



Wir kommentieren

zweierlei Selbsthilfe gegen ungelöste Probleme: Ein umstrittener Appell – Gibt es für Bischöfe keine Schonfrist mehr? – Der letzte Schritt zu Gunsten der Mischehe ist jetzt schon überfällig – Die Zielvorstellungen von Peter Lengsfeld – Richtlinien für eine Übereinkunft – Der exklusive Wahrheitsanspruch wird aufgehoben – Hier stellt sich die Frage: Unfehlbar? – Die Anfrage stammt von Hans Küng – Die Definition von 1870 – Eine hundertjährige Hypothek – Vor der Not der Menschen dürfen Theologen nicht schweigen – Wann macht Selbsthilfe die Zeit reif?

Religionskritik

Nietzsches prophetische Kritik des Christentums: «Erst das Übermorgen gehört mir» – Die Wahrheit ertragen, die Wahrheit wagen – Die Freiheitserfahrung des jungen Theologiestudenten – Der Wanderer, das Urbild des Denkers – Weltflüchtige Tendenz des Christentums – Askese als Tyrannisierung und Vergötterung seiner selbst – Gegen die «Falschmünzerei der Transzendenz» – Die kühne Frage

nach der Redlichkeit Gottes – Der grausame Zug im Christentum – Einseitige Auslegung des AT auf Kosten des Judentums – Nietzsches Vorausblick auf das Schicksal der Juden im 20. Jahrhundert.

Geisteserbe

Gottferne eines gottnahen Lebens: Hinwendung zu Gott – Umschwung zum Bösen – Standhalten in Geduld – Gnosis: Grundsätzliche Abwendung vom christlichen Gott – Psychologische Struktur der Gnosis – Eirenaeos, der Friedensmann – Der unvollendete Mensch – Die alles überwindende Hoffnung – Trost des menschlichen Todes – Entfaltung auch im Himmel – Aus dem toten Winkel der Verzweiflung herausgerissen – Kindwerdung Gottes – Wegweisung für uns: Die Welt ist Wohnsitz Gottes – Unsere Welt auf Gott hin durchsichtig machen.

Problemstudie

Die Christen und die Jesuaner: Zwei neue kirchliche Trennungslinien – Das je verschiedene Osterverständnis trennt rechts, links und

Mitte – Für die Linken geht nur die Sache Jesu weiter – Für die Rechten ist die Auferstehung ein empirisches Faktum – Die Spannung der Mitte/Links zwischen den «Jüngern» und «Schülern» Jesu – Wer gehört zur Kirche? – Auffächerung des Begriffs Zugehörigkeit – Lösung für verschiedene Ämter – Das Ärgernis des doppelten Maßes.

Buchbesprechungen

C. Thoma, Kirche aus Juden und Heiden: Der Mangel einer ersten christlichen Israel-Theologie – «Christlicher» Antisemitismus – Die Erfahrungen der NS-Zeit führen zum Nachdenken – Ein Kompendium jüdischen Wissens unter katechetischem Gesichtspunkt – Der Eigenwert des AT – Der Jude Jesus und seine Umwelt – Bindung des Judentums an das Land Israel.

L. Szondi, Kain – Gestalten des Bösen: Wie wird aus Kain der Gesetzgeber Moses? – Die Bedrohung durch den kainitischen Alltagsmenschen – Der Blick in den Spiegel bewirkt noch keinen Gesinnungswandel – Hilfen zur Therapie.

Die Zeit reif machen

Die römische Mischehenordnung hat beträchtliche Wellen geworfen. Die heftigste Diskussion erregte Professor Hans Küng mit seiner Aufforderung zur «Selbsthilfe». Der scharfe Ton seiner Reaktion wurde von vielen, die sachlich mit seiner Kritik durchaus übereinstimmten, als «Betriebsunfall» taxiert. Küng selber aber hat in den vergangenen fünf Jahren, wie er uns schreibt, «mit allen zusammen» die Erfahrung gemacht, daß «die Bischöfe offensichtlich nur dann reagieren, wenn man mit ihnen ein klein wenig deutlicher verhandelt». Das Pauschalurteil «die Bischöfe» ist insofern gerechtfertigt, als es ja die Bischofskonferenzen als Ganzes sind, auf deren Beschlüsse im Sinne von Ausführungsbestimmungen man nun allenthalben fürchtend oder hoffend wartet, wenn auch für die Praxis immer noch mit mehr Enge oder Weite im einzelnen Bistum zu rechnen sein dürfte. An die Bischöfe – zuerst und vor allem – war Küngs Appell gerichtet, und zwar um der Würde der Betroffenen willen, der Menschen, die «an all diesen Gesetzen und verschleppten Reformen ständig und täglich zu leiden haben und die sich nicht Gehör verschaffen können». Wenn Politiker die Dinge verschleppen, müssen sie sich eine deutliche Sprache gefallen lassen, und so meint Küng, heute, fünf Jahre nach Konzilsschluß, könnten auch die Bischöfe nicht mehr mit einer Schonfrist rechnen.

In dieser Diskussion geht es also offenbar nicht zuletzt um den Faktor Zeit, um den Rhythmus der Reform und ihrer

Etappen; denn wie schon bei der ersten Verordnung nach dem Konzil, sieht man auch nach dem «zweiten Schritt» bereits den fälligen dritten und fragt sich, wie lange man wieder darauf warten müsse und ob nicht jetzt schon verantwortlich getan werden könne und müsse, was dannzumal und nach der letzten Etappe «legitim» im Sinne der juristischen Legalität sein werde. Dieses Problem stellt sich aber nicht nur für die Mischehenfrage, sondern für jede Reform, wenn nur einmal der Weg dynamischer Entwicklung bejaht ist. Die Gefahr der «Vorwegnahme der Zukunft» besteht dabei darin, daß man die «Endlösung» nur aus dem engen Blickwinkel der augenblicklichen Stufe sieht und noch nicht den Ausblick der nächsten und übernächsten hat, die neue Horizonte, neue Möglichkeiten erschließt.

Andererseits müßte gerade um der neuen, größeren Horizonte willen das Mischehenproblem weniger isoliert und noch mehr im Ganzen der ökumenischen Bewegung gesehen werden. Von dieser Bewegung heißt es ja bereits, sie sei am Ende. Seit die Kirchen mit ihr den Frieden gemacht hätten, so liest man in einem viel diskutierten Buch, sei ihr Stachel stumpf geworden. Tatsächlich ist der Elan der Pioniere weitherum erlahmt, und man muß im Grunde um jede Stimme des Protestes, die aus der allgemeinen Müdigkeit herausfällt, froh sein. Der Grund dieser Müdigkeit, die zugleich ein Mangel an Phantasie ist, dürfte sein, daß, nach einem kürzlich aufgeschnappten Wort,

«eine Idee erst, wenn sie verwirklicht wird, die nächste ge-
biert».¹ Mit anderen Worten, solange wir die Lösung fälliger
Probleme nicht zu Ende führen, werden wir nicht frei für
andere, neue, vielleicht noch dringendere: diese werden dann
wohl von anderen gesehen und angepackt, aber ohne uns und
möglicherweise, ja vielleicht legitimerweise gegen uns!

Der exklusive Wahrheitsanspruch

Aus diesem Grunde ist es notwendig, selbst auf die Gefahr
hin, «ein-tönig» zu werden, auf die «noch nicht gelösten
Probleme» auch in der Mischehenfrage hinzuweisen. Der in
der letzten Nummer erschienene Beitrag aus der Vorlesung
von Professor Häring, der diesen Titel trug, ist aber nicht allen
Lesern weit genug gegangen. In einer *Zuschrift* aus Freiburg
i. Br. wird daran kritisiert, Häring habe beim Versuch, ein
einigermaßen ausgewogenes Urteil über das neue *Motu proprio*
zu bilden, des Guten zuviel getan:

«Denn so positiv, wie Professor Häring hier, bei aller Kritik, das römische
Dokument zeigt, erscheint es nicht. Grundsätzlich bleibt die Verdächti-
gung der Mischehe als Institution der Glaubensgefährdung, von römischer
Seite aus gesehen. Und darüber kommt man mit keiner Interpretation hin-
weg. Daß die Mischehen – von Ausnahmen abgesehen – gewöhnlich nicht
der Wiedervereinigung dienen, ist eine unbewiesene Behauptung und
Unterstellung von den Verfassern der Verordnung. Folgerichtig viel-
leicht insofern, als man sich in manchen römischen Kreisen Wiedervereinigung
heute immer noch als Rückkehr zur (einen wahren Kirche) vor-
stellt.»

Diesen grundsätzlichen Standpunkt teilt auch das in diesen
Tagen erscheinende Buch eines Autors, der als Professor für
ökumenische Theologie an der Universität Münster ausge-
wiesen ist. *Peter Lengsfeld* überschreibt seine Studie *Das Problem
der Mischehe – einer Lösung entgegen*.² Er beginnt mit einer Situa-
tionsschilderung. Sie trägt den bezeichnenden Titel: «Kirch-
liche Normen im Konflikt mit der Wirklichkeit». Konfliktorte
und Konfliktgründe werden angeführt, aber als Hauptgrund
erscheint das *Selbstverständnis der katholischen Kirche* den anderen
Kirchen gegenüber. Diese werden vom katholischen Rechts-
standpunkt her immer noch, mag man das Wort auch ver-
meiden, als häretisch betrachtet. Deshalb sieht man in ihnen
immer noch nicht im Sinne des Ökumenedekrets des Konzils
Werkzeuge göttlicher Führung und Gnadenhilfe, sondern eine
Gefährdung für den wahren Glauben und für das Seelenheil.

Von dieser Situationsschilderung kommt Lengsfeld zur theologischen
Überprüfung der unterschiedlichen Auffassungen von der Ehe bei Katho-
liken und Protestanten in drei Schritten: Erstens hinsichtlich der Theorie
ihres «sakramentalen» oder «nichtsakramentalen» Wesens, was auf die
Unterscheidung von «Mittel» und «Ort» göttlicher Gnade hinausläuft;
zweitens im Hinblick auf die Ehemoral, wo deutlich wird, daß beide Seiten
mit denselben Problemen zur Überwindung eines manichäischen Erbes
des verteuflten Sex ringen und miteinander im Sinne tragender Leitge-
danken «Neues finden» müssen; drittens bezüglich der rechtlichen Gestalt
der Ehe (Scheidungsproblem usw.), worüber von der Bibel her wenig aus-
zumachen ist. Aus dieser Überprüfung folgert Lengsfeld, daß die Diffe-
renzen nicht als konfessionstrennend anzusehen sind, daß also für die Ehe
als solche durchaus eine beiden Teilen gemeinsame und legitime Glaubens-
basis zu finden ist. Wie eine solche Ehe «lebbar» wird, davon handelt der
letzte, seelsorgliche Teil. Er mündet in die Frage: Wie müssten die Nor-
men sein, um die Lebbarkeit zu unterstützen? In 14 Thesen, die gleich-
zeitig das Buch zusammenfassen, wird sie beantwortet («Inhalt einer
Übereinkunft», S. 176 ff.).

Der Weg der Übereinkunft

Sieht man sich diese Thesen genauer an, so wird man gewahr,
daß sie und das ganze Buch (mit Ausnahme von Vorwort und
Anhang) vor dem «*Motu proprio*» geschrieben sind. Einige
Details sind deshalb überholt. In der Hauptsache aber, im
Grundlegenden, ist Lengsfeld immer noch weit voraus, weil er
eine langfristige und von Grund auf neu konzipierte Regelung,
ja, wie er selber sagt, eine gewisse Radikalkur vorschlägt. Die

aktuellste Forderung scheint uns dabei zu sein, daß alle künf-
tigen Gesetze und pastoralen Anweisungen nur nach Ab-
sprache mit den anderen Kirchen und somit als *Vereinbarungen*
erlassen werden sollen. Konkret denkt der Autor an eine Über-
einkunft, die auf katholischer Seite von der nationalen Bi-
schofskonferenz, auf evangelischer Seite von den einzelnen
Landeskirchen (in Deutschland eventuell gemeinsam vertreten
durch die EKD) zu treffen wäre. Ein solches Abkommen unter
den Kirchen gibt es bereits in Holland, wenn es auch noch
nicht von allen Teilen ratifiziert ist. Das Problem für solche
Abkommen ist allerdings die Ausgangslage. Lengsfeld meint
(in Anhang und Vorwort), schon die Auslegung und Anwen-
dung des *Motu proprio* müßten in Absprache und als Überein-
kunft mit den andern Kirchen erfolgen.

Wir sind grundsätzlich derselben Ansicht, fragen uns aber, ob
es für die andern Kirchen zumutbar ist, das *Motu proprio* als
Rahmen und Ausgangspunkt von Verhandlungen zu nehmen,
wenn gerade seine Grundkonzeption, wie oben in der Zu-
schrift und auch von Prof. Küng dargelegt, ökumenisch nicht
akzeptabel erscheint und erst noch der radikalen Umkehr und
Gesinnungsänderung bedarf? Oder ist diese Bekehrung gerade
denen aufgetragen, die das Dokument zu je eigener Anpassung
und Anwendung in die Hand bekommen haben?

Die Schrift von Lengsfeld hat erstaunlicherweise – offenbar
unter Auflage einiger Anmerkungen – das *Imprimatur* (des
bischöflichen Ordinariats von Münster) erhalten. Das scheint
ein Anzeichen dafür zu sein, daß die öffentliche Diskussion als
Mittel zur Lösungsfindung auch von einer Instanz der amt-
lichen Kirche bejaht wird. Erstaunen werden aber manche
Katholiken, wenn sie die folgende These 10 (S. 181/182) lesen:

«Beide Kirchen erklären weiterhin, daß die Pflicht der religiösen Kinder-
erziehung beiden Ehepartnern gemeinsam obliegt. Ihr gemeinsames Ziel
soll sein, ihre Kinder zu einem lebendigen Glauben an Gott als Schöpfer,
Jesus Christus als unseren Erlöser und den Heiligen Geist als in der Kirche
Wirkenden zu führen,³ ihnen die persönliche Aneignung der Taufe und
die Teilnahme am gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben in der
gewählten Konfession zu ermöglichen.»

Der Katholik erfüllt damit auch die als göttliches Recht erklärte Ver-
pflichtung, seine Kinder nach bestem Wissen und Vermögen in die Wahr-
heit des christlichen Glaubens einzuführen. Die bisherige Einschränkung,
daß diese Wahrheit nur* in der katholischen Konfession gefunden werden
kann, wird aufgehoben. Statt dessen wird beiden Elternteilen die Pflicht
eingeschärft, alle geeigneten Mittel und Wege zu nutzen, um ihren Kin-
dern zu einem lebendigen christlichen Glauben in der Konfession zu ver-
helfen, die sie für ihre Kinder gewählt haben.»

Eine Anmerkung zur herausforderndsten Stelle dieser These
(siehe *) verweist auf den Abschnitt im Ökumenedekret, in
dem das Konzil anerkennt, daß Christus auch andere Kirchen
als «Mittel des Heils» gebraucht. Gerade dies ist der sprin-
gende Punkt, von dem wir ausgegangen sind.

Die übergangene Unfehlbarkeit

Tatsächlich kommt die Frage des exklusiven Wahrheitsan-
spruches der katholischen Kirche heute – Gott sei Dank – nicht
mehr zur Ruhe. Im Bewußtsein vieler segelt er unter dem
Stichwort *Unfehlbarkeit*. Diese steht im Hintergrund so vieler
kirchlicher Anordnungen und Äußerungen, die dem heutigen
Menschen als Anmaßung vorkommen. Sie belastet als schwere
Hypothek unsere Kirche und die ganze Christenheit, seitdem
sie vor genau hundert Jahren, am 18. Juli 1870, unter einem
wenig glücklichen Stern und in sicher unseliger Isolierung
nach einer vom Zaun gebrochenen und nicht ohne Pressionen
verlaufenen (wenn auch trotzdem freimütigen) Debatte vom
Ersten Vatikanum fixiert wurde. Man muß daher froh sein, daß
zu Anlaß des «Jubiläums» (aber keineswegs nur deshalb) die
Frage «Unfehlbar?» einmal von Grund auf gestellt wird, nach-
dem am *Zweiten* Vatikanischen Konzil die Gelegenheit dazu
verpaßt wurde. Wir sahen damals allerdings einen Textvor-

schlag («Modus») zirkulieren, der für eine «weniger mißverständliche» Formulierung des mit der Unfehlbarkeitsdefinition Gemeinten plädierte. Der Vorschlag wurde von der Kommission nicht aufgegriffen und gelangte nie vor das Plenum. So haben wir nun zwar in der Kirchenkonstitution (Nr. 25) einen größeren Abschnitt, der über Gegenstand und Umfang der Unfehlbarkeit handelt, aber abgesehen davon, daß diese darin nun auch noch in aller Form vom Episkopat ausgesagt wird, erfahren wir über sie nicht mehr und nicht weniger als durch das Vatikanum I. Der Begriff vom «unfehlbaren Lehramt» blieb tabu.

