zur authentischen Auslegung anvertraut, sondern allein dem Lehramt der Kirche (soli Ecclesiae Magisterio).» Hier wird auch von J. Ratzinger hervorgehoben, dass mit dieser Betonung des Anteils der Laien an der Reinerhaltung des Wortes im Verhältnis zur Theorie vom Glaubenssinn eine «glückliche Entscheidung» durch das Konzil gefunden worden sei.

[10] H. de Lubac, Die göttliche Offenbarung = Theologia Romanica XXVI, Einsiedeln 2001, 250f (Übersetzung der dritten französischen Ausgabe, Paris 1983).

[11] Diese Intervention erfolgte in der dritten Sitzungsperiode und findet sich in der schon genannten (vgl. Anm. 3) Dokumentation von Hellín zu Dei Verbum, 539f.

[12] Ebd., 541 – In der Übersetzung folge ich mit einigen Korrekturen E. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung, 142f.

[13] E. Stakemeier, ebd., 143.

[14] J. Ratzinger, LThK-Kommentar, 527.

[15] O. Semmelroth/M. Zerwick, Vatikanum II, Über das Wort Gottes = Stuttgarter Bibelstudien 16, Stuttgart 1966, 27.

[16] Vgl. F. Gil Hellín, 3f., 75-81.

[17] Tradition und Wort Gottes, in: K. E. Skydsgaard – L. Fischer (Hg.), Schrift und Tradition, Zürich 1963, 128-156, zur Sache 44.

[18] Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III, 764. Mit Recht verweist Hoping auf G. Ruggieri, in: G. Alberigo, K. Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Band 2, Mainz 2000, 273-314, bes. 280. K. Rahners Text findet sich in: De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta – Über die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus (unter Mitarbeit von J. Ratzinger), in: E. Klinger/Kl. Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozess, Freiburg i. Br. 1984, 33-50.

[19] Vgl. dazu Hellín, Dei Verbum, 78, Anm. zu F. Die Kommission verweist darauf, dass diese Terminologie nicht in den Kontext passe und zum Teil auch nicht konsensfähig sei (dort auch die Angabe der entsprechenden Stellungnahmen).

[20] H. Hoping, Herders Theologischer Kommentar, 764 (mit dem Verweis auf U. Kühn in Anm. 217).

[21] Über diese Angelegenheit berichtet D. Deckers, Der Kardinal. Karl Lehmann. Eine Biografie, München 2002, 138-141.

[22] Vgl. Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule. Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader, Freiburg 1962.

[23] Zu diesem Begriff vgl. P. Walter, Carlo Passaglia, in: P. Neuner/G. Wenz, Theologen des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 2002, 165-182, bes. 181.

[24] W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule = Die Überlieferung von der Tradition in der neueren Theologie V, Freiburg i.Br. 1962, 325f. (dort auch die italienische Texte); vgl. auch a.a.O., 338, 348, 356, 399, 407, 412, 421.

[25] Ebd., 325.

[26] Tractatus de Divina Traditione et Scriptura, Roma-Torino 1870 u.ö., 226. zu Franzelin vgl. P. Walter, Johann Baptist Franzelin, Bozen 1987 (Bibliographie).
[27] Theologiae Dogmaticae Compendium, Drei Bände, Innsbruck 1876-1878 u.ö., zur Aufnahme Franzelins vgl. Band I, 170ff. Vgl. im Übrigen G. Schwaiger (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert, Göttingen 1975, 201-206 (Lit.).
[28] Ebd., 170.
[29] In lateinischer Sprache: « … docens nonnisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit quae tamquam divinitus revelata credenda proponit.»
[30] LThK-Kommentar, 527f.
[31] Hier ist freilich diese Übersetzung in Herders Theologischem Kommentar (Band 1, 371) der offiziellen Übersetzung vorzuziehen («mit dem *Beispiel* des Heiligen Geistes»), aber offensichtlich handelt es sich um einen Druckfehler, denn im Kleinen Konzilskompendium heißt es, mindestens in der 30. Auflage (372), auch richtig «mit dem *Beistand* des Heiligen Geistes».
[32] Zur Deutung von Art. 9 und 10, gerade auch in ihrem Zusammenhang, verweise ich auf die Kommentare von J. Ratzinger, LThK-Kommentar, 522-528 und H. Hoping, Herders Theologischer Kommentar, 759-765.
[33] Hellín, Dei verbum, 81, Zeile 60.
[34] Ebd., 80f.
[35] Vgl. hier exemplarisch K. Barth, Ad limina Apostolorum, Zürich 1967, 8,28f., 45-59.
[36] J. Ratzinger, LThK-Kommentar, 524f.
[37] Vgl. dazu die intensive Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: Verbindliches Zeugnis I-III, hrsg. von Th. Schneider und W. Pannenberg = Dialog der Kirchen 7, 8, 10, Freiburg i. Br./Göttingen 1992, 1995, 1998. Ganz besonders aufmerksam soll gemacht werden auf die beiden Gemeinsamen Erklärungen in I, 371-397, und III, 288-389.
[38] Das Thema einer richterlichen Funktion der Schrift gegenüber der Kirche hat sich inzwischen erweitert und vertieft im Blick auf das Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, das gerade auch nach der «Gemeinsamen Erklärung des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen über Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre» (1997, unterzeichnet 1999 in Augsburg) unausweichlich auf der Tagesordnung ökumenischer Gespräche steht, vgl. dazu K. Lehmann, Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? = Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 19, Bonn 1999, 23-28 u.ö.; vgl. zum Ganzen auch J. Rahner, Kirche und Rechtfertigung, Freiburg i.Br. 2004. Trotz aller inzwischen erfolgter Schritte ist nicht zu vergessen das Dokument: Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (Hg.), Kirche und Rechtfertigung, Paderborn 1974. Zur Sache vgl. auch J. Rahner, Creatura Evangelii. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, Freiburg i. Br. 2005.
[39] Vgl. insgesamt K. Lehmann, Einheit durch Vielfalt – heute. Katholische Reflexionen zum ehrenden Gedenken an Oscar Cullmann, in: Theologische Zeitschrift 57 (2002) Nr. 3 (Festheft Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft. Die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann), 280-290.
[40] Vgl. dazu schon früh O. Cullmann, in: J.Chr. Hampe, Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Band I, München 1967, 189-197, ebd., auch die Ausführungen von J.K.S. Reid, 223-231.
[41] O. Cullmann, in: Theologische Literatur-Zeitung 92 (1967), 5.
[42] Vgl. dazu G. G. Blum, Offenbarung und Überlieferung: Die dogmatische Konstitution Dei verbum im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie, Göttingen 1971; H.-J. Kühne, Schriftautorität und Kirche, Göttingen 1980. Vgl. die sehr ausgewogenen Darlegungen von U. Kühn, Zum evangelisch-katholischen Dialog = Forum (ThLZ, F 15), Leipzig 2005, 36ff.
[43] Die göttliche Offenbarung, 251.

Michael Figura · Bingen

DIE KIRCHE ALS ALLUMFASSENDES SAKRAMENT DES HEILS

Die katholische Ekklesiologie vierzig Jahre nach «Lumen Gentium»

1. Zur gegenwärtigen Situation

Nach der Liturgiekonstitution und dem Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel (beide am 4. Dezember 1963 verabschiedet) wurde als drittes Konzilsdokument am 21. November 1964 die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* feierlich verkündet. Am selben Tag proklamierte *Papst Paul VI.* in seiner Ansprache zum Abschluss der dritten Konzilsperiode *Maria* zur *Mutter der Kirche*. Die beiden entscheidenden Sätze dabei lauten: «Zur Ehre der seligen Jungfrau und zu unserem Trost erklären Wir Maria zur Mutter der Kirche, d.h. des ganzen christlichen Volkes, der Gläubigen sowohl wie der Hirten, die sie ja als ihre liebste Mutter bezeichnen. Zugleich wünschen Wir, dass nun das ganze christliche Volk der Gottesmutter unter diesem Namen noch mehr Ehre erweise und sich im Gebet an sie wende.»[1] Der Papst bringt damit die enge Beziehung zwischen Maria und der Kirche zum Ausdruck, die durch das Zweite Vaticanum, vor allem das achte Kapitel der Kirchenkonstitution, erneut ins theologische und gläubige Bewusstsein gerückt wurde.

Unmittelbar nach Konzilsende erschienen 1966 im deutschsprachigen Raum zwei Kommentare, die weithin das theologische und pastorale Verständnis der Kirchenkonstitution in der ersten Phase der Konzilsrezeption geprägt haben: *Baraúna*[2] und die dem Zweiten Vaticanum gewidmeten *drei Ergänzungsbände zur zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche*[3].

Vierzig Jahre nach Abschluss des Konzils legt nun der Herderverlag einen fünfbändigen theologischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil vor, in dem sich Peter Hünermann auf über 300 Seiten mit *Lumen Gentium* beschäftigt[4]. Zu einem besseren Verständnis des Konzils verhilft auch das fünfbändige Werk Giuseppe Alberigos über die Geschichte des Konzils, von dem bisher auf deutsch die ersten drei Bände erschienen sind[5].

Michael Figura, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

Die Besinnung auf die Geschichte des Konzils und neue Kommentierungen der Konzilstexte sind gerade dann sinnvoll, wenn sich die kirchliche Situation so dramatisch verändert hat, wie es in den 40 Jahren nach Abschluss des Konzils in Deutschland geschehen ist.

Das Konzil hatte in den frühen sechziger Jahren viele Hoffnungen geweckt, die nun verwirklicht werden sollten. Um nur einige nachkonziliare ekklesiologische Erwartungen zu benennen: Innerkirchlich ging es um die Neuordnung der Liturgie, das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen, bischöfliche Kollegialität und Bischofskonferenzen, die Zuordnung und Unterscheidung von gemeinsamem und hierarchischem Priestertum, synodale Elemente im Leben der Kirche sowie die Mitverantwortung der Laien in neu zu schaffenden Räten auf der Ebene der Diözese und der Pfarrei. Zwischenkirchlich sollte das Ökumenismusdekret verwirklicht werden, d.h. Annäherung an die getrennten Ostkirchen sowie an die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Interreligiös standen die Aufgaben des Dialogs mit den Weltreligionen und das katholische Missionsverständnis an. Schließlich ging es um das Verhältnis von Kirche und säkularer Welt.

In diese Zeit der Umsetzung des Zweiten Vaticanum traf der mit der Studentenrevolution 1968 verbundene Traditionsbruch, in dessen Gefolge alle bisher gepflegten Gewohnheiten in Frage gestellt und alle Institutionen einer radikalen Kritik unterzogen wurden. In der Kirche zeigte sich diese Entwicklung u.a. daran, dass der Gottesdienstbesuch zunächst langsam, dann aber immer deutlicher zurückging, sich in verschiedenen europäischen Ländern nach dem Konzil Solidaritätsgruppen, zunächst von Priestern, dann auch von Laien, bildeten, die mit der nachkonziliaren Entwicklung der Kirche nicht einverstanden waren. Einen Schub zur Neugründung solcher Gruppen bildete die Enzyklika *Humanae Vitae* Papst Pauls VI. vom 25. Juli 1968. Ihre tiefen theologischen Aussagen über eheliche Liebe, verantwortete Elternschaft und das Wesen des ehelichen Aktes wurden kaum wahrgenommen, es wurde vielmehr nur mit Enttäuschung registriert, dass der Papst die Pille als sittlich unerlaubten Weg der Geburtenkontrolle ausschließt. *Humanae Vitae* war zwar nicht die Ursache, aber doch ein wichtiger Anlass für die Autoritätskrise in der Kirche. Sie zeigte sich in Deutschland besonders auf dem Essener Katholikentag vom 4. bis 8. September 1968. Die deutschen Bischöfe hatten zwar am 30. August 1968 in der Königsteiner Erklärung pastorale Hilfen zum Umgang mit der Norm der Enzyklika zu geben versucht, konnten aber die Autoritätskrise, in die das Papstamt in Deutschland geraten war, nicht aufhalten.

In dieser aufgewühlten Zeit fand die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975), kurz genannt die Würzburger Synode, statt. In der DDR wurde fast gleichzeitig die sog. Dres-

dener Pastoralsynode abgehalten. Beiden ging es um die Umsetzung des Konzils in die Teilkirchen.

Im Gefolge des Konzils sind in der Kirche neue, zur Hoffnung Anlass gebende geistliche Bewegungen entstanden, wie z.B. *Comunione e Liberazione* und das *Neokatechumenat*, die das kirchliche Leben bereichern, es sind aber auch schwierige Fragen aufgebrochen, wie z.B. die Auseinandersetzung mit *Marcel Lefebvre* und der von ihm 1970 gegründeten *Priesterbruderschaft Pius X.* Die Frage nach dem authentischen Verständnis der Kirchenkonstitution des Konzils wurde 1985 geklärt, als die Außerordentliche Bischofssynode die «Communio-Ekklesiologie» zum Auslegungsprinzip des Konzilsdokuments gemacht hat.

Gegenwärtig ist die ekklesiologische Debatte nicht nur in den deutschen Diözesen, sondern auch in anderen europäischen Ländern (z.B. Frankreich) von dem Ringen um *Strukturreformen* bestimmt, die deshalb nötig sind, weil in den vierzig Jahren nach Konzilsende die Beteiligung am kirchlichen Leben auf allen Ebenen stark abgenommen hat. Die Zahl der Taufen und der kirchlichen Eheschließungen geht ebenso zurück wie die der Priesteramtskandidaten und damit der zukünftigen Pfarrer. Auch die geringeren Einnahmen aus der Kirchensteuer stellen die Kirche in Deutschland vor weitreichende Fragen. So muss z.B. die Notwendigkeit von Immobilien der Pfarreien neu untersucht werden. Die Kirche in Deutschland trägt in vielem einen zu großen Mantel, der nun der gegenwärtigen Situation angepasst werden muss. Es geht also um eine Standortbestimmung der Kirche heute, die bei uns immer noch als «Volkskirche» bezeichnet wird, obwohl ihr das «Volk» langsam abhanden kommt. Die Strukturreformen haben zum Ziel, in dieser Zeit des Übergangs von der «Volkskirche» zu einer modifizierten Gestalt der Kirche, die noch keine überzeugende Bezeichnung hat (idealisierend wird von Entscheidungs- oder Freiwilligkeitskirche gesprochen), die Pfarreien zu lebendigeren Gemeinden zu machen und in ihnen den missionarischen Geist zur Neuevangelisierung zu wecken[6]. Gegenwärtig ist wohl die wichtigste Aufgabe der Kirche, die Gottesfrage wach zu halten, denn viele Menschen, auch Christen, leben auf Grund der immer weiter um sich greifenden Säkularisierung aller Lebensbereiche so, als gäbe es Gott nicht.

Nach diesen mehr bruchstückhaften Hinweisen auf die gegenwärtige Situation der Kirche ist es angebracht, zum besseren Verständnis des Neuansatzes des Konzils zunächst einen kurzen Blick auf die Ekklesiologie der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts zu werfen.

2. Die katholische Ekklesiologie am Vorabend des Zweiten Vaticanum

Bekannt ist das Wort *Romano Guardinis* (1885-1968) aus dem Jahr 1922: «Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die

Kirche erwacht in den Seelen.»[7] Für *Guardini* ist die Kirche nicht nur eine institutionelle Größe, sondern vor allem der Grund, aus dem der Christ lebt und in dem er seine Existenz verwirklicht.

Das Bild vom mystischen Leib war in dieser Zeit des Erwachens der Kirche in den Gläubigen der zentrale ekklesiologische Leitgedanke. Das ist ein wesentliches Verdienst des großen Tübinger Theologen *Johann Adam Möhler* (1796-1838), der in seinem Hauptwerk *Symbolik* schreibt: «So ist denn die sichtbare Kirche… der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden.»[8] Sein Tübinger Nachfolger *Karl Adam* (1876-1966) führt diese Linie weiter und versteht die Kirche als Fortdauer der Menschwerdung Christi: «Der Katholik ergreift und bejaht Jesus endgültig und entscheidend in dem strömenden Leben seiner Kirche, in Jesu mystischem Leib.»[9] Beide haben sowohl auf die Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis* (1943) als auch auf *Lumen Gentium* eingewirkt.

Auch im Zentrum der Ekklesiologie des belgischen Jesuiten *Émile Mersch* (1890-1940) steht der Gedanke des mystischen Leibes Christi: Die Kirche ist der fortlebende Christus und sein mystischer Leib, ohne dass beide vollkommen identifiziert werden könnten. Die Eingliederung in den Leib Christi macht die Christen zu «filii in Filio» («Söhne im Sohn»), die zu einem Leben aus den theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) berufen sind[10].

Mit seinem ganzen Werk bis zu Beginn der sechziger Jahre, vor allem jedoch mit drei Büchern über die Kirche hat der französische Jesuit und spätere Kardinal (1983) *Henri de Lubac* (1896-1991) die Ekklesiologie des Konzils vorbereitet. Am Anfang steht sein programmatisches Werk *Catholicisme* (1938)[11]. Aus dem reichen Inhalt des Buchs sei nur auf einen auch für das Zweite Vaticanum entscheidenden ekklesiologischen Gedanken hingewiesen. De Lubac stellt nämlich hier die Frage: Wie kann eine in der Geschichte beschränkte Gestalt, die katholische Kirche, auf das Heil der Gesamtwelt ausgerichtet sein? In welchem Sinn ist sie «heilsnotwendig»?[12] In seinem großartigen Werk *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge* (1939; [2]1949) macht *de Lubac* darauf aufmerksam, dass das Wort *corpus mysticum* ursprünglich die Eucharistie bezeichnet und dass für Paulus wie für die Kirchenväter der Gedanke der Kirche als Leib Christi untrennbar mit dem Gedanken der Eucharistie verbunden gewesen ist, in welcher der Herr leibhaftig da ist und uns seinen Leib zur Speise gibt. So entstand nun eine eucharistische Ekklesiologie, die man auch gern *Communio-Ekklesiologie* nennt. «Diese communio-Ekklesiologie ist das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche geworden, das Neue

und zugleich ganz Ursprüngliche, das uns dieses Konzil schenken wollte.»[13] In *Méditation sur l'Église* bietet *de Lubac* «gleichsam die Spiritualität zur Theologie von ‹*Catholicisme*›»[14]. Von diesen drei Werken ist *Lumen Gentium* beeinflusst, vor allem was das Mysterium der Kirche und die Wechselwirkung von Eucharistie und Kirche betrifft: «Kirche (durch das Amt) macht die Eucharistie» und «Eucharistie macht die Kirche» als Eingliederung in den Leib Christi.

Der französische Dominikaner *Yves Congar* (1904-1995; Kardinal 1994) entdeckte durch profunde Quellenforschung Kirche neu als Volk Gottes und Communio sowie den Heiligen Geist als deren Lebensprinzip[15]. Eine wahre Fundgrube für die Geschichte des Zweiten Vaticanum ist sein posthum veröffentlichtes Konzilstagebuch: *Mon Journal du Concile*, I (1960-1963) und II (1964-1966), Paris: Cerf 2002.

Die Studie des Frankfurter Jesuiten *Otto Semmelroth* (1912-1979): *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt a.M. 1953) war bahnbrechend für die Wiedergewinnung des sakramentalen Kirchenverständnisses des Zweiten Vaticanum, wenn auch heute nicht mehr so sehr von der Kirche als *Ur*sakrament, sondern eher als *Wurzel*sakrament gesprochen wird.

Es wären selbstverständlich noch viele andere zu nennen, die auf die Ekklesiologie des Konzils eingewirkt haben, vor allem *Karl Rahner*[16]. *Antonio Acerbi* führt sie auf in seinem Buch *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975. Er stellt dort fünf ekklesiologische Modelle am Vorabend des Konzils vor: 1) das Mysterium der Kirche, 2) die geschichtliche Dimension der Kirche, 3) die sakramentale Verankerung der kirchlichen Verfassung, 4) die personalistische und gemeinschaftliche Dimension der Kirche, 5) die strukturelle Einheit des Gottesvolkes (S. 49-103). Weiteres reiches Material für das Reifen der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum findet sich in dem zweibändigen Werk von *Angel Anton* SJ, *El Mistero de la Iglesia,* Madrid/Toledo 1986/1987 (*BAC* 26/30).

3. Die Dogmatische Konstitution «Lumen Gentium»

Das Erste Vaticanum hat in der vierten Sitzung am 18. Juli 1870 die *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi* verabschiedet, allerdings nur das, was Primat und Infallibilität des römischen Bischofs betrifft.

Zum ersten Mal im Lauf ihrer Geschichte hat sich die Kirche auf dem Zweiten Vaticanum selbst definiert, oder – vielleicht besser gesagt – beschrieben in der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*. In der ersten Sitzungsperiode (1962) hatten die Konzilsväter das von der Vorbereitungskommission vorgeschlagene Schema *De Ecclesia* verworfen. Es bedurfte dreier Entwürfe, bis am 21. November 1964 die Konstitution mit 2151

Jastimmen gegen 5 Neinstimmen angenommen und am gleichen Tag feierlich promulgiert wurde. Es würde den Rahmen eines Artikels sprengen, jetzt die Geschichte der Redaktion der Texte zu verfolgen oder eine genaue Analyse der Dogmatischen Konstitution über die Kirche vorzulegen[17]. Es geht hier nur darum, die hauptsächlichen ekklesiologischen Errungenschaften des Konzils herauszustellen.

3.1 Das Mysterium der Kirche

Die Kirche ist eine Glaubenswirklichkeit: *Credo … et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*. Das Konzil bekennt sich unter Hinweis auf griechische und lateinische Kirchenväter zur *Ecclesia de Trinitate* (vgl. *LG* 2-4): «So erscheint die ganze Kirche als ‹das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk›» (*LG* 4 mit Verweis auf Cyprian, *De Dominica Oratione* 23 [CCL 3 A, 105]). Von dieser trinitarischen Perspektive müssen die Aussagen des Konzils zur Sakramentalität der Kirche verstanden werden.

3.1.1 Die Kirche als Sakrament

Am Anfang der Kirchenkonstitution steht das *Mysterium der Kirche*. Entsprechend dem biblischen und patristischen Sprachgebrauch meint *Mysterion* die Einheit von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Erkennbarem und Verborgenem. So gelangt das Konzil gleich im 1. Art. zur Wesensbeschreibung der Kirche: «Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.» Das Konzil nennt die Kirche an mehreren, und zwar recht programmatischen Stellen (universales) *Heilssakrament* (*SC* 26; *LG* 1; 9,3; 48,2; *GS* 45; *UR* 3; *AG* 1; 5). Die sakramentale Struktur der Kirche sollte zunächst zu einem umfassenderen Kirchenbild verhelfen. Vielfach wird die Kirche ja nur eindimensional verstanden. Man spricht dann von der *Amtskirche* oder von der Kirche als *Institution*, der man – wie auch anderen Institutionen – skeptisch gegenübersteht. Einundvierzig Jahre nach der Promulgation von *LG*, vierzig Jahre nach *GS* (7.12.1965) wird man feststellen müssen, dass sich der Gedanke der Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils im Bewusstsein der Gläubigen kaum durchgesetzt hat. In der unmittelbaren nachkonziliaren Zeit galt der Begriff *Volk Gottes* als Leitthema der Ekklesiologie. Spätestens seit der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 gilt als ekklesiologischer Leitbegriff die (sakramentale) Communio-Struktur der Kirche.

Aus den konziliaren Diskussionen und aus der Entstehungsgeschichte von *LG* geht hervor, dass die Bezeichnung der Kirche als Sakrament von

vornherein nicht selbstverständlich war. Bei den Kirchenvätern findet sich durchaus eine sakramentale Bestimmung der Kirche. So nennt z.B. Cyprian die Kirche «unitatis sacramentum» (*De unitate* 7 [CCL 3, 254]). Auch in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts taucht die Bestimmung der Kirche als Sakrament häufig auf. Hier sei nur erinnert an den Satz *Henri de Lubacs*: «Wenn Christus das ‹Sakrament Gottes› genannt werden konnte, so ist für uns die Kirche das Sakrament Christi, sie repräsentiert ihn in der ganzen ursprünglichen Kraft des Wortes; sie schenkt uns seine wahrhaftige Gegenwart.»[18]

Trotz dieser theologischen Vorgaben war zunächst auf dem Konzil ein Zögern festzustellen, von der Kirche als *Sakrament* zu sprechen. Das hing mit der theologiegeschichtlichen Entwicklung des Wortes *sacramentum* zusammen. Seit dem Hochmittelalter, spätestens seit dem Konzil von Trient (1545-1563) ist dieses Wort ein festgefügter Begriff, der für sieben Grundvollzüge der katholischen Kirche gebraucht wird: eben die sieben Sakramente.

Erst nach der Herausarbeitung eines analogen Sakramentsbegriffs konnte die Kirche als *Sakrament* bezeichnet werden. Er bahnt sich in *LG* 8 an, wo von der Kirche ausgesagt wird, sie sei «in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).»

Dem analogen Sakramentsbegriff (Christus als Ursakrament, Kirche als Wurzel- oder Grundsakrament, aus dem die sieben Sakramente hervorgehen) trägt das Konzil dadurch Rechnung, dass es bei der bereits zitierten ersten Einführung der sakramentalen Bestimmung der Kirche das Wörtchen *veluti* («gleichsam») einfügt.

Die analoge Bezeichnung der Kirche als *Sakrament* zeigt sich in verschiedener Hinsicht in den Texten des Zweiten Vaticanum:

1) Das Konzil weist darauf hin, dass die Bestimmung der Kirche als allumfassendes Heilssakrament nicht die ganze Wirklichkeit der Kirche ausschöpft. Sie muss zusammengesehen werden mit verschiedenen Bildern (*LG* 6) und Bestimmungen der Kirche (Volk Gottes, Communio, hierarchische Struktur).

2) Das Konzil spricht von der Kirche als allumfassendem Heilssakrament stets in einem christologischen (*LG* 1) und pneumatologischen (*LG* 48) Kontext. Dadurch wird die Bindung der Kirche an Christus und den Geist zum Ausdruck gebracht. Als Sakrament ist die Kirche keine autonome Größe, sondern Verweis auf den dreifaltigen Gott. Die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum ist deshalb, wie bereits gesagt, trinitarisch verankert.

