

N 3412 F

# REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

„Klassischer Katholizismus“

E. Monnerjahn

Wende in der Christologie?

A. Cosp Fontclara

Vorsehungsglaube und menschliche  
Freiheit

J. Kentenich

Elite und Masse

Blick in die Zeit

Buchbesprechungen

11. Jahrgang

Heft 1

Januar 1976

## Inhalt:

<b>„Klassischer Katholizismus“</b>	<b>1</b>
Engelbert Monnerjahn	
<b>Wende in der Christologie?</b>	<b>3</b>
Antonio Cosp Fontclara	
<b>Vorsehungsglaube und menschliche Freiheit</b>	<b>17</b>
Pater Jos. Kantenich	
<b>Elite und Masse</b>	<b>27</b>
<b>Blick in die Zeit</b>	
Alarmierende Statistiken	<b>36</b>
Psychogramm der Präsidenten-Attentäter	<b>39</b>
Lektion in gutem Geschmack	<b>40</b>
Brief eines Studenten	<b>42</b>
<b>Buchbesprechungen</b>	<b>45</b>

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn  
Anschrift der Schriftleitung: 5404 Bad Salzig, Postfach 50

Verlag: Patris Verlag, 5414 Vallendar-Schönstatt, Postfach 120

Herstellung: Neuwieder Verlagsgesellschaft, Neuwied

Bestellungen und geschäftliche Mitteilungen sind an den Verlag, Manuskripte und Anregungen an die Schriftleitung zu richten. Unverlangt zur Besprechung eingesandte Bücher werden u. U. nur kurz angezeigt.

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM 16,— zzgl. Porto, in der Schweiz Sfr. 20,— zzgl. Porto. Preis des Einzelheftes DM 4,50.

## „Klassischer Katholizismus“

*Das Erneuerungswerk des II. Vatikanischen Konzils wird bekanntlich von nicht wenigen Katholiken und katholischen Gruppierungen mit Unbehagen betrachtet. Die Gründe dafür sind vielfältiger Art. Ein Grund, den man nicht selten, speziell bei katholischen Akademikern, zu hören bekommt, lautet dahin: Was das II. Vatikanische Konzil in Gang gesetzt habe, das sei ein höchst bedauerliches, ja zutiefst gefährliches Abweichen vom „klassischen Katholizismus“. Vor allem treffe dies auf die Liturgie der Kirche, an erster Stelle auf die Feier des hl. Meßopfers zu. Erzbischof Lefebvre hat mit seinem Priesterseminar in Ecône nicht zum wenigsten deshalb so viel Sympathie gerade auch in Kreisen katholischer Akademiker gefunden, weil man in der dort geübten Praxis, angefangen vom Ritus der Meßfeier bis hin zum Tragen der Soutane, ein Festhalten am „klassischen Katholizismus“ erkennen zu können meint. „Klassischer Katholizismus“, das ist für diese Auffassung der Katholizismus der tridentinischen Reform, wie er also Mitte des 16. Jahrhunderts durch das Konzil von Trient begründet wurde und in etwa bis in unsere Gegenwart in Geltung war.*

*Nun wird niemand, der sich einigermaßen auskennt, Bedeutung und Auswirkung der tridentinischen Reform verkleinern oder gar abstreiten wollen. Man braucht dazu nur die einschlägigen Darstellungen der Kirchengeschichte zu studieren. Selbst ein protestantischer Historiker wie Leopold von Ranke läßt in seiner „Geschichte der Päpste“ dem Trienter Reformwerk eine höchst anerkennende und vorteilhafte Beurteilung zuteil werden. Insbesondere darf die aus dem Trienter Konzil hervorgegangene Neugestaltung der kirchlichen Liturgie, der Meßfeier sowohl wie des Stundengebetes, als ein wohlgelungenes Werk gelten.*

*Dennoch: Auch wenn man nicht die geringsten Schwierigkeiten hat, dies alles anzuerkennen, muß man die Frage stellen, ob es möglich ist, den tridentinischen Katholizismus als den „klassischen Katholizismus“ zu deklarieren. Man braucht sich ja nur einmal Gedanken über die Folgen der Gleichsetzung des Katholizismus der tridentinischen Epoche mit dem „klassischen Katholizismus“ zu machen. Eine der Folgen, die sich daraus ergeben würde, wäre z. B. die Feststellung, daß es vor der tridentinischen Epoche noch keinen „klassischen Katholizismus“ gegeben hätte; die Kirche wäre anderthalb Jahrtausende hindurch bestenfalls auf dem Wege zu diesem „klassischen Katholizismus“ gewesen. Diese Vorstellung allein dürfte bereits ausreichen, um die Fixierung des „klassischen Katholizismus“ auf die tridentinische Epoche als unhaltbar erscheinen zu lassen. Zu anderen Zeiten hat man übri-*

gens in anderen Abschnitten der Kirchengeschichte die Verkörperung des „klassischen Katholizismus“ sehen zu können gemeint. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, Luther, Calvin, Zwingli, lebten und wirkten zum guten Teil aus der Voreinstellung, die frühe Kirche, die Urgemeinde, stelle die verbindliche Gestalt des „klassischen Katholizismus“ dar. An ihrem Beispiel dürfte ersichtlich werden, wohin eine derartige Fixierung führen kann.

Es gibt den „klassischen Katholizismus“. Er ist zunächst, wenn wir recht sehen, eine Aufgabe, und zwar eine ständige Aufgabe. Die Kirche muß mit und in allen ihren Gliedern, in all ihren Lebensregungen und -bewegungen fortwährend nach der Verwirklichung des „klassischen Katholizismus“ streben: in ihrer Liturgie, in ihrer Organisationsstruktur, in ihrer Frömmigkeit, in ihrer Theologie, in ihrem Recht, in ihrem Verhältnis zur Welt usw. Dabei ist es so, daß unter allen Religionen auf der Erde und unter allen christlichen Bekenntnissen kein Gebilde kraft seines Wesens so sehr auf eine „klassische“ Ausprägung angelegt ist und darauf hindrängt wie die katholische Kirche.

Es gibt den „klassischen Katholizismus“ sodann in der Form von geschichtlich verwirklichten Annäherungen. Nicht nur in einer Epoche der Geschichte der Kirche wurde „klassischer Katholizismus“ in diesem Sinne verwirklicht. Die frühe Kirche, die Kirche der patristischen Zeit, kennt eine klassische Ausprägung; ebenso die Kirche des Mittelalters, und zwar des Früh- wie des Hochmittelalters. In analoger Weise findet sich in der Kirche der tridentinischen Epoche „klassischer Katholizismus“. Um zu verdeutlichen, wie das zu verstehen ist, sei auf den christlichen Kirchenbau verwiesen. Es gibt klassische Verwirklichungen des christlichen Kirchenbaus in der Zeit der Patristik; es gibt sie unter den romanischen Kirchen des Frühmittelalters wie auch unter den gotischen Kirchen des Hochmittelalters; es gibt sie unter den Kirchenbauten der Renaissance; es gibt sie schließlich unter den Kirchen des Barock und des Rokoko. Keine Epoche des christlichen Kirchenbaus aber kann den Anspruch erheben, die absolut gültige Form, die klassische Form des christlichen, des katholischen Gotteshauses hervorgebracht zu haben, an die sich nun alle Jahrhunderte zu halten hätten.

Das gilt auch von den Formen, in denen die Kirche sonst ihr Leben ausdrückt.

Selbstverständlich gibt es in der Kirche Elemente, die unveränderlich sind und unveränderlich bleiben müssen. Darüber brauchen wir hier nicht eigens zu sprechen. Diese Elemente haben sich denn auch bisher durch alle Veränderungen, die es im Laufe der Jahrhunderte gegeben hat, konstant durchge-

halten. Nehmen wir als Beispiel die Feier des hl. Meßopfers. So viele Änderungen die Kirche an ihr auch schon vorgenommen hat, die Grundelemente: Wortgottesdienst, Gabenbereitung, Wandlung und Kommunion sind immer geblieben.

Die Form der Liturgie einer bestimmten, begrenzten Epoche mit all ihren Einzelheiten aber als „klassischen Katholizismus“ schlechthin zu erklären und damit jeder Veränderung zu entziehen, das heißt eigentlich den Tod der Liturgie herbeiführen. Wo Leben ist und Leben bleiben soll, da muß Veränderung und Wandlung geschehen.

Mit dem Argument von der Zerstörung des „klassischen Katholizismus“ kann man gegen das Erneuerungswerk des II. Vatikanischen Konzils nicht gut angehen. Es gilt vielmehr, sich mit Papst und Konzil für eine Erneuerung einzusetzen, die einmal mit Recht, wie andere Blütezeiten der Kirche, das Prädikat „klassischer Katholizismus“ tragen kann.

Im übrigen hat auch Pater Kentenich seine Gründung als Versuch und Aufbruch zu einer neuen Verwirklichung von „klassischem Katholizismus“ verstanden. Dementsprechend hat er sie von Anfang an angelegt und entwickelt. Nicht zuletzt deswegen orientierte er sie so grundlegend an der Gestalt Mariens, in der er die große Grundgestalt des „klassischen Katholizismus“ sah.

## Wende in der Christologie?

### Eine Zwischenorientierung

Von E. Monnerjahn

### Die drängende Christus-Frage

Die Auseinandersetzung um die Gestalt Jesu Christi hat in den hinter uns liegenden Jahren in zunehmendem Maße das Feld der Theologie beherrscht. Es ist, als ob der Herr selber von neuem die Frage gestellt hätte: „Für wen halten mich die Leute?“ (Mk 8, 27). Und weiter: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mt 16, 15). Daß die Frage nach dem Wer Jesu immer stärker in den Vordergrund drängte, ist nicht verwunderlich; es lag vielmehr in der Konsequenz der Infragestellung von Glaubensinhalten und Überzeu-

gungen, die mit dem II. Vatikanischen Konzil in breiter Front in der katholischen Kirche einsetzte. So mußte zum Beispiel die Gott-ist-tot-Diskussion der sechziger Jahre unausweichlich zur Konfrontation mit Jesus Christus führen, stellt doch das Leben Christi nichts anderes als eine fortwährende Botschaft dar, daß Gott lebt; und noch mehr: Das Christusbekenntnis der Kirche besagt nichts Geringeres, als daß Gott in Christus war, ja daß Christus Gott selber ist. Sollte Gott wirklich „tot“ sein, so konnte das nicht ohne einschneidende Auswirkungen auf die Bewertung der Gestalt Christi bleiben. Andererseits ist völlig klar, daß die Rede vom „Tod Gottes“ nicht wahr sein kann, wenn Jesus der ist, als den die Kirche ihn von jeher bekennt. Ebenso konnte das Bestreben um eine Erneuerung der Kirche auf die Dauer unmöglich an einer entsprechenden Reflexion über Jesus Christus vorbeigehen. Eine Erneuerung der Kirche, die diesen Namen verdient, muß ja an Jesus Christus Maß nehmen.

Wie ausgedehnt und dicht die christologische Auseinandersetzung inzwischen geworden ist, wird an einer Reihe von Phänomenen aus der jüngsten Vergangenheit sichtbar. So haben sich allein im deutschen Sprachraum 1974/75 drei der bekanntesten katholischen Theologieprofessoren in Büchern zur Gestalt Jesu geäußert: Hans Küng mit seinem Opus „Christ sein“, von dem in den ersten Monaten nach seinem Erscheinen nicht weniger als 200 000 Exemplare verkauft wurden; Walter Kasper mit seinem „Jesus der Christus“, das unter Fachleuten besonders geschätzt wird, und schließlich Edward Schillebeeckx mit „Jesus — die Geschichte eines Lebenden“, das trotz seines Umfangs und seines Preises (die deutsche Ausgabe hat 670 Seiten und kostet DM 84,—) erstaunlichen Absatz findet. Auch die Tagungen der theologischen Fachleute haben sich häufig die Gestalt Jesu oder ein Kernproblem seines Verständnisses zum Thema genommen. So stand die Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen Anfang Januar 1975 in Luzern unter dem Motto: „Christus — Gott in der Zeit“, während die Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler in München vom 17. bis 21. März 1975 sich „Das Verständnis des Todes Jesu im Neuen Testament“ als Aufgabe gestellt hatte.

### *Verwirrung*

Die christologische Diskussion war und ist freilich nicht nur ausgedehnt und intensiv, sie wirkt auch — jedermann kann es beobachten — verwirrend. Freilich: In einem gewissen Maße ist es unvermeidlich, daß eine christologische Diskussion, zumal wenn sie so ausdrücklich mit der Absicht und

dem Anspruch geführt wird, eine von der Zeit geforderte Neuinterpretation der Gestalt Christi und der kirchlichen Lehre über Christus zu erbringen, unter dem Kirchenvolk Verwirrung verursacht. Das war bisher in der Kirche nicht anders. Denken wir etwa an die großen christologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts. Wie haben sie gerade auch das einfache Kirchenvolk in Bewegung versetzt, allerdings auch tief verwirrt und gespalten, mit schmerzhaften Auswirkungen bis auf den heutigen Tag!

Wie sollte auch ein gläubiger Christ heute nicht in Verringung geraten, wenn katholische Neutestamentler sich allen Ernstes und in engagiertem Hin und Her mit der Frage beschäftigen: „Hat Jesus selbst seinem Tod solche Heilswirkung zugetraut, wie sie in den vielfachen Aussagen des Apostels Paulus und anderer christlicher Verkünder zum Ausdruck kommt?“ Damit soll nicht gesagt sein, daß Fachleute der Exegese diese Frage nicht stellen und behandeln können. Nur darf man sich nicht darüber wundern, daß die Gläubigen, wenn eine solche Frage ohne Rücksicht auf den vorhandenen Glaubensstand der Kirche angegangen wird, in Verunsicherung geraten. Gleiches ist zu sagen, wenn es in Küngs „Christ sein“ in bezug auf die Präexistenz des menschengewordenen Ewigen Wortes und die Lehre von der Heiligsten Dreifaltigkeit ziemlich ungeschützt heißt: „Die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit“ (gemeint ist die Zeit, da die christliche Botschaft sich in den Raum des Hellenismus verbreitete) „von einer vorzeitig-jenseitigen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer ‚Göttergeschichte‘ zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen können nicht mehr die unseren sein.“

Die Verwirrung nahm deshalb besonders große Ausmaße an, weil mit der Zeit sichtbar wurde, daß es in der gegenwärtigen christologischen Diskussion und Fragestellung nicht mehr bloß um diese oder jene exegetische Einzelheit, sondern zutiefst um eine umfassende Neukonzeption der Gestalt Christi zu tun war, eine Neukonzeption, die das bisherige Christusbild der kirchlichen Lehre und Verkündigung als weithin zeitbedingt und deshalb auch nur von zeitlich begrenzter Gültigkeit erscheinen lassen wollte.

Fügen wir noch an, daß die Diskussion sich offensichtlich nicht unbedenklich von der Orientierung an der Kirche und an der kirchlichen Leitung emanzipiert hatte. Wohl formulierte Paul VI. vor einigen Jahren sein „Credo des Gottesvolkes“, und die Glaubenskongregation gab im Februar 1972 eine Erklärung speziell zu Fragen der Christologie und der Trinitätstheologie heraus. Doch haben römische Verlautbarungen es heute bekann-

termaßen schwer, sich bis zur Basis des Kirchenvolkes hin Gehör zu verschaffen.

### *Eine Wende?*

Inzwischen sieht es so aus, als ob die Diskussion um Jesus Christus nicht nur auf einem Höhepunkt angelangt, sondern auch in ein entscheidendes Stadium eingetreten sei. Manche Beobachter der Szene glauben sogar eine Wende feststellen zu können.

In einem Bericht über die oben erwähnte Tagung der Dogmatiker und Fundamentaltheologen in Luzern z. B. wurde der Gesamteindruck folgendermaßen wiedergegeben: „Die Verunsicherung ist gewichen, die Sammlung der Kräfte hat eingesetzt, man fühlt sich frei für eine Besinnung auf das Wesentliche, die klassischen Antworten der Tradition werden neu entdeckt und neu aufgegriffen, was bleibt, ist das Problem ihrer Vermittlung in den modernen Kontext. Das Selbstvertrauen, solche Vermittlung leisten zu können, ist in der augenblicklichen Situation fast schon wieder überraschend groß“ (Herder-Korrespondenz, Februar 1975, S. 77).

Ob in diesen etwas enthusiastisch klingenden Feststellungen nicht doch eine zu rosige Lagebeurteilung das Wort führt? Immerhin gibt es auch sonst Anzeichen, die auf eine gewisse Wende hindeuten, das heißt: auf eine Klärung der in den letzten Jahren aufgekommenen christologischen Fragen sowohl seitens der theologischen Wissenschaft als auch seitens des zuständigen kirchlichen Lehramtes und damit auf eine Beendigung der Verwirrung und Verunsicherung im christlichen Volk. So hat auch eine erste Rezension der niederländischen Originalausgabe des neuen Christusbuches von Schillebeeckx die Frage gestellt, ob es nicht einen Wendepunkt in der holländischen Theologie anzeige.

Wir möchten im folgenden etwas näher auf zwei Phänomene eingehen, die uns in der jüngsten christologischen Diskussion in Deutschland besonders belangvoll erscheinen. Das eine Phänomen ist die kritische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Christ sein“, das andere die unter dem 24. September 1975 veröffentlichte „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Christusbekenntnis“.



### *Kritische Fragen zu „Christ sein“*

Nicht zu den geringsten Wirkungen von Hans Küngs „Christ sein“ dürfte es gehören, daß es wie vielleicht kein anderes Buch auf katholischer Seite die Diskussion um Jesus Christus beschleunigt hat. Das vor allem deswegen, weil Küng in seinem Erfolgsbuch eine Neukonzeption der Gestalt Jesu Christi vorgelegt hat, in der zusammengetragen und zusammengefaßt ist, was bislang in zwar zahlreichen, aber verstreuten Ansätzen und Versuchen in dieser Richtung unternommen worden war. Dadurch bietet er die Möglichkeit einer Auseinandersetzung, wie es sie bisher in dieser Weise nicht gab. Er fordert sie allerdings auch heraus.