Aber es kam, wie es kommen mußte: Das übergangene Problem trat alsbald in virulenter Form hervor. Es geschah mit der Enzyklika «*Humanae vitae*». Authentisch, aber nicht unfehlbar, hat man das dabei ausgeübte Lehramt genannt, und folglich auf «fehlbar» geschlossen. So konnte zu Beginn dieses Jahres auch die – in der Tat einschränkende – Definition von 1870 das «Dogma von den fehlbaren Päpsten» (Walter Dirks⁴ genannt werden. Aber dieser schöne Titel klingt für den allzu schön, der untersucht, was man 1870 mit der Definition wirklich beabsichtigte und was bei «*Humanae vitae*» wirklich geschah. Hans Küng hat diese Untersuchung unternommen und stellt sie in einem Buch vor, das uns die Post gerade bei Redaktionsschluß ins Haus brachte und das – ausdrücklich ohne Imprimatur – termingerecht zum erwähnten Gedenktag erscheint: *Unfehlbar? Eine Anfrage*.⁵

Küng weiß natürlich auch, wie mißverständlich das Wort «unfehlbar» ist, und das gilt nicht minder für das andere, das in der Definition auftaucht: «irreformabel» im Sinne von «unveränderlich»! Denkt man hier an «Fixierung», so dort an ein «non plus ultra», wie kürzlich Heinrich Fries⁶ schrieb. Küng suchte deshalb schon früher nach einem andern Wort. In den «Strukturen der Kirche» (1962) schlug er «*Irrtumsfreiheit*» vor, was mindestens nicht den Beigeschmack der Fehlerlosigkeit hat. Im Band «Die Kirche» ging er weiter und postulierte «*Untrüglichkeit*», das der Wortwurzel von «*infallibilitas*» (fallere) näher kommt und Teilhabe an der Wahrheit Gottes, der «weder trügen noch sich trügen kann» (Vatikanum I), bedeuten würde. Im neuen Buch möchte er diesen Begriff aber doch für Gott selber reserviert wissen, der Kirche aber, entsprechend der biblischen Verheißung, die «Indefektibilität» (Unzerrüttbarkeit, Beständigkeit) oder «Perennität» (Unzerstörbarkeit, Fortdauer), kurz, das *Bleiben in der Wahrheit* zuerkennen, insofern «Sein und Wahrsein der Kirche gar nicht voneinander getrennt werden» können (S. 148/149).

«Wenn der Papst nur will ...»

Damit sind wir durch die Worte hindurch bei der Sache, um die es geht. Eines ist es, was man 1870 sagen wollte, ein anderes, wie wir heute zu einem wirklichkeitsgemäßen und schriftgemäßen Sinn gelangen. Hans Küng kann sich auf die neueste, überlegen beurteilende Geschichte des Vatikanum I von R. Aubert⁷ berufen, wenn er den problematischen, ideologiegeladenen «Background» vor dem Zusammenbruch des Kirchenstaates nicht nur zur «Vorgeschichte», sondern zur «Geschichte der Definition selbst» rechnet (S. 74). Deshalb kann er auch den in letzter Stunde hinzugefügten, verschärfenden Zusatz, wonach päpstliche Definitionen «nicht kraft der Zustimmung der Kirche» unabänderlich (irreformabel) seien, eine zwar «für manche mißverständliche, aber doch für alle Kenner nur allzu verständliche Formel» nennen: Die juristische (nicht die moralische) Verpflichtung zur Beratung sollte für den Papst ausgeschlossen werden. Gewiß «soll» der Papst sorgfältig und überlegt vorgehen, «aber niemand in der Kirche kann ihn hindern, wenn er eigensinnig und eigenmächtig vorgeht»: «Wenn der Papst nur will, so kann er alles auch ohne die Kirche» (S. 84).

Das ist scharf, und an Schärfe fehlt es diesem Buch überhaupt nicht. Aber die Aussagen sind streng belegt, sowohl aus den Akten des Vatikanum I wie nun auch aus der allerneuesten Geschichte um «*Humanae vitae*». Die Originalität und Aktualität der Studie besteht gerade darin, daß sie von der Frage aus-

geht: Warum mußte Paul VI. so und nicht anders entscheiden, warum konnte ihn die Mehrheit der von ihm berufenen Kommission nicht überzeugen? Die Antwort lautet: Weil sie das zwingende Argument der Minderheit von der Kontinuität des «ordentlichen Lehramts» nicht ernst genug nahm, wo nun eben auch diesem, nach römischer Schultheologie, die «Unfehlbarkeit» anhaftet.

Es kann hier nicht darum gehen, das neue Buch von Hans Küng nach allen Seiten vorzustellen und zu besprechen. Es wird gewiß heftige Reaktionen hervorrufen, zu denen die auf Küngs Einsprache gegen die Mischehenordnung vermutlich nur ein Vorspiel waren. Schon Luther wurde der Strick gedreht, als er sich im Gewissen dazu bekannte, daß Päpste und Konzilien geirrt hätten, und zu dieser geschichtlichen Tatsache steht auch Küng, der es nicht erträgt, daß man in der theologischen Diskussion immer wieder die «Möglichkeit eines häretischen oder schismatischen Papstes» umgeht. Der unmittelbare Anlaß, Küngs Buch hier zu nennen, besteht in der Parallele, die sein «offenes Vorwort» zur Einleitung in Lengsfelds «Problem der Mischehe» darstellt. Denn auch Küng äußert sich zur gegenwärtigen «Lage», zum jetzigen Papst (am Ende des Buches auch zu einem künftigen) und zur Art, wie er das Lehramt ausübt. Die Lage nennt er «bedrückend», von Paul VI. gibt er zu, daß er «nicht ohne starke Seiten» sei, wie Johannes XXIII. «nicht ohne Fehler» war, der Ausübung des Lehramtes aber schreibt er zu, daß «gegen die besten Intentionen des Papstes und seiner Berater» einmal mehr in der Geschichte «gerade von Rom aus der Einheit und Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche schlimmster Schaden zugefügt wird» (S. 12).

Um der Not der Menschen willen

Den Grund sieht er in der ungebrochenen institutionell-personellen *Machtstruktur der Kirchenleitung*, gegen die es zur Durchsetzung berechtigter Forderungen nicht ohne unermüdliches Ringen und geduligen Einsatz abgehen werde:

«Auch nicht ohne ständigen legitimen Druck auf die Kirchenleitungen von den einzelnen, Geistlichen und Laien, Männern und Frauen, und von den verschiedenen neugeschaffenen Gremien in Pfarreien, Diözesen und in der Gesamtkirche. Auch nicht ohne die Schaffung von Gegenstrukturen: Priestergruppen und Laiengruppen für bestimmte konkrete Ziele.» Unter diesen nennt Küng neben Mitverantwortung und Zölibat die *Mischehe*. Und er bekennt sich nochmals zu seiner eingangs erwähnten Aufforderung, wenn er fortfährt, daß es auch hier nicht abgehe ohne «klug überlegte, maßvolle *Selbsthilfe*, unter Umständen auch gegen bestimmte Vorschriften in solchen Fällen, wo ein weiteres Zuwarten um der Not der Menschen willen nicht mehr verantwortet werden kann» (S. 10).

Um der Not der Menschen willen: diese Leidenschaft muß man Küng zubilligen. Sie äußert sich am brennendsten dort, wo er von der Pflicht der Theologen spricht, für die «Nachfolge» der Propheten und Lehrer zu sorgen, so wie die Bischöfe um die Nachfolge der Hirten bekümmert sind:

«Eine Kirche, in der die Theologen schweigen müssen, wird zu einer un-wahrhaftigen Kirche werden, in welcher die Lehre vielleicht recht korrekt, recht unverändert, recht sicher weitergegeben wird, in welcher der Glaube anscheinend ohne Zweifel und die Lehre ohne ernsthafte Probleme durchkommen; in welcher aber sehr oft gerade den *entscheidenden Fragen der Menschen ausgewichen* wird ...» Und weiter: «Um die Menschen geht es, um derentwillen der Sabbat, alle Verbote und Gebote, Institutionen und Konstitutionen, alle Führungskraft und Wissenschaft da sind. Um die Menschen geht es, wenn in der Not auch einmal die einen die Funktionen der anderen wahrnehmen, wenn Kirchenvorsteher für die Theologen oder Theologen für die Kirchenvorsteher reden und handeln müssen.» Beiden gilt nämlich das Wort «*nemo infallibilis, nisi Deus ipse*»: niemand ist unfehlbar, als Gott selber! (S. 189, 195f.)

Die Sache reif machen

In diesen Zusammenhang fällt nun nochmals der von Kirchenleitungen oft gehörte Einwand: «Laßt uns Zeit, bis die Sache

reif ist.» Darauf wäre zunächst zu antworten, daß die Früchte bekanntlich nicht überall zur gleichen Zeit reifen. Während sie hier noch grün sind, beginnen sie dort bereits zu faulen. Auch Probleme können faul werden, und dann beginnt es zu «stinken». Um dem zuvorzukommen, braucht es eben die Selbsthilfe. Ein Beispiel dafür haben wir in den Erinnerungen von Kardinal Bea gefunden. Ihm war kaum Mangel an Behutsamkeit vorzuwerfen. Und mußte er den obgenannten Einwand nicht ernst nehmen, wenn er ihn aus dem Mund von Papst Johannes vernahm?

Bea berichtet, wie er zur Zeit, da die Errichtung seines Sekretariats noch in Vorbereitung war, Papst Johannes einmal fragte, ob er glaube, daß es angebracht sei, mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen Kontakt aufzunehmen. Die Antwort kennzeichnete die damalige Lage. Sie lautete: «Die Sache scheint mir nicht reif.» Bea fährt fort: «Daraus zog ich den Schluß, man müsse sie (reif machen).»⁸ L. Kaufmann

Anmerkungen

¹ Das Wort stammt von Alfons Rosenberg. Auf sein Buch «Das Experiment Christentum» (München 1969), aus dem wir eingangs zitiert haben, wird in einem spezifischeren Zusammenhang einzugehen sein.

² Peter Lengsfeld, Das Problem Mischehe, Einer Lösung entgegen. Kleine ökumenische Schriften, Band 3, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1970, 216 Seiten.

³ Hier fordert Lengsfeld also ausdrücklich einen lebendig trinitarischen Glauben, wie er unserer Taufformel entspricht. Man vergleiche damit im unten (Anmerkung 6) erwähnten Artikel von Karl Rahner, was als «Inhalt» der «christlichen Memoria» angegeben wird: als «etwas sehr Einfaches, das vor allem künftigen Pluralismus der Reflexion liegt: Daß das unsagbare Geheimnis unseres Daseins, das wir Gott nennen, uns in Jesus, dem Gestorbenen und endgültig Geretteten, sich zur Selbstmitteilung und als unsere absolute Zukunft siegreich zugesagt hat». Rahner fügt hinzu:

«Weil alles bisherige christliche Dogma nur das sagt, wird es bleiben können und bleiben, auch wenn es sich nicht mehr im bisherigen Stil des (Fortschritts) einer Differenzierung weiter entfaltet.» Wir zitieren dies im Sinne eines analogischen Hinweises, da auf den Zusammenhang hier nicht näher eingegangen werden kann.

⁴ Walter Dirks, Das Dogma von den fehlbaren Päpsten. Die Wandlung der katholischen Kirche seit 1870 in: «Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt» vom 11. 1. 1970. Vgl. auch die wertvolle Artikelreihe von V. Conzemius, W. Kasper, W. Küppers und H. Bacht in: «Publik» vom 5. und 12. Dezember 1969 und 23. Januar 1970. In dieser letzten Nummer sind auch die «Sieben Thesen der alt-katholischen Kirche» zu beachten.

⁵ Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1970, 204 Seiten.

⁶ H. Fries, Das Lehramt als Dienst am Glauben in: Catholica 23/1969, zit. bei Küng S. 113. Für Küng ist auch der Ausdruck «Lehramt» ein «dunkler» und ungeklärter Begriff, der zudem erst an der Wende zum 18. Jahrhundert eingeführt wurde, als man begann, zwischen «aktiver Infallibilität» (der Hirten) und «passiver Infallibilität» (des Kirchenvolkes) zu unterscheiden. Es mag auffallen, daß Karl Rahner in seinen Jubiläumsbemerkungen im Juliheft der «Stimmen der Zeit» keine Änderung im Vokabular vorschlägt, obwohl er nach dem Titel vom «Begriff der Unfehlbarkeit» handelt, von der «Aporetik» dieser Lehre spricht und einen «Fortschritt» in ihrem Verständnis anstrebt. Es bleibt dabei allerdings beim traditionellen «auf die Wahrheit des einzelnen definierten Satzes» bezogenen Sinn des Dogmas von 1870 und meint, wie er sagt, «nicht bloß» die von Küng und W. Kasper gemeinte Unzerstörbarkeit im Ganzen der bleibenden Verbundenheit der Kirche mit dem Herrn. Dieser Unterschied, der dann bei Rahner am Schluß doch wieder sehr relativiert wird, erscheint bei Küng in seinen Angriffen gegen die «Satzwahrheit» entscheidend.

⁷ R. Aubert, Vatikanum I, Paris 1964, deutsch: Mainz 1965.

⁸ Augustin Kardinal Bea, Der Ökumenismus im Konzil, Freiburg 1969, Seite 49. Der folgende Satz zeigt, wie Bea zur «Selbsthilfe» schritt: «Deshalb beauftragte ich - noch ehe meine Ernennung zum Präsidenten des Sekretariats veröffentlicht wurde - (...) Jan Willebrands, dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Willem Visser 't Hooft, mitzuteilen, daß ich ihn gern zu einem Meinungsaustausch treffen wolle.»

NIETZSCHES PROPHETISCHE KRITIK DES CHRISTENTUMS

Ein Beitrag zu seinem 70. Todestag am 25. August 1970

Nietzsche hat sich immer in einem doppelten Sinne als ein Denker der Zukunft verstanden: Er sah die Zeit der Herrschaft über die ganze Erde heraufkommen, und dem Grundzug dieses unaufhaltsamen Geschehens wollte er nach- und vorausdenken. Er tat es im Augenblick der ausbrechenden Krisis des Christentums als einer weltflüchtigen Trostreligion, die er erbarmungslos analysierte. Die Folgen dieser Aufdeckung für die überlieferte christliche Moral standen Nietzsche wie keinem andern Zeitgenossen vor Augen, und er wußte, daß die Zeit für die Entscheidungen, die dieser Untergang vom Menschen fordert, erst kommen werde. «Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthum geboren» - heißt es im Vorwort zu der Schrift «Der Antichrist». Ob dieser prophetische Anspruch gerechtfertigt ist und zu welchen Einsichten er uns heute führen kann, das ist die Frage, von der dieser Beitrag zum Gedächtnis Nietzsches anlässlich seines 70. Todestages handelt.

Diese Feststellung muß allerdings gleich eingeschränkt werden, denn wir konzentrieren uns auf eine der zahlreichen Fragen, die uns Nietzsches Leben und Werk aufgeben. Wir sprechen zum Beispiel nicht vom Versuch dieses Denkers, nach der Zertrümmerung der geschichtslosen Idealbilder von Gott und Mensch eine neue philosophische Gesamterhellung des Daseins zu entwerfen. Wir gehen nicht den Weg nach, die Nietzsche einschlägt, um die Existenz Erfahrungen des Griechentums angemessener auszulegen. Wir fragen nicht ausdrücklich, warum der Nihilismus, dieser «unheimlichste aller Gäste», als eine notwendige Folge der abendländischen Metaphysik erscheint. Demzufolge kann auch Nietzsches Forderung nach der «Umwertung aller Werte» für ein Menschen-tum ohne Gott nicht unser Problem sein, und wir werden auch

der daraus entspringenden Philosophie des Willens zur Macht in ihrer Fragwürdigkeit nicht eigens nachspüren.

Wir stellen uns der Frage nach der prophetischen Kritik des Christentums in Nietzsches Erfahrung. Ob und in welchem Maße dadurch etwas von der Gesamtintention seines Denkens zur Sprache kommt, wird die Entfaltung der Sache selbst zeigen.

Wir nehmen uns die Freiheit, unvermittelt an die Texte heranzutreten und auf sie zu hören. Das bedeutet nicht, daß hier nur eine Darstellung gegeben werden soll, die sich der eigenen Stimme enthält. Ein solcher Neutralismus wäre gerade gegenüber Nietzsche die verwerflichste Haltung. Wie kein anderer Denker stellt er uns in die Entscheidung! In diese Dimension würde uns auch ein bloß geistesgeschichtlicher Vergleich nicht führen. Selbstverständlich steht Nietzsche in einer Tradition und er hat seine Vorläufer. Es gibt Motive und Beweggründe in seinem Denken, die weit in die Geschichte der Philosophie zurückreichen. Aber der prophetische Zug in seiner Kritik am Christentum tritt durch solche Standortbestimmungen und Denknachweise nicht hervor. Nietzsche selbst ist dieser historisierenden Behandlung des Menschseins schon in seiner frühen Schrift «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» scharf entgegengetreten: «Scheint es doch fast», so heißt es dort, «als wäre es die Aufgabe, die Geschichte zu bewachen, daß nichts aus ihr herauskomme, als eben Geschichten, aber ja kein Geschehen ...»

Uns kommt es im Folgenden darauf an, dem Ereignis nachzudenken, das sich in Nietzsches Angriff auf das Christentum ankündigt und mit jener Leidenschaft ausspricht, für die «der eigentliche Wertmesser» die kühne Frage ist: «Wieviel Wahrheit erträgt, wieviel Wahrheit wagt ein Geist?»

Vom Werden der Kritik Nietzsches

Friedrich Nietzsche, der am 15. Oktober 1844 in Röcken bei Lützen in der Provinz Sachsen geboren wurde, stammt aus

einem evangelischen Pfarrhaus. In seinem fünften Lebensjahr stirbt Nietzsches Vater. Die Familie siedelt nach Naumburg über und Nietzsche wird Schüler des Gymnasiums Schulpforta. Im Jahre 1864 beginnt er an der Universität Bonn mit dem Studium der Theologie und der klassischen Philologie, das er im Oktober 1865 in Leipzig fortsetzt.

Zwei Klammern seines Strebens

Im Juni desselben Jahres greift Nietzsche in einem Brief an seine Schwester Elisabeth eine Frage von großer Tragweite auf, die ein Licht auf seinen künftigen Weg vorauswirft und schon etwas von seinem geistigen Wagemut anzeigt. Nietzsche fragt:

«... ist es wirklich so schwer, das alles, worin man erzogen ist, was allmählich sich tief eingewurzelt hat, was in den Kreisen der Verwandten und vieler guter Menschen als Wahrheit gilt, was außerdem auch wirklich den Menschen tröstet und erhebt, das alles einfach anzunehmen, ist das schwerer als im Kampf mit Gewöhnung, in der Unsicherheit des selbständigen Gehens, unter häufigen Schwankungen des Gemüts, ja des Gewissens, oft trostlos, aber immer mit dem ewigen Ziel des Wahren, des Schönen, des Guten neue Bahnen zu gehn ...?»