3) Die Bestimmung der Kirche als allumfassendes Heilssakrament steht in einem eschatologischen Kontext. Diese Bestimmung ergibt sich aus dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes (vgl. *LG* 3; 5) sowie aus der Verbindung der pilgernden Kirche mit der himmlischen Kirche (vgl. *LG* 48-51). Die Kirche steht so in der Spannung zwischen dem bereits in Christus erschienenen Heil – Wahrheit und Gnade (vgl. *LG* 8) – und dem noch ausstehenden Heil als endgültiger Rettung des Menschen aus den versklavenden Mächten des Gesetzes, der Sünde und des Todes. So ist die Kirche *Sakrament* des bereits in Jesus Christus erschienenen und doch noch nicht vollendeten Heils. Denn Heil in Fülle ist die unverlierbare Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Als Sakrament des Heils schenkt uns die Kirche anfanghaft bereits hier auf Erden durch ihre Sakramente Einheit, Frieden, Versöhnung mit Gott und untereinander. Dadurch wird die Kirche zum Sakrament der Vereinigung der Gläubigen mit Gott und untereinander und so auch zum Sakrament des Heiles für die Welt, die Gott bis zur Hingabe seines Sohnes geliebt hat (vgl. *Joh* 3,16).

3.1.2 Die Kirche als «eine einzige komplexe Wirklichkeit»

Nach *LG* 8 ist die Kirche *una realitas complexa*, denn sie besitzt eine differenzierte Einheit, «die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst». Die innere, göttliche Natur der Kirche ist verborgen, sie offenbart sich aber in der sichtbaren Gestalt der katholischen Kirche. Um diese komplexe Wirklichkeit der Kirche zu erklären, gebraucht das Konzil die bereits erwähnte Analogie (Zusammenhang bei gleichzeitiger Differenz) zwischen Kirche und Menschwerdung Jesu Christi. Die christologische Analogie wird hier jedoch pneumatologisch ausgeweitet, da die Kirche zugleich Ort der Gegenwart des Geistes Jesu Christi ist.

Diese «eine einzige komplexe Wirklichkeit» der Kirche verweist auf deren Sakramentalität. «Sakrament» wird in *LG* 1 ganz in der Tradition der klassischen Sakramentslehre als «Zeichen und Werkzeug» erklärt. Mit der bereits erwähnten nur analogen Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche greift das Konzil auf den älteren Sakramentsbegriff der patristischen Theologie zurück. Dort ist *sacramentum* noch kein ausschließlich kirchlich-sakramentalem Handeln vorbehaltener Begriff, sondern Übersetzung des biblischen Wortes *mysterion* (Geheimnis), womit nicht etwas prinzipiell Unerkennbares gemeint ist, sondern der geschichtliche Heilsplan Gottes, der sich auf sichtbare Weise offenbart.

Mit dem Begriff *sacramentum* soll die konkrete Kirche beschrieben werden, die als komplexe Wirklichkeit nicht in einem einzigen Zugriff in ihrer vollen Wirklichkeit erfasst werden kann. Sie ist die gnadenhafte Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die hier auf Erden

als sichtbares Gefüge verfasst ist. Sie ist die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und zugleich der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und zugleich die geistliche Gemeinschaft, die irdische und die zugleich mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche. Auf diese Spannung will die Bezeichnung der Kirche als *Sakrament* aufmerksam machen. Kirche als *Sakrament* kann uns dann vor einer doppelten Versuchung bewahren: einerseits die konkrete irdische Kirche als die ganze Wahrheit über die Kirche zu nehmen, denn katholische Ekklesiologie kennt die leidende (Fegfeuer), die streitende (hier auf Erden) und die himmlische Kirche, andererseits die irdische Kirche vorschnell in eine spiritualistische Sicht zu überspringen, in der Strukturen und Ämter überflüssig wären, sondern es nur auf das Zusammenwirken der Charismen ankäme.

Die sichtbare Kirche ist letztlich ein nur im Glauben erfassbares Geheimnis. Deshalb gehört sie ohne jede Einschränkung ins Glaubensbekenntnis. Doch wesentlich ist das Irdische und Sichtbare an der Kirche nur als *sacramentum*, als Zeichen und Werkzeug für die nur im Glauben erfassbare göttliche oder geistliche Wirklichkeit der Kirche. Sakramentale Struktur der Kirche bedeutet demnach, dass das gesellschaftliche Gefüge der Kirche vergegenwärtigendes und wirksames Zeichen des in Jesus Christus erschienenen Heils Gottes für die ganze Welt ist. In diesem «sakramentalen Sinn» dient das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Jesu Christi, der es belebt zum Wachstum seines Leibes. Von hier aus ist auch die wichtige Aussage des Konzils zu verstehen: «Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen (vgl. Joh 12,32 griech.). Auferstanden von den Toten (vgl. Röm 6,9), hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht. Zur Rechten des Vaters sitzend, wirkt er beständig in der Welt, um die Menschen zur Kirche zu führen und durch sie enger mit sich zu verbinden, um sie mit seinem eigenen Leib und Blut zu ernähren und sie seines verherrlichten Leibes teilhaftig zu machen» (*LG* 48). In *LG* 9 verbindet das Konzil auf Grund der Sakramentalität der Kirche das erste Kapitel der Kirchenkonstitution über das Geheimnis der Kirche mit dem zweiten über das Volk Gottes: «Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei.»

3.1.3. Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche: Die Bedeutung des subsistit in (LG 8)

Von dieser Kirche, die das allumfassende Heilssakrament ist, wird gesagt: «Dies ist die einzige Kirche, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine,

heilige, katholische und apostolische bekennen.» Nun könnte man immer noch fragen: Wo ist diese Kirche? Das Konzil gibt darauf eine Antwort, die zu seinen bekanntesten, aber zugleich auch umstrittenen Aussagen gehört. «Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird» (*LG* 8). Aus dem *subsistit in*, das zur Konzilszeit eine Neuerung im Selbstverständnis der katholischen Kirche bedeutete, wurden nach dem Konzil teilweise unzutreffende Schlüsse gezogen. Der spätere Kardinal *Aloys Grillmeier* SJ (1910-1998), der als Konzilstheologe mit der Entstehungsgeschichte von *LG* bestens vertraut ist, schreibt in seinem Kommentar zu *LG* 8,2: Mit dem *subsistit in* «ist ein Zweifaches gesagt …: 1. Die wahre und einzige Kirche Christi existiert in geschichtlicher Konkretheit. Sie ist damit als solche – bei allem Mysteriencharakter – feststellbar und erkennbar. – 2. Die konkrete Existenzform dieser von Christus gestifteten Kirche ist die katholische Kirche. a) Es wird nicht mehr gesagt: ‹ist› die ‹römische› Kirche. Damit soll betont werden, dass die römische Kirche als Lokalkirche nur ein Teil der Gesamtkirche ist, obwohl ihr Bischof das Haupt aller Bischöfe der katholischen Kirche ist … b) Es wird auch nicht mehr ein absolutes, exklusives Identitätsurteil ausgesprochen, etwa in dem Sinn: Die Kirche Christi ‹ist› die katholische Kirche. Damit wird nicht eine Unklarheit über die Erkennbarkeit der Kirche Christi geschaffen. Es wird nur einer konkreten Wirklichkeit Rechnung getragen, nämlich der Tatsache, ‹dass außerhalb ihres (= der katholischen Kirche) Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind›.»[19]

Alexandra von Teuffenbach beschäftigt sich in ihrer an der Gregoriana unter Leitung von *P. Karl Josef Becker SJ* verfassten und 2002 veröffentlichten Dissertation mit der Bedeutung des *subsistit in*[20]. Dazu wertet sie neben den Konzilsakten vor allem die persönlichen Unterlagen des holländischen Jesuiten *Sebastian Tromp* (1889-1975) aus, der Sekretär der Vorbereitenden und der Theologischen Kommission des Zweiten Vaticanum war. Hier kann nicht der reiche Inhalt dieser Arbeit ausgebreitet werden. Nur einiges sei erwähnt: Eine genauere Analyse der Verwendung des *subsistit in* in den verschiedenen Konzilskommissionen führt sie zu dem Ergebnis, dass das Konzil in dieser Frage in einer klaren Kontinuität mit der Tradition der Kirche steht. Das *subsistit in* sei deshalb als *est* zu interpretieren (395). Die Autorin sucht nachzuweisen, dass *Tromp* selbst, der dem *est* anhing, das *subsistit in* eingebracht habe. Sie verweist aber auch (vgl. 378; 380) auf die berühmt gewordene *Relatio 25*, welche die ökumenische Grundintention von *LG* 8 zum Ausdruck bringt: «Quaedam verba mutantur: loco ‹est› … dicitur ‹subsistit in›, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt.»

Von diesem Verständnis der einzigen Kirche Christi her, das sich auch im Ökumenismusdekret (vgl. *UR* 19 f) findet, anerkennt das Konzil, dass nicht nur einzelne nichtkatholische Christen außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche das Heil erlangen, sondern dass andere christliche Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften vielfaches und wesentliches christliches Erbe bewahrt haben (vgl. *UR* 21 ff; *OE* 5 f). Die katholische Kirche bekennt sich auch zur Heilsvermittlung an alle Menschen, die religiös sind ohne christliches Bekenntnis, ja an alle, «die ohne Schuld noch nicht zur Anerkennung Gottes gelangt sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen» (*LG* 16).

Mit der Formulierung *subsistit in* ist die Frage nach dem Verhältnis der einen Kirche zu den vielen Kirchen bewusst offengelassen. Der mystische Leib Christi, d.h. die Kirche, wird aber doch mit der heiligen katholischen Kirche identifiziert (vgl. *OE* 2).

Nach dem Konzil wurde das *subsistit in* wiederholt zum Anlass genommen, zu fragen, ob die einzige Kirche Christi nur in der katholischen, oder nicht auch in anderen christlichen Kirchen *subsistieren* könne. Die Glaubenskongregation nimmt in ihrer Notifikation vom 11. März 1985 zum Buch von Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht* (portugiesisches Original 1981; dt. Übers. Düsseldorf [2]1985) zu dieser Frage Stellung: «Das Konzil … hatte das Wort ‹subsistit› gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, dass nur eine einzige ‹Subsistenz› der wahren Kirche besteht, während es außerhalb ihres sichtbaren Gefüges lediglich ‹Elemente des Kircheseins› gibt, die – da sie Elemente derselben Kirche sind – zur katholischen Kirche tendieren und hinführen … Das Dekret über den Ökumenismus bringt dieselbe Lehre zum Ausdruck …, die in der Erklärung Mysterium Ecclesiae, Nr. 1, noch einmal präzisiert wurde …!»[21]. Das *subsistit in* hat, wie *Peter Lünings* Rezension der Dissertation von *A. von Teuffenbach* beweist[22], in der gegenwärtigen ekklesiologischen Diskussion nichts von seiner Aktualität verloren.

3.1.4. Universalkirche und Teilkirchen

In *LG* 23 findet sich zum Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen die für die weitere Entwicklung der Ekklesiologie wegweisende Aussage: «Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung. Der Bischof von Rom ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen. Die Einzelbischöfe hinwiederum sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und

einzige katholische Kirche (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit*).»

Gegenwärtig wird das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen neu diskutiert. Als Anlässe dazu seien aus jüngster Zeit nur erwähnt die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* (6. Aug. 2000) und die sich lange hinziehende Auseinandersetzung der Deutschen Bischofskonferenz mit Rom über den rechten Weg der Schwangerschaftskonfliktberatung[23]. Dabei geht es um die «notwendige Balance von Weltkirche und Ortskirchen» *(Hans Maier)*. Es scheint jedoch, dass wir diese noch nicht gefunden haben, obwohl die Glaubenskongregation 1992 im Schreiben *Communionis notio* dieses Thema ausführlich behandelt hat[24]. Dieses Schreiben ist auf Vorbehalte gestoßen, die sich besonders an folgender Aussage festmachen: «[Die Gesamtkirche] ist … im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder *einzelnen* Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit.»[25]

Kardinal Ratzinger hat den ontologischen Vorrang der *Ecclesia universalis* vor den *Ecclesiae particulares* mit zahlreichen Argumenten aus der Väterzeit verteidigt. Die Gegenposition dazu vertritt unter anderen Kardinal Kasper[26], der sich dabei auch auf *Henri de Lubac* beruft.

Die richtige Balance zwischen Universalkirche und Teilkirchen gehört sowohl systematisch als auch pastoral zu den drängenden ekklesiologischen Aufgaben der Gegenwart. Darauf weisen unter anderem die Außerordentliche Bischofssynode 1985 als auch das Apostolische Schreiben *Tertio Millennio adveniente* (1994) hin. Dennoch handelt es sich dabei nicht nur um ein Problem der Gegenwart. *De Lubac* weist an Hand der Ignatiusbriefe, der *Traditio apostolica* und der Briefe Cyprians nach, dass die Bischofskirche sich während des 3. Jahrhunderts definitiv herausgebildet hat. In der Folge werden die beiden bischöflichen Hauptaufgaben weiter entfaltet: die Leitung der eigenen Teilkirche und die Mitverantwortung für andere Gemeinden. Das Bindeglied zwischen Teilkirchen und Universalkirche bildet die *communio* als ekklesiologische Gemeinschaft nach dem Bild der trinitarischen Gemeinschaft Gottes und als eucharistische Gemeinschaft, die gegenseitige Immanenz zwischen Christus und den Gläubigen und den Gläubigen untereinander im mystischen Leib Christi beinhaltet. *Basil Studer* fasst diesen Zusammenhang für die Zeit nach 300 kurz zusammen: «Auf der Ebene der ekklesiologischen Reflexion lässt sich … erkennen, dass die Lokalkirche noch ausdrücklicher denn zuvor als eucharistische Gemeinschaft hingestellt wurde, welche sich ständig am Altar erneuert. Andererseits kam nun klarer zum Ausdruck, dass die ‹Universalkirche› in der *koinonia* besteht, in der alle Bischöfe zusammen die Sorge für den gemeinsamen Glauben tragen … Vom Ende des vierten Jahrhunderts an erhoben im übrigen die Bischöfe von Rom mehr oder weniger unangefochten den Anspruch auf eine *sollicitudo*

omnium ecclesiarum, die über die Mitverantwortung der anderen Bischöfe hinausging»[27].

Um das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen bzw. Ortskirchen näher darzustellen, müssten die Aussagen des Konzils über Kirche und Eucharistie, das Bischofskollegium, das Petrusamt genauer untersucht werden, was aber hier nicht geschehen kann.

3.2 Zwei Ekklesiologien in Lumen Gentium?

Seit *Antonio Acerbi* 1975 sein bereits erwähntes Buch *Due ecclesiologie* veröffentlicht hat, in dem er sorgfältig die Genese der Kirchenkonstitution verfolgt von der juridischen Tendenz in der Vorbereitungsphase des Konzils über das Aufkommen einer kommunalen Tendenz in der ersten Periode (1962), das Aufeinanderprallen beider Tendenzen in der zweiten Periode (1963) bis zu den letzten Konfrontationen zwischen beiden Tendenzen in der dritten Periode (1964), ist es üblich geworden, von zwei Ekklesiologien in *LG* zu sprechen: Communio-Ekklesiologie und juridische Ekklesiologie bzw. hierarchische Struktur der Kirche (Kap. III: *Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt*; *Nota explicativa praevia* [Erläuternde Vorbemerkung]).

Das unausgeglichene Vorliegen zweier Ekklesiologien wurde während des Konzils zwar bemerkt, aber noch nicht als mögliche Quelle späterer Auseinandersetzungen über Wesen und Struktur der Kirche wahrgenommen. In der unmittelbaren Nachkonzilszeit war der ekklesiologische Leitbegriff *Das Volk Gottes* (Kap. II). Als man schließlich nicht nur aufgrund der Studie von *Acerbi*, sondern neben anderem auch durch den bereits erwähnten «Fall Lefebvre» auf die sogenannte «zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum»[28] aufmerksam wurde, hat die Außerordentliche Bischofssynode 1985 – 20 Jahre nach Abschluss des Konzils – die bereits erwähnte Communio-Ekklesiologie zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vaticanum erhoben. Sie wollte dadurch eine authentische Interpretation der Kirchenkonstitution geben, aber auch den Streit zwischen zwei Ekklesiologien entscheiden, durch den in der Zeit nach dem Konzil nicht nur verschiedene Akzentuierungen im Kirchenverständnis möglich wurden, sondern auch manche nachkonziliaren Konflikte entstanden sind.

4. Die Bedeutung von Lumen Gentium für die gegenwärtige Ekklesiologie

Die Kirche ist zum zentralen Thema des Konzils geworden. *Lumen Gentium* ist das bedeutendste Konzilsdokument über die Kirche, obwohl letztlich alle Texte des Konzils von der Kirche handeln.

Die Aussagen des Konzils über die Kirche wurden durchaus positiv aufgenommen. Das gilt besonders für das Selbstverständnis der Kirche als

pilgerndes Volk Gottes, die Aufwertung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften, die Aussagen über das Bischofskollegium mit und unter dem Papst, die Bedeutung der Teilkirchen, in denen und aus denen die einzige katholische Kirche besteht, die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats in der lateinischen Kirche. Das Konzil hat auch eine Neubestimmung der Laien in der Kirche vorgenommen (vgl. *LG* 33). Das achte Kapitel, das Maria in das Geheimnis Christi und der Kirche einordnet, war für die weitere Entwicklung der Mariologie wichtig.

Nur stichwortartig können einige ekklesiologische Entwicklungen nach dem Zweiten Vaticanum genannt werden: Seit dem Konzil ist die ekklesiologische Literatur immens gewachsen, so dass sie kaum noch überblickt werden kann. Während die Ekklesiologie bis in die unmittelbare Zeit vor dem Zweiten Vaticanum ihren spezifischen Ort in der Apologetik oder Fundamentaltheologie hatte, wird sie nun auch ein Traktat der Dogmatik.

Die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum, vor allem dessen Aussagen über das authentische Lehramt des Papstes (*LG* 24), musste ihre erste Bewährungsprobe zeigen in den schweren innerkirchlichen Auseinandersetzungen um *Humanae Vitae*, worauf bereits eingangs hingewiesen wurde.

Die Nachkonzilszeit war aber auch, wie bereits am Anfang erwähnt, von einer *Diskussion um das kirchliche Amt* bestimmt. Das Konzil hatte herausgestellt, dass der Bischof «mit der Fülle des Weihesakraments ausgezeichnet ist» (*LG* 26). Die Bischöfe «haben die Aufgabe ihres Dienstamtes in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben» (*LG* 27). Damit ist auch die Priesterfrage gestellt. Das Konzil hatte sich zwar in den Dekreten *Optatam totius* und *Presbyterorum ordinis* mit Ausbildung, Dienst und Leben der Priester beschäftigt, doch die Priesterfrage gehörte nicht zu den zentralen Themen des Konzils. Die nachkonziliare Zeit führte zu manchen Verunsicherungen und Unruhen im Klerus. Auslösend war dabei der kulturelle Umbruch, der auch die Priester und ihr Amt nicht unberührt ließ. Aber auch das neue Selbstverständnis der Kirche als pilgerndes Gottesvolk, die Betonung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften und Gefirmten (vgl. *LG* 10), die Öffnung der Kirche zur Welt, exegetische und dogmengeschichtliche Studien zur Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Ämter erschütterten das überkommene Priesterbild[29]. Angesichts der neuen pastoralen Berufe und der Mitverantwortung der Laien stellte sich die Frage nach der «differentia specifica» des priesterlichen Dienstes. Man sprach von der «Rollenunsicherheit» der Priester angesichts der neuen pastoralen Entwicklungen, die sich jetzt bei den Strukturreformen der Diözesen wiederholt.

In öffentlichen Diskussionen wurde um priesterliches Amt und priesterliche Lebensform gerungen. Manche Priester legten ihr Amt nieder. In dieser Situation hat die Glaubenskommission der Deutschen Bischofs-

konferenz 1969 unter Leitung des Mainzer Bischofs Hermann Volk, der 1973 zum Kardinal kreiert wurde, das «Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt» (Trier 1969) veröffentlicht. Dort wird die damalige Situation folgendermaßen beschrieben: «Die Frage nach dem priesterlichen Amt ist heute, für viele unerwartet, in die Diskussion geraten. Wenn noch vor kurzem das Priestertum innerhalb der Kirche unangefochten war, ja unanfechtbar schien, so ist jetzt für manche seine Notwendigkeit, sogar seine Berechtigung überhaupt fraglich geworden. Das kann für jene, die im priesterlichen Dienst stehen, zu einem Lebensproblem werden. Erst recht fragen sich dann junge Menschen, ob es überhaupt noch Sinn hat, auf dieses Ziel zuzugehen und Priester zu werden» (S. 5). Auch die Dritte Bischofssynode (1971) hat sich mit dem priesterlichen Dienst beschäftigt und ein Dokument dazu verabschiedet. Mit diesen erwähnten kirchlichen Dokumenten sollte eine Antwort gegeben werden auf die theologische Diskussion um das kirchliche Amt, die fast unmittelbar nach Konzilsende in Westeuropa und Nordamerika einsetzte. Dabei ging es vor allem um die dogmatische Begründung eines durch sakramentale Weihe auf Lebenszeit übertragenen Priestertums[30].

Seit der Kirchenkonstitution beschäftigt sich die Ekklesiologie mit dem gegenseitigen Verhältnis von *Universalkirche und Teilkirchen*[31]. Besonders fruchtbar für das Kirchenverständnis wurden die *Communio-Ekklesiologie* und die damit eng verbundene *eucharistische Ekklesiologie* des Konzils, die einen Brückenschlag zu den orthodoxen Kirchen bedeuten.

In den ökumenischen Gesprächen und Dokumenten zu Kirche und kirchlichem Amt bildet die Lehre von *Lumen Gentium* den sicheren katholischen Bezugspunkt.

Auch mehr als vierzig Jahre nach ihrer Veröffentlichung hat die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* nichts von ihrer Leuchtkraft verloren. Dennoch scheint die Rezeption der Kirchenkonstitution in den Gemeinden nur unvollkommen gewesen zu sein, denn immer mehr Katholiken nehmen nicht mehr oder nur sporadisch am Leben der Kirche vor Ort teil. Eine Neubesinnung auf die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum könnte bei uns in Deutschland zusammen mit dem Bonifatiusjahr 2004 und dem Schreiben der deutschen Bischöfe vom 23. September 2004 zur Mission der Weltkirche[32] eine Chance für die dringend erforderliche Neuevangelisierung Deutschlands und Europas sein. Zu diesem apostolischen Unternehmen gehören auch die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17.April 2003) und das Apostolische Schreiben *Mane nobiscum Domine* (7.Oktober 2004).

Anmerkungen

[1] *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 1015.
[2] Vgl. Guilherme Baraúna (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, dt. Ausg. besorgt v. Otto Semmelroth, Johannes Günter Gerhartz u. Herbert Vorgrimler, 2 Bde., Freiburg i.Br.-Basel-Wien-Frankfurt a.M. 1966.
[3] Vgl. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch. Kommentare.* Teil I, Freiburg i.Br. 1966, 137-359. Der Kommentar stammt aus der Feder namhafter Konzilstheologen wie Gérard Philips, Aloys Grillmeier SJ, Karl Rahner SJ, Otto Semmelroth SJ, Joseph Ratzinger.
[4] Vgl. Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i.Br. 2004, 263-582.
[5] Vgl. Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, dt. Ausg. hg. v. Klaus Wittstadt, Bd. 1-3, Mainz/Leuven 1997-2002.
[6] Vgl. Karl Kardinal Lehmann, *Priester für das 21. Jahrhundert*, in: Helmut Hinkel (Hg.), *Das Seminar. 200 Jahre Mainzer Priesterseminar in der Augustinerstraße und Perspektiven der Priesterausbildung heute*, Publikationen Bistum Mainz 2005, 135-153, hier: 141-144. Vgl. auch Stephan Ackermann, *Schale und Kern. Der ekklesiologische Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Diskussion um die Strukturreform in der Kirche*, in: Magnus Striet/Jan-Heiner Tück (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i.Br. 2005, 280-297.
[7] *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz 1922, 4. Aufl. Mainz 1955, 19.
[8] *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (1832)*, hg. v. J.R. Geiselmann, Darmstadt 1958, 389.
[9] *Das Wesen des Christentums*, 13. Aufl. Düsseldorf 1957, 94.
[10] Vgl. *Le Corps mystique du Christ*, 2 Bde., Louvain 1933 (3. Aufl. Bruxelles-Paris 1953).
[11] Dt. Übers. v. Hans Urs v. Balthasar: *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, Einsiedeln 1970.
[12] Vgl. dazu Hans Urs v. Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 33ff.
[13] Joseph Kard. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Ders., *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 17; vgl. Ders., *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg i.Br. 1991, 72-77: *Eucharistische Ekklesiologie und Bischofesamt*.
[14] Hans Urs v. Balthasar (wie Anm. 12), 86.
[15] Vgl. nur *Chrétiens désunis*, Paris 1937; *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950; *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1953; *Sainte Église*, Paris 1963; *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 Bde., Paris 1979/80; *Le Concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris 1984.
[16] Vgl. Günther Wassilowsky: *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums* (*Innsbrucker Theologische Studien* 59), Innsbruck-Wien 2001.
[17] Vgl. dazu Peter Hünermann (wie Anm.4).
[18] *Glauben aus der Liebe «Catholicisme»* (wie Anm. 11), 68.
[19] *LThK*^{2}, Ergänzungsbd. 1 (1966), 174 f.
[20] Alexandra von Teuffenbach, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München: Herbert Utz 2002, 441 S.
[21] *Enchiridion Vaticanum* 9 (1983-1985), Nr. 1426; *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 67, 6.
[22] Vgl. *Theologische Revue* 100 (2004) 125 f.
[23] Vgl. dazu Rainer Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, Würzburg 2000; Manfred Spieker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, Paderborn 2001.
[24] Vgl. *Enchiridion Vaticanum* 13 (1991-1993), Nr. 1774-1807; *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 107.
[25] *Ebd*., Nr. 1787; *VAS* 107, Nr. 9. Papst Johannes Paul II. wiederholt diese Aussage am 21. 5. 1998 im Motu Proprio *Apostolos suos* über die theologische und juridische Natur der Bischofskonferenzen (vgl. *Enchiridion Vaticanum* 17 [1998], Nr. 830).
[26] *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 125 (2000) 793 ff.

[27] Vgl. Basil Studer, *Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)*, Paderborn 1998, 40 f.
[28] Vgl. Hermann Josef Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983) 272-283.
[29] Vgl. z. B. Edward Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, dt. Düsseldorf 1981; ders., *Christliche Identität und kirchliches Amt*, dt. Düsseldorf 1985.
[30] Vgl. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Freiburg i.Br. 2000.
[31] Vgl. M. Figura, *Die Beziehung zwischen Universalkirche und Teilkirchen nach Henri de Lubac*, in dieser Zeitschrift 30 (2001) 468-483.
[32] Vgl. *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche* (Die deutschen Bischöfe 76).