Die kritischen Stellungnahmen zu „Christ sein“ halten sich denn auch nicht so sehr bei diesen oder jenen Details des Küngschen Christusbildes auf; sie gehen ins Grundsätzliche und halten Ausschau nach dem, was für Küng das Eigentliche und Einmalige, das Maßgebliche an Jesus Christus ist. Das bedeutet natürlich, daß sie bei Küng nach dem Christus des Glaubens fragen müssen.

So an erster Stelle Karl Rahner, der inzwischen 70-jährige Altmeister der katholischen Theologie in Deutschland. In einer Besprechung des Küngschen Buches Anfang des verfloßenen Jahres (in: *Theologie der Gegenwart* 2/1975, S. 80–87) will Rahner einstweilen nicht mehr als „erste Eindrücke“ aus seiner Lektüre wiedergeben. Er tut es mit einigem Zögern, besonders deswegen, weil er nicht möchte, „daß eine kritische Besprechung . . . Rom Argumente für ein Vorgehen liefert, das der Kritiker gar nicht will und billigt“ (a.a.O., S. 81). Auf der anderen Seite glaubt Rahner als Theologe von einer Besprechung nicht absehen zu können. Man begreift dies, wenn man die Fragen liest, zu denen er sich bei allem Wohlwollen für Küng veranlaßt sieht. Die Grundfrage Rahners aber lautet: „ob Küngs Buch in jeder Hinsicht ‚orthodox‘ ist“. Orthodoxie bedeutet dabei für Rahner „ganz schlicht und einfach . . . die Summe jener Lehraussagen, die von der Schrift und den Definitionen des kirchlichen Lehramtes her für mich eine absolute Verbindlichkeit haben“ (a.a.O., S. 83). Rahner gesteht, daß er über die Notwendigkeit, diese Frage stellen zu müssen, „bekümmert“ sei und „gewünscht hätte, sie brauche als selbstverständlich und klar beantwortbar gar nicht eigens gestellt (zu) werden“ (a.a.O., S. 84). Zu seinem ersten Eindruck nun von Küngs Zeichnung der Gestalt Christi gehört, daß Küng die „klassische Christologie (Zweinaturenlehre, hypostatische Union, Präexistenz des Logos, Idiomenkommunikation usw.) nicht ernst genug nehme“. „Mir will scheinen“, so fährt Rahner fort und trifft dann eine Feststellung von Scharfsinn und Tragweite, „daß zwischen dem Jesus, den

Küng historisch entdeckt und darstellt, und uns heute bei Küng nur eine *Theologiegeschichte*, nicht aber eine eigentliche *Glaubensgeschichte* der Kirche liege, daß diese bloße Theologiegeschichte dann für ihn letztlich doch keine fundamentale Normativität hat, nur an dem gewissen wird, was Küng selbst an Jesus entdeckt hat, nicht aber umgekehrt sein Jesusbild an einer verbindlichen Glaubensüberzeugung der Kirche gemessen wird“ (a.a.O., S. 86). Wir meinen, das ist vornehm, sachlich, aber zutreffend gesagt.

Ein anderer Rezensent, der Innsbrucker Universitätsprofessor Walter Kern — wie Karl Rahner Jesuit — nimmt in seiner äußerst verständnisvollen Besprechung des Küngschen Buches eine Unterscheidung vor: „Im wesentlichen gut“ scheint ihm all das, was Küng über Auftreten und Erscheinen *Jesu* und das darin „vor-geschriebene“ Programm des Christseins heute sage („ und das macht die Hauptmasse des Buches aus“). „In hohem Maße fraglich“ findet er Konsequenzen christologischer Art, die Küng in seinem Buche ziehe. Unter diesen fraglichen Konsequenzen geht Kern auf die meisten nur in kurzen Anmerkungen ein, um sich dann dem Punkte zuzuwenden, der ihn „mit Gewicht stört“.

Vorher allerdings artikuliert er noch ein „methodisches Bedenken“, das recht bemerkenswert ist und darum rasch skizziert sein soll. Das methodische Bedenken bezieht sich darauf, daß auch Küng — wie so viele andere heute — das Argument benutzt, bestimmte Wundermotive in den Evangelien oder auch die jungfräuliche Empfängnis Jesu, seine Gottessohnschaft könnten schon deswegen keinen Anspruch auf Faktizität erheben, weil es dafür Vorbilder und Parallelen im Alten Testament und/oder im Hellenismus gebe. „Warum eigentlich?“ fragt Pater Kern. „Ist es überhaupt vernünftigerweise denkbar, daß Gott in Jesus Christus etwas wirkt, das schlechthin außerhalb des situativen Erwartungshorizonts einer bestimmten Zeit und ihrer konkreten Menschengruppen fiele? . . .“ (Stimmen der Zeit, August 1975, S. 522).

Der Punkt aber, der Pater Kern „mit Gewicht stört“, ist die Behandlung, die Küng der Präexistenz des Logos zuteil werden läßt. Hiergegen meldet er „entschiedensten Widerspruch“ an. „Jesus wird ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben Gottes für die Menschen‘ genannt (381) und gilt auf derselben Seite doch wieder nur, mit D. Sölle, als ‚Gottes Vorläufer‘ zu den Menschen hin, bevor Gott selber sie erreicht. Liegt hier . . . nur ein Mangel an Eindeutigkeit vor, zu beheben durch engeren Anschluß an das Sprechen der Kirche? Oder gibt Küng unter beibehaltenen Worten nicht doch viel, zuviel Sache auf?“ Und dieses „zuviel Sache“ ist für Kern: „daß er (Chri-

stus) nicht nur Mensch ist, daß er, in seinem wahren und vollen Menschtum, Gottes-Gegenwart nach Wesen und Sein ist“.

Wir sehen: Der Einwand, den Pater Kern vorträgt, bezieht sich nicht auf eine belanglose Nebensächlichkeit; es handelt sich vielmehr um das Grundverständnis dessen, was das eigentliche und volle Geheimnis Jesu Christi ausmacht. Pater Kern weist übrigens darauf hin, Küng bringe für seine Auffassung in diesem Punkte nicht viel bei. „Seine kurze Darlegung lebt nur (und das ist in diesem Fall ein arges ‚nur‘) vom vermeintlichen oder wirklichen landläufig-zeitgenössischen Vorstellungshorizont, aus dem das für den Normalverbraucher allzu schwer Verdauliche an Glaubenslehre ausgeräumt wird“ (a.a.O., S. 523).

Ein dritter Rezensent, der sich ziemlich ausführlich mit dem Christusbild Hans Küngs eingelassen hat, ist der Weihbischof von Münster Reinhard Lettmann (in: Internat. kathol. Zeitschrift 5/1975). Lettmann erkennt mit Recht an, der Versuch Küngs, „den wesentlichen Inhalt des Glaubens an Jesus Christus vom biblischen Befund her in den Vorstellungen und in der Sprache unserer Zeit so auszusagen, daß er die Menschen trifft“, sei legitim und zu begrüßen. Ebenso legitim sei es freilich, zu fragen, „ob dieser Versuch gelungen ist“ (a.a.O., S. 470). Ein Urteil darüber kommt selbstverständlich nicht daran vorbei, auch am Glauben der Kirche Maß zu nehmen. Deshalb fragt Lettmann weiter: „Sind die von Küng versuchten Formulierungen in der Lage, den bleibenden Glauben der Kirche unverkürzt zum Ausdruck zu bringen?“ (a.a.O.). Im einzelnen wägt Lettmann die Aussagen Küngs über Jesus als wahrer Mensch und wahrer Gott, über seine Menschwerdung und jungfräuliche Geburt, über die Trinität, über Kirche und Priestertum und über die christologischen Bekenntnisse der frühen Konzilien. Er geht dabei mit sorgfältiger Differenzierung vor, vor allem geleitet vom Interesse der seelsorglichen Praxis. Die Fragen, die sich für ihn daraus ergeben, lauten zum Beispiel: „Nimmt Küng die Aussagen des Neuen Testaments, die von der Präexistenz und der Menschwerdung des Sohnes Gottes ausgehen und die in der Geschichte des kirchlichen Glaubensbekenntnisses eine besondere Bedeutung gewonnen haben, genügend ernst?“ (a.a.O., S. 472). Oder: „Geht es nur“ — wie Küng zu meinen scheint — „um den göttlichen Ursprung des Anspruches Jesu? Geht es doch nicht wesentlich auch um seine Person? Kann man überhaupt bei der Deutung Jesu auf Wesensaussagen verzichten?“ (a.a.O., S. 473). Angesichts des Gesamtduktus der Gedanken Küngs sieht Lettmann sich zu der Frage veranlaßt: „Sind die Aussagen Küngs im Sinne der Glaubensbekenntnisse zu deuten, oder ist das Glaubensbekenntnis im Sinne der Aussagen Küngs zu interpretieren?“ (a.a.O., S. 475). Zusammenfassend formuliert Lettmann das

Resümee seiner Lektüre von „Christ sein“ so: „Das Anliegen des Buches ... ist sehr ernst zu nehmen. Es ist eine bleibende Aufgabe. Angesichts der vielen offenen Fragen kann der Versuch Küngs jedoch keine solche Gültigkeit beanspruchen, daß er ohne Gefahr für eine Verkürzung oder eine Verflüchtigung des Glaubens die pastorale Praxis prägen kann“ (a.a.O., S. 477).

Zieht man die Summe aus diesen kritischen Stellungnahmen, so darf man sagen, daß sie ihre Einwände und Bedenken klar formuliert haben. Es ist auch unschwer zu erkennen, daß die angeführten Rezensenten ihre Fragen alle auf den gleichen Sachverhalt richten, bei dem es im tiefsten um ein Doppeltes geht: Gibt die Interpretation Küngs die Lehre der Kirche von der Gottessohnschaft Christi adaequat wieder? Und: Wird die Kirche und die kirchliche Glaubensverkündigung in „Christ sein“ hinreichend als Norm berücksichtigt? Es scheint uns gut zu sein, daß die Fragen mit großer Klarheit gestellt sind. Um so eher darf man auf die klärenden Antworten hoffen.

#### *Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz*

In diese Situation hinein veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz unter dem 24. September 1975 ihre „Erklärung zum Christusbekenntnis“. Nicht wenige Gläubige werden auf eine solche Erklärung schon lange gewartet haben. Doch wird man sich sagen müssen, daß die Bischöfe nicht zu früh zu dem Mittel dieser „Erklärung“ greifen durften. Die theologische Diskussion soll ja von der kirchlichen Autorität nicht voreilig beeinflusst oder gar abgewürgt werden.

Als Grund für die Veröffentlichung ihrer „Erklärung“ geben die Bischöfe zwei Motive an, ein geschichtliches und ein aktuelles. Das geschichtliche Motiv ist das 1650-jährige Jubiläum des ersten Konzils von Nizäa 325 mit seinem Bekenntnis zu Jesus Christus als „Gottes eingeborenem Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater“. Das aktuelle Motiv erblicken die Bischöfe in der Tatsache, „daß in der theologischen Diskussion (der Gegenwart) Deutungen des Christusglaubens aufgetaucht sind, deren Vereinbarkeit mit dem Bekenntnis der Kirche nicht ersichtlich ist“.

Die ganze „Erklärung“ umfaßt fünf Nummern. Sie ist nicht allzu umfangreich und macht den Eindruck, daß sie mit sehr großer Sorgfalt erarbeitet worden ist. Ihr wichtigster Teil, in dem der ganze übrige Text gipfelt und

der unmittelbar in die heutige Diskussion hineinzielt, ist die Nummer 5 über die „Bedeutung des Christusbekenntnisses von Nizäa für uns heute“. Besonderes Gewicht hat auch die Nummer 2, in der die Bischöfe Situation, Aufgabe und Entscheidung des Konzils von Nizäa beschreiben, sowie die Nummer 3, in der sie den verbindlichen Charakter des Bekenntnisses von Nizäa — und des späteren von Chalzedon 451 — begründen und dartin. Doch hat auch die Nummer 4 ihr Gewicht; in ihr wird die Offenheit des Bekenntnisses von Nizäa für neue Fragestellungen und die Notwendigkeit der entsprechenden theologischen Forschungsarbeit betont. Die Nummer 1 bildet den Auftakt der „Erklärung“ und erwähnt vor allem den genannten aktuellen Anlaß für ihre Veröffentlichung.

Machen wir uns mit den Nummern von besonderem Gewicht etwas näher bekannt! Zunächst mit der Nummer 2. Die Bischöfe kennzeichnen in ihr die Situation des Konzils von Nizäa als „eine Zeit des Übergangs in eine neue Epoche“, „ähnlich der unsrigen“, in der „die an sich notwendigen theologischen Versuche, die Christusbotschaft im Dienste der Verkündigung in die Sprache des zeitgenössischen Denkens zu übersetzen, ... zu einer der schwersten Krisen in der Geschichte des Christentums“ führten: „Aus dem heilsgeschichtlichen Glauben drohte eine philosophische Weltanschauung zu werden.“ Die Gefahr erreichte ihren Höhepunkt, „als Arius, ein Priester aus Alexandrien, Jesus Christus als eine Art Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt betrachtete und ihn schließlich zu einem Geschöpf des Vaters machte“. In seiner Entscheidung ging es dem Konzil „um die Wahrung des Geheimnisses Gottes und unserer Erlösung durch Jesus Christus“, die beide durch die Lehre des Arius grundsätzlich tangiert wurden.

Wie verfuhr nun angesichts dieser Situation das Konzil? Man gewinnt den Eindruck, daß die „Erklärung“ die Methode, die das Konzil von Nizäa bei seiner Entscheidungsfindung anwandte, besonders hervorheben und als beispielhaft hinstellen will. „Um den Glauben . . . vom Irrtum abzugrenzen, wiederholte es nicht nur die überlieferte Glaubenslehre, sondern erklärte sie“, und zwar so, „indem es die Denkmittel der Zeit an der Bibel und an der Überlieferung maß und sie von daher reinigte“.

Was Nizäa begann, führten spätere Konzilien fort. Einen gewissen Abschluß brachte das Konzil von Chalzedon 451 „mit dem Bekenntnis zur wahren Gottheit und wahren Menschheit des einen Sohnes Gottes“.

Die Verbindlichkeit des Bekenntnisses von Nizäa (Nummer 3) gründet einmal in der Übereinstimmung dieses Bekenntnisses mit der Aussage der

Hl. Schrift: Es „bringt die Christusbotschaft des Neuen Testaments zur Geltung“, vor allem in dem, was „die Mitte und das Geheimnis seiner Person und seiner Sendung“ ist, nämlich die „einmalige und unübertragbare Gemeinschaft“, in der Jesus sich mit seinem Vater weiß. Sodann stimmt das Bekenntnis von Nizäa mit der gesamten Tradition der Kirche überein, angefangen bei den frühen Taufbekenntnissen und den liturgischen Bekenntnissen der Eucharistiefeier bis hin zum II. Vatikanum. Angesichts dieses einhelligen Tatbestandes wiegt es nach Meinung der Bischöfe um so schwerer, „daß in der Gegenwart Deutungen des Christusglaubens vorgetragen werden, die das Bekenntnis von Nizäa, wenn nicht direkt leugnen, so doch entweder umgehen oder verschweigen, es in seiner grundlegenden Bedeutung relativieren oder mit höchst zweideutigen Ausdrücken interpretieren und so seinen Gehalt aushöhlen“. Als von einem solchen Umgang besonders betroffen nennen die Bischöfe die kirchliche Lehre vom dreifaltigen Gott (Trinität) und vom ewigen Sein des Sohnes beim Vater (Präexistenz). Eine derartige Aushöhlung der Substanz des christlichen Glaubens kann, wie die Bischöfe betonen, „kein Weg zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil gemeinten Erneuerung der Kirche und zur ökumenischen Einheit“ sein. Noch mehr: „Die Kirche würde ihre Identität verlieren, würde sie sich heute oder in Zukunft nicht mehr eindeutig zu diesem Glauben bekennen.“

Ist die „Erklärung“ der Bischöfe damit schon sehr deutlich auf die heutigen Fragestellungen eingegangen, so tut sie es noch mehr in ihrer Nummer 5. In ihr wollen die Bischöfe, wie wir oben schon sagten, die Bedeutung des Bekenntnisses von Nizäa für uns heute umreißen. Das geschieht unter drei Gesichtspunkten:

- a) „Das Bekenntnis von Nizäa sagt uns, was das entscheidend und unterscheidend Christliche ist und wie es im Sinne der Kirche verstanden werden muß“;
- b) Das Bekenntnis von Nizäa sagt auch, „wer der Gott ist, zu dem wir Christen uns bekennen“;
- c) „Schließlich sagt das Bekenntnis von Nizäa auch Entscheidendes über den Menschen.“

Uns interessieren hier an erster Stelle die christologischen Aussagen, die die Bischöfe unter dem ersten Gesichtspunkt treffen. Sie stellen dabei fest: „Die Mitte des christlichen Glaubens ist nicht eine Idee oder eine Lehre, sondern Jesus Christus selbst. Seine Person und sein Handeln ist der Maßstab, an dem alles gemessen werden muß.“ Im Anschluß daran heißt es bedeutsam: „Er (Jesus Christus) ist nicht nur ein vorbildlicher Mensch,

nicht nur Gottes Sprecher und Sachwalter, gleichsam sein letzter Prophet. Er ist vielmehr der ewige Sohn Gottes, der in der Zeit — wie das Bekenntnis von Nizäa gleichfalls sagt — Fleisch angenommen hat durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und Mensch geworden ist.“ Mit dieser Feststellung beziehen die Bischöfe, wie jeder einigermaßen Kundige sehen kann, eindeutig Position. Daß Jesus der vorbildliche Mensch, der Sprecher und Sachwalter Gottes, sein letzter Prophet sei, das sind die entscheidenden und höchsten Aussagen, die eine bestimmte Richtung gegenwärtiger Theologie über ihn machen zu können glaubt, und dabei ist man der festen Meinung, mit diesen Bezeichnungen und Begriffen sei in moderner Sprechweise das Gleiche ausgesprochen wie seinerzeit in Nizäa und Chalzedon mit „Sohn Gottes“. Diese Annahme und Auffassung der modernen Theologie wird von den Bischöfen nicht bestätigt, vielmehr weisen sie unmißverständlich darauf hin, daß mit Formulierungen wie „Jesus der Sachwalter Gottes“, der „Generalbevollmächtigte Gottes“ das entscheidend und unterscheidend Christliche nicht getroffen ist, und daß also die heutigen Aussagen von Jesus als dem Sachwalter Gottes und die Aussagen der kirchlichen Glaubensbekenntnisse von Jesus als dem Sohn Gottes nicht deckungsgleich sind.

