



Wir kommentieren

die Frage: Ist unser Glaube noch glaubwürdig? Nicht der Glaube wird in Frage gestellt, sondern die Fadheit seiner Bezeugung – «Halbseitig gelähmtes Christentum» – «Wer Theologenblut in sich hat, steht von vornherein zu allen Dingen schief» – Allen Menschen ein Bruder sein – Glaubhaft ist nur die Liebe – Das Tun geht dem Hören voraus.

Ordensreform

Kirchliche Erneuerung und «aggiornamento» der Ordensleute: Sind die Orden eine «Fehlentwicklung» in der Kirche? – 1. Die Lehre aus der Geschichte: Neue und alte Orden – Die letzten großen Reformbewegungen der westlichen Christenheit – Spiritualität des Humanismus – Devotio moderna – Die Reform von

unten und ihre Grenze – 2. Luthers unbeantwortete Fragen: Auf der Suche nach einem Mönchsideal – Wie kam es zur Ablehnung? – Berechtigtes Anliegen – Das Konzil von Trient gab keine befriedigende Antwort.

Philosophisch-theologische Neubesinnung

Leib, Seele und Tod: Gibt es überhaupt «bloße Seele»? – Was ist menschlicher «Leib»? – Falsche Fragestellung – Das Problem müßte grundsätzlich neu formuliert werden – Etwa: Was ist der Unterschied zwischen dem «äußeren» und dem «inneren» Menschen? – Phänomenologie der gesamt menschlichen Wirklichkeit – Das Weltall wird «innerlicher» – Ständig wachsende Gegenwart des Absoluten in der Welt – Nur indem der Mensch «sich verbraucht», wird er im Vollsinn Mensch – Daraus

folgt eine hoffnungsvolle Auffassung des Todes – Zehn Schlußfolgerungen – Versuch einer neuen Definition des Menschen.

Universität in der modernen Welt

Tendenzen der Universitätsreform (2): Ein neuer Humanismus – Er muß ein «dynamischer» und «integraler» Humanismus sein – Angestrebtes Ziel: Einheit der Wissenschaft – Neue Fakultätsenteilung – Übernationale Universitäten – Praktische Aspekte – Forschungszentren – Europa-Universität – Welt-Universität.

Dokument

Eine bemerkenswerte Rede: Kardinal *Raul Silva Henriquez* spricht über die Frage «Maria und die Kirche» – Wie führt uns die Gottesmutter zu Gott?

KOMMENTAR

Die Glaubwürdigkeit des Glaubens heute

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts griff *Sören Kierkegaard* die Kirche in Dänemark an. Es ging dabei zentral um die Frage der Glaubwürdigkeit: «In der prachtvollen Domkirche tritt der hochwohlgeborene, hochwürdige Geheime-Ober-Hof-Prediger, der auserwählte Liebling der vornehmen Welt, auf; er tritt vor einem auserwählten Kreis von Auserwählten auf und predigt gerührt über den von ihm selbst gewählten Text: 'Das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt' – und da ist niemand, der lacht.»

Wahrer Glaube – falsche Glaubenszeugen

Kierkegaard griff seine Kirche an wegen ihres unglaubwürdigen Zeugnisses; nicht also den christlichen Glauben selbst, sondern die Fadheit oder Falschheit seiner Bezeugung. Er entschloß sich zu diesem Angriff um der Wahrheit des Glaubens willen.

Friedrich Nietzsche, *Feuerbach*, *Marx* und viele andere griffen im vorigen Jahrhundert die Kirche ebenfalls an – aber nicht um der Wahrheit des christlichen Glaubens willen. Für sie ist dieser Glaube selbst unglaubwürdig geworden und deshalb das eigentliche Ziel des Angriffs. «Wer Theologenblut im Leibe hat, steht von vornherein zu allen Dingen schief und unehrlich. Das Pathos, das sich daraus entwickelt, heißt sich Glaube: das Auge ein für allemal vor sich schließen, um nicht

am Aspekt unheilbarer Falschheit zu leiden ...» (Nietzsche, Antichrist).

Kierkegaard unterscheidet: Man kann mit den unglaubwürdigen Glaubenszeugen nicht den Glauben selbst hinauskehren. Wenn Bischof Mynster und sein Geheimer-Ober-Hof-Prediger keine wahren Glaubenszeugen sind, so bleibt dennoch der Glaube selbst wahr. Man muß die falschen Glaubenszeugen bloßstellen und so der Wahrheit des Glaubens Raum schaffen.

Nietzsche greift unter einem ganz anderen Aspekt an: Wenn der Glaube zu allen Dingen schief steht, dann vor allem zum Menschen. Um des wahren Menschseins willen greift Nietzsche den Glauben an, nicht nur die Glaubenszeugen. So verhalten sich auch *Feuerbach* und *Marx*. Für sie ist der Glaube mit seinen Glaubenszeugen identisch (und das ist nicht einfach ein «Irrtum»). Sie wittern hinter der Unterscheidung zwischen dem Glaubenden und dem Glauben ein böses Täuschungsmanöver, den Versuch der Glaubenszeugen, ihre Falschheit zu vertuschen, ja, in christliche Demut umzutauschen.

Ein «halbseitig gelähmtes Christentum»

Nietzsche nennt ein wesentliches Motiv seines Angriffs mit Namen: «Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, daß die Philosophie durch Theologenblut verderbt ist. Der protestantische Pfarrer ist Großvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr peccatum originale. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des

Christentums und der Vernunft. » Damit kein Mißverständnis aufkommt: die andere Hälfte ist nicht etwa gesund und katholisch. Vielmehr: das Christentum überhaupt verkrüppelt den Menschen. Man muß sich schützend vor die Wahrheit des Menschseins stellen. Das «wahre» Christentum hat es nur einmal gegeben, in Jesus. Er hat es getan, gelebt. Mit ihm ist es gestorben. Dann hat man einen Bewußtseins-Zustand daraus gemacht, einen «Glauben».

So Nietzsche. Der Kern seines Angriffs richtet sich auf die Lebens- und Vernunftfeindlichkeit des Glaubens. Ein Glaube, der zuerst das Selbstbewußtsein des Menschen vernichtet, den Menschen bis in seine Wurzel schwächt, um ihm dann als Gnade in seiner Schwäche zu Hilfe zu kommen – ein solcher Glaube ist unglaubwürdig. Nietzsches Angriff trifft sehr genau. Soll ein Glaube wirkliche «Frohe Botschaft», «Evangelium» sein, dann muß er uns fordern, und zwar uns als Menschen in unser wahres Menschsein hinein. Ein Glaube, der dies nicht tut, ist ein Betrug am Menschen.

Sagen wir nicht voreilig, das alles sei überholt. In der Mitte unseres Jahrhunderts tue der christliche Glaube genau das, was Nietzsche von ihm verlangte: er fordere den Menschen als Menschen. Gerade dies geschehe überall in der «neuen Theologie». Aber wieviele Christen hören oder spüren gar etwas davon in ihrem Glaubensalltag? Ist in diesem Alltag wirklich schon die entscheidende Wende zu erkennen? Oder ist es nicht nach wie vor so, daß viele Menschen nicht mehr glauben können, weil «der gesunde Verstand» es ihnen verbietet? Weil der Glaube schief steht zu den harten Fakten unseres Daseins und der Welt, in der wir sind?

Haben wir «Positionen» zu verteidigen?

Es gibt in der Kirche eine fatale «biblische Argumentation» gegen diesen «Unglauben». Sie sagt: In diesem Pochen auf die eigene Vernunft zeigt sich das, was die Theologie von jeher als die Ursünde bezeichnet hat. Heißt es im Johannes-Evangelium nicht klar und unmißverständlich: Nur wer sein Leben verliere, werde es gewinnen; wer es aber festhalten wolle, werde es verlieren? Durchaus! Was aber heißt hier «verlieren»? Das Wort kann nur aus dem Kontext recht verstanden werden, und dieser hat seinen Sinn einzig im Begriff «Liebe». Sein Leben verlieren heißt also nicht, es wegwerfen, mißachten, unter die Füße treten; sondern: es hineingeben in die Liebe als in seine Wahrheit, die nicht aus ihm selber ist.

Woher aber weiß denn der Mensch von solcher Liebe? Sie muß ihm zugesprochen sein, sie muß sich ihm selbst offenbart haben. Nun, sie ist zugesprochen, einmalig und unüberholbar: in Jesus Christus. Aber damit hat es nicht sein Bewenden. Vielmehr beginnt hier erst eigentlich die Frage des Glaubens. Denn diese Offenbarung ist kein bloß «historisches Faktum», dessen wir uns nur zu vergewissern haben. Sie fordert vielmehr ihre geschichtliche Realität und Wahrheit von uns und durch uns.

Die «da draußen» haben solche Offenbarung nicht glaubhaft vernommen, sie ist ihnen nicht lebendig-wahrhaftig begegnet in uns, den Brüdern Christi. Wir sind ihnen nicht diese offenbare Wahrheit geworden. Das heißt, wir sind nicht glaubhafte Zeugen der Frohen Botschaft Christi geworden. Wir haben statt dessen eine Lehre verteidigt, ein Weltbild gebaut – und wir haben vor allem «Positionen» in der Welt errichtet. Wenn wir nun von solchen Positionen her den «anderen» sagen: Ihr pocht auf eure Vernunft, geraten wir dann nicht in eine äußerste Peinlichkeit? Denn was verteidigen wir denn in diesen Positionen und worauf pochen wir denn, wenn nicht auf unsere sehr weltliche Vernunft und Macht?

«Allen Menschen ein Bruder sein»

Pochen die «draußen» mehr auf ihre Vernunft als die «drinnen»? Als Papst Johannes XXIII. wenige Tage nach seiner Inthronisation öffentlich erklärte, das Amt des Papstes habe

seinen Auftrag eigentlich und letztlich darin, «allen Menschen ein Bruder zu sein», da geschah doch etwas höchst Erstaunliches: die ganze Welt fühlte sich betroffen. Jedermann weiß heute, daß dies keine Übertreibung ist. Viele, sehr viele von denen «da draußen» haben damals auf dieses Wort Johannes XXIII. spontan mit einem «Ja» geantwortet. Wer Umgang mit ihnen hat, weiß es und kann es bezeugen. Sie pochten gar nicht mehr auf ihre Vernunft, sie fürchteten gar nicht mehr, sich selber preisgeben zu müssen. Man muß lange in der Geschichte suchen, um von einem vergleichbaren Ereignis berichten zu können. «Drinnen» aber – und natürlich auch draußen – waren nicht wenige, die mit ihrer Antwort zögerten, ja, die das Wort in seiner Tiefe nicht begriffen haben.

Vielleicht kann uns diese Erfahrung in der Frage weiterhelfen, was denn eigentlich «Glaubwürdigkeit» sei. Warum wurde dieses Wort eines Papstes spontan als glaubwürdig erkannt? Zunächst deshalb, weil es «subjektiv» glaubwürdig war. Man zweifelte nicht an der schlichten Wahrhaftigkeit und Lauterkeit dieses Menschen. Er gab keinen Anlaß zum Zweifel. In allem, was er sagte und tat, zeigte sich eine bruchlose Einheit. Er selber erschien als offenbare Lauterkeit.

Aber das allein war es nicht. In diese bruchlose Einheit der persönlichen Wahrhaftigkeit gehörte auch das, was er sagte: das Wort Christi, das Wort des Glaubens. Er selber war die Offenbarkeit des Wortes Christi, er war es in der Ganzheit seines Lebens. Da war nichts von einer «klugen Taktik», nichts von einem bloß freundlichen Grüßen der anderen, nichts von einer bloßen «Vermittlung» einer an sich jenseitigen Wahrheit. Das Verlangen, allen Menschen ein Bruder zu sein, ohne jede Einschränkung und Bedingung, das war sein Wille in der Wahrheit Jesu Christi, das war die Wahrheit Christi in ihm. Glaubwürdig war sein Wort und sein Handeln, weil er – als Subjekt – eins war mit der bezeugten Sache.

Diese Einheit ist nicht selbstverständlich. Vielmehr ist der Glaube immer in Gefahr, in sich selbst dialektisch zu sein – und zu bleiben. Es kann jemand (subjektiv) durchaus glaubwürdig sein, dennoch aber das von ihm Bezeugte unglaubwürdig; und ebenso kann umgekehrt ein subjektiv unglaubwürdiger Zeuge einen in sich durchaus glaubwürdigen Sachverhalt bezeugen. Diese Dialektik ist nur aufgehoben, wenn die bezeugte Sache eins ist mit der bezeugenden Person; letztlich nur im Fall der Identität.

Solche Identität gibt es nicht aus menschlicher Kraft. Weil es sie nicht gibt, der Mensch aber auf eine Unantastbarkeit des Glaubens notwendigerweise aus sein muß, muß er sie begründen; er fiele sonst ins Bodenlose. Es gibt zwei unglaubwürdige Begründungen dieser Unantastbarkeit. Die erste stützt sich allein auf die «Sache» des Glaubens, die andere rein auf die Subjektivität des Glaubenszeugen.

Unglaubwürdige Begründungen

► Im ersten Fall ist Glaube etwas «für sich», eine Wirklichkeit und Wahrheit «jenseits» des Menschen und seiner Welt. Setzen wir den Glauben als eine solche «transzendente» Wirklichkeit, dann ist er in sich selbst unantastbar. «Im Glauben selbst» kann so etwas wie Unglaubwürdigkeit gar nicht angetroffen werden. Dies ist die Position des reinen Dogmatismus.

► Im zweiten Fall wird der Glaube in seiner puren Subjektivität genommen. Der Glaube ist nichts anderes als die Sache des Glaubenden selbst. In solcher Subjektivität kann es die Unglaubwürdigkeit ebenfalls nicht geben, weil es keine andere Instanz gibt, als eben die Subjektivität. Wohl gibt es den andern und seinen anderen Glauben. Das aber kann die Identität des Subjekts nicht aufheben. Dies ist die Antwort des dogmatischen Liberalismus.

Unglaubwürdig sind diese Begründungen, weil sie der Struktur des Glaubensaktes widersprechen. Denn zum Glauben gehört a) sowohl der Glaubende, als auch b) die «Sache» des Glaubens oder das, was der Glaubende glaubt und bezeugt.

Die Unterscheidung Kierkegaards ist also fundamental richtig. Dennoch trifft der Angriff Nietzsches nicht ins Leere. Denn der Glaube ist c) das Verhältnis des Glaubenden zur Sache. Der Glaube ist nur glaubhaft in der lebendigen Einheit dieser drei Dimensionen.

Worin liegt das Wesen der Glaubwürdigkeit?

Diese Einheit weist über sich selbst hinaus. Sie hat ihren Grund nicht in sich selber. Sie hat ihren Grund aber auch nicht «außer sich», in einer schlechthin jenseitigen, transzendenten Wirklichkeit. Der Glaubende findet den Grund seines Glaubens vielmehr nur in seinem Glauben, also in sich selber; und er findet ihn als seinen Grund. «Gott ist mitten in meinem Leben jenseitig» (Bonhoeffer).

Dieser Grund ist für den christlichen Glauben Jesus Christus. Christus ist deswegen der Grund unseres Glaubens, weil er das Wort der Offenbarung als das Wort des Vaters ist. Dieser Grund ist subjektiv glaubwürdig, weil das bedingungslose Ja Christi zum Vater in seiner Wahrhaftigkeit nicht anzuzweifeln ist: Wer von euch kann mich einer Sünde bezichtigen? – Dieser Grund ist von der «Sache» her glaubwürdig, weil Christus das Wort des Vaters selber ist: Wer mich sieht, sieht den Vater. So ist Christus der identische Grund unseres Glaubens, weil in ihm die bezeugende Person und die bezeugte Sache dasselbe sind.

Dieser identische Grund kommt nicht «von jenseits» unserem Glauben zu, sondern ist der innerste Grund unseres Glaubens selbst. Denn das Ja des Menschen Jesus zum Vater weist gerade nicht aus der Welt hinaus, sondern in sie hinein. Es ist das Ja zum Menschen und zu seinem In-der-Welt-sein, das Ja der Liebe, der Einheit im Leben. Deshalb ist Christi Offenbarung die Grund-Bedingung der Möglichkeit von Glauben überhaupt. In solcher Weise ist der Glaube der Ursprung alles menschlichen Seins in Wahrheit – und er ist zugleich die Endform dieser Wahrheit. Aber diese End-Form bedeutet nicht das Ende, nicht den Abschluß dieses Verhältnisses, sondern dessen absolute Eröffnung als Heils-Geschichte, der wahren Zeitlichkeit, die sich nur im Hier und Heute erfüllen kann.

Dieses Heute meint daher die jeweilig konkrete Möglichkeit und Weise unseres Seins, also auch den jeweiligen Horizont

unseres Erlebens, Vorstellens, Denkens und Handelns. Dieser Horizont hat keine fixierbare Grenze; er bezeichnet keine meßbare Größe, sondern die Form, in der wir jeweils sind. Diese Form ist wesentlich Denk-Form als Form unseres menschlichen Eigenseins. Das Ja des Glaubens bedeutet deshalb nicht die Verneinung dieses Eigenseins, sondern seine absolute Ermöglichung, seine endgültige Freiheit zu sich selbst. Es gibt den Glauben nur im Horizont unseres Eigenseins, als die Grund-Möglichkeit dieses Eigenseins, als unser Sein in Wahrheit. Der Glaube ist nicht ein Grenzphänomen, nicht ein Korrektiv von jenseits.