Jörg Splett · Offenbach

«GAUDIUM ET SPES» WIEDERGELESEN

Lebhaft erinnere ich mich noch an das Hin und Her, oder richtiger: das Auf und Ab im Zustandekommen des «berühmten Schema 13».[1] – Eingangs erklärt eine Fußnote die Zweiteiligkeit der Konstitution (= GS). «Im ersten Teil entwickelt die Kirche ihre Lehre vom Menschen, von der Welt, in die der Mensch eingefügt ist, und von ihrem Verhältnis zu beiden. Im zweiten Teil betrachtet sie näher die verschiedenen Aspekte des heutigen Lebens und der menschlichen Gesellschaft […]. Die Konstitution ist also nach den allgemeinen theologischen Interpretationsregeln zu deuten, und zwar, besonders im zweiten Teil, unter Berücksichtigung des Wechsels der Umstände, der den Gegenständen dieser Thematik verbunden ist.»

I.

In der Tat merkt man dem Text seine Entstehungszeit an. Das beginnt buchstäblich mit den Eingangsworten, nach denen er benannt wird. Schon in der Konzilsaula war zu hören, das Schema komme zu optimistisch daher. Wenn es zu pessimistisch wäre, statt dessen mit den anderen beiden der vier klassischen Grundaffekte zu beginnen, so schiene mir zumindest eine kontrastive Formulierung der *condition humaine* mehr zu entsprechen: «Freude und Schmerz» (jetzt-bezogen) oder (im Ausblick) «Hoffnung und Angst».[2] Wobei zudem vielleicht nicht erst heute viele in beiden Paaren eine Umstellung vorzögen.

Artikel 3 (= [3]), §1 schließt mit dem Satz, der Mensch stehe im Mittelpunkt der Ausführungen, und der Kommentator zitiert dazu *Saint-John Perse*: «Denn letztlich [!] geht es um den Menschen und um seine Verknüpfung mit der Welt» (290). Man wird fragen dürfen, ob die heute unter Schriftstellern wie Humanwissenschaftlern grassierende ingrimmige Selbstabwertung des Menschen eine Gegenbewegung zu solcher Egozentrierung

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

darstellt oder nicht schlicht deren Folge. Ähnlich der fraglos positive Gebrauch von «Fortschritt» [z.B. 9].[3]

Die nähere Beschreibung des Umbruchs indes [4-9] ist realistischer ausgefallen und trifft noch die gegenwärtige Lage. Um hierzu auch meinerseits ein Dichterwort anzuführen *(R.M. Rilke)*: «Unser Leben geht hin mit Verwandlung.» Die Dinge entgleiten. «Jede dumpfe Umkehr der Welt hat solche Enterbte, denen das Frühere nicht und noch nicht das Nächste gehört.» Glücklich wird schließlich [10] die soziologische Perspektive ins grundlegend Anthropologische vertieft. Und dies mündet (darf der Philosoph anmerken: etwas rasch und unvermittelt?) in den Hinweis auf Jesus Christus als «Schlüssel, Mittelpunkt und Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte». Dem entspricht es – und sei gerade im Klima pluralistischen Religionsdenkens unterstrichen –, daß jedes der vier Kapitel im grundlegenden ersten Hauptteil christologisch endet.

II.

Nehmen wir vor allem die ersten drei Kapitel in den Blick. Sie gelten der Würde der menschlichen Person, der menschlichen Gemeinschaft und dem menschlichen Schaffen. Am wichtigsten ist das erste. Es geht die Grundschritte einer theologischen Anthropologie: 1. Geschaffen [12] nach dem Bilde Gottes; «nicht allein» (besser wohl: nicht einsam, als Einsamer), sondern als Mann und Frau, allgemeiner: als ens sociale (unter Verzicht auf die Differenzierung von «syndyastikón» und «politikón»). 2. Durch Mißbrauch der Freiheit gefallen [13], woraus sich – man hört die Stimme *Pascals* – unsere irritierende Doppelsituation von «erhabener Berufung und tiefem Elend» ergibt. 3. Vom Herrn grundsätzlich erlöst. 4. In all dem als Geist-Leib-Wesen konstituiert [14]; vernunftbegabt, zu Herrschaftswissen, Wahrheitserkenntnis und Weisheit [15]. 5. Vor allem aber mit der Würde sittlichen Gewissens ausgestattet [16]. 6. (was der Sache nach schon mit Punkt 1 gegeben war): Freiheitswesen [17]. 7. Vor dem Geheimnis des Todes [18].[4] Schön hier der Hinweis auf die Möglichkeit, «mit den geliebten Brüdern, die schon gestorben sind, in Christus Gemeinschaft zu haben»; denn zur Solidarität mit den Toten – statt daß man sie im Weitergehen zurücklassen müßte, höchstens «ihre Sache» fortführen könnte – stellt sich in der Tat eine ernstliche Anfrage an jeden bloß immanenten Humanismus (ein Hauptthema GABRIEL MARCELS).

III.

Angesichts des Todes ist [18] von der Berufung des Menschen zur «ewigen Gemeinschaft unzerstörbaren Lebens» mit Gott die Rede. Ein passender

Ort, um in drei Abschnitten eine Erörterung des Atheismus einzufügen. Sie war damals von großer Bedeutung und verdient bis heute Aufmerksamkeit. Damals lag ihre Bedeutung – gegenüber einer Tradition entschiedener Verurteilung – in der Ausgewogenheit der Betrachtung und im Hinweis auf den Schuldanteil der Christen. Heute, nachdem zwischenzeitlich sogar eine Theologie ohne Gott von sich reden gemacht hat und nunmehr z.B. *Paul Knitter* dafür votiert, den Theozentrismus durch einen Soteriozentrismus abzulösen[5], verlangen wohl die klaren Absagen an «jene verderblichen Lehren» Gehör, die «den Menschen seiner angeborenen Größe entfremden» [21].

IV.

Einen Höhepunkt des gesamten Textes bildet für mich Artikel 22 über Christus, den neuen Menschen.[6] Eine ganze Christologie *in nuce* – deren Adressat nach wie vor wohl weniger die Außenstehenden sind als hörende und lehrende Christen selbst. Ihnen wird hier das unverkürzte Mysterium Jesu Christi vor Augen gestellt, wiewohl in der rein biblischen Sprache des Abschnitts der Name Trinität/Dreieinigkeit nicht fällt. Unmißverständlich ist vom Angenommensein der menschlichen Natur und von der Menschwerdung des Sohnes die Rede. Daß eigens seine Menschlichkeit betont wird, wirft wiederum ein Schlaglicht auf den Geisteswandel in vier Jahrzehnten. Nicht minder entschieden wird seine Erlösungstat angesprochen, statt daß der «christliche Mensch» ihn nur als Lehrer und Vorbild verstünde. Und die Kreuzestheologie führt zum Ostergeheimnis, in das der Auferstandene die Seinigen hineinnimmt. So weiß der Christ sich bei aller Angefochtenheit auf dem Wege der Hoffnung.

Im Blick aber auf jene, die Jesus Christus nicht als Herrn bekennen, enthält dieser Artikel den Spitzentext von § 4: Im Herzen aller Menschen guten Willens sei die Gnade unsichtbar am Werk. «Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.»

«Verbunden zu sein» statt «sich zu verbinden» (*consocientur* statt *se consocient*, wie es erst hieß). Rechtens betont der Kommentator,[7] daß das Konzil hier «sozusagen im letzten Augenblick» eine «relecture» von LG 16 bietet, wo eher der Mensch als Subjekt des Heilsprozesses erscheint. Gewiß bedarf es des guten Willens; Gott nötigt nicht, sondern bietet an. Doch seine Gnade wirkt. Wie wir leben, statt gelebt zu werden, sind es wir, die wollen. Doch wie wir unser Leben keinen Augenblick selbst garantieren können, so auch nicht unser Wollen-können und Wollen (Röm 9,16). Es wird uns

geschenkt (tatsächlich sind wir, wenn es uns «geglückt» ist, gut zu sein, vor allem dankbar).

Und diese Gnade schenkt zugleich ein neues Licht. Offenbarung meint ja nicht bloß offenbarte Sätze, sondern auch die Gabe jener «Augen des Glaubens» *(P. Rousselot)*, für die alles eben in «neuem Licht» erscheint. (So sind auch diese Wege zum Heil schriftentsprechend Glaubenswege, nicht als würde hier der Glaube durch Ethos und Gut-tun ersetzt.)

V.

Das zweite Kapitel gilt der menschlichen Gemeinschaft. So sehr der Mensch auf Erden «die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur» ist, so sehr kann er «sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden» [24]. Wichtig an die Adresse von Selbstsuche-, Selbstfindungs-, Selbstverwirklichungsprogrammen sowie auch der neuen «Lebenskunst»: die Hingabe muß aufrichtig sein, ohne Um-zu.[8]

Sie liegt dem Menschen, wie er ist, leider nicht nahe. Die «tieferen Wurzeln» der zwischenmenschlichen «Störungen» liegen gewiß im «Egoismus» [25], der seinerseits die vormoralische Egozentrik des Lebewesens ratifiziert. Ob aber auch im «Stolz» und nicht vielmehr in der Angst eines Wesens, das um seine Begrenztheit und Endlichkeit weiß? (Zur Angst mag sich dann durchaus auch ein Groll gesellen ob dieser bedrängenden Situation, in der man ungefragt erwacht. Der Stolz aber wäre dann eher Reaktion, wenn nicht geradezu Camouflage.)

Erneut wird die Achtung vor der menschlichen Person eingefordert [27]. Achtung und Liebe auch gegenüber dem Gegner [28]. Die aber dürfen – heute vielleicht noch stärker herauszustellen als damals – «keineswegs gegenüber der Wahrheit und dem Guten gleichgültig machen». Das bildet ja (im Widerspruch zur Weisheit Nathans[9]) einen Hauptpunkt in den Mahnungen und Lehren *Benedikts XVI.*[10] Zwar haben nur Einzelne ein Gewissen, doch ist eine individualistische Engführung der Ethik aufzubrechen (30). Die Stichworte «Verantwortung und Partizipation» [31] erinnern an das Hauptwerk *Karol Wojtylas*: Person und Tat.

VI.

Im dritten Kapitel über das menschliche Schaffen in der Welt wird [36] die rechte Autonomie der irdischen Wirklichkeiten Thema. Mit Bedauern erinnert das Konzil daran, daß dieses Bewußtsein nicht immer in der Kirche lebendig war. Die Fußnote nennt *Galileo Galilei*. Wiederum verdient die deutsche Übersetzung Dank, daß sie nämlich *scientia* an dieser Stelle nicht mit «Wissen», sondern korrekt mit «Wissenschaft» übersetzt. Glauben heißt

eben mitnichten Nicht-Wissen; denn zum Begriff des Wissens an sich gehört (obwohl viele das unreflektiert so meinen) weder die Kenntnis des Warum noch gar dessen Beweisbarkeit. Ja, überhaupt nicht Einsicht, sei es im Sinn des Augenscheins (in Wissen steckt die Wurzel vid = Sehen), sei es im Sinn von Eingesehen-haben.

Wissen sagt vielmehr: Behaupten können, daß man behaupten könne/dürfe (daß man rechtens behaupte), was man behauptet. Ob sich dies «Meta-Behaupten» auf Einsicht stützt oder auf begründetes Vertrauen in jemandem, dem man glaubt, ist ein zweites und gehört nicht in die Definition. Nicht nur das Auge also, sondern auch das Ohr führt zum Wissen. Weil griechisch wie lateinisch Wissen und Wissenschaft denselben Namen tragen; weil sodann im Weltumgang, im Feld des Herrschaftswissens, das Wissen-warum schon dem Gewußt-wie überlegen ist, erst recht einem bloßen Wissen-daß; weil schließlich die Glaubensdefinition des Hebräerbriefs eigentlich die Hoffnung definiert und nicht den Glauben:[11] darum kann sogar der *Aquinate* vertreten,[12] Glauben sei nicht Wissen. Was aber seinerzeit unschädlich sein mochte, ist es heute nicht.[13]

Problematisch (zeitbedingt) scheint mir hinwieder die «Überblendung» irdischer und endgültiger Zukunftsperspektive, wenn man [38] liest, daß Menschen «unter Dienstbarmachung aller Naturkräfte für das menschliche Leben nach jener Zukunft streben, in der die Menschheit selbst eine Gott angenehme Opfergabe wird». Es bedeutet keineswegs, für «Weltflucht» zu optieren, oder auch nur für Trennung, wenn man sich hier deutlichere Unterscheidungen wünscht.[14]

VII.

Um das Zusammengehören in Unterscheidung geht es gerade im vierten Kapitel über die Aufgaben der Kirche in der Welt von heute (besonders [43]). Gegen paternalistische Traditionen wird den Laien gesagt: «Sie mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten. Die Laien selbst sollen vielmehr im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen.»

Nach wie vor von großem Gewicht ist dazu [§ 4] der Hinweis, daß Christen «bei gleicher Gewissenhaftigkeit» zu verschiedenen Urteilen kommen können, «und zwar legitim». Daß aber «in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen». Eine Mahnung an alle Menschen in der Kirche, Amtsträger, Theologen wie Laien, quer durch die offenbar unabschaffbaren «Lager».

VIII.

Aus den «wichtigeren Einzelfragen» des zweiten Hauptteils greife ich zwei heraus. Zunächst die erste: die Würde von Ehe und Familie. Das Konzil nennt die Ehe eine «innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe» [48]. Und es ist bei der Betonung der wechselseitigen Liebe geblieben, gegen verschiedene Einsprüche, die sich auf die Sprache früherer Dokumente berufen. Daß damit mehr als Gefühle gemeint sind, versteht sich hier ebenso ohne weitere Worte wie, daß nicht die Lebendigkeit des Gefühls den Fortbestand dieser Lebensgemeinschaft begründet. Ebenso gegen zahlreiche Änderungsvoten wird die Ehe, statt wie bisher als *contractus*, als *foedus: Bund* bezeichnet, repräsentiert sie doch den Bund zwischen Christus und seiner Kirche, der wahrlich nicht bloß ein Vertrag ist. Statt der Wahrnahme eines «ius in corpus … ad actos per se aptos ad prolis generationem»[15] (CIC Can. 1081 § 2) wird von gegenseitiger Hingabe gesprochen (und bewußt unterbleibt eine Hierarchisierung der «Zwecke»).

In Abkehr von der früher üblichen Reihung kommt vor der Fruchtbarkeit der Ehe [50] die eheliche Liebe [49] zur Sprache. Sie vermag es, «den leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft (coniugalis amicitiae) zu adeln» (statt daß erst der Kinderwille sie entschuldigte).

Klar wird sodann gesagt, daß Ehe und eheliche Liebe ihrem Wesen nach auf Nachkommenschaft ausgerichtet sind,[16] freilich, wie ebenso klar gesagt wird, «ohne Hintansetzung der übrigen Eheziele». Darum bleibt auch bei Kinderlosigkeit die Ehe «als volle Lebensgemeinschaft bestehen und behält ihren Wert sowie ihre Unauflöslichkeit». Anderseits bestimmen hier nicht bloß Absicht und Motive die Rechtheit ehelichen Handelns, es gilt vielmehr auch der objektiven Aktgestalt zu entsprechen. Was nicht biologistisch gelesen sein will, sondern auf «die Natur der Person mit ihren Vollzügen» abhebt.[17] Bedenkenswert schließlich der Hinweis, daß das menschliche Leben und seine Weitergabe nicht allein «für diese Zeit» Bedeutung haben, sondern stets auch in Beziehung stehen zur «ewigen Bestimmung des Menschen».

IX.

Ein Blick noch in das zweite Kapitel, zur Förderung des kulturellen Fortschritts. In den gewaltigen Umbrüchen sind auch die Christen gefordert, so sehr sie sich auf «Pilgerschaft zur himmlischen Vaterstadt» wissen sollen [57]. Das Konzil spricht durchaus an, daß die Fortschritte in science und Technik die Mentalität eines «gewissen Phänomenalismus und Agnostizismus begünstigen» [57]. Zugleich unterstreicht es nochmals die «rechtmäßige Eigengesetzlichkeit der Kultur und vor allem der Wissenschaften» [59]. De-

ren Ergebnisse, «vor allem der Psychologie und der Soziologie», sollen in der Seelsorge [62] «wirklich beachtet und angewendet werden» [62].[18]

Schließlich werden Literatur und Kunst angesprochen (oder handelt es sich doch um eine Steigerung? Danach folgt ja noch die Theologie.) Orte der Selbstverständigung des Menschen. Und jetzt wird dessen Situation in der eingangs erwogenen Reihung vorgestellt: «sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft».

Oben hat (nicht bloß im Duktus jener Jahre, sondern ganz augustinisch) GS den Menschen eine ungelöste Frage genannt, auf die nur Gott die volle Antwort geben kann [21]. Droht indes eine Verkündigung, die in erster Linie auf die Fragen der Menschen antworten will, nicht hinter Kunst und Literatur zurückzufallen, die uns weniger Antworten bieten, als daß sie uns für Fragen aufreißen, von denen wir nicht wußten?

Im Fragen nach sich (etwa in den drei, vier Kantschen Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?,[19] die sich in eine fünfte zuspitzen: Wer bin ich?) erfährt der Mensch tiefer seinerseits sich angefragt – und «zur Antwort gerufen» in Denken und Leben.

X.

Das Schlußwort bekennt Grenzen und Offenheit dieses neuartigen Versuchs [91]. Es lädt nochmals alle zum Dialog ein, auch die Gegner der Kirche. Doch ist der Dialog, bei allem «prospektiven Ökumenismus» (Komm. 589f.) zu führen «einzig aus Liebe zur Wahrheit und unter Wahrung angemessener Diskretion» [92].[20] Der Wahrheit (an der sich die Liebe freut – 1 Kor 13,6) soll/darf der Mensch, und insbesondere der Christ «die Ehre geben». So blickt der letzte Artikel [93] auf die eschatologische Vollendung voraus. So sehr es nicht beim verbalen «Herr, Herr» bleiben darf, sondern Tatkraft verlangt wird, so sehr verdankt sich alles Handeln der Gnade des Himmels, die erbeten sein will. Der Schlußsatz aber mündet – jenseits aller Bitten – in Gottes Lobpreis (nach Eph 3,20f.).

Anmerkungen

[1] Siehe die Darstellung der Textgeschichte von Charles Moeller in LThK² 14, 242-279 (im folgenden schlicht durch Seitenzahlen zitiert). O.H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte. Verlauf – Ergebnisse. Nachgeschichte, Würzburg 1963, 332: «Ich habe die Textgeschichte so ausführlich dargestellt, weil sie fast wichtiger ist als das Endprodukt selbst. Denn dieses ist ja sozusagen nur die ‹gefrorene› Auseinandersetzung.»

[2] Tatsächlich wurde erst im Mai 1965 aus «Gaudium et luctus» der jetzige Anfang (271).

[3] So hatte ich auch – was man vermutlich besser verschwiege – bei aller Abneigung gegen die «alten Bremser» dennoch Schwierigkeiten mit der fraglos allgemeinen Zustimmung zur Kritik von

JOHANNES XXIII. – in seiner Rede zur Konzilseröffnung – an den «Unglückspropheten». Zitiert von PESCH (Anm. 1) 76. Ebd.: «(Es wird berichtet, daß viele Konzilsväter dabei unwillkürlich in die Richtung von Kardinal Ottaviani und seiner Gesinnungsgenossen blickten).» Ich erinnere mich sogar, als Nicht-Theologe bei kundigen Bekannten nachgefragt zu haben, ohne zufriedenstellende Antwort. Stand nicht 1 Kön 22,13ff. (2 Chr 4,11ff.) ein ganzer Abschnitt unter der Überschrift «Die falschen Propheten verheißen Erfolg»? Und beim großen Jeremia: 14,13ff.; 23,17; 27; 28,8f.?

[4] Ist es nur die *déformation professionnelle* des Philosophen, wenn ihm vor allem zu diesem Punkt scheint, die bloße Weitergabe der biblischen Aussage sei für die Zeitgenossen nicht sehr hilfreich? Natürlich erlaubt der Raum keine ausführliche Todestheologie; mit Überlegungen dazu, daß auch im Paradies als «irdischem», das ja vom himmlischen zu unterscheiden ist, die Menschen hätten Abschied nehmen müssen. Unschwer aber wäre es möglich gewesen, statt «der leibliche Tod», «die [unsere] jetzige Todeserfahrung» zu schreiben.

[5] «Unser Absolutes ist nicht Christus, noch nicht einmal Gott. Es ist vielmehr soteria – menschliche Erlösung…» *Horizonte der Befreiung*. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, Frankfurt/M. 1997, 212.

[6] Eigens angemerkt sei, daß hier die deutsche Übersetzung einmal nicht, selbstwidersprüchlich, vom «*Eben*bild des unsichtbaren Gottes», sondern korrekt von dessen «Bild» spricht.

[7] Anm. 1, 352f.

[8] Siehe *IkaZ* 31 (2002) 401-419.

[9] Er schlägt vor, die Wahrheitsfrage («der wahre Ring, vermutlich, ging verloren») durch Mitmenschlichkeit zu ersetzen. (Zudem ist es der Vater, der betrügerisch die falschen Ringe besorgt hat, was die Beliebtheit des Textes auch bei Religionslehrern ganz unbegreiflich macht.) Siehe J. SP., *Denken vor Gott*, Frankfurt/M. 1996, 86-95.

[10] Verwiesen sei nur auf: *Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger.* Predigten und Ansprachen April/Mai 2005, Bonn 2005.(Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 168); J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003.

[11] Im Glauben *weiß* ich vom ernstlichen Heilswillen Gottes für alle; mein Gerettet-sein indes kann ich nicht wissen, sondern nur mit Zuversicht erhoffen.

[12] Sth II-II 4,1.

[13] Zu diskutieren wäre anderseits der Wortgebrauch von ‹Haben› und ‹Besitzen› [38, Anm. 64].

[14] Siehe jetzt nur die «Kapuzinerpredigt» KARL RAHNERS (ausgerechnet bei einem Kongreß über Zukunft) *Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft*, in: *Schriften* XIV, 405-421.

[15] Hegel hat nicht angestanden, die ähnliche Definition I. Kants («Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften» – Metaphysik der Sitten, Rechtslehre § 24) als «Schändlichkeit» zu brandmarken (Rechtsphilosophie § 75). Im Kommentar ist von beschämender Sprache die Rede (430), die hoffentlich auch aus dem Kirchenrecht verschwinde. Der neue CIC (Can. 1096) definiert die Ehe als «consortium permanens inter virum et mulierem ordinatum ad prolem, cooperatione aliqua sexuali, procreandam».

[16] So wenig anderseits (437 aus den Diskussionen) alle Akte auf die Zeugung zielen und entschieden abgewiesen wird, daß ohne Zeugungswillen der Akt nicht gerechtfertigt wäre.

[17] Das «mit» scheint mir besser die bewußt enge Verknüpfung im Lateinischen wiederzugeben (zum Kommentar 442): statt *personae et actuum eius* heißt es: *personae eiusdemque actuum*.

[18] Im Blick auf manche kirchenkritische Lektüre der Konstitution: Von Leitwissenschaften – den «theologischen Prinzipien» gegenüber – ist nicht die Rede.

[19] *KrV* B 833; *Logik*, Einleitung III (A 25).

[20] (Zum Schlußwort des Kommentars, 592:) Zwar charakterisiert das Unum das Verum; aber das Verum qualifiziert das Unum.

Gunda Brüske · Fribourg

VON DER PFLICHT, IMMER WIEDER NEU ZU BEGINNEN

Eine Skizze zur bleibenden Relevanz der Liturgiekonstitution

«Nostalgische Schwärmerei» wird zuweilen der älteren Generation attestiert, wenn sie vom Konzil spricht, denn für jene, die heute ein Theologiestudium beginnen, ist das II. Vatikanum ein geschichtliches Datum, dessen Dokumente schlicht in den Bestand der jüngeren Theologiegeschichte gehören. Sie sind zum Bestandteil der theologischen Tradition geworden. «Die Tradition …» so Hans Urs von Balthasar, «entbindet nicht von der Pflicht, alles immer von vorn anzufangen ….».[1] Um traditionale Vorgaben vor der bloßen Archivierung zu bewahren, ist es also nötig, ihren Sinngehalt je neu in den Blick zu nehmen und auf die gegenwärtige Relevanz hin zu befragen. Das soll hier in einigen wenigen Aspekten für jenes Dokument versucht werden, das als erstes vom Konzil nach nur einem Jahr der Beratung am 4. Dezember 1963 verabschiedet werden konnte und zwar mit einer überwältigenden Mehrheit.

Diese Tatsache verdankt sich einem lange vor das Konzil zurückreichenden Prozess, an dessen Beginn man Pius X. sehen darf mit dem zum Basiswortschatz der liturgischen Erneuerung gehörenden Wort von der aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie. Reformen der Liturgie begannen bekanntlich bereits in seinem Pontifikat. Sie wurden mit der Erneuerung der Osternacht (1951 ad experimentum) und der ganzen Karwoche (1955/56) unter Pius XII. fortgesetzt, so dass schon wenige Jahre vor dem Konzil Erfahrungen mit einer am Ursprung orientierten bedeutsamen Liturgiereform gesammelt werden konnten. Voraussetzungen dieser Reform wie auch der konziliaren und nachkonziliaren Arbeit waren einerseits die seit Beginn des 20. Jahrhunderts immens gesteigerten historischen Forschungen, die liturgietheologische Reflexion (im deutschen Sprachgebiet insbesondere durch Odo Casel) und auch fallweise Erprobung erneuerter Feiern.

Gunda Brüske, Jahrgang 1964. Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Liturgischen Institut der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg. Z.Zt. außerdem Lehraufträge für Liturgiewissenschaft in Freiburg/Schweiz, Luzern und Zürich.

Die Liturgiekonstitution verdankt sich also selber einem Prozess von Tradition und Innovation, bei dem unter anderem das Lehramt, die Liturgische Bewegung und die Liturgiewissenschaft im Dienste einer Vertiefung des liturgischen Lebens der Gläubigen zusammenwirkten (vgl. SC 1).

Mit der Liturgiekonstitution wieder neu zu beginnen, heißt für mich, einige fundamentale Verbindungen in den Blick zu nehmen:[2] die Einheit von Pascha-Mysterium und participatio actuosa (1.), die Einheit von Liturgie und Glaubensleben (2.) und die Einheit von Tradition und Erneuerung (3.). Immer wieder wird dabei die früh von Romano Guardini erkannte Notwendigkeit liturgischer Bildung deutlich, was in einem abschließenden Abschnitt (4.) als grundlegende Aufgabe für die Zukunft formuliert werden soll.