Haben die Bischöfe damit für die Christologie Orientierungspunkte gesetzt, so tun sie es auch konsequenterweise im Blick auf die Trinitätslehre der Kirche: „In Jesus Christus hat sich . . . Gott endgültig geoffenbart und als Liebe erwiesen (vgl. 1 Joh 4, 8.16). Er ist offenbar geworden als derjenige, der in sich das Leben und im Heiligen Geist sich selbst mitteilende Liebe ist (vgl. Röm 5, 5). Das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott ist darum weder eine abstrakte, lebensferne Spekulation noch ein Rest unaufgearbeiteter Mythologie, sondern die gemäße und unentbehrliche Antwort auf das in Jesus Christus geoffenbarte Geheimnis des Lebens und der Liebe Gottes und darum die einzige Weise, christlich von Gott zu sprechen.“

Auch was die „Erklärung“ unter c) über die Bedeutung des Bekenntnisses von Nizäa für den Menschen und ein christliches Menschenbild enthält: für seine Würde, für die Einschätzung des Leibes, seiner Geschichte, seines Einsatzes für die Welt, das ist gehaltvoll und aktuell. Da es aber nicht unmittelbar zu unserem Thema gehört, belassen wir es bei einem Hinweis darauf.

In einer sehr schönen und tiefen Abschlußbemerkung zu der ganzen „Erklärung“ sagen die Bischöfe schließlich, daß das Bekenntnis von Nizäa alles andere als eine „leicht faßliche Formel“ sei; im letzten kann es auch nicht mehr sein als ein Verweis „auf das letztlich unfaßbare Geheimnis Gottes, Jesu Christi und des Menschen in seiner Berufung zur Gemein-

schaft mit Gott in Jesus Christus". „Wer einer leichter zugänglichen Deutung willen das Geheimnis auflöst, wird weder Gott noch dem Menschen gerecht.“ Ohne Zweifel charakterisieren die Bischöfe mit diesem lapidaren Satz sehr treffend die geheime Triebfeder und Geistigkeit, die hinter den Christologien am Werke ist, auf die sie mit der „Erklärung“ antworten wollten und in der Tat eine Antwort gegeben haben.

### *Nizäa keine Hellenisierung*

Was die „Erklärung“ der Deutschen Bischofskonferenz zum Christusbekenntnis von Nizäa sagt, findet eine ausgezeichnete Stütze und Ergänzung in einem Aufsatz, den Pater Alois Grillmeier, Dogmatikprofessor an der Hochschule St. Georgen, einen Monat vor der „Erklärung“ zum Jubiläum von Nizäa veröffentlicht hat („Skandal der Menschwerdung“, in: Rheinischer Merkur, 25. August 1975, S. 21). Pater Grillmeier gilt auf Grund seiner jahrzehntelangen Spezialforschung auf diesem Gebiet als der international anerkannte Fachmann für die Christologie der ersten Konzilien.

Der Aufsatz ist der in den letzten Jahren viel erörterten Frage der „Hellenisierung“ der Christusbotschaft des Neuen Testaments gewidmet. Hat diese Botschaft bei der Verbreitung des Christentums in den Raum der hellenistischen Kultur durch das hellenistische Denken eine Form bekommen, die für die damalige Zeit gut und gültig war, in unserer Zeit aber nicht mehr gebraucht und akzeptiert werden kann? Diese „Hellenisierung“ soll, wie man sagt, an die Stelle der biblischen „Erhöhungschristologie“ eine „Inkarnations-“, „Deszendenz-“ und „Wesenschristologie“ gesetzt haben. Während z. B. der Name „Gottessohn“ für Jesus in der Hl. Schrift im Sinne des Alten Testaments seine Rechts- und Machtstellung bezeichne, verstehe man ihn im hellenistischen Raum im Sinne der dort herrschenden physisch-metaphysischen Denkkategorien als Seins- und Wesensbezeichnung. „Gottessohn“ bedeutet darum für hellenistische Hörer nicht mehr nur, daß Jesus der Gesandte, der Bevollmächtigte, der Prophet Gottes war, sondern ein göttliches Wesen von göttlicher Abkunft. Diese Hellenisierung habe schließlich auch den Lehrentscheidungen der frühen Konzilien wie Nizäa 325 und Chalzedon 451 das Gepräge gegeben.

Pater Grillmeier nun vermag auf Grund seiner ausgiebigen Studien in diesem Punkte zu konstatieren: Weder Nizäa 325 noch die folgenden Konzilien bis hin zu Chalzedon 451 stellen mit ihrer Lehre von Jesus Christus als dem wesenhaften Gottessohn, der von Ewigkeit her beim Vater



präexistiert und in der Fülle der Zeit Mensch wird, eine Hellenisierung dar, im Gegenteil: Nizäa hat eine drohende Hellenisierung der Christusbotschaft des Neuen Testamentes erfolgreich abgewehrt.

Was Pater Grillmeier hierüber detailliert ausführt, ist auf dem Hintergrund der heutigen christologischen Diskussionen hoch interessant und hoch aktuell zugleich. Die „funktionale“ Christologie heutiger Theologen, die Jesus Christus den „Sprecher“, den „Sachwalter“ und „Propheten“ Gottes, nicht aber „Gott von Gott, wahrer Gott vom wahren Gott, mit dem Vater wesenseins“ sein läßt, hat bereits in jenen frühen Jahrhunderten der Kirche ihre Parallele, und zwar sind es gerade die Anhänger oder Sympathisanten des Arianismus, die sich damals für eine „funktionale“ Christologie, gegen eine „Wesenschristologie“ aussprachen. Pater Grillmeier führt den bekannten Bischof und Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea an, der ein Freund des Arius war und am Konzil von Nizäa teilnahm. Eusebius bietet „ein ganzes Lexikon funktionaler Bezeichnungen auf – er, der im 4. Jahrhundert ganz besonders hellenistisch dachte!“ Für ihn heißt der Logos „Vater, weil er die Menschen mit allem versorgt; er ist Sämann, Pflanze, Schöpfer, Ordner, Führer, Vorsorger, Herr, Arzt, Hausverwalter, Anführer und endlich Kaiser über das All . . . In jeder Hinsicht ist er das Instrument (organon) des einen obersten Gottes, sein Platzhalter und Stellvertreter . . .“ Mit Recht bemerkt Grillmeier, daß es sich hierbei um eine „überreiche funktionale Sprache“ handele. *„Auf diese ‚Stellvertreter-‘ oder ‚Funktionärs-sprache‘ schwenken dann auch die Arianer ein.“* (Hervorhebung von uns)

Aus welchem Grunde und auf welchem Wege war man schon damals zu dieser „funktionalen“ Christologie gekommen?

Die zur Zeit Christi und der ersten Ausbreitung des Evangeliums im griechisch-römischen (hellenistischen) Raum des Mittelmeeres unter der geistigen Elite herrschende Weltanschauung war durch die Philosophie des Mittel- und Neuplatonismus von einem strengen Monotheismus bestimmt. „Wer modern religiös sein wollte, mußte einen Monotheismus vertreten, in dem kein Platz für einen menschengewordenen Sohn Gottes war.“ Das christliche Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist vertrug sich nicht mit der Gottesvorstellung jener Philosophie. Gott konnte nur einer sein. Deshalb benutzte man, um einerseits dem Monotheismus der herrschenden Philosophie, andererseits aber auch der biblischen Botschaft von Vater, Sohn und Geist zu entsprechen, gerade von seiten derer, die besonders stark vom hellenistischen Denken geprägt waren, die im Neuplatonismus üblich gewordene Stufung des „Hen-Nous-Pneuma“, um das Verhältnis biblischen Trinität zu erklären. Den Vater setzte man mit dem „Hen“, dem „Einen“,

gleich, in dem die philosophische Spekulation das oberste Wesen, den ungewordenen Ursprung von allem, den allein wirklichen Gott sah. Der Sohn dagegen wurde mit dem „Nous“ oder „Logos“ identifiziert, der als „Ort“ der göttlichen Ideen eine Art „zweiter Gott“ war, nicht ungeworden wie der Vater, sondern geworden, ein Geschöpf des Vaters. Der Geist endlich wurde als „Pneuma“, als Weltseele verstanden, nicht nur dem Vater, sondern auch dem Sohn untergeordnet, und wie der Sohn nicht ungeworden, sondern geschaffen. Damit glaubte man sowohl den Anforderungen der Philosophie als auch der biblischen Botschaft gerecht geworden zu sein.

Eben diese Schau des Verhältnisses von Vater, Sohn und Geist war es, die der Priester Arius vertrat und die auf dem Konzil von Nizäa zur Entscheidung stand. In der Lehre des Arius aber war „die christliche Dreiheit Vater-Sohn-Geist resolut in die hellenistische: das Eine — der Nous — das Pneuma verwandelt.“ „Das Ergebnis war ein griechischer, nicht ein christlicher Monotheismus.“

Aus dem Gesagten geht hervor, weshalb die Christologie der Arianer „funktional“ werden mußte: Jesus Christus konnte nach dem Schema von Hen-Nous-Pneuma nicht mit dem Vater wesenseins und wesensgleich sein; eine „Wesenschristologie“, nach der Jesus Christus gleicher Gott wie der Vater ist, war von dem philosophischen Vorverständnis der Beziehung von Vater und Sohn her ausgeschlossen. Es blieb nur die Möglichkeit einer „funktionalen“ Christologie, für die Christus der Stellvertreter, der Platzhalter oder, wie man heute sagt, der Sachwalter Gottes ist, nicht aber selbst Gott.

Man wird nach alledem Pater Grillmeier zustimmen, wenn er aus dem, was damals im 4. und 5. Jahrhundert auf dem Felde der christologischen Auseinandersetzungen vor sich ging, folgende Feststellungen zieht: 1. Den Griechen standen nicht nur, wie man auf seiten heutiger „Enthellenisierer“ immer wieder behauptet, physisch-metaphysische Kategorien zur Verfügung, um die Bedeutung Jesu zum Ausdruck zu bringen. Das Gegenteil ist der Fall. 2. Es war gerade die Festlegung auf Christus als den „Funktionalen“ des obersten und einzigen Gottes, die eine wirkliche Hellenisierung darstellte. 3. Die Entscheidung des Konzils von Nizäa 325 in dem Bekenntnis zu Jesus Christus als „gezeugt, nicht geschaffen, Gott von Gott, wahrer Gott vom wahren Gott, dem Vater wesenseins“ war keine Hellenisierung der christlichen Botschaft, vielmehr wurde die christliche Botschaft auf dem Konzil vor einer Hellenisierung bewahrt. 4. Betreibt man heute exklusiv „funktionale“ Christologie, eine Christologie also, die eine Wesenschristologie im Sinne des Konzils von Nizäa ausschließt, so ergäbe das „neuen Arianismus und Hellenismus“.

Mit diesem Fazit Pater Grillmeiers dürfte die Alternative, die Entscheidung, in der die Christologie heute steht, unverschleiert signalisiert sein. Die Antwort kann offenbar nur lauten: nicht nur „funktionale“, sondern auch Wesenschristologie. So sehr es stimmt, daß Jesus Christus der exemplarische Mensch, der wahre Mensch schlechthin, der Anwalt und Sachwalter der Sache Gottes unter den Menschen und für die Menschen ist, so hat man damit sein Geheimnis im eigentlichen nicht erfaßt. Das geschieht nur und kann nur geschehen, wenn man sich der unverkürzten Botschaft des Glaubens öffnet, nach der Jesus Christus der wahre ewige Sohn des Vaters ist. Mit einem anderen Christus wäre, wie die „Erklärung“ der Bischöfe zutreffend bemerkt, im übrigen uns Menschen nicht geholfen.

## Vorsehungsglaube und menschliche Freiheit

Von Antonio Cosp Fontclara

Die Zeit der Vorsehung scheint vorbei zu sein. Der Mensch hat sich selbst entdeckt. Wie eine mächtige Springflut ist das kollektive Bewußtsein aufgekommen, daß endlich die Stunde des Menschen angebrochen sei und daß er es ist, der in vollkommener Weise sein Dasein formt und gestaltet ohne Einmischung und Einengung von anderer Seite. Wird heute, im Zeitalter der antiautoritären Pädagogik, schon jede menschliche Autorität, die andere Menschen zu beeinflussen versucht, abgelehnt, um wieviel mehr die Autorität eines Gottes, der sich anmaßt, in seiner Vorsehung unser menschliches Leben bis in die kleinsten Kleinigkeiten hinein vor auszuplanen oder vielleicht sogar festzulegen.

Einer der größten Revolutionäre war in dieser Hinsicht der Franzose Proudhon (1809–1865), der sogenannte „Theologe des Fortschritts“<sup>1</sup>. Für ihn ist die christliche Vorsehung nur die personalisierte Fortsetzung des heidnischen Fatums. Dieser voraussehende Gott beraubt den Menschen der eigenen Schöpferkraft und Voraussicht. Proudhon wird darum Anti-Theist. Er kämpft gegen Gott, indem er versucht, den Menschen an der Stelle der göttlichen Vorsehung zu behaupten. Die Aufgabe der modernen sozialen und ökonomischen Revolution besteht darum nach Proudhon in der „Defatalisation“ der Vorsehung, und dies muß in der Weise geschehen, daß der

<sup>1</sup> Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, S. 63.

Mensch und seine Gerechtigkeit die Leitung aller menschlichen Angelegenheiten selbst in die Hand nehmen.

Schon vor Proudhon vermochte Voltaire (1694–1778) mit der Vorsehung nichts mehr anzufangen. Eine theologische Betrachtung der Geschichte ist für ihn unmöglich, da die Geschichte, wie seinerzeit für die Griechen, nach seiner Ansicht nicht von Gott, sondern nur vom Menschen spricht und nur Erkenntnisse über den Menschen ermöglicht. Das Prinzip der Geschichte ist für Voltaire nicht mehr der Wille Gottes und die göttliche Vorsehung, sondern der Wille des Menschen und seine vernünftige Vorsorge<sup>2</sup>. Heute ist dieser Fortschrittsglaube vielleicht die stärkste Überzeugung, aus der die Menschen leben.

Man kann das Problem, das sich hier ergibt, so ausdrücken: Entweder wirkt Gott in seiner Allmacht alles, und dann ist der Mensch nicht frei, oder der Mensch wirkt alles in seiner Freiheit, und dann hat Gott keinen Platz in dieser Welt.

#### *Denkerische Ansätze zur Lösung des Problems*

Philosophisch betrachtet befinden wir uns hier auf einem bekannten Feld, das bezeichnet wird durch die deterministische und undeterministische Sicht der Welt. Die philosophischen Überlegungen gingen von einem Extrem ins andere, angefangen von der Absolutsetzung der Freiheit des Menschen, wobei Gott völlig überflüssig wird, bis hin zu den verschiedenen Arten von Determinismus und Fatalismus, vom kosmischen Fatalismus und theoretischen Skeptizismus eines Heraklit und der sophistischen Schule bis zum psychologischen Determinismus, wie er heute vertreten wird.

Auch der sogenannte Synergismus stellt keine Lösung dar. Man kann das Verhältnis nicht so erklären, daß Gott etwa 99<sup>0</sup>/<sub>10</sub> und der Mensch 1<sup>0</sup>/<sub>10</sub> zu dem Gesamt der Wirkung beitragen. Der Mensch vermag überhaupt nichts ohne Gott, nicht einmal ein Prozent. Als Geschöpf bleibt er in seinem ganzen Sein und Tun ganz von Gott abhängig.

Bekannt ist, wie man in der Theologie immer wieder den Versuch machte, beide Pole der Fragestellung in einer Spannungseinheit zusammenzusehen. Die Kontroverse erreichte eine besonders dichte Konzentration im Gnadenstreit um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zwischen Thomisten und

<sup>2</sup> a.a.O., S. 11.

Molinisten. Positiv war dabei die Absicht, im Gegensatz zum Determinismus der Reformatoren die Freiheit des sittlichen Willens unter Wahrung der göttlichen Voraussicht und Wirksamkeit zu verteidigen.

In ihrem Kernanliegen aber war die ganze Diskussion nicht erfolgreich und mündete in unlösbare Schwierigkeiten ein. Daran wurde freilich offenbar, wie schwer das ganze Problem gedanklich zu bewältigen ist. Man kann wohl das Problem aufzeigen; man kann die beiden Pole der Wirklichkeit, Gottes Macht, Fürsorge und Voraussicht sowie die menschliche Freiheit beschreiben; man kann auch verschiedene Akzente setzen; eine vollkommene gedankliche Integrierung indes wird für uns ein Geheimnis bleiben.

### *Biblische Ansätze*

Nach einer Studie von I. L. Seeligmann<sup>3</sup> stellt das Alte Testament hinsichtlich der Frage, die uns hier beschäftigt, verschiedene Positionen nebeneinander. Da wird sowohl die Position der Verabsolutierung des göttlichen Wirkens als auch die Position der Alleingeltung der menschlichen Freiheit vertreten. Die ältesten Zeugnisse des Alten Testaments sprechen vor allem von menschlichem Heldentum und menschlicher Tapferkeit. Diese Erzählungen, wie wir sie besonders im Buch Richter und Samuel finden, stellen die Kraft und den Mut der menschlichen Hauptperson heraus. Kommentare, nach denen Gott es ist, der den Sieg errungen hat, erscheinen etwas plötzlich und unvermittelt und dürften Ergänzungen durch die Masoreten darstellen, wie auch die Polemik seitens der Psalmisten, Propheten und Weisheitslehrer gegen solche zu einseitig den Menschen herausstellende Auffassungen nahelegen. Nach Seeligmann hätte man allerdings in dieser Konzeption die älteste des Alten Testaments zu erblicken.