«Glaubhaft ist nur die Liebe»

Denken ist hier in seiner Ganzheit zu verstehen, als Ganzheit unseres Menschseins. Deshalb ist der Glaube nur dann ganz – und glaubwürdig, wenn er nicht bloß gewußt ist, bejaht und bekannt wird, sondern wenn er vor allem getan wird. Nicht, wer Herr, Herr sagt, sondern wer den Willen meines Vaters tut ... Wir sind vielleicht zu sehr «Griechen» geworden, um das sofort zu begreifen; um zu sehen, daß erst der «getane» Glaube die Einsicht in seinen Grund, die Erkenntnis des Grundes ermöglicht. Wie auch die Liebe zuerst Akt, Entscheidung, Handlung ist, aus der dann allererst Wissen entspringen kann. Deshalb heißt es im Alten Testament: «Alles, was der Herr gesprochen hat, wollen wir tun und hören.» Das Tun geht dem Hören voraus (Heinrich Spaemann). So heißt es bei Johannes: «Wenn jemand bestrebt ist, den Willen des Vaters zu tun, so wird er erkennen, ob meine Lehre aus Gott ist.»

«Glaubhaft», sagt daher *Hans Urs von Balthasar*, «ist nur Liebe». Wir können unser Dasein und alles Sein letztlich nur auf Liebe hin auslegen, «auf Liebe, und nicht ... auf Bewußtsein, oder Geist, oder Wissen, oder Macht ...» Vielleicht klingt dieses «Auslegen» noch ein wenig befremdlich; vielleicht wäre es genauer zu sagen: Wir können nur in Liebe sein, diese Liebe aber verstanden als die radikalste Forderung unser selbst. Diese Liebe ist niemals aus uns selbst, auch im elementar Menschlichen nicht. Aber sie fordert uns selbst. Insofern ist sie das Innerste unser selbst. Und sie erst eröffnet uns Welt, Geschichte, Zeit, Tag und Stunde.

Walter Weymann-Weyhe

KIRCHENREFORM UND ORDENSREFORM

Der Aufbruch der Kirche, für den Johannes XXIII. die Türen geöffnet hat, bezeugt und beabsichtigt einen Zuwachs an christlicher Lebendigkeit. Sie äußert sich in einer neugewonnenen Freiheit zu schöpferischem Denken und Handeln und im Freimut offener Auseinandersetzung, die freilich manche mit Besorgnis erfüllt. Aber der Sinn dieses Geschehens ist klar: Das «Volk Gottes» soll zu einem glaubwürdigen Zeugnis befähigt, innerlich aufgerichtet und der Fülle von Gaben und Aufgaben bewußt werden, die der Herr und Schöpfer allen Lebens ihm in dieser Stunde der Geschichte zugedacht hat. Welche Rolle spielen dabei die Ordensleute, welche Aufgabe haben sie zu erfüllen? Verschiedene Ereignisse in diesen Tagen und Wochen – wir werden darauf am Ende des Artikels hinweisen – veranlassen uns, gerade jetzt diese Frage zu stellen.

Die Antwort wird nicht zuletzt davon abhängen, worin man das Besondere der gegenwärtigen «Stunde» sieht. Man kann sie als Keim zukünftiger Entwicklungen verstehen und wird dann zu ihrer Programmierung von «Anzeichen» und von mehr oder weniger begründeten Ahnungen ausgehen. Oder man kann in ihr den Augenblick zur Re-vision der Vergangenheit sehen, und dann wird man sich zunächst auf die Prüfung verlegen, welche Wirkungen vergangene geschicht-

liche Entwicklungen in der Gegenwart ausüben oder vermissen lassen.

In der ersten Sicht gilt es vor allem «vorbereiten» und zu fördern, was eben erst anhebt; in der zweiten gilt es – je nach dem Ergebnis der Prüfung – zu korrigieren, aufzuholen und nachzuholen, was früher verpaßt, nicht rechtzeitig begonnen oder nicht abgeschafft, nicht verändert oder nicht in der ursprünglichen Form wiederhergestellt wurde.

Die erste Sicht, die man die «prophetische», auf Inspiration oder Intuition gründende nennen mag, kann, wenn sie allgemeine Gültigkeit beanspruchen will, der zweiten nicht entraten. Der zukunftsfreudige Johannes XXIII. war zugleich der historische Forscher Angelo Roncalli, und so hat dieser Papst zu Beginn des Konzils nicht umsonst daran erinnert, die Geschichte müsse uns Lehrmeisterin des Lebens sein.

Die Geschichte als Lehrmeisterin

Was aber lehrt uns die Geschichte über die Rolle der Orden in der Kirche?

► Kann man aus ihr ohne weiteres den Satz ableiten, der einem kürzlich erschienenen Buch über das Ordensleben¹ als Motto

¹ Das Wagnis der Nachfolge, herausgegeben von St. Richter, Schöningh, Paderborn 1964, 188 S.

vorangestellt wurde: «Die Kirche wird in jeder Epoche so lebendig sein, als in ihr die aktiven und kontemplativen Orden lebendig sind»?

► Oder ist die ganze bisherige Geschichte der Orden selber nur eine Epoche gewesen, aus einer bestimmten geschichtlichen Konstellation geboren und der Kirche in ihrem Wesen keineswegs notwendig eingestiftet?

Eine Alternative?

Die erste These erweckt den Anschein, als ob «aktive und kontemplative Orden» eine feststehende, ein für allemal gültige Größe in der Kirche seien, an der es überhaupt nichts zu rütteln gäbe; die zweite These rückt nahe an die der Reformatoren des 16. Jahrhunderts heran, die das Ordenswesen als eine Fehlentwicklung betrachteten und damit grundsätzlich aufräumten. Es scheint daher angezeigt, nach einer Lehre der Geschichte gerade in jener Epoche zu suchen, die einerseits durch die radikale Ablehnung des Ordenslebens bei den einen wie durch seinen Aufschwung bei den andern gekennzeichnet ist: es war zugleich die Epoche der letzten großen Reformbewegung der westlichen Kirche überhaupt, in der, geschichtlich gesehen, die verschiedenen Formen der aus der katholisch-lateinischen Einheit herausführenden «protestantischen Reformation» zunächst nur extreme, im Sinne des Durchbruchs (wie in mancher Hinsicht im Sinne der Abschreckung und damit der Verhinderung) «entscheidende» Sonderfälle waren.

Der Beitrag der Orden zur letzten grossen Reform

Die Bedeutung der «katholischen Reformation» als einer selbständigen, schon vor Luther geschichtlich greifbaren Bewegung wird seit den bahnbrechenden Darstellungen von G. Schnürer², J. Lortz³, H. Jedin⁴ und K. Eder⁵ auch in nichtkatholischen Werken immer mehr anerkannt, und auch dort, wo der seit Ranke eingebürgerte Titel vom «Zeitalter der Gegenreformation» beibehalten wird, unterscheidet man die aus den eigenen religiösen Kräften erwachsene «katholische Erneuerung» von der «Selbstbehauptung der Kirche im Kampfe gegen den Protestantismus» und erst recht von der mit politischen Machtmitteln vollzogenen Rekatholisierung. Eine Unterscheidung, die freilich von der für jene Zeit charakteristischen Wechselwirkung zwischen dem politischen und religiösen Element nicht absehen kann.⁶

Wo waren nun die erneuernden religiösen Kräfte beheimatet; in welchen greifbaren Formen haben sie sich kundgetan?

² Kirche und Kultur in der Barockzeit (Paderborn/Zürich 1937). Im gleichen Jahr las der protestantische Kirchenhistoriker Fritz Blanke an der Universität Zürich als Ergebnis eigener Forschungen über Ignatius von Loyola und die in Spanien bereits mit Ximenez (noch vor 1500) begonnene «katholische Reform».

³ Die Reformation in Deutschland (Freiburg 1939). Das Werk wurde vor allem berühmt durch seine Darstellung der Ursachen und die schonungslose Bloßstellung der Mißstände, die zur protestantischen Reformation in Deutschland geführt haben. Bereits vorher hatte aber der Autor in seiner «Geschichte der Kirche» (Münster 1935) ausdrücklich die «selbständige katholische Reformbewegung» hervorgehoben, deren wirksamste Zentren freilich nicht in Deutschland, sondern in den romanischen Ländern zu finden waren.

⁴ Katholische Reformation oder Gegenreformation? (Luzern 1946) und Geschichte des Konzils von Trient, Bd. I (Freiburg 1949).

⁵ Die katholische Erneuerung, in: Historia Mundi, Bd. 7: Übergang zur Moderne, Bern 1957, im (nichtkatholischen) Francke-Verlag.

⁶ Vgl. W. Maurer, Gegenreformation, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart³, Bd. II (Tübingen 1958). Nachdem in der protestantischen Beurteilung die grundsätzliche Unterscheidung von politischen und religiösen Kräften und die Anerkennung der letzteren Raum gewonnen hat, gelangen katholische Autoren dazu, wieder mehr zu betonen, wie sich in der geschichtlichen Wirklichkeit die beiden Elemente, oft in denselben Personen und Institutionen, bis ins Ununterscheidbare durchdrangen. So E. W. Zeeden, Gegenreformation, in: Lexikon für Theologie und Kirche², Bd. IV (Freiburg 1960).

Die neuen Orden und der Humanismus

Auch die kürzeste Darstellung dieser Epoche muß die Entstehung neuer Orden und ordensähnlicher Gemeinschaften als wesentliches Kennzeichen vermerken. Auffallend ist zunächst einmal die Zahl der Neugründungen. Allein in den zwei Jahrzehnten vor Beginn des Konzils (1524–1544) entstanden doppelt so viele neue Orden als in den zwei Jahrhunderten zuvor, und eine tabellarische Übersicht der (männlichen) Ordensgründungen für das ganze 16. Jahrhundert zeigt insgesamt fünfzehn Neugründungen gegenüber nur einer im 15. und vier Gründungen im 14. Jahrhundert. Im Verlauf der westlichen Kirchengeschichte kann es in dieser Hinsicht bis und mit dem 18. Jahrhundert einzig das «große» 13. Jahrhundert (fünfzehn Gründungen) mit dem Jahrhundert der Reformation aufnehmen.⁷

Doch die Zahl allein zählt nicht, wenn im Sinn der Geschichte und der in ihr waltenden göttlichen Absichten wirkliche Neuheit und Erneuerung zu erweisen ist. Wir werden dies bei der Betrachtung der Rekordzahlen von Neugründungen seit Beginn des letzten Jahrhunderts zu beachten haben. Die Neuartigkeit bestimmt sich bei den religiösen Gemeinschaften durch die Zielsetzung, das rechtliche Statut, die tatsächliche Lebensform und Betätigung, vor allem aber durch den innerlich tragenden geistlichen Gehalt und das daraus hervorgehende Zeugnis des Seins.

Nach der Zielsetzung steht die Absicht, den Menschen zu helfen, bei allen neuen Orden des 16. Jahrhunderts im Vordergrund, ob das nun in der damaligen Sprache heißt, «den Seelen helfen», und in der praktischen Betätigung zu den verschiedenen Formen der damals weitgehend darniederliegenden «Seelsorge» führt, oder ob der ganze Mensch in den verschiedenen Hüllen seiner Personmitte, also sowohl in seiner sozial-leiblichen wie in seiner geistig-intellektuellen Not, gesehen wird, wie dies ja dann auch bei den für die ganze folgende Epoche charakteristischen Neugründungen bei den weiblichen Orden (Ursulinen, Englische Fräulein, Vinzentinerinnen usw.) der Fall sein wird.

Vom rechtlichen Statut her handelt es sich um die neue Form der sogenannten Regularkleriker, mit der 1524 die Theatiner den Anfang machten, unmittelbar gefolgt von den Somaskern und Barnabiten und einer vierten, später wieder eingegangenen Gemeinschaft «Vom guten Jesus». In diese Reihe gehören dann auch die Jesuiten, die im Jahre 1540 von Paul III. als Societas Jesu bestätigt wurden, sowie gemäß ihrer besonderen Entwicklung zum Seelsorgeorden die Kapuziner, obwohl sie ihre erste Bestätigung (1528) als franziskanischer Reformorden strenger Observanz (siehe unten) erhielten und auch nach ihrer endgültigen rechtlichen Verselbständigung (1619) im kirchlichen Ordo den im 13. Jahrhundert aufgeblühten, auf Apostolat (Predigt, Mission), aber nicht eigentlich auf Seelsorge ausgerichteten Mendikanten- oder Bettelorden beigezählt blieben.

Das rechtliche Statut, insofern es den Orden manchmal aufgezungen wurde, entsprach nicht immer der ursprünglichen Zielsetzung; es bestimmte aber weithin die Lebensform, da diese je nach dem Statut von traditionellen Verpflichtungen geprägt war. Bekanntlich hat Ignatius von Loyola seinen Orden nicht ohne Mühe von diesen Verpflichtungen freigekämpft, und es ist bereits an dieser Stelle des Nachdenkens wert, daß er für die von ihm gewünschte Freiheit bei dem persönlich noch keineswegs «reformierten» Papst Paul III. mehr Verständnis fand als bei dessen «strengen», von Reformeifer erfüllten tridentinischen und nachtridentinischen Nachfolgern, die offensichtlich auf eine Rückkehr zu altbewährten Formen tendierten. Möglicherweise ist es dieser Tendenz zu verdanken, wenn die im besprochenen Zeitraum (1537) vom hl. Johannes von Gott als Laiengenossenschaft gegründeten Barmherzigen Brüder später (1624) als Bettelorden konstituiert wurden. Ihr spezifisches karitatives Ziel hat sie immerhin vor der allgemeinen Tendenz zur Klerikalisierung bewahrt, die bei den vorgenannten Orden den laikalen Ursprung, wie wir ihn einerseits im ersten Wirken des Ignatius, andererseits im «Oratorium der göttlichen Liebe» (Vorstufe der Theatiner) zu beachten haben, vergessen ließen.

Zur Lebensform wie zum rechtlichen Statut gehört auch die Form der Gelübde. Im Oratorium des hl. Philipp Neri (1575) entsteht die erste Priestergenossenschaft mit einfachen Gelübden, nachdem bereits Ignatius die feierlichen Gelübde erstmals wesentlich hinausgeschoben und die feierliche Profess zudem auf einen engeren Kreis beschränkt hatte.

⁷ Vgl. die interessanten Tabellen im Anhang des Buches von Léo Moulin, Le Monde Vivant des Religions (Verlag Calmann-Lévy, Paris 1964, 312 S.), auf das wir noch zu sprechen kommen.

Fragen wir schließlich nach der Hauptsache, dem geistlichen Gehalt, das heißt dem geistgewirkten inneren Antrieb, so wäre vor allem vom persönlichen Charisma der Stifter zu reden. Das ist in diesem Rahmen nicht möglich. Zudem gibt es den Fall der Kapuziner, wo sich die Geschichtsschreiber bis heute über die Gründerpersönlichkeit nicht einig sind. Es muß uns hier genügen, skizzenhaft den gemeinsamen geistigen Boden abzustecken, auf dem die neuen Orden empor sprossen.

Generell wird man von zwei Polen oder Koordinaten sprechen dürfen: ein geistig wacher, bildungsfreudiger und wirklich menschenfreundlicher Humanismus und eine von der sogenannten «devotio moderna» geprägte Frömmigkeit.

Der Humanismus, das eigentliche und weiterführend Neue der beginnenden Neuzeit, wurde in der landläufigen Geschichtsschreibung lange Zeit in einem Atemzug mit der «Renaissance» genannt. Ihre antiquierende, ästhetisierende und schließlich frivole Tendenz zur Nachahmung des heidnischen Altertums wie auch ihre Versuchung zum machiavellistischen Übermenschen der Zukunft haben aber den wirklichen Menschen von damals wenig Segen gebracht. Es gab jedoch zu Beginn des 16. Jahrhunderts allenthalben und gerade in Italien Kreise von christlichen Humanisten, die durch Studium der Kirchenväter und der Bibel aus der christlichen Antike schöpften, sich auf praktische und demütige Karitas verlegten und so die menschlichen Werte einer privilegierten Elite für das breite, von den Renaissance-Fürsten vernachlässigte Volk fruchtbar machten.

Der Entdeckung des Einzelmenschen in seinem einmaligen Wert trug individuellerer Seelsorge (Beicht hören, Krankenbesuche, geistliches Gespräch) Rechnung. Bei den religiös Führenden vollendete sich diese in der Erziehung zu persönlicher, nach dem Gewissen und in «Unterscheidung der Geister» getroffener Entscheidung (Exerziten). Gleichzeitig aber stärkten bei allen die neue Hinführung zu den Sakramenten (häufige Kommunion) und die Bildung von Bruderschaften (mit gemeinsamer Andacht und Nächstendienst) die Bindung an die religiöse Gemeinschaft und den «kirchlichen Sinn», der auch die Anerkennung der (damals übel beleumdeten) hierarchischen Ordnung einschloß. Mit der besonderen Unterstellung unter den Papst zwecks größerer Bereitschaft zu je universellerer Sendung (Jesuiten) wurde das neue, durch die Entdeckungen geweckte und auf Eroberung angelegte, weiträumige Lebens- und Weltgefühl vom Geist des Apostolats und dem Verlangen nach zunehmender geographischer und geistiger Katholizität der Kirche durchdrungen, die Enge des Gehorsams wurde von der Weite der Aufgabe aufgehoben, und der größer gewordene Mensch entdeckte in seinem umfassenderen Dienst den je größeren Gott.