1. Die Einheit von Pascha-Mysterium und participatio actuosa

Will man kurz und knapp angeben, worum es der Liturgiekonstitution grundsätzlich ging, wird man die beiden Grundworte Pascha-Mysterium und *participatio actuosa* nennen müssen. Sie liegen nicht auf einer Ebene, und dennoch meine ich, dass beide zusammen gesehen werden müssen, zumal sie im Geschehen der Taufe verbunden sind. Es genügt also nicht, das eine zum theologischen Leitwort und das andere zur pastoralen Handlungsmaxime zu machen, geht es doch beidesmal um die durch die liturgische Feier realisierte Verwandlung des Menschen und den preisenden, bekennenden und anbetenden Dank an Gott.

Pascha-Mysterium ist das soteriologische Grundwort der Liturgiekonstitution: «Dieses Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium ‹hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neu geschaffen› [Osterpräfation]» (SC 5) In das Pascha-Mysterium wird der Christ in seiner Taufe hineingenommen als ein Sterben und Auferstehen mit Christus (vgl. SC 6, cf. Röm 6,3-5). Das österliche Geheimnis von Kreuz, Auferstehung und Erhöhung zum Vater ist der ein für allemal und zwar für alle Menschen vollzogene Überschritt Christi vom Tod zum Leben. Die Herrschaft des Todes ist grundsätzlich gebrochen, auch wenn die Schatten des Todes (vgl. Lk 1,79) noch immer spürbar sind. Das Pascha-Mysterium Christi in lobpreisendem Gedächtnis in der Liturgie zu feiern (am Sonntag SC 106, an Ostern SC 109, in der Eucharistiefeier SC 6), heißt nichts anderes, als in und durch Christus den mit der Taufe einmal gesetzten Überschritt vom Tod zum Leben beständig tiefer wirksam werden zu lassen. Weil alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft aus dem Pascha-

Mysterium Christi empfangen, wird von hierher das ganze Leben der Gläubigen geheiligt (vgl. SC 61), also dem heilen, unvergänglichen Leben immer gleichförmiger. Weil es hier ‹um Leben und Tod geht›, kann man die Bedeutung des Pascha-Mysteriums kaum zu hoch ansetzen. Dennoch muss bezweifelt werden, dass der mit dem Grundwort Pascha-Mysterium gemeinte Sachverhalt den meisten katholischen Gläubigen bewusst und plausibel ist.[3] Liturgiefähig aber «ist oder wird und bleibt die Kirche, wenn sie sich auf den Ursprung ihrer selbst, den Glauben an Jesus den Christus und die Feier seines Pascha-Mysteriums besinnt.»[4] Diese Vor-Gabe der Liturgiekonstitution ist grundsätzlich nicht in einer Generation einzuholen, sondern sie gehört zu dem, mit dem jede Generation neu anfangen darf und auch muss.

Das andere Grundwort *participatio actuosa, plena, conscia, fructuosa, pia* (so an diversen Stellen der Liturgiekonstitution) ist weitaus bekannter. Mit ihm drücken die Konzilsväter ihren Wunsch aus, «alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, ‹das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk› (1 Petr 2,9; vgl. 2,4-5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist». (SC 14) Das motivierte unter anderem auch die stärkere Öffnung für die Liturgie in den modernen Sprachen (vgl. SC 36,2), die Anpassung der Riten an die Fassungskraft der Gläubigen (vgl. SC 34) und vieles andere. Mit *participatio actuosa* ist nun aber ein reiner Aktivismus ebensowenig intendiert wie eine gleichsam quietistische innere Teilnahme. Geht man von SC 14 aus, so wird man das Adjektiv *actuosa* vielmehr im Zusammenhang mit der liturgischen *actio* sehen dürfen, zu der alle Getauften aufgrund ihres königlichen Priestertums ermächtigt sind. Sie sind also berechtigt und verpflichtet, die liturgischen Vollzüge miteinander zu tragen, also gemeinsam Gott zu preisen, das Gedächtnis seiner Heilstaten zu begehen, fürbittend für andere einzutreten und vieles andere mehr. Die aktive Beteiligung von Laien in liturgischen Diensten (vgl. SC 29) war in dieser Hinsicht ein wichtiger Schritt, aber es darf nicht übersehen werden, dass es um den aktiven, bewussten und geistlich-spirituellen Mitvollzug aller Feiernden geht – auch der Menschen in den hintersten Bänken. Wenn nicht alles täuscht, ist in den vergangenen vierzig Jahren grosso modo weniger an Sensibilisierung und Einübung in die Grundvollzüge der *ganzen* Gemeinde, der Kirche als Subjekt liturgischen Handelns (vgl. SC 7), geschehen als im Hinblick auf gewisse ‹kreative› Partizipationsmöglichkeiten für einzelne oder bestimmte Gruppen. Wenn es SC 19 heißt, «die Seelsorger sollen eifrig und geduldig bemüht sein um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad

der religiösen Entwicklung», so stellt auch dies eine Herausforderung dar, mit der in jeder Generation neu begonnen werden kann und muss.

2. Die Einheit von Liturgie und Glaubensleben

Programmatisch setzt die Liturgiekonstitution ein: «Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen … Darum hält es das Konzil auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen.» (SC 1) In den diversen Zentren der Liturgischen Bewegung war die Liturgie als Quelle der Frömmigkeit, oder wie wir heute sagen würden: der Spiritualität wiederentdeckt worden. Dass Liturgie und geistliches wie alltägliches Leben zusammengehören, scheint eine sehr lebendige Erfahrung gewesen zu sein. Auf dieser Basis baut die Liturgiekonstitution mit ihrer Spitzenaussage von der Liturgie als «Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich … Quelle, aus der all ihre Kraft strömt.» (SC 10) Die apostolische Arbeit sei hingeordnet auf die Versammlung, das Lob Gottes die Teilnahme an der Eucharistiefeier und den Empfang der Kommunion (vgl. ebd.). Dabei «werden die Gläubigen von der drängenden Liebe Christi angezogen und entzündet.» (ebd.) Soll man Erfahrung gegen Erfahrung halten und darauf hinweisen, dass sich heute viele Gläubige aus der Feier der Liturgie zurückziehen, weil sie den Eindruck haben, ihr Leben komme nicht darin vor, und ihre ‹spirituelle Kraft› könne beim besten Willen nicht konkurrieren mit anderen rituellen Angeboten? Nein, man wird daran festhalten müssen, dass der Zusammenhang von Liturgie und geistlichem wie alltäglichen Leben fundamental ist. Er kann nicht falsifiziert werden durch Erfahrungen von Mangel – im Gegenteil: die Enttäuschung beruht auf dem Wissen um Zusammengehörendes. So müssen auch die Enttäuschungen ernst genommen werden. Dabei dürfte sich schnell plausibel machen lassen, dass individuelle Lebenserfahrungen in der Feier mit vielen sehr unterschiedlichen Menschen kaum Raum beanspruchen können. Wenn es um Vertiefung des christlichen Lebens durch die Liturgie geht, muss der Zusammenhang zwischen Liturgie und christlichem Leben allerdings möglichst konkret und vielfältig benannt werden können. Das konnte nicht die Aufgabe der Liturgiekonstitution sein, aber es wäre eine Aufgabe – insbesondere einer liturgischen Predigt unter den heutigen soziologischen Bedingungen –, biographisch-individuelle Erlebnisse im Licht der Liturgie, also z.B. der Lesungen oder der rituell-symbolischen Vollzüge zu deuten.

Die Vertiefung des Zusammenhangs von Liturgie und christlichem Leben, wie sie zu Beginn der Liturgiekonstitution programmatisch formuliert ist, steht jedoch heute vor einer weiteren Herausforderung: Oft genug wird es zunächst weniger um eine Vertiefung denn vielmehr um eine Ersteinführung

in den christlichen Glauben und christliches Leben gehen. Wer Jesus Christus nicht als den erhöhten Herrn bekennen kann, sondern ihn z.B. lediglich für einen exemplarischen Menschen hält, wird kaum mitvollziehen können, was die Liturgie feiert. Wer Reinkarnation für die plausibelste Jenseitsvorstellung hält, kann nicht gleichzeitig an die Auferstehung Jesu glauben und so nur schwerlich das Pascha-Mysterium Christi feiern. Wollen wir an den theologischen Grundlagen der Liturgiekonstitution festhalten, weil sie schlicht fundamental sind, dann ist heute wieder ganz neu zu beginnen, jenen Glauben zu erschließen, auf dem die Feier der Liturgie aufruht. Ohne eine solche «geistliche Liturgiefähigkeit»[5] wird es kaum eine aktive oder gar volle Teilnahme geben, geschweige denn eine Vertiefung des christlichen Lebens durch die Mitfeier der Liturgie.

3. Die Einheit von Tradition und Erneuerung

In den Umbruchsjahren nach dem Konzil formulierte der damalige Jesuit Huub Oosterhuis, was dem damals wehenden Wind ziemlich quer kommen musste: «Ein Gottesdienst besteht darin, dass man sich in den Umgangsformen des Glaubens und im Stil des Glaubens übt … Liturgie ist ein Wagnis, mit alten Worten umzugehen, die wir nicht selbst gedacht oder erfunden haben …».[6] Was Oosterhuis hier ausspricht, gehört zum Kern der Liturgischen Bewegung, der Liturgiekonstitution und auch der nachkonziliaren Erneuerung: Die Feier der Liturgie erfordert eine Einübung (vgl. SC 14-19). Dieses Exerzitium ist kein äußerlicher Vorgang, sondern reicht tief in die Wirklichkeit des Glaubens hinein. Wie eine Generation der nachfolgenden von ihrem Glauben erzählt, ihn vorspricht, damit die Nachgeborenen ihn nachzusprechen lernen, bis sie vielleicht erst am Ende ihres Lebens das Alphabet des erlösten Daseins ganz innerlich durchbuchstabieren können, so ist auch die Liturgie ein traditionaler Vorgang und so das Wagnis, mit Worten umzugehen, die wir nicht selbst erfunden haben. Das gilt nicht nur für die großen alten biblischen Worte wie das *Hosanna*, *Halleluja* und das *Amen*, auch nicht nur für die verdichteten Orationen der christlichen Spätantike oder die poetischen der altchristlichen und mittelalterlichen Hymnen, sondern selbst für jene Worte, die in der nachkonziliaren Erneuerung weitgehend aus altem liturgischen Gut neu formuliert wurden. Die Konzilsväter hatten die Einheit von Tradition und Erneuerung zum grundlegenden Kriterium für die Erneuerungsarbeit erhoben: «Damit die gesunde Überlieferung gewahrt bleibe und dennoch einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan werde, sollen jeweils gründliche theologische, historische und pastorale Untersuchungen vorausgehen, wenn die einzelnen Teile der Liturgie revidiert werden. … Dabei ist Sorge zu tragen, dass die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch heraus-

wachsen.» (SC 23) Tatsächlich verdanken sich die ‹neuen› Hochgebete II-IV Vorbildern der liturgischen Tradition. Ebenso sind die zahlreichen ‹neuen› Präfationen zum ganz überwiegenden Teil aus älteren Präfationen (und anderen Texten der theologischen Tradition) neu redigiert. So lassen sich viele Beispiele finden, die zeigen, wie aus dem Bestand der Tradition ‹Neues› herauswächst. Auch diese neugeschaffenen bzw. redigierten Texte werden nun schon zwei Generationen in der Liturgie nachgesprochen – wenn auch nicht immer, wie wir wissen –, und sind inzwischen selber Bestandteil der liturgischen Tradition.

Umgangsformen, um noch einmal das Zitat von Oosterhuis aufzugreifen, sind Formen aktiver Kommunikation, die dabei die Beteiligten vor Übergriffen schützen. Die Umgangsformen des Glaubens – auch und gerade die liturgischen Umgangsformen – schützen einerseits das gefeierte Geheimnis und sie sind gleichzeitig aktive Kommunikation im Sinne einer Proklamation des Geheimnisses des Glaubens: «In der Liturgie … ‹vollzieht sich› ‹das Werk unserer Erlösung›, und so trägt sie in höchstem Masse dazu bei, dass das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird …» (SC 2). Das Werk der Erlösung und ihre liturgische ‹Inszenierung› kann und darf nicht überfremden oder entfremden, sonst würde es binden, statt (er-)lösen. Wie alle Komunikations- und Umgangsformen müssen auch die liturgischen Umgangsformen erlernt werden. Mit den alten, traditional weitergegebenen Worten der Liturgie vertraut werden, erfordert das wiederholte Nachsprechen, d.h. eine entsprechende Feierpraxis, und eine Erschließung des liturgischen Sprachspiels. Der Reichtum der Liturgie, ihr Glaubenstil und die vielfältigen Ausdrucksformen, erscheinen unter Umständen zunächst einmal sperrig. Damit aus dem Wagnis eine Bereicherung und Vertiefung des Glaubenslebens wird, ist heute noch weit mehr als in der nachkonziliaren Zeit auf die bereits von den Konzilsvätern erkannte Notwendigkeit liturgischer Bildung hinzuweisen.

4. Die Notwendigkeit liturgischer Bildung

Dass eine Reform der Liturgie nur gelingen wird, wenn zuerst die Priester gebildet werden, ist keine neue Erkenntnis des Konzils. Bei Johann Michael Sailer ist zu lesen: «Man darf also kühn sagen: das *erste* und *höchste* Gebot aller weisen Reformation in der Liturgie ist dies: bilde du dem Volke zuerst *erleuchtete, gottselige Priester.*»[7] Beinahe noch deutlicher heißt es in der Liturgiekonstitution: «Es besteht aber keine Hoffnung auf Verwirklichung dieser Forderung [der aktiven Teilnahme der Gläubigen s.o.], wenn nicht zuerst die Seelsorger vom Geist und von der Kraft der Liturgie tief durchdrungen sind und in ihr Lehrmeister werden. Darum ist es dringend not-

wendig, dass für die liturgische Bildung des Klerus gründlich gesorgt wird.» (SC 14) Die Konzilsväter folgerten daraus als erstes, dass eine Stärkung des universitären Fachs Liturgiewissenschaft notwendig sei (SC 15-16). Als sei das Konzil an dieser Stelle überholt, ist es inzwischen im deutschen Sprachgebiet zur Streichung oder Einschränkung von liturgiewissenschaftlichen Lehrstühlen gekommen – obwohl die Aufgaben auf Grund der anderen Voraussetzungen heutiger Studierender und gewandelter soziologischer Bedingungen in den Gemeinden eher grösser geworden sind. Um so wichtiger ist es, mit SC 14 daran zu erinnern, dass liturgische Bildung beim Klerus anzusetzen hat, was heute freilich auf alle Hauptverantwortlichen in der Pastoral ausgedehnt werden muss.

Sailers zweites Gebot konvergiert mit vielem schon Genannten: «Das zweyte, dem erste und höchsten gleiche, Gebot aller weisen Reformation in der Liturgie sey dies: *Lehre bey allen Gelegenheiten, die dich auf das Volk wirken lassen, dies dein Volk im Geiste und aus dem Herzen beten.*»[8] Was Sailer hier anspricht, dürfte in etwa der geistlichen Liturgiefähigkeit (s.o.) entsprechen.

Zur liturgischen Bildung (aller Feiernden!) gehören außerdem *rituelle Kompetenz* als ein Wissen, wann, was, wo, wie in der Liturgie vollzogen wird[9], eine gewisse *liturgische Allgemeinbildung*, die zum Beispiel die Auffächerung von drei Lesejahren kennt, oder weiß, dass die alttestamentliche Lesung auf das Evangelium hingeordnet ist und auch dementsprechend aufmerksam hinhorchen kann. Weil die Liturgie sich nachsprechend vieler großer alter Worte bedient, bedarf es darüberhinaus einer Einübung *liturgischer Sprachkompetenz* mit dem Ziel aktiven Verstehens und glaubenden Mitsprechens. Eine Stufe darüber läge die *geistliche Liturgiefähigkeit*. Wenn Liturgie als heiliges Spiel[10] eine *actio* ist, nämlich die freie Hingabe an das in ihr je neu Ereignis werdende Geschehen des Pascha-Mysteriums, dann ist damit eine *Feierkompetenz* erfordert, die alle genannten Bereiche liturgischer Bildung umfasst und überschreitet.

Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution können wir diesen gewichtigen Text nicht lesen, ohne seine Wirkungsgeschichte einerseits und heutige Schwierigkeiten andererseits in den Blick zu nehmen. Doch schnell zeigt sich – und könnte an weit mehr Beispielen erwiesen werden als hier Raum zur Verfügung steht –, dass die liturgie-theologischen Entscheidungen des Konzils ein Fundament darstellen, das auch für die vor uns liegende Rezeptionsphase Gültigkeit und Verbindlichkeit beanspruchen kann, und dennoch nicht von der Pflicht entbindet, auch heute wieder neu zu beginnen und so die grossen Vorgaben der Liturgiekonstitution je neu und tiefer in das christliche Leben hinein zu übersetzen, denn: «Tradition innerhalb christlichen Denkens und Lebens kann nichts anderes sein: sich von der geistigen Kraft der früheren Generation tragen lassen, um selber lebendig dem Mysterium zu nahen …».[11]

Anmerkungen

[1] H.U. von Balthasar, Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit. Einsiedeln 1952, 22. In voller Länge lautet das Zitat: «Die Tradition ehren entbindet nicht von der Pflicht, alles immer von vorn anzufangen, nicht bei Augustin oder Thomas oder Newman, sondern bei Christus.»

[2] Vgl. zum 40. Jubiläum der Liturgiekonstitution: Apostolisches Schreiben *Spiritus et Sponsa* seiner Heiligkeit Papst Johannes Pauls II. zum 40. Jahrestag der Veröffentlichung «Sacrosanctum Concilium über die heilige Liturgie. Dezember 2003; Joseph Kard. Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209-221; Themenheft «40 Jahre Liturgiekonstitution. Relecture und Zukunft», in: HID 57 (2003) 157-303; Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil. Andreas Redtenbacher (Hg.). Innsbruck 2004; Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie. Klemens Richter u. Thomas Sternberg (Hgg.). Münster 2004; Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd 2. Freiburg u.a., 2004, 1-227.

[3] Diese Einschätzung bedürfte einer ausführlicheren Begründung als sie hier möglich ist. Immerhin könnte man dagegen einwenden, dass mit der Akklamation «Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit» in jeder Eucharistiefeier das Gedächtnis des Pascha affirmativ vollzogen wird. Über den Grad des Verstehens und der inneren Aneignung ist damit jedoch zunächst noch nichts gesagt.

[4] Angelus A. Häussling, Liturgiereform und Liturgiefähigkeit, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 38/39 (1996/97) 1-24, hier 23.

[5] So die meines Erachtens präzise Bezeichnung in der redaktionellen Vorbemerkung (ohne Namen) im Themenheft «Liturgische Bildung», in: LJ 55 (2005) 65.

[6] Huub Oosterhuis, Im Vorübergehn. Wien u.a. 1969, 159f.

[7] Johann Michael Sailer, Neue Beyträge zur Bildung des Geistlichen, München 2. Mit besonderem Fleiße revidierte Ausgabe 1819, Bd. 2, 167f.

[8] ebd. 168.

[9] Dazu gehört z.B. die immer wieder diskutierte Frage nach dem Knien und Stehen beim Eucharistischen Hochgebet, wie Verfasserin in den letzten Monaten immer wieder in sehr unterschiedlichen Gruppen feststellen konnte.

[10] Grundlegend dazu Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie. Freiburg 1983, 87-105 [Erstveröffentlichung 1918].

[11] H.U. von Balthasar, Schleifung der Bastionen (wie Anm. 1) 21f.

KARDINAL WALTER KASPER · ROM

DAS DEKRET ÜBER DEN ÖKUMENISMUS

I. EINE LANGE VORGESCHICHTE

Das Ökumenismusdekret *«Unitatis redintegratio»* hat wie wenig andere Konzilsdokumente das konkrete Gesicht und Leben der nachkonziliaren Kirche verändert. Ökumene wird deshalb von manchen besorgten Christen als Gefährdung der Identität der Kirche gesehen. Sie fragen, ob die katholische Kirche mit ihrem ökumenischen Engagement nicht dem postmodernen Relativismus und Pluralismus Tür und Tor geöffnet und den dogmatischen Indifferentismus gefördert hat. Um dem Dekret gerecht zu werden, muß man freilich sehen, daß es keineswegs unvorbereitet und unversehens vom Himmel gefallen ist. In gewissem Sinn ist es durch die gesamte Tradition der Kirche vorbereitet und von ihr gestützt. Denn nicht nur Spaltungen, sondern auch die Versuche nach vorangegangenen Spaltungen wieder Einheit zu stiften, sind so alt wie die Kirche selbst.[1]

Als Anfang der ökumenischen Bewegung im Sinn des 20. Jahrhunderts gilt im protestantischen Bereich die Missionskonferenz von Edinburgh von 1910. Sie kam zu dem Ergebnis, das größte Hindernis der Weltmission sei die Spaltung der Christenheit. Seither verhalten sich Missionsbewegung und Einheitsbewegung gleichsam wie Zwillinge, welche schließlich im 1948 gegründeten Weltrat der Kirchen institutionell zusammenfanden. Auch auf orthodoxer Seite zeigten sich zu Anfang des 20. Jahrhunderts in den Enzykliken des Ökumenischen Patriarchats von 1902 und 1920 erste Zeichen eines ökumenischen Aufbruchs. Die kommunistische Unterdrückung führte dann eine Reihe von orthodoxen Theologen ins westliche Exil. So kam es vor allem durch die Theologen des *Institut Saint Serge* in Paris zu einem fruchtbaren Austausch mit der bis dahin im Westen leider nur wenig bekannten östlichen Tradition.

In der katholischen Kirche gehen die Anfänge der ökumenischen Bewegung auf zwei bedeutende Wegbereiter im 19. Jahrhundert zurück, auf

WALTER KASPER, Jahrgang 1933, ist Sekretär des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen. 2001 zum Kardinal ernannt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Johann Adam Möhler und John Henry Newman. Der eigentliche Aufbruch geschah nach dem ersten Weltkrieg. Mit dem ersten Weltkrieg ging eine ganze Epoche zu Ende; es folgten schlimme ideologische Verirrungen, aber auch geistliche Aufbrüche, welche schließlich in das II. Vatikanische Konzil einmündeten. Die damals aufkommende ökumenische Bewegung war von Anfang an eng mit der Bibelbewegung, der Liturgischen Bewegung und mit den missionarischen und katechetischen Neuaufbrüchen verbunden. So entstanden schon vor dem Konzil Una-Sancta-Kreise, in denen katholische und evangelische Christen in geistlichem Austausch und Gespräch standen. Der Widerstand gegen die nazistische Diktatur schweißte die bekennenden Christen beider Kirchen vollends zusammen.

Zu nennen sind an erster Stelle die Wegbereiter der geistlichen Ökumene, die das Herz der Ökumene ist: Paul Couturier und der von den Nazis hingerichtete Josef Metzger. Dazu kommen praktisch alle bekannten katholischen Theologen der damaligen Zeit: Y. Congar, H.U. von Balthasar, R. Guardini, K. Adam, K. Rahner, J. Lortz und viele andere. Während des Konzils machten sich vor allem Kardinal Augustin Bea, der erste Präsident des römischen Einheitssekretariats und heutigen Einheitsrates, der Paderborner Erzbischof und Kardinal Lorenz Jaeger und Jan Willebrands, der später als Kardinal der Nachfolger von Kardinal Bea wurde, verdient. So war in der Vor- und Nachkriegszeit in der katholischen Kirche eine Saat aufgegangen und herangereift, die eine reiche Ernte versprach und die nun auf ihre amtliche Anerkennung und Rezeption wartete.

II. Ökumene als durchgängiges Motiv des II. Vatikanischen Konzils

Die amtliche kirchliche Rezeption der ökumenischen Bewegung verlief zunächst uneinheitlich und widersprüchlich. Schon Papst Leo XIII. war ein Förderer der Gebets für die Einheit der Christen und der Begegnung mit der orthodoxen Christenheit. Das Gleiche gilt für Papst Pius XI. bezüglich der Förderung der Mechelner Gespräche mit den Anglikanern (1921-25). Im übrigen wandte sich Pius XI. aber in der Enzyklika *«Mortalium animos»* (1928) gegen die damalige Einheitsbewegung. Eine Wende bereitete sich bereits unter Pius XII. vor. Während die Enzyklika *«Mystici corporis»* (1943) noch keine Offenheit zeigte und die anderen Christen nur einlud in den Kreis der katholischen Kirche zurückzukehren, würdigte die Instruktion des Hl. Offiziums von 1949 die ökumenische Bewegung als ein Zeichen des Hl. Geistes und forderte die Bischöfe auf, sie zu fördern, aber auch, sie wachsam zu begleiten.

Der eigentliche amtliche Durchbruch geschah durch Papst Johannes XXIII.; ihn kann man mit Fug und Recht als den geistigen Vater des Ökumenismusdekrets bezeichnen. Ganz in seinem Sinn und in dem seines Nach-

folgers Paul VI. erklärte das II. Vatikanische Konzil (1962-65) im Vorwort des Dekrets über den Ökumenismus *«Unitatis redintegratio»* die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit aller Christen als «eine der Hauptaufgaben» des Konzils *(UR 1)*. Es würdigte und begrüßte die ökumenische Bewegung dankbar als einen Impuls des Hl. Geistes *(UR 1; 4)*.[2]

Dieses grundlegende Ja zur ökumenischen Bewegung hatte zur Folge, daß sich das ökumenische Anliegen wie ein roter Faden als ein durchgängiges Motiv durch alle wichtigen Konzilstexte zieht. Die dogmatischen Grundlagen werden bereits in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *«Lumen gentium»* gelegt *(LG 8; 15)*; das ökumenische Anliegen wird aufgegriffen im Anhang der Liturgiekonstitution *«Sacrosanctum Concilium»*, in der Offenbarungskonstitution *«Dei Verbum» (DV 22)*, in der Pastoralkonstitution *«Gaudium et spes»* (90), im Missionsdekret *«Ad gentes»* (15) und im Dekret über das Laienapostolat *«Apostolicam actuositatem» (AA 27)*; im Dekret über das Bischofsamt *«Christus Dominus»* wird es schließlich den Bischöfen in besonderer Weise ans Herz gelegt *(CD 16)*, eine Aussage, welche ins nachkonziliare Kirchenrecht eingegangen ist *(CIC can 383; 755)*.

Die beiden Nachkonzilspäpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. folgten der Spur der beiden Konzilspäpste und zählten das ökumenische Anliegen zu den Prioritäten ihres Pontifikats. So ist Ökumene im Sinn des Konzils, der Konzils- wie der Nachkonzilspäpste alles andere als eine Nebensache und nicht nur das Anliegen einiger weniger Enthusiasten; es ist nach Johannes Paul II. der Weg der Kirche, zu dem die Kirche unumkehrbar verpflichtet ist *(Enzyklika «Ut unum sint», 3; 7; 9; 20; 99)*.

