



ORIENTIERUNG

Nr. 20 66. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 2002

ES IST ABER UNSERE ERFAHRUNG geworden, daß wir nicht einmal für den kommenden Tag zu planen vermögen, daß das Aufgebaute über Nacht zerstört wird und unser Leben im Unterschied zu dem unserer Eltern gestaltlos oder doch fragmentarisch geworden ist. (...) Wir werden unser Leben mehr zu tragen als zu gestalten haben, wir werden mehr hoffen als planen, mehr ausharren als voranschreiten.» Als Dietrich Bonhoeffer Mitte Mai 1944 im Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis in Berlin-Tegel diese Sätze in einem Brief an sein Patenkind Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge zu dessen Taufe schrieb, wollte er damit eine Bilanz seiner Erfahrungen als Christ und Theologe im Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime unter Adolf Hitler ziehen.¹ Aber gleichzeitig ging es ihm darum, dem neugeborenen Kind seines Freundes Eberhard Bethge und seiner Nichte Renate Bethge zu sagen, unter welchen Bedingungen im Unterschied zu der Generation der Eltern und Großeltern ein Leben als Christ in Zukunft möglich sein könne. Damit beschrieb D. Bonhoeffer für den Nachgeborenen im Rückblick auf die eigene Biographie, was er in seinen Briefen an Eberhard Bethge seit Ende April 1944 unter den Stichworten «religionsloses Christentum», «nicht-religiöse» und «weltliche Interpretation der biblischen Begriffe» als Themen einer künftigen Theologie zu entwickeln begonnen hatte.²

Zukunftsfähigkeit des Christentums

Diese thematische Verschränkung der Briefe und die zeitliche Abfolge ihrer Niederschrift legen es nahe, den sog. «Taufbrief» an den Täufling D. W. R. Bethge als eine Art impliziten Kommentar zu den «theologischen Briefen» an dessen Vater E. Bethge zu lesen. Damit legt sich eine Interpretation der «Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft» in ihrer Gesamtheit nahe, die davon ausgeht, daß Bonhoeffers Überlegungen über die zukünftige Gestalt eines «religionslosen Christentums» entscheidend von seinen zeitgeschichtlichen Beobachtungen und Prognosen bestimmt sind, ja letztlich dadurch ihre argumentative Kraft erhalten.

Dieser Zusammenhang stand während der letzten zwei Jahrzehnte immer wieder im Zentrum der theologischen Debatten um D. Bonhoeffers Theologie. Und so ist es nicht überraschend, daß er auch die für alle Beiträge auf dem VIII. Internationalen Bonhoeffer Kongress mit dem Titel «Religion – und die Gestalt des Christentums im 21. Jahrhundert» (15. bis 20. August 2002 in Berlin) gemeinsame Ausgangsfrage bildete.³ Denn mit diesem Thema wollten die Veranstalter die vielfach geäußerte Behauptung prüfen, mit der «Wiederkehr der Religion» in den letzten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts sei Bonhoeffers Feststellung vom historischen Ende der Religion widerlegt und gleichzeitig sei sein Projekt einer weltlichen Interpretation biblischer Begriffe ein für allemal erledigt. Obwohl die Referenten sich dabei auf verschiedene Weise, nämlich mit historischen, biographischen, begriffsgeschichtlichen und systematischen Methoden, mit den Gedankengängen D. Bonhoeffers auseinandersetzen und obwohl sie dabei von unterschiedlichen Ausgangspunkten, sei es die Ethik, Ekklesiologie, Christologie oder die Ökumene, ausgingen, läßt sich doch bei allen eine gemeinsame These feststellen. Bonhoeffers Beobachtung vom Ende der Religion behält darin ihr Recht und erweist darin weiterhin ihre zeitdiagnostische Kraft, weil er sich damit radikal auf die historische Bedingtheit und Gestalt des Christentums eingelassen hat. Dementsprechend bleibt auch die religionskritische Pointe seiner Beobachtung weiterhin zutreffend, weil sie den Blick darauf zu richten vermag, daß die Wahrheit von Religion nicht mehr ohne Blick auf ihre historisch überholten Schwundstufen erkannt werden kann.

Diese Feststellung kann in ihrer Radikalität nicht überschätzt werden. Sie stützt sich einmal auf die ausgedehnten begriffsgeschichtlichen Studien der letzten zwei Jahrzehnte, in denen deutlich wurde, wie sich schon in D. Bonhoeffers frühen theologischen Äußerungen ein geistesgeschichtlicher Religionsbegriff finden läßt, der in den «Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft» voll zum Tragen kommt. Für D. Bonhoeffer bedeutet «Religion» in diesem Sinne ein geschichtlich entstandenes Phänomen der Neuzeit.

THEOLOGIE

Zukunftsfähigkeit des Christentums: Zum VIII. Internationalen Bonhoeffer Kongress – Religion im Erbe – Zukunftsfähigkeit des Christentums – Nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe – Problemstellungen der Ethik, Christologie, Ekklesiologie und Ökumene – Ein weiterhin nicht eingelöstes theologisches Programm.

Nikolaus Klein

KONZIL

Die prophetische Vision des Papstes Johannes XXIII.: Zur bleibenden Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils (*Zweiter Teil*) – Von der Ankündigung des Konzils bis zur unmittelbaren Vorbereitung – Warum ein Konzil? – Ansprache zur Eröffnung des Konzils – Keine Verurteilungen – Ein pastorales Konzil – Der Sprung nach vorn – Die Wiedergewinnung eines authentischen Glaubensverständnisses – Eine Vision aus dem Glauben – Die Theologie und Spiritualität von Johannes XXIII. – Erkennen des Willens Gottes – Wider die Unheilspropheten – Der Glaube des Angelo Roncalli – Eine Erfahrung aus der frühen Jugendzeit – Nicht Nachahmung, sondern schöpferische Nachfolge – Das geistliche Testament und seine Bedeutung für die Christen – Das Konzil als Anfang eines Anfangs.

Siegfried Hübner, Leipzig

ETHIK

«Hier wohnt ein reicher Mann...»: Das Martinsymbol oder: Schwierigkeiten mit der Barmherzigkeit – Das problematische Verhältnis von Ökonomie und Ethik – Zweideutigkeit der Barmherzigkeit? – Sulpicius Severus' klassische Biographie des hl. Martin – Die Geste der Mantelteilung – Das Martinsymbol in der Volksfrömmigkeit und im kulturellen Gedächtnis – Kann Barmherzigkeit institutionalisiert werden? – Die Barmherzigkeit Gottes und die Werke der Barmherzigkeit – Die unabgegoltene Bedeutung eines Symbols – Ein Martinslied aus dem Rheinland – Geben, wann immer man kann – Geben, ohne zu zählen – Die direkte Hinwendung zum Armen und Notleidenden – Aus Liebe zu Christus den Armen helfen?

Heinz Robert Schlette, Bonn

THEOLOGIE

Gottes Nähe im Leiden? Überlegungen zur Bedeutung des theologischen Unveränderlichkeitsaxioms – Die Situation nach dem 11. September 2001 – Dietrich Bonhoeffers eindringliche Frage – Die Rede von Gott nach der anthropologischen Wende – Suchbewegungen – Zur Rede von Gottes Allmacht – Das in Gott eingeborgene Leiden – Vorschläge von Herbert Vorgrimler, Jürgen Molmann und Hans Urs von Balthasar – Gottes selbstbestimmte Treue der Liebe – Karl Rahners Vorschlag – Die dialektische Bestimmung der Unveränderlichkeit – Gegenwärtig in menschlicher Erfahrung.

Bernhard Grümmel, Drensteinfurt

Sie ist geprägt durch ein metaphysisches Weltverständnis und ein individualistisches Moment. Dazu kommen noch ihre Partialität, ihr privilegierter Anspruch, ihre Tendenz, Menschen im Stand der Unmündigkeit zu halten, und ihr Verständnis von Gott als *deus ex machina*. D. Bonhoeffers These vom Ende dieser Religion erweist ihre hermeneutische und ideologische Kraft darin, daß sich darin ein Epochenbruch artikuliert, wie er mit dem Ersten Weltkrieg zum ersten Mal deutlich wurde und im Faschismus und Nationalsozialismus voll zum Tragen gekommen ist. Trifft diese Deutung zu, so gewinnt die Feststellung an Plausibilität, daß D. Bonhoeffers Denkfigur eines religionslosen Christentums nicht nur nicht überholt ist. Vielmehr wurde sie noch gar nicht eingeholt, machen wir doch täglich die Erfahrung, wie wenig der Epochenbruch im 20. Jahrhundert und seine Folgen produktiv aufgegriffen worden ist.

Diese Beobachtung verlangt neben einer neuerlichen Debatte um die Religion im Erbe des Christentums auch eine Revision des Projektes der Moderne insgesamt. Daß in D. Bonhoeffers Feststellung vom Ende der Religion geradezu die Folgeprobleme der Moderne zur Sprache kommen, beweist ihre analytische Kraft. Im Unterschied zu der Mehrzahl seiner Freunde innerhalb der internationalen ökumenischen Bewegung war es für ihn klar, daß eine «christliche Gesellschaft» nicht mehr restituiert werden kann, so daß die Kirche innerhalb einer säkularen und religiös

pluralistischen Gesellschaft einen neuen Ort zu suchen hat. In seinen «Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft» verband er deshalb die von ihm geforderte nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe mit dem christlichen Bekenntnis zu Jesus Christus: «Aus der Freiheit von sich selbst, aus dem «Für-andere-dasein» bis zum Tod entspringt erst die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart.»⁴ Aus dieser christologischen Perspektive fordert er eine Kirche, die sich für die Mündigkeit der Menschen und die Autonomie der Welt einsetzt. Erst auf diesem Hintergrund gewinnen seine zuerst in der «Ethik», dann in seinen «Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft» formulierte Formulierung von Jesus Christus als Herrn der Welt ihren Sinn und ihre Herausforderung für die Suche nach einer sachgemäßen Gestalt der Kirche.

Nikolaus Klein

¹ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. von Ch. Gremmels, E. Bethge und R. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt (DBW, Band 8). Gütersloh 1998, S. 432.

² Vgl. DBW, Band 8, S. 401–08; 409–413; 453–457; 474–483; 498–501; 501–505; 523–526; 523–526; 526–535, 535–538; 545–547, 554–561.

³ Veröffentlichung der Referate in: Ch. Gremmels, W. Huber, Hrsg., Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002; 343 Seiten, Euro 34,95, SFr 59.00.

⁴ DBW, Band 8, S. 558.

Die prophetische Vision des Papstes Johannes XXIII.

Zur bleibenden Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils (Zweiter Teil)*

Zwischen Ankündigung und Beginn des Konzils nahm der Papst jede Gelegenheit, die sich ihm bot, wahr, um seine eigenen Gedanken und Vorstellungen in den Vorbereitungsprozeß mit einzubringen. Diese scheinen – über das bisher Gesagte hinaus – zunächst noch wenig geklärt gewesen zu sein. Aber in seinen Äußerungen zeichnete sich immer deutlicher ab, was er für das Leben und die Zukunft der Kirche für notwendig hielt. Dazu nahm er auch begierig Anregungen und Gedanken anderer auf, die ihm halfen, die eigenen Ansätze weiterzudenken.²³ In seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils finden wir alles zusammengefaßt, was er den versammelten Bischöfen auf den vor ihnen liegenden Weg mitgeben wollte.

Seine Vision ist geprägt von zwei Imperativen, die er unermüdlich wiederholte und erläuterte, die aber beide auf das zielen, was er als das «eine Notwendige» in der gegenwärtigen Stunde der Kirche erkannte: auf ein «neues» Tun der Wahrheit des Glaubens.

Warum ein Konzil?

Der erste Imperativ lautete: *Keine Verurteilungen!* Diese Mahnung war so wenig zu überhören, daß das Konzil sich – trotz aller gegenteiligen Bestrebungen – schließlich daran gehalten hat. Aber der Papst dachte dabei noch an mehr als an dieses «Ver-

bot». Nicht einmal Wiederholung der schon bekannten Glaubenswahrheit sei Aufgabe dieses Konzils! Aus allem, was wir aus seinem Munde hören, spricht die Überzeugung, daß es in der gegenwärtigen Weltstunde der Kirche darum nicht geht und ein Denken, das darin verfangen bliebe, sich vor der eigentlichen Aufgabe, wie er sie sah, verschließen würde. Wir können uns das Gemeinte sehr schlicht sagen: Als Christen wissen wir vom Evangelium her schon wahrlich genug. Laßt uns endlich diese Wahrheit tun; das war für ihn der Maßstab, den er – ganz wörtlich! – an die Entwürfe anlegte, die er von den Vorbereitungskommissionen erhielt. So maß er einmal die Zeilen eines solchen Textes mit dem Lineal und stellte fest: «Sieben Zoll Verurteilungen und nur einer voll Lob. Ist das eine Art, mit der modernen Welt zu reden?»²⁴ Diese Grundeinstellung hatte er schon in sein Amt mitgebracht und war von Anfang an entschlossen, sich in dessen Ausübung davon leiten zu lassen. «Ich werde nie ex cathedra sprechen!», erklärte er, als er an seine ihm als Papst zukommende Vollmacht erinnert wurde.²⁵

In der Ansprache zur Eröffnung des Konzils begründete er seine Auffassung: Viele Irrtümer erledigten sich von selbst, vergingen «wie der Morgennebel vor der Sonne». Im Unterschied zu früheren Zeiten, in denen die Kirche Irrtümer manchmal «mit größter Strenge» verurteilt habe, käme es heute viel mehr darauf an, «das Heilmittel der Barmherzigkeit» anzuwenden und, statt andere zu verurteilen, die Triftigkeit der eigenen Überzeugung nachzuweisen. Für ihn war es selbstverständlich, daß dabei die überlieferte Glaubenswahrheit «rein und unvermindert, ohne Abschwächung und Entstellung» bewahrt und weitergegeben werden müsse. Sei sie doch «im Verlaufe von zwanzig Jahrhunderten ... zum gemeinsamen Erbe der Menschheit geworden». Gerade deshalb gälte es aber, sie nicht nur zu bewahren, sondern so ins Leben zu übersetzen, daß sie der ganzen Menschheit zu gute komme.²⁶

* Vgl. Erster Teil, in: Orientierung 66 (15. Oktober 2002), S. 205–209.