Es wird von niemandem bestritten, daß diese neue, dynamische Spiritualität für die ganze folgende Epoche in den Exerziten des hl. Ignatius grundgelegt wurde, und daß im Leben und Wirken dieses Ordensgründers, bezeugt durch zahllose Briefe, die in alle Welt hinausgingen, das für alle echte Erneuerung entscheidende, immer neue Fragen und Suchen nach dem Willen Gottes, den es eh und je zu erkennen und zu erfüllen gilt, Gestalt angenommen hat. Aber gerade die neuere, von Hugo Rahner⁸ eröffnete und seither fortgesetzte Ignatiusforschung⁹, auf die in besonderem Zusammenhang zurückzukommen sein wird, hat den Nachdruck auf die Kontinuität der geistlichen Erfahrung des Ignatius mit dem mystischen Strom der Vergangenheit gelegt, der ihm in der erwähnten «devotio moderna» zufließt. Ja, diese Forschung kommt zum übereinstimmenden Ergebnis, daß es gerade dieser Einfluß war, der entscheidend dazu beitrug, daß Ignatius nicht zum originellen Außenseiter, sondern zum Mann der Kirche wurde. In Kontakt mit der «devotio moderna» aber kam Ignatius von Loyola durch die Reformbewegung in den alten Orden, nämlich durch den Benediktiner Cisneros vom Montserrat, den Kartäuser Ludolph von

⁸ Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit (Graz 1947).

⁹ In deutscher Sprache siehe in diesem Zusammenhang vor allem die überaus gründliche Arbeit von Fridolin Marxer, Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik (Herder, Freiburg 1963, 208 S.). Ebenda auch ausführliche Literaturangaben aus dem französischen und spanischen Sprachgebiet.

Sachsen und den Augustiner-Chorherrn Thomas von Kempen, dessen «Nachfolge Christi» freilich auch auf den Laienmissionar Gert Groot, aber in ihm auch wieder erneut auf die geistliche Heimat Ludolphs, die Kölner Kartause, zurückweist.

Die alten Orden und die Reformbewegung

Wenn von der Rolle der alten Orden in der großen Reformbewegung gesprochen wird, so wäre einmal vom direkten Wirken hervorragender Ordensmitglieder für die Kirchenreform zu sprechen. So wie Luther selber als Augustiner-Eremit zum Reformator wurde, so hat auch der Augustinergeneral Aegidius von Viterbo schon in seiner Eröffnungsrede zum V. Laterankonzil am 10. Mai 1512 nicht nur die Schäden der Kirche geißelt, sondern die Kirchenreform als Konzilsziel in einem durchaus geistlichen Sinn herausgestellt: «Die Menschen müssen durch das Heilige, und nicht das Heilige durch die Menschen umgestaltet werden.» Während derselben Kirchenversammlung reichten zwei Venezianer, Giustiniani und Quisini, die kurz zuvor in den Kamaldulenserorden eingetreten waren, dem jungen Papst Leo X. jene umfangreiche Denkschrift ein, die Hubert Jedin ob ihrer positiven, auch die Mission im neuentdeckten Amerika und die Union mit den Griechen einschließenden Ziele «das großzügigste und zugleich das radikalste aller Reformprogramme» nennt, das «die Kirche mehr als ein Jahrhundert beschäftigen» sollte. Seine Grundkonzeption einer durch das Papsttum geleiteten Verinnerlichung und Vereinheitlichung des kirchlichen Lebens ging ein Vierteljahrhundert später über den engen Freund der beiden Kamaldulenser, den Laien-Kardinal Contarini, in die berühmter gewordene Reformschrift des «Consilium de emendanda ecclesia» ein und bereitete sowohl das Konzil von Trient als auch die liturgischen Reformen Pius' V., die Sixtusbibel und die Gründung der römischen Missionszentrale de Propaganda Fide vor.¹⁰

Wichtiger als diese programmatisch-prophetische Vorarbeit, deren umfassende Konzeption einer «Reform von oben» zu ihrer Zeit (unter Leo X.) nicht durchdrang, war die «Teilreform der kirchlichen Gemeinschaft» im Sinne einer Selbstreform der Glieder, von der schon während des Basler Konzils der Dominikaner Johannes Nider schreiben konnte, man sehe sie täglich – «unter welchen Schwierigkeiten weiß Gott!» – in Klöstern und Konventen Boden gewinnen, was beweise, daß sie in vielen Ländern und Orten möglich sei. Dieser Weg, der im Vergleich zum vorherigen wie ein langer, beschwerlicher «Umweg» wirkt, war der wahrhaft christliche Weg, der mit der Selbstheiligung begann und durch das Beispiel, die Karitas und durch apostolisches Wirken auf andere übergriff und so Zellen gelebten Christentums schuf, «von Kloster zu Kloster, von Pfarrei zu Pfarrei, ein Land nach dem andern erfassend, um schließlich in organischem Wachstum zum Zentrum und zur Spitze vorzudringen»: die Reform von unten! Zellen dieser Selbstreform hatten sich, wie Jedin im einzelnen ausführt, seit dem Ausgang des vierzehnten Jahrhunderts sowohl in den alten monastischen wie in den Bettelorden gebildet, die sich auf das je ihrem Orden eigentümliche Ordensideal besannen. Die Kirchenreform begann mit den Ordensreformen. Konkret hieß das zunächst Rückkehr zur alten Regelstrenge (Observantentum) von seiten des einzelnen, dann Wiederherstellung des gefährdeten Gemeinschaftslebens. Diese Reformen waren zwar in ihrem äußeren Erfolg bescheiden – es gelang keiner von ihnen, einen ganzen Orden zu erfassen, nicht zuletzt wegen der unaufhörlichen Reibungen zwischen Observanten und Konventualen. Ihr innerer Ertrag aber ist nicht zu unterschätzen. Er wirkte als Belebung des christlichen Geistes über die Klostermauern, ja manchmal über die Grenzen des eigenen Landes und der eigenen Zeit hinaus.

Drei Beispiele für solch zeitlich-räumliche Fernwirkung:

1. *Bernhardin von Siena*, einer der vielen Volksprediger des italienischen Quattrocento, sollte nicht umsonst hundert Jahre später in Toledo in einem der größten und packendsten Gemälde El Grecos seine irdische Verherrlichung finden. Seine franziskanische Ordensreform, die Bußstrenge mit Förderung der Studien verband, hatte inzwischen in *Ximenez* jenen

¹⁰ Hubert Jedin erwähnt u. a. die vor-reformatorische Forderung der beiden Kamaldulenser, niemandem die höheren Weihen zu erteilen, der nicht einmal die ganze Bibel gelesen habe. Für die Laien sei diese in die Landessprache zu übersetzen! (Geschichte des Konzils von Trient, Bd. I, S. 103/4.)

spanischen Exekutor gefunden, der aus einem tiefen Verständnis für die geistigen Bedürfnisse der Zeit heraus die asketische Reform mit der Begründung der modernen humanistisch-kirchlichen Studien verband.¹¹

2. Selbst von der bei ihrem Vorstoß ins Politische gescheiterten Ordensreform *Savonarolas* im Florenz der Medici wissen wir heute, welche reiche Frucht ihr religiöser Ernst und ihre asketische Strenge unter den spanischen Dominikanern und in der ganzen Blüte der klassischen Dominikanertheologie des sechzehnten Jahrhunderts getragen haben.

3. Die noch in tridentinischer Zeit (1562) im Spanien Philipps II. durch *Teresa von Avila* begonnene und gegen schwerste Widerstände durchgeführte Reform des Karmel mit ihren erstaunlich vielen Neugründungen von Klöstern wurde im folgenden Jahrhundert und darüber hinaus im völlig andersgearteten Frankreich, das zudem der alte Widerpart Spaniens war, zu einem wesentlichen Faktor der inneren katholischen Erneuerung.

Freilich, die Reformbewegung in den alten Orden hatte nicht nur positive Wirkungen. Sie beschwor auch Streit hervor, was schon oben angedeutet wurde, und die Auswüchse dieses Streites brachten die betreffenden Orden in Verruf und verurteilten sie zur Unfruchtbarkeit. Soweit sich zudem die Reform im Observantentum äußerte und hier vor allem die äußere Strenge und Regeltreue betonte und nicht gleichzeitig und im Rahmen dieser Form den Erweis größerer Gottes- und Nächstenliebe erbrachte, mochte sie gerade religiösen und innerlichen Naturen Anlaß zur Kritik geben.

Luthers Kritik am Mönchtum

Von und nach verschiedenen Seiten wurden im Zeitalter der Reformation die Klöster kritisiert. Das breite Volk nahm Ärgernis am Zerfall der Zucht, dem nun eben das Observantentum steuern wollte. Die Humanisten unter Führung des Erasmus geißelten die mangelnde Bildung der Mönche und die Verderbnis ihres Latein; ein Vorwurf, der gerade jenen Klöstern gegenüber kaum gerechtfertigt war, in denen Erasmus den Umgang mit Handschriften gelernt hatte, in die er aber seinerzeit ohne Berufung durch seinen Vormund eingewiesen worden war. *Luthers* Kritik unterschied sich wesentlich von der ersten wie von der zweiten: sie griff nicht die «Mißstände», sondern eher die Strenge und damit den «Stand» an, und zwar ob seiner Gefahr der Werkheiligkeit, des Pochens auf eigenes Verdienst. Vor allem scheiterte Luther auf der Suche nach einer theologischen Begründung der Gelübde und der evangelischen Räte, die sich mit seiner zentralen Erfahrung der in Christus empfangenen Freiheit hätte vereinbaren lassen.

Das ist summarisch das Ergebnis der eingehenden Studie von *Bernhard Lohse* über Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters.¹² Sie stützt sich einzig und allein auf die Schriften des Reformators

¹¹ Die Begründung der Universität von Alcalá im alten Complutum (1500) und die Anregung zur wissenschaftlich-mehrsprachigen Bibelausgabe (Complutensische Polyglotte), die gleichzeitig mit derjenigen des Erasmus im schicksalsschweren Jahr 1517 fertig gedruckt vorlag, aber ob Ximenez' Tod in der Herausgabe verzögert wurde, wirkte vor allem auf die Sprachstudien bahnbrechend und übte auf die gesamte Barockkultur eine entscheidende Wirkung aus.

¹² Bernhard Lohse, *Mönchtum und Reformation* (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, 379 S.). Mehr als die Hälfte des Werkes ist dem asketischen und monastischen Ideal in der alten Kirche und dem Mönchsideal des Mittelalters gewidmet. Der Autor geht von der Feststellung aus, daß zwar an Darstellungen der Geschichte des Mönchtums kaum Mangel besteht, daß aber eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte des Mönchsidesals und seiner theologischen Fundierung noch fehlt. Als «Gegenüber für die Theologie des jungen Luther» greift er in Einzelskizzen die «profilierteren theologischen Anschauungen» über das Mönchsideal heraus, am ausführlichsten Hieronymus, Augustin, Cassian, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin. Leider fehlt aus dem Spätmittelalter eine Würdigung der *Devotio moderna* und vor allem der Auffassung von Demut und innerer Freiheit, wie sie die Bücher II und III der *Imitatio Christi* lehren. So interessant es ist, die extrem marianische Begründung des Ordenslebens bei Luthers Exerzitienmeister Johann Paltz zu vernehmen, so einseitig wäre eine Schlußfolgerung über das monastische Ideal des Spätmittelalters, die von diesem einzigen Zeugen bei Lohse abgeleitet würde.

(von 1509 bis 1521) und vermeidet jeden Hinweis auf den existentiell-biographischen Hintergrund.¹³ Lohse betont aber, das Mönchtum sei die «letzte große Einrichtung der katholischen Kirche gewesen, die Luther überwunden» habe. Tatsächlich blieb er noch im Kloster, als er mit dem Papst bereits gebrochen hatte. Dem Kloster verdankte er ja auch seinen größten Schatz: die Gelegenheit zur ausgiebigen persönlichen Lesung und zum Studium der Bibel, von der jeder seiner Brüder wie er selber sein eigenes Exemplar besaß. Auch hatte er verständnisvolle Obern und genoß ihr Vertrauen. Sie ermöglichten ihm ein zusätzliches theologisches Studium in Erfurt und ermunterten ihn zur Annahme der theologischen Professur an der eben erst gegründeten Universität Wittenberg. Wie immer man den Klostertritt Luthers beurteilt: nichts berechtigt zur Annahme, daß man ihn im Noviziat in Erfurt oder nachher unter Druck gesetzt hätte, im Konvent zu bleiben, anstatt einer eventuell erkannten anderen Berufung – er hatte vorher Jurisprudenz studiert – zu folgen. Er lebte in der strengen Observanz nach der Regel des großen Augustinus, und die hohe Achtung, die er seinem Ordensvater entgegenbrachte, half ihm auch, in dessen Gedanken den Ansatz für sein eigenes Suchen nach einer neuen Konzeption des Mönchsidesals zu finden, nämlich in der Beziehung der Mönchsgelübde auf das Taufgelübde als Grund- und Totalhingabe, die Gott gebührt und die er uns ermöglicht.¹⁴

Eine positive Theologie der Gelübde

Das Dramatische am weiteren Weg ist nun dies, daß Luther in den Jahren 1515–19 tatsächlich sein Ziel erreicht zu haben schien und dann doch in die radikale Ablehnung des Mönchtums umschlug. Bereits in der Römerbriefvorlesung (1515–16) verstand er den Klostertritt als Vollzug des in der Taufe gleichnishaft geschehenen Sterbens, so daß also einer ins Kloster geht, um «seiner Tauf' Ende» zu erlangen, das heißt, das Sterben gegenüber der Sünde zu vollziehen, wobei freilich hinzugefügt wird, daß dieses Sterben nur «in Freiheit» geschehen kann, wenn es nicht als Werk mißverstanden werden soll.¹⁵

In der Folge schien Luther einen Weg gefunden zu haben, das Mönchsideal von pelagianischen Momenten zu befreien und statt dessen eng mit der Taufe und dem Gedanken der Rechtfertigung zu verbinden. Die Mönchsgelübde hatte er dabei an die Seite des Gesetzes gerückt: aus der christlichen Freiheit heraus kann man sich an sie binden, wenn man nur nicht das «Gesetz» für heilsnotwendig erklärt. Und so kommt es im Taufsermon von 1519 zur positivsten Aussage über das Mönchtum: Der Mensch kann, um seiner «Tauf' Vollbringung» zu erreichen, sich an einen Orden binden und sich dort ganz dem realen Vollzug des in der Taufe gleichnishaft geschehenen Sterbens widmen.¹⁶

Ablehnung vom Faktischen her

Dieser theologischen Lösung seines Problems schien nun aber in der Folge, als Luther sich in ihrer Konsequenz mit praktischen Reformvorschlägen, etwa der Hinausschiebung der

¹³ Dies ist insofern erstaunlich, als Lohse solche Hinweise in die Darstellung der mittelalterlichen Mönchstheologen, etwa Augustins, relativ ausgiebig eingestreut hat. Der Mangel erklärt sich durch die reichlich vorhandenen Luther-Biographien und wird gemildert durch das Kapitel «Stand der Forschung», in dem auf die biographischen Interpretationen Denifens, Grisars usw. hingewiesen wird. Leider vermißt man aber eine übersichtliche Liste der Literatur sowie ein Personen- und Sachregister.

¹⁴ So in der ersten Psalmenvorlesung (1513–1515).

¹⁵ Lohse a. a. O. S. 309.

¹⁶ Lohse a. a. O. S. 377, vgl. 360. Der Gedanke wirkt auch noch in den Themata de *Votis* (1521) nach, wo Luther bereits den «Abfall» von den meist «gottlos» abgelegten, weil als heilswirkend betrachteten Gelübden für erlaubt erklärt, andererseits aber auch die Möglichkeit, die Gelübde in neuer, frommer Meinung zu erneuern, offen läßt und vor allem den «rechten Gebrauch» des Gelübdes empfiehlt: «Ein Gelübde kann ebenso wie der Tod ein Gewinn sein, wenn es recht gebraucht wird, und ebenso wie der Tod zum Verderben gereichen, wenn es mißbraucht wird: den Heiligen wirkt ja alles zum Guten, den Gottlosen alles zum Bösen zusammen» (Lohse a. a. O. S. 361, Anmerkung).

Gelübde bis zum 30. Lebensjahr,¹⁷ befaßte, die Wirklichkeit, wie er sie sah, zu widersprechen.

In der Schrift *De Captivitate Babylonica*, in der er bereits nur noch private Gelübde gelten läßt,¹⁸ meint er, daß es «unter Tausenden kaum einen einzigen gibt, der bei seinem Mönchsgelübde nicht auf die Werke mehr sieht als auf den Glauben». Weil die einzelnen Gelübde, nämlich Keuschheit, Gehorsam und Armut, «ohne Beispiel in der Schrift» sind, sind sie «gefährlich». Auch das Leben der verehrungswürdigen Männer, wie Bernhard, Franz oder Dominikus, war gefährlich, und wenn Gott sie in solchem Leben geheiligt und geführt hat, so ist das wunderbar, beweist aber nicht, daß sie über ihren Glauben hinaus durch solches Leben Vorbild sind.