Die gegenteilige Konzeption fehlt auch nicht. Sie tritt besonders in den Klageliedern und in der klassischen Prophetie hervor. Die Macht der Götter und die menschliche Kraft sind nichts im Vergleich mit Gottes Allmacht. Darum besteht der Heroismus des Menschen im Vertrauen auf Gottes Kraft (Jes 7, 8 f.; Ex 14, 14; Ps 44, 4. 7). Diese Einstellung bleibt vorherrschend in der jüdisch-hellenistischen Literatur und bildet die jüngere Auffassung der Bibel.

Man wird aber wohl sagen müssen, daß das Alte Testament nicht diese oder jene Position, sondern beide Positionen zusammen betont. Der größere

<sup>3</sup> Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe, In: Theolog. Zeitschrift 19 (1963).

Nachdruck liegt dabei auf Gottes Herrschaft und Allwirksamkeit. Doch wird auch immer wieder die dem Menschen von Gott gegebene entscheidende Stellung, das heißt: seine Freiheit, bejaht<sup>4</sup>. Seeligmann spricht darum von einem „alternierenden Auftreten der Motivationen“ oder von einer doppelten Kausalität des Geschehens<sup>5</sup>.

Dieses Nebeneinander von beiden Positionen ist sogar etwas Typisches im alten Orient: „Äußerungen von doppeltem Kausalitätsbewußtsein begleiten das ganze klassische Altertum bis in die christliche Zeit hinein, freilich sind die Formen der Gottesvorstellung und das Maß ihrer Intensität verschieden<sup>6</sup>.“

Die Problematik dieser Zusammensetzung der Kausalität wurde im Alten Testament nicht theoretisch behandelt; höchstens wurde gezeigt, daß der Mensch Gottes Werkzeug ist und daß er Gottes Wort und Plan auszuführen hat (Ri 6, 36 f.; 15, 18 u. a.).

Für das Neue Testament wollen wir keine ausführliche Untersuchung dieses Sachverhaltes anstellen. Für Lukas z. B. steht fest, daß Gott einen Plan hat und daß er Vorausbestimmungen trifft (Apg 2, 23; 4, 28; 20, 27). Auf der anderen Seite wirft er den Pharisäern und Gesetzeslehrern vor, daß sie sich nicht von Johannes taufen lassen und dadurch für sich selbst den Heilsratschluß Gottes verwerfen (Lk 7, 30).

Besonders interessant ist unser Thema beim hl. Paulus. Die Frage der persönlichen Freiheit des Menschen Gott gegenüber kommt dort gar nicht auf. Für Paulus ist es eine Selbstverständlichkeit, daß, je größer die Abhängigkeit des Menschen von Gott ist, desto größer auch seine Freiheit gegenüber der Welt, den Geschöpfen und Elementen der Welt ist. Diese Freiheit geht so weit, daß sie auch über den Tod siegt. „Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch Mächte, weder Höhe noch Tiefe, noch irgendein anderes Geschöpf uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8, 38 f.). Diese Bindung an den Vater in Jesus nennt er in dem gleichen Kapitel auch Kindschaft. Die Freiheit der Kinder Gottes wird sogar die Schöpfung aus ihrer Knechtschaft befreien (Röm 8, 21). Für Paulus steht weiter fest: Wo Gott ist und wirkt, wo sein Geist waltet, da ist Freiheit (vgl. 2 Kor 3, 17). Der geistbeseelte Mensch soll alles in der Welt in seinen Dienst stellen, um sich selbst dann Christus hinzu-

<sup>4</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testamentes II/III*, Stuttgart 1961, 4. Aufl., S. 119 f.

<sup>5</sup> a.a.O., S. 386.

<sup>6</sup> Seeligmann, a.a.O., S. 392 f.

geben (1 Kor 1, 22 f.). Die Freiheit besteht in dieser Hingabe, im Triumph über das Fleisch (Gal 5, 13).

Wenn wir unsere Betrachtung von Ansätzen zur Lösung unseres Problems in der Bibel abschließen wollen, dann können wir sagen: Die Bibel kennt sowohl eine Allmacht und Allwirksamkeit Gottes als auch die Freiheit des Menschen; sie stellt beide meistens nebeneinander und bringt auf diese Weise beide zur Geltung. Eine gedankliche Integration beider aber ist nicht versucht noch durchgeführt worden (vgl. Sir 15, 11–20, vs. V. 14). Mit W. Wiesner läßt sich feststellen: „Vielmehr gibt es hierfür keine rational mögliche Verhältnisbestimmung<sup>7</sup>.“ Tatsächlich sollen wir uns hüten, in das eine oder in das andere Extrem abzugleiten.

### *Praktische Ansätze zur Lösung des Problems: Das dialogische Prinzip*

Wichtiger dürfte für uns eine Bewältigung der bestehenden Schwierigkeiten in der Praxis sein.

#### A. Gottes unumschränkte Herrschaft

An eine Vorsehung Gottes glauben bedeutet, daß man an sein wirksames Eingreifen in die Geschehnisse seiner Schöpfung glaubt. Als Schöpfer ist Gott zugleich Herr, und keine Bewegung auf der Ebene der Schöpfung geschieht ohne seine Mitwirkung. Seine Macht ist absolut und universell (Sir 42, 15 b. 18–21). Muß das aber nun heißen, daß Gott allein wirkt und unsere Freiheit nur eine scheinbare ist? Ist der Plan Gottes so geschlossen und abgeschlossen gedacht, daß die Pläne der Menschen und ihre Entscheidungen gar nichts „Neues“ mehr beitragen können? Verhält es sich so, daß Gott alles zuerst vorausbestimmt hat<sup>8</sup>?

#### B. Gottes überschwengliche Gabe

##### a. Die Schöpfungserzählungen

Die Schöpfungserzählungen der Bibel sagen uns in ganz einfacher Weise, wie Gott sich in der Erschaffung der Welt ganz hingegeben hat. *Er ist der Gebende*. Er schafft seine Geschöpfe und läßt sie an ihrer Stelle in der Welt. Sie setzen das Werk des Schöpfers fort. Er vertraut ihnen eine bestimmte Teilnahme an der Entfaltung seiner Schöpfung an. Die meisten Geschöpfe

<sup>7</sup> Art. Vorsehung, in: EKL, Bd. III, Sp. 1708.

<sup>8</sup> Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae I, 22 4; 105, 4 und I–II, 10, 4.

werden ihren Auftrag ‚automatisch‘ erfüllen; sie sind von Natur aus triebmäßig bestimmt, das Ihrige zu verwirklichen.

Ganz anders geschieht das beim Menschen. Er ist gleichfalls Geschöpf, aber so, daß er bewußt die entsprechende Aufgabe übernehmen kann: „Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde und macht sie euch untertan“ (Gen 1, 28). Die Bibel sagt uns, daß der Mensch mit Gott reden und im Kontakt mit ihm sein kann (Gen 3, 8). Gott setzt den Menschen als Mittler zwischen sich und die Schöpfung und macht ihn so zum Herrscher über alles andere (Gen 1, 26; Sir 17, 2 ff.). So ist zwischen Schöpfer und Mensch ein bestimmtes Verhältnis grundgelegt. Der Mensch ist das Geschöpf, das zum Gesprächspartner Gottes in der Geschichte taugt. Er trägt etwas Göttliches an sich und hat einen Auftrag, den nur er vollziehen kann.

Der Mensch kann seine Sache besser oder schlechter, in genügender oder ungenügender Weise tun. Er kann auch ganz versagen. Gott, der ihm diese partnerschaftliche, dialogfähige Struktur geschenkt hat, wird sie selbstverständlich bei seiner eigenen Wirksamkeit in der Welt des Menschen berücksichtigen und sich an sie halten.

In den Schöpfungserzählungen ist die ganze Dialektik der menschlichen Freiheit ausgedrückt. Die tätige Anteilnahme des Menschen an Gottes Schöpfung als Mittler ist eine Gabe Gottes, die mit der Existenz empfangen worden ist. Wir haben sie empfangen, ohne gefragt zu werden. Scharf ausgedrückt: Am Anfang der menschlichen Freiheit gab es keine ‚Freiheit‘. Aber der Mensch kann sich dem Anruf, sein Leben zu gestalten und in der Geschichte mitzumachen, widersetzen oder folgen, und dann je nach seiner Grundentscheidung in freier Initiative die geeigneten Wege suchen. So oder so trägt er das Seine zur Geschichte bei. Positive und negative Beiträge sind die beiden Seiten einer und derselben Geschichte. Sie setzt sich in Bewegung und entwickelt sich auf ihr Ziel zu. Das aber geschieht nicht nur als Führung Gottes oder unbewußter Impuls der Natur, sondern auch als freies Werk des Menschen.

#### b. Die Propheten

Die prophetische Predigt im Alten Testament ist ein sehr gutes Modell des dialogischen Prinzips zwischen Gott und dem Menschen. Martin Buber hat dieses Prinzip in der Exegese und in der Theologie überhaupt besonders herausgestellt<sup>9</sup>. Er tat das in einem Vergleich zwischen Prophetie und Apokalyptik. Darin wird das Problem nicht theoretisch gelöst, sondern existen-

<sup>9</sup> Vgl. M. Buber, Werke I, München-Heidelberg 1962, S. 77–305.



tiell, indem die Stellung des Menschen in der Geschichte und sein Auftrag in ihr in seiner ganzen Bedeutung und in seiner unentbehrlichen Wirklichkeit betont wird.

Buber geht in seiner Betrachtung aus von der Jeremiasstelle 18, 1—12<sup>10</sup>. Jahwe vergleicht sich an dieser Stelle mit dem Töpfer und Israel mit einem Klumpen Ton. Das Bild eignet sich sehr als Ausdruck für Gottes Allmacht. Sooft das Gefäß mißrät, macht der Töpfer aus demselben Stoff ein anderes (18, 4). Unsere erste Behauptung tritt hier ganz klar ins Licht: Gottes unumschränkte Herrschaft.

Unerwartet tritt dann aber ein Konditionalsatz in den Vordergrund, der die Einstellung des Töpfers, ob er sein Werk vernichtet oder zur Vollendung bringt, entscheidend beeinflusst (18, 8). In die Heilsgeschichte übersetzt bedeutet das: Gottes Absichten zum Guten nach seiner Verheißung oder zum Schlechten gemäß seiner Drohung sind keine unwandelbaren Größen. Sie versuchen, die Geschichte zu ihrem Ziel zu bringen; aber die Geschichte wird nicht nur von Gott, sondern auch vom Menschen gemacht. Das ist die Gabe und der Auftrag des Herrn an seinen Partner. Über diesen menschlichen Anteil an der Geschichte sagt Buber: „Diese seine Werke können seinem Willen nach selber wollen, können selber tun und lassen, mit diesem ihrem von ihnen gewollten Tun und Lassen rühren sie an das Werk des Werkers<sup>11</sup>.“

Es ist zuweilen schon geschehen, daß man sich den Plan Gottes als einen Block vorstellte, der ganz in sich geschlossen ist. Hier aber erkennen wir eine ‚Lücke‘: Gott läßt sich's leid sein des geplanten Guten oder Übels. Die Haltung des Menschen in Abkehr oder Umkehr hat ihren Platz in der Formung des Planes, in der Vorsehung Gottes.

Das ist im Alten Testament keine isolierte Tatsache. Die Predigt der Propheten besteht gerade darin, daß die Menschen vor die Alternative der Entscheidung gestellt werden. Sehr aufschlußreich ist in dieser Beziehung die Predigt des Jona und die daraus resultierende Umkehr des Königs und Volkes von Ninive (3, 8).

Auch Ezechiel wird als Wächter für das Haus Israel bestellt, damit durch seine Predigt die Gottlosen sich bekehren und ihnen von Gott verziehen werden kann (Ez 3, 16—21).

<sup>10</sup> M. Buber, Prophetie und Apokalyptik, in: Werke II, München-Heidelberg 1964, S. 929—942.

<sup>11</sup> a.a.a., S. 930 f.

Die schöpferische Teilhabe des Menschen an Gottes Werk bedeutet aber nicht, daß der Mensch über Gott verfügen könne. Die Menschen können sich nicht auf magische Formeln oder auf die Anwesenheit Gottes im Tempel verlassen. Jeremias selbst zeigt die Nichtigkeit dieser Argumentation. Um wirksam zu sein, hat die Anwesenheit Gottes im Tempel eine Bedingung: „Bessert eure Wege und eure Werke, dann will ich mit euch wohnen an diesem Ort“ (7, 3). Die Berufung auf den Tempel ohne das entsprechende Verhalten und Tun wird als Lügenwort bezeichnet (7, 4). Die Gabe Gottes schließt die freie Gabe und Hingabe des Menschen nicht aus, sondern ein.

### c. Die Apokalyptiker

Anders lautet die Auskunft in der apokalyptischen Literatur. Allerdings befinden sich die Untersuchungen zur alttestamentlichen Apokalyptik noch im Stadium der Abgrenzung. Der Begriff der Apokalyptik selbst wurde bisher noch nicht auf befriedigende Weise definiert. Die Apokalyptik ist mit der Weisheitsliteratur verwandt und wurzelt in ihr „sowohl hinsichtlich ihrer Stoffe wie hinsichtlich ihrer Fragestellungen wie hinsichtlich ihrer Argumentation“ (G. von Rad).

Ihre Entstehung wurde vom Zurücktreten der Prophetie und von der schwierigen Lage des jüdischen Volkes im hellenistischen Zeitalter begünstigt. Ein Einfluß der iranischen Apokalyptik auf die israelitische ist nicht zu leugnen.

In der Apokalyptik geht es um die ‚Enthüllung‘ vom Werden und Vergehen und der gegenseitigen Ablösung der Weltzeitalter. Durch diese Enthüllungen wollen die Apokalyptiker zu einer umfassenden Gnosis kommen. Für uns ist dabei von Interesse die dahinterstehende Konzeption von Geschichte. Geschichte stellt für die Apokalyptiker eine Aufeinanderfolge von verschiedenen Perioden dar, die sich in gesetzmäßiger Weise ablösen. Gegenüber der Konzeption der Propheten wird hier die Weltzeitalterlehre eingefügt, jedoch ohne die ewige Wiederkehr, die sonst damit verbunden ist. Hier gibt es vielmehr einen endgültigen Abschluß der Geschichte in dem vom Himmel herabkommenden Reich.

In dieser Konzeption ist alles streng von Gott determiniert, und daher läuft die Welt ohne Schwankungen unvermeidlich zu ihrem Ziel. Diese Determination ist in der Struktur und im Wesen der Welt grundgelegt. Ursprung, Ziel und Wesen der Welt stehen von Anfang an fest. Es geschieht im Grunde nichts Neues in der Welt. Von Uranfang „hat der Heilige für alle Dinge Tage bestimmt“ (Äthiop. Henochbuch 92, 2). Josef Schreiner schreibt darüber: „Die göttliche Vorherbestimmung ist so stark und so sehr endgültig,

daß man in manchen Schriften den Eindruck gewinnt, nichts auf Erden könne am Teppich der Geschichte mitwirken<sup>12</sup>.“ Das heilsgeschichtliche Verständnis der Geschichte wird dadurch preisgegeben. Der Plan Gottes steht so fest, was in ihm entworfen wurde, ist so unwandelbar, und was nach ihm in der Welt angelegt wurde, ist schon so geschichtsmächtig, daß Gott gar nicht mehr in die Geschichte eingreifen muß. Erst am Ende wird Gott durch den Heilsträger wieder sichtbar hervortreten.

Bezeichnend ist bereits, daß die Apokalyptiker nicht wie die Propheten *reden* sondern *schreiben*. Sie brauchen ihre Mitmenschen nicht vor die Alternative zu stellen. Der Mensch wird nicht als Träger der Geschichte betrachtet, und die Zeiten und Geschehnisse sind nicht eigentlich ‚Geschichtsorte‘. Alles ist vorausbestimmt, und man kann nichts dagegen unternehmen. Das sieht, wenn wir eine Gegenüberstellung von Prophetie und Apokalyptik durchführen, so aus:

- Die Propheten sehen das göttliche Gericht als durch Buße und Gericht abwendbar an; die Apokalyptiker dagegen als unabwendbar und berechenbar.
- die Propheten sehen die Zukunft in der frei verfügenden Hand Gottes; die Apokalyptiker halten sie für festgelegt nach ewigem Plan.
- Die Propheten denken an eine Vollendung der Schöpfung als Erfüllung der Heilserwartung; die Apokalyptiker an die Ablösung der verderblichen Welt durch eine andere.
- Die Propheten sind von Gott gesandt zu predigen, weil die Menschen das Gericht Gottes für die Zeit in Gottes Heil umwandeln können; die Apokalyptiker schreiben ihr Wissen über das Zukünftige als Belehrung auf und warten auf das endgültige Kommen der Herrschaft Gottes.

Wenn wir von Gottes Vorauswissen, Vorausbestimmung und Plan reden, so meinen wir damit die Schau der Propheten. Sie stellen Gottes Allmacht und Allwirksamkeit in ihrer Predigt mit Recht heraus, verstehen sie aber so, „daß Gottes lenkendes Schaffen durch die Spontaneität der Geschöpfe und durch die menschliche Freiheit wirkt<sup>13</sup>“. Unser Gott ist ein lebendiger Gott, der mit uns verkehren kann, der uns hören will, der uns Anteil an seiner Weltherrschaft gewährt hat. Seine Allwirksamkeit bedeutet keine Alleinwirksamkeit, weil er sich Freunde geschaffen hat. In seiner Gabe bleibt er souverän und bestimmt alles. Er bestimmt aber alles so, indem er auch sich durch die Kreatur bestimmen läßt. Sein Plan ist so beweglich,

<sup>12</sup> Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik (Biblische Handbibliothek VI) München 1969, S. 122.

<sup>13</sup> P. Tillich, Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, S. 425.

daß das menschliche Entscheiden und Wirken in ihn eingehen kann und von ihm umschlossen wird.