²³ Zur Klärung und Entfaltung der Grundgedanken des Papstes trugen vor allem die Kardinäle Augustinus Bea, Leon-Joséph Suenens und Giovanni Battista Montini bei. Die Begegnung mit Bea – der für den Papst zum Zeitpunkt der Konzilsankündigung noch ein Unbekannter war – führte zur Präzisierung der «ökumenischen Dimension» des Konzilsplanes. Dessen Ernennung zum Vorsitzenden des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen kann als die wichtigste Personalentscheidung des Papstes gelten. Suenens und Montini schrieben 1962 Hirtenbriefe, in denen – von Suenens – besonders der Weltbezug des Glaubens und der Kirche betont und – von Montini – als Konzentrationspunkt aller das Konzil betreffenden Erwägungen das «Mysterium der Kirche» vorgeschlagen wurde. Beide Hirtenbriefe fielen dem Papst auf und er machte sich das in ihnen Vorgetragene zu eigen. Vor dem Abschluß der ersten Konzilsperiode veranlaßte er beide Kardinäle, ihre «Programme» dem Konzil vorzutragen. Vgl. P. Hebblethwaite, Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli. Zürich 1986, S. 475–486; 515–518; 586f.

²⁴ P. Hebblethwaite, a.a.O. (Anm. 23), S. 524.

²⁵ L. Kaufmann, N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg-Brig 1990, S. 61.

²⁶ Ebd., S. 133–138. – Die Ansprache zur Eröffnung des Konzils wird zitiert nach der dort S. 107–150 wiedergegebenen Fassung. Dort auch Hinweise zur Entstehung und zu den Varianten dieses Textes.

Darum ging es im zweiten Imperativ: Das kommende Konzil soll ein *«pastorales»* Konzil werden! Ein solches brauche die Kirche und darauf warte die Welt. Hierin solle es sich von bisherigen Konzilen unterscheiden. Es solle allein darauf bedacht sein, dem Heil der Kirche zu dienen, und zwar – weit über die Grenzen der Kirche hinaus – dem «Heil der Welt». Auch darin folgte er einem Programm, das er sich schon bei seinem Amtsantritt vorgenommen hatte: Er wolle nach dem Vorbild Jesu Christi vor allem ein «guter Hirte» sein, nicht als ein Herrschender, sondern auf andere Weise. «Der neue Papst» – so erklärte er in dem Gottesdienst, in dem er noch der Tradition gemäß «gekrönt» wurde – «ist durch die Ereignisse und Umstände seines Lebens wie der Sohn Jakobs, der bei der Begegnung mit seinen Brüdern in Tränen ausbrach und sagte: «Ich bin Josef, euer Bruder!»» Das hieß für ihn: «Jeden Menschen, dem er begegnete, als Bruder erkennen und in dieser Begegnung die Wahrheit des Glaubens tun!»²⁷ So hatte er es wenige Tage zuvor auch schon seinem Sekretär erklärt. Er zitierte ein Wort von Johannes Chrysostomus, wonach es nicht nötig wäre, Lehrsätze zu verkünden, wenn unser Leben die Wahrheit ausstrahlte. «Wenn wir uns wie wirkliche Christen verhielten, gäbe es keine Heiden!» Solche oder ähnliche Worte könnten denen Antwort geben, die nach dem innersten Wesen des neuen Pontifikats fragten.²⁸

Wie er die «pastorale» Aufgabe des Konzils verstand, formulierte er in der ursprünglichen Fassung seiner Eröffnungsansprache so: Auf der Basis «einer wiedergewonnenen, nüchternen und gelassenen Zustimmung zur umfassenden Lehrtradition der Kirche» sei jetzt «ein Sprung nach vorn» zu tun, «der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute kommt» und zu «größerer Übereinstimmung mit dem authentischen Glaubensgut» führt. Dazu müsse dieses «mit wissenschaftlichen Methoden erforscht und mit den sprachlichen Ausdrucksformen des modernen Denkens dargelegt» werden. Dabei sei – unter Umständen mit größter Geduld – ein wichtiger Unterschied zu beachten: zwischen der «Substanz der tradierten Lehre» und der «Formulierung, in der sie dargelegt wird». Diese Prüfung sei einem Lehramt aufgegeben, das «vorrangig pastorale Charakter» hat.²⁹ Daraus geht hervor, daß dieser «Sprung nach vorn», der auf ein neues, verschiedenes Tun der christlichen Wahrheit zielt, eine Aufgabe einschließt, die das «theoretische» Verständnis dieser Wahrheit mitbetrifft. Derselbe Glaube muß heute anders als gestern verstanden und verkündet werden. Der Papst war sich bewußt, daß es sich dabei um einen schwierigen und langwierigen Erkenntnisprozeß handeln kann, und sah eine Aufgabe des kirchlichen Lehramtes darin, solcher «Verheutigung» des Glaubensverständnisses zu dienen. Damit hat er gewiß nicht die Priorität des *Tuns* der Wahrheit in Frage stellen wollen. Wie die Bischöfe ihre Aufgabe in Angriff nahmen, scheint nicht ganz seinen Vorstellungen von einem pastoralen Konzil entsprochen zu haben. Nach der ersten Konzilsperiode, die er noch miterlebt hatte, soll er gesagt haben: «Man redet immer noch viel zu sehr von «an sich» statt «für den Menschen»».³⁰

²⁷ P. Hebblethwaite, a.a.O. (Anm. 23), S. 376. – Mit diesem Wort – aus seiner «Lieblingsgeschichte» aus dem Alten Testament (Gen 45,4) – stellte sich der Papst am nächsten Tag den Journalisten, am darauffolgenden Weihnachtsfest im Gefängnis Regina Coeli den Gefangenen vor. In seiner Enzyklika «Ad Petri cathedram» bezog er es auf die getrennten Christen. Er gebrauchte es auch amerikanischen Juden gegenüber. Schon als Apostolischer Delegat in der Türkei wußte er sich «zu Diensten aller Brüder Israels» verpflichtet. Zur Brüderlichkeit zwischen allen Menschen bekannte er sich mehrmals vor dem diplomatischen Korps. Vgl. ebd., S. 379, 388, 424, 550, 616, 250.

²⁸ M. Trevor; Pope John. London 1967, S. 265. Vgl. auch C.B. Pepper, Freundschaft mit dem Papst. Nach den persönlichen Erinnerungen von Giacomo Manzù an Johannes XXIII. Frankfurt/M. 1969, S. 55.

²⁹ L. Kaufmann, N. Klein, a.a.O. (Anm. 25), S. 135f. – «Sprung nach vorn» schrieb der Papst in der italienischen Ur-Fassung seines Texts. Im lateinischen Wortlaut der Ansprache ist der Ausdruck vermieden.

³⁰ L. Kaufmann, N. Klein, a.a.O. (Anm. 25), S. 77, wo dazu festgestellt wird: «Hier ist doch wohl die eigentliche «johanneische» Übersetzung des Wortes «pastoral» zu finden: Auf den Menschen, und zwar auf den Menschen in seinen konkreten Situationen bezogen, muß nicht nur das «Wirken», sondern auch das «Lehren» der Kirche sein.»

Eine Vision aus dem Glauben

Wie kam Papst Johannes auf den Gedanken und zu dem Entschluß, ein Konzil einzuberufen? Er selbst hat auf diese Frage geantwortet, er verdanke dies einer «Eingebung» Gottes.³¹ Versuchen wir, dieser Antwort auf den Grund zu gehen, dann zeigt sich, daß die Quelle seiner «Vision» sein Glaube war, der Glaube eines Menschen, der in ein ganz «traditionelles» Christentum hineingeboren und eingeführt wurde, dann aber auf einem langen Weg im Verständnis seines Glaubens gewachsen ist, indem er die Wirklichkeit, durch die ihn sein Weg führte, aufmerksam wahrnahm und in jeder Situation und unter allen Umständen versuchte, die Wahrheit, wie er sie im Glauben erkannte, zu tun. Wir können diesen Weg verfolgen, weil er – wohl ein einzigartiger Fall in der Papstgeschichte – von früher Jugend an bis zum Ende seines Lebens ein geistliches Tagebuch geführt und anderen Menschen gegenüber offen bekannt hat, wie er seinen Glauben als Christ verstand.

Was er über seinen Glauben sagt, klingt oft wie etwas «Altes», das uns vertraut ist, mitunter wie fromme Formeln. Aber beim genaueren Zuhören entdecken wir das «Neue», aus dem seine Vision hervorging. Gehen wir einigen Grundzügen seines gereiften Glaubens nach.

Da ist zunächst das Bekenntnis, das sich ein Leben lang durch alle Erwägungen, die er anstellt, wie ein roter Faden durchhält: Er habe nie etwas anderes gesucht und gewollt, als «den Willen Gottes» zu tun.³² Es ist gewiß nicht selbstverständlich, daß ein Mensch das ehrlich sagen kann. Aber woran denken wir, wenn wir ein solches Wort hören oder sagen? Angelo Roncalli hat schon früh gelernt, es in einer abgründigen Tiefe zu verstehen. Während der Exerzitien, die er als Zwanzigjähriger nach der Rückkehr aus dem Militärdienst machte, gab ihm sein geistlicher Begleiter einen Leitsatz mit auf den weiteren Weg: «Gott ist alles: ich bin nichts». Diesen schrieb er sich auf und hat ihn nie vergessen. Er bemerkte dazu: «Dies wurde ein Prüfstein, der mir einen neuen, unerforschten Horizont enthüllte, voller Geheimnis und geistiger Faszination.»³³ Er hat sich nicht dabei aufgehalten, zu grübeln, wie dieser Satz richtig oder auch falsch verstanden werden kann. Er hat in ihm ganz schlicht die Weisung gehört, alles, sich selbst und alles, was er erlebte, als «relativ» zu betrachten, als zu beziehen auf Gott, und zwar auf Gott als faszinierendes Geheimnis. Wie ernst er dieses Wort nahm, zeigte sich, als er zum Papst gewählt wurde. Er sagte damals: «Mir scheint, ich sei ein leerer Sack, den der Heilige Geist unversehens mit Kraft füllt.»³⁴ Zur gleichen Zeit ging ihm auch eine andere, für sein Verständnis des

³¹ In einigen späteren Aussagen beruft sich der Papst auf eine plötzliche Eingebung während eines Gesprächs mit seinem Staatssekretär am 20.1.59. Er hat aber nachweisbar schon kurz nach seinem Amtsantritt von der Notwendigkeit gesprochen, ein Konzil abzuhalten. Am 13.10.62 erklärte er in einer Ansprache an die «Beobachter» aus den anderen christlichen Kirchen zu dieser Frage: «Was mich betrifft, so möchte ich keine besondere Eingebung für mich in Anspruch nehmen. Ich halte an dem verlässlichen Satz fest: «Alles kommt von Gott.»» P. Hebblethwaite, a.a.O. (Anm. 23), S. 550f. Vgl. auch ebd., S. 390–412: «Die Eingebung des Konzils».

³² Im Alter von 14 Jahren schrieb er in sein Tagebuch, das er damals begann: «Dein Wille sei der meine, und mein Wille folge immer nur dem deinen...» Als Sterbender konnte er sagen: «Ich hatte die Gnade, als Kind von Gott gerufen zu werden: Ich dachte nie etwas anderes, ich hatte nie einen anderen Ehrgeiz.» P. Hebblethwaite, a.a.O. (Anm. 23), S. 41, 634. Als Bischof wählte er den Leitspruch «Oboedientia et pax». Er entlehnte ihn von Kardinal Baronius, stellte aber bewußt die beiden Worte um. Das Verhältnis zwischen beiden, wie er es verstand, fand er in einem von ihm geliebten Wort Gregors von Nazianz ausgedrückt: *Voluntas Dei pax nostra*. Vgl. z.B. M. Trevor, a.a.O. (Anm. 28), S. 232; P. Hebblethwaite, a.a.O. (Anm. 23), S. 438. In seinem Wahlspruch wollte er sein ganzes Leben und Sterben zusammengefaßt sehen.

³³ P. Hebblethwaite, a.a.O. (Anm. 23), S. 56.

³⁴ G. Lercaro, Johannes XXIII. Entwurf eines neuen Bildes. Freiburg i. Br. 1967, S. 22. – Lercaro stellt dazu fest, daß dieser «Sack» tatsächlich schon vor seiner Erhebung zum Papst «mit außergewöhnlichen Schätzen an Wissen und Erfahrung» gefüllt war, die «mit Geduld und Ausdauer erworben» waren, «schon geleitet vom Licht eigentlicher, wenn auch verborgener Genialität». Um so bemerkenswerter ist das in dem zitierten Wort bezugte Selbst- und Amtsverständnis.