Hier scheiden sich nun die Wege der Menschen; willst Du Seelenruhe und Glück erstreben, nun so glaube, willst Du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche.

Dazwischen gibt es eine Menge halber Standpunkte. Es kommt aber auf das Hauptziel an.»

Der Text des Einundzwanzigjährigen spricht von einer Freiheitserfahrung inmitten einer noch traditionell gläubigen Umwelt. Hier entschließt sich einer zum selbständigen Gehen im Wissen, welcher Preis dafür bezahlt werden muß, und in der klaren Erkenntnis, daß weltanschauliche Zwischenpositionen keine letztgültige Antwort auf die Frage nach der Wahrheit sind. Und hier kündigt sich schon Nietzsches Auffassung vom «freien Geist» an, die sein späteres Denken als «Experimentalphilosophie» maßgebend bestimmen wird. Wenn dies eine Klammer ist, innerhalb derer Nietzsches Verhältnis zum überlieferten christlichen Glauben steht, so bezeichnet eine andere Stelle aus einem Brief an Franz Overbeck vom Jahre 1881 die andere Klammer.

«Was das Christentum betrifft», so schreibt Nietzsche, «so wirst Du mir wohl das eine glauben: ich bin in meinem Herzen nie gegen dasselbe gemein gewesen und habe mir von Kindesbeinen an manche innerliche Mühe um seine Ideale gegeben, zuletzt freilich immer mit dem Ergebnis der reinen Unmöglichkeit.»

Gegen Transzendenz, Unwandelbarkeit, Selbsterniedrigung

Es ist nun von Nietzsches aphoristischer Denkweise her nicht möglich, systematisch vorzugehen. Sie widerspricht jedem Systematisierungszwang, in erster Linie nicht aus formalen Gründen, sondern aus der philosophischen Einsicht in die *Unmöglichkeit* eines auf letzten metaphysischen Gründen und Prinzipien aufgebauten Gedankensystems. In Anbetracht der geschichtlichen Bedingtheit der menschlichen Existenz ist für Nietzsche deshalb «der Wanderer» das Urbild des Denkers. «Wer nur einigermaßen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen denn als Wanderer – wenn auch nicht als Reisender *nach* einem letzten Ziel: denn dieses gibt es nicht.» Wenn es das Absolute in ewiger Beständigkeit, gleichbleibend und unveränderlich, nicht gibt und deshalb auch «absolute Wahrheiten» unmöglich sind, dann wird das «historische Philosophieren» zur Notwendigkeit. Nietzsche hat diesen Schluß früh gezogen und die Kritik des Christentums hängt unmittelbar damit zusammen:

In der in den Jahren 1878/79 entstandenen Schrift «Menschliches, Allzumenschliches» ist Nietzsche um den Nachweis bemüht, daß die Bedürfnisse der Metaphysik und der Religion

nicht unwandelbar, sondern als solche dem geschichtlichen Unterwegssein des Menschen untergeordnet sind, also sich auch verwandeln können. Dieser Prozeß ist aber kein einbahniges Geschehen, der nur nach dem Muster der wissenschaftlichen Logik verläuft. In diesem Fall würde nur ein bestehender Anspruch auf absolute Wahrheit mit einer anderen totalen Setzung vertauscht, die unbedingte Allgemeingültigkeit beanspruchen will.

Nietzsche lehnt eine derartige Beschränkung der Natur des Menschen auf reine Logik ab und setzt sich gerade – darin ganz mit Dostojewskij übereinstimmend – für die Wahrnehmung der Bedeutung des *Unlogischen* ein:

«Zu den Dingen», heißt es in «Menschliches, Allzumenschliches», «welche einen Denker in Verzweigung bringen können, gehört die Erkenntnis, daß das Unlogische für den Menschen nötig ist und daß aus dem Unlogischen vieles Gute entsteht. Es steckt so fest in den Leidenschaften, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion und überhaupt in allem, was dem Leben Wert verleiht, daß man es nicht herausziehen kann, ohne damit diese schönen Dinge heillos zu beschädigen.»

Das dritte Hauptstück dieses Buches «für freie Geister» handelt vom religiösen Leben, das Nietzsche dem Herrschaftsbereich der Narkose zurechnet. Diese Selbstbetäubung hält den Menschen davon ab, seinen wahren Zustand und die Lage der Welt zu erkennen, in der er lebt. Besonders das Christentum hat eine *weltflüchtige* Grundtendenz, die kein «Theologenkunststück» durch philosophische Anleihen verändert. Nietzsche erkennt in dem Versuch der Theologen, den Glauben durch irgendeine philosophische Lehre zu stützen, ein Zeichen des Unglaubens in einer Zeit, «in welcher eine Religion schon an sich selber zweifelt».

Mit einem äußerst scharf ausgeprägten psychologischen Spürsinn verfolgt Nietzsche die *Möglichkeit* der menschlichen Selbstentwertung und Selbsterhöhung innerhalb der Formen der christlichen Askese und Heiligkeit. Er schlägt damit eine andere, bisher kaum beachtete oder unterdrückte Seite im Buch der Kirchengeschichte auf. Erst nach dem großen Durchbruch, den Freud in der Erforschung der menschlichen Psyche erzielt hat, beginnen wir heute zu sehen, was es mit der *religiösen Selbsterniedrigung* des Menschen auf sich hat, wenn Nietzsche schreibt:

«Es gibt einen *Trotz gegen sich selbst*, zu dessen sublimiertesten Äußerungen manche Formen der Askese gehören. Gewisse Menschen haben nämlich ein so hohes Bedürfnis, ihre Gewalt und Herrschsucht auszuüben, daß sie, in Ermangelung anderer Objekte oder weil es ihnen sonst immer mißlungen ist, endlich darauf verfallen, gewisse Teile ihres eigenen Wesens, gleichsam Ausschnitte oder Stufen ihrer selbst, zu tyrannisieren ... Die ganze Moral der Bergpredigt gehört hieher: der Mensch hat eine wahre Wollust darin, sich durch übertriebene Ansprüche zu vergewaltigen und dieses tyrannisch fordernde Etwas in seiner Seele nachher zu vergöttern. In jeder asketischen Moral betet der Mensch einen Teil von sich als Gott an und hat dazu nötig, den übrigen Teil zu diabolisieren.»

Eine andere grundlegende Einsicht, die für die spätere Herausarbeitung des prophetischen Anteils in Nietzsches Kritik des Christentums von höchster Bedeutung sein wird, ist die Ablehnung der *allegorischen* und *pneumatischen* Auslegung der Bibel. Er erkennt ihre unheilvolle Verbindung mit der Metaphysik und ihrer Vorstellungsweise, die immer schon mehr auf das Über-sinnliche und Über-weltliche als auf diese Erde und die Geschichtlichkeit des Menschen ausgerichtet ist und demzufolge, auf das Wort der Schrift angewandt, dessen geschichtliche Glaubenserfahrung spiritualistisch verdünnt, wenn nicht überhaupt verfehlt. Es wird noch zu zeigen sein, inwiefern die Zurückdrängung des Alten Testaments und des Judentums in Kirche und Theologie ineins mit der Moral gehen, die sich an übersinnliche Ideale und Werte bindet. Es gibt keinen Denker, der mit größerer Radikalität diese «Falschmünzerei der Transzendenz» aufgedeckt hat als Nietzsche. Aber ebenso spricht es für seine menschliche Ehrlichkeit, daß

er sich darüber im klaren ist, welch ein Wagnis der Mensch eingeht, der sich von den Leitbildern dieser europäischen Überlieferung im Experiment der Selbstbefreiung abstößt.

Nietzsches Hoffnung

Nietzsche greift das Christentum *um des Menschen willen in der Hoffnung* an, durch die Zerstörung der christlichen Ideale das Denken aus seiner Verkettung ans Übersinnliche zu lösen und endlich auf sich selbst und sonst nichts zu stellen. In zwei Büchern, die im Jahre 1881 und 1882 vollendet werden, spricht er in verschiedenen Texten mit dem Instinkt dessen, der sich nicht mehr betrügen lassen will, von diesem gewaltigen, die Welt erschütternden Umbruch.

Beim ersten Buch handelt es sich um die «Morgenröte», das Nietzsche in einer schier ausweglosen Situation verfaßt hat. In einem Brief aus Sils Maria im Oberengadin vom Sommer 1887 heißt es dazu: «Die Morgenröte habe ich in Genua geschrieben, in Zeiten schwersten und schmerzhaftesten Siechtums, von den Ärzten aufgegeben, angesichts des Todes und inmitten einer unglaublichen Entbehrung und Vereinsamung; aber ich wollte es damals nicht anders und war trotzdem mit mir in Frieden und Gewißheit.» Das andere Buch trägt den Titel «Die fröhliche Wissenschaft». Im gleichen Brief schreibt Nietzsche, daß er es «den ersten Sonnenblicken der wiederkehrenden Gesundheit» verdanke ..., «es entstand ein Jahr später (1882), ebenfalls in Genua, in ein paar sublimklaren und sonnigen Januarwochen. Die Probleme, mit denen sich die beiden Bücher beschäftigen, machen einsam».

Erfahrung gegen Erfahrung

Was spricht in Sachen des Christentums und seiner Moral dafür, daß es so ist, wie Nietzsche schreibt? Warum ist er mit diesen Schriften allein? Stellt er Grundwahrheiten des christlichen Dogmas in Frage, und von welchen Erfahrungen her erscheinen sie ihm unglaubwürdig? Welcher Bannkreis mußte durchbrochen werden, um mit der Selbstverständlichkeit der christlichen Schlüsse abzufahren und auf des Menschen angestammtes Recht zu pochen, nichts anzuerkennen, was er nicht *in Freiheit* anzunehmen vermag? Nietzsche hebt die gewohnte Begründung und Rechtfertigung des christlichen Glaubens aus den Angeln, indem er Erfahrung gegen Erfahrung stellt. Wenn die einen sagen: «Es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn es keinen Gott gäbe, folglich *müsse* es einen Gott (oder eine ethische Bedeutsamkeit des Daseins) geben!» – so schließen die andern: «Wie, wenn andere umgekehrt empfänden? Wenn sie gerade unter den Bedingungen jener beiden Glaubensartikel nicht leben möchten und das Leben dann nicht mehr lebenswert fänden! – Und *so steht es jetzt!*»

Wer über die Herkunft dieses Schließens nachdenkt, kommt, wenn es gut geht, bis zu einem Gott, der die Endforderung einer praktischen Vernunft sein kann oder eine regulative Gottesidee, die einer atheistischen Bestreitung nicht standhält.¹ Nietzsche scheut sich, im Widerspruch zu Pascal, dem er sich in Haß-Liebe verbunden weiß, nicht, nach der *Redlichkeit Gottes* zu fragen. Das christliche Bewußtsein hatte bisher Gott auch dann entschuldigt, wenn der Unschuldige zugrunde ging und sich das Böse in der Welt als unausrottbar erwies. Soll der Mensch diesen Tatbestand, wiewohl selbst immer wieder schuldig werdend, einfach demütig hinnehmen oder dagegen rebellieren? Was in Nietzsche mit der ungestümen Kraft reißender Wasser durchbricht, ist die Stimme Hiobs und Iwan Karamasoffs:

«Ein Gott», heißt es in einem Aphorismus der «Morgenröte», «der allwissend und allmächtig ist und der nicht einmal dafür sorgt, daß seine

Absicht von seinen Geschöpfen verstanden wird – sollte das ein Gott der Güte sein? Der die zahllosen Zweifel und Bedenken fortbestehen läßt, jahrtausendlang, als ob sie für das Heil der Menschheit unbedenklich wären, und der doch wieder die entsetzlichsten Folgen bei einem Sichvergreifen an der Wahrheit in Aussicht stellt? Würde es nicht ein grausamer Gott sein, wenn er die Wahrheit hätte und es ansehen könnte, wie die Menschheit sich jämmerlich um sie quält? ...»

Die Geschichte der philosophischen und theologischen Rechtfertigung Gottes von Thomas über Leibniz bis zu Hegel kennt solche Fragen nicht. Man hätte sie im Rahmen einer christlichen Philosophie als frevelhaft empfunden und als Produkt eines allzu aufgewühlten Geistes abgetan. Erst *Kierkegaard* hat dann vor Nietzsche auf den *grausamen* Zug im Christentum aufmerksam gemacht und sich ein Leben lang in beispielloser Beredsamkeit, beschwörend, mahnend, tröstend, sich auflehrend und wieder in die Unbegreiflichkeit des Faktums sich ergebend, damit herumgeschlagen.

Kritik an der Reduktion des Christlichen

Nietzsche setzt in der «Morgenröte» zur kritischen Analyse der Reduktion des Christlichen an. Es ist für das innerste Verständnis der Sache, um die es diesem Denker geht, entscheidend, die *Differenz* zwischen dem, was der Stifter des Christentums ursprünglich gewollt hat, und dem, was daraus im kirchlich-dogmatisch verfaßten Christentum geschichtlich geworden ist, wahrzunehmen. Die Deformierung und Reduzierung des Anspruchs Jesu ist durch Zeiten hindurch möglich, aber es kommt der Augenblick, in dem sich zeigt, daß das Christentum ohne Lebensmark ist. Nietzsche fühlt sich in dieser Situation «*am Sterbebett des Christentums*»:

«Die wirklich aktiven Menschen sind jetzt innerlich ohne Christentum, und die maßigeren und betrachtsameren Menschen des geistigen Mittelstandes besitzen nur noch ein zurechtgemachtes, nämlich ein wunderlich *vereinfachtes* Christentum. Ein Gott, der in seiner Liebe alles so fügt, wie es uns schließlich am besten sein wird, ein Gott, der uns unsere Tugend wie unser Glück gibt und nimmt, so daß es im ganzen immer recht gut zugeht und kein Grund bleibt, das Leben schwerzunehmen oder gar zu verklagen, kurz, die *Resignation* und Bescheidenheit *zur Gottheit erhoben* – das ist das Beste und Lebendigste, was vom Christentum noch übriggeblieben ist.»

Nietzsche und das vergessene Judentum

Wo immer der Wahrheitsanspruch des Christentums geprüft und wo die Frage seines Ursprungs und seiner Kontinuität erläutert wird, sind das Judentum und das Alte Testament mit aufgerufen. Der Zusammenhang ist so tief und wesentlich, daß nur ein in *Heilssicherheit* erstarrter Glaube, der in Wahrheit gar keiner mehr ist, ihn nicht sieht und sich von ihm weder beunruhigen noch stärken läßt. Der fehlende «Sinn für Redlichkeit und Gerechtigkeit», der nach Nietzsche ein Merkmal in der christlichen Glaubensbegründung ist, könnte ein Hinweis auf die Probe sein, die Paulus angesichts des Mysterium Israel von den Christen fordert, wenn er ihnen im Römerbrief (11, 18) zu bedenken gibt, was es heißt: «Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.» Christologische Gedankengänge, die nicht dauernd das Korrektiv des prophetischen Wortes im Gehör behalten, auf daß die Theologie dem Gott Abrahams, dem Gott Isaaks, dem Gott Jakobs die Treue hält, verirren sich in eine christo-logische Philosophie, die mit der biblischen Glaubenserfahrung nichts zu tun hat. Der Antisemitismus konnte innerhalb der Kirche nur darum so diffamierend und tödlich um sich greifen, weil der lebensschaffende Geist dieses Bündnisses verleugnet oder einseitig zu Gunsten des Christentums auf Kosten des Judentums ausgelegt wurde.² Christliche Theologen haben bisher kaum davon Kenntnis ge-

¹ Vgl. dazu: W. Stolz, Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation, G. Neske, Pfullingen 1965.

² Vgl. W. Stolz (Herausgeber), Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube, Herder, Freiburg 1970.

nommen, welches Verständnis Nietzsche dem Judentum entgegenbringt. Diese Affinität für das jüdische Schicksal wird erst in den späten Schriften vom maßlosen Haß auf das Christentum überschattet.

In der «Morgenröte» polemisiert Nietzsche gegen «die Philologie des Christentums». Er stellt jene Auslegung des Alten Testaments in Frage, die alles von vornherein mit dem christlichen «Absolutheitsanspruch» verrechnet, dem Juden nichts Eigenes läßt und ihn von dieser Haltung aus als ebenbürtigen Partner nicht anerkennt und deshalb ablehnt und bekämpft.

«Was soll man von den Nachwirkungen einer Religion erwarten, welche in den Jahrhunderten ihrer Begründung jenes unerhörte philologische Possenspiel um das Alte Testament aufgeführt hat: Ich meine den Versuch, das Alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen, mit der Behauptung, es enthalte nichts als christliche Lehren und gehöre den Christen als dem wahren Volke Israel: während die Juden es sich nur angemäßt hätten. Und nun ergab man sich einer Wut der Ausdeutung und Unterschiebung, welche unmöglich mit dem guten Gewissen verbunden gewesen sein kann: Wie sehr auch die jüdischen Gelehrten protestierten, überall sollte im Alten Testament von Christus, und nur von Christus, die Rede sein, überall namentlich von seinem Kreuz, und wo nur ein Holz, eine Rute, eine Leiter, ein Zweig, ein Baum, eine Weide, ein Stab genannt wird, da bedeute dies eine Prophezeiung auf das Kreuzesholz; selbst die Aufrichtung des Einhornes und der ehernen Schlange, selbst Moses, wenn er die Arme zum Gebet ausbreitet, ja selbst die Spieße, an denen das Passahlamm gebraten wird – alles Anspielungen und gleichsam Vorspiele des Kreuzes! Hat dies jemals jemand geglaubt, der es behauptete?»