### C. Der aktive Gehorsam

Im neutestamentlichen Befund sahen wir, daß für Paulus die höchste Freiheit in der höchsten Abhängigkeit von Gott in der Kraft des Geistes besteht. Diese Überlegung wird in der Scholastik weitergeführt, besonders von Thomas von Aquin. Für ihn handelt derjenige frei, der von innen heraus und aus eigenem Antrieb handelt. Wer also das Schlechte meidet, nicht weil es schlecht ist, sondern bloß auf Grund einer Vorschrift, der handelt nicht frei. Dieses Wirken von innen heraus ist eine natürliche Kraft, die Gabe Gottes, von der wir sprachen. Sie wird vollendet durch den Heiligen Geist, der unserem Geist eine neue Bewegkraft verleiht. In dieser Weise wird auch unsere Freiheit vervollkommen. Damit wollen wir hervorheben, daß Freiheit nicht nur bedeutet, *von etwas frei* zu sein, sondern Kraft und Macht, um *eine Entscheidung zu fällen* und entsprechend zu *verwirklichen*. Es ist Freiheit für etwas.

Wenn wir Freiheit und Gehorsam recht interpretieren, so sind Freiheit und Gehorsam dasselbe. Eine absolute Freiheit, wie z. B. die Worte „Ihr werdet sein wie Götter“ (Gen 3, 5) beinhalten, ist für den Christen eine Illusion. Der Christ weiß sich von Gott geschaffen und getragen. Die Bedingungen der menschlichen Existenz sind vorgegeben und getragen. Die Bedingungen Ziel, seine Eigenschaften, seine Kräfte. In der Bejahung dieser Bedingungen weiß der Christ sich verantwortlich für die Entwicklung seines Daseins, für seine Geschichtlichkeit. Er weiß, daß in diesem Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber, der sich in der Bejahung dieser Vorgegebenheiten ausdrückt, sich für ihn seine Zukunft eröffnet, die zugleich die für ihn von Gott gewollte Zukunft ist. Alles, was über ihn kommen wird, ‚zufällig‘ oder als Folge seiner Initiative, wird von ihm als Gottes Gabe und Aufgabe, als Anruf an seine Freiheit angenommen. Das Vorgegebene wird für ihn das Aufgegebene. Diese seine Gemeinschaft mit Gott in Gehorsam bedeutet die höchste Vollendung seines Daseins und seiner Freiheit: „Alles gehört euch (Welt, Leben, Gegenwart, Zukunft), ihr aber gehört Christus“ (1 Kor 3, 23). Der Christ sieht sich darum nicht einer dunklen Zukunft preisgegeben. Er wandelt auf dem Weg und versucht, Gott zu begegnen, seine Stimme und Vorsehung zu verstehen, um mit seiner ganzen Kraft das Gehörte ins Leben umzusetzen, sein Leben in Gehorsam und Freiheit zu gestalten. So ist er angerufen und aufgerufen, Mitschöpfer, Mitgestalter und Mitarbeiter der Geschichte zu sein.

Solch aktiver Gehorsam dem vorsehenden Gott gegenüber macht ihn fruchtbar, weil er an Gottes Schöpfermacht und Geschichtsmächtigkeit Anteil nimmt. Ein solcher aktiver Gehorsam schafft auch die gesuchte Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Dort, wo wir mit jemandem etwas unternehmen, gibt es Begegnung, wird Gemeinsamkeit und Freundschaft begründet. Gott ist mit uns, weil er uns durch seine Vorsehung führt, uns zur Mitarbeit einlädt und dadurch Gelegenheit schenkt, seine Mitarbeiter in der Geschichte seiner Schöpfung zu werden.

## Elite und Masse

Von Pater Jos. Kentenich

Das Verhältnis zwischen Elite und Masse bestimmt der Soziologe mit dem Kernsatz: Durch Elite zur Masse. Von jeher hat erleuchtete Menschen- und Menschheitsführung sich an diesem Gesetz orientiert, weil es der Regierungsweise Gottes abgelauscht ist und der Führer- und Erzieherweisheit des Gottmenschen entspricht.

Wer die Weltregierungskunst Gottes, wie sich sich in der Geschichte der *providentia divina generalis specialis et specialissima* auswirkt, besinnlich auf sich wirken läßt und auf letzte Prinzipien überprüft, kommt schnell zum Schluß, daß es sich hier tatsächlich um ein eindeutiges und allgemein gültiges Gesetz der göttlichen Vorsehung handelt.

Newman, den man den Kirchenlehrer der Neuzeit genannt hat, weist zum Beweis dafür auf die Art und Weise hin, wie in der Welt- und Heilsgeschichte seit Menschengedenken jeweils Wandlung und Umschwung zustande gekommen ist. Weil die Vorgänge sich stets gleichbleiben, spricht man mit Recht von einer unabänderlichen Gesetzmäßigkeit, und weil Gott die Fäden des Weltgeschehens in seiner gütigen, weisen und allmächtigen Hand hält, von einem Gesetz der göttlichen Weltregierung. So wird verständlich, weshalb Menschen und Gemeinschaften — dazu gehören auch wir —, die sich bewußt darauf einstellen, Zeugen und Nachahmer göttlicher Weisheit zu sein, sich sorgfältig bemühen, sich nach dem selben Gesetz zu orientieren, und viel Schweiß und Fleiß auf Sammlung und Erziehung einer Elite verwenden, um durch sie die Masse zu erfassen. Und weil der Teufel,

der Affe Gottes, Gott in allem nachmacht, finden wir dasselbe Gesetz nicht selten in schroffster Form in Theorie und Praxis aller gottfeindlichen Machthaber wieder.

Newman geht in einer Predigt am Weißen Sonntag auf den skizzierten Gedanken näher ein. Er sagt:

„Ich habe bereits angedeutet, was eigentlich zu selbstverständlich ist, um länger dabei zu verweilen, daß unser Herr, indem er einige wenige zu Dienern seiner Gnade für die Menschheit im allgemeinen auserwählt, nur dem allgemeinen Gesetze seiner Vorsehung folgt. Es ist klar, jeder große Umschwung wird durch einige wenige, nie durch die Menge hervorgebracht, durch wenige entschlossene, unbezwingliche Eiferer. Es ist wahr, daß Gesellschaften zuweilen infolge innerer Auflösung zerfallen, was gewissermaßen ein Umschwung ist, gewollt oder zugelassen von Gott, ohne besondere Werkzeuge desselben; aber hier handelt es sich um eine Zerstörung, nicht um einen Aufbau. Viel mag zweifelsohne durch die Menge zerstört werden, nichts aber wird aufgebaut, es sei denn durch Männer, die in besonderer Weise darauf vorbereitet sind. In Mitte der Hungersnot standen Jakobs Söhne da, sahen sich ratlos an und taten nichts. Ein oder zwei Männer dagegen, mögen sie nach außen noch so anspruchslos erscheinen, deren ganzes Herz aber ihrem Werke gehört, vermögen große Dinge zu tun. Sie sind vorbereitet nicht durch plötzliche Aufregung oder ein unbestimmtes Gefühl von der Gerechtigkeit ihrer Sache, sondern durch tief eingeprägte, oft wiederholte Unterweisung. Und da die Vernunft uns sagt, daß es leichter ist, wenige zu unterrichten als viele, so ist es selbstverständlich, daß solche Männer immer in kleiner Zahl sein werden. Solche Männer trugen auch die Nachricht von der Auferstehung Christi hinaus in die Welt der Heiden. Wohl entsprachen sie der Lehre ihres Herrn und Meisters. Der Erfolg, den sie erzielten, beweist uns hinreichend, wie weise er daran tat, sich nur ihnen, nicht allem Volk zu zeigen.“

In dem Zusammenhang erinnern wir an den heilsgeschichtlichen Bündnischarakter und an die neue Form, die das Eliteprinzip durch das Bündnis Jahwes mit Abraham und seiner Nachkommenschaft, dem auserwählten Volke, erhalten und sich im Christenvolke fortgesetzt hat.

Der tiefere Grund für die unleugbare Tatsache der bevorzugten Behandlung und Sendung der Elite durch Gott liegt in der seit der Erbsünde geltenden erhöhten, ja potenzierten Schwäche des Menschen in der Masse, der

zu allen Zeiten der Gefahr des Massenmenschen ausgesetzt war, die sich aber seit dem Siegeszug der Maschine, die die Massen anzieht, wachsend ins Katastrophale gesteigert hat. Nietzsche meint: Wenn hundert beieinander sind, verliert ein jeder seinen Verstand und bekommt einen anderen. Solche Erkenntnis mag ihn mitbeeinflusst haben, die Menschen in zwei Gruppen einzuteilen: in Herdentiere und Übermenschen, das heißt: in eine bestimmte Form von Masse und Elite. Industrie und Technik sorgen heute für Massenansammlungen von Menschen, wie man sie früher nie gekannt hat. Nicht zu hunderten, sondern zu Hunderten und Tausenden sind sie zusammengeballt, ja die modernen Verkehrs- und Verständigungsmittel bringen sie einander so nahe, daß man fast von keiner Ferne und Entfernung mehr sprechen kann. Dazu kommen Massenerlebnisse, die die Massensituation um ein Erkleckliches vermehren. Wir denken an den Massencharakter der modernen Daseinsfürsorge und an die tausend und aber-tausend Kanäle, durch die der Lebensstrom hindurchfließt und alles Individuelle mit sich fortzureißen imstande ist.

Newman, der die modernen Probleme vorausgesehen und ihre Lösung vielfach vorweggenommen hat, macht bereits darauf aufmerksam, daß der Mensch in der Masse mit der Masse und wie die Masse veränderlich und wandelbar, ehebrecherisch und charakterlos, schlecht und bis ins Mark sündhaft ist. Der Mensch nimmt deshalb schnell Farbe und Form seiner Umgebung an. Er lebt kein Eigenleben mehr. Er wird gelebt. Er entscheidet sich nicht mehr selbst. Die Masse tut es für ihn. So war es immer schon. Immer schon hat man auch von einem religiösen Massenmenschtum gesprochen. Immer hat man gewußt, daß Gemeinschaft die Gefahr in sich schließt, „gemein“ zu machen, zu entpersönlichen und zu verkindischen. Jeder Erzieher weiß um die Probleme der Gemeinschaftserziehung und Massenbildungen.

Heute sind sie in einer Weise gewachsen, daß man von einem regelrechten „Aufstand der Massen“ sprechen kann. Fachkundige sehen darin das Versagen oder Fehlen einer echten, widerstands- und tragfähigen Elite, die Herrschaft des Alltäglichen, Gewöhnlichen, den Triumph der Allzuvielen, die nicht mehr fähig sind, selbständig zu denken und sich zu entscheiden, die sich von Neugierde treiben und vom Gerede der Masse leiten lassen, und die Folge der Preisgabe allgemein gültiger sittlicher Normen; sie sprechen von der letzten Phase des Auflösungsprozesses des abendländisch-christlichen Geistes, der sich von Gott gelöst hat und deswegen erschreckende Zerfallserscheinungen aufweist. Sie heben das ungemein starke Wachstum der Bevölkerung seit etwa 150 Jahren und die ständig wachsende Industrialisierung, Technisierung, Rationalisierung des Lebens als Ursache

hervor. Alle aber sehen und schildern in ihrer Art eine Seite des Problems. Wer den ganzen Chor unbefangen auf sich wirken läßt, bekommt schnell ein richtiges, ein zuverlässiges Bild von der Gesamtsituation.

Solange man die auf diese Weise angebaute Wandlung im Antlitz des Menschen als Individuum und Gemeinschaft bedauerte und am alten Ideal-, Erziehungs- und Leitbild festhielt, ließ sich der verhängnisvolle Zustand überblicken und ein Ausweg finden und künden. Die Verwirrung hat aber ihren Höhepunkt erreicht, seitdem man das, was bislang als Zerrbild aufgefaßt und abgelehnt wurde, schlechthin als das Ideal preist und als Zuchtbild bewußt mit den modernen, fast unerschöpflichen Mitteln der Massenbeeinflussung durch Presse und Radio, durch Television, Kino und Bühne, durch Drohung und Gewalt, durch Grausamkeit und Hungersnot zu verwirklichen sucht. Der Massenmensch, bisher als Entartung gebrandmarkt, wird heute weithin als das Menschen- und Gemeinschaftsbild der Zukunft gekündet und kultiviert, weil es allein fähig sein soll, die Probleme der modernen Gesellschaft zu lösen. Wir haben . . . häufig von Welt und Kirche am anderen Ufer gesprochen. Hier steht dieses Ufer in Reinkultur vor uns, wie es in weitesten Kreisen gesehen und mit hinreißender Inbrunst verwirklicht wird, mit größerer Inbrunst, als kirchliche Gemeinschaften ihr Zukunftsbild erstreben.

Das besagt im einzelnen: Das Kollektiv, die Masse übernimmt die bisherige Funktion der menschlichen Persönlichkeit und des persönlichen Gottes. Beiden, sowohl der Persönlichkeit Gottes als auch der des Menschen, ist damit der Scheidebrief ausgehändigt, ja der Kampf auf Leben und Tod angesagt. Die alte Lebens- und Gesellschaftsordnung ist umgestoßen und kommt, wie man siegesgewiß prophezeit, niemals wieder.

„Die Schöpfung“, so verkündet Hitler in seinem „Evangelium“, „ist nicht am Ende, wenigstens was dieses Lebewesen Mensch anlangt. Der Mensch steht biologisch gesehen deutlich an einem Scheidepunkt. Eine neue Menschenspielart beginnt sich abzuzeichnen. Durchaus im naturwissenschaftlichen Sinne einer Mutation. Die alte bisherige Gattung Mensch gerät damit unweigerlich in das biologische Stadium der Verkümmern. Der Altmensch wird sein Leben nur noch in Kümmerformen fristen. Die ganze Schöpferkraft aber wird sich in der neuen Menschenspielart konzentrieren.“ — „Mit den Konfessionen, ob nun diese oder jene, das ist alles gleich. Das hat keine Zukunft mehr. Für die Deutschen jedenfalls nicht. Der Faschismus mag in Gottes Namen seinen Frieden mit der Kirche machen. Ich werde das auch tun. Warum nicht? Das wird mich nicht abhalten, mit Stumpf



und Stiel, mit allen seinen Wurzeln und Fasern das Christentum in Deutschland auszurotten.“ — „Glauben Sie, die Massen werden jemals wieder christlich werden? Dummes Zeug! Nie wieder! Der Film ist abgespielt. Da geht niemand mehr hinein. Aber nachhelfen werden wir.“ — „Für unser Volk ist es entscheidend, ob sie den jüdischen Christenglauben und seine weibische Mitleidsmoral haben oder einen starken, heldenhaften Glauben an Gott in der Natur, an Gott im eigenen Volke, an Gott im eigenen Schicksal, im eigenen Blute. Wir wollen keine Menschen, die nach drüben schielen. Wir wollen freie Männer, die Gott in sich wissen und spüren.“ — „Wozu eine Einheitskonfession, eine deutsche romfreie Kirche? Seht ihr denn in Gottes Namen nicht, daß alles überholt ist? Deutsche Christen, Deutschkirche, romfreie Kirche? Altes Zeug!“ — „Diese Professoren und Dunkel männer, die ihre nordischen Religionen stiften, verderben mir nur das Ganze. Warum ich es dann dulde? Sie helfen zersetzen, das ist es, was wir zur Zeit allein machen können. Sie stiften Unruhe. Und alle Unruhe ist schöpferisch. An sich hat das Getue keinen Wert.“ — „Ich garantiere, wenn ich will, könnte ich die Kirche in wenigen Jahren vernichten.“

Wenn wir uns hier und in der Folge auf Hitler und den Nationalsozialismus berufen, so tun wir es, weil wir uns dabei auf persönliche Erfahrung stützen können und weil die Grundideen bei allen, die am Turm von Babel bauen, im Kern dieselben sind.

Die berüchtigten Konzentrationslager waren und sind bei allen als Mistbeete, als Zuchtstätten des Kollektivmenschen gedacht. Sie wollen radikal und reinrassig verwirklichen, was Wort und Schrift preist. Wer jahrelang dort gewesen, weiß aus eigener Anschauung, um was es heute geht. Er weiß um Struktur und Zuchtmittel des Zukunftsmenschen und der Zukunftsgesellschaft. Es ist hier nicht der Platz, ausführlicher darauf einzugehen. Für unseren Zweck reichen einige Striche. Sie müssen aber doch so deutlich gezogen werden, daß sie ein verständliches Bild ergeben, auf das wir uns später berufen können.

Die christliche Persönlichkeit kennt eine unmittelbare Norm für Gut und Böse, jedem, auch dem Vorgesetzten gegenüber: das Gewissen, das sich an der Lehre der Kirche orientiert. Kardinal Faulhaber wird nicht müde, ein Loblied auf diesen „Abglanz der göttlichen Heiligkeit“ zu singen . . .

Der neue Massenmensch kennt das Gewissen als Stimme Gottes nicht. Er kennt nur eine Stimme: Das Wort, die Entscheidung der Masse. Sie al-

lein, genauer gesagt: ihr Exponent, der Diktator, hat zu bestimmen, was gut oder böse ist. Typisch ist ein Geständnis, das Hitler im Zwiegespräch mit Rauschning bei Gelegenheit abgelegt hat:

„Die Vorsehung hat mich zum größten Befreier der Menschheit bestimmt. Ich befreie den Menschen von dem Zwange eines Selbstzweck gewordenen Geistes; von den schmutzigen und erniedrigenden Selbstpeinigungen einer Gewissen und Moral genannten Chimaere und von den Ansprüchen einer Freiheit und Selbständigkeit, denen immer nur ganz wenige gewachsen sein können. — Der christlichen Lehre von der unendlichen Bedeutung der menschlichen Einzelseele und der persönlichen Verantwortung setze ich mit eiskalter Klarheit die erlösende Lehre von der Nichtigkeit und Unbedeutendheit des einzelnen Menschen und seinem Fortleben in der sichtbaren Unsterblichkeit der Nation gegenüber. An die Stelle des Dogmas von dem stellvertretenden Leiden und Sterben eines göttlichen Erlösers tritt das stellvertretende Leben und Handeln eines neuen Führergesetzgebers, das die Masse der Gläubigen von der Last der freien Entscheidung entbindet.“

Der so gezeichnete Mensch, das Herdentier, oder, wie er in der Auffassung unserer Familie seit Jahrzehnten lebt, der entchristlichte, der entpersönlichte und entsittlichte, der enteelte und entzweite Mensch, den wir typisiert als radikalisierten, brutalisierten und diabolisierten diesseitsorientierten Massenmenschen charakterisieren, der alle traditionellen, gottgewollten Bindungen — an Gott, Familie und Scholle — abgeschnitten und über Bord geworfen hat, bildet die Grundlage, das breitangelegte Fundament der neuen Gesellschaftsordnung. Ihm steht eine neue Führerschicht, ein Herrschergeschlecht gegenüber. Der größte Teil der Menschheit soll bewußt zum Massenmenschentum degradiert, gezüchtet und gezüchtigt werden, er soll in die primitivsten Lebensverhältnisse hinabgeschleudert und dadurch selbst primitiv im übelsten Sinne des Wortes, das heißt: entpersönlicht, vermaßt werden, er soll durch Peitsche und Zucker (panem et circenses) kirre gemacht, moralisch zerbrochen und willfähiges Ausbeuteobjekt der schmalen, mit brutalster Grausamkeit regierenden Führerschicht werden. Schulungs-, Zucht- und Brutstätte für beide Typen sind vor allem die Konzentrationslager. Darinnen sollen die Führer zur Grausamkeit und die breiten Massen zu Hörigen und Sklaven erzogen und umgeschult werden.