Bei dieser umfassenden grundlegenden Bedeutung kann man das Ökumenismusdekret nicht, wie manche Kritiker es tun, dadurch in seiner Bedeutung abwerten, daß man es als ein «nur» pastorales Dokument ohne doktrinale, und das heißt für sie: ein Dokument ohne wirkliche Verbindlichkeit, abtut. Richtig ist, daß es im Ökumenismusdekret Aussagen rein disziplinärer Art und historische Feststellungen gibt, die nach den allgemein geltenden Auslegungsregeln keine doktrinale Bedeutung beanspruchen können. Doch der Versuch, das Dekret als ganzes «nur» pastoral einzustufen, erweist sich schon dadurch als abwegig, daß das II. Vatikanische Konzil insgesamt und in allen seinen Dokumenten eine pastorale Zielsetzung hatte; auf der anderen Seite kann es grundsätzlich keine Pastoral ohne doktrinale Grundlagen geben. Darum hat Papst Paul VI. anläßlich der Promulgation ausgeführt, daß die Dogmatische Konstitution über die Kirche und das Ökumenismusdekret zusammengehören, sich gegenseitig ergänzen und interpretieren.[3]

Beide Dokumente wollen keine neue Lehre über die Kirche darlegen; sie stellen sich bewußt in die Tradition der vorhergehenden Konzilien; sie wollen keine neue Kirche, wohl aber eine durch den Hl. Geist erneuerte

Kirche. Mit dem Ökumenismusdekret hat das Konzil den Weg der Kirche aller Zeiten in die Zukunft des 21. Jahrhunderts gewiesen.

III. Der geistliche Charakter der Ökumene

Die Verwurzelung des ökumenischen Anliegens, so wie es das Ökumenismusdekret versteht, nicht in einem Allerweltshumanismus oder Indifferentismus, sondern im Glauben der Kirche aller Zeiten, wird vor allem in der doppelten Begründung deutlich, welche das Konzil anführt. Bereits in der Einleitung heißt es lapidar: «Christus der Herr hat eine einige und einzige Kirche gegründet» *(UR 1)*. Das Ökumenismusdekret stellt diese Aussage in den großen Zusammenhang des Heilsplanes Gottes; es sagt, Gott wolle die ganze Menschheit in eins versammeln. Das Dekret erinnert außerdem an die eine Taufe, durch die wir im einen Heiligen Geist in die eine Kirche eingegliedert werden; es spricht von der einen Eucharistie, durch welche die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt wird; schließlich ist die Rede vom Amt der Lehre, der Leitung und der Heiligung, das dem gesamten Kollegium der Apostel anvertraut ist. Unter den Aposteln ist Petrus besonders erwählt; auf ihn wollte Christus seine Kirche gründen, wobei Christus selbst «der höchste Eckstein und der Hirt unserer Seelen» ist. Er hat am Abend vor seinem Tod gebetet, daß alle eins seien (Joh 17,21) *(UR 2)*. Papst Johannes Paul II. hat diesen Gedanken in dem Satz zusammengefaßt: «An Christus glauben heißt, die Einheit wollen» *(UUS 9)*.

Für das Konzil ist Einheit eine Grundkategorie der Schrift: Ein Gott, ein Herr Jesus Christus, ein Geist, ein Glaube, eine Taufe und darum auch eine Kirche (vgl. Eph 4,4-5). Deshalb faßt das Dekret zusammen: «Dies ist das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, indes der Heilige Geist die Mannigfaltigkeit der Gaben schafft. Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen» *(UR 2)*. Aufgrund dieses trinitarischen Urbilds ist zwar eine Vielfalt in der Einheit möglich, aber es ist in der Sache allen Thesen widersprochen, welche unter fälschlicher Berufung auf das Neue Testament nicht nur eine legitime Vielfalt, sondern eine Vielheit von Konfessionskirchen begründen wollen.

Neben der christologischen und trinitarischen Begründungsstruktur findet sich im Ökumenismusdekret eine zweite Linie, welche von der Sendung der Kirche ausgeht. Die Kirche ist berufen, in der ganzen oikumene das Evangelium zu verkünden (Mt 24,14; vgl. 28,18-19). Dadurch soll sie Zeichen und Werkzeug der innigsten Einheit mit Gott und für die Einheit der gesamten Menschheit sein *(LG 1; 9)*. Die Spaltung ist darum ein Ärgernis für die Welt und «ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen» *(UR 1)*.

Das Konzil nimmt also den Gedanken der Einheit von ökumenischer Bewegung und Missionsbewegung auf, der für die ökumenische Bewegung von Anfang an maßgebend war. Der Altmeister der ökumenischen Theologie, Y. Congar, hat aufgezeigt, daß Mission und Ökumene die beiden Formen sind, wie sich die Kirche in die Zukunft hinein auferbaut.[4] In der Mission weitet sie sich aus in die Welt hinein und nimmt zugleich die kulturellen Reichtümer der Völker in gereinigter Weise in sich auf; in der Ökumene sammelt sie die zertrennte Christenheit und wird dabei zugleich durch Reichtümer der Charismen und der Erfahrungen der Christen anderer Kirchen und Kirchengemeinschaften bereichert. So soll die Kirche auf dem Weg der Ökumene zur ganzen Fülle der ihr eigenen Katholizität heranwachsen *(UR 4)*.

Letztlich konnte das Konzil die ökumenische Bewegung deshalb aufgreifen, weil es die Kirche insgesamt als Bewegung verstanden hat, nämlich als Volk Gottes, das unterwegs ist *(LG 2; 8; 9; 48-51; UR 2 u.a.)*. Damit hat das Konzil die Kirche als Volk Gottes verstanden, das zwischen dem «Schon» und dem «Noch nicht» unterwegs ist. Denn mit Jesus Christus ist das *Eschaton* bereits endgültig in die Geschichte eingebrochen und im Hl. Geist bleibend in der Kirche präsent. Die Einheit als Wesenseigenschaft der Kirche ist darum nicht erst ein künftiges oder gar erst ein eschatologisches Ziel; die Kirche ist schon jetzt die *«una sancta ecclesia» (UR 4)*. Der ökumenische Weg ist keine Fahrt ins Blaue; vielmehr wird die Kirche in der Geschichte immer wieder neu, was sie schon immer war und was sie bleibend ist. Sie ist unterwegs, um dieses ihr Wesen in der Wirklichkeit des Lebens in seiner Fülle konkret zu verwirklichen.

Ökumenismus, wie ihn das Konzil versteht, ist also meilenweit von einem alles banalisierenden Irenismus und Relativismus verschieden *(UR 5; 11; 24)*. Die ökumenische Bewegung wirft nichts über Bord, was der Kirche in ihrer bisherigen Geschichte wert und teuer war; sie steht in Treue zu der einmal erkannten Wahrheit; sie fügt ihr auch nichts schlechterdings Neues hinzu. Sie erneuert es aber immer wieder. Nach Irenäus von Lyon ist es der Geist Gottes, der das ein für alle Mal überlieferte apostolische Erbe jung und frisch erhält.[5] In diesem Sinn ist die ökumenische Bewegung ein «Unternehmen des Hl. Geistes» und der geistliche Ökumenismus das Herz der Ökumene *(UR 8)*.

III. Der theologische Knackpunkt: «Subsistit in»

Die eschatologische und pneumatologische Dynamik verlangte nach einer begrifflichen Klärung. Sie leistete das Konzil in der Kirchenkonstitution mit der viel diskutierten Formulierung, die Kirche Jesu Christi *«subsistiere»* in der katholischen Kirche *(LG 8)*. Der Hauptredaktor der Kirchenkonstitution,

G. Philips, war hellsichtig genug um vorauszusehen, daß über die Bedeutung dieses *«subsistit in»* noch viel Tinte fließen werde.[6]

In der Tat, das *«subsistit»* ist nicht einfach zu deuten.[7] Es ist erst im Laufe des Konzils an die Stelle des vorangehenden *«est»* getreten.[8] Das *«est»*, das sich zuletzt nochmals in den Enzykliken *«Mystici corporis»* (1943) und *«Humani generis»* (1950) fand, besagte: die katholische Kirche «ist» die Kirche Jesu Christi. Doch schon nach der Enzyklika *«Mystici corporis»* gibt es Menschen, welche obwohl nicht getauft, dem Verlangen nach auf die katholische Kirche hingeordnet sind *(DS 3921)*. Darüber geht das Konzil einen wesentlichen Schritt hinaus. Es wollte der Tatsache gerecht werden, daß es außerhalb der katholischen Kirche nicht nur einzelne Menschen gibt, welche dem Verlangen nach Christen sind, sondern auch «Elemente der Kirche», ja Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, die für deren Mitglieder Heilsbedeutung besitzen *(LG 8; 15; UR 3)*. Die Frage des Heils der Nichtkatholiken wird jetzt also nicht mehr individuell aufgrund des subjektiven Verlangens, sondern institutionell und damit objektiv ekklesiologisch beantwortet.

Der Begriff *«subsistit in»* will nach der Intention des Konzils besagen: Die Kirche Jesu Christi hat in der katholischen Kirche ihren konkreten Ort; in ihr ist sie konkret anzutreffen und vorzufinden. So verstanden nimmt das *«subsistit in»* das wesentliche Anliegen des *«est»* auf. Aber es formuliert das Selbstverständnis der katholischen Kirche nicht mehr in *«splendid isolation»*, sondern nimmt auch Kirchen und kirchliche Gemeinschaften wahr, in denen die eine Kirche Jesu Christi wirksam gegenwärtig ist *(UUS 11)*. Die katholische Kirche formuliert jetzt ihre Identität, indem sie sich zugleich dialogisch in Beziehung setzt zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

Das *«subsistit in»* wäre demnach mißverstanden, wenn man es zur Grundlage eines ekklesiologischen Pluralismus und Relativismus machen wollte, der besagt, daß die eine Kirche Jesu Christi in vielen Kirchen subsistiert und die katholische Kirche nur eine Kirche neben anderen Kirchen ist. Die katholische Kirche beansprucht vielmehr nach wie vor, die wahre Kirche Jesu Christi zu sein. Sie formuliert keine neue Lehre, wohl aber eine neue Einstellung; sie formuliert ihr traditionelles Selbstverständnis in einer geschichtlich konkreten dialogischen Weise. Sie will sagen: Die Kirche will das, was sie schon immer «ist» *(«est»)*, im Dialog geschichtlich konkret realisieren. Die getrennten Gemeinschaften haben zuweilen einzelne Aspekte der geoffenbarten Wahrheit besser entfaltet, so daß sie in der Situation der Spaltung die ihr wesentliche Katholizität erst durch den Austausch der Gaben *(UUS 28)* konkret voll zur Entfaltung bringen kann *(UR 4; UUS 14)*.

Dieses geschichtliche und dialogische Verständnis bildet die Grundlage für den konkreten Weg und die Methode des ökumenischen Dialogs *(UR*

5-12). Er geht anders als die alte Kontroverstheologie nicht von den Unterschieden und den Mängeln der anderen aus, sondern von dem, was uns gemeinsam und was bei den anderen positiv ist. Er ist sich bewusst, daß auch die eigene Kirche der Reinigung und Erneuerung bedarf und stets den Weg der Buße gehen muß *(LG 8; UR 3f; UUS 34f; 83f).* Ohne eigene Umkehr und Erneuerung kann es keinen ökumenischen Dialog geben *(UR 6f).* Schließlich bedeutet der Dialog mehr als einen Austausch von Ideen; er ist ein Austausch von Gaben. Ökumene ist also kein Verlustgeschäft, bei dem man sich auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner trifft, sondern ein geistlicher Lernprozeß. Das Ziel ist nicht die simple Rückkehr der anderen in den Schoß der katholischen Kirche; es kann nur durch die von Gottes Geist angetriebene Hinwendung und die Bekehrung aller zu dem einen Haupt der Kirche, Jesus Christus, erreicht werden. In dem Maße, in dem wir mit Christus eins sind, werden wir auch untereinander eins sein und die Kirche die ihr eigene Katholizität in ihrer ganzen Fülle konkret verwirklichen.

IV. Communio als ökumenische Leitidee

Die Auslegung des «subsistit in» zeigte bereits, daß das Ökumenismusdekret nicht bei der «Elementen-Ekklesiologie» stehen geblieben ist. Diese wurde vielmehr schon während und erst recht nach dem Konzil heftig kritisiert, weil sie den Eindruck erweckt, man könne die einzelnen Elemente aufzählen und auf ihre Vollständigkeit hin überprüfen. Seine Grundidee des Ökumenismusdekrets ist nicht quantitativer, sondern qualitativer Art; sie kommt in dem biblischen und patristischen Begriff *communio* zum Ausdruck.[9] Mit diesem Begriff umschreibt das Konzil das tiefste Mysterium der Kirche: sie ist nach dem Urbild der trinitarischen *communio* gestaltet und gleichsam Ikone der Trinität *(LG 4; UR 2).*

Communio bedeutet ursprünglich nicht die Gemeinschaft der Christen untereinander, sondern Teilhabe *(participatio)* an Gütern des Heil. Grundlegend ist die Taufe. Sie ist das Sakrament des Glaubens, durch das die Getauften dem Leib Christi, der die Kirche ist, angehören. Aufgrund der einen Taufe sind die nichtkatholischen Christen nicht außerhalb der einen Kirche, sie gehören ihr vielmehr in grundlegender Weise an *(LG 11; 14; UR 22).* Die Taufe ist freilich nur Ausgangspunkt und Fundament *(UR 22).* Zur Vollendung kommt die Eingliederung in die Kirche mit der Eucharistie; sie ist Quelle, Mitte und Höhepunkt des christlichen und kirchlichen Lebens *(LG 11; 26).* Diese eucharistische Ekklesiologie hat das Konzil bereits in der Liturgie- und in der Kirchenkonstitution grundgelegt *(SC 47; LG 3; 7; 11; 23; 26)*; im Ökumenismusdekret kommt sie voll zum Tragen *(UR 2; 15).*[10]

Jede die Eucharistie feiernde Ortskirche ist demnach Kirche im vollen Sinn, aber sie ist nicht die ganze Kirche *(LG 26; 28)*. Denn da es nur einen Jesus Christus und nur eine Eucharistie gibt, steht jede Eucharistie feiernde Kirche in einer inneren Gemeinschaft mit allen anderen Eucharistie feiernden Ortskirchen. Die eine Kirche existiert also in und aus den Ortskirchen *(LG 23)*, wie umgekehrt die Ortskirchen in und aus der einen Kirche existieren *(Communiones notio, 9)*.

Überträgt man dieses Verständnis der Einheit auf die anzustrebende ökumenische Einheit, dann kann diese nicht nur in einem Netzwerk von Konfessionskirchen bestehen, die einander gegenseitig anerkennen, indem sie Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft aufnehmen. Die ökumenische Einheit bedeutet vielmehr volle Gemeinschaft, d.h. volle Teilhabe am einen Glauben, an denselben Sakramenten und an dem einen kirchlichen Amt *(LG 14; UR 2f)*. Das katholische Verständnis der Ökumene setzt die in der katholischen Kirche bereits gegebene Einheit und die ebenfalls bereits gegebene teilweise *communio* mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften voraus, um von dieser unvollständigen Gemeinschaft zur vollen Gemeinschaft zu gelangen *(UUS 14)*. Der Beitrag, welchen *«Unitatis redintegratio»* zur Lösung des ökumenischen Problems gibt, ist demnach nicht die «Elementen-Ekklesiologie», sondern die Unterscheidung zwischen voller und unvollkommener Gemeinschaft *(UR 3)*.[11]

Diese Einheit im Sinn der vollen *communio* meint nicht Uniformität, sondern Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit. Ziel ist weder ein gegenseitiges Aufsaugen noch eine Verschmelzung.[12] Es kann innerhalb der einen Kirche eine legitime Vielfalt der Mentalitäten, der Gebräuche, der Riten, der kanonischen Ordnungen, der Theologien und der Spiritualitäten geben *(LG 13; UR 4; 16f)*. Wir können auch sagen: Das Wesen der als *communio* verstandenen Einheit ist Katholizität, nicht in ihrer konfessionellen, sondern in ihrer ursprünglichen qualitativen Bedeutung.

«Unitatis redintegratio» war ein Anfang. Dieses Dekret hat innerkatholisch wie ökumenisch eine enorme Wirkungsgeschichte entfaltet und die ökumenische Landschaft im Laufe der letzten vierzig Jahren tiefgreifend verändert und reiche Früchte getragen. Zweifellos hat es auch Fragen offen gelassen und im Laufe seiner Wirkungsgeschichte auch neue Fragen aufgeworfen. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte kennt Licht- und Schattenseiten. Bei aller Weiterentwicklung gibt es aber in diesem Dekret wie in allen Konzilstexten auch noch ungehobene Schätze zu entdecken und fruchtbar zu machen. Aber es hat einen unwiderruflichen und unumkehrbaren Prozeß eingeleitet. Es weist uns noch immer den Weg im 21. Jahrhundert.

Letztlich ist Ökumene ein Abenteuer des Hl. Geistes, das nicht wir in der Hand haben und eigenmächtig in Regie nehmen können. In der un-

mittelbaren Nachkonzilszeit haben viele das Ziel der vollen Einheit schon sehr nahe geglaubt. In der Zwischenzeit sind wir nüchterner, aber hoffentlich nicht weniger leidenschaftlich geworden. Denn der Auftrag des Herrn bleibt, den gewiesenen Weg mit Geduld, aber auch mit Mut, vor allem aber in unerschütterlicher Hoffnung zu gehen, ohne uns von momentanen Schwierigkeiten, die es immer wieder gibt, entmutigen zu lassen. In diesem Sinn schließt das Ökumenismus-Dekret mit Worten aus dem Römerbrief: «Die Hoffnung aber wird nicht zuschanden: Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ist» *(Röm 5,5) (UR 24)*.

Anmerkungen

[1] Grundlegend ist nach wie vor die klassische Darstellung von R. Rouse und St. Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, Göttingen 1957. Handbuch der Ökumenik, hrsg. von H.J. Urban und H. Wagner, Bd. 1 und 2, Paderborn1985-86.

[2] Zur Geschichte und zum Verständnis des Dekrets vgl. W. Becker, in : LThK Vat. II, Bd. 2 (1967), 11-39; L. Jaeger, Das Konzilsdekret über den Ökumenismus, Paderborn 1968, 15-78; B.J. Hilberath, in: Herders Theol. Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg i.Br. 2005, 69-223.

[3] Vgl. W. Kasper, Das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils und seine bleibende theologische Verbindlichkeit, in: ders., Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg i.Br. 2004, 16-25.

[4] Y. Congar, Diversités et communion, Paris 1982, 239f. Papst Johannes Paul II. hat in der Missions-Enzyklika *«Redemptoris missio»* (1990) (Nr. 36 und 50) diesen Zusammenhang ebenfalls herausgestellt.

[5] Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* III, 24, 1 (Sources chrétiennes n. 211, Paris 1974, 472).

[6] G. Philips, L'Église et son mystère aux deuxième Concile du Vatican, tome 1, Paris 1967, 119.

[7] Subsistenz ist ein Kunstwort der scholastischen Theologie. Vermutlich will das Konzil mit diesem Begriff nicht im Sinn einer bestimmten Schule, sondern ähnlich wie die altkirchlichen Konzilien nicht *aristotelice,* sondern *piscatorie*, d.h. pastoral sprechen (vgl. A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm, Freiburg i.Br. *1975, 283-300*).

[8] Vgl. Synopsis historica a cura di G. Alberigo-F. Magistretti, Bologna 1975, 38; 439f; 506f.

[9] Vgl. W. Kasper, Communio: Die Leitidee der katholischen ökumenischen Theologie, in: Wege der Einheit, 72-105.

[10] Grundlegend dafür war vor allem H. de Lubac, Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age, Paris 1949. Die Enzyklika von Papst Johannes Paul II. *«Ecclesia de eucharistia»* (2003) hat diesen Zusammenhang erneuert nachdrücklich herausgestellt.

[11] In den Konzilsdokumenten selbst ist diese Unterscheidung terminologisch noch nicht voll ausgeprägt; in *UR 3* ist die Rede von *«plena communio» und von «quaedam communio, etsi non perfecta»*.

[12] Johannes Paul II., Enzyklika *«Slavorum apostoli»* (1985) 27.

Jean-Marie Kardinal Lustiger · Paris

ZUM VIERZIGSTEN JAHRESTAG VON NOSTRA AETATE

«Unsere älteren Brüder»
Johannes-Paul II.

1986 hat Papst Johannes Paul II. in der Synagoge von Rom erklärt: «Die Kirche Christi entdeckt ihre ‹Bindung› zum Judentum, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt». Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‹Äußerliches›, sondern gehört in gewisser Weise zum ‹Inneren› unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder».

Dieses von Papst Johannes Paul II. verwendete Bild erscheint mir ausgesprochen suggestiv zu sein. Wir wollen darüber nachsinnen, was diese Brüderlichkeit zwischen dem Erstgeborenen und dem Nachgeborenen bedeutet.

Zunächst stellt sich die Frage, was denn die Grundlage für dieses Bild sei? Zu sagen, dass sich Juden und Christen wie Brüder gegenüberstehen, kommt der Behauptung gleich, sie hätten denselben Vater. Wer ist nun dieser Vater? Ist es Abraham? Was den Erstgeborenen betrifft, ist die Antwort selbstverständlich bejahend. Kann sich aber der Jüngere legitimerweise als Kind Abrahams bezeichnen, und wenn ja, mit welcher Begründung? Müsste und könnte der Erstgeborene dem zustimmen? Welche Folgen würden sich daraus ergeben? Und wenn der gemeinsame Vater der himmlische Vater wäre? Mag der Vater nun Abraham sein oder der himmlische Vater, fragen müssen wir uns, wie diese Vaterschaft offenbart wird, welche Folgen diese Abstammung nach sich zieht. Wie stellt sich die gegenseitige Beziehung zwischen dem Erstgeborenen und dem Nachgeborenen dar?

Jean-Marie Kardinal Lustiger (geb. 1926 in Paris) ist emeritierter Erzbischof von Paris; Lustiger überlebte als Kind polnischer Juden den Holocaust. 1940 konvertierte er zum Katholizismus. Studium der Theologie und Philosophie. Priester 1954. 1979 Bischof von Orléans, 1981 Erzbischof von Paris. Mitglied der Académie Française.

Haben die beiden Söhne Anteil am selben Erbe? Die Geschichte jedenfalls lehrt uns, dass der eine wie der andere die Offenbarung Gottes, den Schatz des Alleinigen, sein Wort, gemeinschaftlich empfangen hat. Der eine wie der andere ist also zur Treue berufen gegenüber den Geboten des Vaters.

Versuchen wir nun, uns die Beziehungen vorzustellen, die zwischen beiden Brüdern entstehen können. Das Buch Genesis führt uns ein erstes Beispiel vor Augen, das uns erschaudern lässt: Abel und Kain. Abel und Kain, das ist die absolute Eifersucht, die bis hin zum Mord geht. Lange Zeit habe ich gedacht, dass jenes Geschehen es ermöglichen würde, die Ausrottung der Juden ihrer geistigen Natur nach zu erfassen. In Wirklichkeit aber geht das nazistische Unterfangen viel weiter als Kain. Denn Juden auszurotten bedeutet, Gott selbst anzugreifen, da die Juden jenes Volk darstellen, das für immer Zeuge der Offenbarung auf dem Sinai und durch das die Kenntnis der Gebote allen Völkern übertragen ist. Der heutige Kain hat Nietzsche gelesen. Niemals würde er Gott ein Opfer darbringen, denn er ist fasziniert von jener Behauptung der Schlange gegenüber Adam und Eva: «Ihr werdet sein wie Götter». Dies ist, so scheint mir, die letztendliche Erklärung des Wahnsinns der Schoah, wie es Saul Friedländer in seinem Buch «Reflets du Nazisme» richtig erkannt hat (vielleicht zu übersetzen mit «Spiegelbilder des Nazismus», 1982 bei Seuil in Frankreich erschienen). Er schließt mit folgenden Zeilen: «die fundamentale Versuchung: das Trachten nach der Allmacht ist definitionsgemäß die höchste Überschreitung, die Herausforderung schlechthin, der übermenschliche Kampf, der den Tod zur Folge haben kann. In dieser sowohl metaphysischen, wie auch spielhaften Versuchung, zu sein wie Gott, Gott zu sein, geht es um Alles oder Nichts: alles kann gewonnen oder alles verloren werden, das Leben mit eingeschlossen … Der Traum von der Allmacht, wir wissen es, ist immer gegenwärtig, beständig eingedämmt, in Zaum gehalten vom Gebot, doch gegenwärtig selbst auf das Risiko der Zerstörung hin; allerdings mit dem Unterschied (der apokalyptische Träume mäßigt, oder sie im Gegenteil schürt), dass, wenn zum Ansturm auf die Allmacht geblasen wird, dies die Versicherung bedeutet, in vollständiger und unwiderruflicher Zerstörung unterzugehen, mitsamt der ganzen Menschheit.»

Jakob und Esau bilden ein zweites Beispiel, das zu betrachten ist. Das Verhältnis der beiden Brüder ist zumindest als bewegt zu bezeichnen. Zunächst akzeptiert Esau, sein Erstgeborenenrecht gegen Brot und ein Linsengericht an Jakob zu verkaufen. Dann, während Isaak im Sterben liegt, setzt Rebekka ihren Sohn Jakob an die Stelle Esaus, damit er den väterlichen Segen erhalte. Selbst wenn uns die Bibel danach vom erneuten Treffen zwischen Jakob und Esau berichtet, sowie von ihren Tränen bei der Zusammenkunft, so muss man doch feststellen, dass Jakob das Verhältnis mit vorsichtigem Misstrauen pflegte. Ohne die Dinge strapazieren zu wollen,

können wir im Orakelspruch des Propheten Maleachi (Mal 1,2): «Jakob habe ich geliebt doch Esau habe ich gehasst», nicht den Grund erkennen für diese unwiderrufliche Erwählung Gottes, die von vornherein die Theorie von der Substitution zurückweist, der zufolge die Kirche an die Stelle des jüdischen Volkes tritt? Denn, Israel-Jakob, der Erstgeborene gemäß der freien Erwählung der Liebe Gottes, hat niemals seinen Titel der Erstgeburt verachtet, noch hat er auf ihn verzichtet. Auch hat keine Rebekka den Jüngeren verkleiden können, damit er an die Stelle seines älteren Bruders trete.

