



Wir kommentieren

den Deutschen Katholikentag: Das Konzil (eindeutschen) – Grundlinien des Konzils – Weg vom uniformen, militaristischen Denken – Glaube an eine tatsächlich vorhandene Gottesfamilie – Es geht nicht nur um die Anwendung von (Allgemeinsätzen) auf den (Sonderfall) Deutschland – Blitzlichter aus den drei Arbeitskreisen – Konzil hat sogar Organisationsform der Kirche in Frage gestellt – Erfreuliche Unruhe – (Blinder Gehorsam) – Beifall am falschen Ort.

das heutige Verständnis der Vorsehung: Auf der Suche nach einem neuen Zugang – Kein magischer Trick – Der Hoffnung wider alle Hoffnung verwandt – Das Trotzdem und Dennoch des Gottvertrauens – Vorsehung und Auferstehung.

die Angst als Weg zu Gott: (Angst vor) ist nicht die tiefste Angst des Menschen – Angst

bringt den Menschen vor sich selber, konfrontiert ihn aber auch mit Gott – Furcht des Herrn ist (der Weisheit Beginn) – Die Todesangst Christi.

Oekumene

Glaubenseinheit und -verschiedenheit zwischen Ost und West: Die eine Kirche braucht nicht notwendig eine einheitliche Theologie – Übereinstimmung im Wesentlichen – Charakteristik des östlichen und westlichen Denkens – Häresien, über die wir heute lächeln – Die fünf wichtigsten Glaubensunterschiede – Kirchenverständnis: Mysterium – Organisation, Ortskirche – Universalkirche – Einheit und Freiheit in Liebe – Das Glaubensbewußtsein des christlichen Volkes – Und der Primat Petri? – Das Filioque: ein überbetonter Gegensatz – Hat der Heilige Geist im Westen den ihm gebührenden Platz? – Ansatzpunkte für eine Verständigung.

Philosophie und Naturwissenschaft

Von der Substanz zur Funktion (1): Der apokryphe Funktionalismus soll ans Licht gezogen werden – Die Weltarchitektur der mittelalterlichen Philosophie – Eine wohlgeordnete Stufenfolge – Kritische Stelle: der Mensch – Christus wurde Mensch und nicht Engel – Für Forschung ist kein Platz – Der Nominalismus und die Freiheit Gottes – Vernichtung der klassischen Ontologie – Descartes' Ausweg aus dem Dilemma – Physik und Metaphysik.

Forum

Zwei Zuschriften zur «Einsamkeit des Naturwissenschaftlers in der Kirche»: Wie muß man an die Bibel herangehen? – Sind die Weltgesetze wirklich unveränderlich? – Rettet den Menschen! – Begegnung mit dem lebendigen Gott.

Ein Versuch, das Konzil «einzudeutschen»

Nachdenkliches zum Bamberger Katholikentag

Es war ein wirklicher Versuch, den der Deutsche Katholikentag Mitte Juli unternahm. Am Wort (eindeutschen) muß man sich nicht stoßen. Es ist zwar nicht schön, aber doch korrekt, denn es findet sich im Duden, und was damit gemeint ist, versteht jedermann auf den ersten Anhieb.

I.

Das Konzil war in erster Linie eine geistige Ausrichtung; auf konkrete Anweisungen hat es – angesichts der Verschiedenheit, die gleichzeitig in diesem und jenem Kontinent, in diesem und jenem Land auf unserer Erde besteht – zumeist verzichtet. Das war eines seiner Hauptergebnisse: Es hat die Uniform der katholischen Kirche abgelegt zugleich mit dem militaristischen Denken – zum Schrecken aller Militaristen, die eben wegen der Uniform und allem, was damit zusammenhängt, der Kirche verwandtschaftliche Gefühle entgegenbrachten.

Trotzdem hat es die Einheit nicht aufgegeben. Nicht die der Stiftung Jesu wesentliche, das versteht sich von selbst. Aber auch nicht jene Einheit, die der Überzeugung zugrunde liegt, daß es im Bewußtsein der Menschen unserer Tage gewisse einheitliche Linien gibt, die sie zur (gegenwärtigen Menschheit) machen. Diese Linien gab es – zumindest in dieser Ausprägung – vor hundert Jahren noch nicht. Es gibt sie heute trotz aller Verschiedenheit der Kulturen, der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, trotz aller Gegensätze sogar, die uns Heutige entzweien und in feindliche Blöcke, sei es politisch, sei es in weltanschaulicher oder in religiöser Hinsicht spalten.

Diese neuen Linien eines einheitlichen Menschheitsbewußtseins hat Papst Johannes XXIII. erschaut und geglaubt. Aber viele glaubten, er sei ein Phantast – und das waren eben die durch den Eröffnungsvortrag des Papstes weltberühmt gewordenen (Unheilspredigten). Das Konzil war gegen sie gerichtet, gegen ihre Blindheit gegenüber den Wegen Gottes in der Geschichte, gegen ihr mangelndes Unterscheidungsvermögen, das paradoxerweise einer Hypertechnik der Unterscheidung entsprang, die eine Atrophie der Unterscheidung im Heiligen Geist zur Folge hatte.

Wie auch immer, diese einheitlichen Linien sollten aus dem Gespräch der Bischöfe im Konzil sichtbar werden, und dementsprechend sollte die Kirche dazu Stellung nehmen, indem sie anerkannte, was daran vom Glauben her lobenswert war, auf Ungereimtheiten im praktischen Verhalten warnend aufmerksam machte, das Bewußtsein evangelisch vertiefte, auch im eigenen Bereich heller aufleuchten ließ und das eigene praktische Tun dementsprechend verbesserte.

Theologisch liegt all dem der Glaube an das Wirken Gottes in allen Menschen zugrunde, nicht nur in den einzelnen, sondern auch in ihrer Gesamtheit als Menschheit, die viel mehr ist als die Summe aller einzelnen; der Glaube an eine tatsächlich vorhandene Gottesfamilie, die gewissermaßen der Astralleib der Kirche im engeren Sinne ist, einer Gottesfamilie, die in der Kirche ihren dichtesten Ausdruck findet, weshalb sie als das (Zeichen des Heiles), der gottgewollten und gottgewirkten Gesundheit der erlösten Menschheit zu gelten hat.

Solche Linien sind etwa das Einheitsbewußtsein der heutigen Menschheit, das stärker erlebt wird denn je, oder auch die

Achtung vor der Personwürde des Einzelnen, oder das Wissen um das Ungenügen rein logischen Denkens oder das Ahnen der Zielgerichtetheit der menschlichen Geschichte, das wahrhaftig nicht immer Bestandteil des menschlichen Bewußtseins war.

Tatsächlich hat das Konzil alle diese Linien staunend festgestellt, an der Bibel geprüft und an der Tradition der Kirche. Es ist sich der allerinnersten Einheit der Kirche mit allen Menschen bewußt geworden, nicht nur weil sie zu diesen gesandt ist, sondern auch weil sie ihr Ausdruck sein muß. Sie muß nicht nur eine immer gleiche Botschaft von außen her an die Menschheit heranbringen, sie muß auch den in allen Menschen wirkenden Gott als Auswirkung eben dieser Botschaft anerkennen; oder anders gesagt: sie muß sich selber auch außerhalb ihrer selbst dauernd finden.

Es mag genügen, mit diesen spärlichen Linien angedeutet zu haben, was auf dem Konzil eigentlich geschehen ist. Es hat sich streng in diesem Rahmen gehalten und es mußte das tun, denn es war ein allgemeines, nicht ein Partikularkonzil, und es war ein pastorales und nicht ein dogmatisches oder Lehrkonzil. Dabei freilich stellt sich ein zweites Mal die Doppeldeutigkeit unserer Sprache heraus. Papst Johannes war als ein «Übergangspapst» gewählt worden, und man hatte damit gemeint, er werde ein Lückenbüßerpapst sein zwischen zwei großen Gestalten. Tatsächlich schuf er den «Übergang» in eine neue Epoche kirchlichen Lebens. Ebenso erwies sich das undogmatische Pastoralkonzil, von dem man glaubte, es werde nur Anwendungsfälle einer festen Lehre zu behandeln haben, als die Ordnung dieser Lehre von der Pastoral her revolutionierend – ohne ein einziges neues Dogma auszusprechen, es hätte denn ein Dogma über das Dogma sein müssen.

Darin also lag des Konzils Paradox, daß es – wegen der Vielheit der sich rasch entwickelnden Völker, die ein starkes Selbstbewußtsein entfalten – seine Uniformität aufgab und doch zugleich ein vertieftes Einheitsbewußtsein in der heutigen Welt feststellte, das ihm erlaubte, einheitliche christliche Wahrheiten als heute vordringliche Forderungen für alle Welt herauszustellen.

II.

Beim «Eindeutschen» geht es also um ein Doppeltes: Erstens, sich der deutschen Eigenart bewußt zu werden, sie keineswegs ab-, sondern ganz im Gegenteil auszubauen. Zweitens zugleich aber dies im Geist der weltweiten und die ganze Kirche durchziehenden Grundlinien zu tun. Man könnte meinen, das sei ja ungefähr dasselbe, oder es komme dabei nur darauf an, die «Allgemeinsätze» des Konzils jetzt auf den «Sonderfall» Deutschland anzuwenden. Doch das wäre eine – will mir scheinen – allzu große Vereinfachung! Vielmehr war herauszustellen, wie die vom Konzil beobachteten einheitlichen Welttendenzen auch in Deutschland vorhanden sind. Wie am Konzil waren diese Tendenzen zu loben, als gottgewirkte anzuerkennen, die Versuchungen zur Verwirrung, die sie trotzdem mitbringen, in der konkreten Situation aufzuzeigen, und dann mußte man sich fragen, ob die Kirche in Deutschland im Sinne dieser Linien arbeite, da sie nur so in der Gegenwart ein hellleuchtendes Zeugnis ablegen kann.

Frage ich mich, ob der Bamberger Katholikentag dem gerecht geworden ist, so will mir scheinen, daß dies doch nur teilweise der Fall war, zu sehr überwog das Gedankenschema: Das Konzil hat Richtlinien allgemeiner Art aufgestellt. Es sind diese und diese. Wie lassen sie sich auf die deutsche Situation anwenden? Das war zwar logisch und sauber gedacht, aber alles in allem doch eben zu schematisch. Es roch nach Papier und zog Holzwürmer an, die denn auch massenweise in den Diskussionen auftraten. Es fehlte aber die Atmosphäre der Verbundenheit mit den andern Christen und mit den Nichtchristen und mit der ganzen Welt. Die Atmosphäre der Verantwortung für all diese andern, die Atmosphäre der freudigen

Bereitschaft, diese Verantwortung gleichsam im Loslassen vieler, liebgewonnener und auch bewährter Sicherungen auf sich zu nehmen.

Ich will nicht sagen, daß es an Versuchen fehlte, in diesem Sinne zu wirken. Sie wurden gemacht. Schon das Motto: «Auf dein Wort hin» (Lk 5, 5) deutete es an. Viele griffen es auf. Ich zitiere als Beispiel die Rede von Staatssekretär Hubert Hermanns, dem Vorsitzenden des Kulturbeirates beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, wenn er mit Bezug auf dieses biblische Motto einleitend sagte:

«Wir sollen zwar nicht etwas Neues glauben, aber wir sollen uns fast auf allen Gebieten innerhalb der Kirche, innerhalb der uns umgebenden Welt anders verhalten, als wir es bisher für richtig hielten. Wir sollen Dinge tun, die unserer bisherigen Einsicht widersprechen. Wir sollen unsere Netze auswerfen unter Umständen, die nach unserer gewohnten Auffassung den Mißerfolg so gut wie sicher erscheinen lassen. Das fällt nicht nur schwer, wie aller Abschied vom Lieben und Altgewohnten, sondern das nährt den Zweifel, ob das Neugeforderte wirklich richtig sei. Auch Petrus war damals sicher nicht davon überzeugt, mit der neuen Methode des Fischens am hellen Tag mehr zu erreichen als mit dem Fischfang bei Nacht, der für ihn als erfahrenen Fachmann das einzig Aussichtsreiche gewesen wäre. Hätte er nicht gezweifelt, so wäre seine Betroffenheit über den reichen Fischfang kaum so groß gewesen. Er hat gezweifelt und trotzdem gehorcht. Wollen wir weniger tun?»

Das war ausgezeichnet gesagt. Ohne Zweifel. Es war auch mutig, wie die folgenden Ausführungen des Staatssekretärs, zumal über die Frage der katholischen Schule zeigten, die ihm zu Unrecht, aber unvermeidlich, den Vorwurf eintragen werden, er sei ein Gegner der katholischen Schulen.

Oder ich denke an die Ausführungen von Professor Hans Maier im politischen Arbeitskreis. Wirklich beunruhigt waren viele über das ihnen abgeforderte Maß der Achtung vor dem Gewissen und der Personwürde anderer, und jedesmal atmeten sie auf, wenn wieder ein Redner auftrat, der die katholischen Grundsätze hart und unbeugsam soweit irgend möglich gesetzlich verankern wollte. Und als erst noch Pater Hirschmann äußerte, man müsse sich die Frage stellen, ob die Kirche ein besseres Zeugnis für Christus ablege als öffentlich rechtliche Anstalt oder wenn sie das nicht sei, da lief es sichtlich sogar dem Präsidium kalt über den Rücken.

Nur einmal – gegen Ende – war ich im Arbeitskreis, der sich mit den katholischen Organisationen befaßte. Da war es an mir zu erschauern, wie wild, fast kläffend, von der Tribüne herunter es ein über das andere Mal tönte: «Schluß endlich mit dem Infragestellen der katholischen Organisationen. Ihre Leistungen beweisen ihren Nutzen und Wert!» Ich glaube nicht, daß jemand die Nützlichkeit katholischer Organisationen ganz allgemein in Abrede gestellt hat. Es wäre ohne Zweifel sinnlos. Trotzdem hat das Konzil ganz seelenruhig die konkrete Organisationsform der katholischen Kirche in Frage gestellt; das nicht Veränderliche vom Veränderbaren geschieden; das «an sich» nicht Wünschenswerte und deshalb auf jeden Fall zu Verändernde und das dem Heute entsprechend zu Verändernde beraten. Es hat seelenruhig sogar die Existenz von Orden mit in der Geschichte großen Leistungen in Frage gestellt. Es ist gar nicht einzusehen, warum sich nicht jeder einzelne Verein, trotz seiner «Leistungen», stets erneut in Frage stellen dürfte. Er sollte es sogar, und wenn er bei der Frage nervös aufzuckt, ist er fast sicher irgendwo krank.

III.

So war also dieser Katholikentag einerseits ein höchst erfreulicher. Er war es deshalb, weil der deutsche organisierte Katholizismus sich durch das Konzil tatsächlich beunruhigt fühlte. Professor Roegele hat in seiner Schlußansprache die Bamberger Tagung «Katholikentag der Unruhe» genannt. Tatsächlich ist diese Unruhe aufgebrochen nach der sozialen, politischen, kulturellen und der Verbandstätigkeit hin. Die Unruhe war in allen Gesprächen ganz unverkennbar. Wenn freilich Wolfgang Seibel in seinem Referat meinte, der Katho-

likentag werde «rezeptartige Anweisungen», wie sie die Programmstudie des Katholikentages fordert, «gar nicht so leicht formulieren können», sollte er recht behalten. Das ist Bamberg auch mit dem Versuch der Eindeutschung nicht gelungen, und das ist sehr erfreulich. Denn nicht darauf kam es an, sondern darauf, den Abstand zu ermessen, den die Haltung und die bisherigen «Rezepte» des deutschen Katholizismus zu den Konzilsdekreten und ihrer Haltung aufweisen. Das nun ist tatsächlich weitgehend gelungen, und das war – es muß unumwunden anerkannt werden – ein großer Erfolg. Alles bislang weitverbreitete Reden vom Konzil, «das nichts Neues gebracht hat», dürfte damit begraben sein. Wir können noch einen Schritt weitergehen und sagen: auch die Bereitschaft, sich den Konzilsdekreten gemäß umzustellen, war vorhanden, und da sie ein wenig gegen die Einsicht stand, also im sogenannten blinden Gehorsam geschah, hatte sie etwas Rührendes an sich.

Hier aber setzt das weniger Erfreuliche ein. Der «blinde Gehorsam» ist als Grenzfall etwas Schönes und Lobenswertes. Er drückt ein unbedingtes Vertrauen letztlich in die Autorität Christi aus. «Auf Dein Wort hin.» Das Wort genügt. Es erübrigt sich jedes weitere Fragen. Glaube wird immer etwas davon an sich haben, sonst wäre er ja kein Glaube. Andererseits ist aber doch zu bedenken, daß gerade dieses Konzil einen intelligenten Gehorsam verlangt, das heißt einen Gehorsam, der, wie P. Seibel sagt, «in einem ganz neuen Maß Überlegung, Situationskenntnis, Phantasie (!), Ideenreichtum und den Mut zur Entscheidung» verlangt. Da herrschte, will mir scheinen – bei der Masse zum wenigsten –, ein Untermaß. Es ist nicht recht gelungen, die Anwesenden die Gründe, weshalb das Konzil seine neue Haltung einnahm, lebendig und an ihnen greifbaren Tatsachen erfahren zu lassen. Daher kam es, daß allemal die sich in den gewohnten Bahnen bewegendenden – von den Rednern meist als Einschränkung gemeinten – Ausführungen den stärksten Beifall ernteten, während die positiven, Neuland betretenden Vorstöße nur mäßig oder gar nicht beklatscht wurden. Es war gewiß nicht immer so – aber doch erschreckend oft. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, diese tieferen Gründe, die sich aus den Konzilsdokumenten allein kaum erschließen lassen, der deutschen Öffentlichkeit, aus ihrem Erlebnissbereich heraus, darzutun. Denn es gibt eben auch einen falschen blinden Gehorsam, der den wahren nur zu gern als Deckmantel für Denkfaulheit, Phantasielosigkeit, Ideenarmut und mangelnden Mut zur Entscheidung benützt. Ihm gilt in dieser Stunde der Krieg, solange bis das Verhältnis des Beifalls sich umgekehrt hat.