„Es liegt im Wesen einer Organisation, daß sie nur bestehen kann, wenn einer höchsten geistigen Führung eine breite, mehr gefühlsmäßig eingestellte Masse dient. Eine Kompanie von zweihundert geistig ganz

gleichstehenden Menschen wäre auf die Dauer schwerer zu disziplinieren als eine solche von hundertneunzig geistig weniger fähigen und zehn höhergebildeten.“

Alle Mittel, die zur Vermassung der Masse dienen können, werden bewußt angewandt und allgemein zur Pflicht gemacht. Das gilt vor allem von der Massenversammlung.

„In einer Massenversammlung ist das Denken ausgeschaltet, und weil ich diesen Zustand brauche, weil er mir den größten Wirkungsgrad meiner Reden sichert, lasse ich alle in die Versammlungen schicken, wo sie mit zur Masse werden, ob sie wollen oder nicht. Intellektuelle so gut wie die Arbeiter. Ich mische das Volk. Ich spreche zu ihm als Masse. Und merken Sie sich: Je größer die Masse ist, desto leichter ist sie lenkbar. Und je mehr sich die Menschen mischen: Bauern, Arbeiter, Beamte, desto eher stellt sich der typische Charakter der Masse ein. Was Sie dem Volke im Massenzustand sagen, in dem aufnahmewilligen Zustand fanatischer Hingabe, das bleibt wie eine in der Hypnose gegebene Parole, das ist unauflöslich und hält gegen jede vernünftige Belehrung stand.“ ...

Das Massendasein wird durch drei Eigenschaften charakterisiert: Es ist außerordentlich stark affektiv oder gefühlsmäßig eingestellt; es hat eine betonte Vorliebe für das Brutale und will von einer einfachen, leicht begreiflichen großen Idee getragen werden. Damit sind gleichzeitig Ziele und Mittel für die Erziehung des Massenmenschen angegeben.

Hitler macht keinen Hehl aus seinen Auffassungen. Mit brutaler Offenheit deckt er die Karten auf. Zur affektiven Grundeinstellung der Masse sagt er:

„Das Volk ist in seiner überwiegenden Mehrheit so feminin veranlagt, daß weniger nüchterne Überlegung als vielmehr gefühlsmäßige Empfindung sein Denken und Handeln bestimmt. Diese Empfindung aber ist nicht kompliziert, sondern sehr einfach und geschlossen. Es gibt hier nicht viel Differenzierungen, sondern ein Positiv oder ein Negativ, Liebe oder Haß, Recht oder Unrecht, Wahrheit oder Lüge, niemals aber halb so und halb so oder teilweise usw.“ — „Die Masse ist wie ein Tier, das Instinkten gehorcht. Sie stellt keine verstandesmäßigen Überlegungen an.“ — „Die Triebkraft zu den gewaltigsten Umwälzungen auf dieser Erde lag zu allen Zeiten weniger in einer die Masse beherrschenden wissenschaftlichen Erkenntnis als in einem sie beseelenden Fanatismus und manchmal in einer sie vorwärts jagenden Hysterie.“

Ebenso deutlich spricht er vom Zug der Masse zum Brutalen:

„Gleich dem Weibe, dessen seelisches Empfinden weniger durch Gründe abstrakter Vernunft bestimmt wird, als durch solche einer undefinierbaren, gefühlsmäßigen Sehnsucht nach ergänzender Kraft, und das sich deshalb lieber dem Starken beugt als den Schwächling beherrscht, liebt auch die Masse mehr den Herrscher als den Bittenden und fühlt sich im Inneren mehr befriedigt durch eine Lehre, die keine andere neben sich duldet, als die Genehmigung liberaler Freiheit . . . Die Unverschämtheit ihrer geistigen Terrorisierung kommt ihr ebenso wenig zum Bewußtsein wie die empörende Behandlung menschlicher Freiheit, ahnt sie doch den inneren Irrtum der ganzen Lehre in keiner Weise. So sieht sie nur die rücksichtslose Kraft und Brutalität ihrer zielbewußten Äußerungen, der sie sich endlich immer beugt . . .“

Die Idee muß, wie P. Ertel in seiner wertvollen Studie über den Kollektivmenschen (Lahn-Verlag, Limburg 1950) ausführt, „einfach formuliert, kraftvoll dargeboten und mit dem Gefühlsleben der Masse verknüpft sein“. Er beruft sich dabei auf Hitlers Gespräche mit Rauschning. Die Zitate sind deutlich. Sie verlangen keine Klärung und Erklärung . . .

So saugt der Kollektivismus die Persönlichkeit des Menschen vollständig aus.

Ein Gleiches gilt von der Persönlichkeit Gottes. Das Kollektiv vertritt nicht nur etwa die Stelle Gottes, es ist Gott selbst in Person und darf sich deshalb alle göttlichen Eigenschaften zuschreiben und aneignen: Es ist allmächtige und allweise, allgerecht und allheilig.

Man kann diese Vergottung und Vergötzung unter einem doppelten Gesichtspunkte sehen: als Entthronung des persönlichen Gottes und als Entwertung und Entwürdigung der menschlichen Persönlichkeit, als ihre bedingungslose Auslieferung an die Masse anstelle Gottes. Im Sinne unserer Studie will hier vornehmlich die dadurch bedingte Auflösung des Individuums in den Vordergrund gerückt werden. Was dem Kollektiv, der Masse nicht dient, was lebensunwichtig erscheint, muß verschwinden. Das Individuum ist einfach nichts, die Masse ist alles und bestimmt alles. Sie dekretiert durch den Diktator willkürlich über Leben und Tod der einzelnen und ganzer Volksschichten. Sie werden nach Belieben verpflanzt, wie man sonst etwa Bäume und Tiere behandelt. So weit geht die Allmacht des Kollektivs. Seine Allwissenheit kennt keine individuellen, keine persönlichen Geheimnisse mehr. In die verborgensten Gedanken will es Ein-

blick nehmen. Dafür steht ein umfassendes Spitzelsystem zur Verfügung. . . . Selbst das Leben der eigenen Parteigrößen wird von Zeit zu Zeit von eigens dazu geschaffenen und geschulten Instanzen durchforscht, um auch ihnen die vollkommene Abhängigkeit vom Kollektiv-Gott zu Bewußtsein zu bringen . . .

Wie weit die geistige Unschamhaftigkeit geht, ergibt sich aus einem Besuch deutscher Gefangener in Rußland, die zu einer Antifaschule abkommandiert sind. Wir sehen von einem genauen Bericht ab. Uns interessiert nur der übliche Lebensbericht, der unserer Lebensbeichte nachgebildet ist, allerdings mit dem Unterschied, daß er nicht vor einem Stellvertreter Gottes abgelegt wird, der mit göttlichen Vollmachten ausgestattet ist und daß die geheimsten Gedanken und Regungen öffentlich bloßgelegt werden müssen . . .

Nicht nur durch Spitzelwesen ist das Kollektiv allgegenwärtig. Das öffentliche und private Leben ist so stark mit Symbolen des Kollektivismus durchdrungen, mit Grußformen und Abzeichen, mit Uniformen, Bildern und Namen, daß der einzelne aus der so geschaffenen Atmosphäre nicht mehr herauskommt. Was das Kollektiv durch den Diktator bestimmt, ist immer recht und richtig, ist immer gut und heilig. Es gibt keine objektive Wert- und Rechtsordnung. Das alles bestimmt der Diktator, der allgerecht und allheilig in Person ist. . . .

Die gezeichneten Bilder mögen die Seele erschauern lassen ob der Abgründe, die in der Masse klaffen, die sie vollständig entmenschlichen, wenn eine irregeleitete Führerschaft Macht und Einfluß mißbraucht.

In ihrer Entartung machen sie aber deutlich auf die Bedeutung des richtig verstandenen und getreulich nachgeahmten göttlichen Regierungsgesetzes aufmerksam, das Elite und Masse sinngerecht bewertet und behandelt und so der Parole: Durch Elite zur Masse! den rechten Klang gibt. Aus dieser Einstellung heraus will die Aufforderung Kardinal Faulhabers verstanden werden: „Gebt mir eine Hundertschaft von charaktervollen Persönlichkeiten um jeden Kirchturm herum, ein Dutzend um jede Vereinsfahne, und wir werden das Angesicht der Erde erneuern.“

Es geht nicht darum, die Masse bewußt zu vermessen und im Massendasein festzuhalten, sondern um realistische Beurteilung der Eigenart der Masse, um ihre erleuchtete und langsame Emporbildung und um die Befähigung der Elite, sich zur Masse hinabzuneigen und sie mit nach oben, zum Ideal des neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft in unserem Sinne emporzureißen. (1952)

## BLICK IN DIE ZEIT

### Alarmierende Statistiken

Die jährliche Statistik beschert seit einiger Zeit den Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland mit zuverlässiger Regelmäßigkeit beunruhigende Ergebnisse.

Für die katholische Kirche sehen einige der wichtigsten Zahlen aus dem Jahre 1974 zum Beispiel so aus: Ausgetreten sind in diesem einen Jahr nicht weniger als 83 277 Personen. Das sind 14 000 Austritte mehr als im Jahre 1973 und viermal so viele wie 1955. Neupriester hatten die deutschen Diözesen zusammen 165, die Ordensgemeinschaften 31. Das bedeutet gegenüber 1973 für den Weltklerus einen Rückgang um 41 und für die Orden um 18. Die Zahl der Neugeweihten macht damit nicht einmal die Hälfte der Priester aus, die während des Jahres 1974 verstorben sind, denn es starben 410 Welt- und 74 Ordenspriester. Eine geringe Zunahme konnte bei den Studenten der katholischen Theologie verzeichnet werden; deren Zahl stieg von 1 825 im Jahre 1973 um 10 auf 1 835 im Jahre 1974. Hierbei sind die Nachwuchszahlen für die Ordensgemeinschaften nicht mitgerechnet; sie machten zusammen 459 aus, gegenüber 489 im Jahre 1973, hatten sich also um 30 vermindert. Den Abstieg in der Zahl der Priesterkandidaten kann man ermessen, wenn man sich kurz vor Augen führt, daß es 1960 in der Bundesrepublik allein 3 341 Theologiestudenten gab, die in den Dienst der Diözesen treten wollten.

Eine parallele Entwicklung haben in den letzten Jahren auch die Zahlen der Missionare, die aus Deutschland ausreisen, genommen. 1965, im Jahre des Konzilsschlusses, gingen 299 junge Missionare von Deutschland nach Übersee. 1966 waren es 246. Dann aber setzte ein Abwärtstrend ein, der 1973 mit nur 58 Neumissionaren seinen tiefsten Stand erreichte. 1974 war ein kleiner Anstieg auf 76 zu registrieren. Wie es weitergehen wird, muß man sehen.

Ziemliches Aufsehen verursacht hat die Statistik, die die „Katholische Heimatmission München“ über das Jahr 1974 für die Pfarreien der bayerischen Landeshauptstadt vorlegte. Besonders alarmierend muß ohne Zweifel die Tatsache gewertet werden, daß von den rein katholischen Brautpaaren Münchens immer weniger nach dem Standesamt auch noch zur Trauung in die Kirche kommen: Von 3 107 Paaren waren es 1974 nur 1 616, das heißt 52 %. Von Hundert rein katholischen Paaren verzichten also nicht

weniger als 48 auf die kirchliche Trauung. Noch stärker als bei den Eheschließungen war der Rückgang bei den Taufen. Während 1970 immerhin nur 25 % der von katholischen Eltern geborenen Kinder nicht getauft wurden, stieg diese Zahl 1973 auf fast 37 %, um 1974 42 % zu erreichen. In absoluten Zahlen sieht die Entwicklung so aus: Betrug die Zahl der getauften Kinder 1970 noch 7 363, so sank sie 1974 auf 4 770. Wohl gemerkt beruht dieser Rückgang in erster Linie nicht auf sinkenden Geburten, sondern darauf, daß die Kinder weniger zur Taufe gebracht werden.

Die sinkenden Taufzahlen haben es auch mit sich gebracht, daß die katholische Kirche in München 1974 zum erstenmal mehr Kirchaustritte als Taufen hatte. Den 4 770 getauften Kindern standen 6 079 Austritte aus der Kirche gegenüber. Das stellt, verglichen mit dem Jahre 1970 und seinen 5 349 Austritten eine Steigerung von 15 % dar. Seit 1960 haben sich in München 37 466 Katholiken aus der Kirche abgemeldet. Von diesen nahmen in den ersten sieben Jahren bis 1967 7 507 den Austritt vor, in den zweiten sieben Jahren die „restlichen“ 30 000. Nach Berufsgruppen aufgeteilt, sind von den Ausgetretenen der Jahre 1970–74 45–48 % Angestellte, 12–18 % Handwerker und nur etwa 4 % Arbeiter. Der größte Teil der Ausgetretenen gehört der Altersstufe der 24- bis 33-jährigen an, nämlich fast 41 %; die 34- bis 43-jährigen stellen 24 % und die 14- bis 23-jährigen immerhin 11 %.

Mit diesen Zahlen stimmt es überein, wenn die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst in den Münchener Pfarreien für 1974 auf 13 % gesunken ist. Das sind 5,2 % weniger als 1968 und 1,2 % weniger als 1971. Einige Pfarreien weisen noch einen sonntäglichen Gottesdienstbesuch von mehr als 20 %, ja von fast 30 % auf, aber das sind wirklich Ausnahmen. Ausnahmen großen Stils stellen die Dompfarrei und St. Peter in der Innenstadt dar. Die Gottesdienste im Dom werden von dreimal so viel Gläubigen besucht als die Dompfarrei Mitglieder hat; die Beteiligung beträgt hier 276 %. St. Peter (der „alte Peter“) weist immerhin eine Beteiligung von 47 % auf. Besonders niedrig ist dagegen die Teilnahme in den Pfarreien der neugebauten Vorstädte; hier fällt sie häufig unter 10 %. Der niedrigste Prozentsatz beträgt sogar nur 3,96.

Im Blick auf die zuletzt genannten Zahlen dürften sich einige Fragen einstellen: Ob die geringe Beteiligung in den Pfarreien der neuen Vorstädte nicht deutlich auf den Mangel an Bindungen hinweist? An Bindungen untereinander wie auch hin zum Seelsorger? Und der starke Gottesdienstbesuch im Dom: Ob er nicht auch davon wesentlich beeinflusst ist, daß die Liturgie dort in einer ansprechenderen, festlicheren Weise begangen wird?

Von nicht geringem informativem Wert dürften auch einige Zahlen aus dem Statistischen Bundesamt in Wiesbaden sein, die gleichfalls aktuelle, für die katholische Bevölkerung der Bundesrepublik typische Entwicklungen erkennen lassen. Bekanntlich hat die Bundesrepublik Deutschland seit 1972 mehr Sterbefälle als Geburten. Für 1974 betrug der Überschuss der Sterbefälle über die Geburten mehr als 100 000. Wie kraß der Geburtenrückgang verlaufen ist, zeigt ein Vergleich: 1964, zehn Jahre vorher, betrug die Zahl der Neugeborenen 1,06 Millionen, 1974 dagegen nur noch 626 000. Das ist eine Verminderung um 40 %. Zu dieser Verminderung hat nicht wenig der Wandel im Verhalten der Katholiken beigetragen. Früher wurden in den rein katholischen Ehen die meisten Kinder geboren. Wie aber die Volkszählung des Jahres 1970 ergab, hat inzwischen eine Angleichung eingesetzt. Katholische Familien haben nur noch zu einem geringen Teil mehr Kinder als nicht-katholische. In den Großstädten ist kaum noch ein Unterschied zu bemerken. Das aber bedeutet: Der Rückgang der Geburten war im Laufe der letzten Jahre bei den Katholiken besonders stark.

Nicht uninteressant ist auch ein Vergleich mit den entsprechenden Zahlen aus der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik. Sie zeigen in der Gesamttendenz ein durchaus ähnliches Bild. Eine Bestandsaufnahme im evangelischen Stadtdekanat München erbrachte beispielsweise, daß der Besuch des Hauptgottesdienstes zwischen 1963 und 1972 um 35 % zurückging, während im gleichen Zeitraum die Beteiligung am Abendmahl von 28 % auf 21 % sank. 1972 wurden in München aus rein evangelischen Ehen noch 80 % der Kinder getauft. Die kirchliche Trauung nahmen im gleichen Jahre indes nur noch 47 % der Brautpaare in Anspruch. An Austritten waren 1973 bei 370 000 evangelischen Einwohnern insgesamt 4 300 zu verzeichnen. In der ganzen Bundesrepublik verließen 1973 rund 180 000 Christen die evangelische Kirche. 1974 waren es 210 000, 16,6 % mehr. Eine Aufschlüsselung der Ausgetretenen ergibt auch im Falle der evangelischen Kirche einen hohen Anteil der Angestellten, nämlich 41 %. Dabei waren 66 % der Ausgetretenen unter 40 Jahren (im Bundesdurchschnitt ist diese Bevölkerungsschicht nur mit 39 % vertreten). Immerhin sind die Austritte aus der evangelischen Kirche gegenwärtig noch lange nicht so hoch wie in den dreißiger Jahren. 1931, als die damalige Weltwirtschaftskrise sich voll auszuwirken begann, wurden im Reichsgebiet 244 000 Kirchenaustritte evangelischer Christen gemeldet. 1939, auf dem Höhepunkt der Bedrückung der Kirche unter der Herrschaft des Nationalsozialismus, kehrten nicht weniger als 378 000 Menschen der evangelischen Kirche den Rücken.