Wir müssen uns einen Augenblick mit dieser Substitutionstheorie befassen und mit ihren Konsequenzen. Diese Theorie hat sehr lange Zeit die Vorstellung, die sich die Christen von der Stellung der Juden in der Heilsgeschichte machten, nachhaltig verdorben. Letztlich läuft diese Theorie darauf hinaus, sich die Geschichte und das Gedächtnis Israels anzueignen, indem man deren rechtmäßige Träger verdrängt. Um diese Theorie zu legitimieren, fehlte es nicht an Beschuldigungen gegen die Juden. Die erste und grausamste von allen war die Verantwortung für den Tod Christi. Dabei hat doch die Kirche immer bekannt, dass Christus das Lamm Gottes sei, das die Sünde der Welt trage und dass kein Mensch, da doch alle Sünder sind, sich die Hände in Unschuld an seinem Tod waschen könne, auch nicht Pontius Pilatus, der Römer. Die Evangelien, Paulus und das gesamte Neue Testament betonen sehr wohl, dass alle Gruppen der Menschheit am Geschehen der Passion Christi teilgenommen haben, was das Zweite Vatikanische Konzil im Anschluss an den Katechismus des Konzils von Trient ausdrücklich bestätigt hat. Vor diesem Hintergrund theologischer Anschuldigung waren das Mittelalter und die ihm folgenden Zeiten reich an phantasmatischen Erfindungen, Beschuldigungen ritueller Morde etc.

Eines jedoch blieb in der geistlichen Welt der Christen immer fest verankert: dass nämlich die Heilsgeschichte mit den Juden beginnt. Christus stellt sich vor als der Sohn Davids, der Sohn Abrahams. Die von Gott inspirierten Heiligen Schriften sind von den Juden überliefert. Im Grunde hat die Kirche niemals der Versuchung des Marcion nachgegeben, der im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung jede Spur des Ersten Testaments aus dem Neuen Testament austilgen wollte. Wo hingegen der große liberalprotestantische Theologe Adolf von Harnack schrieb, «das Alte Testament als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen (und kirchlichen) Lähmung». Indem sie die Juden verdrängten, sie ausschlossen oder auswiesen, wollten die christlichen Völker die Einheitlichkeit ihrer Identität bewahren. Da sie jedoch Christen waren, konnten sie unmöglich auf die Kontinuität der Heilsgeschichte verzichten, sie mussten sich die Geschichte Israels aneignen. Die Theorie von der Substitution, die sich auf eine stückweise und ungenaue Interpretation

bestimmter Texte des Neuen Testaments stützt, war gewissermaßen eine Weise, diese Kontinuität mittels Ausgrenzung zu bewahren.

Diesbezüglich möchte ich allen ans Herz legen, ein Dokument zu lesen, das die Päpstliche Bibelkommission unter Leitung von Kardinal Joseph Ratzinger unter dem Titel «Das Jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel» verfasst hat. Besonders empfehle ich die Einleitung von Kardinal Ratzinger. Dieses Dokument geht auf die Gesamtheit dieser Fragen ein und bestätigt die Kohärenz der Haltung der Kirche, wie es vom Zweiten Vatikanum mit der Lehre von der Einheit der Hl. Schrift verkündet wurde.

Ich hatte bereits Gelegenheit zu sagen, dass Juden und Christen Anteil haben, sowohl an einer gemeinsamen Wurzel, als auch an einem gemeinsamen Konflikt. Dieser Konflikt jedoch, selbst aus der Sicht der Christen, steht in Zusammenhang mit der Erwartung, dass sich die Menschheitsgeschichte dem Willen Gottes entsprechend erfüllen werde; dies ist auch die dem jüdischen Denken gängige Sichtweise. Die Theorie von der Substitution hebt den Konflikt auf, indem sie die Erwartung aufhebt, da sie die Juden beseitigt, indem sie ihnen die Kirche substituiert und indem sie sich für immer das Erbe aneignet, an dem somit Verrat begangen wird.

Die Beständigkeit des Konflikts müssen wir sehr wohl bedenken. Dieser Konflikt ist wie eine Richtschnur der Geschichte, und er wird seine Lösung erst am Ende der Zeiten erfahren, wenn Israel seinen Messias, das Licht der Völker (Lk; Jes), empfangen wird und wenn die Christen «den Menschensohn in seiner Glorie, mit den Wolken des Himmels kommend» sehen werden, von dem der Prophet Daniel berichtet (Dan 7). Diese Unabgeschlossenheit, diese fortdauernde Spannung ist der Geschichte konstitutiv, da jeder Mensch aufgefordert ist, angesichts des Gottesrufes Stellung zu nehmen; auch weil die Hoffnung auf die Auferstehung, aus der heraus wir als Christen in Christus leben, erst in der Schau des Himmlischen Jerusalem verwirklicht wird, das der Prophet Jesaja ankündigt und das in der Geheimen Offenbarung, der Apokalypse, beschrieben wird. Diese offene Zeit, diese Zeit des Konfliktes, ist auch die Zeit der Bekehrung des Sünders, Zeit der Treue inmitten der Nacht, Zeit der Hoffnung. Juden wie Christen sind gleichsam ausgerichtet von einer Hoffnung. Ihnen ist die empfangene und überlieferte Offenbarung gemein. Sie richten ihren Blick auf diese Vollendung, deren Züge für jeden von ihnen aus der Erfahrung der Jahrhunderte heraus vorgezeichnet sind, aus der Erfahrung der Kulturen, gezeichnet auch durch das, was ein jeder vom anderen annimmt oder ablehnt. Wer spürte hier nicht, dass die Spannungen umso größer und schmerzhafter sein können, als die Elemente der Übereinstimmung und der Gemeinschaft kräftiger und letztlich solider sind? So wie wir selben Ursprungs sind, wird jede Spannung wie der Anfang einer Wunde erlebt, wie der Anfang einer möglichen

Verweigerung; doch kann sie auch gelebt werden in der Hoffnung eines immer größer werdenden Lichtes, einer immer größeren Fruchtbarkeit.

Ein drittes Beispiel brüderlicher Beziehungen möchte ich Ihnen nun vorlegen. Jenes von Joseph, der seine Brüder in Ägypten wiederfindet. Eine Anekdote führt mich dazu. Es wird berichtet, Johannes XXIII. habe sich bei einem Empfang von Vertretern des Judentums folgendermaßen vorgestellt: «Ich bin Joseph, euer Bruder». Joseph war tatsächlich sein Taufname, Joseph Roncalli. In dieser Formulierung, die einigen als humoristisch erschienen sein mag, liegt eine tiefere Wahrheit. Zwischen Joseph, dem Jüngeren, und seinen älteren Brüdern steht zunächst – nach einer langen Zeit der Trennung – die Hürde der Sprache, des Vergessens, der ganzen Erfahrung des Lebens; da steht auch die Erinnerung an die Preisgabe und an den Verrat. Wir sollten uns auch der Weise entsinnen, in der Joseph seine Brüder, die ja nicht wissen, wer er ist, nach ihrem Vater befragt. Und besonders sollten wir jene erschütternde Szene innig betrachten, wo sich Joseph seinen Brüdern zu erkennen gibt und wo sie, im Gegenüber von Angesicht zu Angesicht austauschen, was sie geworden sind und was sie trennte, um schließlich ihren gemeinsamen Ursprung und ihre anfängliche Gemeinschaft wiederzufinden. Beschwört diese Szene nicht herauf, was wir seit einem halben Jahrhundert erleben? Ehrfürchtige Scham hindert mich daran, eine Vorstellung zu geben von den Tränen, die einigen unter uns gekommen sein müssen, so wie sie einst Joseph in Augen gestiegen sind.

Mir scheint, dass in den gegenwärtigen historischen Umständen eine vergleichbare Situation gegeben ist. Ich möchte hier eine der Orientierungen, die Benedikt XVI. in der Synagoge von Köln vorgegeben hat, zitieren. Dem Wunsch folgend, «ein gutes Zusammenleben mit den christlichen Gemeinden» auszubauen, lädt er uns ein, noch weiter zu gehen. «Wir müssen uns noch viel mehr und viel besser gegenseitig kennen lernen. Deshalb ermutige ich zu einem aufrichtigen und vertrauensvollen Dialog zwischen Juden und Christen. Nur so wird es möglich sein, zu einer beiderseits akzeptierten Interpretation noch strittiger historischer Fragen zu gelangen.» Mögen sich doch solche Begegnungen vermehren. Mögen sie auch unter dem Zeichen des Sich-Wiederfindens von Joseph und seinen Brüdern stehen.

Eine grundlegende Arbeit bleibt indessen noch zu tun. Benedikt XVI. heißt uns, «Fortschritte zu machen in der theologischen Einschätzung der Beziehung zwischen Judentum und Christentum». Diese Einschätzung muss es den Juden wie den Christen ermöglichen, zu erkennen – jeder für sich –, wie er dem Anderen gegenübersteht und wie er den Anderen im Plan Gottes annimmt. Diese beiden Standpunkte können nicht übereinstimmen, da der Ausgangspunkt eines jeden verschieden ist. Doch jeder muss den Standpunkt des Anderen verstehen können und akzeptieren, dass er auf diese bestimmte Weise denkt, also nicht nur sich dem fügen oder es

tolerieren. Ein weiterer Rat Benedikts XVI. ist hierbei hilfreich. «In diesem Dialog kann es nicht darum gehen, die bestehenden Unterschiede zu übergehen oder zu verharmlosen: Auch und gerade in dem, was uns aufgrund unserer tiefsten Glaubensüberzeugung voneinander unterscheidet, müssen wir uns gegenseitig respektieren.»

Wir haben bei Kain und Abel gesehen, wie die beiden Brüder in einen tödlichen Konflikt geraten, bei Jakob und Esau, wie sie im Widerspruch das väterliche Erbe beanspruchen, bei Joseph, wie sie ihr Wiedersehen in der Treue zu ihrer gemeinsamen Abstammung feiern.

Ein anderes Beispiel wäre noch anzuführen: die höchste göttliche Sendung, die zwei Brüdern anvertraut wird, Moses und Aaron, denen man noch Myriam zugesellen müsste. Hier jedoch wird der Vergleich allzu gewagt, und er birgt die Gefahr in sich, den Konflikt zuzuspitzen, der bezüglich des großen Propheten, den Gott verheißen hat, bestehen bleibt (Dtn 18,15). Aber in diesen beiden Gestalten ist das Bild einer von Gott übertragenen gemeinsamen prophetischen und priesterlichen Verantwortung gegeben, einer Verantwortung im Hinblick auf das Heil des Volkes und auf seine Treue zu Gott.

Kommen wir zurück auf den Ausspruch Johannes Pauls II.: «Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder». Wir finden uns also, der eine neben dem anderen, wieder einer Weltlage gegenüber, die mitten im Umbruch steht. Benedikt XVI. erwähnte «unsere an wachsendem Vertrauen orientierten geschwisterlichen Beziehungen». Dies ist eine Tatsache, die wir alle in Dankbarkeit Gott gegenüber feststellen können. Dieses Vertrauen wurde, ausgehend von Nostra Aetate, dank der Gesten und der inspirierten Worte Johannes Pauls II. wiedergefunden.

Erinnern wir auch daran, dass das Verhalten der Kirche im Grunde genommen von einer anderen Konzilserklärung bezüglich der Religionsfreiheit geklärt wurde: «Dignitatis Humanae», einer Erklärung, die im selben Jahr verabschiedet wurde. Die Katholische Kirche muss, um ihrem eigenen Glauben treu zu bleiben, die Freiheit eines jeden respektieren. Keine religiöse Handlung darf unter Zwang vollzogen werden, welcher Natur auch immer ein solcher sein mag; denn die Huldigung, die Gott fordert, ist jene einer menschlichen Freiheit, die jedermann beim anderen zu respektieren hat, da sie von Gott gegeben ist. Was immer auch geschehen mag, eine neuerliche Inquisition wird es nicht geben … Dieses Vertrauen und diese gegenseitige Achtung allein ermöglichen es, die strukturell bedingte Spannung, die die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum berührt, in wahrer Liebe zu leben und ermöglicht so auch ihr Zeugnis; Vertrauen und Achtung alleine erlauben es, «gemeinsam ein noch einhelligeres Zeugnis zu geben», wie es Benedikt XVI. ausdrückt, «und prak-

tisch zusammenzuarbeiten in der Verteidigung und Förderung der Menschenrechte und der Heiligkeit des menschlichen Lebens, für die Werte der Familie, für soziale Gerechtigkeit und für den Frieden in der Welt.» Die Befolgung des Dekalogs vereint uns bezüglich aller genannten Punkte in derselben Vision vom Wohl des Menschen und von seiner eigentlichen Entfaltung.

Mögen auch wir … Gott dafür danksagen und füreinander beten. Bitten wir um Gottes Segen für den Anderen. Möge dieses Wiedersehen, dieses Sich-Wiederfinden, einem jeden helfen, in größerer Treue das zu erfüllen, was Gott von ihm verlangt. So werden sich unsere Gebete im Himmel vereinigen zum Heil der ganzen Welt, so wie sich vereinigt das Gebet von Moses und Aaron. Ist es nicht auch dies, was Gott von uns erwartet?

Zu einem Zeitpunkt, an dem die Zivilisation in ihren Grundfesten schwankt, an dem ihr aufgrund rasender Fortschritte große Verluste an ihren Reichtümern drohen, zu einem solchen Zeitpunkt wird das gemeinsame und – so hoffen wir – einmütige Zeugnis zur Pflicht, zu einem guten Werk, das Gott von den einen wie von den anderen fordert. Die Früchte dieser neuen Geisteshaltung konnte man bereits auf vielerlei Weise aufscheinen sehen; in konkreten Handlungen, um in schlimmsten Notständen beizustehen, um präzise und tatkräftig da einzugreifen, wo die Grenzen der humanitären Aktion erreicht zu sein scheinen.

Was ein Wiedererwachen eines alten Antisemitismus oder die Erscheinung eines neuen Antisemitismus betrifft, so betrachte ich das gemeinsame Wirken von Katholischer Kirche und jüdischen Gemeinden als das beste Mittel, solchen Entwicklungen vorzubeugen; denn hierbei wird hervorgehoben, was uns, den Erstgeborenen mit dem Nachgeborenen, vereint.

Vortrag an einer Tagung des «Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit» aus Anlass des 40. Jahrestages der Verabschiedung von «Nostra aetate», 20. Okt. 2005 in Wien.

Nikolaus Lobkowicz · Eichstätt

RELIGIONSFREIHEIT OHNE SCHRANKEN?

Über Dignitatis Humanae

Die Älteren unter den Lesern werden sich erinnern, dass vor der Liturgiereform des Jahres 1969 der Priester bei der Bereitung des Kelches, während die Offertorium-Antiphon mit Psalmenversen gesungen wurde, still betete: *Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti, da nobis etc.*, «Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert …». Heute ist dieses Gebet dorthin verbannt, wo es wohl ursprünglich hingehörte, in die dritte Messe des Weihnachtstages, in der der Zelebrant es bis zu den Worten *dignatus est particeps* laut als *Collecta* zu beten hat. Es geht auf das *Sacramentarium Leonianum* zurück, das nur noch in einem in Verona aufbewahrten Manuskript aus dem 7. Jahrhundert zu finden ist und von dem vermutet wird, es sei die Abschrift einer im 5. Jahrhundert entstandenen Texte-Sammlung, deren Autor vielleicht der hl. Gregor von Tours (+594) war. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass dieses Gebet bis auf Leo den Großen (+ 461) zurück geht, den wiederholt der Gedanke beschäftigte, dass die Inkarnation dem Menschen eine Würde verliehen hat, die höher als jene der Engel ist. So preist er in einer Predigt die Himmelfahrt Christi als eine «wahrhaft große und unerschöpfliche Ursache von Freude», weil durch diese Aufnahme eines menschlichen Leibes in den Himmel die *dignitas humani generis naturae* nochmals über die Würde aller himmlischen Geschöpfe erhoben worden sei (*MPL* LIV, 396). Weniger ausdrücklich klingt das Thema noch in der Formulierung von *Gaudium et spes* 22 an, die Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* zitiert: durch seine Menschwerdung habe sich der Sohn Gottes «gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt».

Man könnte nun meinen, der letzte der vom Konzil verabschiedeten Texte, die Erklärung *Dignitatis humanae*, setze diese Tradition fort: weil Gott ihn nicht nur als das einzige vernunftbegabte Lebewesen erschaffen

Nikolaus Lobkowicz, geb. 1931, 1967-90 Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München. Seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

hat, sondern auch selbst Mensch geworden ist, komme diesem eine besondere Würde zu. Vielleicht ließe sich dies tatsächlich auf allerlei Umwegen konstruieren, möglicherweise sogar in dem Sinne, dass dergleichen Formulierungen die modernen Vorstellungen von Menschenrechten vorbereitet haben. Es ist auch nicht auszuschließen, dass man gerade die erwähnten Worte an den Anfang der Erklärung gestellt hatte, um den Eindruck entgegenzuwirken, sie widerspreche der Tradition. Doch schon der Umstand, dass von der Würde der menschlichen *Person* die Rede ist, macht stutzig. Die Kirche hat lange vermieden, den Menschen ohne weiteres als «Person» zu umschreiben (die einzige Ausnahme war die Bedeutung «Würdenträger»); einerseits war man sich bis in die Neuzeit hinein zu sehr des Umstandes bewusst, dass die ursprüngliche Bedeutung von *persona* «Rolle» und deshalb auch «Maske» war, andererseits schien die Lehre von den drei göttlichen Personen zu verbieten, in diesem Zusammenhang leichtfertig vom Menschen zu sprechen. In der Tat ist in offiziellen kirchlichen Texten erst seit dem 20. Jahrhundert von einer «menschlichen Person» die Rede; der Index des *Enchiridion symbolorum* verzeichnet keine ältere Textstelle als die Enzyklika *Casti connubii* aus dem Jahre 1930.

Überdies setzt das Konzilsdokument schon im ersten Satz mit dem Hinweis an, die Würde der menschlichen Person komme den «Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewusstsein»; eine Fußnote weist auf die Enzyklika *Pacem in terris* hin (in ihr kommen erstmals seit *Casti connubii* wieder die Worte *persona humana* vor), aber auch auf die Radiobotschaft *Benignitas* Pius XII. vom Weihnachtstag 1944, das erste päpstliche Dokument, in dem die Kirche sich mit der Demokratie versöhnte (der *Pastor Angelicus* nannte Weihnachten «la festa della dignità umana», «das Fest der menschlichen Würde» – und zwar noch durchaus im Sinne der eingangs erwähnten Formulierungen). «Es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen», so fährt der erste Satz von *Dignitatis humanae* fort. Insofern scheint dieser Text den neuzeitlichen Vorstellungen von der Autonomie des Menschen entgegenzukommen: er anerkennt die Würde des Menschen selbst unabhängig davon, dass Gott sich herabgelassen hat, für immer auch Mensch zu sein. Es ist wohl kein Zufall, dass gerade *Dignitatis humanae* ein Schisma ausgelöst hat, jenes des früheren Erzbischofs von Dakar, Marcel Lefèbvre[1] (das Schisma war freilich formell erst vollzogen, als L. entgegen den Weisungen Roms Bischöfe zu weihen begann).

Die Konzilsväter waren sich offenbar bewusst, dass sie mit dieser Erklärung eine Richtung einschlugen, die nicht ohne weitere Überlegungen mit kirchlichen Äußerungen der Vergangenheit übereinstimmte. Am Ende der Einleitung heißt es, das Dokument wolle «die Lehre der neueren (!)

Päpste» von der «rechtlichen Ordnung der Gesellschaft» *weiterführen* (*evolvere*), eine Formulierung, bei der man unwillkürlich an John Henry Newmans *Essay on the Development of Christian Doctrine* und seine Formulierung, Wachstum sei der einzige Beweis des Lebens, zurückdenkt.

Nun war es freilich nicht der Umstand, dass mit *Dignitatis humanae* dem Menschen oder der menschlichen Person eine besondere Würde zugesprochen wurde, der für Aufregung sorgte. Neu war vielmehr die Behauptung, diese Würde habe zur Folge, dass es *ein Recht* auf religiöse Freiheit gebe, und dieses Recht «in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden» müsse, «dass es zum bürgerlichen Recht wird» (2). Genau dies hatten, so scheint es, nicht nur die Päpste des 19. Jahrhunderts, sondern noch Pius XII. geleugnet, freilich nicht unter dem Eindruck, *Menschen* damit ein Recht abzusprechen, sondern unter dem Motto «Nur die Wahrheit hat Recht, Irrtum kann keinerlei Rechte haben». Es ist später den Traditionalisten leicht gefallen, Textstellen zu finden, in denen Päpste spätestens seit Anfang des 19. Jahrhunderts hervorhoben, Irrtum und «falsche Religionen» könnten keine Rechte haben. 1814 beklagte Pius VII. in einem Brief an einen französischen Bischof den Artikel 22 der ersten nachnapoleonischen Verfassung, weil er die Freiheit aller Kulte nicht nur erlaube, sonders sie sogar zu schützen und zu unterstützen beabsichtige. Gregor XVI. protestierte 1832 in der Enzyklika *Mirari vos* gegen den «Wahnsinn *(deliramentum)*», jedermann müsse Gewissenfreiheit zugesichert werden. Pius IX. wiederholte in der Enzyklika *Quanta cura* 1864 die kategorische Ablehnung dieses *deliramentum* und verurteilte überdies im *Syllabus* eine Reihe einschlägiger Behauptungen: dass jeder Mensch frei sei, den Glauben zu bekennen, den er für wahr hält (15); dass Staat und Kirche voneinander getrennt werden sollten (55); dass der katholische Glaube nicht die einzige Staatsreligion sein solle (77); dass nicht wahr sei, dass Religionsfreiheit die Moral verderbe und zur «Pest dem Indifferentismus» verleite (79). In der Enzyklika *Libertas praestantissimum* (1888) betonte Leo XIII., Gerechtigkeit, ja schlichtweg die Vernunft verböten es, dass der Staat eine Politik einschlägt, auf Grund derer alle Religionen gleiche Rechte und Privilegien genießen. Und nicht zuletzt: noch im Dezember 1953 wiederholte Pius XII. in einer italienisch formulierten Ansprache anlässlich einer Tagung katholischer Juristen: «Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Verkündigung und Aktion»; freilich, so fügte er hinzu, könne es «im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes» – gemeint ist der innere Frieden eines Landes – gerechtfertigt sein, nicht «durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen (*disposizioni coercitive*) einzugreifen». M.a.W.: um des Friedens willen kann selbst ein katholischer Staat andere Religionen als jene der Katholischen Kirche tolerieren, aber ein vom Staate anzuerkennendes Recht dieser Religionen gibt es nicht.

Nun spricht es nicht gerade für das *sentire cum ecclesia* und die theologische Bildung, ja nicht einmal für die Intelligenz der Traditionalisten, dass sie ein Schisma veranlasst haben, bloß weil eine Reihe von Päpsten anscheinend[1] etwas anderes als ein ökumenisches Konzil behauptet hatten. Manche unter ihnen gingen später sogar so weit zu behaupten, seit *Dignitatis humanae* sei der Stuhl Petri von Häretikern besetzt und insofern vakant (so z.B. 1995 M.A. Pivarunas, der «Bischof» einer in Omaha in den Vereinigten Staaten beheimateten *Congregatio Mariae Reginae Immaculatae*). Schließlich ging und geht es in keiner Weise um ein Dogma oder auch nur einen «definierten Glaubenssatz», sondern um die katholische Vorstellung davon, wie die bürgerliche Gesellschaft und Staaten mit Religionsgemeinschaften umgehen sollen. Dennoch wird man sich wohl fragen dürfen, ob es nicht eine Art «Trick» war, dass das Konzil die traditionelle (und nie wiederrufene) Behauptung, ein Irrtum könne kein Recht haben, dadurch umging, dass es von einem Recht selbst des in religiöser Hinsicht Irrenden sprach, ja dieses Recht sogar auf diejenigen ausdehnte, «die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen»: das «Recht auf religiöse Freiheit» sei nicht «in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet» (2).

Es lohnt deshalb, sich den Text etwas näher anzusehen. Schon in der Einleitung wird betont, Gott selbst habe dem Menschengeschlecht von dem Weg Kenntnis gegeben, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. «Die einzige wahre Religion … ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche». Dieser Satz ist sogar kategorischer als jene in *Lumen gentium*, wo zu den entsprechenden Aussagen hinzugefügt wird, Menschen, die das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennen, könnten das ewige Heil erlangen, sofern sie nur ihrem Gewissen folgen (16), nicht zuletzt deshalb, weil auch außerhalb des Gefüges der Kirche «vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden» seien (8, hier werden sogar die Muslime erwähnt). Man wird also *Dignitatis humanae* nicht unterstellen können, die Erklärung relativiere die einmalige Einzigartigkeit der Katholischen Kirche.

Ebenso wenig wird man diesem Text vorwerfen können, er verkünde eine Gewissensfreiheit in dem Sinne, dass man das Recht habe, sich «seine Wahrheit auszusuchen». Immer wieder betont die Erklärung, jedermann sei kraft seines Gewissens verpflichtet, die Wahrheit zu suchen und – wenn er sie gefunden hat – an ihr festzuhalten; offenbar hatte man die Sorge früherer Päpste vor Augen, Religionsfreiheit könnte zu einem religiösen Indifferentismus führen. Worum es in diesem Text geht, ist nicht *mein* Recht, entsprechend meinem Gewissen zu denken, zu glauben und zu handeln, sondern das *Fehlen des Rechtes* eines Anderen, zumal des Staates, in dieser Hinsicht auf mich Zwang auszuüben, mich also an meinem Glauben und

dessen verschiedenen Vollzügen zu hindern. Nur Gott, keine menschliche Instanz welcher Art auch immer, dies ist der zentrale Gedanke der Erklärung, darf mich dafür bestrafen oder auch nur rügen, dass ich die Wahrheit nicht gefunden oder nicht ehrlich genug gesucht habe. Eben deshalb steht die Religionsfreiheit auch jenen zu, die ihrer Pflicht (!), «die Wahrheit zu suchen und an ihr festzuhalten, nicht nachkommen». Kein Mensch, keine menschliche Instanz, zumal kein Staat, haben das Recht, über mein Religionsgewissen zu urteilen, mich daran zu hindern, ihm zu folgen oder auch, es zu vernachlässigen oder gar zu ignorieren. Wahrheit erhebt eben ihren Anspruch nicht anders als Kraft ihrer selbst; es gehört zu ihrem Wesen, dass sie den Geist «sanft und zugleich stark … durchdringt» (Einleitung). Johannes Paul II. hat in der Enzyklika *Centesimus annus*, geschrieben anlässlich des 100. Jahrestages von *Rerum novarum*, diesen Gedanken unter Bezugnahme auf *Dignitatis humanae* nachdrücklich wiederholt: die «christliche Wahrheit» sei von ganz anderer Art, so heißt es da, als der «Fanatismus oder Fundamentalismus derer, die glauben, im Namen einer angeblich wissenschaftlichen oder religiösen Ideologie den anderen Menschen ihre Auffassung von dem, was wahr und gut ist, aufzwingen zu können» (46).