Mario von Galli

Über die Vorsehung

Einer der zentralsten Begriffe christlicher Lebensbewältigung heißt Vorsehung. Leider gehört er nicht zu jenen Urworten, in denen sich die religiöse Erfahrung unserer Epoche verdichtet, die man heute nur auszusprechen braucht, um unmittelbar verstanden zu werden. Schon in der Bibel, dann aber auch im Laufe der Frömmigkeits- und Glaubensgeschichte zeigt sich eine Vielfalt von wechselnden, einander ablösenden Urworten, die jeweils das Ganze der religiösen Erlebniswelt implizieren und einen gnadenhaften Zugang zum Verständnis der Offenbarung bilden. Solche Schlüsselworte christlichen Selbstverständnisses sind heute: «Bruder», «Nächstenliebe», «Einforderung», «Zukunft», «Hoffnung», «Begegnung mit der Welt» und andere mehr. In ihnen findet der Glaube unserer Zeit unmittelbare Einsichtigkeit. Das Wort «Vorsehung» suchen wir vergebens auf dieser Liste. Dennoch gehört es zu jenen Wirklichkeiten, die einen wesentlichen Aufschluß darüber vermitteln, was der Mensch in seinem endlichen Sein und was Gott in seiner unendlichen Liebe ist. Wenn es aber für einzelne Begriffe

und Worte eine spezifische Zeit der Gnade gibt, und wenn wiederum Gottes Gnade einem jeden zufällt, der sich ernstlich darum bemüht, dann liegt es an uns, die Gnade der religiösen Transparenz für das christliche Schlüsselwort «Vorsehung» neu zu erringen. Keine andere Epoche der Heilsgeschichte war auf das, was im Vorsehungsbegriff zutiefst gemeint ist, existenziell mehr angewiesen.

Die höchsten Wahrheiten sind zugleich die einfachsten. Es sollte deshalb möglich sein, auch dem heutigen Menschen bündig sagen zu können, was jene tiefe Erfahrung der Frommen und Gottergebenen sei, für die sie den Namen «Vorsehung» gefunden haben. Offenbar konnte Philippus den Kämmerer von Äthiopien während eines kurzen Reisegesprächs über die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens aufklären. Die gleiche Unbefangenheit der Verkündigung müßte die christliche Theologie wiedergewinnen, vor allem dort, wo es darum geht, verschüttete, aber aus dem christlichen Selbstverständnis nicht wegdenkbare Wahrheiten des Glaubens neu ins Zentrum des religiösen Erlebnisses zu rücken.

Der heutige Mensch lehnt sich instinktiv gegen jegliche Ungerechtigkeit auf. Ungerecht wäre für ihn eine Vorsehung, die sich im Rahmen eines magischen Weltbildes ausdrückt. Seine Einwände sind gelegentlich bitter-ironisch: «Einige haben den Trick herausgefunden. Sie brauchen nur sich auf ihren Intimus, den lieben Gott, zu verlassen, ihm ein Wort zu sagen, und alles geschieht nach ihrem Wunsch. Sie haben immer schönes Wetter für ihren Ausflug.» Wäre die Vorsehung nichts anderes als eine Indienststellung Gottes zum handfesten Gebrauch des Alltags, des Erfolgs und des zeitlichen Wohlergehens, so wäre sie wirklich «Magie», eine Regung des selbststüchtigen Herzens. Auch Gott hat die «magische Vorstellung» der Vorsehung aufs schärfste verurteilt. Das Buch Job handelt von nichts anderem. Im christlichen Seinsverständnis findet der Satz keinen Platz: «Wem es gut geht, der ist ein besserer Mensch.» Oft ist das Gegenteil wahr. Es gibt gottergebene Menschen, die ein elendes, erfolgloses Leben verbringen, die jedem Unglück begegnen, jeder Bedrohung und Verzweiflung ausgesetzt sind, die immer gerade dort stehen, wo der Blitz einschlägt. Die Botschaft der Vorsehung ist eine Wahrheit Gottes, also eine Kunde von Freude und Befreiung und nicht eine Bestätigung weltlicher Ungerechtigkeit. Sie ist an die «Freunde Gottes», das heißt an die Bedrückten, Mutlosen, Geängstigten und Sünder ergangen. Sie besagt: Wenn du niemand mehr hast, um dir zu helfen, wenn du dich verlassen und verloren fühlst, wenn dich deine eigene Schwäche, die Last deiner Sünden bedrücken, wenn du keinen Ausweg mehr siehst, denke an Gott. Er ist dein Freund. Er ist immer bei dir und steht immer zu dir.

Demnach könnte (und müßte) man sich ernsthaft fragen, ob die Botschaft der Vorsehung inhaltlich nicht dasselbe besagt wie jene Wirklichkeit, die Paulus «Hoffen wider Hoffen» nennt. Von Abraham, dem Urbild des Glaubens, heißt es: «Wider alle Hoffnung hat er gehofft im Glauben» (contra spem in spem credit [Röm 4, 18]). Vorsehung ist die letzte Zuflucht der In-Not-Geratenen. Die anderen brauchen sie ja gar nicht. Sie haben für sich genügend «vorgesehen». Wo aber die menschliche Kraft zu Ende ist, kann nur Gott helfen. Darin besteht Erlösung: Die Unglücklichen sind die Lieblinge Gottes; gerade sie, weil sie ohne Gott keine Hoffnung mehr hätten, restlos verloren wären. Der Unglücklichste von uns allen ist aber der Sünder. Gerade ihn umgibt Gott mit dem grenzenlosen Wohlwollen seiner Güte. Somit würde die Vorsehung in einem Wandel der Gesinnung des Menschen bestehen. Nicht so sehr – oder nicht in erster Linie – darin, daß Gott auf wunderbare Weise in unser Leben eingreift, die Bedrohungen wegschafft, die Angriffe zunichte macht. Sie bedeutet wesentlich: Es gibt noch einen letzten Ausweg; alles kann zur Gnade werden. Jede Not erfährt in der unendlichen Barmherzigkeit Gottes eine letzte Sinngebung. Vielleicht bleibt alles beim alten. Die Bedrohung weicht nicht, der Mensch muß seine Ängste weitertragen, muß sich in einer feindlichen Welt herumschlagen. Trotzdem hat sich alles geändert: In all dem und durch all das

erscheint die Güte Gottes. Der Mensch kann sich sagen: Es tut weh, aber im Grunde zählt es nicht.

Leider kann nicht bestritten werden, daß es in der Bibel eine (Oberflächenströmung) gibt, die dieser Vorsehungsauffassung zuwiderläuft. Da wird dem Frommen Wohlstand und Erfolg verheißen, Sieg über die Feinde, Eroberung und Sicherheit. In der Tiefe seines Heilsverständnisses (<Tiefenströmung> der Offenbarung) erwartet aber Israel etwas ganz anderes. Es harret auf eine letzte Tröstung im Unheil. Es hofft auf einen Ausweg aus der Bedrängnis. Dies findet vor allem in den prophetischen Schriften und in der Weisheitsliteratur seinen Ausdruck: «Fürchte dich nicht, denn ich erlöse dich. Ich rufe dich beim Namen, mein bist du» (Is 43, 1). «Du bist teuer in meinen Augen, wertvoll und geliebt» (Is 43, 2). «Müßt' ich auch wandern durch todfinsteres Tal, ich fürchte kein Unheil. Du bist ja bei mir» (Ps 23, 4). «Jahwe ist mein Licht und mein Heil! Wen hab ich zu fürchten? Jahwe ist meines Lebens Hort! Vor wem sollte mir bangen?» (Ps 27, 1). «Wer auf mich hört, der wohnt sicher, ohne Bangen vor dem Schrecken des Unheils» (Spr 1, 33). «Wenn du dich schlafen legst, schreckst du nicht auf. Bist du eingeschlafen, so schlummerst du süß. Du brauchst dich nicht fürchten vor plötzlichem Grauen» (Spr 3, 24-25). Aus diesen Verheißungen Gottes erwächst in Israel eine neue Dimension des Glaubensverständnisses: die Gelassenheit des Vertrauens in der Not. Für die Deutung des Vorsehungsbegriffes ist von entscheidender Wichtigkeit, daß Gott diese Menschen hart prüfen ließ und von ihnen die Schläge des Schicksals nicht abwendete. Er verlangte aber zugleich, daß sie selbst in Zeiten äußerster Not Ruhe bewahren. Als ob er sagte: das Letzte und Wichtigste deines Seins kann dir niemand nehmen; es ist in meiner Barmherzigkeit für ewig aufgehoben; es gibt keine <Proletarier> des Heils; selbst wenn alles zusammenbricht, der Himmel steht dir immer noch offen.

Der Jubel inneren Befreitseins, das Trotzdem und Dennoch des Gottvertrauens, bricht im Neuen Testament mächtig hervor: «Wer kann uns trennen von der Liebe Christi? Not oder Drangsal, Verfolgung, Hunger, Blöße, Gefahr oder Henkerschwert? ... Ich bin dessen gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch überhaupt etwas in der Welt wird uns zu trennen vermögen von der Liebe Gottes, die ist in Christus Jesus, unserem Herrn» (Röm 8, 35-39). In diesem wesentlichen Text findet die Lehre der Bibel über die Vorsehung ihren gedrängten Ausdruck: Keine Macht der Welt, keine äußere Bedrohung, keine Sünde, keine Verschuldung, keine psychologische Verstrickung können über die Macht der Gnade endgültig siegen. Gegen die vorläufigen Evidenzen unserer Welt, selbst gegen das eigene Herz, das ihn anklagt, beunruhigt und kleimütig macht, soll der Christ dem Gefühl der Zuversicht, des endgültigen Gerettetseins in seiner konkreten Existenz zum Durchbruch verhelfen: «Wohl sollen wir mit unserem Herzen Zwiesprache halten. Aber vor Gott. Wenn unser Herz uns verurteilt, wohlan: dann ist Gott eben größer als unser Herz» (1 Jo 3, 19-20). Tiefer noch dringt die Verheißung des Römerbriefes in das Geheimnis der Vorsehung ein: «Denen, die Gott lieben, gereicht alles zum Guten» (Röm 2, 28). Ohne Einschränkung, ohne Vorbehalt steht dieser Satz in der Offenbarung. Aurelius Augustinus fügt in seinem Kommentar mit logischer Folgerichtigkeit hinzu: «Auch die Sünden (etiam peccata).» Es ist also völlig bedeutungslos, was in unserem Leben geschah, was wir gegenwärtig sind und was in der Zukunft uns noch zustoßen kann (aus eigener Verschuldung oder aus fremdem Zutun). «Was gewesen, werde stille, stille, was dereinst wird sein» – sagt der Dichter. Gottes Milde und Treue stehen über allem, über jeglichem Verhängnis und jeglicher Schuld. Alles in unserem Leben kann einen neuen Sinn, eine neue Bedeutung erhalten, kann zu einer weiteren Stufe zu Gott werden. In Jesus Christus erschien die Barmherzigkeit Gottes in unserer Mitte. Von ihm ging die endgültige Verheißung aus: «Ich habe dir eine offene Tür gegeben, die niemand mehr schließen kann» (Offb 3, 8). Dieser Satz ist der Inbegriff der Vorsehung.

In dieser Sicht darf behauptet werden, daß die Botschaft der Vorsehung im Grunde eine Kunde von der Auferstehung Christi ist. Die Apostel haben den Tod eines Menschen erlebt, der in seinem Leben nur Verständnis und Güte ausstrahlte. Es war endlich einer da, der sich durch keine Macht beeindrucken ließ, der sich restlos an die Seite der Schwachen und der Bedrückten stellte. Ein einfacher Mensch, der vor allem darin <groß> war, daß er in alle Beengungen des Lebens einging, in seiner bedrückenden Müdigkeit immer noch ein gutes Wort für seine Freunde fand. Er hat niemals gehaßt, niemand verurteilt, nie Böses mit Bösem vergolten. Das geknickte Rohr brach er nicht und den glimmenden Docht wollte er nicht

löschen. Man hat ihn umgebracht. Es gab Menschen, die eine solche Reinheit der Güte nicht ertragen konnten. In ihrem Auferstehungsglauben haben seine Freunde erkannt, daß diese Gesinnung des Erlösers absolute Gültigkeit hat, was auch die Welt darüber denken mag. Das ist eines der wesentlichen Momente der Auferstehungserfahrung: Güte, Menschenfreundlichkeit, Verzeihung und Zuneigung sind der letzte Maßstab des Lebens. Dieser Mensch, Jesus von Nazareth, ist mit seiner im irdischen Bereich verwirklichten Haltung zum Wesen jeder menschlichen Echtheit geworden. Von nun an verwirklicht ein jeder, der seine eigene menschliche Wirklichkeit ehrlich besteht, die Gesinnung Christi, ist also im Grunde – ausdrücklich oder anonym – ein Christ. Es gibt keine Macht der Welt mehr, die Christus von uns nehmen könnte. Mögen jene, die sich die Selbstsucht und die unerbittliche Selbstbehauptung zum Lebensgesetz gemacht haben, uns Leid und Not zufügen; im Tiefsten unserer Existenz haben sie keine Macht mehr über uns. Christus hat zu allem Ehrlich-Gemeinten des Menschenherzens, zu aller Milde und Verzeihung, zu aller Güte und Hoffnung in seiner Auferstehung sein unendliches Ja gesagt: «Mit ihm ist das Ja verwirklicht worden. Alle Verheißungen Gottes haben in ihm ihr Ja gefunden. Durch ihn ist das Amen da» (2 Kor, 1, 19-20). Das Kleinlich-Neidische unserer Welt wurde endgültig besiegt: «In seiner Auferstehung von den Toten und in seiner Erhöhung zur Rechten Gottes im Himmel, (ist) er über alle Herrschaften, Mächte, Kräfte und Gewalten, oder wie sie sonst heißen mögen, erhaben, nicht nur in dieser, sondern auch in der künftigen Welt» (Eph 1, 20-21).

Gott hat uns – in Christus – einen neuen Anfang geschenkt. In allen Situationen unseres Lebens haben wir noch eine Möglichkeit des Neubeginns. Für Gott sind wir nie endgültig verloren. Das ist, wenn auch nicht die ganze Wahrheit, doch der wesentliche Inhalt, die geistig-inwendige Verheißung der Vorsehung.

L. B.

Angst als Weg zu Gott

Aus dem eben erörterten Begriff der Vorsehung geht hervor, daß jede menschliche Not zur Gnade werden kann. Eine negative Erfahrung kann an der äußersten Grenze ihres Nachvollzugs in reine Positivität, in das Erlebnis Gottes umschlagen. Diese Grundeinsicht des Christentums wird hier am Beispiel der Angst dargelegt. Es ist selbstverständlich, daß ein kurzer Kommentar der ganzen Komplexität der Frage nicht gerecht werden kann. Hier wird lediglich ein philosophisch-theologischer Akzent gesetzt, den wir leider in den psychologischen Untersuchungen über die Angst vergeblich suchen. Auch die Angst kann zu Gnade werden. Ergänzende Aspekte des gleichen Problems werden in *H. U. von Balthasars* Buch *Der Christ und die Angst* (Johannes-Verlag, Einsiedeln, Reihe: Christ heute; Drittes Bändchen. 1953/2. Auflage) erörtert. Die <begnadete Angst> (*Gertrud von Le Fort, Georges Bernanos*) bleibt eine der Hauptfragen moderner christlicher Existenzdeutung.

Die Redaktion

Eine der Wirklichkeiten, die unser menschliches Sein bis auf den tiefsten Grund durchdringen, ist die Angst. Gemeinhin betrachten wir sie als bloßes Gefühl. Das ist schlechterdings falsch. Angst will tiefer begriffen sein, darf sich nicht zu einem bloßen Gefühl verflüchtigen. Vor allem aber müssen wir uns davor hüten, sie <gegenständlich> nehmen zu wollen. Wir sprechen hier nicht von <konkreter Angst>, etwa der Angst vor diesem oder jenem Menschen, vor einem Ereignis, einer schwierigen Situation. Gewiß verspüren wir konkrete Angst am häufigsten. Doch ist sie nur ein Zu-Tage-Treten dessen, was im Grunde unseres Mensch-Seins verborgen liegt, einer ungegenständlichen, stets gegenwärtigen, nie ganz einholbaren Angst. Diese ist keine <Angst vor>, sondern <Angst schlechthin>, nicht gegenständlich erfahrbar oder gar lokalisierbar. In dieser ungegenständlichen Angst, die sich niemals recht bewußt ist, vor was oder vor wem sie sich eigentlich ängstigt,

spricht sich unser menschlicher Seinsgrund aus. Alle gegenständiglich verifizierbare Angst, alle ‹Angst vor›, ist uneigentlich, muß überschritten werden auf diese ‹Ur-Angst›, die als Bedingung der Möglichkeit aller konkreten Angst vorausliegt. Jene konkrete Angst kennt auch das Tier. Es bleibt aber bei dieser stehen und kann sie nie wissend übersteigen auf ihren Möglichkeitsgrund. Das Tier kennt in seiner rein gegenstandsbezogenen Ausrichtung nicht die ungegenständliche Angst. Diese ist ein Wesensmerkmal menschlichen Seins. Das eigentliche Sich-Ängstigen bleibt dem Menschen aufbehalten – und nur dem Menschen.