Glaubens wichtige Erkenntnis auf. Er war angeleitet worden, den Willen Gottes an Menschen abzulesen, die diesen vorbildlich erfüllt hatten, und versuchte, solche Vorbilder nachzuahmen. Aber unter dem neuen, unerforschten Horizont des Geheimnisses Gottes erkannte er: «Das System ist falsch! Von den Tugenden der Heiligen muss ich die Substanz und nicht die Akzidentien übernehmen ... Gott will, dass wir in Nachahmung der Beispiele der Heiligen den lebendigen Saft ihrer Tugenden in uns einsaugen, ihn in unser Blut umwandeln und den uns eigenen Veranlagungen und besonderen Lebensumständen anpassen».³⁵

Wie erkannte er, was der Wille Gottes ist? Er suchte und fand ihn gewiß so wie jeder Christ zunächst im Wort Gottes in der Heiligen Schrift und in der überlieferten, von der Kirche verkündeten Lehre des Glaubens. Aber er lernte darüber hinaus zu verstehen, wie Gott auch in den geschichtlichen Fügungen unseres Lebens und im Leben der ganzen Menschheit seinen lebendigen Willen kundtut. Mit den Augen des Glaubens nahm er menschliche Geschichte immer als «Heilsgeschichte» wahr, immer gesteuert von Gott, letztlich immer zum Heil der Menschen, auch in allen für uns unbegreiflichen und verhängnisvollen Vorgängen, sogar noch in solchen, bei denen wir uns weigern wollen, ihren tiefsten Grund in Gott zu suchen. Deshalb übte er sich ein Leben lang darin, nach den «Zeichen der Zeit» als Zeichen des Willens Gottes für «heute» zu fragen.³⁶

Zur Eröffnung des Konzils schärfte er den versammelten Bischöfen ein, wie ein Christ alles, was geschieht und was er erfährt, auf Gott als den tiefsten Grund aller Dinge und Ereignisse durchschauen müsse. Hier fielen die Worte, unter denen es im Petersdom still wurde und sich die Blicke vieler seinen engsten Mitarbeitern zuwandten: «In der täglichen Ausübung unseres Hirtenamtes verletzt es uns, wenn wir manchmal Vorhaltungen von Leuten anhören müssen, die zwar voll Eifer, aber nicht gerade mit einem sehr grossen Sinn für Differenzierung und Takt begabt sind. In der jüngsten Vergangenheit bis zur Gegenwart nehmen sie nur Missstände und Fehlentwicklungen zur Kenntnis. ... Sie tun so, als ob sie nichts aus der Geschichte gelernt hätten, die doch eine Lehrmeisterin des Lebens ist, ... Wir müssen diesen Unglückspropheten widersprechen, die immer nur Unheil voraussagen, als ob der Untergang der Welt unmittelbar bevorstehen würde. In der gegenwärtigen Situation werden wir von der göttlichen Vorsehung zu einer allmählichen Neuordnung der menschlichen Beziehungen geführt. Sie wirkt mit den Menschen zusammen; aber sie verfolgt über deren Erwartungen hinaus ihren eigenen Plan. Alles, sogar was die Menschen dagegen tun, wendet sie zu dem, was für die Kirche das bessere ist. Dieser Zusammenhang lässt sich müheelos erkennen, wenn man die gegenwärtige Welt betrachtet.»³⁷

Worin entdeckte er die «Substanz» des christlichen Glaubens? Wir sind schon einige Male auf diesen Ausdruck gestoßen, mit dem er das «Eigentliche» und «Wesentliche» unseres Glaubens meinte, das von allem Zweitrangigen und geschichtlich Bedingten und Wandelbaren zu unterscheiden sei. Für ihn hing das eng zusammen mit dem, was er für das «eine Notwendige» für die Kirche in der Welt von heute hielt. Nach seinen Worten in der Eröffnungssprache komme es darauf an, das Ganze des Glaubens zu

durchdringen bis auf jenen innersten Grund, in dem ein vertieftes Glaubensverständnis und der Appell im eigenen Gewissen, die Wahrheit zu tun, als Einheit erfahren werden. Er selbst hatte schon längst als diesen innersten Grund das gefunden, was wir aus dem Evangelium als «das größte Gebot» kennen, die Liebe zu Gott und den Menschen – die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen, und die Liebe zu den Menschen so, wie Gott uns Menschen liebt (Mt 22,37–40; vgl. Mt 5,44f.48). Im Lichte der Zeichen der Zeit war ihm dabei aufgegangen, daß dieses Hauptgebot heute Größeres von uns verlangt, als wir es früher verstanden haben: die selbstlose Liebe auch zu «Anderen». Diejenigen, die wir als katholische Christen als Getrennte und Fernstehende zu betrachten gewohnt sind, hat er als Nächste erkannt, die wir zuerst lieben sollen, ehe wir darauf ausgehen und hoffen dürfen, sie für uns und unsere Überzeugung zu gewinnen. Auf allen Stationen seines Lebens hat er die Grenzen überschritten, wie sie Menschen aus allen möglichen Gründen – religiösen und politischen – trennen.³⁸ Seine Vorstellung, wie Christen harmonisch und brüderlich mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten sollten, drückte er in dem Wort «convivenza» aus und meinte damit mehr als friedliche «Koexistenz».³⁹ Wenige Tage vor seinem Tod hat er in einem letzten «Akt des Glaubens» ausgesprochen, was er als den «Willen Gottes» erkannt hat, von dem wir uns heute «zum Wohl der ganzen Welt» leiten lassen müssen; «Mehr denn je, bestimmt mehr als in den letzten Jahrhunderten, sind wir heute darauf ausgerichtet, dem Menschen als solchem zu dienen, nicht bloss den Katholiken, darauf, in erster Linie und überall die Rechte der menschlichen Person und nicht nur diejenigen der katholischen Kirche zu verteidigen. Die heutige Situation, die Herausforderung der letzten 50 Jahre und ein tieferes Glaubensverständnis haben uns mit neuen Realitäten konfrontiert ... Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert; nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen».⁴⁰ In den letzten Stunden seines Lebens hat er diejenigen, die sich an seinem Sterbebett versammelten, aufgefordert, auf das Kreuz zu schauen: «Schaut hin, seht es, wie ich es sehe. Diese offenen Arme sind das Programm meines Pontifikats gewesen: Sie sagen, daß Christus für alle starb, für alle. Niemand ist ausgeschlossen aus seiner Liebe, seiner Vergebung.»⁴¹

Das führt noch zu einem Letzten, das nicht übergangen werden darf, wenn wir den Glauben des Angelo Roncalli zu verstehen suchen. Er hat von Kindheit an auf das Kreuz geschaut, wie es wohl im Leben eines jeden Christen geschieht, auf das Bildnis eines Sterbenden. Aber er ließ sich von ihm sagen – was keineswegs so wie bei ihm das Glaubensbewußtsein eines jeden Christen prägt –, daß auch er selbst ein Sterbender ist. Er war, durch frühe Erlebnisse darauf gestoßen, von Kindheit an *eingedenk seines eigenen Tods* und hat bewußt auf diese Grenze hin gelebt, die zur wahren Wirklichkeit unseres Menschseins gehört. Seit dem Heimgang eines Freundes interessierte er sich stets für die letzten Stunden und Worte der Sterbenden und die genaue Zeit der Ankunft von «Schwester Tod».⁴² Es gehörte zu seinen geistlichen Übungen, sich mit dieser Wirklichkeit vertraut zu machen, nicht mit Schrecken und Zagen, sondern mit Vertrauen, «wodurch der Mut zum Leben, der Eifer zu arbeiten und zu dienen erhalten bleibt» und allem «Sinn von Maß und Ruhe» gegeben

³⁵ L. Kaufmann, N. Klein, a.a.O. (Anm. 25), S. 99.

³⁶ Vorgänge im politischen und sozialen Geschehen deutete er als «Ereignisse der Vorsehung, die eine Botschaft des Heiligen Geistes enthielten». Solche Zeichen vermochte er auch im «allgemeinen Niedergang» oder angesichts der «tostlosen Ruinen» vergangener christlicher Zeiten zu entdecken: z.B. in den «neuen» – säkularistischen! – Entwicklungen in der Welt des Islam, wie er sie in der Türkei erlebte, «deren Richtung» für ihn «in Gottes Hand» lag. In seiner Enzyklika «Pacem in terris» nennt er als charakteristische Kennzeichen unserer Zeit: den Aufstieg der «Arbeiterklassen», die Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben und ihre Forderung von Rechten und Pflichten, «die der Würde der menschlichen Person entsprechen», sowie den Anspruch aller Völker auf Freiheit. Wenige Tage vor seinem Tod fragte er sich, ob nicht auch die «Beweise der Zuneigung um einen sterbenden alten Mann» als ein solches Zeichen gedeutet werden können. Vgl. P. Hebblethwaite, a.a.O. (Anm. 23), S. 62f., 132ff., 314, 498, 603, 614, 631.

³⁷ L. Kaufmann, N. Klein, a.a.O. (Anm. 25), S. 125–127.

³⁸ Als Patriarch von Venedig stellte er sich dort vor als ein Mensch, der sich «immer mehr befaßt» habe «mit dem, was vereint, als mit dem, was trennt und Unterschiede schafft». P. Hebblethwaite, a.a.O. (Anm. 23), S. 305. Herausragende Beispiele dafür, wie er diesen Grundsatz verstand und sich in der Begegnung mit anderen Menschen davon leiten ließ, sind sein freundschaftliches Verhältnis zu dem «ehrlichen Sozialisten» und überzeugten Atheisten Vincent Auriol, 1947–1954 Präsident von Frankreich, zu dem türkischen Botschafter in Paris Numan Rifat Menemengioğlu, den er schon von Istanbul her kannte und als seinen «Lieblingsungläubigen» bezeichnete, und zu dem Künstler Giacomo Manzù, der sich der Kirche und dem Glauben entfremdet und dem Kommunismus zugewandt hatte. Vgl. L. Elliott, Johannes XXIII. Das Leben eines großen Papstes. Freiburg, i. Br. 1974, S. 188; C.B. Pepper, a.a.O. (Anm. 36).

³⁹ Vgl. M. Trevor, a.a.O. (Anm. 28), S. 296, 311.

⁴⁰ L. Kaufmann, N. Klein, a.a.O. (Anm. 25), S. 24f.

⁴¹ P. Hebblethwaite, a.a.O. (Anm. 23), S. 634.

⁴² Ebd., S. 200.

wird.⁴³ Solches Ja zur Wahrheit unseres Menschseins befreite ihn, jeweils das «Heute» als einmaligen Kairos zu ergreifen. «Jeder Tag ist gut zum Geborenwerden, und jeder Tag ist gut zum Sterben», sagte er, als er in sein 82. Lebensjahr eintrat, das er nicht mehr vollenden sollte.⁴⁴ Schon vom Tode gezeichnet, setzte er seine Lebenskraft noch ein, das Begonnene weiterzuführen.⁴⁵ Sein ungebrochenes Wirken in den letzten Wochen und Tagen seines Lebens bezeugt einen Glauben, der ihm Kraft gab, der Vision, der er sich verpflichtet wußte und in der er weit über die Grenzen seiner eigenen Lebenszeit hinausblickte, treu zu dienen – und zugleich in ruhiger Gelassenheit damit einverstanden zu sein, das, was er vor sich sah, selbst nicht vollenden zu können.

Das Konzil – Anfang des Anfangs

In dem Konzil, das wir Papst Johannes XXIII. verdanken, hat die Kirche einen großen «Sprung nach vorn» getan. Es wurden Reformen auf den Weg gebracht und «Öffnungen» im Denken und Leben der Kirche durchgesetzt, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können. Aber gemessen an dem, was der Papst damals erkannt hat und was ihm unter dem Stichwort eines notwendigen «Aggiornamento» der Kirche und eines «pastoralen» Konzils vor Augen stand, kann alles, was im Konzil geschehen ist und was es «beschlossen» hat, nur als ein Anfang verstanden werden, als «Anfang des Anfangs».⁴⁶ In einem Vortrag anlässlich des Abschlusses des Konzils machte Karl Rahner darauf aufmerksam, woraufhin dieser Anfang notwendig war, aber auch weitergeführt werden müsse: Die auf uns zukommende Welt und Menschheit frage «die Kirche nicht nach den genauen Einzelhei-

⁴³ Johannes XXIII., Geistliches Tagebuch. Freiburg i.Br. 1964, S. 302.

⁴⁴ L. Elliott, a.a.O. (Anm. 28), S. 289.

⁴⁵ In seiner letzten Weihnachtsbotschaft 1962 erklärte er: «Am Tag des Gerichts werden wir nicht gefragt werden, ob wir die Einheit erreicht, sondern ob wir dafür gebetet, gearbeitet und gelitten haben.» P. Hebblethwaite, a.a.O. (Anm. 23), S. 594. Zu seinem Einsatz für das Konzil und für den Weltfrieden in seinen letzten Lebensmonaten vgl. ebd., S. 590–637.