Der entscheidende Punkt ist der, daß nach dieser Schrift die Mönchsgelübde der Freiheit widersprechen, die uns mit der Taufe geschenkt ist. Luther verläßt nun auch noch die Anschauungen, die ihn mit Augustinus und Thomas verbanden, und zwar, wie Lohse meint, aus der schon in früheren Schriften ausgesprochenen Erkenntnis, daß «die Gelübde in den seltensten Fällen in wirklicher Freiheit erfüllt» würden. Deshalb führe das Mönchtum faktisch doch nicht zum Vollzug des in der Taufe begonnenen Sterbens, sondern zu neuer Werkgerechtigkeit.

Fragen an die katholische Theologie

In seiner abschließenden Stellungnahme «*De votis monasticis iudicium*» wirft Luther der katholischen Theologie vor, sie mache bei ihrer Verteidigung des Mönchtums zwei folgenschwere Voraussetzungen, ohne sich über deren Sinn und Tragweite Rechenschaft zu geben: die eine, daß das Evangelium nicht allen gemeinsam sei, sondern in Räte und Gebote unterteilt sei; die andere, daß man das christliche Leben in den Stand der Vollkommenheit (Mönche) und der «Unvollkommenheit» (gemeinsames Christenvolk) einteile.

Lohse bemerkt, daß beim zweiten Punkt Luther die katholische Auffassung verkürzt und daher nicht korrekt wiedergibt, da mindestens für Thomas von Aquin der Vorwurf eines doppelten Lebensideals nicht aufrechterhalten werden könne. Der ersten Voraussetzung stellt Luther seine eigene Lehre gegenüber, daß alle sogenannten *Räte* im Sinne des radikalen Anspruchs des Evangeliums *Gebote* sind. Zudem stellt Luther der katholischen Theologie die Frage, mit welchem Recht sie aus diesen Räten die drei für das Mönchtum entscheidenden – Keuschheit, Armut und Gehorsam – aussondere, wo man im Neuen Testament nur bei der Jungfräulichkeit – und da zugleich im Sinne einer Warnung – von einem Rat sprechen könne. Jedenfalls habe keiner die Vollmacht, auf Grund eines Gelübdes aus einem Rat ein Gebot zu machen.

Keine Antwort für Luther?

Wir haben die Analysen von Luthers Schriften so ausführlich resümiert, weil sich aus ihnen nicht nur in der letzten Phase, sondern von Anfang an positive Ansätze für eine Theologie des Ordenslebens und der Gelübde finden, die uns bis heute fehlt, und weil eine ganze Reihe der von ihm aufgeworfenen Fragen heute unter den katholischen Theologen als vollauf berechtigt angesehen wird. Niemand kann sich dem Eindruck eines sehr ernsthaften Bemühens zu einer neuen Sinngebung entziehen, die von Anfang an in der Verbindung von Taufe und Gelübde gesucht wird.

Lohse sieht in dieser «bruchlosen Kontinuität des Grundgedankens» das eigentlich Erstaunliche und folgert daraus das Doppelte, nämlich daß «im Grunde die Basis für eine endgültige Ablehnung des Mönchtums (1521) schon in der ersten Psalmenvorlesung (1513–1515) da ist» und daß Luther bereits zu diesem Zeitpunkt zu seiner neuen reformatorischen Theologie gelangt ist. Der Katholik aber fragt sich, wieweit nicht eine Einschätzung des Faktischen, die nun doch aus den Mißständen der Zeit einerseits und

¹⁷ Diese Tendenz hatten wir oben auch bei Ignatius angetroffen, soweit es um die feierlichen Gelübde ging. Luther hatte noch kurz zuvor als unterste Grenze, unter der ein Keuschheitsgelübde bei Gott als «töricht und nichtig» gilt, für den jungen Mann das 18. oder 20. Lebensjahr, beim Mädchen das 15. oder 16. angegeben (*Confitendi ratio*, März 1520), zitiert bei Lohse a. a. O. S. 347.

¹⁸ Luther schloß damit eine Sanktion durch die Kirche aus. Schon zuvor hatte er die Vollmacht der Kirche, Gelübde zu lösen, geleugnet und ihre Verpflichtung im Sinne eines «*ius divinum*» verstanden, was die Theologen von Paris als zu streng betrachteten! (Lohse a. a. O. S. 347.)

der besonderen subjektiven Erfahrung Luthers andererseits weitgehend bestimmt ist, zu einer Ablehnung geführt hat, die sich für ihn aus der genannten Basis keineswegs als notwendige doktrinaire Folgerung ergibt. So haben wir ja auch die Bemerkung Lohses notiert, daß die Lehre vom allgemeinen Priestertum noch nicht zur Aufhebung des Mönchtums zu führen brauchte. Müßte man aber diese Bemerkung nicht umkehren und an die katholische Theologie die Forderung stellen, den Zusammenhang des Ordenslebens mit eben diesem allgemeinen Priestertum aufzuzeigen?

Tatsache ist, daß Luther seinerseits der Überzeugung war, daß seine Erfolge nicht aus der Geißelung der Mißstände nach Art eines Erasmus oder auch Wyclifs stammten, sondern aus seinem Bemühen um die Doktrin. Und so schließt Lohse sein Werk mit einem (aus Latein und Deutsch gemischten) Luther-Zitat, das Wyclifs und Hus' Kritik am Papsttum betrifft, und wendet es auf die Kritik am Mönchtum an: «Wiclyf und Hus kämpften einzig gegen die Lebensweise des Papstes, drum haben sie es nicht ‚erheben‘ (aus den Angeln heben) können; denn sie waren ebensosehr Sünder wie die Papisten. Ich aber habe einen Einbruch in ihre Doktrin vollzogen: damit hab ich sie geschlagen, denn es ist nicht umbs leben, sed doctrinam (sondern um die Lehre) zu tun.»

Das Konzil von Trient und die Orden

Das Verdienst der Orden um das Konzil steht außer Frage. Das Reformwirken wie die Reformprogramme von Religiösen haben es vorbereitet. Auch für die theologische Arbeit war die Mitwirkung von Ordensleuten entscheidend: so die Arbeit Seripandos aus der Augustinerschule für das Dekret von der Rechtfertigung (es ging wie kein anderes auf die wirkliche Frage Luthers und der Zeit: «Wie kriege ich einen gnädigen Gott?» ein!), so auch der Beitrag des Jesuiten Lainez zur Lösung der festgefahrenen Problematik über das Verhältnis von Primat und Episkopat mit seiner Unterscheidung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* (die noch an der 3. Session des Vatikanums II bedeutsam blieb!). Andererseits erschwerte auch die Ordenszugehörigkeit vieler Konzilstheologen die Arbeit, da sie sich auf bestimmte theologische Richtungen verpflichtet fühlten, die sich seit Jahrhunderten gegenüberstanden und sich nun auf Konzilsbene durchzusetzen suchten. Die stärkste Spannung bestand zwischen Dominikanern und Franziskanern, während die Jesuiten als die «Neuen» das Amt des Vermittelns ausübten. Für die Durchführung der Konzilsbeschlüsse kam den Orden, vor allem den zentral geleiteten, ebenfalls eine wichtige Aufgabe zu. Die «Reform von oben» konnte nur dort wirksam werden, wo sie durch Menschen getragen war, in der die «Reform von unten» Gestalt angenommen hatte. Neben den Bischöfen Karl Borromäus und später Franz von Sales, die ihrerseits Ordensleute (Karl Borromäus vor allem die Kapuziner) zu Hilfe riefen oder neue Orden gründeten (Franz von Sales die Visitantinnen), waren es Männer wie Kanisius, die mit ihrem unermüdlichen Eifer, ihrem großen Herzen und ihrer zähen Geduld die ungeheuren Widerstände gegen die Konzilsbeschlüsse brachen. Wenn im Sinne der Reform das Seminardekret das Wichtigste war, dann kann die Bedeutung all der von den Orden (damals vor allem von den Jesuiten) betreuten Kollegien kaum überschätzt werden. Sie wurden, sei es als Ordensschulen, sei es als zentrale Ausbildungsstätten der Priester (zum Beispiel Collegium Germanicum), richtunggebend für die Seminare.

In dieser nachkonziliaren Arbeit zeigt sich bereits etwas, was nun umgekehrt das Konzil für die Orden geleistet hat: es hat ihnen neue Aufgaben erschlossen. Bei den Kapuzinern ist das besonders deutlich: dank dem Konzil sind sie ein Seelsorgeorden geworden. Doch, hat das Konzil auch etwas zur inneren Erneuerung der Orden beigetragen? Nachdem eine ganze Reihe von Reformdekreten die Bischöfe (Residenzpflicht) und überhaupt die Seelsorge (Kampf gegen das Pfründenunwesen) betroffen hatten, verabschiedete man in der letzten Session auch ein Reformdekret für die Orden. Es begründete ein allgemeines Ordensrecht, regelte Armutsprobleme und suchte ein Minimum an Disziplin zu sichern. Nicht bewältigt wurden allerdings jene Mißstände, die durch die Bindung der Klöster an den Feudalismus (Fürstbistümer, Adelsvorrechte) begründet waren. Hier hat erst die Französische Revolution und die Säkularisierung Remedy geschaffen und

– nach vielen Verlusten – für ein neues Aufblühen des Ordenslebens den Boden gesäubert. Nicht bewältigt wurden aber auch die Fragen der Doktrin, die Luther aufgeworfen hatte. Kanon 9 über das Sakrament der Taufe, wonach das Taufversprechen nicht alle späteren Gelübde ungültig macht, scheint zu beweisen, daß man den Ansatzpunkt Luthers, der eine positive Auseinandersetzung über das Mönchsideal erlaubt hätte, nicht völlig übersehen hat: sie ist dennoch unterblieben.

(*Ein zweiter Teil folgt.* In ihm wird unser Mitarbeiter die Linie seiner Überlegungen bis in die Gegenwart hinein weiterziehen. Diese anscheinend «nur-historische» Darlegung hat höchste Aktualität: Kapuziner, Salesianer und Jesuiten halten in diesem Frühjahr ihre oberste Ordensversammlung. Es ist der Moment, in dem man eine Chance wahrnehmen kann.)

Ludwig Kaufmann, Zürich

LEIB, SEELE UND TOD*

Die Behandlung des Problems, die in der Formulierung «Leib, Seele und Tod» enthalten ist, wurde einem Philosophen, der zugleich ein Theologe ist, aufgetragen. So darf er annehmen, daß man von ihm eine philosophische und theologische Antwort erwartet. Vorausgesetzt, daß es auf diese Frage – für unsere gebrechliche Vernunft – überhaupt eine Antwort gibt. Als logische Gliederung drängen sich die folgenden drei Punkte auf:

- ▶ Zunächst sollte man eine einfache, von den alltäglichen Erfahrungen ausgehende *Phänomenologie der Leiblichkeit* entwerfen;
- ▶ aus dieser Phänomenologie wäre dann eine philosophische Definition zu erarbeiten: *Was ist menschlicher Leib?*
- ▶ Schließlich sollte man versuchen, aus der Phänomenologie und der Philosophie der menschlichen Leiblichkeit eine theologische Hypothese herauszuschälen. Diese wäre die Antwort auf die Frage: *Was geschieht mit dem menschlichen Leib in der Grenzsituation des Todes?*

Damit haben wir den logischen Gang unserer Betrachtung entworfen. Unser Gedankengang soll beim Einfachsten und von allen Erfahrbaren anfangen; von dort möchte er in die Sphäre der Abstraktion vorstoßen, um schließlich im Gedanklich-Unfaßbaren, im Geheimnis, zu münden. Das ist wohl die innere Dialektik des Denkens: Erfahrung – Abstraktion – Erahnen. In diesem Rahmen vollzieht sich existentielle Besinnung.

Phänomenologie der Leiblichkeit

Was ist menschlicher Leib? Wenn wir die Frage so stellen, sind wir auf der falschen Spur. Wir haben uns auf eine vorgefaßte Terminologie, auf die Unterscheidung von «Leib» und «Seele» eingelassen. Wir müssen also gleich neu anfangen, die Frage anders stellen: «Wie erfahre ich die menschliche Existenz? – Wie ist sie mir vorgegeben: in ihrer Alltäglichkeit und Beengung – aber auch in ihrer Hoffnung, in ihrem Aufgebroschensein auf das Noch-nicht-Erfahrene?» Das Problem müßte also folgendermaßen formuliert werden: «*Was bedeutet das, daß ich ein ‚Äußeres‘ und zugleich ein ‚Inneres‘ habe?*»

Wir erfahren es täglich: In uns ist etwas vorhanden, das unsere Begrenzung, unsere Beengung, unsere Müdigkeit, unser «Nicht-mehr-weiter-Wollen», unsere «Lebensenge» unaufhörlich sprengt; eine Hoffnung, ein Trieb nach Größerem, ein Aufgebroschensein, eine Erwartung. Wir sind Wesen, die träumen können von einer größeren Vollendung. Wir sind aber zugleich Wesen, die eingesperrt sind in die Enge der «Situation». Wir tragen etwas in uns, das wir nie verwirklichen, ausdrücken, aussprechen können. Diese wesenhafte Spannung unserer Existenz (Offenheit auf das Unendliche hin – Eingesperrtsein in die Enge des Vordergründigen und letztlich Bedeutungslosen) hat die Philosophie zu erklären versucht. Sie sagte: Der Mensch besteht aus Seele und Leib. Damit meinte sie, den existentiellen Zwiespalt unserer Erfahrung einwandfrei begründen zu können. Dies war ein Versuch, das Geheimnis des Menschen in Worte und Begriffe zu fassen. Wir möchten aber heute die ganze Frage radikal neu stellen. Was steht hinter diesen Chiffren menschlicher Erfahrung (die man mit den Begriffen «Leib» und «Seele» ausdrücken wollte); was

steht dahinter, daß wir uns gleichzeitig als «unendlich» und «endlich» erleben? Wenn wir diese Frage neu durchdenken wollen, müssen wir auf die einfachsten, von allen Menschen erlebbaren und nachvollziehbaren Tatsachen unserer Existenz zurückgreifen, also einen neuen phänomenologischen Ansatz für die philosophische Besinnung schaffen.

Stellen wir uns einen Menschen vor, der seine Existenz, gemäß der dieser Existenz innewohnenden Dynamik, von der Geburt bis zum Tode voll verwirklicht hat. Was vollzog sich in einem solchen Menschenleben? Wir entdecken in ihm eine zweifache Daseinskurve.

Der «äußere Mensch»

Zunächst ereignet sich eine explosionshafte Entfaltung des «äußeren Menschen». Dieser Ausdruck steht hier nicht einfach für den «Leib», sondern für den ganzen Menschen, insofern er mit seiner gesamten Existenz dem Äußeren zugewandt ist. Was ist dieses Äußere?

Es ist zunächst einmal ein Wachstum der biologischen Kräfte der Existenz, die am Anfang großzügig eingesetzt, ja oft unüberlegt vergeudet werden. Es ist das Sichentfalten und das Reifen des Organismus, aber auch die fortschreitende Differenzierung und Spezialisierung der einzelnen Fähigkeiten: Die Entfaltung des Wissens, die Erweiterung des Erkenntnis-horizontes, das Erwachen zur Freundschaft, zur Welt- und Selbstbeherrschung, zur Liebeshingabe. Der Mensch «erobert» die Welt in ihren verschiedenen Bezügen: Die Welt der Dinge, die Welt des Erkennens, die Welt des Du. Die Existenz wächst in die Welt hinein und wird sich dessen bewußt, daß in ihr eine Kraft der Weltgestaltung verborgen ist, daß sie einen Weltauftrag hat. Indem der Mensch sich aber in diesen Weltauftrag «hineinwirft», fängt die Welt an, an seinen existentiellen Kräften zu zehren. Die biologischen Kräfte nützen sich ab, der Organismus verliert langsam seine Adaptationsfähigkeit und wird brüchig. Der Elan der Jugend verlangsamt sich, die vitalen Kräfte fließen immer spärlicher. Das Dasein wird starr. Auch in anderen Bereichen der «Weltbemeisterung» versagt er zusehends. Es wird ihm bewußt, wieviele Chancen er im Leben verpaßt hat.

Es enthüllt sich ihm die Armseligkeit seines eigenen Daseins. Überall bemerkt er seine eigenen Grenzen. Die Weltbeherrschung, die ihm anfänglich so viel Freude machte, wird langsam zur «Tretmühle des Alltags» mit all den Pflichten, Müdigkeiten, mit all der Enttäuschung, ja manchmal dem Ekel, die dieser Alltag mit sich bringt. Mit erschreckender Klarheit sieht der Mensch, daß er (trotz gelegentlicher Erfolge, trotz schöpferischer Tätigkeit in der Welt) das Eigentliche seiner Träume, seiner Ahnungen und Hoffnungen nicht verwirklicht hat. Er hat im Wesentlichen versagt: im Beruf, im Weltgestalten, in der Ehrlichkeit, in der Freundschaft, in der Liebe. Er war seiner Aufgabe nicht gewachsen.