Das rechte Sich-Ängstigen

Nicht also gegenständiglich verifizierbare ‹Angst vor›, sondern die ungegenständliche, ungreifbar sich selbst Geheimnis bleibende Angst ist es, die sich im menschlichen Sein ausspricht. Doch läßt sich diese Angst noch weiter befragen auf den Grund, der wiederum Bedingung ihrer Möglichkeit ist. Der Mensch wird nicht schlechthin durch die Angst konstituiert. Vielmehr liegt der Angst etwas voraus: das menschliche Sein in seiner ontologischen Grundgestalt. Menschliches Sein (als kontingentes Sein) ist Gehalten-Sein: Grund-Sein – und doch nicht voll und ganz Eigengrund-Sein; Selbst-Sein – und doch Geschenk-Sein; Eigen-Sein – und doch Fremd-Sein. Der Mensch gehört sich erst, indem er sich geschenkt wird. Er ist sich so wenig selbst zu eigen, daß er in jedem Augenblick sich selbst entzogen werden kann. Seine Existenz ist ihm nicht bleibend übereignet. In jedem Augenblick seines Lebens hat der Mensch sein Dasein nur als Geschenk-Sein. So offenbart es uns seine ontologische Struktur der Kontingenz: ‹Hineingehaltensein ins Nichts›; bleibende Möglichkeit, fallen gelassen zu werden in dieses Nichts, das eben wirklich nichts ist, und keineswegs etwas wiederum Positives, sondern wirklich Negation jeglicher Positivität, ja sogar deren Möglichkeit. Aus dieser ontologischen Struktur des Menschen, seinem dauernden In-der-Schwebe-Sein zwischen dem Sein und dem Nichts, folgt seine ontologisch mitbegründete Bedrohtheit, die sich in der ungegenständlichen Angst ausspricht. Diese Angst bleibt uneinholbar, insofern sie ihrer Erfassung immer schon vorausliegen muß und nie ganz ergriffen werden kann. Diese Urangst ist gegenständiglich nicht konkretisierbar. Ihr Ort ist das menschliche Sein, das als ungegenständliche Grundstruktur das menschliche Da-Sein überhaupt trägt.

Wir verstehen jetzt, daß diese Angst, wo sie richtig erfahren und gelebt wird, den Menschen vor sich selbst bringt. Sie ist Äußerung des menschlichen Seinsgrundes. So müssen wir, nach Kierkegaard, ‹lernen, uns recht zu ängsten›. Nur, wer sich recht ängstigen kann, vermag seinen Seinsgrund zu ergreifen. Überall aber, wo konkrete Angst erlebt wird, steigt der Mensch, wenn auch unthematatisch, herab bis auf diesen tiefsten innersten Grund seiner Angst. Bleibt der Mensch im äußeren Bereich der gegenständiglich orientierten Angst stecken, so verharrt er – grob gesagt – im Bereich des Tierischen. Der Mensch muß durch diesen äußeren Sektor hindurch in den ungegenständlichen Bereich der Angst. Erst hier erfährt er dann Angst als Zeichen der bleibenden Bedrohung menschlichen Daseins, einer Bedrohung, die seinem kontingenten Sein entspringt, insofern ihm Sein nur zu-fällt (con-tingit). Hier weiß er sich dann vor sich selbst gebracht. Doch ist das noch nicht das letzte.

Die Furcht des Herrn

Der Mensch erlebt sich in seiner ungegenständlichen Angst bis in die letzte Dimension seines Seins bedroht, weil er gehalten wird im Sein, nicht aber sich selbst zu halten vermag. Daß er gehalten wird, ängstigt ihn. Daß aber ein Jemand ihn hält, kann ihn in noch tiefere Angst bringen.

► Philosophisch mag es noch aufzuweisen sein, daß dieser Jemand ein überirdisches, absolutes, ja sogar personales Wesen ist, dem sich der Mensch verdankt.

► Theologisch betrachtet aber – und wir müssen uns bewußt bleiben, daß wir nunmehr in den Bereich des Glaubens eintreten – erfährt der Mensch dieses ihn schaffende Wesen als personalen Gott, der ihn in der Schöpfung aus dem Nichts ins Sein berufen hat und der sich ihm zugleich als liebender Vater offenbart; der ihn, sein Geschöpf, vor sich zur Verantwortung gerufen hat und rufen wird; der ihn zugleich seiner bleibenden Liebe versichert. In diesem weiteren Schritt im Glauben erkennt der Mensch, wie wohl seine Angst begründet ist. Es tritt die Frage des personalen Anrufes Gottes an ihn heran, wie er sich in seiner Erschaffung kundtut. Er wird konfrontiert mit den sittlichen Forderungen seines Schöpfers. Er erfährt in noch größerem Maße als vorher den ungegenständlichen Grund seiner Angst, der ihm auch jetzt nicht dinghaft greifbar, aber doch um vieles realer und existenzieller vor Augen tritt.¹

In seiner ungegenständlichen Angst gewinnt ein neues Moment Gestalt. Es ist die Erfahrung des ‹mysterium tremendum›, des Geheimnisses, das zittern macht, des Geheimnisses, das sich als Urgrund menschlichen Seins verbirgt, das sich nur im tiefen Durchleben der Angst als letzter Grund aller Ungesicherheit menschlichen Seins erweist. Die menschliche Antwort auf diese letzte Durchleuchtung der Angst, auf diese letzte Entschleierung einer menschlichen Urerfahrung, ist ‹die Furcht des Herrn› (Is 11, 2f.), die wir als letzte in der Siebenzahl der Gaben des Heiligen Geistes kennen. Die Furcht des Herrn, das Erzittern vor der göttlichen Majestät, wird uns anschaulich etwa bei der Berufung des Moses (Ex 3, 5f.) oder noch greifbarer vor der Verkündigung der göttlichen Gebote (Ex 19, 16–20). Furcht des Herrn ist letzte Erfüllung und Bejahung aller menschlichen Angst, Aufhebung ihrer Negativität und Umschlag in die ungeheure Positivität, denn in dem ‹Mysterium tremendum› entbirgt sich zugleich auch das ‹mysterium fascinans›.

Wo diese menschliche Urerfahrung der Angst, der Ungesicherheit menschlichen Seins, sich nicht auflöst in diese höchste Positivität der Gottes-Furcht, läuft sie Gefahr, in einen ausweglosen Nihilismus auszumünden. Angst als Grunderscheinung menschlichen Seins, kraft derer der Mensch vor sich selbst gebracht wird, bringt den Menschen auch vor Gott, denn die Erfahrung des Gehalten-Seins im Dasein mündet in die Frage nach dem Haltenden. Hier aber den Schritt zur Furcht des Herrn zu tun bleibt letztlich Gabe des Geistes, bleibt Werk der Gnade, die dem Menschen helfend beisteht.

Unsere Zeit scheint geeignet, diesen Weg zu Gott weiter auszumessen. Das existenzielle Erleben der Angst wird in den neuen literarischen, philosophischen und nicht zuletzt auch theologischen Werken immer wieder betont. Die Angst gehört mit zum Existenziellsten im menschlichen Leben heute, auch wenn sie vielfach in recht konkreter Gestalt an uns herantritt. Man denke etwa an die bleibende Bedrohung der Welt durch einen Atomkrieg. Ebenso scheint unser Heute die ‹Stunde der Transzendenz›² Gottes zu sein. Zu dieser Transzendenz gehört die Erfahrung der göttlichen Majestät. Es bleibt die Aufgabe des Menschen, das rechte Sich-Ängstigen zu lernen und die Angst, selbst in ihrer konkreten Gestalt, als Weg zu Gott zu benutzen, als Weg vor allem zur Furcht des Herrn, die uns die Schrift als ‹der Weisheit Beginn› (Ps 110, 10) darstellt.

Christus selbst hat am Abend vor seinem Leiden diesen inneren Weg beschritten. Wir finden ihn am Ölberg in Angst, ja Ent-

¹ Wir dürfen hier nicht unterschlagen, daß in dieser glaubensmäßigen Gotteserfahrung freilich das Moment der Geborgenheit in Gottes liebender Schöpferhand mit enthalten ist. Es ist nur fraglich, welches der beiden Momente in der persönlichen Gotteserfahrung stärker hervortritt. Daß irgendwann im Verlauf des persönlichen geistlichen Lebens die göttliche Majestät bewußt erkannt werden muß, scheint unumgänglich.

² Vgl. Hermann Ebert, *Stunde der Transzendenz. Das Gottesbild unserer Zeit* (Hochland 56; 1964, S. 193–209).

setzen (Mk 14, 33f.; Mt 26, 37f.) vor dem, was seiner wartet. Diese Angst läßt ihn aufschreien: «Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber!» (Mt 26, 39; noch eindringlicher Mk 14, 35f.). Christus erlebt hier das Mensch-Sein bis auf den Grund seiner Bedrohtheit in der konkreten Angst vor seinem Leiden, das ihm seine Ungesicherheit aufreißt.³ Doch blickt er durch die Angst hindurch. Erfüllt vom Geist der Furcht des Herrn, erkennt er die göttliche Majestät und vollendet den Satz: «Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst» (Mt 26, 39). Die Weise, in der Christus seine Todesangst meistert, weist uns einen Weg, wie wir unsere

eigene Angst je neu vertiefen sollen bis hinein in die Furcht des Herrn, die wir als Gabe des Heiligen Geistes erbitten.

Arno Schilson (Frankfurt)

³ Es ist aufschlußreich, die entsprechenden Texte der Synoptiker einmal unter der Rücksicht der Todesangst Christi zu betrachten: Lukas spricht ausdrücklich von Todesangst (ἀγωνία; Lk 22, 44); nicht minder deutlich ist sein Bericht über den (Angst-)Schweiß Christi (ebd.). Markus gebraucht ἐκθαμβεῖσθαι, was etwa mit «sich entsetzen» zu fassen ist und auch ἀδημονεῖν, was ein Sich-Unheimlich-Fühlen meint (Mk 14, 33). Letzteres finden wir auch bei Matthäus; bei ihm taucht auch λυπεῖσθαι auf, was ein Herzeleid bedeutet (Mt 26, 37).

GLAUBENSEINHEIT UND GLAUBENSVERSCHIEDENHEIT ZWISCHEN RÖMISCHER UND ORTHODOXER KIRCHE

Das Konzilsdekret über den Ökumenismus hat meines Wissens zum erstenmal eine eigenständig geprägte Theologie der Orientalen innerhalb der einen Kirche als möglich aufgewiesen. Es heißt dort (in Nr. 17):

«Was oben von der legitimen Verschiedenheit gesagt wurde, dasselbe soll nun auch von der verschiedenen Art der theologischen Lehrverkündigung gesagt werden. Denn auch bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit sind im Orient und im Abendland verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewendet worden. Daher darf es nicht wundernehmen, daß von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden, und zwar so, daß man bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß. Gerade gegenüber den authentischen theologischen Traditionen der Orientalen muß anerkannt werden, daß sie in ganz besonderer Weise in der Heiligen Schrift verwurzelt sind, daß sie durch das liturgische Leben gefördert und zur Darstellung gebracht werden, daß sie genährt sind von der lebendigen apostolischen Tradition und von den Schriften der Väter und geistlichen Schriftsteller des Orients und daß sie zur rechten Gestaltung des Lebens, überhaupt zur vollständigen Betrachtung der christlichen Wahrheit hinführen.»

Noch Leo XIII., der im übrigen den Orientalen so weit er nur konnte entgegenzukommen suchte, hatte für die Möglichkeit einer eigenständigen Theologie des Ostens gar kein Verständnis. Er ordnete an, daß in den unierten Priesterseminarien die thomistische Philosophie und Theologie gelehrt werde.

Verschiedenheit der Theologie ist also mit Glaubenseinheit durchaus vereinbar, sie bedeutet nicht notwendig Glaubensverschiedenheit. Damit soll nicht gesagt sein, daß es nicht auch echte Gegensätze in Glaubenssachen zwischen Ost und West gibt, die auszuräumen sehr schwer ist und die deshalb ein großes Hindernis für die Wiedervereinigung darstellen.

Die Einheit im Glauben zwischen Ost und West ist zunächst begründet in der gemeinsamen Annahme der dogmatischen Definitionen der ersten sieben Konzilien, wo es um die grundlegenden Glaubenswahrheiten von der Heiligen Dreifaltigkeit und der Menschwerdung ging. Manche liberale moderne orthodoxe Theologen entfernen sich freilich in etwa von der Tradition der Väter, und in den Fragen, die durch diese Konzilien nicht entschieden wurden, gibt es eine große Verschiedenheit und Freiheit der Meinung innerhalb der Orthodoxie.

Die wesentliche Glaubenseinheit

In den theologischen Hauptlehren der Ost- und Westkirche gibt es keine wirklich kirchentrennenden Gegensätze. Das gilt auch vom wesentlichsten Verständnis der Struktur der Kirche als einer heilsnotwendigen Stiftung des Gottmenschen Jesus Christus, der seinen Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, seine Autorität, sein Lehr-, Priester- und Hirtenamt als Vermächtnis hinterlassen hat. Die klassische orthodoxe

Theologie ist hier mit der katholischen völlig einig. Von den späteren Abweichungen werden wir zu reden haben. Nach der klassischen orthodoxen Lehre kommt die Lehrautorität der Hierarchie zu, die sie unter dem Beistand des Heiligen Geistes vor allem auf den ökumenischen Konzilien verbindlich ausübt. Was den Primat des Papstes angeht, wird im ersten Jahrtausend jedenfalls eine gewisse Autorität des Bischofs von Rom als des Oberhauptes der Gesamtkirche auch im Osten anerkannt. Die Idee der Nachfolgerschaft Petri – das muß Heiler gegenüber betont werden – ist auch dort bekannt. Ob sie allgemein und zu jeder Zeit von der Ostkirche anerkannt wurde, und zwar als eine Angelegenheit des Glaubens, diese Frage wage ich nicht zu entscheiden. Sie müßte noch viel gründlicher und vorurteilsfreier untersucht werden. Jedenfalls wurde ein zentralistisch verstandener Primat im Osten niemals akzeptiert. Er wäre mit der sehr weitgehenden Autonomie der Patriarchate, auf der der Osten unbedingt bestand, unvereinbar gewesen.

Über die Lehre der sieben Konzilien und die von der Kirche hinaus gibt es noch viele andere Punkte der Übereinstimmung im Glauben zwischen Ost und West. Das eucharistische Geheimnis als Opfer und Sakrament des wahren Leibes und des wahren Blutes Christi war in Ost und West immer anerkannt. Die allgemeine Auferstehung der Toten und die endgültige Belohnung und Bestrafung im Letzten Gericht sind für Ost und West selbstverständliche Wahrheiten. Die Marienverehrung, die bereits im Konzil von Ephesus durch die Anerkennung des Titels «Mutter Gottes» grundgelegt wurde, war zu allen Zeiten Ost und West gemeinsam. Das Verhältnis von Schrift und Tradition wird in der klassischen orthodoxen Theologie ebenso verstanden wie in der katholischen. In der östlichen Theologie steht die Tradition der heiligen Kirchenväter, die irgendwie als von Gott inspiriert gelten, in höchsten Ehren.

Die orthodoxe Theologie hat sich sogar hie und da in manchen Punkten der katholischen angeglichen, so in der Annahme der Siebenzahl der Sakramente. Am stärksten war der lateinische Einfluß in der Kiewer theologischen Schule, deren Einfluß sich auf etwa ein Jahrhundert erstreckte (1625–1725), und zwar auch über Rußland hinaus. Auch die lateinische Spiritualität hat bis in den Osten hinein gewirkt durch Übersetzungen lateinischer Werke, zum Beispiel der Fioretti des Heiligen Franz, der Nachfolge Christi, mancher Schriften des Heiligen Franz von Sales, Fénelons usw. Östliche und westliche Theologie waren bis zur hochmittelalterlichen Scholastik im wesentlichen noch gleichgeartet. Der Bruch erfolgte erst durch die Scholastik und ihren Versuch der rationalen Durchdringung der Glaubenswahrheiten mit dem Rüstzeug der aristotelischen Philosophie. Bis dahin herrschte in Ost und West der Traditionalismus, das heißt, man gab die theologische Erkenntnis der Kirchenväter weiter. Erst durch die Scholastik wurde die westliche Theologie radikal anders als die östliche.

Die meisten Unterschiede in Theologie und Glaube zwischen Ost und West sind erst im zweiten Jahrtausend nach der Spaltung entstanden. Aber selbst in den Differenzpunkten liegt, wie wir sehen werden, im Grunde viel Gemeinsames, das bei gegenseitigem Verständnis für ein fruchtbares Gespräch von Bedeutung sein könnte.

Die verschiedene Geistesart

Der tiefste Grund der Verschiedenheit zwischen östlicher und westlicher Theologie liegt in der jeweils anderen Geistesart des östlichen und des westlichen Menschen. Daß es eine solche Andersartigkeit gibt, ist eine Tatsache. Aber wenn man sie beschreiben will, läuft man immer wieder Gefahr zu schematisieren und zu verallgemeinern. Es wäre auch verfehlt, die Gegensätze in den theologischen Anschauungen, ja im Glauben, ausschließlich aus der Verschiedenheit der Mentalität ableiten zu wollen. Bei ihrem Auftauchen haben auch ganz andere Faktoren eine Rolle gespielt.