Nietzsches Haltung gegenüber dem Judentum, die Erkenntnis seiner Zähigkeit und seines mächtigen Lebenswillens, die Zukunftsgewißheit seines Glaubens, seine weltlich-irdische Aufgabenstellung und die Erfahrungen, die es in einer beispiellosen Leidenschule gemacht, ist in ihrer Beziehung zum Alten Testament zu sehen. Wir verstehen auch die antichristliche Kritik dieses Denkers nicht, wenn wir diesem Sachverhalt keine Beachtung schenken. Die im Christentum lange vorherrschende weltflüchtige Tendenz ist nach Nietzsche auch darauf zurückzuführen, daß es vom Alten Testament nichts wissen wollte. Das Neue Testament dagegen ist für ihn ein «Verführungs-Buch», das die gegebene Welt verwirft und den Rückzug in die Innerlichkeit predigt. Die Auswirkungen dieser

Abtrennung, das heißt näherhin die *Abwertung* des Alten Testaments in seiner nur kirchlich begrenzten Auslegung, reicht bis in die Dogmatik hinein, wo es bis zur Stunde noch keinen Traktat über die Heilsstellung der Juden nach Christus gibt. Ebenso wenig besteht in den theologischen Studienplänen bisher das Fachgebiet Geschichte des Judentums.

Mit einem unheimlich sicheren Vorausblick kündigt Nietzsche in der Schrift «Morgenröte» das Schicksal der Juden in unserem Jahrhundert an. Der Aphorismus trägt den Titel: «*Vom Volke Israel*». Wir zitieren ein Stück daraus, um anzudeuten, welche Gerechtigkeit hier einem Teil des Judentums widerfährt und aus welchem Mitgefühl heraus Nietzsche die Stadien des jüdischen Geschichtsweges nachvollzieht.

«Zu den Schauspielen, auf welche uns das nächste Jahrhundert einladet, gehört die Entscheidung im Schicksal der europäischen Juden. Daß sie ihren Würfel geworfen, ihren Rubikon überschritten haben, greift man jetzt mit beiden Händen. Es bleibt ihnen nur noch übrig, entweder die Herren Europas zu werden oder Europa zu verlieren, so wie sie einst vor langen Zeiten Ägypten verloren, wo sie sich vor ein ähnliches Entweder-Oder gestellt hatten. In Europa aber haben sie eine Schule von achtzehn Jahrhunderten durchgemacht, wie sie hier kein anderes Volk aufweisen kann, und zwar so, daß nicht eben der Gemeinschaft, aber um so mehr den einzelnen die Erfahrungen dieser entsetzlichen Übungszeit zugute gekommen sind. Infolge davon sind die seelischen und geistigen Hilfsquellen bei den jetzigen Juden außerordentlich; sie greifen in der Not am seltensten von allen, die Europa bewohnen, zum Becher oder zum Selbstmord, um einer tiefen Verlegenheit zu entgehen – was dem geringer Begabten so nahe liegt. Jeder Jude hat in der Geschichte seiner Väter und Großväter eine Fundgrube von Beispielen kältester Besonnenheit und Beharrlichkeit in furchtbaren Lagen, von feinsten Überlistung und Ausnützung des Unglücks und des Zufalls; ihre Tapferkeit unter dem Deckmantel erbärmlicher Unterwerfung, ihr Heroismus im *Spernere se sperni* übertrifft die Tugenden aller Heiligen. Man hat sie verächtlich machen wollen, dadurch, daß man sie zwei Jahrtausende lang verächtlich behandelte und ihnen den Zugang zu allen Ehren, zu allem Ehrbaren verwehrte, dafür sie um so tiefer in die schmutzigeren Gewerbe hineinstieß – und wahrhaftig, sie sind unter dieser Prozedur nicht reinlicher geworden. Aber verächtlich? Sie haben selber nie aufgehört, sich zu den höchsten Dingen berufen zu glauben, und ebenso haben die Tugenden aller Leidenden nie aufgehört, sie zu schmücken.»

(Zweiter Teil folgt)

Dr. Walter Strolz, Freiburg i. B.

DER MENSCH IST GOTTFERN UND GOTTNAH ZUGLEICH

Eirenaïos von Lyon 115?–202?

Es gilt diesmal, das Leben, die Gestalt und die Bedeutung von Eirenaïos von Lyon zu bedenken. Wer kann sich in die Lage hineinversetzen, in der sich dieser einsame Grieche im Gallien des 2. Jahrhunderts befand? Doch gibt es Ereignisse, die – für jeden, dem sie aufgehen – des Wunders voll sind und ihm das Wort Vorsehung in einer besonderen Weise auf die Lippen legen.

Da ist ein Mensch im frühen Christentum herangewachsen und wurde für uns Befreier. Damals entschied sich zu einem großen Teil unser christliches Schicksal. Da der geistige Kampf von Eirenaïos viel Ähnlichkeit mit jenem Ringen aufweist, das wir selber in unserem eigenen Dasein zu bestehen hatten und welches wir bei vielen Freunden beobachten mußten, ist es notwendig, auf einen Grundvorgang der gottsuchenden Existenz zu reflektieren: auf die innere Verdunkelung des gläubigen Daseins. Es kann in unserer individuellen Heilsgeschichte Augenblicke geben, da jede sich auf eine geistige Höhe richtende Bewegung der Seele als sinnlos erscheint. Es handelt sich dabei um ein *Irrewerden an Gott*. Weltgeschichtlich stand Eirenaïos in dieser geistigen Situation. Wenn wir seine Tat gebührend würdigen wollen, müssen wir uns zuerst auf die Geschichte unserer eigenen Gottbeziehung zurückbesinnen, ihren Gang und ihre Bahn meditativ erfassen.

Gottferne eines gottnahen Lebens

Ein Mensch lebt dahin, unbewußt jener inneren Kräfte der Umformung, die in ihm bereits am Werk sind. Vielleicht ist in seiner Seele ein unbezähmbares Verlangen nach dem Großen, eine edle Haltung und ein inneres Mitschwingen mit der Schönheit.

Auf einmal fühlt sich dieser Mensch von der Macht des Absoluten angezogen in einer glühenden Leidenschaft für das Reine und Unbedingte. Das ist die erste Hinwendung zu Gott, die Bekehrung, das *Hingeben der Seele an eine transzendente Wirklichkeit*. Eine geheimnisvolle Flamme entfacht sich in unserer Existenz. Wir haben den Eindruck, das Endgültige erobert zu haben und für ewig unbesiegbar zu sein. Der mächtige Drang der ersten Hinwendung zu Gott bewirkt in der Seele mit seiner Wucht einen vorher ungeahnten Aufstieg zur Reinheit und Heiligkeit. Es ist das die Wucht, mit der Gott einbraust in die strahlende Frühe der neuen Verwirklichung. Eine wundersame Helle umstrahlt die ersten Zeiten der Bekehrung zu Gott. Es ist jene Heiterkeit des Herzens (*hilaritas mentis*), die von den Lehrern geistigen Lebens als untrügbares Zeichen für die Gottzugewandtheit einer Seele bezeichnet wird. Sie versetzt den Menschen in jene Höhe der Seinsintensität, die in der

mittelalterlichen Theologie mit der Bezeichnung «Hochgemutheit» (*magnanimitas*) erfaßt wurde: das Sichspannen des Gemütes auf das Überraschende.

Ebenso unbemerkt schleicht auch das Böse heran. Auf einmal bemerkt der Mensch, daß er all das, diese Herrlichkeit des Seins nicht aushalten kann. Ein bis anhin versteckter Widerwille gegen diese Schönheit und Höhe der Empfindung erhebt sich. *Dunkle Mächte des Hasses werden wirksam*. Selbstsucht und Selbstbespiegelung machen alle vorherigen Erfahrungen nichtig. Das Sein hört auf zu strahlen und beglückend zu sein. Von einem Augenblick zum andern entsteht aus der Welt der Beglückung eine Trug-Welt, zum Verzweifeln kahl, trostlos und gespenstisch. Vielleicht ist es nicht jedem gegeben, diesen Umschwung des ganzen inneren Menschen zu erleben. Es ist kein Glück, diese Erfahrung bekommen zu haben. Wer sie hat, kann die Dinge der Welt nie mehr harmlos ansehen. Aus größter Seligkeit kann uns unser Schicksal – ist es Gott? – in die tiefste Verzweigung stürzen; von der ersten Liebe in die fast unüberwindbare Abneigung. Auf einmal findet der Mensch keine «Vorräte» der Freude mehr in sich. Die Tage gehen dahin: die Kraft des inneren Schwunges hat sich aufgebraucht, der Ausweg zum Glück ist vermauert.

Alles scheint in solchen Augenblicken «vergewaltigt», selbst der Himmel. Und Gott schweigt. Sein Schweigen scheint zu beweisen, daß er keine Macht mehr hat. Unklarheit schleicht an die Seele heran: Was ist nun wahr und was ist falsch, gut oder böse? Von allen Rändern drängt das Ungeheure ein. Das ist es, was in unserem Dasein geschieht, wenn in unserem Innern das Böse in Bewegung gerät. Alle Erscheinungen kündigen einen letzten Schrecken an. Auf einmal werden alle Dinge falsch, so unbegreiflich verzerrt, daß einem die Unerlöstheit des Seins laut entgegenstreit. Es ist möglich in unserer Welt, daß der Mensch einen Gott hat und eine lebendige Seele, aus den beiden besteht, in den beiden sich freut, von den beiden her leidet und dann erklärt, es gebe keinen Gott und keine Seele. Die Fähigkeit des Menschen, zu verneinen, kennt keine Grenzen. Auf einmal ist der Mensch «fertig». Selbst seine Asche ist verglüht.

Wer von uns hätte all das nicht erfahren? Sowohl die Höhe als auch die Tiefe der Gott ausgelieferten Existenz. Christi Leben selbst bestand im Aushalten dieser gegensätzlichen Erlebnisse, die ihn so weit trieben, daß sein «Blutschweiß auf die Erde niederrann». Erlösung besteht dann darin, daß der Mensch von seinen Höhen und seinen Tiefen Abstand nimmt und sagt: All das ist vorläufig, berührt das Wesen meiner Gottbeziehung nicht. Das ist dann die Tapferkeit zum Sein, ja zum wesenhaften Sein. Das Eigentliche der Tugend der Tapferkeit ist nicht Angriff, nicht Selbstvertrauen und nicht Zorn, sondern *Standhalten und Geduld*. Nicht aber deswegen – man kann das nicht zu häufig wiederholen –, weil Geduld und Standhalten schlechthin besser und vollkommener wären als lebendige Tat und Selbstvertrauen, sondern deshalb, weil die wirkliche Welt so gebaut, aus solchen Gegensätzen zusammengestellt ist, daß erst im äußersten Ernstfall, der außer dem Standhalten gar keine andere Möglichkeit des Widerstandes übrig läßt, die letzten und tiefsten Seelenkräfte des Menschen sich zu offenbaren vermögen. Die Geduld ist etwas ganz anderes als das wahllose Hinnehmen von irgendwelchen Übeln. Thomas von Aquin sagt: «Geduldig ist nicht, wer das Übel nicht sieht, sondern wer sich dadurch nicht zu Traurigkeit hinreißen läßt.» Geduldig sein heißt: sich durch die Verwundungen, die aus der Verwirklichung des Guten erwachsen, nicht die Heiterkeit und die Klarsichtigkeit der Seele rauben zu lassen.

Wird aber das Leben in all seinen Dimensionen, sowohl als Glück wie auch als Schmerz, nicht geduldig hingenommen, so entsteht der *Zustand einer letzten Gottlosigkeit*. Nicht so aber, daß Gottes Sein ausdrücklich geleugnet wäre. Nein, solche Menschen können sehr fromm und gottbezogen sein. Das aber nur im Bereich des Lichthaften, Beglückenden und Frohen

ihrer Existenz. Sie vermögen ihre Dunkelheiten, ihr Unglück und ihre Traurigkeit nicht mit Gott in Beziehung zu setzen. Und so hat Gott nicht mehr Macht über ihr gesamtes Leben. Sie weichen jenem aus, was eine letzte Entscheidung für Gott bedeutet. Sie finden Gott nicht mehr in der vordergründigen Sinnlosigkeit der Welt und des eigenen Lebens. Sie können nicht mehr mit Gott jenes Große aussprechen, das den eigentlichen Inhalt der Schöpfungsgeschichte ausmacht: «Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut» (Gen 1, 31). Indem der Mensch dieses Wort nicht mehr aussprechen kann hinein in sein eigenes Leben, entsteht in ihm eine letzte Unverbindlichkeit der Wirklichkeit der Welt und Gott gegenüber. Er läßt Gott nicht mehr «herrschen»; gibt ihm seine Dunkelheiten nicht preis, verbannt Gott auf die Lichtseite der Schöpfung, öffnet ihm seinen eigenen Abgrund nicht. Er hat keinen «Allherrscher» mehr, sondern nur ein schwaches, kleinliches Gegenüber, das ihm im wesentlichen Bereich seines Schicksals, in seinem Leid nicht zur Seite stehen kann.

Abkehr vom christlichen Gott

Genau diese seelische Situation stellte sich im frühen Christentum des 2. Jahrhunderts ein. Die erste Glut der Opferbereitschaft einer noch christusnahen Zeit hatte sich ausgeglüht; die Naherwartung der baldigen Wiederkunft Christi in Herrlichkeit hatte sich als sinnlos erwiesen; die Christen befanden sich wieder in einer Welt, die sich ihrem Glauben an das Gute entzog. Darin bereitete sich eine unerhörte, bis zu unserer Zeit nie wieder erlebte *Abwendung vom christlichen Gott* vor. Das einfache Volk blieb zwar seinem leidenden Erlöser treu, wie das «Volk» vom Leid der Existenz immer mehr versteht als die durch Gebildetheit oft verbildete Klasse der «Wissenden». Dem einfachen, sein Leben in der Nähe der dem Leid und der Unberechenbarkeit des täglichen Schicksals ausgelieferten Kreatur verbringenden Menschen ist Gott in einer besonderen Weise nahe. Überall in seinem Leben, im Glück und im Leid, läuft der Rand, auf dessen anderer Seite Gott steht.

Zur gleichen Zeit aber standen Menschen auf, die vor einem Gott, der Leid, Finsternis und Verirrung zuläßt, ja der sich in die Dunkelheiten menschlichen Daseins begibt, indem er Mensch wird, nicht mehr die Knie beugen, von ihm nichts wissen wollten. Geschichtlich ist diese Bewegung unter der Bezeichnung «*Gnosis*» oder «*Lehre der Wissenden*» bekannt geworden. Es sind feinfühligere, kultivierte Menschen, die dieser Bewegung die entscheidenden Impulse gegeben haben. Sie erlebten die ganze Spannung des Daseins, die Widersprüche des konkreten Lebens in ihrer Härte und gedanklichen Unauflöslichkeit. Sie erfuhren das Gute sehr lebendig, besonders in dessen existentieller Form, als das Edle, Reine und Schöne; sie fanden sich den Forderungen des Geistes ausgesetzt, vor allem in der Gestalt des Hohen und Idealen. Und das alles in einer sehr verletzlichen Weise, so daß sie geneigt waren, alle Unvollkommenheit als Bedrohung zu erleben, sie einfachhin mit dem Bösen gleichzusetzen. Das Unvollkommene darf schlechthin nicht existieren. Das Leid wird als eine Macht empfunden, als eine seinsbestimmende Wirklichkeit, als etwas Lebendiges und Gott Entgegengesetztes. Es gilt, sich all dem zu entziehen, rein und vollkommen zu bleiben und alles zu verurteilen, was in den finsternen Bereichen der Welt, in Sünde und Kraftlosigkeit dahinschwankt. Für Barmherzigkeit bleibt da kein Raum mehr übrig. Es ist in dieser Welt nur das eine notwendig: den eigentlichen Menschen, dieses in die Tiefe gestürzte Lichtwesen, von seiner Gestürzttheit zu befreien, alles abzulehnen, was Milde und gütige Nachsicht bedeutet. Das geknickte Rohr soll gebrochen und der glimmende Docht ausgelöscht werden. In einer geisteserleuchteten Gemeinschaft der Reinen haben sie kein Recht für «Dasein». Und auch ein Christus kann nicht Gott sein, der sich an die Seite der Schwachen und Beladenen stellt, der den Kranken hilft und die Kleinen segnet, der Mitleid mit menschlicher Not hat, derart, daß sie ihm Tränen aus den Augen preßt, der Zuneigung ist

zum bedrohten Geschöpf. Nein, Christus ist reines Lichtwesen und keine Schwachheit hat an ihm teil. Gott ist immer schön, immer beglückend, immer den Reinen zugewandt. Mit Sündern, die den Einbruch der Gottesherrlichkeit in die Welt verhindern, hat er nichts zu tun. Solche Menschen gehören in den vom Satan beherrschten Bereich der Welt, sollen verdammt, ausgeschieden werden, damit die Schöpfung wie mit Engelsflügeln aus eigener Kraft zu Gott emporsteigen kann. Ein sich erniedrigender, verurteilter, sterbender Gott ist kein Gott für die Reinen, ist Erfindung sündhafter Ohnmacht der Unwissenden und Unbelehrbaren.

Dies und vieles andere mehr sollte erwähnt werden, um die gnostische Bewegung zu charakterisieren. Ich habe hier aus der Vielartigkeit der gnostischen Gedanken und Systeme nur einen Grundtypus herausgehoben, eine absolute Gnosis sozusagen, die sich nach den jeweils gegebenen Voraussetzungen zum System der Weltdeutung entfalten kann. Genauer gesagt: Eine psychologische Struktur, die zur «Gnosis» wird, sobald sie sich in der Erlebnisstruktur eines Menschen durchsetzt. Ich sehe darin nur eine geschichtliche Verwirklichung jener Grundversuchung des inneren Menschen, von der vorhin die Rede war.