Und so geht es unerbittlich weiter: Verschiedene Krankheiten befallen ihn, er kann immer weniger «leisten», und schließlich gibt er den «Kampf» auf. Das Leben verliert seine Frische, seinen Ansporn, seine Neuheit. Es wird ausweglos. Am Ende verlassen den Menschen die Kräfte der äußerlichen Gestaltung immer entschiedener. Zuerst wird die Stadt unerreichbar, weil man zu müde ist, hinauszugehen. Dann das Haus, schließlich selbst das Zimmer. Man ist an sein Bett «gefesselt». Der ganze «Weltraum» schrumpft zusammen. Die Menschen, selbst die einem liebend helfen wollen, fallen zur Last. Man wird einsam und steht allein vor seinem eigenen Versagen. Und schließlich zerbricht der Mensch und mit ihm alles, was er mit so viel Mühe, Liebe, Einsatz und Selbstlosigkeit in der Welt aufgerichtet hat. Der «äußere Mensch» hat sich aufgegeben. Schließlich wird er zum Leichnam, der in der Erde verwest oder zu einem kleinen

* Wir geben hier einige wesentliche Punkte des Referates wieder, das unser philosophischer Mitarbeiter anlässlich einer Erinnerungsfeier der «Deutschen Gesellschaft Teilhard de Chardin» (Pierre Teilhard de Chardin ist vor zehn Jahren gestorben) im Prinz-Carl-Palais, München, Sonntag, den 25. April 1965, gehalten hat. Die gleichen Gedanken lagen seinem Schlußreferat (Samstag, den 17. April 1965) am «Internationalen Mediziner-treffen» (Obertraun, Hallstättersee) zugrunde.

Häufchen Asche wird. Das ist das Schicksal des «äußeren Menschen». Ein Schicksal, dem niemand entrinnen kann.

Ist dies aber das Ganze des menschlichen Lebens? Keineswegs! Gerade in der Erfahrung der eigenen Grenze, im Erlebnis des «äußeren Zusammenbruchs» geschieht, wenn die Existenz ehrlich gelebt wird, etwas Bedeutungsvolles: Das Heranreifen des «inneren Menschen».

Der «innere Mensch»

In diesen mannigfachen Krisen und Schwierigkeiten, in der «Aufreibung des äußeren Menschen» (gerade in ihr) baut sich etwas auf, was man mit dem Wort «Person» bezeichnen könnte.

Die Energien des äußeren Menschen werden in einer ehrlich gelebten Existenz nicht einfach «vergeudet», sondern in eine «Innerlichkeit» verwandelt. Ein «Lebenskern» bildet sich in einem Menschen, der trotz Versagen und Scheitern immer wieder versucht, neu anzufangen; der die Gefahren sieht und in ihnen standhält; der jede Situation, auch die schwerste, benützt, um innerlich zu wachsen. So entsteht langsam gerade in den Enttäuschungen der «reife Mensch». Etwas Verborgenes, Einmaliges und Heiliges tritt hervor: eine Existenz, die sich ihrer Beengung bewußt ist und die trotzdem ins Unendliche hineinlebt, die im Lärm der Dinge, Menschen und Ereignisse «schweigen» kann, die innerlich «gesammelt» ist. Ein solches Personsein entsteht meistens nur am Ende eines langen und schwergeprüften Lebens. Solche Menschen haben das Wesentliche ihres eigenen Seins erfaßt, jenes, das von keinem äußeren Umstand abhängig, das jederzeit und überall, sowohl im Schmerz wie auch in der Freude, gegenwärtig ist. Sie strahlen Gelassenheit und Friede aus, üben Nachsicht mit Menschen und Dingen, sind demütig, haben einen Abstand von sich selbst. Eine ganz besondere Kraft strömt in ihnen, die der Milde und des unaufdringlichen Wohlwollens. Sie richten in der Welt jene gesammelte Haltung der menschlichen Eigentlichkeit auf, die man mit einem verbrauchten Wort als «Tugend» bezeichnen könnte, so zum Beispiel Wahrhaftigkeit, stille Tapferkeit, Verantwortung.

Im Zuge der durchgestandenen Krisen des «äußeren Menschen» (und nur in ihnen) vollzieht sich «Menschwerdung des Menschen». So entsteht in der Welt ein Mehr an Innerlichkeit, an Durchsichtigkeit auf das Absolute hin, an Weisheit. Eine qualitativ andere Dimension des Weltseins. Aus den von Freuden und Trübsalen inhaltsschweren Tagen und Jahren kristallisiert sich nach und nach das innere Selbst, das ein «Selbst» ist, weil und indem es «selbstlos» geworden ist. Aus seiner «Äußerlichkeit» sammelt der Mensch sein «Inneres»: er wird zum «Seinszentrum».

► Sein *Erkennen* ist wesentlich mehr geworden als vorläufiges «Sich-Auskennen» in der Welt. Er schaut durch die Seienden hindurch und erahnt das, was keineswegs aus den bloßen Einzelerkenntnissen zusammensetzbar ist, den Grund der Gründe, das Sein der Seienden, das alle Erkenntnisse Übersteigende.

► Hinter seiner *Sehnsucht* entdeckt er, daß auf ihn etwas Noch-Größeres wartet, das Menschlich-Unerreichbare, etwas, das im Sinnmittelpunkt aller Sehnsüchte und aller Träume des «äußeren Menschen» stand, das aber durch das menschliche «Schaffen» nicht aufgerichtet, sondern nur als unverdientes Geschenk entgegengenommen werden kann.

► Er versteht, daß seine brüchige, begrenzte und zerbrechliche *Liebe* immer schon ein «Vorgriff» auf ein Unbedingtes und Unbegrenzt war, daß sein «äußerer Liebesdrang» ihn immer schon mit innerer Notwendigkeit hinausstrug über jegliche Verwirklichung dieser Liebe, daß also seine Liebe immer schon ein Unbedingtes jenseits aller Bedingungen, ein Unendliches jenseits alles Endlichen gesucht hat. Mit allen Fasern seiner Existenz fühlt er sich einem Absoluten nahe, selbst wenn er diesem Absoluten keinen Namen zu geben vermag. Die Räume der Unendlichkeit tun sich vor ihm auf.

Je mehr also der Daseinsraum «zusammenschrumpft», um so weiter dringt der innere Blick. Je mehr also die Lebenskräfte erlöschen, um so mehr entfaltet sich aus all dem, was der Mensch in seiner «äußeren Vorhandenheit» erlebt, erkämpft, geschaffen, erduldet und erliebt hat etwas, das Güte, Verstehen, Wohlwollen, Gerechtigkeit, ja Barmherzigkeit in die Welt hineinstrahlt, ein Mensch, der es mit dem Leben (in all seinen

Erscheinungen) «gut-meint». Ein solcher Mensch ist glücklich, selbst dann, wenn sein Leben zusammenbricht. Er hat in die Welt ein Mehr an Innerlichkeit hineingebracht. Er hat wirklich etwas «erreicht», etwas, das nicht durch äußeres Handeln erschaffen werden kann. Eine «Person» steht da, vielleicht mit durchfurchtem Gesicht, mit gebeugtem Rücken, mit gebrochener Existenz. Die Welt hat sich durch ihn in die Sphäre des «Ganz-Anderen», in den Bereich des «Absoluten» durchgerungen. Gerade, indem er sein Leben durch die Ereignisse des Alltags aufreiben ließ, entstand in ihm eigentliches Leben, der «innere Mensch».

Anhand dieser spärlichen Andeutungen könnte man nun einen Vorstoß in die «Abstraktion» wagen und auf die Frage: «Was ist menschlicher Leib?» Antwort geben.

Philosophie der Leiblichkeit

Wir versuchen hier, die im vorangehenden phänomenologischen Entwurf bereits ausgesprochene Frage zu «radikalisieren», indem wir das Problem der menschlichen Existenz zu Ende denken. Um die Antwort gleich vorwegzunehmen: Es gibt keine «bloße Seele», und demnach gibt es auch das nicht, was man als «bloßen Leib» bezeichnet. Was gibt es dann? Nun, hier müssen wir denkerisch ausholen.

Der Mensch als «Spitze der Evolution»

Für den heutigen Menschen ist die Weltwirklichkeit keine «statische Größe», sondern eine Kontinuität des Werdens. Dieses «Werden der Welt» ist heute – wenigstens in seinen Grundstrukturen – bereits erforscht (was nicht besagen will: «erklärt»). Die Weltentwicklung «arbeitet sich empor» aus einem ursprünglichen Seinsbestand. Sie bringt Milchstraßen, Sonnensysteme, Planeten hervor; sie sucht «den Weg nach oben», erschafft überall, wo es nur möglich ist, zuerst primitive, dann aber immer kompliziertere Formen des Lebens. Das Weltall tastet sich voran zum Bewußtsein. Schließlich steht ein Wesen da, das Produkt einer jahrmilliardenlangen Anstrengung der Welt, der Mensch. In ihm konzentrieren sich alle Energien des Weltseins. Der Mensch ist die Einheit aller Natur, die höchste Einigung des Werdens der Welt. In dieser ganzen Entwicklung (die wir in ihren einzelnen Etappen hier nicht beschreiben können) bemerken wir einen zweifachen Prozeß: Die Entwicklung «spitzt sich» einerseits immer mehr zu, verengt sich, wird zum Menschen. Andererseits wird sie immer «tiefer», «innerlicher», und damit zugleich immer «offener». Überall in der Welt, unbemerkt und quantitativ nicht feststellbar, entsteht «Innerlichkeit».

Die Verengung der Weltevolution im Menschen erzeugt im menschlichen Bewußtsein einen «Druck» von Wünschen, Ahnungen und Hoffnungen. Die Welt «verbraucht» sich, um etwas hervorbringen, das die Welt selbst übersteigt. Dieser Mensch, in dem die Welt ihre «Innerlichkeit» sammelt, findet sich aber seinerseits nicht fertig vor. Er ist nur ein «Entwurf» seines eigenen Selbst. Die «Innerlichkeit» – also das, was die gesamte Welt in einer jahrmilliardenlangen Bemühung hervorbringen wollte und es überall in den «Vorformen», selbst in den primitivsten Lebewesen, bereits (ansatzweise) verwirklicht hat – ist der freien Lebensverwirklichung des Menschen anheimgestellt. Es ist (von nun an) dem Menschen aufgetragen, sich selbst als Vollperson zu erschaffen. Die Weltentwicklung brachte nur jenen Seinsstoff hervor, aus dem der Mensch durch eigene Anstrengung und Bemühung sich zur «Spitze des Alls», zur Person gestalten soll. Dies geschieht – wie schon im ersten Teil angedeutet wurde –, indem wir die sich in uns sammelnden Energien des Lebens «verinnerlichen», indem wir das Werden des Universums zu seiner Vollendung bringen. Was wir also vorhin phänomenologisch zu beschreiben suchten (der Mensch verbraucht sich selbst, um wirklich Mensch zu werden), ist ein «kosmisches Ereignis»: das Weltall braucht sich auf, um innerlicher zu werden. Je mehr sich die Welt zum Leben und zum Lebendigen entfaltet, um so mehr Selbständigkeit, Abstand und Freiheit entsteht in ihr.

Das Weltall «distanziert sich» gleichsam von sich selbst.

Die letzte «Distanzierung der Welt von sich selbst» heißt menschliche Person. Diese wurde zwar durch die Entwicklung bereits erschaffen (konkret gesprochen: auch in einem menschlichen Embryo ist menschliche Person schon «ontisch», das heißt als «Vorhandenheit» gegeben), muß aber «onto-logisch» (das heißt «sein-eigenes-Sein-aussprechend») frei verwirklicht werden. Der Mensch soll demnach, um voll Person zu werden, sich selbst verbrauchen – wie das Weltall es auch tut, indem es den Menschen hervorbringt. Die Welt stirbt in den Menschen hinein, um «Innerlichkeit» zu erschaffen. Der Mensch soll, um diesen seinshafte Auftrag der Welt weiterzuführen, in seine «Innerlichkeit» hineinstirben, um sich selbst und damit die Welt einem Absoluten hin zu öffnen.

Dauernde Schöpfung

Hier müssen wir noch tiefer in die Wirklichkeit der Welt- und Menschwerdung «hineindringen». Wenn wir den Begriff der «Evolution» philosophisch ehrlich durchdenken, geht Folgendes hervor: Evolution (nach unserer Interpretation: Selbstüberbietung) bedeutet im Grunde, daß aus einem «Weniger» ein «Mehr» wird, daß also der Weltbestand sich selbst «übersteigt». Dies geschieht überall, wo im Prozeß der Entwicklung etwas entsteht, was dem Vorigen an Seinsintensität und Lebendigkeit überlegen ist, also nicht nur bei der Entstehung des Menschen. In einem skurrilen Bild ausgedrückt: Die Welt ist gleichsam eine «Maschine», die sich selbst im Laufe der Zeit auf immer höhere «Touren» bringt. Nun aber steht dies im Widerspruch zum grundsätzlichen Prinzip unserer Erkenntnis: «Jede Wirkung muß einen seinshafte entsprechenden Grund haben» (Gesetz des zureichenden Grundes). Wenn aus dem «Weniger» der Welt ein «Mehr» hervorgeht, dann gibt es etwas «außerhalb» (oder «innerhalb») der Welt, das der Welt neue Energien zuströmen läßt; dann gibt es ein «Außerweltliches», das die Welt ständig schafft, indem es ihr die Kraft verleiht, ihren Seinsbestand immer mehr zu entfalten. Je höher die Welt sich selbst «hebt», um so mehr kommt sie diesem «Außerweltlichen» nahe. Dieses «Außerweltliche» muß aber das «Absolute» sein: Ein Mehr an Sein kann nur etwas in die Welt hineinströmen lassen, das das Sein schlechthin ist, das Unverbrauchbare, das Unendliche. Mit seinem schlichten, von vielen abgelehnten Namen benannt: Gott. Dieser Gott schafft die Welt. Nicht aber dadurch, daß er ständig in die Welt «hineingreift», sondern dadurch, daß er der Welt immer mehr an Seinskraft und Selbstentfaltung verleiht. Es gibt eine ständig wachsende Gegenwart des Absoluten in der Welt. Überall ist dieses Absolute gegenwärtig. Dort aber, wo diese Gegenwart des Absoluten nachvollzogen wird (oder anlagemäßig nachvollziehbar ist), sprach die Philosophie bis jetzt von «Seele» oder von «Geist».

«Leib-Seele-Einheit» bei Thomas von Aquin

Seltsamerweise hat einer der größten christlichen Denker, *Thomas von Aquin* (selber noch im Begriffsschema «Leib-Seele» befangen), einen ähnlichen Denkansatz entworfen. Nach ihm besteht der Mensch nicht aus «zwei Dingen», sondern aus einem einzigen Wesen, in dem Materie und Geist wesenhaft vereint sind: Aus den Zweien entsteht ein Drittes, das keines von den beiden ist. Der menschliche Leib ist «Ausfaltung der Seele». Umgekehrt: Die menschliche Seele ist die höchste Selbstverwirklichung der Materie. Die menschliche Seele geht mit einer zu ihrem Wesen gehörenden Notwendigkeit in die Materie ein. Ohne Leib gibt es keine Seele. Sie sind substantiell geeinte Prinzipien der menschlichen Wirklichkeit. Die eine Wirklichkeit «Mensch» ist nicht Verbindung zweier Substanzen. Der Leib ist ein Wesensakt der Seele selbst. Die Beziehung zum Leib gehört zur Wesenskonstitution der menschlichen Seele. Sie ist eine «transzendente Relation», eine die Seele in all ihren Schichten und Beziehungen durchgreifende Grundbeziehung. Der Leib ist Ausfaltung von all dem, was in der Seele ursprünglich und einbeschlossen (originaliter et implicite) ent-

halten ist; und umgekehrt: Die Seele ist das, was aus dem «Drang der Materie» mit wesenhafter Notwendigkeit hervorstrebt (educitur ex potentia materiae). Seele ist nicht ein Ding (ens quod), sondern eine Wesensbeziehung (ens quo) zur Materie, und umgekehrt. Diese philosophische Intuition gehört wohl zu den wichtigsten Denkentwürfen der Geistesgeschichte. Darüber hinaus zeigt sie, daß ein von den letzten Ursprüngen her denkender Mensch, selbst wenn er in festgefügte Formulierungen und Begriffe «eingesperrt» ist, diese Formulierungen von innen her sprengen kann und auf Gedanken vorauszugreifen vermag, welche von der Menschheit erst Jahrhunderte später (einigermaßen) verstanden werden.

Wir möchten nun eine (vorläufige und hypothetische) Definition der menschlichen Leiblichkeit geben. Der Leib ist der ganze Mensch, insofern sich in ihm die Weltwirklichkeit ganz in die Sphäre der Innerlichkeit verbraucht. Anders ausgedrückt: Der Mensch ist jenes Wesen, das in Gott hineinstirben kann. Somit wären wir vielleicht in der Lage, die eigentliche Frage unseres Referates zu beantworten: Was geschieht mit dem Menschen im Tode?

Theologie des Todes

Nach den vorausgegangenen Überlegungen ist die Antwort auf die Frage relativ einfach und folgt aus dem Gesagten mit logischer Notwendigkeit: Die Welt verbraucht sich und wird so zum Menschen; der Mensch verbraucht sich und wird so zur innerlichen Person; diese Person verbraucht sich im Tode und wird so zu etwas ganz Neuem, zur Eigentlichkeit des Weltalls, zum ewigen Mitsein mit dem Absoluten. Vorhin haben wir herausgestellt: Jegliche Verengung des Lebens, jeglicher «Energieverschleiß» schafft etwas, das das bereits Vorhandene übersteigt, verliert sich also nicht in dem Nichts, sondern läßt eine neue Positivität entstehen. Aus dieser Grundgesetzlichkeit der Wirklichkeit möchten wir jetzt (ahnungsweise; fachlich ausgedrückt: hypothetisch) das Herausschälen, was wir menschlichen Tod nennen.