► Die östliche Geistesart ist ganz wesentlich geprägt durch die der Mönche. Der mönchische Geist wird im Osten als der höchste Ausdruck des christlichen Lebens überhaupt betrachtet. Für den östlichen Mönch bedeutet die Wissenschaft, das intellektuelle Bemühen des Menschen nicht viel. Die einzige Wissenschaft, die zählt, ist die vom Heiligen Geist geschenkte, die den Menschen zu Gott führt. Auch die Vertreter einer intellektuellen Spiritualität, einer geistigen Schau Gottes wie Clemens von Alexandrien, Origenes und Evagrius Pontikos (gestorben um 400) sehen den Intellekt als wesentlich intuitiv an und verachten das diskursive Denken. Durch die Aszese, die zur vollkommenen inneren Ruhe, zur *«Apathia»* führt, soll der Mensch zur Schau der *«Logoi»*, der eigentlichen Wesenheiten der geschaffenen Dinge, und damit zur Schau seines eigenen inneren Wesens, das ganz Intellekt ist, kommen und darin wie in einem Spiegel das göttliche Licht sehen.¹

Der scharfe polemische Gegensatz zur westlichen Theologie trat erst im 14. Jahrhundert deutlicher hervor, als der scholastisch gebildete kalabresische Mönch Barlaam gegen Gregor *Palamas* auftrat, der zwischen der unergründlichen göttlichen Wesenheit und der göttlichen Energie oder dem Taborlicht unterschied, zu dessen Schau er durch seine Gebetsmethoden führen wollte.

► Die östliche Theologie, deren letztes Ziel die mystische Kontemplation der unbegreiflichen Gottheit ist, hat einen stark negativen oder *«apophatischen»* Zug. Vor dem unbegreiflichen Gott versagen alle unsere menschlichen Begriffe von Vollkommenheit. Man muß die menschliche Vollkommenheit überschreiten, sie negieren, um zu Gott zu kommen.

► Die orthodoxe Theologie ist eine Theologie der geistlichen mystischen Erfahrung. Da sie sich bewußt ist, wie sehr die Realität Gottes unsere menschlichen Fähigkeiten übersteigt, vertraut sie auf die von Gott insbesondere den heiligen Vätern geschenkte geistliche Erfahrung; darum auch die hohe Bewertung der Überlieferung dieser heiligen Väter, die von Gott in ganz besonderer Weise begnadigt, ja inspiriert waren und denen deshalb eine Art von Unfehlbarkeit zukommt.

► Aus der ausschließlichen Ausrichtung auf Gott ergibt sich die eschatologische Einstellung des östlichen Menschen, dem die diesseitige Welt eben nur vorläufig sein kann und in der er sich nicht häuslich einrichten darf. Das himmlische Jerusalem, das Endgültige, ist das Ziel seines Strebens. Darum bedeuten ihm auch die konkreten menschlichen Probleme, mit denen sich der Westen so intensiv auseinandergesetzt hat, wenig. Der aktuellen Gnade wird (anders als im Westen) wenig Beachtung geschenkt. Es geht ihm um die seinshafte, heiligende, vergöttlichende Gnade. Das Sein hat vor dem Tun den Vorrang, weil das Sein dem Göttlichen, dem Unveränderlichen verwandt ist. Das Juridische bedeutet dem östlichen Menschen recht wenig.

Auswirkungen auf theologische Fragenkreise

Bei den Sakramenten steht im Osten die Angleichung an den Gottmenschen Christus im Vordergrund, die sich im Mysterium, im Mitvollzug des Erlösergeschicks Christi vollzieht, und nicht wie im Westen die Gnade zum christlichen Tun, die durch das Sakrament geschenkt wird. Bei der Liturgie geht es um die Schau der göttlichen Wirklichkeit selbst, nicht so sehr

um die Gnadenwirkung. Der Mensch wird so innerlich umgewandelt, geheiligt und vergöttlicht. In den heiligen Ikonen tritt dem Menschen die pneumatische göttliche Wirklichkeit in bildhafter Erscheinung entgegen; er schaut in ihnen im Abbild das jenseitige Urbild. Im Grunde hat der Westen seit der Zeit der Karolingischen Bücher gegen das zweite Nicänum (787) nie viel mit dem östlichen Ikonenkult anfangen können.

In der Christologie steht Christus als Gott im Vordergrund, der Weltenrichter, der Pantokrator, im Westen dagegen ist es der historische Jesus, dem die Hauptaufmerksamkeit gilt. Der Osten hat eine gewisse Neigung zum Monophysitismus hin, während der Westen den Akzent mehr auf das berechnete Gedankengut, das auch im Nestorianismus steckt, legte. Es ist bestimmt kein Zufall, daß es der Bischof von Rom, Leo der Große, war, der in seinem Tomos die volle Integrität der menschlichen Natur Christi im menschengewordenen Gottessohn gegenüber monophysitischen Tendenzen im Osten klarstellte.

Das Erlösungswerk Christi hat zum Ziel, den Menschen zu vergöttlichen. Gott wird Mensch, um den Menschen zu Gott emporzuheben. Für die juristische Auffassung des Westens von der Erlösung, für die Idee der Wiedergutmachung der Schuld des Menschen, der Versöhnung der Gerechtigkeit Gottes, hat die östliche Theologie wenig Verständnis. Im allgemeinen hat der östliche Mensch wenig Sinn für das Irdische, das Vergängliche, für das Werden. Ihm ist der unverständliche ewige Gott alles. Es dürften hier plotinische Ideen nachwirken. Plotin mißtraut jedem Werden, sieht es im Gegensatz zum Sein, der einzig wahren Realität. Hier liegt wohl die tiefste Wurzel des Konservatismus der orthodoxen Theologie, an dem freilich die heutigen modernen orthodoxen Theologen nicht mehr so streng wie früher festhalten.

Die andere Art des Westens

Der eigentliche Gegensatz zwischen westlicher und östlicher Theologie trat, wie gesagt, erst im zweiten Jahrtausend durch die Scholastik zutage. Aber Keime dieses Gegensatzes sind doch auch im ersten Jahrtausend festzustellen.

Die lateinische Theologie ist durch und durch rational, sie beginnt mit dem Bekannten und geht von da zum Unbekannten über; sie beginnt also mit dem Menschen, um vom Menschen zu Gott aufzusteigen. Die lateinische Theologie ist deshalb positiv, sie überträgt die Vollkommenheit, die sie in der geschaffenen Welt findet, auf Gott, freilich übersteigert, gereinigt von aller Unvollkommenheit und deshalb in einem nur analogen Sinne; sie vertraut der menschlichen Vernunft und sucht mit ihren Mitteln das Wie der Geheimnisse, soweit es menschlich möglich ist, zu durchdringen und zu erklären. Für den östlichen Theologen ist das in der Schrift Gegebene der Ausgangspunkt: vor allem der ursprungslose Vater, die *«Monarchie des Vaters»*, von dem die beiden anderen Personen ihren Ursprung nehmen.

Für die lateinische Theologie stehen die praktischen Probleme des Menschen im Vordergrund des Interesses. Es ist bestimmt kein Zufall, daß der Pelagianismus und der Kampf gegen ihn ein Phänomen des Westens waren. Der Abendländer ist aber nicht eigentlich intellektualistisch eingestellt. Es geht ihm nicht um die Erkenntnis um ihrer selbst willen; er will vielmehr durch die Erkenntnis die konkrete Welt beherrschen, ihre Geheimnisse durchdringen, soweit dies möglich ist.

Die Glaubensunterschiede

Mit der jeweils anders geprägten Geistesart des Ostens und des Westens war von vornherein die Entwicklung von Lehrunterschieden, ja Gegensätzen, gegeben. Dabei ging es zum Teil um Verschiedenheiten in den Gebräuchen, aus denen man im Lauf der Zeit Häresien machte, über die wir heute lächeln. Hierhin gehört die vielumstrittene Frage des gesäuerten oder ungesäuerten Brotes für die Eucharistie, des Zölibats der Priester, der Gebrauch des Bartscherens bei den lateinischen Priestern usw.

Michael Kerullarios warf den Lateinern nicht weniger als 22 Häresien, zum größten Teil dieser Art, vor. Gewiß ging es ihm darum, das Volk gegen die Lateiner aufzuhetzen; denn solche Dinge verstand auch der einfache Mann auf der Straße. Aber wenn man daraus Glaubensgegensätze machte, so steckt doch ähnlich wie bei dem Kampf der russischen Altgläubigen gegen Neuerungen in den Riten im 17. Jahrhundert eine Konzeption von der Bedeutung des Symbolismus dahinter, die uns heute fremd ist. In den greifbaren, sinnlich wahrnehmbaren Gebräuchen muß die Welt des Glaubens in der rechten Weise symbolhaft dargestellt werden. Es liegen dieser Auffassung platonische Gedanken über Bild und Teilhabe zugrunde, wie sie in der Vätertheologie weit verbreitet waren. Die symbolische Ausdeutung der Liturgie, wie sie bei Pseudo-Dionysius und auch schon vorher sich findet, und die allegorische Schriftauslegung der alexandrinischen Schule beruhen auf solchen Gedanken. Wir wollen diese Dinge beiseite lassen und uns auf die wesentlichen Unterschiede beschränken, die heute noch eine Rolle spielen.

Die fast panorthodoxe Konferenz von Moskau des Jahres 1948 warf der katholischen Kirche drei Haupthäresien vor: das Filioque, die Unbefleckte Empfängnis, den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes. Nehmen wir aus einer älteren Liste vom Jahre 1894, die sich in dem Antwortschreiben der orientalischen Patriarchen auf die Unionseinladung Leos XIII. findet, noch zwei weitere hinzu, die Epiklese und das Fegfeuer, so kommen wir auf fünf Hauptstreitpunkte.

Die historischen Hintergründe

Der wichtigste und am schwersten zu überwindende Streitpunkt ist ohne Zweifel der über die Struktur der Kirche. Hier standen sich, kann man sagen, von vornherein in Ost und West zwei schwer miteinander zu vereinbarende Auffassungen gegenüber; im Osten die reichskirchliche und im Westen die papstkirchliche Idee. Die Überspitzung beider Gesichtspunkte hat zu nicht wenigen Konflikten schon im ersten Jahrtausend geführt, von denen das Schisma des Photios der folgenschwerste war.

Im zweiten Jahrtausend hat sich im Westen die Papstidee immer mehr im zentralistischen Sinne entwickelt, während sie im ersten noch Raum für eine örtliche Autonomie der Patriarchate gelassen hatte. Die gregorianische Reform des 11. Jahrhunderts, die als Reaktion gegen die unerträgliche Bevormundung der Kirche durch die Laien ihre Berechtigung hatte, führte zu einem immer mehr sich steigernden Zentralismus, der dem Osten wesensfremd war. Hinzu kam der Gedanke der Weltherrschaft des Papsttums, begründet zum Teil auf der falschen Konstantinischen Schenkungsurkunde. Diese wurde in Konstantinopel, als man dort den Papst als einen Häretiker anzusehen begann, gegen Rom gewendet; und nun beanspruchte der Patriarch von Konstantinopel die Oberhoheit über alle rechtläubigen Christen, die grundsätzlich alle in dem einen Reich, dem byzantinischen, zusammengefaßt gedacht wurden. Der tatsächliche Zerfall dieses Reiches und das Aufkommen anderer nationaler christlicher Staaten führte zur Ausbildung der Theorie des Autokephalismus, daß nämlich jeder in einem Staat organisierten Nation eine unabhängige Kirche zukomme. Die Autorität eines einzigen Hierarchen über die Gesamtkirche wurde so schließlich grundsätzlich geleugnet, weil sie dieser tatsächlichen Entwicklung nicht mehr entsprach; und man erklärte Christus als das alleinige Haupt der Kirche. Aber auch so hielt die Ostkirche an der Lehrautorität der kirchlichen Hierarchie fest. Wenn diese später vor allem durch Khomjakov (1804–1860) in Frage gestellt wurde, so hat diese Entwicklung ihren Grund einmal in der Tatsache, daß die Griechen das Ökumenische Konzil von Florenz verwarfen, weil es vom Volk abgelehnt wurde, sodann in der Opposition des Volkes gegen die offizielle Hierarchie und ihre Neuerungen im Rußland des 17. Jahrhunderts. Die Definition des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Jahres 1870 weckte natürlich erst recht die Opposition der orthodoxen Kirche.

Der zweite Hauptdivergenzpunkt zwischen Ost und West ist das Filioque. Noch zu Beginn des Patriarchats des Photios wurde diesem Lehrunterschied keine große Bedeutung beigemessen. Photios sandte dem Papst Nikolaus ein Glaubensbekenntnis ohne das Filioque, das von diesem als rechtläubig anerkannt wurde. Photios warf das Filioque erst dann in die Debatte hinein, als er einen konkreten Anklagepunkt gegen die Lateiner als Häretiker brauchte. Was seinen Zorn gereizt hatte, war die Tatsache, daß sich die Lateiner bei den Bulgaren, sozusagen vor den Toren Konstantinopels, festsetzten. Das war ihm unerträglich. Daraufhin schrieb er seine Enzyklika an die orientalischen Patriarchen, die er zu einem Konzil gegen die Lateiner einlud, das 867 in Konstantinopel stattfand. In dieser Enzyklika bezieht er die Lateiner der Häresie, weil sie das Filioque lehrten. Photios hat freilich auch später, als er in der Bulgarien-Frage nach-

gegeben hatte, an der Ablehnung des Filioque festgehalten. Es ging ihm also doch um eine Grundsatzfrage. Daß diese aber in der ganzen griechischen Kirche damals noch keine große Rolle spielte, geht aus der Tatsache hervor, daß sie zur Zeit des Michael Kerullarios einfach vergessen war. Nur dem unbegreiflichen Unverstand des Kardinals Humbert von Silva Candida, der den unsinnigen Vorwurf gegen die Griechen erhob, sie hätten das Filioque aus dem Credo gestrichen, ist es zu danken, daß diese Streitfrage wieder aktuell wurde.

Die Kontroverse über das Fegfeuer entstand erst in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zur Zeit des lateinischen Kaiserreichs von Konstantinopel, als den Griechen wegen ihrer nur zu verständlichen politischen Gegnerschaft gegen die Lateiner naturgemäß daran gelegen war, neue Anklagepunkte gegen sie zu finden. Als der Franziskaner Bartholomäus, den Papst Gregor IX. als Legaten zu den Griechen gesandt hatte, im Jahre 1231 oder 1232 mit dem griechischen Bischof Georg von Korkyra in einem griechischen Kloster zusammentraf und mit ihm über Glaubensfragen diskutierte, erregte die Lehre vom Fegfeuer und die von der sofortigen Vergeltung nach dem Tode das Mißfallen des byzantinischen Bischofs. Von daher datiert der Streit über diesen Punkt.³

Erst mehr als ein Jahrhundert später warf der griechische Theologe Nikolaus Kabasilas (gestorben 1371) die Epiklesen-Frage in die Debatte hinein. In seinem Werk (Darlegung der Heiligen Liturgie) (P. G. 150, 425) verfiert er gegen die Lateiner die Notwendigkeit der Epiklese, der Anrufung des Heiligen Geistes, für die Konsekration der eucharistischen Gaben.

Die Leugnung der Unbefleckten Empfängnis wird bei den Griechen erst nach der Definition des Jahres 1854 allgemein, also aus Opposition gegen diese Äußerung des päpstlichen Lehramtes.

So haben also die Kontroverspunkte zwischen Ost und West ihre Geschichte. Ihr Auftauchen hängt nicht selten von mehr oder weniger zufälligen Faktoren ab. Doch sind sie damit nicht restlos erklärt. Wir müssen nach den tieferen Gründen dieser Kontroversen suchen. Sie hängen alle irgendwie mit der verschiedenen Geistesart von Ost und West zusammen und sind deren konkreter Ausdruck. Es handelt sich aber oft nicht um unüberbrückbare Gegensätze. Die östlichen und westlichen Christen gehen gemäß ihrer geistigen Verfassung von anderem Standpunkt aus an die gleichen Glaubenswahrheiten heran, sie setzen deshalb die Akzente verschieden. Es ist zuzusehen, wieviel Gemeinsames doch trotz aller scheinbaren Gegensätzlichkeit auch in diesen strittigen Fragen noch zu finden ist.

Das Kirchenverständnis

Am tiefsten gehen ohne Zweifel die Gegensätze in der Ekklesiologie. Die ganz auf das Göttliche eingestellte Geisteshaltung des Ostchristen sieht in der Kirche zunächst einmal das Mysterium, nicht die Organisation. Die Idee der Kirche steht im Vordergrund, nicht ihre tatsächliche konkrete Realität. Das Mysterium der Kirche ist unmittelbar realisiert in der Ortskirche. In der eucharistischen Versammlung um den Bischof ist der Leib Christi verwirklicht. Dieser Gedanke wurde neuerdings besonders von *Nikolaus Afanasiev* in seiner eucharistischen Ekklesiologie in den Vordergrund gestellt. Demnach ist jede lokale Kirche zunächst einmal autonom. Mit den anderen lokalen Kirchen ist sie verbunden durch die freie Annahme desselben Glaubens und derselben Kirchenordnung. Es gibt keine juristische Unterordnung einer Kirche gegenüber der anderen. In der Urkirche hat es – so Afanasiev – keine juristische Struktur gegeben. Die juristischen Kategorien sind erst in Angleichung an die Organisation des Römischen Reiches in die Kirche hineingekommen.