Eirenaios, der Friedensmann

Gegen diese Reinen und Selbstgerechten, gegen die Verbanung Gottes auf die Sonnenseite der Welt hat sich ein Mensch im 2. Jahrhundert aufgelehnt. In dieser Zeit, um das Jahr 115, wurde in Kleinasien ein Mann geboren, der nach der Bedeutung seines Namens, *Eirenaios*, ein *Friedensmann* sein sollte und der Gottes Allherrschaft und Barmherzigkeit bis zum Blut seines Märtyrertums verteidigte. Eirenaios wurde zum Vater jenes Glaubens, den wir heute besitzen, der uns in den Widrigkeiten unserer Alltäglichkeit aufrechterhält. Er war Schüler des heiligen Polykarpos, der seinerseits seinen Glauben vom heiligen Evangelisten Johannes empfing. Von seinem Leben wissen wir recht wenig. Sein Schicksal verschlug ihn aus Kleinasien nach Gallien. Wahrscheinlich geht die Missionierung großer Teile Ostgalliens auf ihn zurück. Als Bischof von Lyon bekämpfte er mit Wort und Schrift die gnostische Irrlehre. Über die Einzelheiten seines Lebens fehlt genauere Kenntnis. Seine Schrift, *Elenchos kai anatropes tes pseudonomou gnoseos*, «Entlarvung und Widerlegung der falschen Gnosis», gewöhnlich «*Adversus haereses*» zitiert, enthält fünf Bücher in griechischer Sprache und ist für uns in einer getreuen lateinischen Übersetzung erhalten. Wichtige griechische und armenische Fragmente existieren, vor allem aus Buch 4 und 5. Das Werk wurde – mit Unterbrechungen – etwa zwischen 180 und 190 vollendet. Man kann die Bedeutung dieses Werkes für die Zukunft der Christenheit kaum überschätzen. Worin bestand der von Eirenaios bewirkte Umbruch im christlichen Glauben?

Die Botschaft von einem guten Gott

Man könnte als Grundeinsicht der Geschichtsauffassung von Eirenaios das Jesuslogion des Markusevangeliums hinstellen: «Auch sagte er zu ihnen: So ist es mit der Herrschaft Gottes, wie wenn ein Mann den Samen auf die Erde wirft und schläft und aufwacht, nachts und tags; und der Same sproßt und macht sich lang, wie – der Mann weiß es nicht» (Mk 4, 26–27). Eirenaios begreift dieses Gleichnis als die Geschichte der Menschheit: Die Menschheit wächst einem Ziel entgegen, das menschlich unerreichbar ist; dieses Ziel ist die Vergöttlichung. *Wie erschafft Gott Götter?* Wir sehen sogleich, welcher große Geist Eirenaios sein mußte, um überhaupt diese Frage zu stellen, derart in das Wesentliche der Botschaft Christi vorzustoßen. «Wir sind nicht von Anfang an Götter geworden, sondern zuerst Menschen und dann erst Götter. Gott ist in seiner einmaligen Güte so weit gegangen, daß er spricht: (Ich habe gesagt: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten allesamt)» (IV 38; 4).

Nochmals: Wie kann Göttliches aus dem der Not und dem Tod ausgelieferten Menschendasein emporsteigen? «Wie will der Gott werden, der

noch nicht einmal Mensch geworden ist? ... Mensch, du bist ein Werk Gottes. Erwarte also die Hand deines Künstlers, die alles zur rechten Zeit macht; zur rechten Zeit für dich, der du gemacht wirst! Bringe ihm ein weiches, williges Herz entgegen und bewahre die Gestalt, die dir der Künstler gegeben, und halte dich formbar, damit du nicht verhärtest und die Spur seiner Finger verlierst! Wenn du den Abdruck seiner Finger in dir bewahrst, wirst du zur Vollkommenheit emporsteigen. Die Kunst Gottes gestaltet den Lehm, der du bist. Nachdem er dich aus dem Stoff geformt hat, wird er dich schmücken von innen und außen mit reinem Gold und Silber. So sehr wird er dich schön machen, daß am Ende er selbst (der König) nach dir verlangt. Wenn du dich aber verhärtest, die Spuren seiner Kunst in dir verwischest und undankbar gegen ihn wirst, weil du nur ein (hinfalliger) Mensch geworden bist, so hast du durch deine Undankbarkeit gegen Gott mit einem Schlag seine Kunst an dir und dein Leben verloren. Das Erschaffen kommt der Güte Gottes zu. Erschaffen werden ist aber das Wesen der menschlichen Natur» (IV 39; 2).

Der Mensch, so wie ihn Gott sich vorgestellt hat, existiert noch nicht. Die Schöpfung ist noch nicht zu Ende. Sie erreicht ihre endgültige Vollendung erst, indem der Mensch den ihm zugeordneten Wesensraum, den Himmel, betritt. Diese Schöpfungsauffassung liest Eirenaios aus dem biblischen Bericht heraus: Der Mensch ist erschaffen «nach dem Bild» Gottes und auf die «Gleichgestalt (homoiosis) von Gott» hin. Die Menschheitsgeschichte ist ein einziger Aufstieg oder Evolution von einem ursprünglichen Seinsbestand her – unter Gottes Führung und Gestaltung – auf den Punkt Omega, auf die Vergöttlichung in Gott zu. «Durch solche Ordnung, Harmonie und Führung wird der (keimhaft – als Bild Gottes –) ins Dasein gesetzte Mensch zum Gleichnis des Unerschaffenen, indem nämlich der Vater sein Dasein will und beschließt, der Sohn an ihm wirkt und ihn bildet, der Geist ihm Nahrung und Wachstum gewährt. So kommt der Mensch allmählich vorwärts und steigt zur Vollkommenheit empor, gelangt in die Nähe des Unerschaffenen. Der Mensch mußte zuerst ins Dasein gesetzt werden, dann wachsen, erstarken, sich vervielfältigen und innerlich entfalten, um schließlich in der Anschauung Gottes verherrlicht zu werden. Die Anschauung Gottes ist unser Ziel und zugleich der Grund unserer Unvergänglichkeit. Diese besteht in der Nähe zu Gott» (IV 38; 3).

Der unvollendete Mensch

Die konkrete Struktur menschlicher Sich-Entfaltung ist die uns zugewandte Seite der göttlichen Schöpfertätigkeit. Diese bedeutet also kein gewaltsames Hineinstoßen der Dinge in eine fertige Gestalt, sondern ein aufsteigendes Entstehenlassen menschlichen Wesens aus dem Schoße des Weltseins. *Der Mensch ist noch nicht vollendet.* Er ist wesenhaft ein werdendes Wesen, das erst als Himmel vollendet wird durch die absolute Nähe Gottes. Menschliches Wesen ist wesentlich Zukunft. Was mich an dieser Einsicht fasziniert, ist die Zusammenschau der fernsten Bereiche der Weltdeutung. Eirenaios hat sich kühn in die äußersten Gefahrenzonen menschlichen Denkens begeben, um das Menschsein in seiner ganzen Spannung zu erfassen. Wie könnten wir die Größe dieses Abenteuers des Geistes verkennen!? Daß diese Zusammenschau, diese schöpferische Synthese – ohne Vorbild und ohne irgendeinen Ansatz in der vorhergehenden Theologie, rein aus dem Genius von Eirenaios entsprungen – zwischen Heilsgeschichte und Schöpfung, zwischen Erschaffung des Menschen, seiner Entfaltung, seiner oft so dunklen Geschichte und seiner absoluten Zukunft in aller Redlichkeit versucht wurde, darin besteht die einmalige und geistesgeschichtlich entscheidende Leistung dieses in seinem Optimismus unerschütterlichen Theologen des 2. Jahrhunderts. Im Ansatz finden wir hier jene Schau der Welt, die später etwa durch Bergson, Blondel und Teilhard de Chardin weiterentwickelt wurde.

Im Geschichtsbewußtsein von Eirenaios gibt es keine Trennung zwischen Weltwirklichkeit und der Sphäre des Religiösen. Die Welt selbst ist für ihn in ständiger Umwandlung. Sie wird, indem sie zu Menschen aufsteigt,

hineinintegriert in den Heilsplan Gottes. Vielleicht das Bedeutendste von all dem ist: Wir haben hier einen Mann vor uns, der – vielleicht zum erstenmal – die Welt und die Natur in christlicher Ergriffenheit schauen und erleben konnte, der einfach nicht mehr zu trennen vermochte zwischen Glauben und Welterfahrung, zwischen Anbetung und Leben; für den die Wirklichkeit zur Transparenz des Göttlichen wurde; einen Menschen, für den alles heilig und nichts unheilig war in der Welt, der sich weigerte, irgendeinen Teil der Wirklichkeit von seiner christlichen Sympathie auszuschließen, der in der Welt und in der Menschheit einen Gegenstand der unendlichen Liebe Gottes sah, eines Gottes, dessen Freude in der Lebendigkeit seiner Schöpfung besteht.

Es gehören Mut und Seelengröße dazu, vom Menschen so zu denken, im eigenen Herzen einer *alles überwindenden Hoffnung* Raum zu geben; entschlossen zu sein, zu glauben, daß unsere oft so dunkle Welt, unsere Erfahrungen, all das, was sich mit uns ereignet und was uns widerfährt, nicht «gottfremd» ist; daß im Sein der Welt ein geheimnisvoller Sinn waltet, eine Dynamik, die in die Vollendung weist.

Das Gute und das Böse

Unsere Erfahrungen zeigen ein doppeltes Gesicht auf. Einerseits: Das Böse existiert; wir erfahren es vor allem als Leid und in seiner das ganze Dasein zerstörenden Wirklichkeit, als Tod. Andererseits: Gott ist die absolute Güte. Er ist Schöpfer des Universums, und seine Liebe hat nur ein einziges Ziel: den Menschen in die Unzerstörbarkeit ewigen Lebens hineinzuführen. «Gloria Dei vivens homo» – «Gottes Ruhm ist der lebendige Mensch» (IV 20; 7). Eirenaios gibt selbst *dem menschlichen Tod* eine tröstliche Auslegung. Tod entstand in biblischer Sicht, indem Gott den Menschen vom Baum des immerwährenden Lebens entfernte, ihn aus dem Paradies vertrieb. Diese Austreibung des Menschen aus dem Paradies, aus dem Seinsgefüge der Lebendigkeit und Unsterblichkeit, ist für Eirenaios keine Strafe, sondern eine Tat der erbarmungsvollen Hinneigung Gottes zum gefallenem Geschöpf:

«Gott ... entfernte den Menschen aus Erbarmen vom Baum des Lebens ..., damit der Mensch nicht für immer Sünder bleibe und die Sünde nicht unsterblich sei und das Übel nicht unendlich und unheilbar. Deshalb setzte er der Übertretung einen Damm, indem er den Tod dazwischen (zwischen sich und den Menschen) legte. Er setzte somit der Sünde ein Ende durch die Auflösung des Fleisches in der Erde, damit der Mensch endlich aufhöre, sündig zu sein, und sterbend anfrage, für Gott zu leben» (III 23; 6).

Ein unerhörter Ansatz biblischer Theologie. Er wurde selbst von den neuesten Denkern unserer Glaubenslehre noch nicht ausgewertet, geschweige denn weitergeführt. Mit diesem Gedanken hat Eirenaios eine neue Möglichkeit der Deutung menschlichen Todes und des Leides überhaupt geschaffen, eines Verständnisses unserer Hinfälligkeit als Ausdruck vom Erlösungswillen Gottes. Hinter diesem Gedanken, wie überhaupt hinter der ganzen Seinsauffassung von Eirenaios, steht das Bild von einem über alles Böse herrschenden, großen und gütigen Gott:

«Gott hört niemals auf, wohlzutun und den Menschen zu bereichern ... Der Mensch ist ein Gefäß der Güte Gottes, ein Werkzeug der Verherrlichung.» «Gott spendet Wohltaten. Der Mensch empfängt sie. ... Deshalb schreitet der Mensch, der in Gott verbleibt, immer weiter voran zu Gott. ... Gott verspricht dem Menschen, ihm immer mehr zu schenken. Er sagte: «Geh' ein in die Freude deines Herrn» (IV 11; 2). Dieses Bild Gottes ist ein Sieg hoffnungserfüllten Denkens. Dem Wohlwollen Gottes kann sich der Mensch nirgends, in keinem Bereich seines Daseins, nicht in seinem Glück und nicht in seinem Leid, entziehen: «Niemand wird Adam aus den Händen Gottes entrinnen können» (V 1; 3). Bildlich ausgedrückt: Es gibt keine «zwei Hände» Gottes; die eine, die segnet, und die andere, die straft. Gottes Berührung ist immer gütig und schöpferisch: «Es ist keine (andere Hand) Gottes zu suchen als die, welche von Anfang an bis zum Ende uns bildet, uns dem Leben anpaßt, ihrem Geschöpfe beisteht und es (am Ende) ... zum Gleichnis Gottes vollendet» (V 16; 1).

Ist aber menschliche Geschichte Vorbereitung und Vollzug der Vergöttlichung, so muß sie aus Vorbereitung und Vollzug

der Gottesschau sein: «Durch vielerlei Bemühungen machte sich Gott für den Menschen sichtbar, damit der Mensch nicht von ihm abfalle und nicht aufhöre zu sein ... Das Leben des Menschen ist die Anschauung Gottes» (IV 20; 7). Damit es aber für den Menschen einen Raum für das Voranschreiten gibt, bewahrt Gott zugleich seine Unsichtbarkeit. Gott muß immer größer bleiben als unser menschliches Herz. *Die seinsbegründende Spannung nach einem immer größeren Gott* darf im Menschen nicht erlahmen, sonst würde er die Spannung zum Leben verlieren:

«Gott bewahrt seine Unsichtbarkeit, damit der Mensch ihn nicht als zu klein empfinde und nicht aufhöre, nach ihm vorwärts zu streben.» – Deshalb offenbart Gott seine Geheimnisse nur allmählich, nach und nach, und führt den Menschen nur schrittweise in sein eigenes Leben ein. Somit gibt es auch für unsere Gotteseerkenntnis eine echte, vom Unvollkommenen zum Vollendeten voranschreitende Geschichte: Alles soll in rechter Ordnung, nicht zu früh und nicht zu spät, im richtigen Zusammenhang der Aufnahme- und Erlebnisfähigkeit des Menschen geschehen. «Von Anfang an sprach Gott durch den Sohn von sich selbst ... Er hat aber alles der Menschengeschichte angepaßt und mit dem Menschen in Zusammenhang gebracht. Wo Zusammenhang ist, da ist auch Beständigkeit, wo Beständigkeit, da geschieht alles zur rechten Zeit. Und so traf Gott zum Nutzen des Menschen seine Anordnungen und verteilte seine Gnade, indem er sich dem Menschen nach und nach offenbarte» (IV 20; 7).

Die Führung des guten Gottes

Die Pädagogie der Gotteseerkenntnis, dieses «*Immer-mehr-Offenbaren*» Gottes, wird niemals aufhören, nicht einmal im Himmel. Der Mensch wird immer derjenige bleiben, der in Gott hinein voranschreitet, immer mehr von Gott empfängt. Gottes Unermeßlichkeit kann durch keine geschöpfliche Aufnahmebereitschaft voll ausgeschöpft werden. Deshalb bleibt Gott für den Menschen immer der Größere. Dies aber nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen, im Himmel. Unsere Vollendung im verklärten Seinsbereich des Himmels wird in einem immer wachsenden Hineinschreiten in Gott, in die Dimensionen der Vollendung bestehen:

«So gehört es sich: Gott muß über alles hinaus der Größere bleiben. Nicht nur in dieser, sondern auch in der künftigen Welt. Gott bleibt immer der Sich-Mitteilende, und der Mensch immer derjenige, der empfängt. Sagt doch der Apostel, daß, wenn alles übrige untergeht, drei Dinge noch verharren: Glaube, Hoffnung und Liebe. Denn: Unerschütterlich bleibt unser Hinarbeiten zu unserem Lehrer hin ... Immerdar, in Ewigkeit dürfen wir darauf hoffen, etwas mehr von Gott geschenkt zu erhalten, von ihm zu lernen, weil Gott der Gute ist und unerschöpflichen Reichtum besitzt, eine Herrschaft ohne Ende und Unbegrenztes, das er uns mitteilen kann» (II 28; 3).

Ich bin der Ansicht, daß diese Schau der Welt, diese denkerische Tat eines hoffenden Herzens nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Mit Eirenaios ist im christlichen Denken eine mächtige Bewegung der Hoffnung aufgebrochen. *Er hat das christliche Dasein aus dem toten Winkel der Verzweiflung herausgerissen.* Er hat für die Zukunft gedacht. Trennungswände, die vom Pessimismus und von Kleingläubigkeit aufgerichtet wurden, hat er niedergedrückt. Auf solche denkerische Grundlage läßt sich gläubiges Dasein, selbst in einer Welt der vorläufigen Finsternis und scheinbaren Gottverlassenheit, aufbauen. Die Zuversicht von Eirenaios befreit den Menschen zu größerem Tun. Die Umwandlung des Weltbildes, die sich bei ihm anzeigt, wird für die ganze Zukunft des Christentums entscheidende und weitreichende Folgen haben. Sie betrifft den ganzen Menschen in seinem Selbst- und Weltverständnis, weil sie den Menschen und die Welt von der Erlösung her begreiflich macht. Von woher schöpfte aber Eirenaios seine Zuversicht?