Was aber ist dann genau das Recht, das sich aus dem Wesen der menschlichen Person ergeben soll? Ist es ein Naturrecht? Da es heißt, es ergebe sich aus dem *Wesen* der Person, wird man dies kaum verneinen können. Aber es ist eben kein Recht, «sich eine Religion auszusuchen» oder gar ein Recht zu irren, sondern – wie der neue *Katechismus* es treffend formuliert (2108) – *ein Recht auf bürgerliche Freiheit*, also ein Recht darauf, dass im religiösen Bereich von der politischen Gewalt kein Zwang ausgeübt werde. Dabei schließt *Dignitatis humanae* nicht einmal die Möglichkeit einer Staatsreligion aus; die Erklärung hebt nur hervor, dass in einem solchen Falle «das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt» werden muss (6). Dafür gibt es übrigens ein interessantes historisches Beispiel. Die Verfassung Spaniens von Juli 1945 enthielt einen Abschnitt, der dem katholischen Glauben, der jener des Spanischen Staates sei, einen besonderen Schutz zusprach, den Bürgern das Recht auf die private Ausübung einer anderen Religion zusicherte, aber öffentliche «Zeremonien und Manifestationen» nur dem katholischen Glauben zugestand. Die Folge war, dass z.B. Protestanten Gottesdienste nur in ihren Privatwohnungen feiern konnten. Unter ausdrücklicher Berufung auf *Dignitatis humanae* wurde der entsprechende Artikel Anfang 1967, also noch unter General Franco, dahingehend geändert, dass zwar die katholische Religion, jene des spanischen Staates, einen besonderen Schutz genieße, der Staat jedoch zugleich allen religiösen Gemeinschaften den Schutz der Religionsfreiheit garantiere.

Dass es um ein Recht auf *bürgerliche* Freiheit geht, wird durch eine Formulierung deutlich, die in *Dignitatis humanae* mehrmals wiederkehrt: die

Religionsfreiheit finde ihre Grenzen in der «gerechten öffentlichen Ordnung». An einer Stelle ist sogar ausdrücklich die Rede davon, die Ausübung des Rechts auf Freiheit in religiösen Dingen sei «gewissen umgrenzenden Normen unterworfen». Eine frühe Formulierung sah vor, dass diese «umgrenzenden Normen» einfach durch das Gemeinwohl bestimmt seien. Nicht nur der Erzbischof von Warschau, Kardinal Wyszinski, sondern auch der wichtigste Berater beim Entstehen der Entwürfe, der amerikanische Jesuit und Kirchenrechtler John Courtney Murray, warnten vor dieser Formulierung, da die Berufung auf das *bonum commune* leicht mit jener auf die «Staaträson» verwechselt werden könne. So könnte z.B. ein atheistischer Staat unter Berufung auf das Gemeinwohl auch die Freiheitsrechte der Katholischen Kirche einschränken. Deshalb war am Ende nur noch die Rede von einer «objektiven sittlichen Ordnung», einem «wirksamen Rechtsschutz im Interesse aller Bürger», einem «ehrenhaften öffentlichen Frieden» und der «pflichtgemäßen Wahrung der öffentlichen Sittlichkeit», was alles zum «grundlegenden Wesensbestand des Gemeinwohls» gehöre.

In *Dignitatis humanae* hat sich also die Kirche nicht für eine Religionsfreiheit *ohne Schranken* ausgesprochen. Dies konnte sie schon allein deshalb nicht, weil die Vorstellung davon, was eine Religion ist, von Land zu Land verschieden ausfallen kann. Ein Beispiel ist die «Scientology». In den Vereinigten Staaten, in denen eine schier unendliche Anzahl von Sekten zu finden ist, genießt sie den Schutz der Religionsfreiheit, in Deutschland wurde, z.T. verbunden mit dem Vorwurf, sie verfolgten kriminelle Ziele, den Anhängern der seltsamen Lehren von Ron L. Hubbard dieser Schutz abgesprochen, was wiederum in den Vereinigten Staaten selbst unter Christen Ärgernis verursachte. Der *Katechismus* formuliert diesen Punkt dahingehend, dass die dem Recht auf Religionsfreiheit innewohnenden «gerechten Grenzen» für jede Gesellschaftssituation «entsprechend den Forderungen des Gemeinwohls durch politische Klugheit» zu bestimmen seien; in *Dignitatis humanae* selbst ist die Rede von «rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung entsprechen» (7).

Nun kann man sich freilich nochmals fragen, ob das Konzil mit seiner Erklärung über Religionsfreiheit nicht doch eher neuzeitlichen Vorstellungen der «Welt» nachgegeben hat als ihr eigenes *patrimonium* aus eigenem Antrieb fortzuentwickeln. Die Antwort wird wohl lauten müssen, dass die Konzilsentscheidung für Religionsfreiheit zwar durch eine Entwicklung der Vorstellungen der «Welt» veranlasst war, die Konfrontation mit diesen Vorstellungen die Kirche aber zwang, sich nochmals in das *depositum fidei* zu vertiefen. Dies wird deutlich, wenn man den Abschnitt II liest, der «Die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung» überschrieben ist. In ihm wird nicht nur dargestellt, dass «der Glaubensakt … seiner Natur nach ein freier Akt» ist, der «jede Art von Zwang von Seiten der Menschen» ausschließt

(weshalb die Kirche von Anfang an vertreten habe, «dass niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf») (10), sondern auch auf das Beispiel Christi hingewiesen, «in dem Gott sich selbst und seine Wege vollkommen kundgetan hat». Christus habe «zwar den Unglauben seiner Hörer gescholten, aber so, dass er die Züchtigung Gottes für den Tag des Gerichtes zurückstellte» (11). Er habe es abgelehnt, ein politischer Messias zu sein, der äußere Machtmittel anwendet. «Er gab der Wahrheit Zeugnis, und dennoch wollte er sie denen, die ihr widersprachen, nicht mit Gewalt aufdrängen». Auch die Apostel hätten so gedacht und gehandelt. Dass die «Welt» zur Überzeugung gekommen sei, in religiösen Dingen müsse die Würde der Menschen «in der bürgerlichen Gesellschaft vor jedem menschlichen Zwang geschützt werden», sei eine Auswirkung des «Sauerteigs des Evangeliums» (12).

Fast in einem Nebensatz wird erwähnt, «im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt» sei «im Wechsel der menschlichen Geschichte» bisweilen «eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war» (12). Man hätte es auch deutlicher formulieren können: mit *Dignitatis humanae* hat die Kirche eine «Politik» hinter sich gelassen, die im Grunde bis zur Konstantinischen Wende zurückreicht. Kaum war ihr Glaube zur Staatsreligion erhoben worden, begannen Christen, die Rechte Andersgläubiger einzuschränken, ja oft die Andersgläubigen zu verfolgen. Dies hatte natürlich auch Gründe, die Historikern gut vertraut sind: schon im *Imperium Romanum*, aber dann auch weiter bis tief in die Neuzeit hinein galt die Staatsreligion als eine Legitimationsgrundlage der *civitas* und ihrer Einheit. Aber dies ändert wenig daran, dass die Art und Weise, wie Christen mit Nichtchristen (oder Häretikern) und später die Konfessionen mit anderen Konfessionen umgingen, oft nicht mit dem «Geist des Evangeliums» zu vereinen waren.

Einige Konzilväter warnten nachdrücklich davor, dass eine Erklärung, die die Religionsfreiheit so deutlich bejaht, der Verbreitung des Sektenwesens Vorschub leisten würde. Künftige Generationen werden zu beurteilen haben, ob und inwiefern diese Befürchtung berechtigt war. Doch wird man schon heute darauf hinweisen dürfen, dass es im Grunde nur in jenen wenigen Ländern der Fall sein konnte, wo eine Staatsreligion und -kirche bestand und andere Religionen und religiöse Gemeinschaften durch Gesetze an ihrer Tätigkeit gehindert wurden (außer in Francos Spanien war die Katholische Kirche 1965 Staatsreligion nur in ein zwei südamerikanischen Staaten, etwa Kolumbien). Neben einer Kritik der Christenverfolgung zumal in kommunistischen Ländern (vgl. 15) war *Dignitatis humanae* die Antwort auf den ständig zunehmenden Pluralismus auch und gerade der «freien Welt» – freilich eine Antwort, die letztlich aus den ältesten christlichen Traditionen schöpfte. «Damit friedliche Beziehungen und Eintracht in der

Menschheit entstehen und gefestigt werden, ist es erforderlich, dass überall auf Erden die Religionsfreiheit einen wirksamen Rechtsschutz genießt und dass die höchsten Pflichten und Rechte des Menschen, ihr religiöses Leben in der Gesellschaft in Freiheit zu gestalten, wohl beachtet werden» (12). Aus diesen und ähnlichen Sätzen von *Dignitatis humanae* spricht ein Selbst- ja Gottesvertrauen, das der Überzeugung entspringt, die einzig wahre Religion würde die Herzen der Menschen ohne jede Zwangsmaßnahme erobern – und dass, wo und wenn es nicht gelingt, niemand anderer als Gott selbst das letzte Wort hat und haben darf.

Ein Konzilsbeschluss ist unvermeidlich einerseits das Ende einer kirchlichen Reflexion, andererseits der Beginn einer neuen, Letzteres deshalb, weil Konzilsväter ja nicht all die Probleme voraussehen können, mit denen die Kirche in der Zukunft konfrontiert sein wird. *Dignitatis humanae* forderte, was dem *saeculum* schon lange fast selbstverständlich war, dass das «Recht auf religiöse Freiheit … zum bürgerlichen Recht wird.» (2). Der Anlass war zwar *auch* die Situation der Christen etwa in kommunistischen Ländern, aber wichtiger war die Auseinandersetzung mit einer eigenen Tradition, die von einem solchen Recht im Gegensatz zur bloßen Toleranz nichts wissen wollte. Was das Konzil nicht voraussah und voraussehen konnte, war eine Entwicklung, der wir heute in vielen (demokratischen!) europäischen Ländern begegnen: dass zwar die Religionsfreiheit in der Verfassung festgeschrieben ist, zugleich jedoch auf subtile Weise gegen Menschen diskriminiert wird, die aufgrund ihres religiösen Glaubens Überzeugungen vertreten bzw. nach ihnen handeln, die mächtigen Minderheiten nicht genehm sind. Dergleichen Diskriminierung wird sich demnächst sogar als Antidiskriminierungsgesetz verkleiden dürfen. Wenn man den deutschen Entwurf des «Gesetzes zur Umsetzung europäischer Antidiskriminierungsvorschriften» liest, der auffallend weit über die Vorstellungen der Europäischen Union hinausgeht, gewinnt man den Eindruck, die Zeit sei nicht ferne, in der Bischöfe sich vor Gerichten gegen die Anklage verteidigen werden müssen, sie würden Frauen und im Zweifelsfall sogar Atheisten nicht zur Priesterweihe zulassen bzw. – um ein ironisches Beispiel eines bayerischen Rechtsprofessors anzuführen – ein Vater, der zu spät erfahren hat, dass der Klavierlehrer seiner jüngsten Tochter schon öfter kleine Mädchen verführt hat, diesem nicht kündigen kann. Der Fall Buttiglione dürfte nur ein Vorspiel für eine Epoche sein, in der die Kirche, anstatt für Religionsfreiheit einzutreten, sich gegen den Gleichheitswahn der Postmoderne erheben muss. Mit Recht hat Johannes Paul II. in seinem letzten Buch darauf hingewiesen, man müsse sich fragen, ob heute nicht «eine neue Ideologie des Bösen am Werk ist, die versucht, gegen den Menschen … sogar die Menschenrechte auszunutzen», «eine andere Form von Totalitarismus, die sich heimtückisch verbirgt unter dem Anschein der Demokratie».

Anmerkungen

[1] Die Einwände Lefèbvres sind zusammengefasst in «*Dubia» sur la liberté religieuse*, Ecône 1967. Die intelligenteste Verteidigung und Darstellung seines Anliegens dürfte M. Davies, *The Second Vatican Council and Religious Liberty*, The Neumann Press 1992, sein.

[2] Nachdem in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts mehrere amerikanische Theologen zu behaupten begonnen hatten, die Kirche habe mit *Dignitatis humanae* eine Tradition verworfen und könnte deshalb auch andere päpstliche Entscheidungen, z.B. in der Frage der Empfängnisverhütung, wiederrufen, sind mehrere Untersuchungen erschienen, die überzeugend argumentieren, die Päpste des 19. Jahrhunderts hätten dieselben Grundsätze wie das Konzil angewandt, weshalb sich der Unterschied aus der veränderten sozio-politischen Situation ergebe und kein «Bruch» vorliege, vgl. z.B. B.W. Harrison, *Le développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse*, Grez-en-Bouère 1988, vor allem 138ff.

GÜNTER WASSILOWSKY · MÜNSTER

DAS II. VATIKANUM – KONTINUITÄT ODER DISKONTINUITÄT?

Zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur

I. Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia

Am 2. Juli dieses Jahres titelte die italienische Tageszeitung *La Republica*: «È guerra sul Concilio» – «Es herrscht Krieg um das Konzil.» Ausgelöst hätte diesen «Krieg» das neue, in der *Libreria Editrice Vaticana* erschienene Buch von Kurienbischof Agostino Marchetto, Sekretär im Päpstlichen Rat für Migration, das auf dem römischen Kapitolshügel zwei Wochen zuvor einer größeren Öffentlichkeit präsentiert wurde. In seiner Ansprache im Rahmen dieser Buchvorstellung feierte der Vorsitzende der italienischen Bischofskonferenz, Kardinal Camillo Ruini, das Werk als wichtigste Veröffentlichung im Jubiläumsjahr und als überfällige Korrektur der gängigen Konzilsgeschichtsschreibung. Marchettos Buch mit dem groß angelegten Titel *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*[1] ist keine alternative positive Darstellung von Verlauf und Rezeption des II. Vatikanums. Statt dessen kompiliert es kritische Rezensionen, die der Autor seit 1990 hauptsächlich in der Zeitschrift *Apollinare* und im *Osservatore Romano* regelmäßig publiziert hat. Marchetto holt aus zu einem weiten Rundumschlag gegen einen Großteil der in den letzten Jahren erschienenen internationalen Konzilsliteratur; im besonderen will sein *Contrappunto* jedoch die fünfbändige, von Giuseppe Alberigo herausgegebene Konzilsgeschichte treffen. Im Kern sind es die beiden folgenden Gravamina, die von Marchetto vorgebracht werden:

1. In den zurückliegenden vier Jahrzehnten Konzilsrezeption habe sich in der breiten Forschungslandschaft eine Hermeneutik etabliert, die das II. Vatikanum ausschließlich auf seine innovatorische Potenz hin untersuche. Gefragt

GÜNTHER WASSILOWSKY, geb. 1968, Dr. theol. in Freiburg i.Br., 2001-2003 Studienleiter an der Akademie des Bistums Mainz, ab 2004 Leitung eines Forschungsprojektes zur Papstgeschichte der Frühen Neuzeit im Sonderforschungsbereich «Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution» an der Universität Münster, Vorbereitung einer Habilitation im Fach Kirchengeschichte.

würde nurmehr nach der kategorischen Neuheit des Konzils. Man betrachte das II. Vatikanum als eine große Revolution, als Bruch mit der Vergangenheit («rottura con il passato»[2]), als historische Wasserscheide, welche die Geschichte der Kirche in eine vor- und eine nachkonziliare Epoche zerteile. In nahezu jedem der 52 Unterkapitel des Bandes wird eine solche Einschätzung des Konzils mit den Prädikaten «ideologisch» oder «extremistisch» versehen und als «Progressismus» charakterisiert. Auch wenn Marchetto den inkriminierten «Ton» («tono della ricerca»[3]) in der Mehrzahl der von ihm besprochenen Konzilsliteratur heraushört, führt er ihn doch im Ursprung auf Bologna zurück. Von dort aus sei es einer finanzstarken Forschergruppe («gruppo di Bologna»[4]) unter der Führung Giuseppe Alberigos gelungen, die Konzilsforschung weltweit zu monopolisieren. In ihrer in allen europäischen Hauptsprachen erscheinenden *Storia del Concilio Vaticano II* würde diese ideologische Hermeneutik des Neuen und der Reform in Reinform angewandt – und zwar zum einen durch das Mittel einer Gegenüberstellung bzw. Entgegensetzung («contrapposizione»[5]) der beiden Konzilspäpste, gemäß der das Ereignis des II. Vatikanums in erster Linie auf Johannes XXIII. zurückgehe, während Paul VI. für die uneigentlichen Kontinuitätselemente in den Endtexten verantwortlich sei. Zum anderen herrsche in der Bologneser Konzilsdarstellung eine «unwissenschaftliche Feindseligkeit gegen Personen der Konzilsminorität»[6] vor, die für die Bewahrung der Tradition eintrat. Und schließlich argumentiere die Geschichte Alberigos in diffuser Weise mit dem «Geist» des Konzils, so daß die konziliare Programmatik des «aggiornamento» und der «pastoralità» in der Bologneser Lesart ausschließlich die Diskontinuität des II. Vatikanums zu den beiden vorausgehenden Konzilien Tridentinum und Vatikanum I beschreibe.

2. Der zweite Hauptkritikpunkt, den Marchetto gegenüber der Konzilshistoriographie in der Spur Alberigos vorbringt, betrifft die dort herangezogene Quellenbasis. Anstatt den offiziellen «Akten des Konzils» würde man sich primär auf «private Schriften»[7] stützen, auf persönliche Tagebücher und Berichte von am Konzilsereignis beteiligten Persönlichkeiten. Die Verwendung derartigerer Aufzeichnungen habe zur Konsequenz, den allzu menschlichen, aber doch sehr subjektiven Urteilen einzelner Protagonisten aufzusitzen. Darüber hinaus laufe man im Rekurs auf diese in höchstem Maße vielstimmigen und widersprüchlichen Zeugnisse Gefahr, das eine, ganze Konzil aus den Augen zu verlieren und in eine Geschichte der «Rinnsale» und der «Bruchstücke» abzugleiten («il rischio di scivolamento verso una storia di frammenti»[8]).

Was Marchetto zur Behebung dieser Mängel in Vorschlag bringt, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: In Reaktion auf die in seinen Augen selektive Wahrnehmung des II. Vatikanums als einer Initiierung von Neu-

heit und Reform in der Kirche seien künftig die Momente von Kontinuität hervorzuheben. Zwar ist Marchettos Gegenplädoyer durchzogen von Komplexitätsformeln, die das Konzil charakterisieren als «continuità nella novità»[9], «fedeltà ed apertura»[10], «co-presenza di nova et vetera», «svolta in continuità» – seine argumentative Stoßrichtung tritt jedoch deutlich hervor: Zu interpretieren ist das II. Vatikanum primär im Rahmenwerk von Tridentinum und Vatikanum I. Marchetto insistiert ausschließlich auf die erklärte Absicht der Konzilsväter, in Kontinuität zur kirchlichen Tradition zu stehen. Zu suchen seien deshalb vornehmlich Entsprechungen und sich durchhaltende Linien. Das ganze Buch erwähnt nicht ein Exempel, wo das II. Vatikanum tatsächlich neue Wege beschritten oder zumindest neue Akzente gesetzt hat.

Was die erwähnte Problematik des Quellenmaterials betrifft, so legt Marchetto der historischen Vatikanumsforschung ans Herz, sich primär auf die 62 Bände der von Vincenzo Carbone herausgegebenen «offiziellen Akten» des Konzils zu stützen. Und wenn ergänzend «private Quellen» herangezogen würden, dann müßten diese stets «dem Urteil der offiziellen Akten» unterstellt werden.[11]

Man wird kaum bezweifeln, daß Marchettos grundsätzliche Kritik an einer Sichtweise, die das II. Vatikanum als pure kritische Absetzung von allem Vorhergehenden interpretiert, eine gewisse Berechtigung hat.[12] Schon 1985 hatte Joseph Ratzinger im Interview mit Vittorio Messori die in der Konzilsliteratur immer wieder aufgetretene These vom radikalen Traditionsbruch kritisiert[13], die zu der theologisch wie kirchenhistorisch problematischen Rede von einer vor- und einer nachkonziliaren Kirche führte. Unbeschadet dieses berechtigten Anliegens sind aber wiederum Rückfragen an Marchettos «contrappunto» zu richten: Nämlich ob man einem reduktionistischen Mythos von der großen Wende begegnen sollte mit einem reduktionistischen Gegenmythos von der reinen Kontinuität? Ob Marchettos historiographische Maximen, insbesondere was die Empfehlungen zur Quellenbasis angeht, mit einer historisch-kritischen Geschichtsforschung zum II. Vatikanum vereinbar sind? Und ob schließlich seine Kritik das Lebenswerk von Giuseppe Alberigo tatsächlich treffen kann?

II. Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die fünfbändige *Storia del Concilio Vaticano II*, deren italienischsprachige Originalausgabe bereits im Oktober 2001 abgeschlossen werden konnte, stellt die erste wissenschaftliche Gesamtdarstellung der Geschichte des II. Vatikanischen Konzils dar.[14] Neben der deutschsprachigen Ausgabe, deren erste drei Bände von dem allzu früh verstorbenen Würzburger Kirchen-

historiker Klaus Wittstadt herausgegeben wurden[15], erscheint das Werk in englischer (besorgt von J.A. Komonchak, Washington), französischer (É. Fouilloux, Lyon) portugiesischer (J.O. Beozzo, São Paulo), spanischer (E. Vilanova, Montserrat) und russischer (St. Andrew Academy, Moskau) Sprache. Die Bearbeitung des deutschsprachigen vierten Bandes ist abgeschlossen, er befindet sich derzeit im Druck.[16]

Obwohl wegen des geringen historischen Abstandes, angesichts der (zumindest im internationalen Vergleich) wenigen vorliegenden Einzeluntersuchungen und immer noch nicht zugänglicher Quellen auch schon Skepsis am Projekt einer Gesamtdarstellung angemeldet wurde[17], ist die von Alberigo initiierte Konzilsgeschichte eine wertvolle Sicherung des aktuellen historischen Wissensstandes über das II. Vatikanum und macht viele ältere Darstellungen verzichtbar. In das Werk fließen nicht nur Alberigos eigene jahrzehntelang betriebene Forschungen ein. Auch sind längst nicht nur Historiker aus dem von ihm geleiteten Bologneser *Istituto per le scienze religiose* beteiligt. Vielmehr sammelt diese Geschichte die Resultate einer Arbeitsgruppe, die seit 1988 auf regelmäßig stattfindenden Symposien debattiert und in Teilen immer wieder auch schon publiziert worden sind. Alberigo brachte zur Realisierung seines Großprojektes eine ganze Equipe von Konzilshistorikern aus vielen verschiedenen Nationen zusammen. Insbesondere aus jenen Ländern konnte er Spezialisten rekrutieren, wo seit einigen Jahren in eigens dafür eingerichteten Instituten und Zentren die Quellen der nationalen Beiträge zum II. Vatikanum gesammelt, inventarisiert und aufgearbeitet werden.

Daß Alberigo die Mühe einer umfassenden Gesamtdarstellung des II. Vatikanums auf sich genommen hat, wird letztlich von einer hermeneutischen Prämisse auf den Weg gebracht, die er im Schlüsselbegriff «Ereignis» zusammenfaßt. Auf einer ersten Ebene besagt die Ereignis-These die schlichte Tatsache, daß man das Ergebnis eines Konzils nicht ohne das vorausgehende Ereignis begreifen kann. Die Dokumente, die das II. Vatikanische Konzil verabschiedet hat, sind ohne Berücksichtigung ihrer Geschichte nicht sachgemäß interpretierbar. Was heute als konzilshermeneutischer Allgemeinplatz gelten darf, hatte ein weitsichtiger deutscher Konzilstheologe aus nächster Nähe bereits mitten im Konzilsgeschehen prognostiziert: «Bei späteren Auslegungen wird man immer diesen Hintergrund der vorangegangenen Textstadien, ja, die Vorgeschichte des Kirchenbegriffs überhaupt im Auge haben müssen, um die Aussagerichtung zu erkennen, die dem Konzil bei seiner Arbeit vor Augen stand. Den wahren Sinn von Texten zu verstehen verlangt als erstes immer, die geschichtliche Bewegungsrichtung zu erfassen, in denen sie leben; erst so erhalten die Einzelaussagen ihren wahren Sinn.» Zwanzig Jahre nach Konzilsabschluß resümierte ganz ähnlich ein anderer kundiger Beobachter die Probleme, die

in den mittlerweile zurückliegenden Rezeptionsphasen aufgetaucht waren, und empfahl wiederum folgenden Ausweg: «Die Lösung dieser Schwierigkeiten ergibt sich zumindest für die lehrhaften Aussagen des Konzils, wenn man nicht nur die einzelnen Aussagen als solche zitiert, sondern den konziliaren Prozeß beachtet, aus dem heraus sie entstanden sind, wenn man also die Textgeschichte des letzten Konzils studiert.» Das erste Zitat entstammt einem jener instruktiven «Rückblicke», die Joseph Ratzinger nach jeder Sitzungsperiode veröffentlichte[18]; beim zweiten Zitat handelt es sich um eine Regel, die Walter Kasper in einem heute noch denkwürdigen Aufsatz von 1986 zur Konzilshermeneutik aufgestellt hat.[19]

Alberigos Ereignis-These geht jedoch noch einen Schritt über diese frühen prominenten Plädoyers für eine historisch fundierte Konzilsinterpretation hinaus: Weil zur Erfassung des Konzils weit mehr notwendig sei als das Interesse am Entstehen seiner Schlußdokumente, verdiene es selbst als Ganzes – d.h. eigenständig und nicht immer nur in der Retrospektive von seinen verabschiedeten Resultaten aus –, Gegenstand der Forschung zu sein. Es verschiebt sich das Interesse ganz grundsätzlich vom Korpus der Konstitutionen und Dekrete weg in Richtung des gesamten konziliaren Geschehens zwischen 1962 bzw. 1959 und 1965. Nach Alberigo besteht nämlich zwischen dem, was das Konzil am Ende gesagt hat, und dem, was das Konzil gewesen ist, ein unproportionales Verhältnis. Die ganze Wirklichkeit des Konzils sei reicher, differenzierter und auch widersprüchlicher als es die Analyse seiner einzelnen Beschlüsse erkennen läßt. Alberigo erklärt diesen Mehrwert des Konzils gegenüber seinen Endtexten mit der spezifisch *pastoralen* Natur des II. Vatikanums, das nach dem Willen Johannes' XXIII. nicht nur ein Beschlußorgan in Lehrfragen, nicht nur eine «macchina per la produzione delle decisioni stesse» gewesen sei. Statt dessen habe die konziliare Versammlung eine umfassende Erneuerung des Lebens der gesamten Weltkirche angestrebt und selbst darstellen wollen. Gerade dieser Zweck des *aggiornamento* habe großen Respekt vor der Freiheit des Konzils verlangt und gefordert, eine in der Konzilientradition der Kirche vorbildlose Konzilsdynamik in Gang kommen zu lassen.