⁴⁶ K. Rahner, Das Konzil – ein neuer Beginn. Freiburg i.Br. 1966, S. 14.

ten der Kirchenverfassung, nach der genaueren und schöneren Gestaltung der Liturgie, auch nicht ... nach kontroverstheologischen Unterscheidungslehren gegenüber der Lehre der nichtkatholischen Christen, nicht nach einem mehr oder weniger idealen Regieren der römischen Kurie, sondern danach, ob die Kirche die richtende und erfüllende Nähe des unsagbaren Geheimnisses, das wir Gott nennen, so glaubhaft bezeugen könne», daß der Mensch in der Welt von heute und morgen «dieses unsagbare Geheimnis auch als in *seinem* Leben waltend erfahren kann».⁴⁷ Die prophetische Vision des Papstes Johannes kann uns die Augen dafür öffnen, wie wir unsere Gegenwart – auch die Ergebnisse des Konzils und ihre Folgen – zu «interpretieren» haben. Wenn uns heute die Sorge bedrängt, der im Konzil begonnene Aufbruch sei erlahmt oder vergessen, er sei vielleicht sogar schon wieder in eine entgegengesetzte Richtung umgelenkt worden, dann ermutigt uns diese Vision, auch allen heutigen «Unglückspropheten» zu widersprechen und darauf zu vertrauen, daß auch in dem, was wir erleben, die Vorsehung Gottes ihren Plan durchführt, über unsere Erwartungen und unser Begreifen hinaus. In ihr klingt der Appell an die Kirche als Ganze, der das Konzil zusammenrief, weiter in unsere Gegenwart hinein, weil die Aufgabe und Zukunft der Kirche, um die es in ihr geht, jeden anruft, der heute ihr lebendiges Glied sein will.⁴⁸ Wenn wir aber fragen, wie wir an dem Plan der Vorsehung, dem Papst Johannes mit seiner Vision diene, mitwirken können, dann erinnert uns der Mensch und Christ Angelo Roncalli an die einfachste und zugleich schwerste Aufgabe, die wir als Christen in dieser Zeit haben: Im *Tun* der Wahrheit unseres Glaubens, wie wir sie als Appell in unserem Gewissen erfahren, ein *Christ von heute* zu werden – kritisch in einer Kirche, die weithin noch eine Kirche von gestern ist, aber noch kritischer gegen uns selbst, die wir uns so oft weigern, dieses Nächstliegende zu tun.

Siegfried Hübner, Leipzig

⁴⁷ Ebd., S. 19f.

⁴⁸ Zu Recht und Pflicht aller Gläubigen, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den kirchlichen Vorgesetzten und den übrigen Gläubigen kundzutun, vgl. LG 37 und CIC can. 212 §3.

«Hier wohnt ein reicher Mann...»

Das Martinssymbol oder: Schwierigkeiten mit der Barmherzigkeit

In einem Interview über die politische Rolle von Ethikkommissionen las ich den Satz: «Kirchen sind Moralgemeinschaften, die nur für die jeweiligen Religionsangehörigen verbindlich sind.»¹ Diese Aussage der Theologin Andrea Arz de Falco, die am «Institut für Ethik und Menschenrechte» der Universität Fribourg arbeitet, impliziert natürlich eine stattliche Anzahl philosophischer, kultureller, theologischer Probleme, die hier nicht erörtert werden können; im Zusammenhang mit dem, was ich hier das «Martinsymbol» nenne, werde ich indes die Frage im Auge behalten, ob auch das, wofür die offenbar christliche (und nach wie vor populäre) Symbolik der Mantelteilung steht, eine religiös-gruppenspezifische Angelegenheit ist, die also Christen, aber sonst niemand etwas angeht. Nun, vielleicht ist das tatsächlich so, aber das hätte zweifellos Folgen, die gar nicht erfreulich sind. Sehen wir also zu. Der Münchner Philosoph und/oder Wirtschaftsethiker Karl Homann schrieb, ebenfalls vor kurzem, folgendes: «Unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft mit Markt und Wettbewerb erweist sich ... das individuelle Vorteilsstreben der Akteure als die moderne, die effizientere Form der Caritas: Wettbewerb ist solidarischer als Teilen, und der barmherzige Samariter oder der heilige Martin geben kein Modell her für die Ordnung moderner Gesellschaften.»²

¹ Vgl. Im Land der Ethik. Die nationalen Ethikkommissionen üben die Rolle der unabhängigen Experten, in: Neue Zürcher Zeitung v. 20./21.10.2001, S. 55 (ungezeichneter Artikel).

² Vgl. K. Homann, Marktwirtschaft und Ethik. Eine Neubestimmung ihres Verhältnisses, in: zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern 31 (2001), Heft 3, S. 2.

Daraus, d.h. aus dem anderweitig ausführlich entfaltenen Konzept Homanns von der sog. «Neuen Interaktionsökonomik»³, ergibt sich, daß nicht nur an die Stelle der Martins-Symbolik, sondern auch an die des barmherzigen Samariters (Lk 10,30–37) eine Denkweise treten müsse, die den in gewissem Sinne anarchistischen Gestus der Barmherzigkeit durch feste, weltökonomische (globalisierte) Regelungen ersetzt, und zwar, gemäß dem Konzept Homanns und derer, die ihm folgen, nicht etwa aus bössartiger Gesinnung, sondern ganz im Gegenteil um der Realisierung der Barmherzigkeit selbst willen.

Hier entsteht offensichtlich das Problem und, wie ich meine, die Gefahr, daß eine derartig ökonomisch institutionalisierte Barmherzigkeit als Barmherzigkeit überhaupt nicht mehr wahrgenommen wird, sei es, weil sie ein zu langfristiges Projekt darstellt, das den konkret Leidenden nicht hilft, sei es, weil die Mittel ihrer Realisierung eher als Härten denn als Hilfen erfahren werden, oder sei es, weil der Grundsatz Homanns überhaupt falsch ist, denn das, worauf das Martinssymbol und die es theologisch konstituierende Perikope vom barmherzigen Samariter und die Gerichtsbeschreibung von Mt 25,31–46, dergemäß Jesus in den Leidenden gegenwärtig ist («das habt ihr mir getan»), verweisen, hat mit modernen Ökonomieproblemen überhaupt nichts zu tun. Daß freilich Barmherzigkeit als Härte auftreten kann, daß sie

³ Zu K. Homann vgl. des näheren H.-J. Große Kracht, Kritik an der radikal-liberalen Markttechnologie. John Rawls, James Buchanan und das Theorieprogramm der «Neuen Interaktionsökonomik» bei Karl Homann, in: Orientierung 65 (2001), spez. S. 190–195.

also zweideutig und mißbrauchbar ist, muß man leider zugeben; als Beispiel hierfür möge dieser auf die katholischen Herrscher Ferdinand und Isabella bezogene Satz genügen: «Die eigene Frömmigkeit erlaubte ihnen einerseits die höchste Barmherzigkeit, andererseits auch die übelste Grausamkeit. Beides war miteinander eng verbunden, und sie und auch ihre Zeitgenossen sahen darin weder etwas Außergewöhnliches noch etwas Widersprüchliches.»⁴

Sulpicius Severus' klassische Biographie des hl. Martin

Ist also hoffnungslos diskreditiert und wegen seiner Vieldeutigkeit gänzlich inhaltsleer und folglich beliebig manipulierbar, ist allenfalls als gruppenspezifische Eigenart, die gesamtgesellschaftlich und gesamtökonomisch gesehen eher als Torheit gelten muß, noch zuzulassen, was die im Kern jesuanisch-neutestamentliche Martinssymbolik intendiert? Es empfiehlt sich, zur Klärung dieser durchaus beunruhigenden Fragestellung zunächst auf die Martinssymbolik selbst einen kritischen Blick zu werfen. Ganz bewußt verwende ich die Formulierung «Martinssymbolik». Sie bezieht sich jedoch lediglich auf die Geste der Mantelteilung; der französische Martin-Forscher Jacques Fontaine spricht zu Recht von der «grandeur humaine et chrétienne de ce geste»⁵; man beachte: nicht nur die christliche, sondern eben auch die menschliche Größe dieser «Geste» wird hervorgehoben! Der bedeutende altkirchliche Schriftsteller Sulpicius Severus, der mit der Tradition der römischen Literatur ebenso vertraut war wie mit derjenigen der damals schon üblichen christlichen Hagiographie⁶, hat, wie Fontaine es in seinem ausgezeichneten Kommentar im einzelnen zeigt⁷, die bekannte Szene in Amiens unter Verwendung alt- und neutestamentlicher Motive eindrucksvoll gestaltet. Obwohl die Episode gut bekannt ist, möchte ich sie hier, in der Übersetzung von 1914, zusammenhängend zitieren; was der junge, wohl noch nicht achtzehnjährige Soldat Martinus, Katechumene, also noch nicht (getaufter) Christ, der dem Armen auf gleicher Augenhöhe gegenübersteht, hier tut, kann den unvoreingenommenen Leser bis auf den heutigen Tag anrühren. «Einmal, er besaß schon nichts mehr als seine Waffen und ein einziges Soldatengewand, da begegnete ihm im Winter, der ungewöhnlich rau war, so daß viele der eisigen Kälte erlagen, am Stadttor von Amiens ein notdürftig bekleideter Armer. Der flehte die Vorübergehenden um Erbarmen an. Aber alle gingen an dem Unglücklichen vorbei. Da erkannte der Mann voll des Geistes Gottes, daß jener für ihn vorbehalten sei, weil die andern kein Erbarmen übten. Doch was tun? Er trug nichts als den Soldatenmantel, den er umgeworfen, alles Übrige hatte er ja für ähnliche Zwecke verwendet. Er zog also das Schwert, mit dem er umgürtet war, schnitt den Mantel mitten durch und gab die eine Hälfte dem Armen, die andere legte er sich selbst wieder um. Da fingen manche der Umstehenden an zu lachen, weil er im halben Mantel ihnen verunstaltet vorkam. Viele aber, die mehr Einsicht besaßen, seufzten tief, daß sie es ihm nicht gleichgetan und den Armen nicht bekleidet hatten, zumal sie bei ihrem Reichtum keine Blöße befürchten mußten. In der folgenden Nacht nun erschien Christus mit jenem Mantelstück, womit der Heilige den Armen bekleidet hatte, dem Martinus im Schlafe. Er wurde aufgefordert, den Herrn genau zu betrachten und das Gewand, das er verschenkt hatte, wiederzuerkennen. Dann hörte er Jesus laut zu der Engelschar, die ihn umgab, sagen: «Martinus, obwohl erst Katechumen, hat mich mit diesem Mantel bekleidet.» Eingedenk der Worte, die er einst gesprochen: «Was immer ihr einem mei-

ner Geringsten getan, habt ihr mir getan», erklärte der Herr, daß er im Armen das Gewand bekommen habe. Um das Zeugnis eines so guten Werkes zu bekräftigen, würdigte er sich in dem Gewande, das der Arme empfangen hatte, zu erscheinen.»⁸

Als moderne Menschen werden wir sogleich fragen, wie es um die Historizität dieses Berichts bestellt ist. Dieses Problem zu diskutieren, fühle ich mich nicht kompetent. Aus dem Kommentar Fontaines wird man indes die Folgerung ziehen dürfen, daß wahrscheinlich etwas tatsächlich Vorgefallenes im Hintergrund steht. So verhält es sich ja oft bei Berichten solcher Art und aus jener Zeit; man kennt das Problem insbesondere auch aus der Exegese des Alten und Neuen Testaments. Aber wie dem auch sei, das wirkungsgeschichtlich und spirituell Bedeutsame an der Mantelteilung, an dem, was französisch «la charité de saint Martin» genannt wird, ist das Exemplarische jener Geste, in der Martins «fidélité totale à l'Évangile», wie Fontaine schreibt⁹, ihren Ausdruck findet. Demgegenüber wirkt die Frage, ob «das» denn wirklich so passiert ist, wenn sie allzu rationalistisch gestellt wird, geradezu kleinlich.¹⁰

Allerdings verdient Beachtung, daß sich die Martinssymbolik in der Volksfrömmigkeit und darüber hinaus im kulturellen Gedächtnis *ausschließlich* auf die Szene der Mantelteilung bezieht. In der Tat entstünde eine erhebliche Irritation, würde man das heutige Gedenken an den hl. Martin auf die durchaus befremdlichen Überlieferungen in der Vita des Sulpicius Severus ausdehnen. Martin war nicht nur asketisch, mönchisch, Gründer von Klöstern und ein – im Unterschied zu anderen – vorbildlicher Bischof in der Phase nach der vieldiskutierten Konstantinischen Wende, sondern hat zum Beispiel, wie sein Biograph versichert, auch Tote erweckt und heidnische Kultstätten zerstört.¹¹ Wir tun gut daran, diese Züge in dem von Sulpicius Severus gezeichneten Portrait – mögen sie auch aus damaligen Gepflogenheiten und Anschauungen «erklärbar» sein – möglichst schnell und gründlich zu vergessen. Ungeachtet aller historischen Unklarheiten und aller legendarisch-hagiographischen Zumutungen hat die heutige Rede von einer Martinussymbolik nur dann Sinn und Berechtigung, wenn sie rigoros auf die überlieferte Szene der Mantelteilung beschränkt wird.

Kann Barmherzigkeit institutionalisiert werden?

Die – wie gesagt – nicht nur christliche, sondern auch menschliche Bedeutung dieser Geste hat genaugenommen – wenn man will: phänomenologisch betrachtet – offenbar nichts mit Ökonomie, mit Gesellschaftsordnung, mit Staat und staatlichen Pflichten zu tun, sehr viel aber mit der unmittelbaren Zuwendung zu dem notleidenden – dem armen, frierenden – Menschen, die man mit dem Wort *Barmherzigkeit* bezeichnet. Über das, was damit gemeint ist, existiert eine umfangreiche theologische Literatur.¹² Sie handelt von der Barmherzigkeit Gottes, die im Judentum, im Christentum und auch im Islam proklamiert wird, von den sogenannten Werken der Barmherzigkeit, den leiblichen wie den geistigen, vom Verhältnis der Barmherzigkeit zur Gerechtigkeit, von Barmherzigkeit und Nächstenliebe, von Barmherzigkeit und sozialen Aufgaben und Pflichten und anderem. Bisweilen kann man jedoch den Eindruck gewinnen, daß die Rede von der Barmherzigkeit nicht nur vieldeutig ist und mißbraucht werden kann,

⁴ S. Wiesenthal, Segel der Hoffnung. Die geheime Mission des Christoph Columbus. Olten-Freiburg i.B. 1972, S. 59.