Kindwerdung Gottes

Es war – so glaube ich – *seine Christusbegegnung*, die ihm Mut und Hoffnung gab, die dunkle Geschichte der Menschheit vom Licht Gottes her zu deuten:

Gott ist unter uns erschienen in *Gestalt eines Kindes*. Dies ist für Eirenaios ein Ereignis von symbolhafter Bedeutung. Gott, der mit uns zum Kinde wird, ist der Grund und der Ursprung unserer Hoffnung. Das «Mit-uns-zum-Kinde-Werden» (*coinfantatio, syneipaisis*) Gottes soll für alle Zeiten als Grundlage der Deutung menschlicher Geschichte werden:

«Das Wort Gottes wurde mit uns zum Kinde. Gott war vollkommen Nicht also seinetwegen erschien er als Kind unter uns, sondern um des Kindheitszustandes des Menschen willen. Er hat sich für uns begreifbar gemacht, wie eben wir ihn begreifen konnten» (IV 38; 2). «Gott war imstande, dem Menschen die Vollkommenheit von Anfang an zu gewähren. Der Mensch war aber unfähig, sie aufzunehmen. Denn: er war noch ein Kind ... Gott hätte in seiner unaussprechbaren Herrlichkeit zu uns kommen können. Wir aber waren nicht fähig, die Größe seiner Herrlichkeit zu ertragen» (IV 38; 1). Gott wollte den Menschen lehren, «seinen Geist zu ertragen, die Gemeinschaft mit Gott auszuhalten» (IV 14; 2). So kam Christus zu uns, um uns – wie Erwachsene Kinder zu umhengen pflegen – «in den Schoß des Vaters zu sammeln» (V 2; 1). Dadurch ereignete sich in Christus die «Vereinigung des Menschen mit dem Wohlgefallen Gottes» (IV 20; 4). In Christus wurde der Mensch fähig, «Gott in sich aufzunehmen; zugleich hat sich in ihm Gott daran gewöhnt, im Menschen zu wohnen» (III 20; 2). «So näherte sich Gott dem Menschen ... Es mußte einer kommen, ein Mittler zwischen Mensch und Gott, der mit den beiden verwandt war und so beide in Freundschaft und Eintracht zusammenführen konnte. Einer, der fähig war, die Menschen Gott nahezubringen, sie mit Gott bekannt zu machen» (III 18; 7). Auch Gott mußte sich – nach Eirenaios – an die Menschen gewöhnen: «Gott ist zum Menschensohn geworden. So gewöhnte er sich, im Menschengeschlechte zu wohnen, im Menschen zu ruhen, Wohnung zu nehmen in seinem Geschöpf» (III 17; 1). Mit Christi Tat der «Kindwerdung-mit-uns» wird die Geschichte unserer Vorläufigkeit abgeschlossen und das Leben in der Herrlichkeit eröffnet: «Der Sohn, das eingeborene Wort, stieg hinab in das Geschöpf, in sein Gebilde, und wurde von ihm aufgenommen. Das Geschöpf nahm das Wort auf, stieg zu ihm hinauf, erhob sich über die Engel. So wurde das Geschöpf zum Bild und zum Gleichnis Gottes» (V 36; 3).

Dann stellt sich der ewige Sabbat ein. Der Mensch wird in die Ruhetiefe der Gottheit hineingenommen und gelangt zu sei-

ner endgültigen Lebendigkeit. Der siebente Tag der Schöpfung bricht an: «Am siebenten Tag, dem geheiligten, an dem Gott von allen seinen Werken, die er gemacht, ruht, ... an dem kein irdisches Werk mehr verrichtet wird, da sitzt das Geschöpf am Tische, den Gott ihm bereitet hat» (V 33; 2).

Wegweisung für uns

In einem Satz: *Das Weltall ist ein Gefäß und Wohnsitz des göttlichen Seins*. Christus ist das «Herz» der Schöpfung. Er durchwirkt mit seiner geheimnisvollen Dynamik alle Zeiten und Räume. Das ist die Antwort eines Bejahers, eines Liebenden. Eines Menschen, der gelernt hat, Gott überall zu finden, auch im abwegigen Leid und in tiefster Not menschlicher Existenz. Der Mensch – und nicht nur der heutige – leidet unter dem Eindruck der Abwesenheit Gottes. Er sieht oft keinen Zusammenhang zwischen seiner Lebenserfahrung und seinem Christusglauben. Diesem Menschen sagt Eirenaios in der heiligen Unbekümmertheit seiner Hoffnung: Gott ist nah; er ist der unendliche Zuschuß und Vorschuß allen Lebens in der Welt. Alles, was zu Gott hinaufsteigt, ja alles, was an Leben überhaupt zunimmt, konvergiert zu einer Vollendung. Christus ist – für Eirenaios – gleichsam der Lotse der Schöpfung, die Galionsfigur des kosmischen Schiffes unserer Welt, der Pfeil des universalen Werdens. Dadurch, in dieser Sicht, bricht in der massiven Wirklichkeit unseres Alltags eine neue Tiefe auf. Die Welt – in uns und um uns herum – wird zu einem «heiligen Ort». Gott verdichtet sich in unserem Dasein zu einem Drang ins Unendliche. Das ist die Vision von einer nicht abgeschlossenen Welt, eines offenen, auf eine ewige Vollendung hin aufgebrochenen Universums, das sich in uns Menschen in einen Himmel umwandelt. Wir leben in einer Welt, die dazu bestimmt ist, auf Gott hin durchsichtig zu werden.

Ladislaus Boros

DIE CHRISTEN UND DIE JESUANER

Vorbemerkung: Das hier dargelegte Problem will nicht als Lösung verstanden werden, sondern lediglich als Denkanstoß und Frage. Der Autor selbst gesteht, daß ihm persönlich «jegliche praktische Evidenz für die eine oder andere Seite mangelt». Der Redaktion scheint, daß die Jesuaner, insofern sie ausdrücklich in einer Art Bekenntnis lediglich die «Sache Christi» weitergehen lassen, den Auferstandenen aber ausschließen, zur Kirche Christi, wie sie «in der katholischen Kirche verwirklicht ist» («subsistit», vgl. Konstitution über die Kirche, Nr. 8), nicht gehören. Doch ist die Kirche Christi eine zweifellos vielschichtige Wirklichkeit. Alles, was das Konzil in seiner Kirchenkonstitution über jene sagt, die der Kirche zwar angehören, aber nicht im Vollsinn, ist *mutatis mutandis* ebenso über die Jesuaner zu sagen. Das gilt auch bezüglich der Zusammenarbeit mit den Jesuanern, die jedoch ein kirchliches Amt im eigentlichen Sinn nicht einnehmen können, was nicht hindert, daß Katholiken und Jesuaner in für Jesus zeugnishaften Organisationen (die insofern in einem wahren, aber nicht allseitigen Sinn Kirche darstellen) sich zusammenschließen können und sogar sollen.

Tatsächlich befinden sich heute «Jünger» und «Schüler» Jesu, Christen und Jesuaner, in allen christlichen Kirchen, ohne voneinander sichtbar geschieden zu sein. Das macht der Artikel deutlich. Diese Tatsache ins Bewußtsein zu heben, ist sein Verdienst. Deshalb drucken wir ihn ab, auch wenn wir den Sinn des unter 7 beschriebenen «Standpunktes» nicht einzu- sehen vermögen, da er dem unter 5 Gesagten zu widersprechen scheint.

Was den Verfasser eigentlich plagt, scheint dieses zu sein: Einen Menschen, der Jesu Auferstehung zwar glaubt, aber in keiner Weise seiner «Sache» anhängt, also von christlicher Liebe in seinem praktischen Leben nichts wissen will, sind wir bereit, in der Kirche zu dulden, eventuell ihm sogar kirchliche Ämter zu übertragen; hingegen schließen wir einen, der christliche Liebe zwar übt, aber an den Auferstandenen nicht glaubt, von der Kirche aus. Das scheint mit doppeltem Maß gemessen. Tatsächlich müßte der Zeugnischarakter der Kirche – sie ist nichts anderes als die

Gemeinschaft der Zeugen – viel existentieller genommen werden, zumal wo es sich um Besetzung kirchlicher Ämter handelt, die Personen, deren Mangel an greifbarer Liebe offenkundig ist, grundsätzlich nicht zugesprochen werden dürften. Diesen Mangel an unserer heutigen Praxis zeigt der Artikel – wenigstens indirekt – deutlich auf, denn wir sehen oft nur allzu einseitig so sehr auf die Orthodoxie, daß die Orthopraxis entschieden zu kurz kommt, obwohl wir doch wissen sollten, daß wer seinen Bruder nicht wirklich liebt durch die Tat ein Mörder ist und in einem Mörder das ewige Leben nicht wohnt (vgl. 1 Joh 3-5).

Die Redaktion

Das Problem

Dr. R., ein würdiger Priester, weilt zu Besuch im Pfarrhaus. Mittags kommen wir auf das «leere Grab» zu sprechen. Die Kapläne rechnen mit der Möglichkeit, es sei vielleicht nicht leer gewesen. Dr. R. ereifert sich: «Sie meinen also auch, daß nur die Sache Jesu weitergeht? Das ist aber kein christlicher Glaube mehr!» – Das meinen wir nicht. In sich und für sich lebt Jesus weiter, nicht bloß im Glauben seiner Jünger. Ob aber sein Leichnam im Grab geblieben sei oder nicht, spielt für uns keine Rolle. Dr. R. hält diese Ansicht für absurd; daß es für uns einen Mittelweg gibt zwischen «Ostern als dem großen physikalischen Wunderereignis» und «Ostern als bloß subjektivem Existenzverständnis der Jünger», das können wir ihm nicht klar machen.

Wenige Tage zuvor hatte ich zwei jungen evangelischen Pfarrern der Mainzer Schule gesagt: «Sie sind eigentlich keine Christen mehr.» Sie widersprachen: «Marxist ist, wer an der Lehre von Marx festhält; deshalb dürfen auch wir uns Christen

nennen, denn für uns ist die Lehre Christi verbindlich; ihm folgen wir, auch wenn wir nicht an den Mythos seines subjektiven Weiterlebens glauben.»

Quer zur Konfessionsgrenze gibt es heute zwei neue kirchliche Trennlinien, die in einem je verschiedenen Osterverständnis begründet sind und eine Glaubensstiefe betreffen, in die keine der bisherigen Kirchenspaltungen hinabreicht.

«Rechts» stehen jene traditionell Gläubigen, für die Ostern einen *wißbaren* Einbruch Gottes in diese Erscheinungswelt mit sich bringt. Ihnen gehört die Geschichtlichkeit des leeren Grabes zum Glaubensinhalt.

«Links» befinden sich jene von Jesus ergriffenen Menschen, die zwar sein individuelles Leben für vergangen halten, trotzdem aber (so meinen sie) auf die einzig vernünftige Weise «an Ostern glauben». Indem ihnen, wie den ersten Jüngern, im Lichte von Jesu Liebe bis zum Ende er selbst in seinen Worten und Taten «neu lebendig wird», geschieht an ihnen, soweit sie sich von ihm zur Angstlosigkeit befreien lassen, seine «Auferstehung von den Toten»: die Sache Jesu geht weiter.

Für eine mittlere Auffassung bedeutet Jesu Auferstehung kein empirisches Faktum, vielmehr ein radikal neues Selbst-, Welt- und Gottesverständnis der Jünger. Wer so denkt, hält die Geschichtlichkeit sämtlicher Wunderberichte *dogmatisch* für unerheblich – mag er sie im übrigen, als moderner Mensch, für unwahrscheinlich erachten oder aber, als noch modernerer Mensch (der vielleicht etwas Parapsychologie studiert hat), für möglich und sinnvoll halten. Ihr neues Verständnis erfahren diese Menschen jedoch nicht als bloß ihre Neudeutung des endgültig vergangenen irdischen Jesus, sondern als Ostergeschenk des Auferstandenen, das heißt als Ergebnis eines übergeschichtlichen Handelns Jesu selbst, der durch den Tod nicht vernichtet, sondern vollendet worden ist und seither als Herr der Geschichte den Seinen geheimnisvoll und doch persönlich gegenwärtig ist.

Vom Verhältnis Mitte/Rechts sehen wir hier ab; unter dem Stichwort «Entmythologisierung» ist es bereits Gegenstand einer breiten Diskussion. Viel bedeutsamer scheint das Verhältnis Mitte/Links zu sein, kurz gesagt: die Spannung zwischen den «Jüngern» und den «Schülern» Jesu, zwischen «Christen» und «Jesusanern». Beide sind Anhänger Jesu von Nazareth, beide bekennen sich zu seiner Haltung und seinem Programm; beide kommen ohne jedes märchenhafte Element aus, sind zufrieden mit einem Jesus, der wirklich in allem uns gleich geworden ist, die Sünde ausgenommen. Beide glauben an «die Auferstehung» mindestens in dem Sinn, daß Tod, Schuld und Scheitern allen Schrecken verloren und ihre Macht der siegreichen Liebe abgetreten haben.

So weit die Gemeinsamkeit, so tief reicht aber auch der Gegensatz: die Schüler glauben, daß Jesu Sache weitergeht, die Jünger glauben an den Auferstandenen. Jene sind befreit zur «Ewigkeit im Augenblick», diese dazu noch zur Hoffnung auf die Vollendung über den Tod hinaus. Jene gehen anhand der geschriebenen Worte Jesu mit sich selbst zu Rate, diese rufen zu ihrem lebendigen Herrn und Freund.

Da alle Kirchen aus Christen und Jesusanern bestehen, sollten wir uns klar werden, welche organisatorische Verfaßtheit dem, was wir denken und wollen, am besten entspricht.

Wenn jemand, ohne den persönlich Auferstandenen zu bekennen, dennoch den Geist Jesu von Nazareth so, wie er ihn versteht, für sich maßgeblich sein läßt: darf ein solcher sich zur Kirche rechnen? Darf die Kirche ihn zu den ihren zählen, ihn Pfarrer, und Theologieprofessor werden lassen?

Ein Lösungsvorschlag

Fragen läßt sich pauschal, antworten nicht. Um klarer zu sehen, wollen wir uns deshalb zunächst zwei grundverschiedene Bedeutungen des Begriffs «Kirche» bewußt machen und dann versuchen, zu praktischen Folgerungen zu gelangen.

1) Die Kirche ist wesentlich die Gemeinde der «Zeugen der Auferstehung» (Apg 1, 22). Als solche ist sie an Ostern und Pfingsten von Gott selbst gegründet worden; aus diesem Glauben hat sie zu allen Zeiten ihre Freude geschöpft; für ihn hat sie Spott und Verfolgung erduldet. Ihn wird sie auch, solange es Menschen gibt, durch die Zukunft tragen. Damit unserer Erde die österliche Siegesstimmung nie mehr verlorengelasse: deshalb gibt es die Kirche, als den Ort der entscheidenden göttlichen *Antwort* auf alles menschliche Suchen.

2) Zum andern gibt es jedoch auch die Gemeinschaft all derer, die von der *Frage* nach Jesus bewegt sind. Wie jedes Verhältnis zwischen Personen, kennt auch die Beziehung der Menschen zu Jesus die verschiedensten Grade, Färbungen, Phasen. Begnügen wir uns für jetzt mit einer groben Einteilung in vier verschiedene «heilsgeschichtliche Standorte»:

a) Tabor. So erlebt sich etwa ein Kind am Tag der Erstkommunion. Sein Glaube steht noch weit vor der Todeslinie, Jesus ist ihm der verklärte Herr: «Hier ist gut sein».

b) Karsamstag. Der Kinderglaube ist grausam enttäuscht worden. Beispiel sind die Emmausjünger: «Wir aber hatten gehofft.» In der Form der Enttäuschtheit lebt das Verhältnis zu Jesus noch irgendwie, doch nur als bittere Erinnerung. Mit der Sache Jesu ist es aus.

c) Ostern jesuanisch verstanden. «Mußte nicht Christus all dieses leiden?» Nichts ist verloren, sondern Jesu Sache geht durch uns weiter. Der Geist der Freiheit und Liebe kann nie mehr ausgelöscht werden. An Jesus als vergangenem Individuum freilich liegt nichts; er bleibt tot: eben deshalb verlieren wir, denen es ebenso gehen wird, dank seiner unsere Angst.

d) Ostern christlich verstanden. Jesus lebt trotz seines Todes, er ist uns erschienen, sein Leben ist unser Heil. Das Individuum Jesus ist identisch mit dem ewigen, persönlichen «Du» Gottes selber. Und auch wir sollen einmal bei ihm sein dürfen, wo er ist (Joh 14, 3).

3) Als äußerlich, gesellschaftlich sichtbare Wirklichkeit verstanden, umfaßt «die Kirche» zweifellos Menschen all dieser Erlebnisweisen.¹ Die Phasen 2a) und 2b) lassen wir fortan beiseite; als kirchliche Vollzüge sind sie unstabil: das Kind wird größer, der Enttäuschte wird früher oder später alles Interesse an der Kirche verlieren. Die beiden Oster-Auffassungen hingegen sind stabil und lebenskräftig. Damit stehen wir vor dem praktischen Problem: Kann die Kirche den Jesusanern gerecht werden, ohne das echte Osterzeugnis zu verkürzen? Das scheint die Quadratur des Kreises zu erfordern: Einerseits darf zur Kirche gehören und in ihrem Namen auftreten nur, wer an die Auferstehung glaubt; andererseits scheint die Kirche nicht im Sinne Jesu zu handeln, wenn sie Menschen ausschließt, die ihr Leben ausdrücklich unter das Programm seiner Nachfolge stellen.

4) Nach langen Überlegungen und vielen Gesprächen sehe ich keine andere Möglichkeit, als den Begriff «Zugehörigkeit» aufzufächern. Im vollsten Sinn gehören nur die Menschen zur Kirche, die *sowohl* mit ganzer Hingabe «das Wort Jesu halten» *als auch* an ihn, den Auferstandenen, glauben.

Doch nicht nur aus ihren Heiligen besteht die Kirche. Weil in beiden Dimensionen, dem Osterglauben wie der Nachfolge, ein echtes Verhältnis des Menschen zu Jesus sich vollzieht, deshalb läßt sich vielleicht sagen: Auf jeweils andere, analoge, aber wahre Weise gehören, zum einen, auch solche Menschen zur Kirche, die zwar an Ostern glauben, jedoch mit größter Selbstverständlichkeit nicht im Traum daran denken, mit der Bergpredigt Ernst zu machen.