Mit der konstantinischen Wende kam dann aber – das wird auch Afanasiev zugeben müssen – eine andere Kirkenauffassung zum Zug. Die christliche Gesellschaft wurde als eine Einheit gesehen, eine Theokratie, deren Haupt der von Gott gesalbte Herrscher war. Die Kirche selbst darf aber kein Staat werden, sie ist ein überirdisches Geheimnis, eine abstrakte ideale Kirche, die auf keinen Fall ein sichtbares Oberhaupt wie

den Papst haben kann. Ein schwacher Mensch, ein Sünder, kann nicht Oberhaupt dieser idealen Kirche sein. Nur Christus ist das Haupt der Kirche. Ein unvollkommener Mensch kann nicht unfehlbar sein. Die Orthodoxen haben kein Verständnis dafür, daß der Papst als Werkzeug Christi handeln könnte. Es wirken hier wohl noch plotinische Gedankengänge nach, die den Zweitursachen wenig Bedeutung zuerkennen. Die katholische Lehre scheint den Orthodoxen dem Papst geradezu göttliche Attribute beizumessen. Das ist für sie unannehmbar. Das Petrusamt wird von den orthodoxen Theologen, die den Primat Petri anerkennen, wie es etwa der frühere Rektor des Instituts des Heiligen Sergius, Bischof Cassian, tat, als unübertragbar angesehen. Es gibt keine Einzelperson, der die Autorität des Petrus über die ganze Kirche zukäme. Die orthodoxe Gesamtkirche ist eine, nicht durch Organisation, sondern durch ihr inneres Leben, durch Christus, der ihr einziges Haupt ist, und durch den Heiligen Geist, der für die Kirche Seele, Licht und Leben bedeutet. Die Einzelkirchen sind durch das Band der Liebe und desselben Glaubens untereinander verbunden. Eine einheitliche Organisation ist nicht nötig, ja sie ist dem innersten Sinn der Kirche zuwider.

Wie wir schon sahen, hat die klassische orthodoxe Theologie trotz ihrer Ablehnung des Papsttums doch eine wahre sichtbare Autorität in der Hierarchie der Kirche, und zwar auch in Glaubenssachen angenommen. Das ist seit *Khomjakov* weitgehend anders geworden. Der russische Laientheologe bildete im Grunde Ansatzpunkte, die von jeher in der östlichen Geistesart gegeben waren, weiter. In der plotinischen Gedankenwelt des Ostens ist eigentlich für Autorität kein rechter Platz. Sie gehört zu den irdischen Dingen, die man zu verachten geneigt ist. Hier liegt unseres Erachtens die tiefste Wurzel des khomjakovschen Systems.³

Einheit ohne Freiheit

Im autoritären System der katholischen Kirche sieht *Khomjakov* (Einheit ohne Freiheit). Der allzu freiheitliche Protestantismus ist ihm (Freiheit ohne Einheit). Die Orthodoxie hält die rechte Mitte zwischen beiden Systemen, sie ist ihre Synthese: sie ist (Einheit und Freiheit in der Liebe). Die Glaubenswahrheiten können den Christen nicht von außen von einer äußerlichen Autorität der Hierarchie auferlegt werden. Die Unfehlbarkeit kommt nicht der Hierarchie, auch nicht den Konzilien zu, sondern sie erwächst aus dem Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche, dessen Träger das christliche Volk ebenso wie die Bischöfe ist. Die Entscheidungen der Konzilien müssen, um die Stimme der Kirche zu sein, vom ganzen Kirchenvolk anerkannt werden. In diesem Volk gibt es in Glaubensfragen keinen Unterschied zwischen dem Gebildeten und dem Unwissenden, dem Kirchenmann und dem Laien, zwischen Mann und Frau, dem Staatsoberhaupt und seinem Untertan, dem Herrn und dem Sklaven. Gott kann dem Jüngling die Gabe der Vision verleihen und dem Kind das Wort der Weisheit. Ein ungebildeter Hirt kann die Häresie seines gelehrten Bischofs entlarven und widerlegen. Alle sind eins in der freien Einheit des lebendigen Glaubens, der die Offenbarung des Geistes Gottes ist. Der einzelne nimmt als Glied des Ganzen an der Unfehlbarkeit der Kirche teil.⁴

Diese Ideen sind heute in der Orthodoxie außerordentlich verbreitet, und zwar nicht bloß bei den Russen, sondern auch bei den Griechen. Der Metropolit *Chrysostomos Konstantinidis* vom Patriarchat Konstantinopel sagte zum Beispiel bei Gelegenheit des Kongresses in Saloniki von 1959 zur Sechshundertjahrfeier für Gregor Palamas: «Letzlich entscheidend ist in der Orthodoxie das Glaubensbewußtsein jedes einzelnen Gläubigen, der unabhängig von seiner persönlichen Bildung spürt, was wirklich orthodox ist und was nicht.»

Hamilkar Alivisatos äußerte: «Die Kirche ist demokratisch aufgebaut. Dieser Ausdruck ist zwar nicht ganz adäquat. Das russische Wort (sobornost) gibt den Begriff besser wieder.»

Olivier Clément schreibt: «Das christliche Volk in seiner Gesamtheit, ein Volk von Königen, Priestern und Propheten, ist der Schützer der Wahrheit, die keine institutionelle Garantie haben kann, da ihr einziges Kriterium die innere Evidenz im Heiligen Geiste ist.»⁵

Ansatzpunkte für den Dialog

Diese Ekklesiologie scheint, besonders was die entschiedene Leugnung des Primats und der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes angeht, mit der katholischen schlechthin unvereinbar

zu sein. Und doch lassen sich bei näherem Zusehen Ansatzpunkte für eine Gemeinsamkeit und für ein fruchtbares Gespräch auch über dieses heikelste Thema entdecken. Gerade die Vertreter der modernen eucharistischen Ekklesiologie geben trotz der entschiedenen Ablehnung einer Machtstellung des Papstes über die Gesamtkirche die Notwendigkeit wenigstens einer zentralen moralischen Autorität zu.

Afanasiev ist der Auffassung, daß unter allen Ortskirchen doch einer ein Vorrang zukam. Das war zunächst Jerusalem und dann Rom. Rom legte Zeugnis ab für das, was in den anderen Kirchen geschah. Diesem Zeugnis kam zwar keine juristische Verbindlichkeit zu, aber es bedeutete doch etwas. Die Orthodoxie verlor – so *Afanasiev* – im Kampf gegen den Primat den Begriff des Vorrangs, der ursprünglich vorhanden war.

Alexander Schmemmann sieht sehr wohl die Gefahr des Autokephalismus, dessen verheerende Folgen gerade in der russischen Emigration mit Händen zu greifen sind. Er verlangt deshalb eine zentrale Autorität. Freilich lehnt er den Primat des Papstes ab, weil er den falschen Begriff der Gewalt in der Kirche eingeführt habe.

Johannes Meyendorff schreibt in seinem Buch (Die orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart): «Trotz des ungeheuren Hindernisses, das durch das Vatikanische Konzil (das erste) für jedes gegenseitige Verständnis geschaffen wurde, hofft man heute, daß die Entscheidungen von 1870 eine Ergänzung erhalten. ... Die Orthodoxen müssen ernstlicher als bisher die Bedeutung des Zeugnisses der örtlichen Kirchen über die Rolle des Bischofs, der primus inter pares ist, untersuchen. ... Eine so lange und gemeinsame biblische und patristische Tradition verband stets den Osten mit dem Westen, daß dort ein Gespräch über diese und andere Fragen möglich sein sollte.»⁶

Diese Theologen verneinen nicht die Notwendigkeit einer Gemeinschaft zwischen den Einzelkirchen. Sie geben zu, daß die Priorität der Autorität im Altertum Rom zukam. *Afanasiev* läßt dies wenigstens für die ersten drei Jahrhunderte gelten, *Meyendorff* bis über Chalkedon hinaus, *Schmemmann* sogar für das ganze erste Jahrtausend.

Bei manchen russischen und griechischen Theologen, so bei *Florovskij*, *Androustos* und *Trempelas* ist eine gewisse Reaktion gegen die Ideen *Khomjakovs* und eine stärkere Betonung der hierarchischen Autorität festzustellen. Dabei bleibt es wahr, daß weiterhin tiefe Gegensätze in der Auffassung von der Struktur der Kirche bestehen. Hier wird es am meisten Geduld und gegenseitiges Verständnis brauchen, um sich langsam aneinander heranzutasten. Aber aussichtslos erscheint der Dialog auch hier nicht.

Das Filioque

Bei der Ablehnung des Filioque spielt ohne Zweifel der Unterschied in der Geisteshaltung zwischen Ost und West eine bedeutende Rolle. Die Griechen halten sich an das klare Zeugnis der Heiligen Schrift, wo es bei Johannes im 15. Kapitel Vers 26 vom Heiligen Geiste heißt: «Er geht vom Vater aus.» Die Schlußfolgerung der Lateiner, die aus der Sendung des Heiligen Geistes durch den Sohn in der Zeit auf den ewigen Ausgang schließen, lehnen sie als rationalistische Deduktion ab; sie polemisieren gegen den Aristotelismus der Lateiner, die die Personen durch den Gegensatz von Relationen unterscheiden und durch Vernunftargumente den Ausgang des Heiligen Geistes auch vom Sohn beweisen wollen. So darf man – den Griechen zufolge – nicht mit den göttlichen Geheimnissen umspringen. Die Lehre der Lateiner scheint den Griechen, so schon *Photios*, die einzigartige Stellung des Vaters, die (Monarchie des Vaters), der allein der ursprungslose Ursprung der beiden anderen göttlichen Personen sei, in Frage zu stellen. Am Privileg des Vaters, allein die Quelle der Gottheit zu sein, kann der Sohn nicht teilhaben.

Ein überbetonter Gegensatz

Der Unterschied, der in der Lehre des Filioque ohne Zweifel zwischen Ost und West besteht, wird von manchen, besonders modernen Theologen überbetont und als Quelle aller anderen Gegensätze, besonders des Gegensatzes in der Ekklesiologie

hingestellt. Wir können uns nicht des Eindruckes erwehren, daß hier (zum Teil wenigstens) eine künstliche Konstruktion vorliegt. Ein so ausgezeichnete Kenner der östlichen Geistesart wie Irénée Hausherr stellt fest, daß kein einziger geistlicher Schriftsteller vor den Slavophilen des 19. Jahrhunderts dieser Frage irgendwelche Bedeutung für das geistliche Leben beigemessen hat, auch zur Zeit des Palamismus nicht, als der theologische Streit zwischen Ost und West auf einem Höhepunkt angelangt war.⁷

Die Unterordnung des Geistes unter den Sohn hat nach manchen modernen Autoren zur Beeinträchtigung der christlichen Freiheit geführt, wie sie in der katholischen Kirche festzustellen ist. Der Geist ist ein Geist der Freiheit; ihn dem Logos unterordnen heißt diese Freiheit einengen. Einige der bedeutendsten orthodoxen Theologen der Gegenwart, unter ihnen Wladimir Losskij, sehen im Filioque die eigentliche Wurzel des westlichen Schismas. Die Einfügung des Filioque ins Credo in Rom, die auf Veranlassung Kaiser Heinrichs II. im Jahre 1014 geschah, wird von manchen als der Beginn der Kirchenspaltung und ihre eigentliche Ursache angesehen. Auch die Unterschiede in der Ekklesiologie werden, wie schon angedeutet, aus dem Filioque abgeleitet. Der Heilige Geist werde in der lateinischen Scholastik zum Agenten Christi herabgewürdigt. So werde der christologische Aspekt der Kirche, ihre hierarchische Struktur, überbetont auf Kosten des freien Wehens des Geistes. Die Institution siege über das prophetische Ereignis; die organisatorische Einheit mache die Freiheit zuschanden. Wir haben den Eindruck, daß hier Zusammenhänge künstlich konstruiert werden, die in Wirklichkeit nicht vorhanden sind.

In Florenz ist es freilich nach monatelangen Verhandlungen zu einer echten Einigung zwischen Griechen und Lateinern in dieser Frage gekommen. Man erkannte von beiden Seiten an, daß die lateinische Formel «Vom Vater und dem Sohn» mit der griechischen «Vom Vater durch den Sohn» sachlich gleichbedeutend sei. Das «Vom Vater und vom Sohn» findet sich nebenbei gesagt auch bei einem griechischen Kirchenvater, dem heiligen Cyrill von Alexandrien. Später verstanden die Griechen freilich die Formel «Vom Vater durch den Sohn» nicht von der Person des Heiligen Geistes, sondern von seinen Gaben, von der göttlichen Kraft, die in der Zeit in der Welt wirksam wird, also nicht vom ewigen Ausgang des Heiligen Geistes im Schoß der Heiligsten Dreifaltigkeit.

Es sollte bei gegenseitigem Verständnis heute eine Einigung in diesem Punkt möglich sein. Patriarch Athenagoras äußerte, das Filioque brauche kein Hindernis für die Wiedervereinigung zu sein. Die Orthodoxen können eigentlich von ihrem Standpunkt aus das Filioque nicht als Häresie bezeichnen, da es von keinem der für sie allein maßgebenden sieben Konzilien verurteilt wurde.

Die Epiklesen-Frage

Eine Auswirkung des Filioque, das heißt im Sinn der Griechen einer Unterbewertung des Heiligen Geistes durch die Lateiner, ist auch die Vernachlässigung der Epiklese. Die orientalische Pneumatologie, der bei den Ostchristen eine viel größere Bedeutung beigemessen wurde als bei den Lateinern, verlänge, daß der Heilige Geist auch bei den Sakramenten der eigentlich wirkende sei, daß also die Konsekration mindestens auch durch die Anrufung des Heiligen Geistes, eben durch die Epiklese geschehe. Tatsächlich hat die Epiklesenfrage beim Entstehen der Kirchenspaltung keine Rolle gespielt. Die ganze Kontroverse ist, wie wir sahen, erst viel später aufgetaucht. Man hat sich im christlichen Altertum kaum die spitze Frage gestellt, wann genau die Wandlung der Gaben geschehe. Der gesamte Kanon galt als konsekratorisch. Erst die Scholastik hat den Moment präzisiert. Eine Definition über diese Frage hat auch das Konzil von Florenz nicht gegeben. Auch die lateinische Theologie wird keine Schwierigkeit haben zuzugestehen, daß die Wandlung durch die Kraft des Heiligen Geistes geschieht. Die ganze Frage sollte keine kirchentrennende Bedeutung haben.

Das Fegfeuer

In den Kontroversen über das Fegfeuer tritt wiederum die Verschiedenheit der Mentalität zwischen Ost und West zutage. Die lateinische Idee der Satisfactio wird von den Orientalen als zu juristisch, als typisch lateinisch abgelehnt. Sie sehen hier in der lateinischen Konzeption eine allzu mensch-

liche Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit, sie ziehen es vor anzunehmen, daß Gott in seiner Güte den Verstorbenen die Strafe für ihre Sünde einfach schenkt. Das geschieht auf das Gebet der Kirche hin, und darum ist dieses Gebet sinnvoll. In der Praxis des Gebetes für die Verstorbenen, die logisch durchgedacht die Annahme eines mittleren Zustandes zwischen Himmel und Hölle fordert, stimmen Ost- und Westkirche überein. Das «Feuer» als Strafmittel für die Seelen in diesem mittleren Zustand ist auch von der katholischen Kirche niemals autoritativ gelehrt worden. Unser deutsches Wort «Fegfeuer» ist da irreführend. Das Konzil von Florenz hat den Griechen das Wort «purgatorium» nicht auferlegt, wohl aber die Annahme eines Mittelzustandes zwischen Himmel und Hölle und die von reinigenden Strafen für die mit läßlichen Sünden behafteten Verstorbenen.

Die Unbefleckte Empfängnis

Bei der Ablehnung der Unbefleckten Empfängnis Mariens durch viele Orientalen spielt wiederum ihre Abneigung gegen die juristische Konzeption der Lateiner eine Rolle. Die Bewahrung von der Sünde aufgrund der von Gott vorausgesehenen Verdienste Christi scheint ihnen eine allzu juristische Vorstellung, mit der sie nichts anfangen können. Ferner sehen sie nicht die Möglichkeit einer Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz der Vererbung der Sündhaftigkeit auf alle Menschen. Die Idee eines einfachhin umsonst geschenkten Privilegs scheint ihnen gegen die Vorstellung des vollkommenen Zusammenwirkens zwischen Gott und Mensch. Manche Orientalen nehmen eine Reinigung Mariens von der Erbsünde im Augenblick der Verkündigung an. Die Idee der Unbefleckten Empfängnis ist jedoch einschließlich enthalten in der Lehre der griechischen Väter von der vollkommenen Heiligkeit und Reinheit der Gottesmutter, die auch in der Liturgie klar zum Ausdruck kommt. Auch unter den Orientalen hat es nicht an ausdrücklichen Befürwortern der Unbefleckten Empfängnis gefehlt, insbesondere vor dem 17. Jahrhundert. Die Definition durch den Papst im Jahre 1854 rief, wie gesagt, den Widerspruch der Orthodoxen hervor.

Wir können uns im ganzen dem Urteil Jugies anschließen, der in seinem Buch «Le Schisme Byzantin» (S. 468) schreibt: «Ausgenommen die Unfehlbarkeit des Papstes gibt es keinen Punkt der Lehre, in dem sich nicht ein guter Teil der orthodoxen Theologen für die katholische These erklärt hätte.»

Voraussetzungen eines Dialogs

Es ist also keine Vermessenheit, darauf zu hoffen, daß die Glaubensverschiedenheit, die heute noch zwischen Ost und West in der Kirche besteht, einmal mit Gottes Gnade zur vollen Glaubenseinheit werden wird. Die erste Voraussetzung eines wirklichen Dialogs mit den anderen ist die Bereitschaft zu hören und das berechtigte Anliegen, das in einer anderslautenden, ja vielleicht wirklich der unseren entgegengesetzten Formulierung steckt, zu begreifen. Man darf im anderen nicht den Gegner sehen, den es zu widerlegen und zu überreden gilt, sondern den Partner, der gemeinsam mit uns versucht, die Gotteswirklichkeit der Offenbarung, die alles menschliche Begreifen übersteigt, in Menschenworten zu fassen, ein Unterfangen, das immer unzulänglich bleiben wird. Unter verschiedenen Formulierungen und Bekenntnissen kann doch die gleiche Wahrheit verborgen sein. Die Verschiedenheit der Theologie erklärt sich aus der Verschiedenheit der Gesichtspunkte, von denen aus man an die Probleme herangeht. Die Orthodoxen können die katholische Glaubenswahrheit, so wie sie aus unserer Mentalität heraus formuliert worden ist, nicht sich innerlich zu eigen machen. Dafür müssen wir Verständnis haben.

