



WACHSET UND MEHRET EUCH! Mit diesem Segen, so faß' ich es auf, ward uns von Dir die Fähigkeit und Macht gewährt, sowohl auf vielerlei Weise zu künden, was wir in einerlei Weise im Geiste vor uns haben, wie auch auf vielerlei Weise im Geiste aufzufassen, was wir unter einer Form dunkel gekündet lesen. (Augustinus, «Bekenntnisse» Buch 13, Kap. 24)

Austausch des Geistes

Wer sich die Mühe macht, in einen fremden Geist einzudringen, wird bestimmte Erfahrungen machen. Zunächst stößt er auf größte Schwierigkeiten. Nichts ist so schwer, wie eine neue Bewußtseins- und Empfindungsweise anzunehmen. In ihr stellt sich alles anders und neuartig dar. – Ist er jedoch einmal hineingekommen, erscheint ihm alles leicht und klar und selbstverständlich. Von innen gibt es keine Grenze, aber von außen ist die Distanz schier unüberwindlich. – Am größten ist die Trennung dort, wo der andere Geist noch nicht einmal als anderer Geist erscheint, sondern als Irrtum, Dummheit, Rückständigkeit oder bössartige Täuschung.

Wer jedoch einmal erfahren hat, wie unvergleichlich klar eine fremde Denkweise sein kann, wenn sie nur von ihrer Grunderfahrung her verstanden ist, der wird offen sein für weitere Geisterfahrungen und wird auch seine eigene Lebenswelt als begründet in einem – vielleicht längst vergessenen – Geist sehen lernen.

Alle diese Geistformen, die Völker, Zeiten, Gemeinschaften und einzelne tragen, unterscheiden sich zwar scharf, stehen aber doch in einem Wechselbezug zueinander. An diesem Gespräch der Geister teilzunehmen ist für den Menschen wesentlich.

Augustinus, der Kirchenvater aller christlichen Bekenntnisse, gibt eine eigentümliche, noch nirgendwo recht vernommene Erklärung des Schriftwortes: «Wachset und mehret euch!» – Nach strenger Prüfung des Textzusammenhanges kommt er zu dem Ergebnis, daß dies eigentlich eine Aufforderung zur vielfachen Auslegung der Offenbarung ist. Die Offenbarung wird nur dann richtig angenommen, wenn ihr einfacher Sinn in vielfacher Weise ausgelegt wird. Wie die Menschen miteinander leben und sprechen, so sollten auch die vielfachen Bekenntnisse miteinander leben und sprechen. Im Gespräch der unterschiedlichen Geister kommt der eine Geist zur Sprache.

Wer dies begreift, wird besser verstehen, was «Leben des Geistes» meint. Er wird andere Grundauffassungen nicht nur tolerieren, sondern fordern und fördern. Und wie das Gespräch «hin und her» geht, ohne seinen Ort zu verlassen, so wird auch der zwischen den Sinndeutungen «hin und her» gehen, ohne sich und seine Überzeugung zu verlieren.

Heinrich Rombach

Aus: Heinrich Rombach, Leben des Geistes (siehe Besprechung letzte Seite).

ÖKUMENE

Erster ökumenischer Europa-Gipfel: Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und Konferenz Europäischer Kirchen begegneten sich in Chantilly – Dynamische Konzeption von «konziliarer Gemeinschaft» – «Schmerz» über fehlende eucharistische Gastfreundschaft – Die Kunst «es» andere tun zu lassen. Karl Weber

Wird «Confessio Augustana» Lutheraner und Katholiken einen?: Katholisch-lutherische Arbeitsgruppe löste Diskussion um die katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses von 1530 aus – Worum ging es damals? – Wertungen Luthers – «Leisetreterei» als Vorwurf? – Verbindlichkeit und Entwicklungsfähigkeit der Bekenntnisformeln – Tränenlose Wette gegen die Anerkennung im Jahr 1980 – Notwendender wäre ein gemeinsames Bekenntnis zur Einheit in der Vielfalt. Albert Ebnetter