Aus den zwei Teilen unserer Betrachtung, aus der «Phänomenologie der menschlichen Leiblichkeit» und aus der «Philosophie der Leiblichkeit», ergeben sich für den christlichen Denker – wenn er sie mit anderen Gegebenheiten des christlichen Glaubensgutes konfrontiert – bedeutende Folgerungen, die wir in einer leider nicht lückenlosen, aber logischen Reihenfolge andeuten möchten.

► *Der Tod ist der Ort der letzten Verinnerlichung der Welt.* Im Tode schneiden sich die zwei Daseinskurven: Der «äußere Mensch» entschwindet gänzlich. Wir haben aber gesehen, daß der «Daseinsschwund» der Äußerlichkeit mit einem Wachsen der Innerlichkeit verbunden ist, Selbstsein bedeutet, ja Selbstlosigkeit ist. Das volle Selbstauszeugen kann nur in einem vollen Untergang geschehen. Dies ist das Gesetz der «Kenosis» (Selbstentäußerung), das wir überall im menschlichen Bewußtsein beobachten können: in der Liebe, in der Freundschaft, in der Suche nach der Wahrheit. Innerlichkeit entsteht im Verzicht. Verlängert man diese Dialektik menschlicher Eigentlichkeit, zieht man daraus die letzte Konsequenz, so entsteht das folgende Bild des Todes: Im Tod, im totalen Verlust der «Äußerlichkeit», entsteht totale «Innerlichkeit». Also wird der Mensch erst im Tode vollkommen er selbst, zum restlos selbständigen Seinszentrum. «Wer sich gewinnen will, muß sich verlieren.» Indem der Mensch in den totalen Verlust «hineingetrieben» wird (in den Tod), eröffnet sich vor ihm die Möglichkeit des totalen Selbstgewinns. Daraus ergibt sich eine zweite Folgerung:

► *Der Tod ist der Ort der absoluten Entscheidung.* Im Tod wird das Absolute «erreicht». Für eine Person, für ein restlos «es selbst gewordenes Selbst»; bedeutet das «Erreichen» immer «Begegnung». Begegnung kann aber nur zwischen zwei Personen stattfinden, die in der Freiheit aussprechen: Du und Ich; entweder in der Liebe, oder im Haß. Daraus folgt wiederum, daß der Mensch als Person im Tode nicht aufgelöst wird, sondern (ganz im Gegenteil) erst zur «Vollperson» wird. Daraus können wir wiederum ableiten: Das «absolute Gegenüber» muß ein personales Verhältnis sein,

daß also das Absolute selbst Person ist. Mitsein oder Wegstoßen der absoluten Person durch eine restlos gewordene endliche Person: das ist das eigentliche Ereignis des Todes. Tod ist somit ganzpersonale, totale Entscheidung Gott gegenüber. Hieraus ergibt sich eine dritte Folgerung:

► *Im Tod erringt sich der Mensch Ewigkeit (zunächst) für sich.* Die totale Setzung des «Innerlichen Menschen» im Tod ist (wenn sie als Liebe vollzogen wird) ein ganzpersönliches Mitsein eines Endlichen mit dem Unendlichen, also eine restlose «Teilhabe» an Gott. Teilhabe beinhaltet aber ein Zweifaches: Einerseits wird in ihr das Sein des Andern unser eigenes Sein; andererseits werden wir durch sie noch mehr «wir selbst». Die unendliche Fülle des Absoluten kann jedoch von keinem Endlichen völlig aufgenommen, ausgeschöpft werden. Dies bedeutet, daß die im Tod entstehende Ewigkeit nur als ein grenzenloses Hineinwachsen in eine immer reichere Vollendung verstanden werden kann. Das endliche Wesen kann mit dem unendlichen nie ganz «zusammenfallen»; gerade durch die Vereinigung mit der absoluten Person gewinnt die endliche Person ein Mehr an Selbständigkeit und Eigenbestand. Im Tode gehen wir demnach in eine dynamische Unendlichkeit hinein. Die Verinnerlichung der Welt im Tode ist der eigentliche Anfang, Beginn einer in die Unendlichkeit wachsenden Erfüllung. Somit ist das Ende der eigentliche Anfang. Das Leben wurde von Gott auf den Himmel hin entworfen. Wir «leben» heute noch nicht. Die Eigentlichkeit ist noch nicht da. Sie kommt uns immer nur zu. Das Wesen des Menschen liegt noch an der Front. Das Universum entsteht erst in seiner eigentlichen Gestalt, wenn und indem der Mensch (durch sein freies Ja zu Gott) den Himmel betritt. Daraus ergibt sich eine vierte Folgerung:

► *Der eigentliche Mensch (und damit das eigentliche Weltall) geschieht als Auferstehung.* Das Wort Auferstehung steht hier wiederum als Chiffre: Deutung des Undeutbaren, Erklärung des Unerklärlichen. Auferstehung besagt restlos verwirklichte menschliche Eigentlichkeit, existentielle Restlosigkeit. Alles wird «unmittelbar» sein: die Leiblichkeit entfaltet sich zur Vollperson, das Sehen wird zum Wissen, das Berühren zum Erkennen, das Hören zum Verstehen. Die Grenzen des Raumes fallen weg: Der Mensch wird unmittelbar dort existieren, wohin seine Liebe, seine Sehnsucht, sein Glück ihn hinziehen. Was Menschsein ist, erahnen wir in der Gestalt des auferstandenen Christus, der alle Begrenzung der «Äußerlichkeit» überwunden hat. In ihm wurde sichtbar, was der Mensch in seiner Eigentlichkeit ist. Seine Auferstehung war nicht einfach eine Rückkehr in das «Hiesig-Irdische», sondern eine radikale Verwandlung des Seins. Er ist eingegangen in die Unbegrenztheit des Lebens: des Raumes, der Zeit, der Kraft, des Lichtes. Er ist zur «Herrlichkeit» (Doxa), zur Intensität der Wirklichkeit, zur leuchtenden Flamme der Eigentlichkeit geworden. Wer eine Ahnung davon bekommen will, braucht nur die Einführungsvision der Apokalypse, der «Geheimen Offenbarung», oder die Erzählung über die «Verwandlung (Transfiguration) Christi auf dem Berge Tabor» nachzulesen. Vielleicht müßte man hier alle Berichte über die Erscheinungen des auferstandenen Christus durchmeditieren, um wenigstens andeutungsweise zu begreifen, was menschliche Eigentlichkeit bedeutet. Dazu fehlt uns aber die Zeit und auch die denkerische Kraft. Statt dessen möchten wir als fünfte Schlußfolgerung eine anscheinend belanglose Frage behandeln, die aber unvermittelt in das Wesentliche führt: Wann vollzieht sich die Auferstehung?

► *Die Auferstehung geschieht unmittelbar im Tode.* Es gibt keine vom Leib losgelöste Seele. Die Auferstehung muß sich sofort im Tode vollziehen. Es gibt nur einen «einzigsten Menschen». Das ewige Mitsein mit Gott ist nur als restlose Hinüberführung der Materie in die personhafte Gemeinschaft mit dem Absoluten, als unmittelbare Auferstehung im Tode denkbar.¹ Verhält sich dem aber so, dann müssen wir einen noch radikaleren Vorstoß ins Geheimnis wagen:

► *Die Auferstehung muß «universal» sein.* Das Weltall «sammelt sich» durch den Menschen ins Absolute. Jeder Mensch muß also irgendeinmal (im

Tode) die Möglichkeit haben, vollpersönlich ins Absolute hineinzusterben.² Alle haben die Möglichkeit und die Aufgabe, die Welt hinüberzuführen ins restlose Glück. Mit dieser «Universalität des menschlichen Heils» verknüpft sich eine neue Forderung:

► *Das Weltall wird verherrlicht.* Wir brauchen (nach den bisherigen Überlegungen) diese Schlußfolgerung nicht breit zu erörtern. Es ist uns in dieser Meditation recht klar geworden, daß wir Kinder der Welt sind und uns nie ganz von ihr lossagen können; daß, wenn diese Welt nicht Gott gehört, auch wir nicht zu ihm gehören können, und wenn sie nicht (durch uns) ewigen Bestand erhalten kann, auch unsere Vereinigung mit Gott unmöglich sein muß. Die Mitte des Alls ist kein Engel, sondern die Welt, die sich durch den Menschen in Gott hinein sammelt. Wie diese neue, umgewandelte und verherrlichte Welt aussehen wird, vermag niemand zu sagen. Kein Auge hat sie je gesehen, und sie ist eigentlich noch in kein Menschenherz wirklich hineingedrungen. Man sollte eines aber nicht vergessen: Die allererste Offenbarung Gottes – sie steht gleich am Anfang der Bibel – heißt: «Als Gott alles sah, was er erschuf, sagte er sich: es ist sehr gut.» Daraus ergibt sich ein Achtes:

► *Die Schöpfung muß gerichtet werden.* Das Wort «gerichtet» weckt in uns ein unangenehmes Gefühl. Je mehr man aber die Welt, ihre Motive, ihr Streben nach Macht und Selbstbehauptung durchschaut, um so mehr wird man dessen gewahr, daß wir nicht in einer «richtigen Welt» leben. Unsere Welt muß einmal «gerichtet» werden. Nicht verurteilt, sondern gerichtet, richtig gemacht. Das heißt: Unsere Welt muß durch ein Feuer hindurchgehen. Die Welt ist erst dann «richtig», wenn das Gute zugleich schön, das Wahre zugleich gut und das Sein zugleich leuchtend ist. Diese Welt existiert heute noch nicht. Sie muß durch uns (als empfangener Gabe) erschaffen werden. Wir erahnen diese «gerichtete Welt» als Märchen. Im Märchen ist das Gute schön, das Schöne wahr, das Wahre unsterblich (es kann mit einem einzigen Kuß zum Leben erweckt werden). Und diese Ahnung ist eine Kunde von der endgültigen Wirklichkeit. Deshalb muß der Mensch durch das Fegfeuer gehen. Es folgt daraus (neuntens):

► *Der Tod ist Reinigung.* Unsere Hypothese (der Mensch entscheidet sich in voller Freiheit im Tode für oder gegen Gott) erlaubt uns, mit einigen unwürdigen und grotesken Vorstellungen über das Fegfeuer aufzuräumen. Das sogenannte Fegfeuer läßt sich durchaus als ein augenblicklicher Vorgang, als die Qualität und Intensität der sich im Tode vollziehenden Entscheidung vor Gott denken. Bei dieser Begegnung bricht die Liebe zu Gott (die ja im ganzen Universum schlummert und im Menschenherz zum Bewußtsein erwacht) aus unserer Existenz hervor. Sie muß aber im Tod unsere Selbstsucht «durchstoßen». Das ganze menschliche Dasein, und durch es die Welt, muß sich im Tod dem Absoluten öffnen. Die Existenz muß sich mit letzter Kraft «aufbrechen». Demnach würden die einzelnen Menschen im Tod einen persönlich je verschieden intensiven Läuterungsvorgang durchmachen. So würde aus dem Unterschied der im Fegfeuer verbrachten Zeit ein Unterschied in der Intensität der Läuterung. Und wenn so, durch die läuternde Begegnung mit Gott im Tod, die freilich auch die Möglichkeit der Selbstverdammung ist, eine richtige Welt entsteht, dann wird Christus endlich «unter uns sein». Das ist die zehnte Folgerung:

► *Der volle Christus ist immer noch im Werden.* Eine der tiefsten Einsichten der christlichen Glaubenslehre ist, daß Christus zwar gleichsam für einen «Moment» zu uns gekommen ist, daß er aber sogleich in die Unerforschlichkeit der Zukunft (vielleicht sind es noch Jahrmillionen) verschwunden ist. Christsein heißt, mit Christus zusammenwachsen. Christus bleibt bis zum Ende der Zeit noch im Werden. Die Christen (jene, die sich schon als solche erkannt haben, aber auch die sogenannten anonymen, die nichts

¹ Wir verzichten hier auf eine eingehendere Behandlung dieser Auffassung, da sie in anderen Büchern und Abhandlungen des Verfassers bereits erörtert wurden. Siehe besonders: *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Walter-Verlag, Olten, 1964 (vierte Auflage); *Meditationen über Tod, Gericht, Läuterung, Auferstehung und Himmel* (in: Lebendiges Zeugnis, Mai 1963, S. 3 ff.); *Der neue Himmel und die neue Erde* (in: Wort und Wahrheit, April 1964, S. 263 ff.); vor allem aber in seinem kürzlich erschienenen Werk: *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1965.

² Nähere und genauere Begründung dieser Ansicht finden die Leser der «Orientierung» in Nr. 21, 15. November 1964, S. 233 ff.

davon wissen, daß sie bereits Christen sind) bauen seinen Leib auf. Wenn dann Christus sein «kosmisches Vollalter» erreicht, wird sich die Spannung zwischen Gott und der Welt «entladen». Wie ein Blitz, der von einem Pol zum andern fährt, wird sich Christus jählings offenbaren. Seine Gegenwart wird alle Dämme durchbrechen und das All überfluten. Der Traum jeder Ahnung unserer Welt wird sich erfüllen: In omnibus omnia Deus; Gott wird alles in allem sein. Am Ende steht eine ganzheitlich umgewandelte Welt. Wenn es eine Welt gibt, und wenn es Menschen gibt, die Sehnsucht in sich tragen, dann muß Christus existieren. Ohne Christus sind weder Welt noch Mensch denkbar.

Was ist also Mensch? Wir möchten hier eine Definition der menschlichen Wirklichkeit auf Grund unserer bisherigen Reflexionen wagen. Sie wird, ja muß, «kompliziert» klingen

(obwohl sie sehr einfach ist), da unsere menschliche Sprache das einfache immer nur aus Bruchstücken zusammensetzen kann. Der Mensch ist jenes Wesen, das aus einer jahrmilliardenlangen Anstrengung der evolutiven Welt («Menschwerdung der Welt») hervorging und in welchem die nach Verinnerlichung strebenden Kräfte des Alls sich vereinigen, um sich – durch die freie Entscheidung dieses Wesens zur Entfaltung gebracht («Menschwerdung des Menschen») – in die Sphäre der gnadenhaft geschenkten Gottunmittelbarkeit («Menschwerdung Gottes») hinein gänzlich «aufzubauchen» (Tod) und gerade darin ewigen Bestand zu erlangen.

Dr. Ladislaus Boros, Zürich

TENDENZEN DER UNIVERSITÄTSREFORM (2)*

Ein neuer Humanismus wird im Symposium gesucht und schon kommen gesehen: auch als mögliche neue Sicherung der Einheit und des Eigenstandes der Wissenschaft. Es stand eigentlich an jeder Wende einer Zeit ein neuer Humanismus. Die Wandlungen des Humanitätsbegriffs bildeten den Kern wenigstens der neueren europäischen Geistesgeschichte, indem sie Bildungsziel und Bildungsgang der tragenden Schichten in Gesellschaft und Staat prägten.³³ Wie wird der heranrückende neue Humanismus gesehen?

Neuer Humanismus

▷ Er werde ein geographisch und rassisch erweiterter Humanismus des Weltbürgertums sein. Die antike griechisch-römische Humanität und auch ihre christliche Form seien veraltet (Spranger, Schwarz),³⁴ ein universaler neuer Humanismus sei eigentlich schon angebrochen. Er will die universale Entwicklung des menschlichen Geistes ohne Einschränkung auf die Formen der griechisch-römischen Antike. Er öffnet sich vorurteilslos allen Rassen, Völkern und Religionen und will sich nicht auf eine bestimmte historische Form von Mensch, sondern auf den Menschen überhaupt und schlechthin beziehen. Der neue Humanismus sprengt also die Schranken des alten. Diese Bewegung macht sich sogar an den griechischen Universitäten (Dölger)³⁵ und in Südafrika (Swartz)³⁶ geltend (Froese, Mensching, Heyde).³⁷

▷ Man sieht den neuen Humanismus als einen dynamischen Humanismus der Geschichtlichkeit. Der Mensch erscheint nun nicht mehr als statisches, zeitloses Wesen, sondern als Glied einer Kette gewaltiger Evolution. Er lebt sich darin in der sukzessiven und dynamischen Form der Geschichtlichkeit aus, verwirklicht sich im Nacheinander, mit allen seinen Möglichkeiten und Grenzen. Das geschichtliche Denken – obwohl mit reiner Naturwissenschaft selbst unvereinbar – erfaßt doch bereits den Naturwissenschaftler und wird etwa in der Medizin wirksam, die Gesundheit und Krankheit nicht mehr naturwissenschaftlich allein, das heißt abgehoben von der Geschichte, betrachten kann (Portmann, Litt).³⁸ Die Erweiterung der statischen Betrachtung durch die dynamische geht sogar schon bis an die Grenzen eines bloßen Funktionalismus und Aktualismus, der die Frage nach dem Wesen der Dinge verdrängt und sich mit dem Erfassen des funktionalen Zusammenhangs begnügt (Woltjer).³⁹

▷ Der neue Humanismus wird vielleicht ein zusammenschauender Humanismus der neu integrierten Wissenschaften sein. Alois Dempf kündigt Konvergenzbewegungen im Leben der Wissenschaften an, die bereits begonnen haben und deren Tragweite noch nicht abzusehen ist. So seien Astronomie, Kernphysik und Astrophysik daran, einen gemeinsamen, echt wissenschaftlichen Weltbegriff zu schaffen. Was der Philosophie mit ihrer Weltidee nicht gelang, werde der neue wissenschaftliche Weltbegriff erreichen: eine Überwindung des Nihilismus und

Materialismus, der vermeintlichen Ewigkeit der Atome und der rein immanenten kosmologischen Gesetzmäßigkeit.