Das andere Extrem sind die Jesusaner. Ihnen fehlt die Dimension des Osterglaubens, die der lebendigen Nachfolge kann hingegen sehr intensiv sein. Auf ihre Weise gehören darum auch sie irgendwie zur Kirche.²

5) Wer dazugehört, muß auch mittun dürfen – freilich gemäß der Weise seiner Zugehörigkeit. Deshalb sollten die Jesusaner

auf keinen Fall Bischöfe, Priester, Pfarrer werden können. Denn sie vermögen die Kirche nicht als Ostergemeinde zu repräsentieren. Wer nicht im Vollsinn Zeuge der Auferstehung ist, kann die Kirche dort, wo sie Tod, Auferstehung und Wiederkunft ihres Herrn verkündet, nicht vertreten. Somit gehört, wer sich ausdrücklich als Jesuaner bekennt, weder auf die Kanzel noch an den Altar der christlichen Gemeinde. Erfahrungsgemäß legt er darauf auch gar keinen Wert. Insofern muß es, und zwar innerhalb der Kirche, durchaus auch eine irgendwie organisatorische Trennung der beiden wesensverschiedenen Bekenntnisse geben: Ob Jesus lebt, ob wir auf ein ewiges Leben hoffen dürfen – wenn es in der Kirche keinen deutlich umgrenzten Raum gibt, wo über diese Grundfragen Einheit herrscht, dann zerreibt man sich in inneren Streitereien und behält keine Strahlkraft.³

6) Wie steht es bei den übrigen kirchlichen Ämtern? Hier gibt es grundsätzlich zwei Möglichkeiten: Entweder die Kirche stellt sich auf den Standpunkt: weil jeder kirchliche Amtsträger irgendwie die gesamte Kirche vertritt, darum verlangt auch das konkreteste, praktischste Amt von dem, der es innehat, das volle Glaubensbekenntnis und mindestens den Versuch eines bewußt christlichen Lebens. Das würde dann gelten bis hin zur bischöflichen Sekretärin und zum Hausmeister eines kircheneigenen Gebäudes.

In diesem Fall bliebe den Jesuanern *jedes* kirchliche Amt verschlossen; sie müßten, wie ja ihr Meister auch, selber zusehen, wie sie ohne die Hilfe religiöser Institutionen ihren Auftrag erfüllen können. Sie dürften sich darüber nicht beklagen; denn natürlich können die Christen sehr wohl der Ansicht sein: ihr Höchstes, das Osterzeugnis, der Dienst an der eschatologischen Siegesstimmung – diese zentrale kirchliche Aufgabe dürfe nicht dem Mißverständnis ausgesetzt, durch keinerlei Zugeständnisse gefährdet werden. Um die todverfallene Welt etwas zu humanisieren, dazu brauche es die Kirche nicht.

7) Doch scheint auch der gegensätzliche Standpunkt nicht von vornherein sinnlos: Bei manchen kirchlichen Berufen wäre der Osterglaube des Betreffenden weniger ausschlaggebend als seine Tüchtigkeit und sein Einsatz; durch diese Tätigkeiten würde die Kirche dann nicht *als* Oster-Gemeinde repräsentiert, sondern als die Jüngerschar dessen, der gekommen ist, allen zu dienen und den Letzten ihre geraubte Würde wiederzugeben. In dieser Sicht könnte manche kirchliche Berufe (in der Verwaltung etwa) sogar ein Heide ausüben, andere sollten mindestens den Jesuanern offenstehen.⁴

Das dargelegte Problem darf nicht länger im Bereich begriffloser Emotionen bleiben. Es sollte uns zunächst einmal in seiner ganzen Schärfe bewußt werden, und dann sollte man den Mut haben, klare Entscheidungen zu fällen.

Dr. Jürgen Kuhlmann, Nürnberg

Anmerkungen

¹ Ob wir sogar «Glaubensweisen» sagen dürften, ist eine terminologische Frage; immethin ist keine notwendig mit schuldhaftem Unglauben verbunden.

² Dafür scheinen auch folgende Gründe zu sprechen:

a) Der Menschen inneres Verhältnis zum auferstandenen Christus läßt sich schlecht zum äußeren Kriterium einer rechtlichen Zugehörigkeit machen. Viele sind sich selbst nicht klar, zu welcher «Gruppe» sie gehören. Viele entwickeln sich von der einen zur andern. Eine Kontrolle ist unmöglich.

b) Die Jesuaner sind die der eigenen Position bewußten Wortführer der Volkskirche, das heißt jener vielen Menschen, die nach Ausweis der Umfragen Weihnachten und Ostern nurmehr als traute Märchen erleben, am ewigen Leben aber zweifeln. Nicht sie ausstoßen sollen die Christen, sondern in ihrer Mitte Sauerteig sein.

c) Dürfen wir die Einstellung dieser Menschen nicht sogar als eine Art Randfall des echten Osterglaubens verstehen? Auch hier ist vielleicht tatsächlich *der* Erhöhte am Werk – zeigt sich ihnen aber nicht als *den*

Erhöhten, sondern nur als den, der er bis zum Kreuze war und dessen Sache dennoch – das ist das Wunder! – weitergeht.

³ Andererseits werden auch die Jesuaner ihre besonderen Feiern gestalten. Auch ökumenische Vollzüge wird es geben. Bei einem Studentengottesdienst hieß die Antwort auf die Fürbitten einmal: «Laß(t) uns das nicht vergessen!» Jeder Teilnehmer entschied sich frei für oder gegen das «t».

⁴ Dazu würden zunächst die diakonischen Tätigkeiten gehören; denn alles, was dem historischen Jesus am Herzen lag, dafür sind auch die Jesuaner. Insofern Christentum «Dienst an der Welt» ist, sind sie von den Christen nicht verschieden. Im Gegenteil, wäre Jesus nicht sehr ungehalten über manche seiner Christen? Sie «besitzen den Glauben» wie andere ihre Aktien, so daß den geistlich Armen von heute nur die Klage bleibt: Der hat es gut, daß er das glauben kann, was soll aber ich machen mit meinem Zweifel und meiner Angst? Ist nicht, im Maße es an persönlicher Heiligkeit mangelt, der Osterglaube notwendig mit der *Versuchung* verbunden, *Jesu* eigene, an alle gerichtete, vorösterliche Botschaft vom Reiche Gottes («Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; sorget euch nicht; deine Sünden sind dir vergeben») unerlaubt zu verkürzen, nurmehr als einen Teil der Osterbotschaft *über Christus* gelten zu lassen? Das Reich Gottes zum christlichen Privileg zu vereinen ist aber ein Unrecht gegen die vielen, denen der Erstandene sich, er weiß warum, nicht zeigt. In *dieser* Versuchung sind die bloßen Schüler nicht.

Buchbesprechungen

Die Kirche aus Juden und Heiden!

Achtunddreißig Jahre sind vergangen, seit Erik Peterson als Reaktion auf die Judenpolitik des Nationalsozialismus dieses Thema bei den Salzburger Hochschulwochen behandelt hat.¹ Dies war der Anfang einer Wende im Verhältnis vieler Katholiken den Juden und dem Judentum gegenüber. Konnte man bis dahin noch den absoluten Mangel einer ersten christlichen Israel-Theologie so recht und schlecht verantworten, so hat der Nationalsozialismus gezeigt, wie weit ab vom Christentum und seiner biblischen Grundlegung im Alten und Neuen Testament der auch im kirchlichen Raum weithin verbreitete Antisemitismus geführt hat, der selbst wieder das Ergebnis einer unreflektierten Israel-Theologie von der frühchristlichen Zeit bis in unsere Tage war.

Erst das Hitler-Ereignis war dazu angetan, in breiterem Umfang die christliche Öffentlichkeit über die heilsgeschichtliche Verbindung von Christentum und Judentum nachdenken zu lassen. So wurde erst unter dem Eindruck der Gaskammern des Dritten Reiches die Christenheit der Folgen gewahrt, zu denen die Zurücksetzung des Judentums in der christlichen Theologie durch Jahrhunderte hindurch geführt hat. Es ist somit kein Wunder, daß jetzt Themen theologisch durchdacht wurden, die früher vollends jenseits des christlichen Interessenhorizontes standen. Solche Themen sind zum Beispiel: Der ungekündigte Bund,² Christentum und (noch ausstehende) Weltvollendung usw. Ebenso versuchte man in weitaus größerem Umfang als bisher den Glaubensschatz des Alten Testaments zu erheben, ohne die Schriften des Alten Bundes schon von vornherein mit dem christlichen Vorverständnis zu belasten. Das wiederum führte dazu, daß man spezifischen Phänomenen jüdischer Religiosität auch der nachbiblischen Zeit mehr gerecht werden konnte als bisher. So änderte sich zum Beispiel die Einstellung vieler Theologen zu den Pharisäern von Grund auf.

Christen, die, wie der Verfasser dieser Zeilen, die unheilvolle Judenpolitik des Nationalsozialismus bewußt miterlebt haben, mußte auf Grund der ideologischen Literatur des Nationalsozialismus von allem Anfang an klar sein, daß Hitlers Judenpolitik schon von ihrem Anbeginn an auf das hinielte, was dann später «Endlösung» hieß, auf wohl organisierten und maschinell durchgeführten Massenmord.

Warum schwieg die Christenheit – von einigen wohlthuenden Ausnahmen abgesehen – zunächst zur Mißachtung der jüdischen Ehre und dann auch noch zur Vernichtung des jüdischen Lebens? Ist die Angst vor den Nazis dafür ein ausreichender Grund? Der Hinweis auf die Angst vor dem totalitären SS-Staat wird jedoch bei jenen Millionen Menschen fragwürdig, die ihn selbst herbeigeführt haben. War nicht ein Gefühl im Hintergrund mitvorhanden, das den Juden als Gottesmörder

verdächtigte und ihm daher auch allerlei Machenschaften gegen die nichtjüdische Menschheit zutraute? Wurden nicht antisemitische Pamphlete, deren Unechtheit einwandfrei erwiesen war, dennoch in Riesenaufgaben verbreitet und fanden in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg gierige Leser?

Aus dieser Literaturgattung möchte ich als pars pro toto nur die sogenannten «Protokolle der Weisen von Zion» nennen.³ Was machte die christliche Öffentlichkeit bereit, nach solchen Pamphleten zu greifen und sich nicht mit Schaudern davon abzuwenden? Gehen wir etwas weiter zurück in das vergangene Jahrhundert: Der Wiener Pfarrer Dr. Josef Deckert verbreitete in den achtziger und neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts den schamlosesten Antisemitismus.⁴ Der katholische Theologieprofessor August Rohling stand ihm in der Einseitigkeit seiner Auffassung und in der Präpotenz seiner Überheblichkeit in nichts nach.⁵ Der fähige Wiener Kommunalpolitiker Dr. Karl Lueger verstand es noch obendrein, aus der Anfachung antisemitischer Gefühle politisches Kapital zu schlagen.⁶ Der Antisemitismus ließ sich in politisches Mandat ummünzen. Im protestantischen Raum war es nicht anders. Angefangen vom älteren Luther⁷ über den Hofprediger Adolf Stöcker⁸ bis hin zu den pseudowissenschaftlichen theologisch-nazistischen Dienern Adolf Hitlers in den sogenannten «Forschungen zur Judenfrage»⁹ läßt sich eine gerade Linie führen. Warum sollten da die Christen auf einmal protestieren, wenn die nationalsozialistische Führung des Dritten Reiches die Juden zunächst entrechtete und dann auch noch ermordete? Und dennoch, es gab Christen, die die Zeichen der Zeit erkannt hatten, im Protestantismus die «Bekennende Kirche» und im Katholizismus zahlreiche Theologen und Laien.

Es war Menschlichkeit, Mitleid mit den verfolgten, verschreckten und gemarterten Juden, was die Theologen bewog, das Verhältnis zum Judentum theologisch neu zu bedenken. Die Folge davon waren zum Beispiel Predigten der Kardinale Faulhaber und Graf von Galen in München und Münster noch während der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Als dann 1945 nach dem militärischen Sieg der Alliierten auch der geistige Neuaufbau begonnen wurde, entstanden allenthalben christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaften und Gesprächskreise, die sich darum bemühten, durch ein legitimes theologisches Verständnis vom christlich-jüdischen heilsgeschichtlichen Gegenüber wenigstens das religiöse Element des Antisemitismus ein für allemal auszuschalten. Das imposanteste Ergebnis von zahlreichen in verschiedenen Ländern wirkenden Arbeitskreisen war letzten Endes die sogenannte «Judenklärung» des Zweiten Vatikanischen Konzils.¹⁰

Auf österreichischem Boden entstand in den fünfziger Jahren zunächst eine Arbeitsgruppe «Christen und Juden» innerhalb der österreichischen Pax-Christi-Bewegung. Aus dieser entwickelte sich ein «Koordinierungsausschuß für christlich-jüdische Zusammenarbeit» als eingetragener Verein. Das ausgesprochene Ziel dieses Vereins ist es, die Forderungen der Judenklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils verwirklichen zu helfen. Er stellte sich die Aufgabe, das gegenseitige bessere Kennenlernen von Christen und Juden dadurch zu fördern, daß Arbeitstagungen über wesentliche Fragen jüdischen Lebens veranstaltet wurden, deren Ergebnisse dann in Buchform erscheinen konnten. Es handelt sich dabei um zwei von *Clemens Thoma* herausgegebene Sammelbände: *JUDENTUM UND CHRISTLICHER GLAUBE – Zum Dialog zwischen Christen und Juden*, Klosterneuburg 1965 (Buch- und Kunstverlag des Stiftes Klosterneuburg) und: *AUF DEN TRÜMMERN DES TEMPELS – Land und Bund Israels im Dialog zwischen Christen und Juden* (Herder-Verlag, Wien 1968). Insbesondere widmete sich der Christlich-jüdische Koordinierungsausschuß in Wien auch den besonderen Problemen der Darstellung des Judentums in der christlichen Katechese.

Resultat dieser eingehenden Bemühungen war ein dem Erzbischof von Wien, Franz Kardinal König, vorgelegtes *Memorandum* zur Darstellung des Judentums in der christlichen Katechese, das inzwischen mehrfach veröffentlicht wurde.¹¹ Dieses Memorandum aber erwies sich bald als unzureichend. *Clemens Thoma* unternahm es, das Thema nochmals aufzugreifen und umfassend in Buchform darzustellen. Die Frucht dieser Arbeit ist ein soeben bei Herder (Wien) im Erscheinen begriffenes Buch: *KIRCHE AUS JUDEN UND HEIDEN – Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum*.

Dieses Buch, zu dem Prof. *C. A. Rijk*, der Leiter des «Vatican Office for Catholic-Jewish Relations», ein Vorwort geschrieben hat, ist ein Kompendium jüdischen Wissens, unter katechetischem Gesichtspunkt dargestellt. Das Buch ist eine Art Erwachsenen Katechese und nicht nur eine gute, sondern auch eine dringend notwendige Ergänzung zum Holländischen Katechismus. Es ist das erste Informationsbuch dieser Art, in dem der Katechet und der Verkünder des Gotteswortes alles findet, was sich an christlich-jüdischer kontroverstheologischer Problematik ergibt und was ihm ein vertieftes Eindringen in das «Mysterium Israels» ermöglicht. Schon im ersten Abschnitt wird darauf hingewiesen, daß das Alte Testament auch einen eigenen Wert hat und nicht nur im Sinne von einem «Christuszeugnis» für die Erfüllung im Neuen Testament gelesen werden darf. Im Anschluß daran bringt Thoma einen kurzen Abriss über den Stellenwert des Messianismus im Alten Testament (S. 30–36), im Zeitalter Jesu (S. 36–39) und im rabbinischen und heutigen Judentum (S. 39–42). Mit Recht betont Thoma weiterhin, daß sich der christliche Messiasglaube nicht ohne weiteres aus dem Alten Testament ableiten lasse. Sein auslösendes Moment war und ist auch heute noch der Glaube an die Auferstehung Jesu (S. 43–46).

Ein weiterer wichtiger Abschnitt ist dem Juden Jesus in seiner Umwelt gewidmet, sowohl seiner Verwurzelung in dieser als auch seinem ihm eigenen und besonderen Selbst- und Sendungsbewußtsein (S. 47–51). Darauf folgt eine kurze Information über Pharisäer, Sadduzäer, die jüdischen Aufstandsgruppen, Qumran-Essener, Hellenisten und Antihellenisten (S. 51–68). Fast überall ist Thoma bemüht, nur so gut wie gesicherte Forschungsergebnisse für seine Darstellung zu verwenden. Aus diesem Grund entscheidet er sich auch nicht eindeutig zugunsten der Geschichtlichkeit der Nachtsitzung des Synedrions vor der Übergabe Jesu an Pilatus (S. 58 f.). Hier hätte er sich wohl deutlicher mit gewichtigen Argumenten für die Geschichtlichkeit aussprechen können.¹² Offenbar wurde die Szene der Tempelreinigung (Mk 11, 15–19 par.) vom Tempelestablishment als Eingriff in seine Sphäre gewertet und das provokante Auftreten Jesu in Zusammenhang mit der in einigen Apokalyptikerkreisen verbreiteten Auffassung vom Kommen eines neuen himmlischen Tempels am Ende der Tage gewertet. Diese Apokalyptikerkreise meinten, daß durch unwürdige Priester in Jerusalem der Tempel derart entweiht wurde, daß nur ein neues wunderbar kommendes endzeitliches Heiligtum ihn ablösen und ersetzen könne. Daß das Verhör Jesu vor dem Synedrion von diesem Motiv seinen Ausgang nahm, beweist ganz eindeutig Mk 14, 58 par. Man kann daher wohl die Nachtsitzung des Synedrions für geschichtlich ansehen. In ihr wurde das Material gesammelt, das am folgenden Tag dem Statthaltergericht übergeben werden sollte. In Zusammenhang mit dem Prozeß Jesu stehen auch Thomas Ausführungen über die Rolle der römischen Besatzungsmacht in Palästina (S. 68–73). Besonders wichtig für eine verantwortliche Katechese sind hier seine Ausführungen über Mt 27, 24 f. Sehr wertvoll sind die Ausführungen über die Polemik als literarische Gattung. Hier leistete Thoma in vielen Belangen Pionierarbeit (S. 79–90). In diesem Zusammenhang fanden auch Stellen wie 1 Thess 2, 15 b und Mt 23 eine kurze exegetische und katechetische Behandlung. Der christliche Katechet, der vom Judentum spricht, ist auch auf eine verlässliche Information über das jüdische Selbstverständnis und über das Wesen des christlichen Widerspruchs angewiesen. Dieser Problematik sind die Seiten 95–106 gewidmet, worauf die christlich-jüdische Gemeinsamkeit behandelt wird (S. 106 bis 116). Durch die Neubesiedlung Palästinas, in der jüdischen Tradition «Land Israel» genannt, mit Juden wird auch dem oberflächlichen Christen deutlich, daß es keine Reflexion über die heilsgeschichtliche Größe Israels geben kann, die an der Landproblematik vorbeigeht. Der diesbezügliche Abschnitt (S. 117–155) gehört überhaupt zum Wichtigsten des ganzen

Buches. Die Bindung des Judentums an das Land hat auch durch alle Generationen der Macht- und Landlosigkeit bestanden, selbst dann, wenn den Ländern der Diaspora – wie in talmudischer Zeit Babylonien – ein hoher Eigenwert zuerkannt wurde. Doch galt die Diaspora immer nur als das Vorübergehende. Das Ziel blieb immer das Land Israel, ohne das der Bund Gottes mit Israel keinen Platz zur irdischen Verwirklichung hätte. Ein kurzes Lexikon jüdischer Begriffe schließt dann das Buch Thomas ab und erhöht seine Brauchbarkeit für den Katecheten und für jeden anderen, der diesbezügliche Informationen sucht (S. 159–196).