THEOLOGIE

Der Einzige: Die Unvergleichbarkeit Gottes nach Deuteriojesaja – Gemeinsamer Glaube an Gott als den Einzigen erst in unverfügbarer Zukunft – Prophetisches Heilswort an ein Volk unter fremder Macht und in fremdem Land – Unterscheidung alles Geschaffenen von der abgründigen Transzendenz Gottes – Kritische und solidarische Geschichtserfahrung – Absolutsetzung durch den Menschen als Götzendienst entlarvt – Herrsein über Schöpfung und Geschichte – Gott ist so frei, einen Heiden zum Retter zu salben – Gott, der das Heil wirkt und das Unheil schafft – Bedrohende Götzen und politische Mächte sind nicht unverwundbar – Aufforderung zur Furchtlosigkeit – Die übermenschliche Dimension des Bösen und der Mensch – Gottes Treue in der Einheit von Schöpfung und Geschichte – Eine analoge Gotteserfahrung bei Hölderlin. Walter Strolz, Freiburg/Br.

TERRORISMUS

Äußerungen der Kirchen: Haben sie einen spezifisch christlichen Beitrag anzubieten? – Nach der Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland (September 1977) nun auch ein 14seitiges Dokument der katholischen Bischöfe – «Auch der Feind ist unser Nächster» – Unklare Anlehnung an die Bergpredigt – Die Feindesliebe und die Allensbach-Umfrage – Das Risiko, selber verdächtigt zu werden. Peter Hertel, Hannover

ZUSCHRIFTEN

Im Gespräch mit unsern Lesern: Reaktionen auf unseren Kommentar *Zum Beispiel Helder Câmara ...* – Wofür steht der Bischof? – Aus seinem Brief an einen Freund in Münster – Die Parallele im Tschad – Kolonialistische Eucharistie? – Schwangerschaftsabbruch und Lebensbegriff (Zum Beitrag von Karl-Heinz Weger) – Wissenschaften und «Wirklichkeit» – Andere Aspekte – Die personale vor der biologischen Zeugung.

BUCHBESPRECHUNG

Heinrich Rombach, Leben des Geistes: Eine Bildphilosophie – Sie bringt den Wissenschaftler jeder Art mit seinen oft vergessenen Grundlagen in Kontakt. Dietmar Mieth, Fribourg

Ökumene vor einem Konzil?

Vom 10. bis 13. April 1978 fand in Chantilly (Frankreich) die erste Begegnung zwischen dem *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen* und der *Konferenz Europäischer Kirchen* statt. Beide Organisationen entsandten je vierzig Teilnehmer. Es war dies so etwas wie ein ökumenisches Gipfeltreffen der Region Europa.

Daß auf dieser Ebene ein solches Treffen Wirklichkeit wurde, ist gewiß von geschichtlicher Bedeutung. Nicht weniger wichtig ist es, daß Europa ernsthaft beginnt, die Hypotheken abzutragen, die es sich bezüglich Spaltungen und Unfrieden im Verlauf der Geschichte aufgeladen hat. Erzbischof *Roger Etchegaray* von Marseille, der Präsident des «Rates der Europäischen Bischofskonferenzen», hat dies gleich zu Beginn deutlich gesagt: «Vergessen wir nicht, daß alle konfessionellen Spaltungen von Europa ausgingen und daß unsere Erde, so müde sie auch sein mag, ebendort die fruchtbarsten Keime und die anregendsten Modelle für den Dienst an der Einheit wiederfinden kann.»

Die beiden großen Themen des Anlasses waren *Einheit* und *Frieden*. Die Spaltung der Kirchen verhindert nämlich auch eine überzeugende Friedensarbeit. Der Begriff der Einheit darf sich nicht auf die Zusammengehörigkeit einer bestimmten Gruppe von Christen beschränken. Er steht immer schon im Dienst an den Menschen überhaupt und bekommt von dorthier eine eigene Dynamik. So ergänzen sich sinnvollerweise die zwei Themenkreise, die am ersten Tag in vier Referaten eingeleitet wurden. Nach Kardinal *George Basil Hume*, Erzbischof von Westminster, ist eine ungeteilte Kirche das Ziel; im Hinblick auf dieses Ziel sei aber nicht zu fragen, «was für eine Verschiedenheit tragbar sei, sondern welche Art von Pluralismus wünschenswert sei (vgl. *Kasten*). Für das nächste Jahrzehnt sei den verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften folgende Traktandenliste gesetzt: Erstens die Einheit und Fülle des Glaubens innerhalb der Verschiedenheit der variierenden und annehmbaren Unterschiede in der Ausformulierung des Glaubens, und zweitens die Beziehung der verschiedenen christlichen Gemeinschaften in der Einheit einer einzigen Kirche.»