⁵ Vgl. Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin. Hrsg. v. J. Fontaine. 3 Bde (Sources Chrétiennes, Bd. 133–135), Paris 1967–69, hier: Kommentar von J. Fontaine, in: Bd. II (1968), S. 474f.

⁶ Vgl. K. H. Schwarte, Sulpicius Severus, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. v. S. Döpp u. W. Geerlings. Freiburg-Basel-Wien 1999, S. 574f.; D. Ramos-Lissón, Sulpicius Severus, in: LThK³ 9 (2000), Sp. 1110.

⁷ Vgl. J. Fontaine, a.a.O. (Anm. 5), Bd. II, S. 473–498.

⁸ Sulpicius Severus, Leben des heiligen Bekennerbischofs Martinus. Übers. von P. Bihlmeyer und A. Hug. (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 20), Kempten u. München 1914, c. 3, S. 22f.

⁹ J. Fontaine, a.a.O. (Anm. 5), Bd. II, S. 473f.

¹⁰ Es verwundert freilich, daß in dem sehr guten Artikel von L. Pietri, Martin von Tours, in: TRE XXII (1992), S. 194–196 (Lit.), die Mantelteilung überhaupt nicht erwähnt wird.

¹¹ Vgl. Sulpicius Severus (Anm. 8) c. 7 u. 8, S. 28–30, und c. 13–15, S. 35–38.

¹² Vgl. z.B. G. Wingren, Barmherzigkeit IV. Ethisch, in: TRE V (1980), S. 232–238 (Lit.); A. Elsässer, Barmherzigkeit III. Theologisch-ethisch, in: LThK³ 2 (1994), Sp. 15f. (Elsässer schreibt zu Recht: «Auch wo der Sozialstaat das Recht auf Hilfe in weiten Bereichen institutionalisiert hat, bleibt spontane und freiwillige Hilfsbereitschaft in unzähligen Fällen unersetzbar.»)

sondern daß sie auch sentimental klingt oder auch durch den konventionellen Sprachgebrauch verschliffen. Und Barmherzigkeit selbst ist vielfach nicht mehr eine Form spontaner menschlicher Zuwendung, sondern eine Haltung, die an Organisationen und Institutionen delegiert werden kann (die dann z.B. unsere «Spenden» verwalten); andererseits kann Barmherzigkeit auch als das je zufällige Almosen verstanden werden, das wir den «Bettlern» auf unseren Straßen (solange sie dort noch geduldet werden) hinwerfen, oft wohl mit gemischten Gefühlen und der Meinung, daß man ihr Los damit ohnehin nicht ändert. Diese Überlegung hat nicht ohne Grund dazu geführt, das (individualistische) Almosen in Mißkredit zu bringen und durch gesellschaftlich-ökonomische Strukturveränderungen welcher Art auch immer möglichst zu ersetzen, um auf diese Weise effektivere Hilfe leisten zu können.

Daß derartige Überlegungen ihr Recht haben und daß sich somit auch aus der Martinssymbolik sozialer und politischer Handlungsbedarf herleiten läßt, «christlich wie menschlich», wird niemand bezweifeln wollen. Aber hier stellt sich eben auch die Gefahr ein, sich von den konkreten, phänomenologisch und psychologisch erfahrbaren Akten der Barmherzigkeit zu dispensieren – bis hin zu jener unsäglichen Devise «Wettbewerb ist solidarischer als Teilen.»¹³ Um es noch deutlicher zu sagen: So sehr es zutrifft, daß aus der Allgemeinheit einer (jeden) Symbolik, eines (jeden) Bildes und Gleichnisses keine eindeutigen Handlungsanweisungen abgeleitet werden können und also unterschiedliche Anwendungsformen, unterschiedliche Weisen der Barmherzigkeit möglich sind (nicht nur verschiedene «Werke», sondern auch verschiedene Institutionalisierungen der Barmherzigkeit), so ist doch ein menschliches Defizit zu beklagen, wenn eine Symbolik wie die der Mantelteilung oder die des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter nur noch oder vorwiegend unter ökonomisierter Perspektive bzw. in institutionalisierter Form verstanden und damit aus dem unmittelbar zwischenmenschlichen Bereich herausgelöst und im einzelnen vielleicht noch so wirksamen Organisationen überlassen wird. Was bei solchem Verhalten und Handeln (das hier keineswegs pauschal verteufelt werden soll) fehlt oder sehr häufig abwesend ist, ist eben das Moment von Spontaneität und «anarchischer», nicht organisierbarer Freigebigkeit, ohne die das (zwischen)menschliche Leben erkalten und verarmen würde, ja mehr noch: es besteht tatsächlich die Gefahr, daß bei der Institutionalisierung, Ökonomisierung und überhaupt bei der Delegation der Barmherzigkeit die Gesinnung der Zuwendung zum Anderen als dem Leidenden, die Spiritualität also, die man bei der Betrachtung der «charité» Martins erleben und mitfühlen kann, auf der Strecke bleibt. Es geht hier also – um ein Mißverständnis abzuwenden – nicht darum, den vielen, die in unserer Gesellschaft in Form von Spenden, Schenken, Unterstützen usw. viel Gutes tun, oder auch denen, die auf der Ebene der Strukturen und/oder der Ökonomie Veränderungen zum Besseren für die Armen erreichen wollen und erreichen zu können meinen, in undifferenzierter Weise ethisch fragwürdige Motive zu unterstellen, sondern allein darum, auf die bedenkliche Abstraktion und Kälte, die sich bei solchen Handlungsweisen einstellen kann, aufmerksam zu machen.

Ein Martinslied aus dem Rheinland

Bei dem Blick auf die Geste Martins, wie sie in dem Bericht des Sulpicius Severus beschrieben wurde, wird jedoch alsbald etwas auffallen müssen, was in der Volksfrömmigkeit nicht selten vergessen worden zu sein scheint: Der junge Martin, der dem Armen den halben Mantel schenkt, war selbst arm; er hatte nichts anderes mehr, das er hätte geben können, das bedeutet vor allem: er hatte kein Geld. Hier half ein (freiwillig) ziemlich Armer einem (unfreiwillig) noch Ärmeren. Ich hebe dies vor allem deswegen hervor, weil der sehr populäre übermütige, humorig bis ironisch klingende Refrain eines (jedenfalls im Rheinland verbreiteten)

¹³ S. oben, Anm. 2.

Schwabenakademie Irsee

Interdisziplinäre Tagung

6. Dezember 2002 (18.00 Uhr) bis 8. Dezember 2002 (13.00 Uhr)

Abscheu und Ekstase

Kritische Annäherung an das Denken Emile M. Ciorans

Referenten: Prof. Dr. Heinz Robert Schlette (Bonn); Mag. Cornelius Hell (Wien); Mag. Nicole Bohmann (Duisburg); Dr. Lucia Gorgoi (Klausenburg/Cluj, Rumänien); Dr. Richard Reschika (Freiburg im Breisgau).

Programm, Information, Anmeldung: Sekretariat der Schwabenakademie, Klosterring 4, D-87600 Irsee; Tel.: (08341) 906-661, Fax: (08341) 906-669
E-Mail: schwabenakademie@kloster-irsee.de
Internet: <http://www.schwabenakademie.de>

Martinsliedes Konsequenzen aus der Martinssymbolik ableitet, die geeignet sind, wiederum Mißverständnissen Vorschub zu leisten. Diese Verse, die von Kindern bei ihren Martinsbesuchen in den Häusern gern gesungen werden, aber vielleicht nicht überall bekannt sind, heißen:

«Hier wohnt ein reicher Mann,
der uns vieles geben kann.
Vieles kann er geben,
lange soll er leben.
Selig soll er sterben,
das Himmelreich erwerben.
Lass' uns nicht so lange stehn,
denn wir müssen weitergehn, weitergehn.»

Natürlich wird hier mit Recht der «reiche Mann» angesprochen, der überhaupt die Möglichkeit hat, etwas oder sogar «vieles» zu geben. Selbstverständlich sollte er das auch tun, aber die Martinssymbolik verweist nicht nur sozialkritisch auf die Reichen, sondern – anthropologisch – auf jeden. Die Verknüpfung der Bitte mit dem Hinweis auf die dreifache Belohnung des reichen Mannes – in Gestalt des langen Lebens, des seligen Sterbens und des Himmelreiches – dient eher der Förderung des kalkulierten Egoismus als der der Selbstlosigkeit und der Spontaneität. Insgesamt entbehren diese Verse, wie besonders die abschließende «Drohung» zeigt, natürlich nicht einer gewissen Komik, doch das «Lass' uns nicht so lange stehn» könnte auch, übertragen wir den kindlichen Übermut ins Politische, einen anderen, höchst brisanten Sinn erhalten: die Warnung, der «reiche Mann» zum Beispiel in Gestalt des Globalisierungsprofiteurs solle diejenigen, die in der (dritten) Welt der Armut von ihm etwas erwarten, worauf sie ein *Recht* haben, nicht zu lange warten lassen ... So sehr es sachlich berechtigt ist und naheliegt, derartige Assoziationen mit jenem Refrain zu verbinden, so wird man dennoch festhalten müssen, daß dieser Text die Martinssymbolik insofern vereinfacht, als er, mit Hilfe des Lohngedankens und der (spaßig gemeinten, diffusen) Drohung, an die – nicht nur unter Christen – erwünschte Mildtätigkeit bzw. an das hinter der rauhen Schale des Kapitalisten möglicherweise verborgene gute Herz des Reichen appelliert. Würde man die Martinssymbolik demnach als die mehr oder weniger selbstverständliche Einforderung subjektiver Mildtätigkeit verstehen, so hätte man sie gründlich mißverstanden. Für solche Schlußfolgerungen braucht man sich natürlich nicht auf die Martinssymbolik zu beziehen (und auch nicht auf den barmherzigen Samariter und die Gerichtsszene mit ihrer Identifikation Jesu mit den Armen), denn hierfür würde, abgesehen von den Lohnverheißungen, der Appell an den gesunden sozialen Menschenverstand, der vor der Gefahr der Selbstzerstörung durch schlechte Verwendung des Reichtums durchaus zurückschrecken wird, vollauf genügen.

Was demgegenüber das Spezifische der Martinssymbolik ausmacht, ist die direkte, persönliche Hinwendung zu dem Notleidenden, die dessen Lage hic et nunc verbessert. Das ist ja gerade das Ärgerniserregende an gewissen ökonomischen und politischen Behauptungen, daß sie den Armen zu nützen beanspru-

chen, während die Langfristigkeit solchen (wirklichen oder angeblichen) Bemühens faktisch das Elend der Armen nicht lindert, sondern eher deren Aussichtslosigkeit auf Besserung so deutlich anwachsen läßt, daß sich neue revolutionäre Energien bilden (die wahrscheinlich dazu führen, daß der vielfach schon für tot erklärte Marx lebendiger denn je zurückkehren könnte). Die Frage, ob etwas wirklich den Armen nützt oder ob stets zweideutig-unentschieden bleiben muß, was ihnen wirklich hilft, kann im Lichte der Martinssymbolik zwar nicht mit dem Hinweis auf bestimmte Methoden, Aktionen und Maßnahmen beantwortet werden, wohl jedoch dadurch, daß die konkret erfahrbare Verbesserung der Lage der Armen (und also nicht die Vertröstung auf die ferne Zukunft) zum entscheidenden Kriterium wird, an dem «menschliches und christliches» Handeln zu messen ist. Damit bringt jenseits aller unverzichtbaren, längerfristig auszurichtenden Anstrengungen die Martinssymbolik *das Moment besonderer Dringlichkeit* in die angedeutete Problematik ein. Die Motivation dieser Dringlichkeit ist in der Martinsgeste offenbar eine christlich-neutestamentliche, aber die Notwendigkeit unverzögerten Handelns, aus welcher anderen als der christlichen Motivation es auch hervorgehen mag, kann niemandem verborgen bleiben, der sich die «Weltlage» vergegenwärtigt.

«Geben, wann immer man kann» und «Geben, ohne zu zählen»

Somit gewinnt heute eine nicht auf den Sankt-Nimmerleins-Tag zu verschiebende Dringlichkeit, was in der Martinssymbolik, die Zeiten übergreifend und stets neu herausfordernd, als einer Symbolik des Teilens und des Gebens zum Ausdruck kommt.¹⁴ Nicht nur der «reiche Mann» kann und soll geben und teilen, jeder kann und soll das, ungeachtet der Motivation, die ihn antreibt. Auf die Fragen einer argentinischen Zeitschrift «Wie sehen Sie die Zukunft der Menschheit? Was müßte man tun, um eine weniger von Not bedrückte und freiere Welt zu erreichen?» antwortete der «ungläubige» Albert Camus in seinem letzten Interview: «Geben, wann immer man kann. Und nicht hassen, wenn man es kann.»¹⁵ Diese Aufforderung erinnert mich an eine Ignatius von Loyola zugeschriebene Maxime: «Geben, ohne zu zählen»¹⁶, aber auch an die arme Witwe im Evangelium (vgl. Mk 12,41–44; Lk 21,1–4), von der gesagt wird, sie habe «alles gegeben, was sie besaß, ihren ganzen Lebensunterhalt». Solche Dicta und Exempla stellen an jeden einen radikalen Anspruch, dem gerecht zu werden «uns» – also jedem – in der Regel mißlingt. Dieses Eingeständnis, diese Selbstkritik ist jedoch nicht als Abschwächung des radikalen Anspruchs zu verstehen, wohl aber als Hinweis darauf, daß es darum geht, die provokative Zeichenhaftigkeit und die kritische Bedeutung dieses Anspruchs sowohl öffentlich präsent zu halten als auch je für sich selbst wahrzunehmen. Dies ist auch der Sinn der – dem Rationalismus und dem pragmatischen Alltagsverstand als unvernünftig, ja kontrapro-

¹⁴ Zu der weiten Problematik von «Gabe» und «Geben» vgl. den hervorragenden, vorzüglich illustrierten Band von J. Starobinski, *Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten*. Frankfurt/M. 1994 (es handelt sich um die Übersetzung des Bandes mit dem Titel «Largesse», der 1994 in Paris aus Anlaß der im Louvre veranstalteten, von Jean Starobinski arrangierten Ausstellung erschienen ist). «Largesse» bedeutet «Großzügigkeit», «Freigebigkeit». Wie der deutsche Titel anzeigt, führt der reichhaltige Band sozusagen die «Dialektik der Gabe» vor Augen. Die Nächstenliebe bzw. die Barmherzigkeit (vgl. in der dt. Ausgabe S. 71–110) stellt lediglich *eine* Form der «largesse» dar; es würde zu weit führen, hier auf die ganze Breite der Phänomenologie, der Soziologie und der Kultur der Gabe einzugehen; zahlreiche Hinweise dazu finden sich in dem ausführlichen Kommentar von Starobinski. Vgl. H. R. Schlette, *Ambivalenz der Freigebigkeit*. Zu einer Ausstellung im Louvre, in: *Orientierung* 58 (1994), S. 70–72.