▷ Weitere Konvergenzereignisse erwartet Alois Dempf im Zusammenwirken der Paläontologie, Typologie und Tierpsychologie zu einem unzerstörbaren Begriff des Lebens sowie im Zusammengehen der Wissenschaften vom Menschen zu einem neuen ontologisch begründeten, integralen Humanismus, der auch eine neue Grundlage für die Einheit der Wissenschaften und der Universität abgeben wird. Auch eine Konvergenz der Geisteswissenschaften scheint seit der universalen Anwendung der historischen Methode im Bereich der Möglichkeiten zu liegen. Historie und Soziologie haben einander schon gefunden in der historischen Wissenssoziologie und Rechtssoziologie. Typologische Geschichtsschreibung und historische Soziologie haben die Verbindung gestiftet. Nur die alte normative Rechtsphilosophie steht noch abseits. Das größte Konvergenzereignis erwartet Dempf schon «in Kürze» in einem Zusammentreffen der neuvereinigten philosophischen Disziplinen mit einer zur Metaphysik drängenden Naturwissenschaft, wodurch die unselige Front zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften niedergerissen würde und sich aus der Selbstreinigung der Wissenschaften ihre neue Einheit bildete. In Kürze, weil auf der Ebene der Philosophie sich schon zu Beginn des Jahrhunderts die Logik durch die phänomenologische Methode erneuert habe, wodurch der Nominalismus der bloßen Begriffs- und Ideenkonstruktion überwunden und die immer gültigen Wesenheiten wieder in Sicht gekommen seien in einer ganz neuen Wende zurück zum Objekt. In der Biologie aber habe sich von unten her eine neue realistische Wesenslehre entwickelt durch Neuentdeckung der Entelechie, des Psychoids, des Lebensorganisationsprinzips, der Natur, so daß hier der neuzeitliche Nominalismus von den Sachen her gestürzt wurde, allein durch die morphologische und typologische Methode. Und wenn auch gegenwärtig noch der pessimistische Untergangsgedanke vorhanden sei, so sei das der langsamen Eigengesetzlichkeit der Wissenschaftsentwicklung und der damit verbundenen allgemeinen Geistesentwicklung zuzuschreiben, derzufolge Dichtung, Literatur und Presse belegbar erst nach etwa dreißig Jahren die Lehre einholen.⁴⁰

Einheit der Wissenschaft

Die Idee des neuen Humanismus kann die Einheit der Wissenschaft freilich nur ideenhaft fundieren. Man sucht daher die ideenhafte Einheitsbewegung auch zu institutionalisieren.

Solange die Wissenschaft institutionsgemäß in den eingemauerten Bahnen althergebrachter Disziplinen verläuft, ohne Blickmöglichkeit in die Nachbarwissenschaften, bleiben auch Konvergenzen und ideenhafte Wiederfindung des einheitlichen Wissens problematisch. Aus dieser Überlegung heraus kommt wohl ein französischer Versuch, die Fakultätsenteilung an der Universität überhaupt aufzugeben. Diese Tendenz wird zwar im Symposium abgelehnt, aber eine Umgruppierung der Disziplinen und Fakultäten, oder wenigstens eine Namens- und Programmänderung, wird befürwortet, weil sich daraus bessere Öffnungsmöglichkeiten für alle Nachbardisziplinen ergeben (Malrieu).⁴¹ Tatsache ist ja bereits, daß man heute nicht mehr so sehr Fächer studiert, als Themen (Brugmans).⁴²

Ein weiterer Versuch institutioneller Förderung der Einheit der Wissenschaft ist die in den Niederlanden geplante zentrale Interfakultät, in der vor allem die Philosophie ihren Platz haben soll, in die aber auch Vertreter der verschiedenen Wissenschaften berufen werden können. Ihr

* Erster Teil: «Orientierung» Nr. 7, S. 77 ff.

Zweck ist es, ein Brennpunkt aller Wissenschaften zu werden, die einander hier begegnen sollen zum regelmäßigen Gespräch über ihre philosophischen und methodologischen Grundlagen und über ihren Platz in der universellen Wissenschaft (Woltjer).⁴³

Das viel besprochene und oft als «Allgemeinbildung» mißverständene Studium generale ist vor allem ein deutsches Experiment und betraf mehr den Unterricht als die Forschung. Der erfolgreichste Versuch dieser Art war die humanistische Fakultät an der Technischen Hochschule Berlin-Charlottenburg. Andere Einrichtungen des Studium generale (Freiburg i. Br., Tübingen, Mainz, Heidelberg) litten bald an Hörschwund. Als Grund für das Versagen wird die Unverbindlichkeit dieses Studiums (keine Pflichtprüfungen) angegeben, aber auch die Methode der Lehrer des Studium generale, die wiederum spezialwissenschaftlich vorgingen und durch den daraus folgenden Unernst die Vorzüge ihres didaktischen Könnens zunichte machten. Eigentlich war es nach der Ansicht Heydes der Nominalismus der Lehrer des Studium generale, der das bisher in Deutschland praktizierte Studium generale aufs Ganze gesehen zum Mißerfolg führte (Heyde).⁴⁴

Um die Einheit der Wissenschaft bemühen sich schließlich auch die geplanten übernationalen Universitäten neueren Stils, wie die Europa-Universität, die ihre Forschung und Lehre unter den einigenden Europagedanken stellt (Nikuradse),⁴⁵ und die Welt-Universität, die als Zentrum wissenschaftlicher Synthese unter dem allgemeinen Menschheitsgedanken vereinheitlichende Impulse überallhin aussenden will (Menschling).⁴⁶ Hierher gehören auch die bereits bestehenden katholischen Universitäten und die religiös oder weltanschaulich orientierten Universitäten der protestantischen Konfessionen oder des Buddhismus und Islam bis zum Kommunismus, die sich alle – jede auf ihre Weise – um die Einheit der Wissenschaft bemühen (Luyten).⁴⁷

Die neuen praktischen Aspekte der Universität

Eine strukturelle Erneuerung der Universität, entsprechend der veränderten praktischen Funktion der Wissenschaft in der modernen Gesellschaft, ist notwendig geworden, kann aber erst vorgenommen werden, wenn man sich über diese neue Funktion einig geworden ist (Woltjer).⁴⁸ Schaefer warnt vor einem planlosen Experimentieren in der Hochschulreform und fordert dagegen gesichertes Tatsachenmaterial und ein Generalkonzept.⁴⁹

Die Universität distanziert sich sowohl von dem überspitzten Ideal der reinen, zweckfreien Wissenschaft, wie es das vergangene Jahrhundert beherrscht hat (Litt),⁵⁰ als auch von dem platten, flach-pragmatischen Standpunkt der Aufklärung, nach dem sie in erster Linie ein «Dienstwerk des Reiches» wäre und erst in der «Nebenabsicht» zum Fortschritt der Wissenschaft diene (Sjöstrand).⁵¹ Die Universität will weder Forschung noch Lehre noch Berufsausbildung aufgeben (Wenke).⁵² Sie soll aber in einem «Epochalbewußtsein» die großen Fragen und Nöte der Zeit von Anfang an in ihre Forschung und Lehre aufnehmen (Litt).⁵³

Im Konkreten werden von den praktischen Reformideen Forschung, Lehre, Ausbildung und Bildung betroffen.

► Die Forschung wächst bereits über die Institute der einzelnen Universitäten hinaus und siedelt sich in großen nationalen Forschungszentren an, die vom nationalen Forschungsrat der Universitätsprofessoren geleitet werden, aber vom Staat finanziert werden sollen. Diese Praxis wurde in Italien eingeführt, und zwar für die Atomphysik, und sollte auch bezüglich der übrigen exakten Wissenschaften nach und nach geschaffen werden. Grund ist, daß auf anderem Weg die kostspielige Forschung nicht mehr zu finanzieren ist. An die geisteswissenschaftlichen Forschungszentren denkt man aber noch nicht. Dieser neue Gedanke würde auf die Bildung einer Vertikalstruktur nationaler Forschung über der Horizontalstruktur der universitären Forschung hinauslaufen (Amirante).⁵⁴ In kleinerem Stil wird das Problem in Japan gelindert durch staatliche Forschungsunterstützung nur für ausgewählte Universitäten (Inatomi).⁵⁵

► Die Lehre und Ausbildung stehen vor dem Problem einer neuen Graduierungsordnung, nach der das Begabungspotential der Gesellschaft in demokratischer Weise möglichst adäquat schulisch akuiert werden soll. Die Aufnahmebedingungen sollen in England demokratisiert werden. Die bisher möglichen abschließenden Studien erscheinen sowohl in ihrer simultanen Auffächerung als auch in ihrem Stufenabstand als zu dürftig und zu undifferenziert, so daß dem Studenten zu wenige seiner individuellen Eigen-

art entsprechende und daher zu bewältigende abgeschlossene Studienmöglichkeiten zur Verfügung stehen.⁵⁶ Die akademische Massenbildung ist aber bereits ein globales Phänomen, auf das man sich schon einstellt (Elvin).⁵⁷

► Die Bildungswirkung der Universität hängt stark von der persönlichen Beteiligung des Studenten an Forschung und Unterricht ab und ist deshalb auch ein Problem der praktischen Gestaltung von Unterricht und Forschung. Man blickt hier einerseits auf das Vorbild des englischen College-Systems, sucht aber auch ganz neue Wege einer Aktivierung der Studenten im wissenschaftlichen Leben zu gehen. Diese Frage hängt weiter zusammen mit den Graduierungsmöglichkeiten und der Notwendigkeit eines Titels für eine bestimmte Stellung in der Gesellschaft, da sich hieraus universitätsfremde Motive des Studierens ergeben, die die Bildungswirkung in Frage stellen.⁵⁸

Zur Neubelebung der Weltanschauung als fruchtbaren Wurzelboden der Wissenschaft könnte die Praxis Hollands ein Vorbild sein, wo die Privatuniversität durch finanzielle Gleichstellung mit der Staatsuniversität dieselben Entwicklungschancen erhält wie die staatliche, wenn sie nur den bestimmten Voraussetzungen der Wissenschaftlichkeit entspricht.⁵⁹

Die Neuansätze an den übernationalen Universitäten

Europa-Universität und Welt-Universität sind geplante neue Universitätstypen, die, aus der Gegenwart geboren, in besonderem Ausmaß aktuelle Gedanken aufgegriffen haben und verwirklichen wollen.

► Europa-Universität sucht zunächst den Gedanken einer Europaforschung zu verwirklichen, wie er etwa in den Münchner Gesprächen um Adolf Weber im Institut für kontinentaleuropäische Forschung diskutiert worden war. Forschungsziel ist die Erarbeitung eines geordneten europäischen Lebensbildes: als Richtbild für eine neue Erziehung, aber auch als Grundlage einer neuen Einheit der Wissenschaften, die schließlich durch neu zu entwickelnde gesicherte Arbeitsmethoden zielbewußt in die Konvergenz geführt werden sollen. Stimulans der Forschung sind die Aufgaben, die das Leben heute selbst stellt, insbesondere jene der europäischen Integration. Die Wissenschaft will hierbei ihre volle Verantwortung tragen und dazu den Mut aufbringen, nicht nur von der Vergangenheit, sondern auch von der Zukunft her zu forschen.

Die konkrete Gestalt der Europa-Universität in Florenz wird besonders in folgenden fünf Problemen gesehen: Erstens: nicht bloß einer sozialen Elite, sondern der Gesamtbevölkerung zu dienen, will sie vorwiegend Stipendiaten an sich ziehen, die nicht nur nach intellektuellen, sondern auch nach charakterlichen Vorzügen sorgfältig ausgewählt sind. Zweitens: sie will die Interdisziplinarität verwirklichen und eher Themen als Disziplinen, eher Probleme als Lehrfächer studieren. Drittens: zur Förderung der europäischen Bildung soll wenigstens teilweise das College-System eingeführt werden, in dem Studentenschaft und Professoren zusammenwohnen. Viertens: aus dem gleichen Grund verlangt man vom europäischen Professor nicht Supergelehrtentum, sondern umfassende Begabung und persönliche Hingabe an den Beruf (selbst wenn die Zahl seiner persönlichen Veröffentlichungen darunter leiden sollte). Fünftens: Florenz erstrebt nicht ein Monopol mit Selbstzweck, sondern will ein Motor unter vielen anderen sein, um am Europäisierungsprozeß mitzuwirken (Brugmans).⁶⁰ Die Europa-Universität setzt sich als Ideal eine großangelegte europäische höhere Forschung und europäische Ausbildung eines Beamten-, Diplomaten-, Journalisten- und Managerpersonals, das, geschult in der Europakunde (als eigener interdisziplinärer Disziplin) und in der Intimsphäre einer Universitas magistrorum et scholarium, mit neuem Wissen und neuem Geist an die Probleme der europäischen Integration herangeht.⁶¹

► Die geplante Welt-Universität ist im Stil der Europa-Universität ähnlich. Auch sie wurde geplant zur Bewältigung von Notsituationen der Gegenwart. Damit sind vor allem gemeint: der drohende Atomkrieg, der verselbständigte technische Fortschritt, die Rassenfeindschaften, die Inhumanität, das moderne Spezialistentum (das nicht einmal mehr innerhalb des eigenen Faches alle Richtungen und Resultate überblicken kann). Die Welt-Universität will jenseits eines engen Nationalismus, aber auch eines oberflächlich traditionslosen Internationalismus die in allen Völkern ruhenden religiösen und geistig-seelischen Kräfte mobilisieren zur Weckung des Bewußtseins einer einheitlichen Menschheit und sie für die Wissenschaft fruchtbar machen. Sie will die wissenschaftlichen Erkenntnisse und Weisheitsgüter aller Völker zu großen Synthesen zusammentragen, um so der allgemeinen Zerspaltenheit der Welt im wissenschaftlichen, religiösen und allgemein menschlichen Sinn Herr zu werden. Sie will unter jeder Rücksicht weltumspannend sein: durch Beteiligung aller Völker, in den Problemstellungen und in den Forschungsvorhaben,

und weltbestimmend im Sinn des stillen Aussendens neuer Impulse (Mensching).⁶²

Im übrigen haben diese neuen übernationalen Universitäts-typen so gut wie alle gegenwärtig vorgebrachten Tendenzen der Universitätsreform bereits als Programmpunkte angeeignet. Das ist ja auch die Chance jeder Neugründung, daß sie den jeweils neuesten Stil verwirklichen kann (Wenke, Brugmans).⁶³ Die Europa- und die Welt-Universität zeichnen sich aber in ganz besonderer Weise aus durch die Weite ihres Horizontes, und weil sie am stärksten das neueste Element im geschichtlichen Leben der Universität widerspiegeln, so werden sie auch – falls es zu ihrer endgültigen Gründung kommt – in Bälde paradigmatisch wirken, wie das ja immer in der Geschichte geschah. *Herbert Rieser, Innsbruck*

Führt die Mutter Gottes zu Gott?

Vom 18. bis 22. März fand in San Domingo der *IV. Kongreß der Mariologen* und anschließend der *XI. Internationale Marianische Kongreß* statt. Der erste war der Arbeit der Theologen und Exegeten über die «Mariologie der Evangelien und der apostolischen Überlieferung oder Katechese» gewidmet. Der zweite sollte der «Erbauung der Gläubigen» dienen und umfaßte eine Reihe von Predigten über die «geistliche Mutterschaft» Marias. Über die *gegenseitigen Beziehungen von theologischer Forschung und Frömmigkeit* sprach am Kongreß der Theologen der vom Papst als offizieller *Legat* an die Veranstaltung der Gläubigen entsandte *Kardinal Silva Henriquez*, Erzbischof von Santiago de Chile. Schon die Wahl dieses Kardinals durch den Papst verdient gewürdigt zu werden (hat er sich doch am Konzil durch bedeutende theologische Voten von sehr aufgeschlossener Geistesart einen Namen gemacht). Der Papst konnte sicher sein, daß sein Legat für die ihm selber teure Hinführung der Mariologie zu einer eindeutig christozentrischen Sicht besorgt sein werde, während der Präsident des Mariologen-Kongresses, *Karl Balic O.F.M.*, am Konzil für ein eigenständiges Marienschema gekämpft hatte.

Dogmatische Akzente

Der Kardinal nahm zur Grundlage seiner Ausführungen die neue Konzilskonstitution über die Kirche, die um das zentrale Erlösungsgeheimnis kreist, die Gesamtschau betont, das organische Ganze heraushebt. Beweis für eine solche Ganzheits-schau ist nach der Meinung des Kardinals gerade die Tatsache, daß das ursprünglich getrennte Schema über Maria als ein Kapitel in die dogmatische Aussage über die Kirche hineingenommen wurde. Dieses Kapitel selbst will unser Verständnis des großen Geheimnisses Christi in der Kirche und seiner Gnadengaben vertiefen. «Unsere Meditation soll vielmehr das Geheimnis der Liebe Gottes in der geschichtlichen, missionarischen Kirche wahrnehmen.»