Der Kardinal griff zur Erläuterung der Verbindung von notwendiger Verschiedenheit mit Einheit den Begriff *Konziliare Gemeinschaft* auf, einen Begriff also, den die Versammlung des Weltkirchenrates 1975 in Nairobi angenommen hatte und den das Einheitssekretariat als «einen der wichtigsten Beiträge in der Suche nach Einheit» bezeichnet hatte (vgl. Orientierung 1977/1, S. 2ff.; SPCU Information Service 1977/1, n. 33, p. 8). Dieser Begriff sei *dynamisch* aufzufassen, so wird in einem der Schlußberichte deutlich gesagt. In dieser Sicht der Dinge befinden sich die Kirchen und christlichen Gemeinschaften in einer vorbereitenden Phase auf ein Konzil, was den Präsidenten der «Konferenz Evangelischer Kirchen», *André Appel*, Straßburg, veranlaßte, vom «Anfang einer präkonziliaren Zeit» zu sprechen.

Wie weit man auf diesem Weg schon ist, wurde für einen Beobachter nicht besonders deutlich. An gutem Willen und an einem menschlich aufgeschlossenen Verhalten der Beteiligten scheint es nicht zu fehlen. Aber das Gewicht der Verschiedenheit in der Doktrin lastet immer noch auf den Gemütern. Dies zeigte sich vor allem in der Frage der Interkommunion.

Interkommunion – ein ungelöstes Problem

Es gab in Chantilly keine eucharistische Gastfreundschaft. In der Botschaft heißt es jedoch: «Es schmerzt uns, daß wir nicht in der Lage sind, gemeinsam zum Tisch des Herrn zu gehen, und daß wir kein ungeteiltes Zeugnis von unserem Herrn zu geben vermögen.»

Beachtenswert ist der Wunsch nach der gemeinsamen Eucharistie, der sich in diesem Schmerz verbirgt, und damit auch der Stellenwert der Eucharistie im Bemühen um die Einheit. Kann die Interkommunion als Mittel im Zusammenwachsen zur Einheit betrachtet werden oder nur als Zeichen einer bereits verwirklichten Einheit? In diesem Punkte gingen die Meinungen weit auseinander, je nach dem Gewicht, das man der je unterschiedlichen Doktrin gab. Im Schlußbericht (Sektion I) wurde denn auch dieses Problem als ungelöst angeführt, allerdings wohlverstanden mit einem Fragenkatalog zur Selbstprüfung:

«Ist eine völlige Übereinstimmung im Glauben erforderlich, bevor wir gemeinsam vom selben Brot essen? Welches sind die Gründe für die Unterscheidung zwischen der Eucharistie als Mittel zum Zusammenwachsen in Einheit und der Eucharistie als ein Zeichen erreichter Einheit? Wenn Christus der Gastgeber am Tisch der Eucharistie ist, warum können wir seine Einladung nicht gemeinsam annehmen? Wenn dagegen Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft identisch sind, haben wir dann noch das Recht, miteinander in Verbindung zu stehen? Wie ausdrücklich muß diese Glaubensaussage sein, wenn wir uns diesen heiligen Mysterien nähern?»

Diese Fragen dienten der Diskussion. Sie blieben offen. Als Suggestivfragen dürften sie sich weit über diese versammelten Kirchenführer an alle Christen richten.

Will man die Lösung den Nachfolgern überlassen?