¹⁵ Vgl. H. R. Schlette, *Geben – nicht Hassen*. Zu Camus' «letztem Interview», in: H. R. Schlette, «Der Sinn der Geschichte von morgen». Albert Camus' Hoffnung. Frankfurt/M. 1995, S. 159–164 (auch in: *Orientierung* 48 [1984], S. 266–268).

¹⁶ Diese Formulierung findet sich in einem Gebet, das wahrscheinlich nicht auf Ignatius zurückgeht, jedoch dessen Spiritualität widerspiegelt. Für Auskünfte hierzu danke ich Nikolaus Klein SJ (Zürich) und Prof. Dr. Peter Knauer SJ (Frankfurt/M.).

duktiv erscheinenden – Verschärfung, die Ilse Aichinger in einem kleinen Martinsgedicht vorgenommen hat:

Nachruf

Gib mir den Mantel, Martin,
aber geh erst vom Sattel
und lass dein Schwert, wo es ist,
gib mir den ganzen.¹⁷

Hier wird nicht nur abermals deutlich, daß die Forderung der Barmherzigkeit wegen ihrer Leerformelhaftigkeit und ihrer Mehrdeutigkeit mancherlei Schwierigkeiten mit sich bringt, sondern daß in der Martinsgeste und -symbolik stets auch so etwas wie eine utopische Perspektive, ja der Charme der Utopie vernehmbar ist. Freilich hat diese Perspektive nichts mit Illusionen und (Selbst-)Täuschungen zu tun – jener Auslegung von Utopie also, die oft – unbedachterweise, aber in polemischer Absicht – vorgebracht wird, vielmehr meint das mit der Martinssymbolik verbindbare Moment des Utopischen den kühnen, das Gegebene bzw. das Real-Existierende überschreitenden, «transzendierenden» Vorblick auf das Andere als das Bessere, das noch nicht da ist, aber ersehnt wird. Ernst Bloch hat die anthropologische Basis dieses Verständnisses von Utopie bekanntlich kurz und prägnant in die Worte gefaßt: «Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.»¹⁸ Aber der damit angesprochene «positive» Sinn von Utopie ist nicht erst eine Entdeckung Blochs, sondern schon in den klassischen Utopien der Neuzeit der bestimmende Ansatz. Die Martinsgeste weist, unter diesem Aspekt gelesen und gedeutet, voraus auf eine Gesinnung und ein intersubjektives Verhalten, die sich konkret der Überwindung der Armut verpflichtet wissen und damit die Sehnsucht nach dem gelingenden Leben in Barmherzigkeit und Menschlichkeit sozusagen als ein ethisches und politisches Existential lebendig erhalten. Daß zu dieser utopischen Perspektive wegen der faktischen Nicht-Erfüllbarkeit der Vision immer auch ein erhebliches Maß von Melancholie und Enttäuschung gehört, steht nicht im Widerspruch zu solchem utopischem Denken, sondern ist dessen bleibende, aus der endlichen und unvollkommenen condition humaine sich ergebende Voraussetzung.

Der utopische Vorblick, der aus der Martinssymbolik abzuleiten ist (aber natürlich nicht nur aus ihr), ist – daran sei noch einmal erinnert – nicht nur «für die jeweiligen Religionsangehörigen»¹⁹ mit- und nachvollziehbar. Das oft erfragte «spezifisch Christliche» liegt hier auf der Ebene der Motivation, d.h. auf der im Glauben möglichen Annahme des jesuanischen Prinzips der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mt 22,38f.). Aus dieser Einheit folgt für den Christen eine besondere Sorge, ja eine Option für die Armen, die man zu Recht als eine Mystik bezeichnen kann, als eine «Mystik der offenen Augen».²⁰ Ja, die Annahme der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe verlangt von den Christen mehr als eine philosophische Ethik oder das zwischenmenschlich «Normale», so daß hier wiederum Schwierigkeiten erkennbar werden, die sich aus der Forderung der Barmherzigkeit ergeben.

Aus Liebe zu Christus den Armen helfen?

Diese Schwierigkeiten zeigen sich nicht zuletzt an einem schwer aufzulösenden Dilemma, das uns wieder auf die Solidarität *aller* – ungeachtet ihrer verschiedenen Motivationen – verweist und das die französische Philosophin Simone Weil im Zusammen-

¹⁷ I. Aichinger, *verschenkter Rat*. Gedichte. Frankfurt/M. 1978, S. 60; ich fand das Gedicht bei H. Hartung, *Den ganzen Mantel, bitte!* Kinogängerin: Zum achtzigsten Geburtstag von Ilse Aichinger, in: *FAZ* v. 1.11.2001, S. 43.

¹⁸ E. Bloch, *Spuren* (1930). Neue erweiterte Ausgabe Frankfurt/M. 1959, S. 7.

¹⁹ S. oben, Anm. 1.

²⁰ Vgl. J.B. Metz in: F.-X. Kaufmann, J.B. Metz, *Zukunftsfähigkeit*. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg-Basel-Wien 1987, S. 106; auch in: *Welches Christentum hat Zukunft?* Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel. Stuttgart 1990, S. 29.

hang mit ihrer Auslegung des Samaritergleichnisses zu der Formulierung veranlaßt hat: «Wer einem hungernden Unglücklichen Brot reicht aus Liebe zu Gott, dem wird Christus nicht danken. Er hat seinen Lohn schon in diesem einen Gedanken empfangen. Christus dankt denen, die nicht wußten, wem sie zu essen gaben.»²¹ Simone Weil lehnt also jene Haltung ab, der es bei der Zuwendung zu dem Anderen, der in Not ist, kurzschlüssig und egoistisch in einer schlechten Direktheit mehr um die explizite Christlichkeit (und gar um die jenseitige Vergeltung) geht als um die wahre Aufmerksamkeit für den Leidenden, eine «Aufmerksamkeit», deren Gegenteil, wie sie sagt, die «Verachtung» ist.²² Ich zitiere noch eine längere Passage von Simone Weil, die uns jenes Dilemma des christlichen Handelns zwischen der Verpflichtung zu humaner Authentizität auf der einen und der verborgenen, ja zu verborgenden Christlichkeit²³ auf der anderen Seite sehr eindrücklich vor Augen führt:

«Gott ist nicht gegenwärtig, selbst wenn er angerufen wird, dort, wo die Unglücklichen nur ein Anlaß sind, das Gute zu tun, sogar wenn sie dieserhalb geliebt werden. Denn dann sind sie in ihrer natürlichen Rolle, in ihrer Rolle als Materie, als Sache. Sie werden unpersönlich geliebt. Und man soll ihnen, in ihrem leblosen, anonymen Zustand, eine persönliche Liebe entgegenbringen.

²¹ S. Weil, Formen der impliziten Gottesliebe (1942), in: S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe. (Übers. v. F. Kemp) München 1953, S. 152f. S. Weil spielt hier auch auf Mt 6,2 an.

²² Ebd., S. 155.

²³ Vgl. etwa Mt 6,3: «Wenn du Almosen gibst, soll deine linke Hand nicht wissen, was deine rechte tut.»

Darum sind solche Ausdrücke wie «den Nächsten in Gott, um Gottes willen lieben» irreführend und zweideutig. Die ganze Aufmerksamkeit, deren ein Mensch fähig ist, reicht gerade hin, dieses leblose Stück Fleisch ohne Kleider am Rande der Straße anzusehen. Das ist nicht der Augenblick, seine Gedanken auf Gott zu richten. Wie es Augenblicke gibt, in denen man nur an Gott denken und alle Geschöpfe ausnahmslos vergessen soll, ebenso gibt es Augenblicke, in denen man im Schauen auf die Geschöpfe nicht ausdrücklich an den Schöpfer zu denken braucht. In diesen Augenblicken hat die Gegenwart Gottes in uns eine so tiefe Verborgenheit zur Voraussetzung, daß sie sogar für uns selbst ein Geheimnis bleibt. Es gibt Augenblicke, in denen der Gedanke an Gott uns von ihm trennt.»²⁴

Blicken wir noch einmal auf die Martinssymbolik. Der Bericht des Sulpicius Severus – als hagiographischer aus alter Zeit – bleibt offensichtlich weit hinter den strengen Reflexionen Simone Weils zurück. Aber wenn man diese Symbolik in unsere Zeit und Situation übersetzt – und das ist, hier wie auch sonst, gegenüber der bloßen Rezitation des überlieferten Berichts notwendig, wenn eine aktualisierende Erinnerung möglich sein soll –, dann können die Überlegungen Simone Weils nicht nur als moderne Deutung des Samaritergleichnisses, sondern eben auch als Interpretation der spontanen und ungewöhnlichen Geste des jungen Martinus wesentlich dazu beitragen, daß die Martinsgeste ihre menschliche und christliche utopische Exemplarität behält.

Heinz Robert Schlette, Bonn

²⁴ S. Weil, a.a.O. (Anm. 21), S. 151f.

GOTTES NÄHE IM LEIDEN?

Überlegung zur Bedeutung des theologischen Unveränderlichkeitsaxioms

Wo war Gott am 11. September, wo war er, als Terroristen Passagierflugzeuge als Waffen benutzten und die Twin Towers in New York zum Einsturz brachten, wo war Gott, als dabei Tausende von Menschen starben? War Gott bei den Opfern? Doch warum griff er nicht ein? Konnte er nicht oder wollte er nicht? Wie aber soll man dann von einem mächtigen oder von einem guten Gott sprechen, von einem Gott sogar, der bei den Menschen ist, der mit ihnen unterwegs ist, sie befreit, wie die Bibel sagt? Das alles sind Fragen, in denen sich nicht nur die alte Theodizeefrage und die Frage nach Gottes Macht neu stellt. Was eigentlich so weit weg von den pluralen Lebenswelten und Erfahrungshorizonten der Menschen in der Spätmoderne zu sein schien, was eher als ein Problem des theologischen Elfenbeinturms zu sehen war, gewinnt mit einem Mal ungeahnte, dringliche, nachgerade existentielle Brisanz: nämlich das Problem der Unveränderlichkeit Gottes. Wie soll er ein geschichtlich sich artikulierender Gott sein, der sich sogar in Liebe den Menschen mitteilt und der zugleich mit Macht helfen, retten, befreien kann? Zeigt Gottes Nähe nur einen sozusagen halbierten Gott, den eigentlich zuletzt das Leiden der Kreatur nichts angeht, der in sich selber unberührt bleibt von menschlichen Nöten? Oder liefert er sich den Menschen in liebender Selbstverschränkung aus, überantwortet er sich am Ende so sehr aus Liebe, daß er am Ende schwach wird, ohnmächtig wird? In diesem Kontext hat freilich *Dietrich Bonhoeffer* dagegen gehalten, daß «nur der leidende Gott» helfen kann.¹ Diese Fragen treffen ins Herz der jüdisch-christlichen Rede von Gott. Insbesondere dort, wo sich die Theologie der anthropologischen Wende verpflichtet fühlt, wo sie es für unerlässlich erachtet, daran festzuhalten, daß die Rede von Gott im Horizont menschlicher Fragen ihren Ort hat², fordert dies sowohl die systematische Theologie als wissenschaftliche Reflexion der Gottesrede als auch die Religionspädagogik heraus.

¹ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. München 1985, S. 178.

In zwei Schritten soll dem im folgenden nachgegangen werden. Zunächst will ich aus systematisch-theologischer Sicht diese Problematik erörtern und dann im Rückgriff auf Karl Rahner einen möglicherweise tragfähigen Zugang skizzieren.

Suchbewegungen

Für den christlichen Glauben tritt mit der Menschwerdung der ewige Gott in die Zeit ein, irreversibel, endgültig, unterwirft sich dem Leiden und stirbt am Kreuz. Erweist sich Gott damit als einer, der bereits vor seiner geschichtlichen Gegenwart veränderlich ist, der auf seine Geschöpfe reagiert, zumal wenn sie sich seinem Liebeswerben verweigern? Man darf jedenfalls die Partien im AT wie im NT nicht harmonisierend beschwichtigen, wo vom Zorn Gottes die Rede ist.³ Die traditionelle Theologie hat eine solche Veränderlichkeit Gottes festgehalten und kann sich darin durch das Gottesbild der jüdisch-christlichen Bibel umfänglich legitimiert sehen. Wie aber verträgt sich das mit dem seinerseits auf einer alten ehrwürdigen Überlieferung beruhenden Axiom einer in der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens notwendig implizierten Impassibilität, die neben dem IV. Laterankonzil noch das I. Vatikanum betonte (NR 315; 918)? Zusätzlich verschärft wird unsere Problematik durch eine theologische Hermeneutik, die im Angesicht von Auschwitz durch die Leidensfrage sensibilisiert wurde. Ihr kommt die Rede von Got-

² Die gegenwärtige Ruster-Debatte zeigt, daß die anthropologische Wende wiederum zur Diskussion gestellt wird; vgl. Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. (QD 181), Freiburg i.Br. 2000, bes. zu Rahner S. 198ff. Zu den erheblichen, bis an den Grund der Korrelationsdidaktik reichenden religionspädagogischen Implikationen: vgl. B. Grümme, Religionsfrömmigkeit als heimliche Pointe der Korrelationsdidaktik? Zum Begriff der Erfahrung in einer Zeit gottvergessener Religionsfreudigkeit, in: ThG 45 (2002), 1, S. 13–29.