Dem systematischen Konzilsinterpreten dreht Alberigo die Fragerichtung, die sich in Reaktion auf die stark selektiven Deutungen in den ersten beiden nachkonziliaren Rezeptionsphasen weithin etabliert hat, also gewissermaßen um. Folgt man Alberigo, dann kann man sich nicht mehr darauf beschränken, einzelne Passagen des Endtextes im Lichte ihrer Genese zu interpretieren, denn die Indizien im Endtext machen seiner Meinung nach nur auf einen Bruchteil dessen aufmerksam, was das II. Vatikanum insgesamt gewesen ist. Anstatt vom Endtext ins Ereignis zu schauen, sollte sich der Interpret dem Ereignis selbst als Ganzem zuwenden und erst im nächsten Schritt vom Ereignis her den Endtext auffassen.

Wie fruchtbar man den Ereignisbegriff auch immer halten mag: Durch die Hinwendung der historischen und systematischen Konzilsforschung zum «Ereignis Konzil» ist zunächst einmal ein enormer materialer Zugewinn erreicht, der eine differenziertere Wahrnehmung des II. Vatikanums verspricht, als dies die in der Vergangenheit häufig angewandten pauschalisierenden Deutungsmodelle, die das II. Vatikanum innerhalb der modernen Kirchen- und Theologiegeschichte entweder als totale Diskontinuität oder aber als reine Kontinuität stilisierten, je vermocht haben. Viel stärker als dies bislang über den Endtexten geschehen ist, kann durch die von Alberigo empfohlene Methode die faktische Komplexität der Wahrheitsfindungsprozesse in den Blick geraten.

Dies wird allerdings nur dann gewährleistet sein, wenn der Ereignisbegriff selbst nicht wieder als Selektionsprinzip angewandt wird. Dazu aber ist zunächst einmal erforderlich, daß die Kategorie Ereignis als eine streng formale Kategorie aufgefaßt wird. Operiert man nämlich mit einem Ereignisbegriff, der mit ganz bestimmten inhaltlichen Momenten gefüllt ist, dann zählt der Historiker abermals nur jene Elemente aus dem Konzil vor dem Endtext auf, die seiner inhaltlichen Bestimmung entsprechen und erfindet wiederum Übersichtlichkeit, eine einzige Dynamik und ein gemeinsames Reaktionsmuster.

Genauso sollte niemand auf der Grundlage von Alberigos Prononcierung des Ereignishaften die charismatische gegen die institutionelle Dimension des II. Vatikanums ausspielen. Ein Konzil ist (zumindest auch) eine spezifische Form der Ausübung des institutionellen Amtes in der Kirche. Wird das II. Vatikanum ausschließlich unter dem Gesichtspunkt eines charismatischen Ereignisses interpretiert, hat dies weitreichende ekklesiologische und konzilshermeneutische Konsequenzen. Ekklesiologisch würden Kirche und Konzil weithin identifiziert. Im Konzil fielen die charismatische und die institutionelle Dimension der Kirche, die sonst zu trennen sind, grundsätzlich zusammen. Das Charismatische würde vollständig vom Amt absorbiert. Konzilshermeneutisch würde eine rein charismatische Lesart des II. Vatikanums ungeheuer große Erwartungen evozieren, konzilseuphorische Interpretationen fortschreiben helfen und dem II. Vatikanum in seinen faktischen Möglichkeiten, die es gehabt hat, wohl kaum gerecht werden. Um der Gefahr zu wehren, daß der Ereignisbegriff als Gegenbegriff zur institutionellen Seite eines Konzils verwendet wird, sollte sich die Vatikanumsforschung also einer eingehenden konzilstheologischen Verhältnisbestimmung von Charisma und Institution widmen. Denn nur unter Berücksichtigung beider Momente können das (gerade beim Vatikanum II so eigentümlich «Ereignis»-hafte) Zusammenspiel von Flexibilität und Beharrung, von Dynamik und Statik, und – davon abhängig – die Mischungsverhältnisse von Diskontinuität und Kontinuität im Endtext endlich unverstellt wahrgenommen werden.

Daß die Verfasser einer wissenschaftlichen Konzilsgeschichte nicht ausschließlich die «offiziellen» Akten (d.h. im Falle des II. Vatikanums primär die approbierten Schemata, die eingereichten Voten und die Reden in der Aula) heranziehen werden, wenn denn auch informelle Quellen aus «niederen» konziliaren Kommunikationsebenen existieren und bereits zugänglich sind, dürfte für jeden historisch-kritisch arbeitenden Forscher eine Selbstverständlichkeit darstellen. Für die historische Trientforschung sind beispielsweise die Diarien von Angelo Massarelli unverzichtbar. Welche Bedeutung zeitgenössischen autobiographischen Selbstzeugnissen für das Verständnis des I. Vatikanums zukommt, hat Klaus Schatz deutlich herausgestellt, wenn er zusammenfaßt, daß «unsere Kenntnis des Ersten Vatikanischen Konzils ohne die vielen Konzilstagebücher von Bischöfen und anderen beteiligten Personen nur sehr lückenhaft wäre und daß uns sehr vieles unverständlich bliebe.»[20] Diese Beobachtung dürfte auf das II. Vatikanum in noch verstärktem Maße zutreffen, da sich die Austauschprozesse zwischen den verschiedenen konziliaren Gruppierungen in der Konzilientradition der Kirche noch nie so komplex gestaltet haben wie auf dem letzten Konzil, und da das II. Vatikanum in einer Weise, wie dies früher nur Konstanz und Basel gewesen sind, ein Konzil der Experten bzw. der Theologen war. Die Quellengattung «Konzilstagebuch» wird all das, was außerhalb der großen Generalkongregationen und offiziellen Kommissionssitzungen vor sich ging, wird langsame Meinungsbildungsprozesse, entstehende Stimmungslagen und Gruppenmentalitäten besser als jede andere Quelle zutage fördern. Darüber hinaus gewährt sie einen inneren Einblick in historische Akteure als empfindende und reflektierende Personen.[21]

In dieser Hinsicht ist also die *Storia del Concilio Vaticano II* von Giuseppe Alberigo zwar, was die Forschungen zum II. Vatikanum betrifft, innovativ, in der allgemeinen Konzilsgeschichtsschreibung jedoch ist die Verwendung «privater» Quellen längst Standard. Für eine historisch-kritisch arbeitende Kirchengeschichtswissenschaft im Stil Alberigos ist es dabei selbstverständlich, daß sie derartige Ego-Dokumente methodisch kontrolliert auswertet; das heißt, daß einzelne Einschätzungen im Tagebuch eines Irenikers wie Otto Semmelroth[22] oder im Diarium eines messerscharfen Analysten und Montini-Kritikers wie Yves Congar noch einmal vor dem Hintergrund einer je spezifischen Beobachterhermeneutik interpretiert werden müssen.

Als im Jahre 1619 Paolo Sarpi seine unter Verwendung venezianischer Quellen und persönlicher Notizen verfaßte *Storia del concilio tridentino* publizierte und die damalige römische Kurie mit dessen Konzilsinterpretation alles andere als einverstanden war, da benötigte Pietro Sforza Pallavicini für seine monumentale Gegen-Geschichte zu Sarpi der jahrzehntelangen eigenen Forschung. Agostino Marchetto hat also noch einen langen und mühsamen Weg historischer Kärrnerarbeit vor sich, um der *Storia del Con-*

cilio Vaticano II des Paulo Sarpi des 21. Jahrhunderts auf ähnlicher wissenschaftlicher Augenhöhe begegnen zu können. Sein bislang vorgelegtes Elaborat jedenfalls widerlegt historisch überhaupt nichts.

III. Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Die deutschsprachige *scientific community* hat sich in den zurückliegenden vier Rezeptionsjahrzehnten statt auf konzilsgeschichtlichem nahezu ausschließlich auf systematischem Feld engagiert und darauf freilich höchst Beeindruckendes geleistet. Auch die von Franz-Xaver Kaufmann angestoßenen, primär zeitgeschichtlichen bzw. soziologischen Untersuchungen wandten sich nicht den internen Konzilsvorgängen zu, sondern wollten das II. Vatikanum im Kontext des Transformationsprozesses moderner Gesellschaften und den damit einhergehenden Wandlungen des Katholizismus lesen.[23] In modernisierungstheoretisch geschärfter Deutungsperspektive wurde dort nach den Wechselwirkungen zwischen Konzil und sozio-kulturellen Veränderungen im 20. Jahrhundert gesucht. In dieser Fragerichtung bewegte sich auch das von Peter Hünermann initiierte Projekt «Globalkultur und christlicher Glaube – Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozeß der Gegenwart»[24]. Aus diesem ursprünglichen Projekt hervorgegangen ist schließlich das Unternehmen eines großen Kommentarwerkes zum II. Vatikanum. Vierzig Jahre nach der ersten umfassenden deutschsprachigen Textkommentierung in den Ergänzungsbänden der zweiten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche*, die von vornehmlich am Konzilsereignis selbst beteiligten Protagonisten vorgenommen wurde und von deren durchweg hohem Niveau die nachkonziliare Theologie und Kirche bis zum heutigen Tag in großem Maße zehrt, fand sich unter der Leitung von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath abermals eine Gruppe von Kommentatoren aller 16 verabschiedeten Dokumente zusammen. Das fünfbändige Werk mit dem Titel *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (HThK Vat.II) liegt seit diesem Herbst komplett vor. Band 1 bietet die mittlerweile dritte (nach den in LThK.E und dem sog. «Denzinger-Hünermann» enthaltene), breit publizierte, deutschsprachige Übersetzung der Endtexte des Konzils. In den Bänden 2 bis 4 finden sich die Kommentierungen in der chronologischen Ordnung der Textpromulgation: Guido Bausenhart kommentiert *Christus Dominus* und *Apostolicam actuositatem,* Ottmar Fuchs *Presbyterorum ordinis* und *Optatam totius*, Bernd Jochen Hilberath *Unitatis redintegratio* und *Orientalium Ecclesiarum*, Helmut Hoping *Dei Verbum*, Peter Hünermann *Lumen Gentium* und *Ad gentes*, Reiner Kaczynski *Sacrosanctum Concilium*, Hans-Joachim Sander *Inter mirifica* und *Gaudium et spes*, Joachim Schmiedl *Perfectae caritatis*, Roman Siebenrock *Nostra aetate, Dignitatis humanae* und

Gravissimum educationis. Im Schlußband «Hermeneutik und Rezeption» geht es schließlich um eine Gesamtwürdigung des II. Vatikanums vor dem Hintergrund der zurückliegenden Wirkungsgeschichte.

Alle 16 Kommentierungen folgen einem dreigliedrigen Aufbau: Den Auslegungen der einzelnen Nummern und Abschnitte des jeweiligen Konzilsdokumentes geht stets ein Teil voraus, in dem die vorkonziliaren Entwicklungen, die Anbahnungen und der *status quaestionis* der auf dem Konzil verhandelten Themen skizziert werden. Diese Einleitungen enthalten immer auch – mehr oder weniger «reine» – Textgeschichten vom ersten vorbereiteten Entwurf bis zum verabschiedeten Dokument. In einem dritten Teil erfährt der ausgelegte Text noch einmal eine grundsätzliche Beurteilung hinsichtlich seines theologischen und pastoralen Ertrags.

Für eine kritische Würdigung des neuen Kommentarwerkes ist es entscheidend, sich sein spezifisches Profil deutlich vor Augen zu halten: Der Kommentar will ein dezidiert *theologischer* sein. Obwohl die konzilshistorischen Rekonstruktionen eine starke Berücksichtigung erfahren, ja eine tragende Interpretationsbasis bilden sollen (einige der Kommentatoren haben an den Bologneser Symposien im Vor- und Umfeld der Erarbeitung der *Storia* auch teilgenommen und Hünermann wie Kaczynski zählen sogar zu ihren Autoren), geht es doch stets um eine auswählende Konzentration und um die synthetisch-systematische Bündelung der historischen Details zu theologischen Gesamtbildern. Immer präsent ist der Versuch, Grundlinien zu entdecken, Fundamentaloptionen auszumachen, einen einheitlichen Habitus herauszudestillieren und dies dann in einem zweiten Schritt zu einer schlüssigen Theologie des II. Vatikanums zusammenzufügen. Welche Konsequenzen diese theologische Konzeption des Kommentars nach sich zieht, sei im folgenden an der Auslegung der Kirchenkonstitution von Peter Hünermann, die hier mit einem gewissen Recht exemplarisch für das Gesamtwerk herangezogen werden darf, wenigstens angedeutet.[25]

Hünermann gelingt es in faszinierender Weise, unter Verwendung der aktuellen historischen Forschung zu *Lumen gentium* und bei gleichzeitiger systematischer Zusammenschau einen tiefgründigen Konsens in der Ekklesiologie des II. Vatikanums zu ermitteln – und zwar ohne dabei die auf dem Konzil zutage getretenen, bleibenden Differenzen ignorieren oder nivellieren zu müssen. Er führt überzeugend vor, wie es jenseits der «due ecclesiologie» (Antonio Acerbi) gerade bezüglich der fundamentalen Grundstruktur von Kirche als einem universalen Heilssakrament und als einem Volk Gottes zu einer echten Übereinstimmung zwischen Majorität und Minorität gekommen ist. Vor dem Hintergrund der fragmentarischen Ekklesiologien der vorausgehenden Konzilien kann Hünermann einerseits die Neuheit und den modernitätsspezifischen Zug einer Kirchenkonstitution würdigen, die im Blick auf die globale Welt und andere Christentümer zum ersten Mal

die theologische Identität von Kirche in ihrer gesamten Komplexität auf den Begriff zu bringen versucht. Gleichzeitig wird überdeutlich, wie sehr kirchliche Tradition dabei integriert und aktualisierend reformuliert wird. Dieser Kommentar zu *Lumen gentium* legt den vom Konzil gelegten Grund für eine nachkonziliare Kirche frei und gibt auf diese Weise klärende Orientierung nach einer vierzigjährigen Rezeptionsgeschichte der «kontradiktorischen Pluralismen» (Max Seckler), vieler selektiven Einseitigkeiten und interpretatorischen Schismata.

Es liegt in der Natur der Sache, daß ein *theologischer* Kommentar – im Unterschied beispielsweise zu einem dezidiert theologie- oder konzils*historischen* – sich zu Wertungen sowohl über die vorkonziliaren Theologien als auch über das auf dem Konzil selbst Erreichte durchringt. Gerade der theologische Charakter der Kommentierungen hat zur Konsequenz, daß man das ganze Werk hindurch auf mitunter sehr starke Urteile stoßen kann, die natürlich zu einem guten Teil auch getroffen werden vor dem Forum einer mehr oder weniger eigenen Theologie des einzelnen Kommentators. So souverän dann beispielsweise die Überblicke über die ekklesiologische Produktion der Neuzeit von einem Altmeister dogmatischer Theologie auch ausfallen mögen – aus der theologischen Perspektive von heute können posttridentinische Entwürfe nur defizitär als monarchische und institutionalistische Engführungen wahrgenommen werden. Ein entschieden theologie*historischer* Kommentar würde dagegen durchaus auch auf die epochenspezifische Leistung und Funktion der *societas perfecta*-Ekklesiologie aufmerksam machen. Im Rahmen einer *theologischen* Kommentierung ist wohl ein zumindest latentes Kontrast-Schema zur Beurteilung der vor- und nachkonziliaren Theologie beinahe unvermeidlich.

Gleichzeitig sind aber auch die Grenzen des II. Vatikanums selbst vielleicht noch nie so schonungslos herausgearbeitet worden wie in Hünermanns Kommentar zu *Lumen gentium*. Aus dem Abstand von 40 Jahren und im Rückblick auf die Nachkonzilszeit erhalten die Versäumnisse und Halbherzigkeiten, Stärken und Schwächen, Kontinuitäten und Diskontinuitäten des Konzils erst richtig Kontur. Daß das II. Vatikanum unter diesem nüchternen, nicht glorifizierenden Blick bestehen kann, ja sogar seine eigentlichen Konsensleistungen für die Kirche erst richtig zutage treten, dürfte im ganzen vermutlich zu den wichtigsten Ergebnissen dieses neuen Kommentarwerkes gehören. Mit dem Beifall Marchettos wird Hünermann jedoch genausowenig wie Alberigo rechnen dürfen.

Anmerkungen

[1] Agostino Marchetto, Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia (Collana Storia e Attualità, Bd. 17), Città del Vaticano 2005.
[2] Ebd. 148.
[3] Ebd. 99.
[4] Ebd. 374.
[5] Ebd. 160.
[6] Ebd. 374.
[7] Ebd. 370
[8] Ebd. 371.
[9] Ebd. 131.
[10] Ebd. 164.
[11] Ebd. 370f.
[12] Vgl. meine Kritik an derartigen Reduktionismen und meine eigenen Vorschläge zu einer sachgerechten Konzilshermeneutik: Günther Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (ITS 59), Innsbruck 2001, bes. 15-37.
[13] Joseph Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985, 33.
[14] Giuseppe Alberigo/Alberto Melloni (Hgg.), Storia del concilio Vaticano II, Bde. I – V, Bologna/Leuven 1995-2001.
[15] Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bde. I – III, Mainz/Leuven 1997-2002.
[16] Giuseppe Alberigo/Günther Wassilowsky (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Bd. V: Konzil des Übergangs. Vierte Sitzungsperiode und Abschluß des Konzils (September-Dezember 1965), Mainz/Leuven 2006.
[17] Vgl. die Rezensionen von Klaus Schatz in: ThPh 71 (1996) 605-608; ThPh 72 (1997) 296-301; und von Hubert Wolf, in: RJKG 17 (1998) 394-395; RJKG 20 (2001) 362f.
[18] Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964, 25f.
[19] Walter Kasper, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: Ders., Theologie und Kirche, Mainz 1986, 290-299, 294.
[20] Klaus Schatz, Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg. Das römische Tagebuch des Salesius Mayer OCist (1816-1876), Königstein 1975, 1.
[21] Vgl. die in neuester Zeit erschienenen Editionen der Konzilstagebücher von Marie-Dominique Chenu (Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II [1962-1963]. Édition critique et introduction par A. Melloni, Paris 1995), André-Marie Charue (Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue. Hg. L. Declerck/Cl. Soetens, Louvain-la-Neuve 2000), Yves Congar (Mon Journal du Concile. Présenté et annoté par É. Mahieu, 2 Bde., Paris 2002) und Albert Prignon (Journal conciliaire de la 4^{e} Session. Hg. L. Declerck/A. Haquin, Louvain-la-Neuve 2003).
[22] Eine kommentierte Edition dieses zur Erforschung des deutschen Konzilsbeitrages wohl wichtigsten Tagebuches bereite ich z.Zt. vor.
[23] Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hgg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996.
[24] Peter Hünermann (Hg.), Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, Paderborn 1998.
[25] Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Ders./Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 263-582.

BENEDIKT XVI. UND DIE COMMUNIO

Joseph Ratzinger hat von 1972 bis 1982 der Communio-Redaktion als Gründungsmitglied und Mitherausgeber angehört. Er hat mehrfach auf die Entstehungsgeschichte der Zeitschrift hingewiesen und auf deren Bedeutung für die gegenwärtige, zunehmend zerklüftete Landschaft der Theologie aufmerksam gemacht. Insbesondere der Austausch zwischen Theologie, Kirche und Kultur war und ist ihm ein wichtiges Anliegen. Auch nach seinem Ausscheiden aus dem Herausgebergremium ist Joseph Ratzinger der Communio verbunden geblieben und hat dort insgesamt über 60 teils wegweisende Beiträge veröffentlicht, die im Folgenden thematisch angeführt werden.

In einem Vortrag zum 20-jährigen Bestehen der Zeitschrift hat der damalige Kardinal der Glaubenskongregation in Rom einen Rückblick auf die Geschichte und den Auftrag der Communio gehalten. Der Vortrag kann im Internet gelesen und heruntergeladen werden unter www.communio.de.

Hefte mit entsprechenden Artikeln können direkt unter Tel. 0761 64 01 68, Fax 0761 64 01 69, info@communio.de oder über unsere Homepage www.communio.de bestellt werden (Jg. 1972-1999 zu 5.- Euro je Heft / ab Jg. 2000 zu 8.- Euro je Heft; zzgl. Versandkosten; Lieferung solange Vorrat reicht).

Der Gott Jesu Christi

- Noch einmal: «Kurzformeln des Glaubens», Anmerkungen (Heft 3/1973, S. 258-264)
- «Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater» (Heft 1/1975, S. 10-18)
- Jesus Christus heute (Heft 1/1990, S. 56-70)
- Der Neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament (Heft 2/1995, S. 193-208)

Kirche – Sakramente – II. Vatikanum

- Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von «Gaudium et spes» im letzten Jahrzehnt (Heft 5/1975, S. 439-454)
- Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche (Heft 3/1976, S. 218-234)
- Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche (Heft 2/1978, S. 182-184)
- Die kirchliche Lehre vom sacramentum ordinis (Heft 5/1981, S. 435-445)

- «Wähle das Leben». Eine Firmhomilie (Heft 5/1982, S. 444-449)
- Kirchenverfassung und Umkehr. Fragen an Joseph Cardinal Ratzinger (Heft 5/1984, S. 444-457)
- Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums (Heft 1/1986, S. 41-52)
- Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanums in den Konzilsreden von Kardinal Frings (Heft 3/1987, S. 251-265)
- «Du bist voll der Gnade». Elemente biblischer Marienfrömmigkeit (Heft 6/1988, S. 540-550)
- Communio – ein Programm (Heft 5/1992, S. 454-463)
- Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination (Heft 4/1994, S. 337-345)
- Kirchliche Bewegungen und ihr theologischer Ort (Heft 5/1998, S. 431-448)
- Das Problem der christlichen Prophetie. Niels Christian Hvid im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger (Heft 2/1999, S. 177-188)
- Der Bischof · Künder und Hüter des Glaubens (Heft 5/2002, S. 456-467)

Über die Liturgie

- Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (Heft 5/1977, S. 385-396)
- Liturgie – wandelbar oder unwandelbar? (Heft 5/1977, S. 417-427)
- Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier (Heft 6/1978, S. 488-497)
- Kleine Korrektur - Zur Frage der Gebetsrichtung in der Hl. Messe (Heft 4/1979, S. 381-382)
- Theologische Probleme der Kirchenmusik (Heft 2/1980, S. 148-157)
- Was feiern wir am Sonntag? (Heft 3/1982, S. 226-231)
- Liturgie und Kirchenmusik (Heft 3/1986, S. 243-256)

Eschatologie

- Jenseits des Todes (Heft 3/1972, S. 231-244)
- Eschatologie und Utopie (Heft 2/1977, S. 97-110)
- Zwischen Tod und Auferstehung (Heft 3/1980, S. 209-226)
- Über die Hoffnung (Heft 4/1984, S. 293-306)

Wesen und Auftrag der Theologie

- Was ist Theologie? Rede zum 75. Geburtstag von Hermann Kardinal Volk (Heft 2/1979, S. 121-128)
- Theologie und Kirchenpolitik (Heft 5/1980, S. 425-434)
- Theologie und Kirche (Heft 6/1986, S. 515-533)

- Pater Rupert Mayer – Zeuge der Wahrheit, Predigt am 2. Mai 1987 in München (Heft 4/1987, S. 357-363)
- Homilie zum Begräbnis Hans Urs von Balthasars (Heft 5/1988, S. 473-476)
- Zur «Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen» (Heft 6/1990, S. 561-565)
- Zur Lage von Glaube und Theologie heute (Heft 4/1996, S. 359-372)
- Kirchliches Lehramt und Exegese (Heft 6/2003, S. 522-529)

Glauben heute

- Verkündigung von Gott heute (Heft 4/1973, S. 342-355)
- Erfahrung und Glaube. Theologische Bemerkungen zur katechetischen Dimension des Themas (Heft 1/1980, S. 58-70)
- Schwierigkeiten mit der Glaubensunterweisung heute (Heft 3/1983, S. 259-267)

Der Glaube und die Philosophie

- Interpretation – Kontemplation – Aktion. Überlegungen zum Auftrag einer Katholischen Akademie (Heft 2/1983, 167-179)
- Glaube, Philosophie und Theologie (Heft 1/1985, S. 56-66)
- Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion «Libertatis conscientia» (Heft 5/1986, S. 409-424)
- Freiheit und Wahrheit (Heft 6/1995, S. 527-542)
- Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika «Fides et ratio» (Heft 4/1999, S. 289-305)
- Glauben im Kontext heutiger Philosophie (Heft 3/2002, S. 267-273) *vergriffen*

Ethik und Moral

- Das Gewissen der Zeit (Heft 5/1972, S. 432-442)
- Technische Sicherheit als sozialethisches Problem (Heft 1/1982, S. 51-57)
- Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit (Heft 6/1984, S. 524-538)
- Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung. Theologische Fragen zum Ursprung menschlichen Lebens (Heft 1/1989, S. 61-71)
- Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit (Heft 2/1989, S. 113-122)
- Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft (Heft 6/1992, S. 500-512)
- Glaube als Weg. Hinführung zur Enzyklika des Papstes über die Grundlagen der Moral (Heft 6/1993, S. 564-570)

Ökumene / Dialog der Religionen

- Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Ein Tagungsbericht (Heft 1/1972, S. 78-83) *vergriffen*
- Was eint und was trennt die Konfessionen? Eine ökumenische Besinnung (Heft 2/1972, S. 171-177)
- Ökumenisches Dilemma? Zur Diskussion um die Erklärung «Mysterium Ekklesiae» (Heft 1/1974, S. 56-63)
- Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen (Heft 4/1974, S. 289-303)
- Das I. Konzil von Konstantinopel 381. Seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung (Heft 6/1981, S. 555-563)
- Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs (Heft 3/1983, S. 244-259)
- Luther und die Einheit der Kirchen (Heft 6/1983, S. 568-582)
- Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis (Heft 5/1997, S. 419-428)
- Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre? (Heft 5/2000, S. 424-437)
- Ein Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Kardinal Ratzinger (Heft 3/2001, S. 282-296)