Das dynamische Einheitsverständnis hat vielleicht den einen kleinen Nachteil, daß man sich immer erst am Anfang eines Wachstumsprozesses glaubt, die erreichte Gemeinsamkeit zu wenig ernst nimmt und somit die Lösung auf unbestimmte Zeit den Nachfolgern überläßt. Besteht nicht doch die Gefahr, daß man an der Basis der langen ökumenischen Debatten müde wird und praktische Lösungen anstrebt, wo die verschieden formulierten Doktrinen weniger Gewicht haben? Sind nicht einige der offenen Fragen auf der Ebene theologischer Reflexion weiter gediehen und von den Kirchenleitungen zu wenig beachtet worden? Wenn man von geschichtlichen Ereignissen spricht, sollte man doch auch den Mut haben, geschichtliche Konsequenzen zu ziehen, sonst könnte eine Einheit der Christen ohne Einheit der Kirchen diese Kirchenführer vor neue Tatsachen stellen. Kardinal Hume ließ durchblicken, daß man sich dieser Problematik bewußt ist: «Manche sind an unseren ökumenischen Debatten und Diskussionen nicht interessiert; sie finden Diskussionen über Fragen der Doktrin für ihr Leben nicht relevant und die Kirche als Institution von geringer Wichtigkeit.» Die Diskussion machte klar, daß dies auf viele der jüngeren Generation von Christen zutrifft, die eine mehr existentielle Lösung für unsere Uneinigkeit anstreben (vgl. Schlußbericht, Sektion I).

Gewiß lassen sich praktische Lösungen auch nicht forcieren. Die Kirchenführer der verschiedenen Kirchen kann man nicht im Stil eines Konklaves einsperren und erst dann wieder herauslassen, wenn sie zu einem praktischen Ergebnis gekommen sind. Für ein solches Verfahren, das man nur im Scherz nennen darf, fehlt es an Verbindlichkeit und Auftrag der Teilnehmer. Trotzdem dürfte ein Schritt auf eine «Konziliare Gemeinschaft» hin getan sein.

Was die *Friedensarbeit* der Kirchen betrifft, hörte man Worte der Selbstanklage. Bischof *Werner Krusche* aus Magdeburg (DDR) warnte vor Überheblichkeit, weil die Kirchen in der Vergangenheit keinen besonderen Leistungsausweis vorzuweisen haben. Vorsicht herrschte auch, weil gegenüber weniger pluralistischen Gesellschaftsformen Verständnis und Rücksichtnahme verlangt wurden.

Die gesellschaftspolitische Relevanz kirchlicher Einheit kommt wahrscheinlich in andern Regionen der Welt besser zur Geltung. Das alte Europa, auch wenn es sich vom Atlantik bis zum Ural versteht, täte gut daran, anderswo. z. B. in Lateinamerika, etwas zu lernen.

Karl Weber

Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses der Lutheraner?

Wird das Grundbekenntnis der lutherischen Kirchen, die *«Confessio Augustana»* (CA), die auf dem Augsburger Reichstag von 1530 die Trennung der «altgläubigen» Katholiken und der «evangelischen» Protestanten einleitete, im 450. Jubiläumsjahr 1980 von der katholischen Kirche als eine «legitime Ausprägung christlicher Wahrheit» anerkannt und damit zu einem Basisdokument der Versöhnung werden? Ist nicht schon der Gedanke daran allzu schön, um wahr werden zu können? Erstaunlich ist immerhin, daß der vor vier Jahren vom Münsteraner Theologen *Vinzenz Pfnür* auf der römischen Tagung der lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe lancierte «Versuchsballon» einer möglichen katholischen Anerkennung der CA ein unerwartetes Echo ausgelöst hat, und zwar bis in höchste kirchliche Ränge hinauf.