Man hat im übrigen nachweisen können, daß die Steigerung der Kirchenaustritte in den letzten Jahren unmittelbar auch mit der wirtschaftlichen



Entwicklung und steuerlichen Maßnahmen der Regierung im Zusammenhang steht. Als die Bundesrepublik 1970 den Konjunkturzuschlag einführte, erreichte die Austrittswelle ihren ersten Höhepunkt. Damals wandten sich 203 000 Protestanten und 69 000 Katholiken von ihren Kirchen ab. Danach sanken die Zahlen wieder bis auf 140 000 Protestanten und 54 000 Katholiken im Jahre 1972. 1973 gab es mit dem Stabilitätszuschlag einen neuen Boom der Austritte. 1974/75 trug die Steuerreform das Ihre dazu bei. Das heißt: Für das Mehr an Steuern, das der Staat verlangt, halten sich nicht weniger Bürger an der Kirche schadlos; sie treten aus der Kirche aus, um die Kirchensteuer zu sparen. Bei einer Rundfrage gaben denn auch 45 % der Ausgetretenen als Grund an, daß sie keine Kirchensteuer mehr zahlen wollten. Einen Trost darf man in dieser Begründung nicht sehen. Denn wie wenig muß die Kirche bedeuten, wenn man ihr um der Steuerersparnis willen den Rücken kehrt!

### Psychogramm der Präsidenten-Attentäter

Im November 1963 wurde der amerikanische Präsident John F. Kennedy in Dallas/Texas ermordet. Im September des vergangenen Jahres wurden innerhalb von siebzehn Tagen gleich zwei Mordanschläge auf den jetzigen Präsidenten der Vereinigten Staaten Gerald Ford verübt, und zwar, interessanterweise, von zwei Frauen. Mit diesen Verbrechern beschäftigen sich in unserer Zeit nicht allein Polizisten, Staatsanwälte und Richter, sondern selbstverständlich auch Psychiater. Sie wollen herausfinden, was für Menschen das sind, die sich zur Ermordung eines Präsidenten entschließen. Wie sind diese Menschen seelisch veranlagt und strukturiert?

Die Ergebnisse der durchgeführten Untersuchungen haben das folgende typische Psychogramm erbracht:

Als Kinder schon wurden diese Attentäter von einem oder von beiden Elternteilen vernachlässigt, mißbraucht oder verstoßen. Sie fühlen sich frustriert, sowohl in ihrem Beruf als auch in ihrer persönlichen Lebensführung. Mit großer Wahrscheinlichkeit haben sie bestimmte sexuelle Probleme. Da sie sich von ihren Eltern nicht angenommen fühlten, suchten sie woanders Geborgenheit, etwa in einer paternalistisch organisierten größeren Gruppe, wie z. B. beim Militär. Das trifft auch auf die beiden Frauen zu, die einen Anschlag auf Präsident Ford verübten. Die ältere von ihnen, Sara Jane Moore, war Mitglied des WAC, des weiblichen Hilfskorps der US-Armee, während die jüngere, Lynette Fromme, zu der übelberüchtigten, streng reglementierten Bande von Charles Manson gehörte. Gleichzeitig

aber sind diese Menschen zutiefst Einzelgänger. Ihre Lebensführung und ihre Lebensverhältnisse müssen als chaotisch bezeichnet werden. Sie führen ein unstetes Wanderleben, haben weder Wurzeln noch feste Ziele. In ihrem Beruf wie in ihren mitmenschlichen Beziehungen werden sie ständig von dem Gefühl geplagt, daß sie nichts wert sind. Wenn sie den Entschluß fassen, eine Persönlichkeit wie den Präsidenten der Vereinigten Staaten anzugreifen, erwarten sie für sich ein Gefühl der Identität, der Selbstbestätigung, das sie sonst nicht besitzen, ja sie meinen, eine Bedeutung zu erlangen, die der des Ermordeten verwandt ist. Von dem Mörder Abraham Lincolns aus dem vorigen Jahrhundert wird der Ausspruch berichtet, daß der Mann, der den Koloß von Rhodos zum Einsturz bringe, auf jeden Fall in die Geschichte eingehen und in der Geschichte seinen Platz haben werde.

Die Untersuchungen der Wissenschaftler haben allerdings auch ergeben, daß die amerikanische Gesellschaft mit ihrem Leistungszwang, ihrer zunehmend von Computern bestimmten mechanisierten Lebensart immer mehr Menschen dieses Typs hervorbringt. Bis zu einem gewissen Grade herrschen die gleichen Verhältnisse in allen hochindustrialisierten Staaten der Welt. Doch sind sie in den Vereinigten Staaten besonders stark ausgebildet. Hinzu kommen noch spezifisch amerikanische Elemente, als da sind: die Lockerung vieler moralischer und sozialer Schranken seitens einer Gesellschaft, die immer mehr dem Laxismus frönt; der Niedergang der Tradition und der Zusammenbruch der Familie; die Mobilität des amerikanischen Lebens, die häufig genug zur Entwurzelung führt; der Kult der Gewalt, der noch aus den Tagen des Wilden Westens stammt und die damit verbundene unausrottbare Vorliebe für den Besitz von Waffen.

Vermutlich gibt es inzwischen, so sagen die Wissenschaftler, ungezählt viele Amerikaner, die unter Selbstentfremdung leiden, die eine unglückliche Kindheit hatten, moralisch und physisch entwurzelt sind und das Wettrennen um Prestige und Erfolg verloren haben. Die Frage ist, wann ein auf diese Weise in seinem Leben Gescheiterter, der zunächst und lange Zeit hindurch nicht an ein Attentat denkt, anfängt gefährlich zu werden. Niemand vermag es genau zu sagen. (TIME)

### Lektion in gutem Geschmack

Die Gattin des amerikanischen Präsidenten ließ sich vor einiger Zeit zu Äußerungen herbei, die bei einem großen Teil der Bevölkerung der USA Betroffenheit und Protest auslösten. In einem Gespräch mit einem Frauenmagazin gab Mrs. Ford bereitwillig Auskunft auf Fragen, die sich auf die

Intimsphäre ihres ehelichen Lebens mit dem Präsidenten bezogen. Vorher hatte sie bereits in einem Fernsehinterview erklärt, Befürworterin der Abtreibung zu sein und außerdem gegen voreheliche Beziehungen junger Mädchen, einschließlich ihrer eigenen Tochter, nichts zu haben.

Natürlich erhielt Mrs. Ford ob solcher „Fortschrittlichkeit“ auch Zustimmung und Beifall, nicht zuletzt im deutschen Blätterwald. Zu den Enthüllungen der Präsidentengattin über ihr Eheleben hieß es z. B. in einem Artikel der Hamburger Wochenzeitung „Die Zeit“ unter der Überschrift „Die Lady, die nicht lügen kann“: „Die Biedermänner und Moralapostel erblicken darin ein Sakrileg erster Ordnung . . . Wollen die Amerikaner eine Heilige im Weißen Haus, die nach der verstaubten Moral von gestern lebt?“

Es war der international bekannte Publizist und Romancier Hans Habe, der die „fortschrittlichen“ Auskünfte der Mrs. Ford und den nicht weniger „fortschrittlichen“ Artikel der „Zeit“ mit Recht und meisterlich aufs Korn nahm (in der „Welt am Sonntag“). Habe deckte zunächst einmal den Begriffsschwindel auf, den die „Zeit“ in ihrem Artikel trieb. Der Protest gegen die Äußerungen der Mrs. Ford hat nämlich, anders als der Artikel insinuierte, gar nichts mit „verstaubter Moral“ zu tun. Freilich: „Um ihren Gegnern . . . den Stempel der Engstirnigkeit aufzudrücken, behaupten sie (die „Fortschrittlichen“), die ‚Biedermänner‘ liefen Sturm gegen diese oder jene natürlichen Erscheinungen, da es doch in Wahrheit um die Frage geht, ob alle natürlichen Erscheinungen des Daseins geeignet sind, in der Öffentlichkeit ausgebreitet zu werden.“ Was Mrs. Ford in dem Frauenmagazin der Öffentlichkeit preisgab, widerspricht nicht der Moral, auch nicht der „Moral von gestern“; aber daß sie es preisgab, widerspricht dem guten Geschmack. „Der Geschmack verbietet manches, was die Moral durchaus erlaubt.“

Den Geschmack zu verletzen, sich über ihn hinwegzusetzen, das ist, wie Habe treffend herausstellt, keineswegs eine Bagatelle. „Die Moral“ – womit Habe das tatsächliche moralische Verhalten der Menschen meint – „ist Wandlungen unterworfen, zum Besseren oder zum Schlechteren, beides; auch dort, wo sich die Moral zum Schlechteren wendet, fällt es dem Zeitgenossen schwer, sich dagegen aufzulehnen. Der Geschmack ist nicht so leicht zu entthronen wie die Moral – und das aus gutem Grund. Er ist instinktiv.“ Während die Vernunft sich manipulieren läßt und kräftig manipuliert wird, ist das mit dem Instinkt nicht so leicht möglich. „Der Instinkt ist tapferer als die Vernunft.“ Gerade deswegen aber gehen die selbst ernannten „Fortschrittlichen“ seit Jahren schon auf die Diffamierung

des guten Geschmacks aus. Sie „verwechseln absichtlich . . . Moral mit Geschmack“. Und warum? Sie wollen den guten Geschmack verderben und schließlich ausschalten, weil er ihnen bei der Verfolgung ihrer Ziele machtvoll im Wege steht: „Der falsche Liberalismus, dem es nicht um die Etablierung neuer Gesetze, sondern um die Schaffung eines gesetzlosen Zustandes geht, ist zum letzten Kampf angetreten. Er weiß, daß uns von der anarchistischen Unsittlichkeit nur noch die Barrieren von Geschmack und Würde trennen.“ Darum muß, „wer für Geschmack und Würde eintritt, . . . als Vertreter einer verstaubten Moral verketzert werden.“

Was der gute Geschmack nach Habe vor allem schützt, das ist die Privatsphäre des Menschen. Auch wenn sich in der Ehe zwischen Mann und Frau nichts zuträgt, was unmoralisch ist, so heißt das noch lange nicht, daß man die Dinge getrost in die Öffentlichkeit tragen könne. „Der Mensch wehrt sich dagegen, daß die verbliebenen Reste seines Privatlebens in der Öffentlichkeit ausgebreitet werden — nicht weil sie unsittlich sind, sondern weil sie ihm allein gehören.“ Es dürfte freilich in unserer Zeit des Neides und der Gleichmacherei gerade diese Begründung sein, die von den „Liberalen“ und den „Fortschrittlichen“ mit Emphase abgelehnt wird.

Es könnte indes sein, daß Mrs. Ford der Meinung war, für die Familie eines Mannes, der Präsident der Vereinigten Staaten ist, gebe es keine Privatsphäre; die Privatsphäre des Präsidenten und seiner Familie gehöre gleichsam dem ganzen Volke. Derlei Auffassungen kann man ja auch sonst, in ähnlich gelagerten Fällen, vernehmen. Aber auch hier ist Hans Habe beizupflichten: Das wäre eine sehr falsch verstandene Demokratisierung. Gerade eine Präsidentengattin wäre verpflichtet gewesen, die Privatsphäre ihrer Ehe und Familie nicht zu verletzen. Doch „indem sie eine schamlose Frage schamlos“ beantwortete, übt sie auf Grund ihrer herausragenden Stellung auf andere Frauen Druck aus, sich gleichfalls durch Verletzung des guten Geschmacks ihrer eigenen natürlichen Würde zu begeben. Das aber ist schlechthin schlimm.

### **Brief eines Studenten**

Zu den Referenten des Evangelischen Kirchentags Mitte Juni 1975 in Frankfurt gehörte auch der Soziologe Prof. Tobias Brocher. In sein Vortragsmanuskript hatte er u. a. den folgenden Brief eines unbekanntenen amerikanischen Studenten eingearbeitet.

„Bitte, höre, was ich nicht sagte! Laß Dich nicht von mir narren. Laß Dich nicht durch mein Gesicht täuschen. Denn ich trage tausend Masken —

Masken, die ich fürchte abzulegen. Und keine davon bin ich. So zu tun als ob ist eine Kunst, die mir zur zweiten Natur wurde. Aber laß Dich um Gottes willen dadurch nicht täuschen.

Ich mache den Eindruck, als sei ich umgänglich, als sei alles sonnig und heiter in mir, innen wie außen. Als sei mein Wesen Vertrauen und Kühle, so als könne ich über alles bestimmen und brauche niemanden. — Aber glaub mir nicht. Mein Äußeres mag sicher erscheinen, aber es ist meine Maske. Darunter ist nichts Entsprechendes. Darunter bin ich, wie ich wirklich bin: verwirrt, in Angst und allein. Aber ich verberge das, weil ich nicht möchte, daß es irgend jemand merkt. Beim bloßen Gedanken an meine Schwächen bekomme ich Panik und fürchte mich davor, mich anderen überhaupt auszusetzen. Gerade deshalb erfinde ich verzweifelte Masken, hinter denen ich mich verbergen kann: eine lässige, kluge Fassade, die mir hilft, etwas vorzutäuschen — die mich vor dem wissenden Blick sichert, der mich erkennen würde. Dabei wäre gerade dieser Blick meine Rettung. Und ich weiß es. Wenn er verbunden wäre mit Angenommenwerden, mit Liebe. Das würde mir die Sicherheit geben, die ich mir selbst nicht geben kann —, die Sicherheit, daß ich etwas wert bin.

Aber das sage ich Dir nicht. Ich wage es nicht. Ich habe Angst davor. Ich habe Angst, daß Dein Blick nicht von Annahme und Liebe begleitet wird. Ich fürchte, Du wirst gering von mir denken und über mich lachen — und Dein Lachen würde mich umbringen. Ich habe Angst, daß ich tief drinnen in mir selbst nichts bin und daß Du das siehst und mich abweisen wirst. So spiele ich mein verzweifertes Spiel: eine sichere Fassade außen und ein zitterndes Kind innen. Ich rede daher im gängigen Ton oberflächlichen Geschwätzes. Ich erzähle Dir alles, was in Wirklichkeit nichtssagend ist und nichts von alledem, was wirklich ist, was in mir schreit. Deshalb laß Dich nicht täuschen von dem, was ich aus Gewohnheit daherrede. Höre sorgfältig hin und versuche zu hören, was ich nicht sage — was ich gern sagen möchte, was ich um des Überlebens willen rede und was ich nicht sagen kann.

Ich hasse Versteckspielen. Ehrlich! Ich verabscheue dieses oberflächliche Spiel, das ich da aufführe — ein unechtes Spiel. Ich möchte wirklich echt und spontan sein können — einfach ich selbst; aber Du mußt mir helfen. Du mußt Deine Hand ausstrecken, selbst wenn es gerade das Letzte zu sein scheint, was ich mir wünsche. Jedesmal, wenn Du freundlich bist und mir Mut machst, wenn Du mich zu verstehen sucht, weil Du Dich wirklich um mich sorgst, bekommt mein Herz Flügel — sehr kleine, brüchige Schwingen —, aber Flügel. Dein Mitgefühl und die Kraft Deines Verstehens

machen mich lebendig. Ich möchte, daß Du das weißt, wie wichtig Du für mich bist, wie sehr Du aus mir den Menschen machen kannst, der ich wirklich bin — wenn Du willst. Ich wünsche, Du wolltest es. Du allein kannst die Wand niederreißen, hinter der ich mich ängste. Du allein kannst mir die Maske abnehmen und mich aus meiner Schattenwelt befreien, aus Angst und Unsicherheit, aus meiner Einsamkeit. Übersieh mich nicht, bitte übergeh mich nicht.

Es wird nicht leicht für Dich sein. Die lang andauernde Überzeugung, wertlos zu sein, schafft dicke Schutzmauern. Je näher Du mir kommst, desto blinder schlage ich zurück. Ich wehre mich gegen das, wonach ich schreie. Meine Hoffnung liegt darin, daß Liebe stärker ist als jeder Schutzwall. Versuche, diese Mauern einzureißen, mit sicheren, behutsamen Händen — das Kind in mir ist verletzlich. Wer ich bin, fragst Du? Ich bin jemand, den Du sehr gut kennst. Ich bin jedermann, den Du triffst — jeder Mann und jede Frau, die Dir begegnen.“

Aber das sage ich Dir nicht. Ich wage es nicht. Ich habe Angst davor. Ich habe Angst, daß Dein Blick nicht von Annahme und Liebe begleitet wird. Ich fürchte, Du wirst gering von mir denken und über mich lachen — und Dein Lachen würde mich umbringen. Ich habe Angst, daß ich tief drinnen in mir selbst nicht bin und daß Du das siehst und mich ablehnen wirst. So spüre ich mein verweirlichtes Spiel: eine sichere Fassade außen und ein zitterndes Kind innen. Ich rede daher im gängigen Ton oberflächlichen Gesprächs. Ich erzähle Dir alles, was in Wirklichkeit nichtsagend ist und nicht von alledem, was wirklich ist, was in mir schreit. Deshalb läge Dich nicht täuschen von dem, was ich als Gewohnheit daherebe. Höre sorgfältig hin und versuche zu hören, was ich nicht sage — was ich gern sagen möchte, was ich um des Überlebens willen rede und was ich nicht sagen kann.

Ich hasse Verstehensspiele. Ehmlich ist verabscheuen dieses oberflächliche Spiel, das ich da aufführe — ein unechtes Spiel. Ich möchte wirklich echt und spontan sein können — einfach ich selbst, aber Du mußt mir helfen. Du mußt Deine Hand ausstrecken, selbst wenn es gerade das Letzte zu sein scheint, was ich tan wünsche. Jedemal, wenn Du freundlich bist und mit Mut machst, wenn Du mich zu verstehen suchst, weil Du Dich wirklich um mich sorgst, bekommt mein Herz Flügel — sehr kleine, prächtige Schwinge — aber Flügel. Dein Mitleid und die Kraft Deines Verstehens

## Buchbesprechungen

**DER VORSEHUNGSGLAUBE SPIELT IM** System der Spiritualität Schönstatts bekanntlich eine zentrale Rolle. Pater Ken-tenich spricht geradezu davon, daß in der „Botschaft vom praktischen Vorsehungsglauben“ wie „in einem Punkt fast alle Kernfragen der heutigen Zeit getroffen“ sind. So wird eine Dissertation mit dem Titel „Geschichte im Horizont der Vorsehung“ in Schönstatt sicherlich auf Interesse stoßen.