Andererseits kann man unter denselben Worten grundverschiedene Dinge verstehen. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Definition des Primats in Florenz, die von Lateinern und Griechen von vornherein völlig anders verstanden und ausgelegt wurde. In diesem wesentlichen Punkte ist in Florenz nur eine Schein-Einigung erzielt worden, und das war wohl der tiefste Grund des schließlichen Scheiterns der Union. Die Lateiner waren überzeugt, die Griechen hätten den vollen Jurisdiktionsprimat des Papstes als Glaubenssache angenommen. Für die Griechen ging es lediglich um eine kanonistische Angelegenheit, um die Wiederherstellung des Appellations-

rechts an Rom. In der Formel «unter Wahrung aller Rechte und Privilegien der Patriarchen» sahen sie die Garantie für ihre im übrigen unangetastete Selbständigkeit.

Das Hauptproblem ist und bleibt, wie es möglich ist, den Orthodoxen die katholische Lehre vom Primat und von der Unfehlbarkeit annehmbar zu machen. Das setzt zunächst einmal voraus, daß wir für das Berechtigte an ihren Vorwürfen gegen den Primat Verständnis haben. Im römischen Anspruch auf den Jurisdiktionsprimat sehen sie Machthunger und den Willen zu herrschen. Das ist das Schreckgespenst für die Orthodoxen. Wenn wir ehrlich sein wollen, müssen wir zugestehen, daß in der Vergangenheit die Handlungsweise mancher Päpste und der Römischen Kurie zu solchen Befürchtungen Anlass gegeben hat. Nur ein Primat, der wirklich ein Primat «des Dienens und der Liebe» ist, hat Aussicht, einmal von den getrennten Orientalen angenommen zu werden. Dieser Primat darf die Autorität der Ortsbischöfe nicht unberechtigterweise beschneiden. Die Bedeutung der örtlichen Kirchen muß auch bei uns stärker als bisher wieder anerkannt werden. Die Kollegialität der Bischöfe, wie sie vom Zweiten Vatikanum ausgesagt worden ist, muß eine lebendige Realität in der Kirche werden.

Der rechtverstandene Primat ist die Garantie der Einheit unter den örtlichen Kirchen. Nur wenn er gröblich mißverstanden wird, kann er zum Hindernis der Einheit werden. Diese Mißverständnisse müssen durch geduldigen und verständnisvollen Dialog aus der Welt geschafft werden. Wir können das Dogma des Primats nicht aufgeben, aber wir können es besser erklären,

und vor allem kann und muß die praktische Ausübung des Primats sich der östlichen Tradition der weitgehenden Autonomie der Patriarchate, wie sie durch das Konzil anerkannt wurde, angepaßt werden. So kann die volle Glaubenseinheit zwischen Ost und West, die wir alle herbeisehnen, mit Gottes Gnade einmal Wirklichkeit werden. *Wilhelm de Vries SJ*

Über den Autor:

Dr. Wilhelm de Vries, Professor am Orientalischen Institut der Universität Gregoriana in Rom, ist bekannt für seine ausgezeichnete Kenntnis der Ostkirchen. Von seinen Büchern seien genannt: Rom und die Patriarchate des Ostens; Orthodoxie und Katholizismus, Gegensatz oder Ergänzung?

Anmerkungen:

¹ Vgl. I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in: *Or. Chr. Periodica* 1 (1935), S. 122; und V. Warnach, *Byzanz und Rom in motivtheologischer Sicht*, in: *L'Eglise et les Eglises*, Band II, Chevêtagne 1955, S. 132.

² Vgl. G. Golubovich, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, Band I, Quaracchi 1906, S. 170-175.

³ Vgl. S. Tyszkiewicz, *Platonisme et Plotinisme dans l'Ecclésiologie orthodoxe*, in: *Nouv. Rev. Théol.* 76 (1954) S. 299.

⁴ Vgl. A. S. Khomjakov, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne 1872, S. 61.

⁵ O. Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris 1961, S. 50.

⁶ G. Meyendorff, *La Chiesa Ortodossa ieri e oggi*, Brescia 1962, S. 216.

⁷ Vgl. I. Hausherr, *Dogme et spiritualité orientale*, in: *Rev. d'Asc. et de Myst.* 23 (1947) S. 35.

VON DER SUBSTANZ ZUR FUNKTION (1)

Ein interessantes Buch von Heinrich Rombach¹

Es ist schon oft festgestellt worden, daß unser neuzeitliches Denken sich in tiefgreifender Weise vom Denken früherer Zeiten unterscheidet. Man weiß, daß es dabei nicht nur um verschiedene Lösungen derselben Probleme, sondern um verschiedene Methoden und Auffassungen von Wirklichkeit überhaupt geht. War es früher der Begriff der Substanz, in dem man versuchte, sich die Wirklichkeit nahe zu bringen, so ist es heute im ganzen Einflußbereich des naturwissenschaftlichen Denkens – und seine Reichweite ist kaum zu überschätzen! – der Begriff der Funktion. Man spürt auch, daß diese zwei Weisen des Wirklichkeitsverständnisses so himmelweit von einander entfernt sind, daß sie meistens sowohl theoretisch wie praktisch zu einer Existenz in zwei Welten führen, «die sich nicht aufeinander beziehen und nicht ineinander abstützen; zwei Welten, von denen die eine die andere nicht zu kennen scheint» (50).² Wenn man jedoch nicht annehmen will, daß die eine vollkommen an der Wirklichkeit vorbeigehe und die andere ebenso vollkommen die Wirklichkeit treffe, wird es interessant sein zu erfahren, wie sich die neuere Auffassung aus der älteren entwickelt hat, wie man vom Substanzdenken zum Funktionsdenken gekommen ist. Es dürfte sich dann zeigen, welche echten Fortschritte und unleugbaren Einbußen diese an Grundsätzlichkeit kaum zu überbietenden denkerische Wandlung zu verzeichnen hat. *Heinrich Rombach* hat es in seinem Buch «Substanz, System, Struktur» unternommen, der geschichtlichen Entwicklung nachzugehen, wobei es ihm dar-

um geht, «den (möglichen) Humanismus der wissenschaftlichen und technischen Denkweise herauszukehren», denn «nach den Härten des Anfanges (Mechanismus, Systemdenken) beginnt sich der Funktionalismus auf der Stufe der Struktur zu humanisieren» (Umschlag).

In einer breit angelegten Studie – manchmal vielleicht etwas zu breit, aber immer wieder mit prägnanten Formulierungen überraschend – geht er mit dem Leser im vorliegenden ersten Band einen höchst interessanten Weg von der majestätischen Philosophie des Mittelalters über den revolutionären Nominalismus, den genialen Entwurf des *Nikolaus von Kues*, die Weltbildgestalter *Galilei* und *Kepler* bis zur ersten Gestalt des modernen Funktionalismus bei *Descartes*. In einem zweiten Band sollen dann die Entwicklungen weiter verfolgt werden über *Spinoza*, *Pascal* und *Leibniz* zu *Kant*, in dem sie einen vorläufigen Höhepunkt und Abschluß finden.

Der Funktionalismus

Funktionalismus ist die Ontologie, das heißt die Seinslehre von der Funktion.

Lange Zeit war *Substanz* das Grundwort der Ontologie. «Es bezeichnet denjenigen Typus von Sein, innerhalb dessen der Mensch auf unmittelbare Weise die Dinge und mit ihnen sich selbst erlebt und erfährt. «System» ist nicht etwa eine Ordnung von Seienden, sondern ein Typus von Sein, und zwar ein solcher, der sich in allen wichtigen Zügen von dem der Substanz unterscheidet; er bestätigt sich zwar nicht mehr in der natürlichen Erfahrungsweise, begründet dafür jedoch die vermittelte Erkenntnisform, die als Wissenschaft eine unabsehbare Fruchtbarkeit entfaltet. «Struktur» ist ebenfalls ein Seinstypus, der seinen eigenen Geltungsbereich und die ihm zugehörige Erkenntnis- und Verhaltensform hat; er stellt sich nicht nur in den Wissenschaften dar, sondern mit zunehmender Selbstver-

¹ HEINRICH ROMBACH, *Substanz, System, Struktur – die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. 1. Band. Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1965, 525 Seiten, Fr. 72,30. Der 2. Band soll noch diesen Sommer erscheinen.

² Die Zahlen in Klammern bedeuten Seitenzahlen des besprochenen Werkes. Die Hervorhebungen sind den Erfordernissen der vorliegenden Zusammenfassung entsprechend gestaltet. Einige lateinische Ausdrücke wurden übersetzt.

ständigkeit auch in den anderen Bereichen der modernen Kultur, in Kunst, Wirtschaft, Politik usw. System und Struktur gehören einem eigenartigen Stamm der Ontologie an, dessen Grundbegriff *Funktion* ist» (11).

Der Funktionalismus «drückt sich nicht eigentlich selbst in Problemen aus, sondern beweist sich nur als ein äußerster Horizont für Problematik überhaupt. Er ist nicht Gegenstand eines Fragens, sondern eine Weise des Fragens. Es gibt keine «Problemgeschichte» des Funktionalismus» (15).

«*Funktion* ist das Grundgeschehen, von dem sich eine einheitliche, konsequente und unerschöpfliche Weltgestalt bestimmt» (Umschlag). «*Funktion* ... ergibt sich aus anderem, aus dem Ganzen des Andern. Weder ist zunächst die Funktion da, und dann bewirkt sie anderes, noch ist zunächst das Andere da, und dann erwirkt es die Funktion. Schließlich ist auch nicht zunächst das Ganze da, und dann ergibt sich Einzelnes in seinem Funktionieren. Das Ganze ist nur in der Artikulation des Einzelnen, das Einzelne hat seine Wirklichkeit im artikulierten Ganzen ... Die Kategorien *Ganzheit* und *Teil* treffen das Eigentliche gerade nicht. Weder ist die eine Funktion, in Absetzung zur andern, noch jene als Konstituens dieser, noch auch das Ganze als «von sich aus» treibende Kraft. *Sein* ist hier kein adäquater Begriff ...

Und doch beruht die Wissenschaft der Neuzeit auf der Idee der Funktion ... Erfolg und Mißerfolg des Forschungsganges sind die Kriterien, nach denen dieser seinen Fortschritt nimmt. Was den einmal gewählten Ansatz zu Weiterungen führt, hat damit schon seine Brauchbarkeit, das ist seine Wahrheit erwiesen. Dieses Denken reguliert sich aus sich selbst. Seine bloße Möglichkeit ist ihm das einzige Maß ... (Der Funktionalismus) hat seine Wirklichkeit in der geschehenden Wissenschaft; er hat sie aber auch in der Philosophie, und auch hier vom Anfang der Neuzeit an. Nur daß er hier unter anderslautenden Problemen und mit anderslautenden Begriffen auftritt; sich selber kaum kenntlich. Diesen apokryphen Funktionalismus ans Licht zu ziehen, ist die Absicht dieser Arbeit» (14).

«Der Funktionalismus kommt – was die Metaphysik nur schwer begreift – ohne Metaphysik aus. Er ist ein sich aus sich selbst organisierender und regulierender Gedanke. Er bedarf an keiner Stelle in seiner Entwicklung eines metaphysischen Elementes. ... Dagegen ist es eine Frage, wie sich der funktionale Gedanke als ganzer zum substantialen Gedanken als ganzem verhält. Sie können beide in sich abgeschlossen sein – und gerade dadurch als polare Grundmöglichkeiten sich gegenseitig fordern. Ihre Polarität könnte das Feld des Menschlichen öffnen und ausmachen» (49).

«Der Funktionalismus zeigt sich zwar in jeder Phase seiner Entwicklung als eine unabhängige und in sich vollendbare Denkweise, doch ist er im ganzen auf eine Gegenmöglichkeit verwiesen, die mit dem älteren Substantialismus in der engsten Verbindung steht. Recht verstanden klammert jener die Region von Wesen, Sein und Grund nicht aus, sondern fordert sie erneut, wenn auch in gewandelter Weise» (54).

Die nominalistische Revolution

Die mittelalterliche Auffassung von Welt und Mensch hatte einen solchen Charakter der inneren Geschlossenheit und Vollendung an sich, daß dieser Charakter gebrochen werden mußte, sollte die Geschichte überhaupt weitergehen.

Dabei ist zu beachten, «daß nicht nur überhaupt ein neuer Horizont, sondern gerade der Horizont der Neuheit aufgerissen wird, der der Entwicklung, des Fortschreitens, des Ganges, überhaupt der Zeit» (79).

Die mittelalterliche Philosophie

In der mittelalterlichen Philosophie bedeutet *Schöpfung* einen Grundbegriff und bleibenden Charakter des Seienden. Das Sein kommt nur Gott wesensgemäß zu, den Geschöpfen nicht notwendig. Das bedeutet, daß das Sein, das den Geschöpfen zukommt, einen andern Gehalt hat als das Sein Gottes. Das übertragbare Sein ist grundsätzlich abgeschwächt. Jedes endliche Seiende weist auf Gott hin, an dessen Sein es teilhat: analog.

Vom Geschöpf her: Teilhabe; von Gott her: Mitteilung. Alles Sein ist als solches vollkommen. Auch die Welt, die darum nicht als amorphes Aggregat zu denken ist, sondern als Architektur.

Rombach legt die mittelalterliche Auffassung vom Stufenbau der Welt folgendermaßen dar: «Die Stufenfolge bestimmt sich nach dem Grundriß des Seins selbst. Die Grundlagen des Seinsdenkens sind die Begriffe der *Materie*, der *Form* und der *Ursache*. Von besonderer Zusammensetzung ist dabei der Begriff der *causa* (Ursache), der sich im Anschluß an Aristoteles vierfach gliedert. Man unterscheidet eine *causa materialis* (das Materielle einer Sache), eine *causa formalis* (die jeweils ausgeprägte Form, die dieser Materie ihre Gestalt und ihre Wirklichkeit gibt), die *causa finalis* (die Endbestimmung, auf die hin die Sache angelegt ist und von der her ihre Formcharaktere verstanden werden müssen) und die *causa efficiens* (jene Ursache, die das Seiende im ganzen hervorbringt, den Anlaß dafür gibt, daß die verschiedenen *causae* in das gemeinsame Spiel eintreten können). Der innere Reichtum an Seinsgehalt entscheidet sich bei jedem Seienden danach, in welcher Weise diese Strukturelemente der Seiendheit in ihm und an ihm zum Ausdruck und zum Zusammenspiel kommen. Die Kombinationen ergeben fünf Möglichkeiten, welche demnach auch die Grundformen der Wesenheit im Gebäude der Schöpfung darstellen.

Weder Materie noch Form ist etwas für sich, sondern erst beides zusammen ergibt etwas, das für sich ... zu sein vermag ... Da nun die Form in ihrem Verhältnis zur Materie «Ursache» für die Aktualität der Seiendheit des Seienden ist, kann das Verhältnis von Materie und Form dreifach gegliedert sein. Die Form ist entweder Ursache im Sinne einer *causa formalis* oder der *causa finalis* oder der *causa efficiens*. Es entsteht jeweils eine andere Art der Seiendheit, eine andere Seinsverfassung des Seienden und dadurch eine andere Wesenheit im Gesamtbereich der geschaffenen Dinge» (61–62).

«Die erste Seinsverfassung ist dadurch gekennzeichnet, daß die Form nichts weiteres als nur *causa formalis* im Zustandekommen des Seienden ist. Die Form ist nur gerade die So-Bestimmtheit der Sache, ihre jeweilige Beschaffenheit, ihr Zustand im Hinblick auf die verschiedenen Eigenschaften» (63). Wir haben es mit den Elementen und Mineralien zu tun.

«Eine zweite, höhere Seinsverfassung entsteht dann, wenn die Form im Zusammengehen Ursache ist als *causa finalis*. Dies bedeutet, daß der Sache ein Ziel innewohnt und sie in der Fülle ihrer Bestimmtheit auch noch einen Zweck enthält, auf den hin die Bestimmungen weisen und tendieren ... Das auf sein Ziel hin angelegte und daraufhin angesetzte Seiende ist nicht von vornherein und in jedem Augenblick ganz bei sich selbst, sondern muß sich erst zu sich bringen und so sich selber gleichsam abhandeln. Wir haben hier also das belebte Seiende, die Pflanze vor uns» (63).

«Die nächst höhere Seinsverfassung entsteht dadurch, daß im Zusammengehen von *Materia* und *Forma* die Form nicht nur als *causa formalis* und *causa finalis*, sondern zuletzt auch als *causa efficiens* erscheint. Das bedeutet, daß das Seiende nicht nur das Ziel in sich hat, sondern auch noch das tätige hervorbringende Prinzip, das den Prozeß der Selbstverwirklichung betreibt, in sich trägt» und die Bedingungen dieses Prozesses mittels einer Apparatur zur Sondierung und Abschätzung der Zuträglichkeit selber besorgen muß. Wir stehen vor dem Tier (64).