³ R. Middelbrink, Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen Tradition. Darmstadt 2002.

tes erhabener Weltüberlegenheit wie ein schlechter Zynismus im Angesicht der Opfer vor. Drängende, den Wahrheitskern der Theologie selbst irritierende Fragen nach dem Ort Gottes im Leiden brechen auf, nach seinem Sich-Verschweigen, ja nach seiner Allmacht im Lichte seiner augenscheinlichen geschichtlichen Unfähigkeit, an den Plätzen des Grauens die Geschlagenen zu retten, die Geschundenen zu trösten.

Hans Jonas, der jüdische Philosoph, hat den in Frage stehenden Sachverhalt in beachtenswerten Überlegungen in seinem ebenso kleinen wie gewichtigen Buch über den «Gottesbegriff nach Auschwitz» behandelt.⁴ Sein Ansatz beim Schöpfungsakt nimmt die Zimzumtheorie der kabbalistischen Mystik *Isaak Lurias* auf. Dabei handelt es sich um einen zunächst schwer nachvollziehbaren Gedanken im Hinblick auf die Frage, wie Schöpfung aus dem Nichts auf der Basis eines unendlichen, allgegenwärtigen Gottes genauerhin zu denken sei. Luria konzipiert seine Antwort als eine Art Doppelvorgang: als vorhergehende göttliche Verschränkung in sich selbst hinein sowie als Setzung des Anderen in den von ihm zuvor selbst geschaffenen Urraum.⁵ Das beruht auf der plausiblen und, wie *Herbert Vorgrimler* und *Jürgen Moltmann* zeigen konnten⁶, durchaus in christlicher Theologie beheimateten Annahme, daß Schöpfung nur erfolgen kann, wenn Gott der Endlichkeit zuliebe sich zurücknimmt, ihr in sich Raum verschafft. Wegen dieser göttlichen Selbstverschränkung verliert sich die Schöpfung nicht in Gottes Fülle wie ein Wassertropfen im Meer. Der gesamte Weltprozeß verdankt sich dementsprechend der beständigen Spannung zwischen je neuem Selbstzurückgehen und Verhüllen Gottes einerseits und dessen je neuer Manifestation andererseits.⁷ Wohl gemerkt, Gott ist hiernach derjenige, der Schöpfung immerzu ermöglicht und verwirklicht, der sich an ihr verändert.

Für sein eigenes Denken jedoch stellt Hans Jonas im Angesicht der Leiden in Auschwitz solch eine göttliche Schöpfungsmächtigkeit in Abrede. Mit seiner Antwort auf die Frage, weshalb ein Gott dieses Grauen geschehen lassen konnte, meint er vielmehr, deshalb Gott nicht mehr als den Herrn der Geschichte bekennen zu können.⁸ Zwar denkt auch Jonas die Schöpfung als Akt «göttlicher Selbstentäußerung».⁹ Und er plädiert energisch für die Vorstellung eines werdenden, veränderlichen, leidenden Gottes. Der entscheidende, für unsere Fragestellung aussagekräftige Unterschied zur Mystik Lurias liegt indes darin, daß Jonas das lurianische Zimzum radikalisiert. Denn statt des pulsierenden Wechsels von Zurück- und Hervortreten Gottes ist bei Jonas die Zusammenziehung Gottes in sich selber so total, daß mit der Schöpfung als Akt seiner absoluten Souveränität das Unendliche sich seiner Macht nach «sich ins Endliche entäußert» und sich ihm damit «überantwortet».¹⁰ Zwar geht auch bei Luria Gott gewissermaßen in sich selber ins Exil. Doch führt dies bei ihm nicht dazu, daß Gott wie im Denken von Hans Jonas «fortan nichts mehr zu geben hat», weil er sich seiner Gottheit zugunsten der Welt und des Menschen entkleidete.¹¹ Jetzt müssen die Menschen gewissermaßen in der Geschichte Gottes Gottsein

⁴ Vgl. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt a.M. 1987.

⁵ Vgl. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt a. M. 1957, S. 285–314; ders., *Judaica III*, Frankfurt a.M. 1970, S. 53ff.; M. Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt a.M. 1992, S. 224–236; zur philosophischen Rezeption J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a.M. 1987, S. 39–64.

⁶ Vgl. H. Vorgrimler, *Das Leiden Gottes*, in: *ThG 30* (1987), S. 20–26, hier: 25: «Alles, was Gott in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte verwirklicht hat, liegt in ihm, ohne daß es mit ihm identisch wäre und ohne daß er es zu seinem Selbstvollzug hätte verwirklichen müssen.» Diese Grenze nicht gezogen zu haben, und darum zu einem «Pantheismus» zu kommen, charakterisiert Moltmanns Gottesdenken, vgl.: *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München 1972, S. 230ff.; ders., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München 1980, S. 123ff.

⁷ Vgl. G. Scholem, *Mystik* (Anm. 5), S. 287.

⁸ Vgl. H. Jonas, *Gottesbegriff* (Anm. 4), S. 14.

⁹ A.a.O., S. 45.

¹⁰ A.a.O., S. 46.

¹¹ A.a.O., S. 47.

sichern. Damit hat Jonas seine eigentliche Spitzenaussage erreicht. Warum, so fragt er, schwieg Gott in Auschwitz, warum half er nicht, wo er doch angefleht wurde, warum kamen die Wunder, die geschahen, von Menschen allein? Die Antwort lautet: «Nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein», der gute, indessen durch seine Entäußerung ohnmächtige Gott.¹²

Das in Gott eingeborgene Leiden

Man wird sich vor eifertigen Denunziationen dieser Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens hüten müssen. Hier artikuliert sich im Gestus der Hiobsfrage der klagende, stammelnde Versuch, «dennoch» von Gott nicht zu lassen. Hier entschuldigt nicht eine selbstgewisse, am Fundament durch Schuld und Leid unirririerte Theologie ihren Gott. Uns interessiert an dieser Stelle auch weniger die Jonassche Theodizeefrage, auch nicht deren latente Gefahren einer gnostisch-theosophischen, naturmystischen Gottesspekulation. Uns interessiert hier die über Luria hinausgehende Voraussetzung eines am Schöpfungsprozeß selbst in sich ohnmächtigen, leidenden Gottes, der nicht mehr helfen kann, weil er alles aus Liebe gegeben hat: sich selbst. Denn insbesondere diese Voraussetzung hat über Jürgen Moltmann Eingang in christlich-theologische Reflexion gefunden.

Moltmann dient die Zimzum-Theorie Lurias als Ausgangspunkt seiner Schöpfungslehre, die er vom Trinitätsgedanken her erweitert. Gottes Selbstbeschränkung ist hier ein Vorgang innertrinitarischer Liebe zwischen den drei göttlichen Personen, der die Heilsgeschichte und den Kreuzestod Jesu mit umfaßt.¹³ Das ist ebenso legitim wie erforderlich, weil nach Moltmann, wie er in seinem berühmten Buch «Der gekreuzigte Gott» aus dem Jahr 1972 sagt, die «Trinität kein in sich geschlossener Kreis im Himmel, sondern ein für die Menschen offener eschatologischer Prozeß auf der Erde» ist, der «vom Kreuz Christi ausgeht».¹⁴ Freilich wird auf diese Weise nicht nur Gott in den Weltprozeß selber verstrickt. Das Kreuz und damit Endlichkeit und Leiden finden in Gott selber statt. Leiden, Sünde sind in Gott hinein aufgenommen. *Hans Urs von Balthasar* hat hierzu zu Recht kritisch vermerkt: «Die Kreuzesverlassenheit des Sohnes wird zu einem direkten trinitarischen Geschehen: der Vater selbst ist verlassen, der Tod ist in Gott, Jesu Sterben am Kreuz ist «Gottes Tod und Gottes Leiden», die tiefste Gemeinschaft von Vater und Sohn wird «gerade am Punkt ihrer tiefsten Trennung, im gottverlassenen und verfluchten Sterben Jesu am Kreuz ausgedrückt».¹⁵ Obgleich die Verlassenheit Jesu bis zur «Verstoßung und Verfluchung durch den Vater», ja bis zum Abbruch ihrer Beziehungen reicht, bewirkt der Heilige Geist die am Ende alles erlösende Überbrückung des Risses zwischen Vater und Sohn, in der das in Gott eingeborgene Leiden alle Schuld überholt und besiegt wird.¹⁶ Gott wird hier als ein in sich selber Leidender, genauer: als an der leidenschaftlichen Liebe Leidender gedacht, als ein in seinem dreifaltigen Wesen erst noch an der Geschichte werdender, der mit dieser Geschichte tragisch verflochten ist. Doch, so wäre zu fragen, ist dies noch der rettende Gott der Bibel oder vielleicht nicht doch eher der einer Hegelschen Geistmetaphysik, in der sich Gottes Wesen erst noch herausbildet?

Um solche Schwierigkeiten seinerseits bereits im Ansatz zu verhindern, geht Hans Urs von Balthasar anders vor. Er setzt im ewigen innergöttlichen Liebesgeschehen selbst an. In ihm ist die absolute ewige Selbsthingabe bereits gegeben, die Gott als absolute Liebe erscheinen läßt und seine geschichtliche Selbstmitteilung ermöglicht, ohne wie bei Moltmann der Geschichte zu bedürfen. Gleichwohl finden sich hier Gedanken wieder, die wir bereits bei

¹² A.a.O., S. 41.

¹³ Vgl. J. Moltmann, *Trinität* (Anm. 6), S. 126.

¹⁴ J. Moltmann, *Gott* (Anm. 6), S. 236.

¹⁵ H.U. v. Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III, Einsiedeln 1980, S. 300.

¹⁶ J. Moltmann, *Trinität* (Anm. 6), S. 96; vgl. ders., *Gott* (Anm. 6), S. 230ff., 266; dazu H. Vorgrimler, *Theologische Gotteslehre* (Leitfaden Theologie 3), Düsseldorf 1985, S. 166–170.

Moltmann identifizieren konnten. Gott erscheint als ewiger Liebesvollzug, als ewige Hingabe und dankesagendes Antwortgeschehen von Vater und Sohn bis hin zum «Loslassen des Gottseins».¹⁷ Dieser Verzicht, diese innergöttliche Kenose, darf zwar nicht mit jeder innerweltlichen Gottlosigkeit vermischt werden, wie Balthasar gegen Moltmann betont. Aber es ist doch in dem unendlichen Spalt zwischen Vater und Sohn die Möglichkeit einer göttlichen Selbstverschwendung aus Liebe bis zum Kreuz genauso innergöttlich bereits grundgelegt, wie diese Trennung durch den von beiden gehauchten Geist je schon im voraus veröhnend überbrückt wird.

Uns soll hier nicht die unverkennbar gnostische Tendenz beider Theologen beschäftigen, das kaum verhohlene Bestreben, in Gott hinein zu spekulieren, sich «zurückzutasten ins Geheimnis des Absoluten», wie es bei Balthasar verräterisch heißt.¹⁸ Auch soll uns hier nicht die offenkundige Differenz im Gottesbild interessieren zu der Vorstellung eines in seiner Gerechtigkeit barmherzigen Gottes, wie es die jüdisch-christliche Bibel (Hos 11) betont. Die Gefahr, im Grunde die menschliche Geschichte gering zu achten, weil in Gott ja das tiefste Drama bereits geschehen und gelöst ist, muß überdies noch benannt werden. Wir wollen nur festhalten, daß Moltmann wie Balthasar eine Konzeption vertreten, nach der Gott von Ewigkeit her in sich leidet und als solch innertrinitarisches Leiden der Liebe erst die Heilsgeschichte setzt.