Kardinal *Willebrands*, der Präsident des Einheitssekretariates, hat die Bemühungen um eine katholische Rezeption des Augsburger Bekenntnisses als Basis einer Bekenntniseinheit begrüßt. «Man kann nur wünschen», schrieb er, «daß unvoreingenommene historische und theologische Untersuchungen die Bedeutung der *Confessio Augustana* zu klären versuchen, um so die Wiederherstellung der Einheit in der Unterschiedenheit zu ermöglichen und der vom Herrn gewollten Einheit in der Wahrheit zu dienen.»¹ Zuvor hatte schon der Theologe und heutige Kardinal *Joseph Ratzinger* in einem im Januar 1976 in Graz gehaltenen und seither oft zitierten Vortrag erklärt, die Anerkennung der *Confessio Augustana* und damit die Feststellung der Katholizität der Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses wäre «weit mehr als ein bloß theoretisch-theologischer Akt, der unter Historikern und Kirchenpolitikern ausgehandelt wird». «Er würde vielmehr eine konkrete geistliche Entscheidung und insofern ein neuer geschichtlicher Schritt auf beiden Seiten sein. Er würde bedeuten, daß die katholische Kirche in den hier gegebenen Ansätzen eine eigene Form der Verwirklichung des gemeinsamen Glaubens mit der ihr zukommenden Eigenständigkeit annähme.»

Der Stand der Diskussion

Auf nichtkatholischer Seite bekundete die Vollversammlung des *Lutherischen Weltbundes* in Daressalam, Sommer 1977, ihre Bereitschaft, mit der römisch-katholischen Kirche in einen Dialog über die Frage der Anerkennung einzutreten. Sie räumte den Gesprächen über dieses Thema die Prioritätsstufe «A» ein und forderte in einem eigentlichen Beschluß das Exekutivkomitee auf, «alle Studien über diese Thematik, ihre Möglichkeiten, ihre Probleme und weiteren ökumenischen Implikationen sorgfältig zu begleiten und zu fördern».

Der heutige Stand der engagierten Diskussion umfaßt bereits an die 80 Beiträge. Die meisten davon kann man zu «Befürwortern» einer wie auch immer gearteten Anerkennung zählen. Die vehement warnenden Stimmen sind eher spärlich. Die dezidierteste unter ihnen ist die jüngste, Ende Februar 1978 veröffentlichte Resolution und Stellungnahme des *«Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Wien»*. «Historische Meinungsgegensätze oder gar Verurteilungen» sollten «einerseits nicht rückgängig gemacht werden», andererseits seien sie «durch das heutige Selbstverständnis der Konfessionen und das Verständnis des interkonfessionellen Dialoges auf Einheit hin zu überholen». Die heute geführte Diskussion um eine Anerkennung des Textes der *Confessio Augustana* übergehe «in weiten Bereichen die Geschichtsgebundenheit des Textes wie auch diejenige seiner Verfechter von damals». Dadurch sei «die Gefahr gegeben, entweder den heutigen ge-

schichtlichen Ort des Dialoges um Einheit der Kirchen zu verfehlen oder die damals von der CA aufgestellten Lehrpunkte ungeschichtlich zu beurteilen, um sie heute für gegenstandslos zu erklären». «Beide Verfahrensweisen erscheinen weder sachgemäß noch realistisch.» Die Wiener fordern jedoch keineswegs zum «Rückzug» aus diesem Gespräch auf, sondern sind vielmehr der Meinung, daß «die in Gang gebrachte Diskussion um eine Anerkennung der *Confessio Augustana* seitens der römisch-katholischen Kirche als einer Lehraussage, die dem katholischen Dogma nicht widerspricht, mit *größter öffentlicher Transparenz* geführt werden sollte».

Verdienstvollerweise haben sich die *Katholische Akademie in Bayern* und die *Evangelische Akademie Tutzing* auf ihrer gemeinsamen Tagung in München, 14.–16. April 1978, mit dem für Katholiken und Lutheraner zentralen Thema der *Confessio Augustana* von 1530 auseinandergesetzt. Drei Aspekte standen zur Erörterung: der historische, der dogmatische und der hirtenamtliche, d. h. welche Folgen hätte eine Anerkennung der CA für die lutherische und katholische Kirche. Aus den umfangreichen Voten der sieben Referenten² und den lebendigen Diskussionen – vier bestellte Gesprächspartner spähten auf schwache Stellen der Verteidigung – können nur einige wenige Punkte herausgegriffen werden.

Die «Confessio» damals: zwischen Luther und Melanchthon ...