Der vorliegenden Arbeit aus der Schule von Professor Kasper geht es aus der Perspektive heutiger Theologie darum, eine zentrale Gestalt der deutschen Aufklärung — G. E. Lessing — auf ihr Geschichtsverständnis zu befragen, um das gewonnene Ergebnis wieder einzubringen in das theologische Gespräch.

Die Einleitung skizziert Absicht und Methode: „Das Problem einer ‚Theologie der Geschichte‘ bewegt in bisher kaum gekanntem Maß die Theologie der Gegenwart — und das mit Recht ... die Theorie der Geschichte (wird) zum eigentlichen Feld der Auseinandersetzung von Glaube und Unglaube, von christlich-ursprünglichem und säkularisiertem fortlebendem Glauben... religiöses und profanes Wirklichkeitsverständnis stehen letztlich im Streit um die Geschichte gegeneinander“ (S. 17). Im Rückblick auf die Geistesgeschichte der Neuzeit steht Lessing an der Weggabelung des Umschlags von Geschichtstheologie in Geschichtsphilosophie. So soll sein Werk untersucht werden, um die gewonnenen Einsichten in seine „Denkform“, seine „denkerische(n) und existentielle(n) Grundeinstellungen“ (S. 37) — die allesamt kreisen um einen theistisch geprägten Vorsehungsbegriff — zur Beantwortung unserer heutigen Fragen auszuwerten.

Der Erhebung und Darstellung von Lessings Geschichtsverständnis aus seinem vielschichtigen und wenig systematischen Werk dienen denn auch die beiden umfangreichen Kapitel des Hauptteiles: „Ent-

der Geschichte ausgerichtet, so daß er in einseitiger Weise mit der biblischen wie theologischen Vorstellung vom Gott der Geschichte verbunden ist“ (S. 207). Dem-entsprechend findet er im Begriff der Vorsehung den „Schlüsselbegriff des geschichtlichen Heilshandelns Gottes“ (S. 207) und nennt als „konkrete Folgerungen für die Dogmatik und die theologische Ethik“ die „Anfaltung der Ansätze in chronologischer Folge“ und deren systematische Ausgestaltung: „Geschichte im Horizont der Vorsehung“. Die sehr umfangreiche Lessingliteratur ist dabei voll verarbeitet, und die Interpretation berücksichtigt nicht nur die philosophisch orientierten Schriften, sondern ebenso auch das dramatische und dramaturgische Werk dieses großen Geistes der deutschen Aufklärung. Nimmt man noch die wichtigen und erhellenden Exkurse in der Art geistesgeschichtlicher Querschnitte dazu — z. B. über „Aufklärung und Erleuchtung“, „Lessings Denken im Lichte der Vätertheologie“, „Zur Problemgeschichte des dritten Zeitalters“ —, so bekommt man den Eindruck von einer imponierenden Leistung.

Es sei gestattet, in dieser Besprechung vor allem auf das abschließende dritte Kapitel einzugehen, das sowohl den Ertrag der Arbeit zusammenfaßt („Grundlinien in Lessings Geschichtsverständnis“ und „Kritische Anfragen“), als auch eine Ahnung vermitteln kann von der Fruchtbarkeit der gewonnenen Erkenntnisse für eine künftige theologische Arbeit. Die darin vorgelegte „Skizze einer ‚Theologie der Geschichte als Theologie der Vorsehung‘“ dürfte in dieser Hinsicht mit Fug und Recht ein kleines Ereignis genannt werden.

Bei Lessing hat der Verfasser vor allem die Ergiebigkeit des umfassenden Begriffs der Vorsehung zur Bewältigung der vielschichtigen Aspekte einer gläubigen Geschichtsschau entdeckt. So stellt er denn an den Beginn seiner eigenen theologischen Skizze: „Die gegenwärtige Bemühung um eine erneuerte Geschichtstheologie hat seltsamerweise das Kapitel ‚Vorsehung‘ bislang ausgespart, obwohl gerade darin der Welt- und Geschichtsbezug Gottes in besonderer Weise zur Sprache gebracht wird. Im Begriff ‚Vorsehung‘ findet sich schließlich Gottes liebende Sorge für die Menschen und seine helfend-befreiende Gegenwart in jedem Augenblick

der Geschichte ausgedrückt, so daß er in einmaliger Weise mit der biblischen wie theologischen Vorstellung vom ‚Gott der Geschichte‘ verbunden ist“ (S. 295 f.). Dementsprechend findet er im Begriff der Vorsehung den „Schlüsselbegriff des geschichtlichen Heilshandelns Gottes“ (S. 297) und nennt als „konkrete Folgerungen für die Dogmatik und die theologische Ethik“: „Ergebung in die Vorsehung‘ wird zum möglichen Schlüsselbegriff eines geschichtlichen Verständnisses von christlichem Glauben und Handeln“ (S. 309). Wie aktuell diese Bezüge sind, wird deutlich, wenn er sich mit heutigen theologischen Strömungen auseinandersetzt. So ist im theologischen Begriff der Vorsehung schon im Ansatz die Einheit von Weltgeschichte und Heilsgeschichte gegeben; eine extrem eschatologisch ausgerichtete „Theologie der Hoffnung“ kann das Zusammenspiel von Immanenz und Transzendenz Gottes, das den Vorsehungsbegriff konstituiert, ebenso wenig bewahren wie eine zu einseitige Betonung des „Gott über uns“, die fast notwendig zu einer deistischen Geschichtsbetrachtung führt. Auch das Ringen um die rechte Erfassung und Einordnung der menschlichen Freiheit, das heutige Theologie so stark bestimmt, kommt nicht in einer einseitigen Betonung der menschlichen Autonomie, sondern erst im Zusammenspiel von Gott und Mensch zur Ruhe, wie es eine ausgewogene Theologie der Vorsehung fordert, für die „die Lebensgeschichte des einzelnen . . . zu einem partnerschaftlich - personal - freiheitlichen Dialog zwischen Gottes geschichtsgestaltender Vorsehung und dem Menschen“ wird (S. 305). Auch eine Verkürzung der Theologie im Blick auf ein gesellschaftskritisches Engagement erfährt ihre Korrektur bei gleichzeitiger Bejahung ihres echten Anliegens: „Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens gehen daher untrennbar zusammen, so daß dieser keinen Rückzug in pietistische Innerlichkeit erlaubt, sondern entschiedene Öffentlichkeit fordert. Seine Bewährung findet auch dieser Glaube allein auf dem Feld einer ‚Ortho-Praxie‘, die sich als geschichtsgestaltendes und heilstiftendes Handeln im Einklang mit der Vorsehung darstellt.“ (S. 310). Und

schließlich läßt sich die Theologie der Vorsehung als Theologie des Vertrauens auslegen und gewinnt dabei vor allem an spiritueller Tiefe“ (S. 312).

Der Hauptertrag der Studie (neben ihrer Bedeutung für die Lessingforschung im engeren Sinn) liegt wohl in der Wiedergewinnung des zentralen Begriffs der Vorsehung für unser heutiges Bemühen um eine Theologie der Geschichte. Es steht zu hoffen, daß der Verfasser seine kurze Skizze weiter ausreifen lassen kann zu einem selbständigen Beitrag für eine in diesem Sinn zukunftsgerichtete Theologie. Dabei könnte stärker als bisher gezeigt werden, daß sich tatsächlich in einer Theologie der Vorsehung wesentliche Linien des christlichen Weltverständnisses und Weltverhaltens treffen. So ist zum Beispiel neben der klar herausgearbeiteten christologischen Grundlegung des christlichen Vorsehungsglaubens nur ungenügend seine auch patrozentrische Ausrichtung eingefangen. Gerade im Bemühen um eine Verbindung von Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens (S. 409 f.) und der spirituellen Vertiefung im Sinne einer Theologie des Vertrauens (S. 311 ff.) käme so im Rückgriff auf die zentrale Botschaft Jesu vom Vatergott eine wesentliche Dimension stärker zum Tragen, die vor allem die Brücke zum genuin christlichen Leben schlagen würde. Ebenso könnte im Feld des theologisch schwierigen Fragenkreises der Vermittlung von göttlicher Herrschaft und menschlicher Freiheit im Zusammenspiel geschichtsstiftenden und heilschaffenden Handelns aus dem Vorsehungsglauben die biblische Wirklichkeit des Bundes theologisch und spirituell miteingebracht werden.

Solche und ähnliche Wünsche für eine Weiterarbeit sollen aber das Verdienst der vorliegenden Studie nicht schmälern, auf deren Wirkung im theologischen Gespräch der Gegenwart man gespannt sein darf.

Arno Schilson, *Geschichte im Horizont der Vorsehung — G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte*. Tübingen Theologische Studien Bd. 3, Mainz 1974, 352 S., DM 36,00.

G. M. Boll



EINE 1975 IN ENGLAND VERÖFFENTlichte Studie über „Die Mutter Jesu im Neuen Testament“ kann in mehrfacher Hinsicht als ein wichtiges Ereignis angesprochen werden. In Theologie und öffentlichem Bewußtsein der Kirche hat die Auffassung von der Stellung der Gottesmutter im Heilsplan spürbare Wandlungen durchgemacht. In diesem Buch wird der Versuch gemacht, auf exegetischem Feld ein Fazit aus der Diskussion zu ziehen.

Der Verfasser, John McHugh, ist katholischer Priester und Theologieprofessor an der Universität Durham (England) und am dortigen Ushaw-College. Er möchte mit seiner Studie über die neutestamentliche Mariologie „zeigen was praktisch geschieht, wenn moderne kritische Methoden übernommen und angewandt werden von einem Katholiken, der nicht bereit ist, die traditionelle Lehre seiner Kirche über Bord zu werfen (und solche außerhalb der katholischen Kirche mögen an den Resultaten interessiert sein)“ (S. X f.)

Teil I befaßt sich mit den ersten beiden Kapiteln des Lukasevangeliums unter dem Titel: Mutter des Erlösers (S. 1–153). Ihm folgt das längste Kapitel, das dem Studium der Jungfräulichkeit Mariens im Neuen Testament gewidmet ist: Jungfrau und Mutter (S. 155–347). Der dritte Teil: Mutter des menschgewordenen Wortes, behandelt die marianischen Aussagen der johanneischen Schriften (S. 349–432). Schließlich folgen eine Reihe kleinerer Studien zu Sonderfragen (Ursprache der Lukasquelle, Tochter Sion, Marias Gelübde der Jungfräulichkeit, die Geschichtlichkeit der jungfräulichen Empfängnis: eine Liste der wichtigsten Gegner und Befürworter, der Holländische Katechismus und die jungfräuliche Empfängnis u.a.m.) und eine ausführliche Bibliographie.

Vorwort und Einleitung des Buches zeigen bereits seine Vorzüge: in sachlicher und fairer Weise („fair“ ist ein bezeichnendes und häufig vorkommendes Wort im Sprachschatz des Verfassers) werden die Gründe und methodischen Absichten bei der Abfassung der Studie dargestellt und in die Situation der nachkonziliaren Theologie sowie des ökumenischen Klimas hineingestellt. Die Übernahme der kritischen Methoden in der Exegese braucht nicht zu einer Bedrohung des Glaubenslebens in

der Kirche zu führen, kann im Gegenteil helfen, den bedrohten Glauben zu stützen und zu vertiefen. Dadurch weckt das Buch Vertrauen: es fragt und sucht ohne Eile. Es vermeidet Übertreibungen und geht den Problemen wirklich auf den Grund. Die verschiedenen Standpunkte werden sorgfältig wiedergegeben, ihre Schwächen und Einseitigkeiten aufgewiesen und behutsam auf den gesicherten Bestand des katholischen Glaubens verwiesen. Im deutschen Sprachraum kann solche Fairneß und selbstverständliche Treue dem angestammten Glauben gegenüber viel Gutes tun.

Die ausführliche Behandlung der Jungfräulichkeit der Gottesmutter wirkt heute sicherlich bei vielen zunächst befremdlich. Aber welcher Reichtum tritt zu Tage, wenn man den Argumenten wirklich nachgeht: die Verlobung Mariens — Joseph als Vater Jesu — das Gelübde der Jungfräulichkeit — die Brüder Jesu — die johanneische Geburt aus Gott — jungfräuliche Empfängnis als Mythos und Legende, als Theologumenon oder als historisches Faktum — die religiöse Bedeutung der jungfräulichen Empfängnis und der lebenslangen Jungfräulichkeit. Schon die Aufzählung der wichtigen behandelten Fragepunkte kann zeigen, daß hier die Fülle des katholischen Glaubensbewußtseins dargestellt wird und dem heutigen Verständnis der Schrift neue Wege gezeigt werden.

Dabei richtet sich das Buch nicht in erster Linie an den exegetischen Spezialisten. Seine Sprache ist für jeden gebildeten und interessierten Leser verständlich. Für den deutschen Sprachraum mag bemerkt werden, daß der Verfasser des öfteren auch die Vätertheologie zu Wort bringt und dabei auch den geistlich-spirituellen Gehalt der biblischen Aussagen aufzeigt. Wer den Mut und die Geduld aufbringt, sich mit dem Verfasser auf den langen Weg des Hinhörens, des Vergleichens und Erhellens zu machen, wird sicherlich reich belohnt durch ein vertieftes Verständnis der Stellung Mariens im Plan Gottes zur Erlösung der Welt. Eine deutsche Übersetzung des Buches wäre wünschenswert.

*John McHugh, The Mother of Jesus in the New Testament. Darton, Longman and Todd, London 1975, XLVIII und 510 S.*

A. A. Ripberger

EINE DER BEGRÜSSENS- UND LESENSwertesten Veröffentlichungen des Jahres 1975 auf dem Felde der Mariologie war ein Doppelheft der ökumenischen Vierteljahresschrift CATHOLICA unter dem Titel „Maria im Geheimnis der Kirche“. Während ökumenische Theologie sich nicht selten einem extremen marianischen Minimalismus verpflichtet glaubt, kann man das von dieser Publikation nicht sagen. Sie wurde angeregt von der defizitären Entwicklung der Mariologie und Marienfrömmigkeit in der nachkonziliareren Kirche und möchte ihr, nicht zuletzt um der Einheit der Christenheit willen, durch eine theologische Neubesinnung steuern. „Wir . . . können heute nicht mehr so nebensächlich von Maria reden, wie es noch vor dem Konzil und teilweise nachher möglich war“, schreibt Prof. Albert Brandenburg in seiner Einführung. „Maria ist nicht eine ‚Randfigur‘, sie ist mit hineingenommen in den großen Prozeß der Heilsgeschichte.“ Das Sonderheft möchte dazu beitragen, die Gestalt Mariens zum aktuellen Thema im Raum und Leben der katholischen Kirche wie auch im Gespräch mit den Protestanten zu machen.

Inhaltlich ist der Bogen des Doppelheftes weit gespannt. Er reicht von der biblisch-exegetischen Betrachtung der Mariengestalt über das Bild Mariens in der kirchlichen Dogmatik, in Liturgie und Frömmigkeit bis hin zur Gottesmutter als Gegenstand der Predigt. Dabei wird nicht einfach nur eine Bestandsaufnahme dessen, was ist, geboten; es werden bedenkenswerte Neuansätze versucht und zum Teil originelle Anstöße in Richtung auf eine erneuerte Mariologie und Marienverehrung gegeben. Wir verzichten bewußt darauf, die einzelnen Beiträge gesondert vorzustellen. Zu erwähnen wäre, daß nicht alle eigens für die Sondernummer verfaßt wurden, sondern schon früher entstanden sind. Wohl aber wollen wir zu der Veröffentlichung als ganzer zwei Be-

merkungen vorlegen, die vielleicht einer Weiterführung der vorgetragenen Gedanken dienlich sind.

Die erste Bemerkung geht von der Beobachtung aus, daß das theologische Interesse der meisten Beiträge durchweg auf die Rolle Mariens im irdischen Leben Christi gerichtet und beschränkt ist. Daß in dieser Hinsicht noch manche und bedeutsame Fragen zu beantworten sind, ist völlig klar. Sollte aber die Theologie nicht trotzdem ihren Blick, stärker als es geschieht, auf die erhöhte Gottesmutter in der Vollendung bei Christus gehen lassen und sich fragen, was diese Erhöhung bedeutet, nicht allein und nicht so sehr für Maria persönlich, sondern für das Heilswerk ihres Sohnes und für die Kirche im jeweiligen Heute? Es scheint, daß Rudolf Padberg in seinem Beitrag („Überlegungen zur Marienpredigt“) eine in gleicher Richtung lautende Frage stellt (S. 267).

Die zweite Bemerkung: Es gibt in dem Sonderheft kaum einen Beitrag, in dem nicht von Maria als Typus und Urbild der Kirche die Rede ist. Wäre es, wenn man es mit dieser Redeweise ernst meint, nicht an der Zeit, von dieser gewichtigen Aussage her die entsprechenden Folgerungen für Praxis und Leben der Kirche zu ziehen? In diesem Sinne könnte man sich vorstellen, daß das Sonderheft außer den Überlegungen Rudolf Padbergs über Maria in der Predigt zum Beispiel einen pastoraltheologischen Aufsatz über Möglichkeit und Weise einer marianischen Seelsorge gebracht hätte. Die Tatsache, daß das Konzil so nachdrücklich von Maria als Typus der Kirche gesprochen hat, sollte bei Gelegenheit zu einem Versuch in dieser Richtung ermutigen.

*Maria im Geheimnis der Kirche: Bild der neuen Frau — Kult und Frömmigkeit, Lehre, Ökumene — Sonderausgabe von CATHOLICA 2/3, 1975, Münster: Verlag Aschendorff 1975, DM 24,00.*

E. Monnerjahn