Wozu diese Tendenz führen kann, Geschichte, Veränderlichkeit in Gott hinein zu denken, kann man an dem theologischen Bestseller «Gott. Eine Biographie» von Jack Miles studieren.¹⁹ Miles unternimmt nichts Geringeres als den Versuch, eine Lebensgeschichte Gottes zu erzählen. Gottes Lebensgeschichte wird hier beschrieben als eine Geschichte der Identitätssuche. Gott ist noch auf der Suche nach sich selbst. Die Bibel legt Zeugnis von dem immer neuen Bestreben Gottes ab, mit sich selbst und mit den Menschen ins Reine zu kommen, immer mehr er selbst zu werden. Miles entfaltet die Gottes-Geschichte als eine Geschichte der zunehmenden Identitätsgewinnung in seinem Umgang mit sich selbst, mit seinen eigenen Rissen und Abgründen ebenso wie in seiner Beziehungsgeschichte mit seinem Volk Israel. Was hier freilich stattfindet, ist weniger die Reflexion der Offenbarung, ist nicht eine narrative Theologie. Hier geschieht vielmehr die Stillisierung Gottes zur literarischen Gestalt, zu einer fiktiven Figur menschlicher Gedanken aus dem Geist postmoderner Ästhetisierung.²⁰

Gottes selbstbestimmte Treue der Liebe

Wenn die christliche Tradition gegenüber solchen Tendenzen eines in sich veränderlichen Gottes den Gedanken einer Unwandelbarkeit Gottes ins Spiel brachte, dann formulierte sie dies zwar in den Bahnen einer platonisch-aristotelischen Metaphysik, für die zum Gottesbegriff selber naturnotwendig die Unwandelbarkeit und Unberührbarkeit gehörte. Gott ist nur dann Gott, wenn er nicht wie ein Spielball den Veränderungen und Notwendigkeiten des Werdens und Vergehens ausgesetzt ist. Andererseits verliert gerade eine Gottesrede ihren biblischen Kern, wenn sie sich vorbehaltlos den starren, statischen ungeschichtlichen Kategorien einer solchen Substanzmetaphysik ausliefert. Für die christliche Tradition kommt es auf der Linie der jüdisch-christlichen Bibel demgegenüber entscheidend darauf an, unbedingt zu verhindern, Gott in irgendeiner Form als mangelhaftes Wesen zu denken, ihn als eine von außen abhängige und bestimmbare,

¹⁷ H.U. v. Balthasar, *Theodramatik* (Anm. 15), S. 301.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ J. Miles, *Gott. Eine Biographie*. Wien 1996.

²⁰ Vgl. a.a.O., S. 376. Hierzu vgl. J. Werbick, *Theo-Logie als Biographie: Das «Leben Gottes» als Geschichte seiner Selbstbehauptung*; in: W. Beinert, Hrsg., *Gott – ratlos vor dem Bösen*. Mit einer Stellungnahme Kardinal Ratzingers zum *Motu proprio «Ad tuendam fidem»*. (QD 177), Freiburg i.Br. 1999, S. 153–172; hier: 163–167. Einen anderen, überzeugenden narrativen Zugang zur Gottesthematik bietet B. Lang, *Jahwe, der biblische Gott*. München 2002.

Burg Rothenfels 2002

Hochzeit. Rituale der Intimität. Rothenfelser Liturgietagung 2003 mit Prof. Dr. Peter Cornehl, Dr. Gotthard Fuchs, Birgit Janetzki, Prof. Dr. Benedikt-Kranemann und Prof. Dr. Konrad Stock vom 5.–7. Februar 2003

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

oder wie bei Hegel als sich erst noch dialektisch vollendende Größe zu begreifen. Wird indes die absolute Souveränität Gottes und darüber die Unvordenklichkeit und Ungeschuldetheit von Schöpfung und Inkarnation hinreichend gewahrt, dann wird man gerade angesichts der biblischen Botschaft eines geschichtlich mitwandernden, befreienden Gottes und angesichts der Menschwerdung Gottes im konkreten Menschen Jesus von Nazareth Veränderlichkeit in Gott annehmen müssen. Konnte aus diesem Grund bereits ein *Thomas von Aquin* von Gottes in Erkenntnis und Liebe vollzogener Bewegung sprechen, so deutet *Heribert Mühlen* die dogmatisch definierte Unveränderlichkeit Gottes als Gottes selbstbestimmte Treue der Liebe. Er hält damit zwar an der Unveränderlichkeit fest. Er wendet diesen Gedanken aber ins Heilsgeschichtliche und überwindet damit die statische Substanzmetaphysik.²¹ Doch lotet das die Radikalität der Spannung von Unveränderlichkeit und geschichtlicher Gegenwart Gottes wirklich aus?

Die dialektische Bestimmung der Unveränderlichkeit

Karl Rahner bespricht diese Thematik zunächst in der Christologie und Erlösungslehre.²² Er geht aus von der alten soteriologischen Grundaussage «quod assumptum-sanatum». Wenn man das voraussetzt, so Rahner, dann ist es legitim zu sagen, daß das Erlösende erlöst ist, wenn es dem Erlöser geschieht. Die Frage aber dann muß doch sein, ob und in welchem Maße mit Inkarnation und Kreuz-Veränderung und Leiden nicht allein die hypostatisch dem göttlichen Logos geeinte Menschennatur Jesu Christi betreffen. Das dürfte schon nach deren Begriff selbstverständlich sein. Als wahrer Mensch ist Jesus durchaus dem Leiden unterworfen. Sondern virulent ist vor allem dies: Bleibt der Logos selbst und so auch Gott unberührt von Veränderungen, vom Leiden? Einmal angenommen, dies wäre so: inwiefern kann dann Jesus Christus erlösen, will man Erlösung nicht bloß in dem formalen juristischen Schema einer Satisfaktionslogik *Anselms von Canterbury* denken? Denn leidet da nicht bloß eine weitere menschliche Wirklichkeit, während Gott in apathischer Unberührtheit lebt? Würde man nun entgegengesetzt verfahren und sagen, auch der Logos, Gott selbst gehe in die sündige Endlichkeit bis zum Kreuz dergestalt ein, daß er sich gänzlich dem Leiden unterwirft, dann teilt zwar der Erlöser das menschliche Schicksal. Aber wie könnte dann Gott die bleibende Schöpfungsmacht und die eschatologische Hoffnung auf Rettung sein, als der er sich biblisch geoffenbart hat? Wie könnte dann die bloße Verdoppelung des menschlichen Leidens in Gott vermieden werden, die bei Moltmann und Balthasar erkennbar ist

²¹ Vgl. H. Vorgrimler, *Gotteslehre* (Anm. 156), S. 156f.; ders., S. 24f. *Leiden* (Anm. 6), S. 24f.; F. Meessen, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung*. (FThSt 140), Freiburg i.Br. 1989.

²² Im folgenden die Zitate im Text aus K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 16 Bde., Einsiedeln-Zürich-Köln 1954ff. (unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl) und (unter Angabe des Kürzels *Gk* und Seitenzahl) aus K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i.Br. 1984 (Sonderausgabe); vgl. ferner B. Grümm, «Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht». Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. (MthA 43), Altenberge 1996, S. 131–142; F. Meessen, *Unveränderlichkeit* (Anm. 21), 202ff.

und das himmelschreiende Leid belanglos und banal macht?²³ Rahner selber sieht diese Schwierigkeit und spricht hier von einer «verzweifelten Dialektik» (I 198). Er selber betont mit einem erlösungstheologischen Argument immer wieder die Notwendigkeit, einen Gott unendlicher Seinsfülle und Macht bekennen zu müssen, «weil wir einen brauchen, der anders ist als wir, damit wir erlöst würden in dem, was wir sind» (I 198f.). Denn nur «weil er die unermessliche Fülle ist, kann das Werden des Geistes und der Natur mehr sein als das sinnlose, in seiner eigenen Leere zusammenfallende Zusichkommen absoluter Hohlheit» (Gk 217f.). In einem Gespräch äußerte sich Rahner einmal zu der von Moltmann und Balthasar vertretenen Lösung. Die dort vertretene Theologie des Todes Gottes komme ihm «gnostisch» vor. Denn, so Rahner: «Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.»²⁴

Wenn Rahner jedoch zugleich mit Blick auf Joh 1,14 daran festhalten will, daß Gott in seinem Logos wirklich etwas geworden ist, nämlich Mensch, dann lassen sich beide Aussagen, wenn man sie beide uneingeschränkt bewahren will, nur in dialektisch geschützter Weise wahren. Dabei entspricht es seiner Theologie des Geheimnisses, wenn die Pole dieser Dialektik im letzten undurchschaubar bleiben.²⁵ Dementsprechend bringt Rahner dies auf die inzwischen zum theologischen Klassiker avancierte paradox-dialektische Formel: «Gott kann etwas werden, der an sich selbst Unveränderliche kann selber am anderen veränderlich sein.» (Gk 218f.). Wenn es etwas gibt, wenn es Schöpfung, wenn es Menschen gibt, dann ist Gott veränderlich.²⁶ Darum kann

²³ Vgl. den Einspruch auch gegen neuere Verfechter eines leidenden Gottes wie Peter Koslowski von J.B. Metz, *Theologie als Theodizee*, in: W. Oelmüller, Hrsg., *Theodizee – Gott vor Gericht*. München 1990, S. 103–118, hier: 116ff.

²⁴ P. Imhof, P. Biallowons, Hrsg., *Karl Rahner im Gespräch*. Bd. I, München 1982, S. 245f.

²⁵ Vgl. K.P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*. Freiburg i.Br. 1974; B. Grümme, *Träne* (Anm. 22), S. 15–41, 541–567.

²⁶ In der Spur Rahners versucht Vorgrimler das Leiden Gottes in der Unterscheidung von Dasein und Wesen Gottes zu buchstabieren (Leiden [Anm. 6], S. 25). Auch Werbick nähert sich dem Vorschlag Rahners, vgl.: J. Werbick, *Theo-Logie* (Anm. 20), S. 162–172.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2003:
Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.– / Studierende Fr. 45.–
Deutschland und Österreich: Euro 43.– / Studierende Euro 32.–
Übrige Länder: SFr. 59.–, Euro 40.– zuzüglich Versandkosten
Gönnernabonnent: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch
Übrige: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),
Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Rahner sich legitimiert sehen, die ewige Möglichkeit Gottes, in die Zeit selber einzugehen, nicht wie etwa bei Hegel «als Zeichen seiner Bedürftigkeit zu denken, sondern als Höhe seiner Vollkommenheit, die geringer wäre, wenn er nicht zu seiner Unendlichkeit hinzu weniger werden könnte, als er (bleibend) ist» (IV 147).

Was Rahner zunächst ausgehend vom Gedanken der Hypostatischen Union und der Idiomenkommunikation für die Christologie entwickelt, erhält über den Schöpfungsgedanken dann für das gesamte Gott-Welt-Verhältnis Gültigkeit. Rahner spricht dann sogar von einer «Selbstentäußerung Gottes», von einem Werden, von einer «kenosis und genesis Gottes selbst, der werden kann, indem er im Setzen des Entsprungenen anderen selbst das Entsprungene wird, ohne in seinem eigenen, dem Ursprünglichen selbst, werden zu müssen» (Gk 220). So gesehen ist die Christologie die «einmalig radikalste Realisation dieses Urverhältnisses Gottes zum anderen von sich» (I 196). Jede Äußerung über Gottes Veränderlichkeit hat also das ungetrennte wie unvermischte Verhältnis der göttlichen und menschlichen Naturen in Christus zu berücksichtigen, wie es das Konzil von Chalcedon festgeschrieben hat. Wo dies – wie etwa bei Moltmann und Balthasar – nicht geschieht, wo man das «unvermischte» der Naturen vernachlässigt, dort wird Jesus Christus einfach mit dem innertrinitarischen Sohn Gottes identifiziert. Weil damit Jesu Geschick, sein Leiden und Kreuz Gott an sich selbst betreffen, trägt dies in Gott selbst menschliches Leid, Tod, sündige Zerrissenheit, Zwiespalt hinein.²⁷ Rahner hingegen läßt sich nicht abbringen von der ungeschmälerten Wahrung des «unvermischte» wie des «ungetrennte».²⁸ Er verlagert Tod und Veränderung deshalb allein auf die kreatürliche Seite Jesu, in dem aber Gott selbst eine echte Geschichte hat, Schmerzen erleidet, in dem «unser Tod der Tod des unsterblichen Gottes selbst wurde» (GK 218).

Gegenwärtig in menschlicher Erfahrung

Für unsere Eingangsfrage haben wir damit einiges gewonnen. Eine solche dialektische Zuschreibung gewinnt den heilsgeschichtlichen Gott der Bibel zurück, kann aber zugleich die Aporien eines ohnmächtigen Gottes vermeiden, die wir bei Jonas, Moltmann, Balthasar und Miles zu bemerken hatten. Mit der Signatur der sich enteignenden göttlichen Liebe versehen, hält demnach auch Rahner an einem Begriff göttlicher Allmacht fest. Nur wendet er ihn strikt heilsgeschichtlich als die Allmacht der Liebe.²⁹ In seiner kenotischen Selbstgabe geht Gott das Risiko ein, in Sünde, die sich «unmittelbar gegen das Herz Gottes richtet»³⁰, abgelehnt zu werden und sein ureigenes Ziel einer dialogischen Liebesgeschichte mit seinen Geschöpfen zu verfehlen. So gesehen stellt das Kreuzesgeschehen das geschichtliche Ereignis des göttlichen Willens dar, seine werbende, in stets neuen Impulsen sich ausliefernde Liebe durchzuhalten trotz ihrer Verweigerung durch die Menschen bis zum Tod des unsterblichen Gottes im leidenden Gottesknecht Jesus Christus (vgl. Gk 218; XV 247). Wo also ist Gott, wo war er am 11. September? Gott ist in Jesus Christus, so Rahner, endgültig «genau da (...), wo wir sind, und da allein zu finden» (IV 151). Er ist gegenwärtig in der menschlichen Erfahrung, die eine Erfahrung auch des Leidens, der Untergänge entlang der Geschichte ist, er ist bei den Opfern.

Bernhard Grümme, *Drensteinfurt*

²⁷ In diesem Sinne kennt Rahner gewiß keine eigentliche Sohneschristologie. Gegen die Kritik von W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1983, S. 386ff.

²⁸ Zur Betonung des «unvermischte» favorisiert Rahner gar einen orthodoxen Nestorianismus: vgl. Ders., *Gespräch* (Anm. 24), S. 244ff.

²⁹ Auf dieser Linie kann auch die Politische Theologie nach Auschwitz die Allmachtsprädikation bewahren: vgl. O. John, *Die Allmachtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz*, in: E. Schillebeeckx, Hrsg., *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (Johann Baptist Metz zu Ehren), Mainz 1988, S. 202–217.

³⁰ K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. München 1965, S. 45.