Bekanntlich sollte nach dem Willen des Kaisers, Karl V., der Reichstag von Augsburg 1530 Maßnahmen zur Abwendung der Türkengefahr ergreifen und beraten, wie hinsichtlich «der Irrung und des Zwiespaltes in dem heiligen Glauben» vorgegangen werden soll. Um der Einheit willen soll man allen Zwist lassen, «vergangene Irrsal» Gott anheimstellen und sich bemühen, die Meinung des andern anzuhören und zu verstehen. Um den eigenen religiösen Standpunkt zu formulieren und für ein Gespräch gewappnet zu sein, verfaßten die Wittenberger unter der Federführung Melanchthons die *Confessio Augustana*. Luther, der als Geächteter am Reichstag nicht teilnehmen konnte und auf der Feste Coburg saß, erhielt am 11. Mai 1530 von seinem Landesherrn Johann von Sachsen den Entwurf zur Durchsicht und Ergänzung zugesandt. Luther antwortete am 15. Mai dem Kurfürsten: «Ich habe Magister Philippons Apologia überlesen, die gefällt mir sehr wohl und weiß nichts daran zu bessern noch zu ändern. Würde sich auch nicht schicken, denn ich so sanft und leise nicht treten kann. Christus unser Herr helfe, daß sie viel gute und große Frucht schaffe, wie wir hoffen und bitten. Amen.»

Die am 25. Juni 1530 durch den sächsischen Kanzler Christian Beyer verlesene *Confessio* behandelt im I. Teil die «Hauptartikel des Glaubens» (I–XXI), im II. Teil die später eingerissenen «Mißbräuche» wie Verweigerung des Laienkelchs und der Priesterehe, der Speisevorschriften, Privatmesse, Klostergelübde und Gewalt der Bischöfe (XXII–XXVIII). Zur kirchlichen Einheit, so wird betont, genüge es, in den zentralen Punkten der Lehre des Evangeliums übereinzustimmen. In den im II. Teil behandelten kirchlichen Gebräuchen könne Mannigfaltigkeit walten. Im Gespräch mit dem päpstlichen Legaten Campeggio ist Melanchthon der festen Überzeugung: «Wir haben kein Dogma, das von der römischen Kirche abweicht.»

Die katholische Stellungnahme aus der Hand des Kontroverstheologen Eck wurde am 3. August 1530 vor den Reichsständen verlesen, den Protestanten aber nicht ausgehändigt. Der Kaiser hielt mit dieser «Confutatio» die evangelische Konfession für widerlegt und erwartete Unterwerfung der Protestanten ohne

¹ *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* Hrsg. von H. Meyer, H. Schütte und H. J. Mund, 1977, Lembeck- und Knecht-Verlag.

² E. Iserloh, G. Kretschmar, P. Manns, H. Meyer, H. Schütte, W. Lohff, P. W. Scheele. Gesprächspartner: H. Bürkle, H. Döring, H. Fries, H. Grote.

jede weitere Diskussion. Diese erklärten jedoch, sie fühlten sich durch die *Confutatio* nicht überwunden. Damit war der Versuch, mit Hilfe eines kaiserlichen Schiedsspruchs die Glaubensfrage zu klären, gescheitert. Auch ein letzter Vermittlungsversuch mit einem verkleinerten Ausschuß aus 6 Mitgliedern – ein Jurist und zwei Theologen von jeder Seite – führte nicht zum Ziel. In den dogmatischen Lehrartikeln war man wohl zu einem Consens gekommen, aber über den Laienkelch, den Kanon der Messe, die Priesterehe, das Kirchengut und die Mönchsgelübde gelangte man zu keinem Vergleich. Damit waren die Verhandlungen tragischerweise an den «Mißbräuchen» gescheitert, die auch katholischerseits heute sehr differenzierter beurteilt werden als vor 450 Jahren.