Der Kardinal betonte in diesem Zusammenhang die Christozentrik aller Marienlehre und Marienverehrung. Wörtlich zitierte er die Worte Pauls VI. aus der Schlußansprache der dritten Konzils-session: «Vor allem hoffen wir, daß die Tatsache ins Licht gerückt werde: Mariens Haltung, der demütigen Magd des Herrn, war ganz auf Gott und Christus Jesus, unseren einzigen Mittler und Erlöser, gerichtet»; wie auch im Konzilstext über die «Mittlerschaft» Mariens ausdrücklich gesagt wird: «Mariens mütterliche Aufgabe gegenüber den Menschen verdunkelt oder vermindert die einzige Mittlerschaft Christi in keiner Weise, sondern zeigt vielmehr ihre Wirkkraft. Jeglicher heilsame Einfluß der seligen Jungfrau auf die Menschen kommt nämlich nicht aus irgendeiner sachlichen Notwendigkeit, sondern aus dem Wohlgefallen Gottes und fließt aus dem Überfluß der Verdienste Christi, stützt sich also auf seine Mittlerschaft, hängt vollständig von ihr ab und schöpft aus ihr seine ganze Wirkkraft.»

Der Kardinal stellte daher als Erkennungszeichen wahrer Muttergottesverehrung den Leitsatz auf: Die Muttergottesfrömmigkeit und Muttergottesliebe ist in dem Maße echt, als diese Frömmigkeit zum Herrn führt. Die Prediger sollen deshalb, wie das Konzil mahnt, aufzeigen, wie die Gaben und Privilegien Mariens sich immer auf Christus,

Anmerkungen:

⁶³ *Spranger* 217, *Dempff* 23, 20, *Heinrich* 287 – ³⁴ *Spranger* 217, *Schwarz* 140 – ³⁵ *Dölger* 412 – 414 – ³⁶ *Swartz* 492 – 494 – ³⁷ *Froese* 426–427, *Mensching* 618, *Heyde* 271 – 273 – ³⁸ *Portmann* 99–113, *Litt* 81–84, *Heyde* 273 – ³⁹ *Woltjer* 347 – ⁴⁰ *Dempff* 22–25 – ⁴¹ *Malriou* 381 – ⁴² *Brugmans* 585–586 – ⁴³ *Woltjer* 353, 362 – ⁴⁴ *Heyde* 243–252 – ⁴⁵ *Nikuradse* 548–565 – ⁴⁶ *Mensching* 613–617 – ⁴⁷ *Luyten* 601–602, *Woltjer* 344–346, *Benz* 525–527, *Gottschalk* 457, 474–475, 481–482, *Froese* 450–456, *Litt* 55–58 – ⁴⁸ *Woltjer* 355 – ⁴⁹ *Schaefer* 114 – ⁵⁰ *Litt* 74–80 – ⁵¹ *Sjöstrand* 328–330 (Aufklärung in Schweden und Widerstand der Universität) – ⁵² *Wenke* 220–238 – ⁵³ *Litt* 52–55 – ⁵⁴ *Amirante* 404–407 – ⁵⁵ *Inatomi* 544 – ⁵⁶ *Woltjer* 355–356, *Elvin* 372, *Amirante* 396–397, *Haas* 509–510 – ⁵⁷ *Elvin* 373, u. v. a. – ⁵⁸ *Schaefer* 114–130, *Amirante* 394–397, *Malriou* 383–384, *Elvin* 373–376, *Dölger* 417–418 – ⁵⁹ *Woltjer* 345–346 – ⁶⁰ *Brugmans* 584–588 – ⁶¹ *Brugmans* 591 – ⁶² *Mensching* 610–619 – ⁶³ *Wenke* 240–241, historisch: *Brugmans* 588–589.

den Ursprung aller Wahrheit, Heiligkeit und Frömmigkeit, beziehen. Wer immer außerhalb der katholischen Kirche lebt, soll klar erkennen, daß die Liebe zu Maria nicht in sich ruht, sondern vielmehr ein Weg ist, der zu Christus führt. «Sorgfältig sollen die Theologen und Prediger vermeiden, was in Wort, Schrift oder Tat die getrennten Brüder oder jemand anders hinsichtlich der wahren kirchlichen Lehre über Maria in Irrtum führen könnte», erklärte das Konzil. *Silva Henriquez* fügte hinzu: «Ich möchte nicht sagen, den Geist dieser Normen habe es bis zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils überhaupt nicht gegeben. So etwas zu behaupten, wäre ungerecht. Aber mancherorts, besonders bei den Völkern lateinischer Tradition, könnte der Marienverehrung neue Tiefe gegeben werden, wenn man das aufzeigte, was Maria mit Christus eint, «durch den alles ist» (Kol 1,15).

Maria ist gleichzeitig aber auch überragendes und einzigartiges Glied der Kirche. Sie ist Urbild im Glauben und in der Liebe. Wiederholt betone der Konzilstext mit Nachdruck den Glauben Mariens. Dieser Glaube mußte Dunkelheiten durchschreiten, um uns gleichsam begreiflich zu machen, daß diese Dunkelheiten, die uns alle bedrücken, zum Pilgerweg des Glaubens gehören. Wir alle müssen sie erfahren, bevor wir zur Anschauung des Herrn «von Angesicht zu Angesicht» gelangen. Das Amt der Mutter Gottes ist aber auch ein ständiger Aufruf, sich daran zu erinnern, daß im kirchlichen Leben der höchste Wert die Liebe ist, die Einheit mit Christus. «Wenn die Einheit zwischen Christus und der Kirche sich nach dem Plan Gottes verwirklicht, dann zeigt das Leben Mariens eine große Ähnlichkeit (Analogie) mit der Aufgabe der Kirche.» Das Konzil habe (den Kirchenvätern folgend) gesagt, Maria sei der Typus, das Urbild der Kirche; das heißt: Maria stellt in konkreter und personaler Weise das Ideal der kirchlichen Wirksamkeit dar. Die Vertiefung der Theologie über die Mutter Gottes kann nur zu einer tieferen Erkenntnis der Kirche führen.

Seelsorgerliche Folgerungen

Abschließend hob der Kardinal aus der Betrachtung «Maria und die Kirche» einige Elemente hervor, die seiner Meinung nach in der gegenwärtigen Stunde, in der konkreten Situation, in die Gott die Kirche und ihren Dienst am Heile der Menschen gestellt hat, von vitalem Interesse sind.

► «Die Mutterschaft Mariens besagt ein Doppeltes: Eine persönliche Gnade für Maria selber und die Gnade der Mitwirkung am Heil der Menschheit. Es ist klar, daß es bei der Mutter des Herrn keine Trennung oder Wahl zwischen dem persönlichen Heil und dem Mitwirken am Heil der andern geben kann. Am Ende einer Epoche, in der der Individualismus in der Kirche große Schäden angerichtet hat, ist diese Lehre sehr aktuell. Man kann nicht vom Heil

eines einzelnen Gliedes Christi sprechen, ohne daß dieses Heil nicht auf irgendeine Weise auch das der anderen miteinschließt. Ebenso wenig ist es denkbar, daß ein Dienst am Heil der andern nicht auch zur größeren persönlichen Heiligung führt.»

► «Mária hatte in der Heilsgeschichte eine Aufgabe, die man eine ‚offizielle Funktion‘ nennen kann. Sie hatte zwar nicht am hierarchischen Priestertum teil. Ihr ist jedoch eine besondere Funktion zu eigen. Die außergewöhnliche Heiligkeit, mit der Gott Maria begnadete und zu der sie ihr ganzes Ja sagte, schuf in ihr einen Einklang zwischen ihrer offiziellen Funktion in der Heilsgeschichte und ihrer persönlichen Zustimmung in Glaube und Liebe. Ihre Aufgabe war die höchste, zu der Gott je ein Geschöpf berufen hat. Maria zeigt uns, daß die kirchlichen Funktionen nicht ohne Heiligkeit ausgeübt werden sollten.»

Eingesandte Bücher

Fournier, Elie: Sommaire de Prédication pastorale. Bruxelles, Ed. Lumen Vitae, 1962, 104 S., brosch.

Freiburger Rundbrief. Nr. 53/56, Sept. 1962. Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente. Dr. G. Luckner, Freiburg i. Br., 1962, 100 S., brosch. DM 8.—

Freitag, Anton: Mission und Missionswissenschaft (Steyler Missionsschriftenreihe Nr. 4). Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung, 1963, 136 S., brosch.

Frodl, Ferdinand: Gesellschaftslehre, Paderborn, Verl. Ferdinand Schöningh, 1962, 419 S., Leinen, DM 28.—

Führer durch das Konzil. Informationen, Dokumente, Interviews. Fromms Taschenbücher «Zeitnahes Christentum» Bd 25. Verlag A. Fromm, Osnabrück, 1962, 188 S., 12 Abbild., kart., DM 4.80.

Gaboriau, Florent: L'Entrée en métaphysique. Nouvelle initiation philosophique. Ed. Casterman, Paris, 1962, 468 S., Leinen NF 260.

Gaboriau, Florent: Phénoménologie de l'Existence (Gravitations I). Nouvelle Initiation philosophique (Tome II). Ed. Casterman, Paris-Tournai, 1963, 392 S., NF 260.

Gaechter, Paul: Das Matthäus-Evangelium. Ein Kommentar. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1964, 980 S., Ln. Fr. 65.—

Gallus, Tibor: Der Nachkomme der Frau (Gen 3,15) in der alt-lutheranischen Schriftauslegung. 1. Band. Klagenfurt, Verlag Carinthia, 1964, 172 S., Fr. 14.—

Galot, Jean, S.J.: Eucharistie vivante. Bruges, Desclée de Brouwer, 1963, 312 S. fr. b. 150.

Garrone, Gabriel: Der Glaube als Mittel der Erziehung. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1963, 146 S., kart., DM 9.60.

Die Geburtenregelung. Laennec-Studie, Olten, Roven-Verlag, 1962, 220 S., Fr. 14.80, kart.

Geiselmann, Josef Rupert: Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Hl. Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen. Reihe: Quaestiones dispu-

► «Die Sendung Mariens kam von oben. Sie gab sich nicht selbst eine Sendung. Sie fand sich plötzlich vor einem unerwarteten Auftrag. So ist es auch mit der Sendung der Kirche. Diese steht auch ständig vor dem Unerwarteten. Es ist nicht möglich, alles zu planen. Die Stunde Gottes ist geheimnisvoll, wie sie es auch für Maria war. Daraus erwächst ihr die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu deuten, um durch sie die Stunde Gottes zu erkennen. Weil die Sendung von oben kam, und Maria sie als solche erkannte, darum blieb sie stets demütig. Diese Demut verhinderte aber den ‚Erfolg‘ nicht. Im Gegenteil. Auf dem Fundament von vielleicht in sich unbedeutenden Taten entsteht der ganze Bau der Erlösung. Die Annahme des Kleinen, das Suchen des Demütigen, das Verzichten auf Macht und Größe: dies lehrt uns das Beispiel Mariens. Gott erwählte sie als Beispiel, nicht nur für die einzelnen, sondern für die gesamte Kirche.»
H.K.

tatae, Band 18. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1962, 288 S., brosch. DM 18.80.

Geistliche Lesung, Christi Himmelfahrt/Pfingstsonntag (Schallplatte). Düsseldorf, Patmos 1963, PAT 482—02,25 cm, 33 UpM. DM 15.—

Geppert, Georg: Reihe Lebendiger Gottesdienst Heft 4. Gebetseinladungen. Münster, Regensbergverlag, 1963, 60 S. Plastikeffektbindung, DM 3.80.

Geschichte der Kirche, Band I: Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Grossen. Einsiedeln, Benziger-Verlag, 1963, 536 S., Ln. Subskriptionspreis Fr. 45.— je Bd.

Ginsburg, Theo: Zivilschutz gestern—heute—morgen. Francke-Verlag, Bern, 1962, 84 S., 18 Kartenskizzen, brosch. Fr. 2.80.

Giovannetti Alberto: L'action du Vatican pour la paix, 1939—40. Paris, Ed. Fleurus, 1963, 336 S., kart. F 16.

Glazik, Josef: Päpstliche Rundschreiben über die Mission von Leo XIII. — Johannes XXIII. Ausgabe A: Latein—Deutsch. Missionswissenschaftliches Seminar der Univ. Würzburg. Missionstexte 1. Münsterschwarzach, Vier-Türme-Verlag, 1961, 188 S., brosch.

Gutwenger Engelbert, SJ: Bewusstsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1960. 200 S., kart. sFr. 16.—

Haas Johannes, SJ: Biologie und Gottesglaube. Morus-Verlag, Berlin, 1961. (Allein-Auslieferung für die Schweiz Christiana-Verlag, Zürich.) 207 Seiten, Leinen Fr. 11.45.

La Colombière, Claude: Ecrits Spirituels: Bruges, Desclée de Brouwer, 1962. 207 S., Fr. belges 270.

Lagarde de, Georges: La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age. V.: Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiastiques. Louvain, Edit. Nauwelaerts, 1963, 348 S., brosch. 330 Fr. b.

Lagarde de, G.: La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age. IV: Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire. Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1962, 269 S., brosch.

Lamarque, Alfred: Vers l'Unité? Catholiques et protestants. Paris Les Ed. du Cerf, 1963, 332 S., brosch. ffr. 14.40.

Lambert, Bernard: Von Rom nach Jerusalem. Briefe über das Konzil. Freiburg i. Br., Herderbücherei, Band 176, 190 S., DM 2.60

GLETSCH

Seiler's Hotel Rhonegletscher

1761 m. Die traditionelle, behagliche Gaststätte am Fusse des Rhonegletschers, Jeglicher Komfort und mässige Preise. Kath. Kapelle mit täglicher hl. Messe. Garagen und Reparaturwerkstätten.

Seiler's Hotel Belvédère

2272 m. Idealer Aussichtspunkt auf den Rhonegletscher, die Walliser und Berner Alpen. Beliebter Ausgangsort für interessante Frühjahrs- und Sommertouren.

RIEDERALP

Hotel Riederalp

1925 m Talstation Mörei (Luftseilbahn), Furkabahn

Schöne Ferienorte, Aletschwald, Märyelensee

Katholischer Gottesdienst auf Eggishorn und Riederalp

Prospekte durch Familie Cathrein



FLORENT HELBO - MICHAEL HORATCZUK

Totes Kapital?

Geheimnisse hinter Klostermauern

Ordensleute haben dieses Buch über sich selbst geschrieben und auch die Bilder gezeichnet, und es wurde ein heiteres Buch. Das wird nur den Wundern, der im Ordensleben bloß einen - unverständlichen - Versuch sieht, sich das Leben noch schwerer zu machen, als es ohnehin schon ist. Gewiß, der Ordenschrist verzichtet auf vieles, aber er gewinnt auch viel. Darüber berichtet dieses Buch, und seine gelassene Heiterkeit wie sein gutmütiger Spott lassen ahnen, daß echte, wahre Freude wohl ihren Preis hat, daß sie aber wirklich da ist, wenn dieser Preis bezahlt wurde - und daß diese Menschen für die Welt nicht nur ein «totes Kapital» bedeuten.

Ein originelles Geschenkbuch für Ordensleute und Priester und für Weltchristen mit Sinn für echten Humor!

152 Seiten, 140 Zeichnungen. Pappband mit Glanzfolie Fr. 8.80

Durch jede Buchhandlung

VERLAG HEROLD · WIEN · MÜNCHEN

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, 8002 Zürich, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10/11.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», 8002 Zürich, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto 80-27842.

Abonnementspreis: Schweiz: Jahresabonnement Fr. 15.-; Halbjahresab. Fr. 8.-; Gönnerabonnement Fr. 20.-. Einzahlungen auf Postcheckkonto 80-27842. **Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement.** - Belgien-Luxemburg: bFr. 190.-/100.-. Bestellungen durch Administration Orientierung. - Deutschland: DM 16.-/8.50. Gönnerabonnement DM 20.-. Best- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, 8002 Zürich. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch. A. Ludwigshafen oder Nr. 17525 Mannheim, Orientierung. - Dänemark: Kr. 25.-/13.-. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. - Frankreich: Fr. 18.-/10.-. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 621.803. - Italien-Vatikan: Lire 2200.-/1200.-, Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicola da Tolentino, 13, Roma. - Osterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142 181. Sch. 90.-/50.-. - USA: jährlich \$ 4.-.

Das Leben als Laienmissionarin ...

Sich ganz Christus hinweihen und ihm im Laienkleid auf dem Weg der Evangelischen Räte freiwillig, hochherzig und opferbereit folgen ...

LAIENMISSIONSWERK, Villa Beata, 1700 Freiburg/Schweiz

Hotels Seiler Zermatt

1620 m ü. M.

Mont Cervin — Victoria — Mont Rose — Schwarzsee

Mahlzeitaustausch.
Vorteilhafte Pauschalpreise.

Auskünfte und Prospekte durch die Generaldirektion der Seiler-Hotels, Telephon (028) 7 71 04.

Neue Tyrolia-Kompendien

Priester-Geschenkwerte

MICHAEL PFLIEGLER

Kerygmantik

Die Verkündigung des Wortes. 240 Seiten, Fr. 19.80

Aus der langjährigen Erfahrung des Priestererziehers entstand ein Handbuch für den Prediger. Es umfaßt den theologischen Unterbau genauso wie den biblischen Aufweis und die Bedingungen moderner Hörerpsychologie.

LAURENZ VOLKEN

Die Offenbarungen in der Kirche

Aus dem Französischen. 300 Seiten, Fr. 19.80

Eine theologische und historische Studie über die privaten Offenbarungen, ihre inneren und äußeren Kennzeichen.

Neu bei Ihrem Buchbändler