«Dadurch ... daß die Form nicht gleichrangig mit der Materie ist, sondern als Ursache der Seiendheit gegenüber der Materie den Vorrang hat, gilt in bezug auf diese beiden Hauptkonstituenten, daß zwar nie die Materie ohne Form, wohl aber die Form ohne Materie sein kann. ... So ergibt sich eine neue Seinsverfassung des geschaffenen Seienden, die darin besteht, daß dieses Seiende nicht zu sich selbst unterwegs ist, denn dazu bedürfte es offener Möglichkeiten und das heißt der Materie, die das Prinzip der Möglichkeit vertritt. Dieses höchste geschaffene Seiende ... hat keine Lebensgeschichte. Es hat Leben nicht im Sinne von Entwicklung. Es gibt keinen Augenblick, an dem es weniger wäre als es sein könnte. Es ist ganz das, was es sein kann» (65). Wir haben es mit den reinen Formen, den reinen Geistern zu tun. Ihnen kommt der besondere Wesenszug der Universalität zu. Da sie nicht mit Materie verbunden sind, können

sie andere Formen in sich aufnehmen, und zwar im Sinne einer Identität, ohne sich selbst zu verlieren. Andererseits muß bei den reinen Formen, wie bereits gesagt, alles Mögliche auch aktuell wirklich sein. Die reinen Formen besitzen also in gewisser Weise alles, sind über sich selber hinaus eine geistige Verwirklichung des Ganzen (67). Daher sind die reinen Formen Geister, «sind Vollzüge des Erkennens. Erkennen ist an ihnen nicht Vermögen oder Akt, sondern sie sind in ihrer Wesenheit selber nichts anderes als Erkennen» (68).

«Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß dieser Aufbau eine kritische Stelle hat. Sie liegt in dem außerordentlichen Sprung zwischen dem materiellen und dem geistigen Seienden. Während die drei unteren Stufen aufeinander angewiesen sind und aufeinander aufbauen, bleibt die vierte und oberste Stufe abgehoben und unbedürftig in bezug auf die unteren. ... Es öffnet sich ein Riß im Ganzen dieses Weltgebäudes. Dieser Riß bedarf einer Klammer. Diese Klammer ist der Mensch» (69).

«Menschsein ist eine eigene und neue Seinsverfassung, die nach beiden Seiten hin, nach dem Materiellen und dem Geistigen orientiert ist.» Der Mensch ist «in seinen höchsten Möglichkeiten reine Form, purer Geist ..., aber er hält in der Ordnung der Geister die unterste Stufe ein, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie nicht das All in Wirklichkeit besitzt, sondern eben nur die Form des Alls in sich enthält (intentionaliter) und auf es im Ganzen bezogen ist, nicht aber es zu umgreifen vermag. ... Die bloße Form des Alls ist dem Menschen in der Weise von grundlegenden Wahrheiten gegeben, die zwar noch nichts vorwegnehmen über die Einzelheiten des Seienden, die aber doch schon das Entscheidende sagen über die Grundform des Bezugs und des Zusammenhangs alles Seienden untereinander» (70).

Es kommt dem Menschen «zwar nicht der höchste Rang, aber doch die größte Bedeutung zu. Und nur darin vermag der Grund gefunden werden, daß Christus für den Vollzug seines Erlösungswerkes Mensch geworden ist und nicht etwa Engel. ... Der Mensch ist das Modell der Welt» (71).

Die Welt «enthüllt sich nur im Durchblick durch die wechselseitigen Verhältnisse. Was das *Sein* sowohl eines jeden einzelnen Seienden wie der Schöpfung im Ganzen sagt und beinhaltet, zeigt sich nur demjenigen, der es in dieser Steigerung zu verstehen weiß. ... Alle Stufen sind Entfaltungen eines Prinzips und machen einen geschlossenen Entwicklungszug aus. Das Sein ist gleichsam schlafendes Leben, das Leben unerwecktes Empfinden, das Empfinden unbewußtes Erkennen. In den aufsteigenden Stufen enthüllt sich immer mehr der eigentliche Gehalt des Seins, die Vollkommenheit tritt immer reiner hervor und tendiert mit unaufhaltsamer Kraft auf ein höchstes Sein und eine letzte Form zu, die nicht mehr Leben, Empfinden, Erkennen in Unterschiedenheit und also auch in Einschränkung ist, sondern die als Uneingeschränktes alles in sich enthält und in der reinsten Form zur Wirklichkeit bringt. In dieser höchsten Weise ist das Sein gleichsam zu sich gekommen, ist, was es ist. Darum ist der eigentliche Name für Gott der, den er sich selbst gab: Ich bin, der ich bin ...» (73-74).

«Dies bedeutet nicht nur, daß das Sein ... erst in Gott zu seiner eigentlichen Wahrheit und Wirklichkeit aufgelichtet ist, sondern daß der Selbstbesitz der eigentliche Inhalt des Seinsbegriffes ist. ... Das Wesen von etwas ist nur zu begreifen als ein bestimmter Rang des Seins, als eine bestimmte Dichte des Seinsgehaltes oder als eine bestimmte Stufe in der Selbstheit der inneren Verfassung. Wesensunterschiede sind Rangdifferenzen ... sind Stufenformen des Seins» (75).

«Aus der mittelalterlichen Weltkonzeption ergibt sich, daß die Grundzüge von allem, was ist, dem Menschen offenbar sein können und offenbar sind. Das Mittelalter ... ist geklärt, ist eine heitere Welt ...

Die geklärte Welt ist zugleich eine geschlossene Welt. Hier ist so etwas wie *Forschung* völlig sinnlos. Das Sein des Seienden läßt nicht endlose Variationen zu, sondern enthält ein paar

Grundformen, die unserem Wissen bloßgelegt und entgegengehalten sind. Ein Fortgang des Wissens in die Unendlichkeit eines dunklen Problemhintergrundes ist unsinnig. *Fortschritt* ist noch nicht erfunden ... Die Forschung ist nicht nur nicht gegeben, sie ist auch ausdrücklich ausgeschlossen im Ganzen dieser Welt, und darum kann die neue Geistesart, die ihr Interesse gerade in die Forschung legt, nur möglich sein nach der Zertrümmerung und Auflösung der mittelalterlichen Weltkonzeption» (77).

Theologisch bedingter Neuansatz

Wenn die Welt als eine ontologische Stufenfolge, als ein in strenger Notwendigkeit gefügtes Gebäude gesehen wird, schrumpft Gott gemäß dem nominalistischen Verständnis der mittelalterlichen Philosophie gewissermaßen zu einem Punkt zusammen, «der zwar der Oberste der Schöpfung ist, aber nur darum, weil er die Schöpfung so, wie sie in ihrer Architektur notwendig war, hervorgehen ließ. Gott *mußte* die Welt schaffen, und er mußte *diese* Welt schaffen und ist darum der Knecht der Welt.» Um nun die absolute Weltüberlegenheit Gottes theologisch wieder einsichtig zu machen, meinten die nominalistischen Neuerer, «den Grundgedanken einer ontologischen Architektur der Welt aufgeben zu müssen ... Gott schafft, was er will und wie er will. Nichts ist für ihn notwendig und zwingend. Darum gibt es unter den Seienden keine Gesetze, die nicht auch anders gedacht werden könnten ... Gott schafft die Dinge nicht so, weil er sie als gut erkannt hat, sondern etwas ist gut, weil Gott es nicht anders schaffen wollte. Dies ist die Formel, die allein die Weltverhältnisse in ihrem Grunde erklärt» (81).

Die weitestreichende Folgerung aus dieser Konzeption ist, «daß das Sein nur noch so viel besagt wie *Vorkommen*, einfaches Vorhandensein, eine Stelle haben in einem unendlichen Wirklichkeitsfeld, das durch keine Aufbaugesetze geprägt ist und in dem es keine ausgezeichneten Stellen gibt, die vor anderen den Vorrang hätten oder die im Sinne eines hierarchischen Ranggefüges auf eine höchste Spitzeweise würden (83).» Es schließt keinen inhaltlichen Sinn mehr ein. «Fehlen aber die aus dem Begriff des Seins selber hervorgehenden Vorstrukturen, dann sind metaphysische Sätze unmöglich. Bedeutet *Substanz* nur das zufällige Beisammensein von Eigenschaften, das sich allein aus einem absoluten Willen ergibt, so ist damit der Inhalt des Substanzbegriffes preisgegeben» (84-85).

«Ist jedoch der Zusammenhang von Substanz und Akzidenz als Ontologicum preisgegeben, so ergibt sich auch nicht mehr die Möglichkeit eines metaphysischen Schlußes auf eine reine Substanz, das heißt auf Seele und Unsterblichkeit ... Die Substanz bleibt als das nicht unmittelbar Gegebene, als das zu Erschließende außerhalb der Evidenz und kann nur auf Glauben angenommen werden» (85).

«Ebenso wenig kann man aus der Struktur der Seiendheit die Kausalität herausziehen ... Demnach gibt es auch keinen Beweis dafür, daß die Dinge in der Form der Wirkursächlichkeit miteinander verbunden sind, oder daß etwas, das ist, immer auch, sofern es ein geschaffenes Seiendes ist, ein anderes verursachendes Seiendes voraussetzt. Der Grundsatz, daß alles, was sich bewegt, durch ein anderes bewegt sein muß – ein Grundsatz, der zur Ontologie des Mittelalters gehört –, wird von *Occam* ausdrücklich preisgegeben. Darum kann auch Gott nicht mehr als Metaphysicum aus der Kausalität erschlossen werden. Man kann ihn nur glauben» (85).

«Wesen ist nicht mehr Vollzugsweise des Seins, hängt überhaupt nicht mehr mit Sein zusammen, sondern steht diesem als bloßer Existenz gegenüber.» Das Wesen ist nur noch der Was-Gehalt (nicht mehr darüber hinaus seingehend). Damit fällt es auf dieselbe Stufe wie die Akzidenzien, die ja auf ihre Weise auch das Was der Sache definieren. Es wird gewissermaßen «flüchtig» (135). Der Seinsbegriff ist nivelliert. Es gibt im bloßen Sein keine Unterschiede. Diese liegen ausschließlich im Was-Gehalt. «Der Seinsbegriff ist nicht mehr, wie im Mittelalter, der erste Begriff, derjenige, in den alle andern zuletzt zurückgeführt und eingelöst werden können» (136).

Das Wesen des Geistes tritt immer schärfer in die Abhebung hinaus und erscheint als ein ganz anderer Bereich, der mit der (Realität) nichts mehr gemein hat. Der Geist ist nicht etwas innerhalb der Weltwirklichkeit, sondern er steht dem Ganzen der Weltwirklichkeit als der Einheit des realen Seins gegenüber und kann sich darauf nur beziehen nach ausdrücklicher und vorgängiger Absetzung davon. Seine Akte haben kein subjektives Sein, sondern nur ein eingebildetes Sein, das für sich selber gar nichts ist, sondern nur zu sein vermag durch den Bezug auf die Realität» (137).

«Dadurch, daß das Sein seines Aussagesinnes entblößt wird, wird der Geist einem Bereich des bloßen Vorkommens gegenübergestellt, ohne diesem selbst angehören zu können. Was für ein Seinssinn kommt nun dem Geist zu ...? Also ist man gerade durch die Vernichtung der Ontologie auf das ontologische Problem des Geistes verwiesen» (139).

Der grosse Wurf Descartes'

«Philosophie (als Ontologie) ist nicht möglich, da das Seiende nicht durch Vorstrukturen festgelegt werden darf und es keine Möglichkeiten gibt, aus der bloßen Idee der Seiendheit heraus allgemeine Aussagen zu treffen. Man kann nur feststellen, was ist; schlechthin entzogen bleibt die Kenntnis dessen, was sein kann, das heißt, was sich aus der Idee von Sein selbst entfalten läßt und wie der Möglichkeitsraum von Sein überhaupt beschaffen sein soll. Es gibt nach dieser (modernen) Auffassung nur die Entgegennahme des aus seiner eigenen Natur (Physis) Begegnenden, es gibt nur (Physik), das Wort im neuzeitlichen Sinne genommen. Ausgeschlossen bleibt alle Metaphysik, die über das unmittelbar Gegebene hinaus allgemeine Feststellungen und Regeln treffen will. Metaphysik und Physik fallen auseinander, ja sie zerstören sich gegenseitig. – Das Dilemma erscheint ausweglos ... Und doch wird ein Ausweg gefunden. Es ist dies die Leistung von René Descartes» (140).

«Wir können ihn (diesen Ausweg) mit unseren Worten etwa so ausdrücken: Es gibt nicht viele Seiende im Ganzen der Schöpfung, sondern nur ein einziges Ding. Die Welt ist nicht Komplexion oder Konglomerat, sondern innere Artikulation einer einzigen Sache ... Wenn es nur ein einziges Ding gibt, dann ist dies zwar in seinem Sachgehalt völlig beliebig und lediglich durch Gottes Schöpferwillkür gesetzt; zugleich ist seine Weise zu sein die Weise zu sein. Es gibt keine andere Seinsverfassung als diejenige dieses Seienden, denn es ist ja das Einzige. Wenn man dieses Seiende bestimmt, bestimmt man zugleich die Idee von Sein überhaupt, treibt allgemeine Ontologie. Wird die Vielheit des Seienden aufgegeben zugunsten der Singularität, so fällt Physik und Metaphysik zusammen. Die Physik als bloße Feststellung dessen, was gegeben ist, ist zugleich Metaphysik als Festsetzung dessen, was überhaupt sein kann» (141).

«Weil das Wesen der Wissenschaft jetzt nicht mehr in der Hinzugewinnung neuer Kenntnisse, sondern in der Auswicklung der einen Grundkenntnis beruht, gehört zu seiner Wesenheit die strenge Notwendigkeit des inneren Zusammenhanges, der nicht nachträgliche Bezogenheit eines Gedankens auf andere bedeutet, sondern Darstellung der inneren Einheit eines einzigen Gedankens: *Deduktion*.

Die Wissenschaft ist ein einziger Gedanke in der Form seiner Entwicklung aus ihm selbst. Das heißt: *Wissenschaft ist System*. System ist die neue Dimension des Wissens ...» (142).

«Das Einzige, für sich genommen, ist unfafbar und unaussprechlich. Sollte man darüber Aussagen machen können, so müßte man ja einen Punkt außerhalb zur Grundlage nehmen, um zum Reden über es befähigt zu sein. Da dies nicht möglich ist – das Eine ist ja das Einzige –, kann dieser Gedanke nur so zur Sprache kommen, daß aus ihm heraus gesprochen, er in seiner inneren Entfaltung geschehend gemacht wird. Der Gedanke ist nur als Methode faßbar, und es ist nicht so, daß es außerhalb der Methode noch etwas gäbe, auf das diese Methode applizierbar ist» (143–144).

«Es ist nicht so, daß das neuzeitliche Denken mit dem Prinzip der Erfahrung beginnt. Vielmehr ist die exakte Wissenschaft gerade in ihrem Ursprung Abwendung von den Dingen und Rückwendung in das Wissen selbst» (145).

Diese das Ganze der Welt umfassende Wissenschaft, «die *Mathesis universalis* ist nicht Metaphysik, denn sie richtet sich nicht auf etwas hinter oder über dem endlichen Seienden, sondern genau auf das Seiende selbst, ja sie entdeckt überhaupt erst das Seiende als das, was es ist, nämlich als das einzige Geschaffene» (146).

«Welt ist das eine Ding, das freilich nicht mehr nach den Ding-Kategorien der früheren Ontologie beschrieben werden kann. Kein Ding von Substantialität, sondern von solcher Verfaßtheit, daß dieses nicht (in sich selbst), sondern nur in der wechselseitigen Bezogenheit seiner Teile und Momente zu bestehen vermag. Dieses Ding hat in sich eine Gliederung und ist so sehr auf diese angewiesen, daß es nur durch die Nachzeichnung seiner Momente und ihrer Verwiesenheit aufeinander faßbar wird. Sind diese Momente das eigentliche Wesen und nicht nur die (Teile) dieses Seienden, dann müssen sie unter sich homogen sein. Momente, die qualitativ identisch, also homogen sind, können nur nach ihren äußeren Proportionen voneinander unterschieden sein. Demnach ist das Weltwissen ein Wissen von Proportionen, von Verhältnissen der Einzelmomente zueinander. Wissen ist demnach immer Wissen des Meßbaren und Zählbaren. Meßbarkeit ist der einzige Hinblick, unter dem sich die neue Wissenschaft dem Seienden zu nähern vermag. *Mathesis universalis* ist messende, zählende und rechnende Wissenschaft – ist exakte Wissenschaft ...

Mathesis universalis als exakte Wissenschaft konstituiert eine neue Welt. Das, was früher als das Akzidentelle, Zufällige, Wechselnde und darum gerade nicht eigentlich und im strengsten Sinne Wissenschaftliche galt, nämlich die bloße Quantität, das bloße Wie-Groß und Wie-Viel, das am Wesen keinen oder nur einen sehr geringen Anteil hatte, wird jetzt gerade zum vordringlichen und schließlich zum einzigen Kriterium des Seienden. *Mathesis universalis* als exakte Wissenschaft ist vielleicht die radikalste Umdeutung des Weltganzen, die die Menschheitsgeschichte enthält» (148).

Entsprechend dem mathematischen Charakter dieser universalen Wissenschaft, bedeutet die vollkommene Fragestellung «die Veränderung einer Dingfrage in das entsprechende mathematische Problem. Dieses ist die Einheitsfrage, die alle Natur in einer einzigen Wesenheit, schließlich in der Welt aufgehen läßt. Was-Fragen werden Wieviel-Fragen» (400).

Dinge sind nur Abstraktionen, die Realität enthält nur den Strukturzusammenhang von Natur überhaupt, das kontinuierliche Gewebe von Beziehungen, die eine einzige Grundbezogenheit des einen in sich selbst sind. Ordnung und Geordnetes sind nicht je anderes. Das Geordnete ist nur eine vom endlichen Verstehen einseitig fixierte Ansicht des fließenden Vorganges, als den man die Natur eigentlich verstehen muß (417).