Prof. Kurt Schubert, Wien

Anmerkungen

- ¹ Erik Peterson, Die Kirche aus Juden und Heiden, Salzburg 1933.
- ² Dietrich Goldschmidt und Hans Joachim Kraus (Hrsg.), Der ungekündigte Bund, Stuttgart 1962.
- ³ Gottfried zur Beek, Die Geheimnisse der Weisen von Zion, Berlin 1922 (deutscher Text samt Einleitung dieses antisemitischen Pamphlets). Norman Cohn, Die Protokolle der Weisen von Zion – Der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung, Köln 1969.
- ⁴ J. A. Hellwing, Religiös motivierter Antisemitismus unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Österreich-Ungarn im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, Wien 1966 (Dissertation maschinenschriftlich).
- ⁵ August Rohling, Der Talmudjude, Münster 1877.
- ⁶ P. G. J. Pulzer, The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria, New York 1964.
- ⁷ Wilhelm Maurer, Die Zeit der Reformation, in: K. H. Rengstorff und S. Kortzfleisch, Kirche und Synagoge, Bd I, Stuttgart 1968, 363–452.
- ⁸ Paul W. Massing, Vorgeschichte des politischen Antisemitismus, Frankfurt a. M. 1959.
- ⁹ Forschungen zur Judenfrage Bd. I bis VIII, Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des Neuen Deutschland, Hamburg 1937–1943. Fritz Werner, Das Judentumbild der Spätjudentumsforschung im Dritten Reich – dargestellt anhand der «Forschungen zur Judenfrage», Bd. I–VIII, im Druck in Kairos 12 (1970).
- ¹⁰ Johannes Österreicher, in: LThK², Das zweite vatikanische Konzil II (1967), 406–478; 491–495; Augustin Kardinal Bea, Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg 1966.
- ¹¹ Z. B. Christlich-pädagogische Blätter, Wien, 81 (1968), 35–45; Christlich-jüdisches Forum, Basel, Juni 1968, 49–64.
- ¹² Vgl. E. Bammel (Hrsg.), The Trial of Jesus, London 1970.

Kain — Symbol des Bösen

Es kennzeichnet die innere Gefährdung der Menschheit vielleicht nichts deutlicher, als die merkwürdige Tatsache, daß am Anfang ihrer sinnbildlich dargestellten Geschichte von den beiden ersten von Menschen erzeugten Wesen das eine zum Brudermörder wurde. Kain ist zum Symbol des Bösen im Menschen geworden. Dennoch ist seine Gestalt nicht so eindeutig festlegbar. Denn wie dies *Leopold Szondi* in seiner neuen, vielschichtigen Untersuchung über die «Gestalten des Bösen» aufzeigt,¹ erkennt bereits der biblische Kain sogleich nach seiner Missetat, daß sie größer ist, als daß er sie ertragen könnte. Seine Angst vor Buße und Strafe, aber auch der auf ihm lastende Fluch, einen Mord gewissermaßen auf Grund eines inneren, scheinbar unaufhaltsamen Triebes begangen zu haben, drängen ihn zur Flucht – Kain ist der Unstete, der Suchende. Er kann allerdings sowohl nach neuen Tatmöglichkeiten Ausschau halten, als auch versuchen, seinem inneren Drang, seiner heillosen Affektivität innere oder äußere Schranken aufzurichten. So wird er zum Gesetzgeber, der Maß und Zucht, das heißt aber Gesetz und ethische Normen, errichtet. Aus Kain wird somit Moses, der in seinen jüngeren Jahren ebenfalls ein Affektmörder war.

In der vorliegenden Arbeit geht es Szondi jedoch in erster Linie darum, die immanente Struktur der «Kainiten» aufzuzeigen, um – und dies ist seine entscheidende Intention – all denjenigen einen heilversprechenden Weg zu weisen, die mit ihrem Charakter, mit dem Überdruck ihrer meistens ererbten Affektivität nicht fertig werden können, oder aber jenen, die in ihrem Beruf die Aufgabe übernommen haben, solchen Menschen zu helfen, sei es in der Psychoanalyse, sei es in der Seelsorge.

¹ Leopold Szondi: Kain – Gestalten des Bösen. Verlag Hans Huber, Bern – Stuttgart – Wien 1969.

Szondi unterscheidet zwischen Aggressivität und der «kainitischen Gesinnung». Der Unterschied – den der Verhaltensforscher Lorenz nicht beachtet – besteht in der Verschiedenheit der Triebwurzeln, aus denen diese beiden Arten von gefährlichen Triebäußerungen hervorgehen. Während die Aggression teils aus dem Selbsterhaltungs-, teils aus dem Sexualtrieb entspringt, spiegelt die «kainitische Haltung» das Affektleben und die spezielle Ich-Struktur wider. Der kainitische Mensch staut die groben Affekte wie Wut, Haß, Neid, Eifersucht oder Rache sowie seinen überdimensionierten Geltungsdrang bis zur Explosion in sich auf, um sie dann unvermutet zu entladen, wobei die Entladung auch in der Form von Affektmord oder Suizid geschehen kann. Ich-bedingt hingegen sind seine Habsucht und die Neigung, andere zu beschuldigen, in der Regel ausgerechnet für Taten, die der Kainit selbst plant, wofür die Propagandamaschinerie totalitärer Staaten zahllose Beispiele liefert. Verrät sich zwar der Kainit oft durch Aggressivität, so stempelt ihn doch seine Gesinnung und nicht die bloße Tatsache der Aggression zum Kainiten. Die *tötende Gesinnung* ist die Triebfeder seiner Handlungen, namentlich die Absicht, andere zu beseitigen oder zu unterdrücken, um sich «hinlängliche», das heißt aber absolute Geltung («Lebensraum») zu verschaffen. Der Kainitismus ist in der Triebstruktur des Menschen verankert, so daß er tiefenpsychologisch gesichtet werden kann. Als frappantes Beispiel nennt Szondi seine «Blindanalyse» eines Menschen – der also dem Psychiater unbekannt war und von dem nur die Testaufnahmen vorlagen –, den Szondi als den «gefährlichsten Mörder», dessen Test ihm je unter die Augen kam, enthüllen konnte. Wie er nachträglich erfuhr, war der Getestete Eichmann.

Szondi zeigt auch die Symptome psychischer Krankheitsformen auf, die gleichsam als Schutz gegen den Ausbruch der gemeingefährlichen Affekte entstehen. Die tiefenpsychologischen Zusammenhänge hat er schon in der *Schicksalsanalyse* und der *Triebpathologie* eingehend analysiert. Nun gilt es, Kain nicht nur in pathologischen Extremformen, sondern auch im Alltagsmenschen aufzuspüren. Dieser kainitische Alltagsmensch kann zunächst ganz harmlos auftreten, während er sein verderbliches Werk vorbereitet, und da er – wie Szondi sagt – ein «Tarnkünstler» ist, kann er sein Vorhaben hinter geistigen Fassaden, Ideologien geschickt verstecken oder selbst im «Schafspelz» erscheinen. Es wäre der Menschheit viel Unheil erspart, meint Szondi, wenn diese Menschen, die führende Positionen in Politik, Wirtschaft oder Kultur- und Bildungsstätten bekleiden, rechtzeitig durchschaut und an der Verwirklichung ihrer asozialen Mächenschaften verhindert werden könnten. Szondi gibt sich allerdings keinen Illusionen hin, denn er weiß, daß Kain «unsterblich» ist und daß seine Absicht immer wieder zur Wirklichkeit wird, eine Wirklichkeit, die Balzac «Poesie des Bösen» genannt hat und die in der Weltgeschichte handgreiflich vorliegt.

Szondi, der als Tiefenpsychologe nur die wissenschaftlich erfaßbaren Phänomene und Zusammenhänge darstellen will, analysiert nur die psychischen Symptome und Wurzeln des Bösen. Die Frage muß er also offenlassen, ob die Gestalten des Bösen nicht etwa Manifestationen einer selbständigen geistigen Macht in jenen Menschen sind, die sich durch ihre erbbedingte psychische Konstitution besonders eignen, der Wirkung dieser Macht zu erliegen. Mit den Mitteln der heutigen Wissenschaft läßt sich diese Frage nicht beantworten. Nichtsdestoweniger drängt sie sich geradezu auf, besonders angesichts der Ohnmacht des Menschen dem Werk des Bösen gegenüber, dessen tatkräftiges Eingreifen in die Welt ereignisse die Dimension menschlicher Möglichkeiten ja weit übersteigt. Das Schwergewicht von Szondis Analyse des Bösen ist auf zwei Ebenen verteilt, auf die individuelle und auf die soziale. Szondi ist sich natürlich bewußt, daß das Aufzeigen – selbst der Wurzeln von Triebkräften, die zu homiziden Taten führen können – nicht genügt, um sie auch zu zähmen. Der Blick in den Spiegel bewirkt noch keinen Gesinnungswandel. Über die Konstatierung der eigenen negativen Potenz hinaus muß der Mensch Mittel in die Hand bekommen, die eine – mitunter grundlegende – Änderung seines Charakters herbeiführen können. Szondi zeigt diese Mittel auf, und darin erweitert sich seine Analyse zu einer wichtigen Therapie. – Nun hängt aber die Wandlungsfähigkeit des Menschen zum Guten von der Kapazität seiner Persönlichkeit ab. Sie reicht häufig nicht aus, um des Triebdranges Herr zu werden. Dann ist es die Aufgabe der Sozietät, der Gefährlichkeit solcher Menschen entgegenzuwirken. Szondis vielleicht größtes Verdienst ist es gerade, daß er auf Symptome hinweist, die den «Kainiten» verraten. So kann dieser unter Umständen vor der Tat unschädlich gemacht werden. Für eine gesunde, das heißt aber humane Gemeinschaft ist also eine solche rechtzeitige Diagnose unerlässlich. Szondis entscheidendem Beitrag zur «Diagnostik des Bösen» kommt darum eine nicht hoch genug einzuschätzende soziale wie humane Bedeutung zu.

Dr. Alexander Gosztanyi, Zürich

Exegetisch/homiletische Werkwoche für Priester, Laien- theologen, Studenten der Theologie

DIE KINDHEITSGEHEIMNISSE DER EVANGELIEN
UND IHRE VERKÜNDIGUNG

24.–28. August 1970

Bad Schönbrunn

Leitung Exegetischer Teil: Prof. P. Max Zerwick, Pont. Istituto Biblico, Rom

Homiletischer Teil: Dozent P. Ernst Haensli,
Bad Schönbrunn / Pullach

Methode Die Vormittage sind für den exegetischen Teil reserviert und wollen Einblick geben in eine heute gültige Erklärung der Kindheitsgeheimnisse bei Matthäus und Lukas.

An den Nachmittagen wird in gemeinsamer Arbeit und durch praktische Übungen nach einer verantwortbaren Auswertung der exegetischen Erkenntnisse für die Verkündigung gesucht.

Beginn 24. August, um 17 Uhr

Schluss 28. August, zirka 16 Uhr

Pensionspreis Fr. 80.–

Anmeldung an die Leitung von Bad Schönbrunn, 6311 Edlibach.

Zufahrt **Bahn:** bis Zug SBB, von dort mit Buslinie Zug–Menzingen, Haltestelle Bad Schönbrunn

Auto: Strasse Zug–Menzingen, Einfahrt zirka 400 m oberhalb Abzweigung Nidfuren

Die heutige Ausgabe ist eine Doppelnummer 13/14; gegen Ende August erscheint eine weitere Doppelnummer 15/16.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (051) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842
Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290 (Orientierung), Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk (Orientierung) 26849) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 (Orientierung) C. E. Suisse No 020/081.736 – Italien: Da Libreria Editrice della Pont. Università Gregoriana den Abonnentenzahlungsdienst aufgegeben hat, Zahlungen direkt auf unser Postcheckkonto Zürich 80-27842 erbeten.

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 19.– / DM 19.– / öS 125.– / FF 28.– / bFr. 250.– / Lire 3000.– / dan. Kr. 35.– / US \$ 5.–

Halbjahr- und Studentenabonnement: sFr. 11.– / DM 11.– / öS 70.–

Gönnernabonnent: sFr. 25.–

Einzelnnummer: sFr./DM 1.50 / öS 9.–

Bewusster glauben durch Bildung

Katholischer Glaubenskurs

2 Jahre Einführung und Vertiefung in die Schriften des Alten und Neuen Testaments für Damen und Herren mit abgeschlossener Volksschule.

Abendkurse in Luzern, Basel, Bern und Fernkurs.

Beginn des 9. Kurses 1970/72: Oktober 1970.

Theologische Kurse für Laien

8 Semester (4 Jahre) systematische Theologie für Damen und Herren mit Matura, Lehr- und Kindergärtnerinnenpatent oder eidg. Handelsdiplom.

Abendkurse in Zürich und Luzern und Fernkurs.

Beginn des 8. Kurses 1970/74: Oktober 1970. (Zwischeneinstieg jedes Jahr im Oktober.)

Prospekte und Auskünfte: Sekretariat TKL/KGK, Neptunstrasse 38, 8032 Zürich, Telefon: 051/47 96 86.

Südamerika und Priestergruppen

Das Thema Priestergruppen ist in dieser Zeitschrift offen zur Sprache gekommen. So erschienen Ende Mai die sehr interessanten und ausgewogenen Überlegungen zur Buße vom Freckenhorster Kreis. Viele andere Gruppen arbeiten in der Schweiz, in Deutschland, ja fast im ganzen westlichen Europa in ähnlicher Richtung. Wir wissen, daß es auch in Lateinamerika Priestergruppen und Reformbewegungen gibt: die «Bewegung für die Dritte Welt» in Argentinien, die Bewegung «Presion liberadora» von Helder Camara in Brasilien, die «Junge Kirche» in Chile, die Priestergruppen ONIS in Peru und Golconda in Kolumbien, um nur einige zu nennen (siehe: Orientierung Nr. 1 und 6/7, 1970).

Besteht eine Gemeinsamkeit und Beziehung zwischen den solidarischen Priestergruppen Europas und den genannten Gruppierungen in Südamerika? Das gemeinsame Moment besteht darin, daß es sich da wie dort um spontane Zusammenschlüsse von Priestern oder Laien handelt, welche gespürt haben, daß die Neuorientierung der Kirche ein solidarisches Vorgehen erheischt. Der Unterschied, vereinfacht ausgedrückt, liegt wohl darin, daß die Gruppen in Südamerika wegen der sozialen Notsituation und wegen der größeren politischen Exponiertheit der Kirche in diesen Ländern sich viel stärker und direkter im sozialen Kampf engagiert haben. Sie reden nicht nur von einer «Kirche für die Welt», sie praktizieren das auch in sozialer und politischer Basisarbeit. In Brasilien werden deswegen heute viele Priester in den Staatsgefängnissen gefoltert. Sie erliegen weniger der Gefahr, ihre ganze Energie und Stoßkraft in innerkirchlichen Problemen (Zölibat, Bischofswahl, Priesterbild) aufzureiben. Die Gruppe ONIS hat z. B. für ihre diesjährige Studientagung im November das Thema «Evangelisation und Bewußtseinsveränderung» gewählt.

An den Treffen europäischer Priestergruppen hat sich nun mehr und mehr die Erkenntnis durchgesetzt, man sollte in engeren Kontakt mit Gruppen anderer Kontinente treten, weil die Probleme heute eine weltweite Dimension erreicht haben.

Die holländische Priestergruppe Septuagint ist nun beauftragt, das nächste internationale Treffen der solidarischen Priestergruppen vorzubereiten, das vom 28. September bis 4. Oktober in Amsterdam stattfinden wird. Das Thema der Arbeitswoche wird sein «Kirche und Gesellschaft». Die Gruppen der verschiedenen Länder sollen sich kennenlernen und ihre Erfahrungen austauschen. Die Holländer werden den Reformprozeß in ihrer Kirche anhand eines Films dokumentieren. Man wird sich eingehends mit Fragen der Friedensarbeit befassen. Am Rande soll auch eine Bilanz in der Zölibatsfrage gezogen werden.

Die Priestergruppen der Vereinigten Staaten haben bereits eine Delegation zu diesem Treffen angemeldet. Sie werden die Reise auch selber finanzieren. Wichtig wäre nun, daß die Vertreter aus den Entwicklungsländern, aus den Krisenherden unserer Welt, die Zusammenkunft mit ihrem Zeugnis und ihren Erfahrungen bereichern könnten. Darum wollen die europäischen Gruppen Vertreter aus den südamerikanischen Gruppen nach Amsterdam einladen. Das ist allerdings mit finanziellen Schwierigkeiten verbunden. Darum hat die vorbereitende Kommission beschlossen, zu diesem Zweck Geld zu sammeln, um einigen Südamerikanern den Flug nach Amsterdam zu ermöglichen. Vielleicht zeigen auch Sie, lieber Leser, Verständnis für diese Art gegenseitiger Entwicklungshilfe. Dann senden Sie bitte Ihre Spende an das Postcheckkonto: S. O. G. Solidaritätsgruppe Schweiz, Zürich 80-26402.

Wir danken Ihnen aufrichtig: Die solidarischen Priestergruppen der Schweiz.