Als Grundlagen unserer sinnlichen Anschauungen «gelten die Eigenschaften der körperlichen Natur im allgemeinen, also der Ausdehnung, ebenso die (Figuren) der ausgedehnten Dinge und ihre Quantität; ebenso die Größe und die Zahl, der Ort und die Zeit und alles Ähnliche, das sich in dieser Weise festhalten läßt. Es sind dies die Kategorien der Arithmetik und der Geometrie, genauer und im Sinne Descartes': die Dimensionen der *Mathesis*» (445).

«Die Klarheit und Distinktion einer Vorstellung ist das ausreichende, wenn auch einzige Kriterium für die Zugehörigkeit eines Phänomens zur wahren Welt der Wissenschaft. Dieses Grundgesetz der Region des Geistes heißt bei Descartes *regula generalis* und ist von ihm in die Formel gefaßt: Alles das ist wahr, was völlig klar und distinkt von mir aufgefaßt werden kann» (468).

Wolf Roberer

Nochmals: Kirche und Naturwissenschaftler

Wir beabsichtigen zwar nicht, regelmäßig Leserzuschriften abzdrukken, weil das den Rahmen unserer Zeitschrift sprengen würde. Aber diesmal bringen wir doch zwei Zuschriften, weil sie uns den Kommentar der letzten Nummer (Einsamkeit des Naturwissenschaftlers in der Kirche) recht gut zu ergänzen scheinen.

Die Redaktion

Mit Interesse las ich Ihren Aufsatz (Einsamkeit des Naturwissenschaftlers in der Kirche), da mir als Physiker die angeschnittenen Fragen nicht fremd sind. Ich stimme der Grundtendenz dieser Zeilen zu – die Nichtanerkennung oder Geringschätzung der naturwissenschaftlichen Methode durch die Mehrzahl der Theologen und das fehlende Gespür für die Welt, in der der Naturwissenschaftler lebt und denkt. Doch glaube ich, daß nicht nur vom Theologen ein Gesinnungswandel verlangt wird – auch wir Naturwissenschaftler müssen die Grundlagen unserer Erkenntnisse immer wieder von neuem überdenken und in Frage stellen.

► Ich bezweifle nicht, daß die Bibel keine leichte Lektüre ist. Sie muß jedoch ein nicht nur schwer verständliches, sondern sogar unverständliches Buch werden, wenn man an sie die Kriterien der physikalischen Methode legt. Damit sagt man indirekt, daß es außer der physikalischen keine Wahrheit gibt – und alles in dem engen Rahmen der physikalischen Gesetze Platz hat. Solch eine Forderung aufzustellen ist meiner Meinung nach kein Naturwissenschaftler berechtigt.

Denn einmal gibt es eine unendliche Fülle von Wirklichkeiten, die durch kein physikalisches Gesetz zu erklären sind – man denke nur an die Vielzahl nichtberechenbarer Verhaltensweisen der Menschen. Es gibt aber auch unzählige (Einmaligkeiten), die nicht wiederholbar sind – jeder Mensch ist bis in seinen Fingerabdruck einmalig. Mir bereitet es keine Schwierigkeit, an Wunder zu glauben. Wenn es einen allmächtigen Gott gibt oder wenn ich an einen allmächtigen Gott glaube, dann werde ich ihm auch zutrauen müssen, daß er die Wirklichkeiten dieser Welt in jeder beliebigen Weise transformieren kann.

► Es wird die mangelnde Objektivität der evangelischen Berichte beklagt, die sicherlich viele schwere Probleme birgt. Doch ist nicht durch die moderne Physik – speziell die Quantentheorie – die objektive Erkenntnis der Welt als unmöglich postuliert worden? Wir erkennen eine Welt – oder besser einen bestimmten winzigen Teil der Welt –, die durch die spezifische naturwissenschaftliche Methode des Experimentes und der Messung verändert wird. Wir können durch geeignete Anordnungen den Einfluß der Meßapparatur verkleinern; jedoch nur bis zu einer bestimmten Grenze, die durch das Plancksche Wirkungsquantum markiert ist.

► Auch ein Satz wie (Für ihn gelten die Weltgesetze als unveränderlich) kann nicht als letzte Wahrheit hingenommen werden. Einmal hat die moderne Physik gezeigt, daß Gesetze nur einen begrenzten Gültigkeitsbereich besitzen. Die Newtonsche Mechanik versagte bei sehr hohen – mit der Lichtgeschwindigkeit vergleichbaren – Geschwindigkeiten und wurde durch die umfassendere Relativitätstheorie abgelöst. Sie versagte ebenfalls im atomaren Bereich und wurde durch die Quantentheorie ersetzt. Generell wurde der starre Rahmen der klassischen Physik mit den absoluten und unabhängigen Größen Raum, Zeit, Materie und Kausalität durch die moderne Physik gesprengt; ein Prozeß, der sein Ende noch nicht erreicht hat.

Die Gesetze der Naturwissenschaft sind durch die experimentellen Nachweismöglichkeiten begrenzt. Sie gelten innerhalb eines bestimmten Raum-Zeitabschnittes. Wir vertrauen darauf, daß sie auch in Zukunft gelten oder sich nur unwesentlich ändern, und entsprechend planen wir. Beweisen läßt sich diese Unveränderlichkeit nicht. Sie ist als Arbeitsprinzip unerlässlich und infolge einer langen Erfahrung vernünftig. Man sollte sich jedoch hüten, sie für universell über alle Grenzen zu halten, denn tatsächlich wissen wir hierüber nichts.

Dr. J. B.

* * *

Ist die Diskrepanz zwischen Kirche und Naturwissenschaft nicht viel eher eine Misere aus geschichtlicher Entwicklung als ein Mißverstehen-Müssen a priori?

Die Art des theologisch-philosophischen Denkens der Kirche bestimmte das allgemeine Denken der Menschen, bis es vom naturwissenschaftlichen Denken verdrängt und abgelöst wurde. Diese Art des rational-kritischen Denkens beherrscht in steigendem Maß das allgemeine Denken. Beide Möglichkeiten der Denkweise kollidierten und entwickelten sich bis zu harter Feindschaft auseinander. Eine geschichtliche Entwicklung muß aber keine Naturgegebenheit bedeuten. Vielleicht sind wir heute an dem

Zeitpunkt angelangt, an dem Menschen beider Denkrichtungen das Aufeinander-angewiesen-Sein erkennen und sich bereit finden, voneinander zu lernen, voreinander Respekt zu haben. Wenn sich beide nicht als Herrschen-Wollende, sondern als Dienen-Wollende verstehen, werden sie – wie Einstein zum Beispiel – erkennen, daß sie im Grund beide Gott dienen und sehr einander bedürfen.

Wenn die Theologie (Präzision und Redlichkeit des Ausdrucks als Zeichen der Ehrlichkeit des Denkens) annimmt, kann ihr das nur von großem Nutzen sein – bis zu dem Punkt, an dem der Naturwissenschaftler schon in seinem eigenen Bereich das Staunen und Wundern lernt. Wo wir an die Grenzen unseres Auffassens und Denkens stoßen – in der Theologie sowie in der Naturwissenschaft – dorthin reichen weder Worte noch Präzision.

Die lebendige Kirche muß die sich wandelnde Erde in ihrer ganzen Erscheinungsform und Erkenntnistiefe (oder Oberfläche) in Liebe annehmen und einschließen.

Der Naturwissenschaftler aber muß einsehen, daß er sein analytisch-kritisches Denken nicht überall gebrauchen kann. Wenn er zum Beispiel eine Frau analysiert in anatomischer, chemischer, psychologischer Weise, wird er sehr interessante Vorträge halten und Bücher über dieses Thema schreiben können – aber er wird auf diese Weise kein Leben, keine Ehe mit ihr führen können. Dazu braucht er einen ganzheitlichen Lebensvollzug – das heißt nicht nur sein Intellekt, sondern sein Geist, seine Sinne, sein Gefühl, seine Seele und sein Leib müssen engagiert sein – er muß sie lieben.

Schon Petrus warnt davor, an die Heilige Schrift nur mit dem Intellekt heranzugehen (2. Petr 1, 20–21), da das Zeugnis vom lebendigen Gott ganzheitlich erfaßt und beantwortet werden will. Heute, da die Kirche bereit ist, ihre Fehlhaltungen einzusehen und neue Wege zu gehen, sollte fairerweise auch der Naturwissenschaftler einsehen, daß er mit seinem sehr spezifizierten Denkvermögen nur einen recht kleinen Ausschnitt der Lebenswirklichkeit erkennen kann. Diesen Ausschnitt sollte er nicht für das Ganze setzen und glauben, ein Richtiges wäre in jedem Falle das Richtige. Nicht die Welt als Ausschnitt, sondern die Welt als Fülle ist uns als Christ geboten. Ihre Fehlhaltung sollten sie daran erkennen, daß viele in ihren Ehen und Familien, das heißt als Menschen versagen, weil sie da, wo sie als ganzer Mensch gefordert sind, lediglich naturwissenschaftliche Denkschablonen anwenden. Sie erfahren bestimmt, wenigstens einmal in ihrem Leben, daß die großartigsten wissenschaftlichen Leistungen sie nicht davon dispensieren, Mensch zu sein.

Dieses Menschsein müssen wir heute alle neu lernen. Wir müssen lernen, die künstliche Kluft zwischen Geist und Körper im Leib zu überwinden. Im Leib, der in der Materie des Körpers Gestalt gewordener Geist ist; Geist, dem der Körper Ausdruck und Anruf ist. Wir müssen lernen, an die geistigen Dinge mit dem entsprechenden Werkzeug heranzutreten, um wahrhafte Antworten zu erhalten. Wie es ein Uding war, mit theologisch-philosophischem Denk-Handwerkzeug an naturwissenschaftliche Probleme heranzugehen, genau so ist es ein Uding, mit naturwissenschaftlichem Denk-Handwerkzeug an die Bibel heranzugehen. Mag die Exegese zum Beispiel noch so interessante geschichtliche und völkerkundliche Details herauschälen – ob sie uns wirklich helfen kann, dem lebendigen Gott hier und heute zu begegnen? Damit will ich ihr Tun nicht negieren, nur nicht überbewerten. Vielen Menschen hülfte es heute bedeutend mehr und würde ihren Weg zu Gott erleichtern, wenn die Menschen, die ihr Sein ganz Gott geweiht haben, die Priester, die es übernommen haben, Zeugnis für Christus zu geben, selber von der Liebe erfaßt und erfüllt wären und Liebe leben würden.

Liebe braucht keinen Beweis und keine Begründung und ist immer und jedem glaubwürdig. Ein Beispiel: Johannes XXIII.

Der Verstand kann subtilste Vorgänge erfassen und erkennen, den lebendigen Menschen und den lebendigen Gott kann allein die Liebe erfassen und erkennen.

Ein Mensch ist beschreibbar, erklärbar, abbildbar – ich lerne ihn doch erst kennen, wenn ich ihm begegne! Genau so mit Gott. Er hat uns ja nach seinem Bild gemacht. Er sagte uns von sich, wir wissen von ihm durch das Zeugnis seines Sohnes. Wenn wir dieses im Glauben annehmen, dann werden wir fähig, ihm zu begegnen, und darin erst werden wir gewürdigt, ihn zu erkennen, soweit wir ihn zu erfassen vermögen. Erkennen vor dem Glauben wäre Zwang! Und Gott wünscht uns atemberaubend frei.

Wenn wir uns als Geschöpf begreifen, Geschöpf Gottes, wie kann uns sein Wunder-Tun so bedrängen? Wir Menschen verfügen über die Schöpfung innerhalb ihrer Gesetzmäßigkeiten; Gott der Schöpfer, der nicht an die Gesetzmäßigkeiten seiner Schöpfung gebunden ist, er verfügt, wenn er sich uns als der Seiende manifestieren will, eben als Schöpfer über seine Schöpfung.

L. v. H.

Eingesandte Bücher

«Ehe». Zentralblatt für Ehe- und Familienkunde. Quartalschrift. Hauptschriftleiter: Theodor Bovet, Basel. Verlag Paul Haupt, Bern/Katzmann-Verlag, Tübingen.

Erlinghagen Karl: Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland. Verlag Herder, Freiburg 1965. Herderbücherei Nr. 195, DM 3.95.

Esser Kajetan: Der Laie im ursprünglichen Minderbrüderorden. Max-Hueber-Verlag, München 1965. 19 S., geheftet DM 2.80.

Fenz Augustinus Kurt: Auf Jahwes Stimme hören. Wiener Beiträge zur Theologie, Band VI. Herder Verlag, Wien 1964, 132 S., kart. Fr. 11.60.

Filthaut Theodor: Zeichen der Auferstehung. Zur Erneuerung der christlichen Grabkunst. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1965. 50 S. und 8 ganzseitige Fotos, kart. DM 7.80.

Fischer Franz: Die soziale, demokratische und organisatorische Unterentwicklung der Kirche als die Hauptursache der grossen Phasenverschiebung in ihrem Verhältnis zum Industriezeitalter und des damit verbundenen Verlustes der Jugend, der Intelligenz und der Massen. Eigenverlag, Wien 1964. 64 S., geheftet.

Flüeler Augustina: Das sakrale Gewand. Band 8 «Sakrale Kunst». NZN-Verlag, Zürich 1964. 120 S., kart. Fr. 28.—.

Förderer Walter M.: Kirchenbau heute — für morgen? Fragen heutiger Architektur und Kunst. Band 7 «Sakrale Kunst». NZN-Buchverlag, Zürich 1964. 120 S. mit 187 Kunstdruckabbildungen, kart. Fr. 28.—.

Franks Gabriel: USA. Reihe: Die Kirche unter den Völkern, Band III. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1965. 212 S., Leinen DM 19.80.

Gagern Friedrich E.: Eheleiche Partnerschaft. Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft. 5., erweiterte Auflage. Manz Verlag, München 1963. 352 S., Leinen DM 24.80.

Gastgeber Karl: Gotteswort durch Menschenwort. J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung. Wiener Beiträge zur Theologie, Band VII. Verlag Herder, Wien 1964. 318 S., kart. Fr. 19.—.

Theologische Kurse für katholische Laien

8 Semester systematische Theologie für Akademiker und Lehrpersonen Vorlesungs- und Fernkurs

Beginn des 6. Lehrganges 1966/70 am 1. Oktober 1966

Prospekte und Auskünfte: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (051) 47 96 86

Herausgeber: Apogetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins.

Redaktion: 8002 Zürich, Scheideggstraße 45, Telefon (051) 27 26 10.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration Orientierung, 8002 Zürich, Scheideggstraße 45, Telefon (051) 27 26 10, Postcheckkonto 80-27842.

Abonnementspreis: SCHWEIZ: Jahresabonnement Fr. 15.—; Halbjahresabonnement Fr. 8.—; Gönnerabonnement Fr. 20.—; Einzahlungen auf Postcheckkonto 80-27842.

Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement. — BELGIEN-LUXEMBURG: bFr. 190.—/100.—. Bestellungen durch die Administration Orientierung. — DEUTSCHLAND: DM 16.—/8.50, Gönnerabonnement DM 20.—. Bestellungen und Anzeigenannahme durch die Administration Orientierung, Scheideggstraße 45, 8002 Zürich.

Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Konto Nr. 785, Psch.-Amt Ludwigshafen, oder Nr. 17525 Karlsruhe, Orientierung. — DÄNEMARK: Fr. 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 20-76791. — ITALIEN-VATIKAN: Lire 2200.—/1200.—, Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicola da Tolentino, 13, Roma. — ÖSTERREICH: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.—/50.—. — USA: jährlich \$ 4.—.

Herrn Heierle Paul
Furkastr. 70
4054 Basel

Konzil und Wirklichkeit

Das aktuelle, reichhaltige, Theologen wie Laien ansprechende

Sonderheft der «Schweizer Rundschau»

Nr. 7/8 vom Juli/August 1966, Umfang 128 Seiten, Ladenpreis Fr. 8.80

Aus dem Inhalt:

Dr. Hans Urs von Balthasar	Der ganze Bogen
DDr. Josef Duß-von Werdt	Der Laie in der nachkonziliaren Kirche
Prof. Dr. Alois Sustar	Zur Priesterausbildung
Dr. Otto Wüst	Zur gesamt-schweizerischen Seelsorgeplanung
Prof. Dr. Leonhard M. Weber	Die Kirche in der Welt von heute — Das Konzilschema 13
Prof. Dr. Magnus Löhrer	Zur Erklärung über die religiöse Freiheit
Prof. Dr. Franz Böckle	Das Problem der Mischehe
Dr. John T. Noonan, Jr.	Das Konzil und die Empfängnisverhütung
Prof. Dr. Otto Angehrn	Kanzelverkündigung: Hoffnung und Enttäuschung
Christopher Derrick	Beim Trimmen der Arche

Von früheren Sonderheften können noch abgegeben werden:

Nr. 2/3; 1962, «Arzt und Arznei» zu Fr. 5.80

Nr. 2/3, 1964, «Probleme des kulturellen Föderalismus» zu Fr. 8.80

Nr. 3/4, 1966, «Fragen der Staatsauffassung und der Staatsreform» zu Fr. 8.80

Zu beziehen durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag

Union Druck + Verlag AG
Postfach, 4500 Solothurn 1

An der
Schule für Sozialarbeit Luzern
ist die Stelle eines vollamtlichen

Rektors

neu zu besetzen.

Aufgabenkreis:

Organisatorische und administrative Leitung der Schule
Vertretung der Schule in der Öffentlichkeit
Übernahme von einzelnen Unterrichtsfächern

Voraussetzungen:

Akademische Ausbildung
Mehrjährige berufliche Praxis
Interesse an der sozialen Arbeit

Stellenantritt und Besoldung nach Vereinbarung

Bewerbungen mit handgeschriebenem Lebenslauf, Zeugnissen und Referenzen sind zu richten an Dr. Otto Meyer, Hirschmattstr. 15, 6000 Luzern.