Auf der Akademietagung hat es sich erneut gezeigt, daß bei der historischen Wertung der CA ständig zwei Fragen herumgeistern und offenbar nicht zur Ruhe kommen:

► Bedeutet Luthers Vorwurf der «Leisetretei» eine praktische Desavouierung der *Confessio Augustana*? Hatte der «friedliche» Melanchthon das reformatorische Anliegen verwässert oder verfälscht? Im Brief an Melanchthon hat Luther mit dem Leisetreten eindeutig das «diplomatische Geschick» des Verfassers oder den gefällig-verbindlichen Stil der Bekenntnisschrift, die wegen ihrer Zielsetzung möglichst nicht anstoßen wollte, im Auge gehabt. Ihm selber würde solches Geschick abgehen. Es ist also im positiven Sinne gemeint. Luther hat sich auch später mehrfach positiv zur CA geäußert, so wenn er fast überschwenglich vom «öffentlichen und glorreichen Bekenntnis» der Freunde redet (Brief an J. Jonas vom 9. Juli 1530).

Im negativen Sinne verwendet Luther das «Leisetreten», wenn er an J. Jonas am 21. Juli 1530 schreibt: «Satan lebt noch und hat es wohl verstanden, in ihrer Apologie leise zu treten, und die Artikel vom Fegfeuer, vom Heiligenkult und besonders vom Papst, dem Antichristen, zu übergehen.» Die CA hat also nicht *alles* gesagt. Was aber in der CA gesagt wird, ist deswegen nicht «unlutherisch». Tatsache ist, daß die in Augsburg anwesenden evangelischen Theologen – alle lutherischer Provenienz – noch am 21. Juni 1530 beim Kurfürsten Johann von Sachsen zusammenkamen, Punkt für Punkt des Bekenntnisses durchgingen und einstimmig annahmen. Der Text ist also nicht die private theologische Meinung Melanchthons, sondern das Ergebnis des lutherischen Denkens aller anwesenden Theologen. Letztlich ist ein kirchliches Bekenntnis auch nie die private Tat eines einzelnen Theologen, sondern der vielen Zeugen, der Gemeinschaft der Gläubigen.

► Schwerwiegender ist die zweite Frage: Muß nicht die CA im Lichte der späteren «Apologie» und «Konkordienformel» oder der «Schmalkaldener Artikel», die unverblümt reden, gelesen werden? Sicherlich muß dieser Horizont immer beachtet werden. Aber zeigt nicht gerade die heutige ökumenische Theologie, daß glücklicherweise manche Artikel der CA in ihrer Formulierung offen sind für eine theologische Füllung, die von beiden Seiten akzeptabel ist? Gibt es übrigens nicht schon den vielschichtigen Luther, den jungen Luther des Aufbruchs und den reifen Luther der Kirchenvisitation, die nicht immer zur Deckung zu bringen sind?!

Text von 1530 als Basis heutiger Verständigung?

Für viele Ohren klang es überraschend, als sie hörten, daß das Augsburger Bekenntnis nie von der katholischen Kirche, weder von einem Konzil noch von einem Papst, verurteilt worden ist, ja daß es nicht einmal eine authentische katholische Stellungnahme zum Bekenntnis als solchem gibt. Schon aus diesem Grunde findet man, daß es endlich an der Zeit wäre, eine Antwort zu geben oder sich wenigstens an eine Antwort heranzumachen. Die Zeit war noch nie so günstig. Nachdem das II. Vatikanische Konzil das Ende der Gegenreformation gebracht hat, haben die inzwischen begonnenen lutherisch-katholischen Gespräche bereits eine große Annäherung in wesentlichen Punkten erreicht.

In dem Grundartikel der Rechtfertigung allein aus Glaube, mit dem die Kirche nach Luthers Meinung «steht oder fällt», weiß man sich sozusagen eins. Die Differenzen betreffen nicht mehr so sehr das Evangelium, Gnade und Werke, sondern das Kirchenverständnis, besonders das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die Sakramente und speziell das Amt. Anhand einer sorgfältigen Textanalyse glaubte *Harding Meyer* die Frage, ob Kirchenverständnis und Amtsbegriff der CA eine katholische Anerkennung verhindern, *verneinen* zu können. Das berühmte «*satis est*»: «es ist genug zur wahren Einheit der

Kirche, daß man übereinstimme in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente» (Art. VII), sei von seinem negativen Folgesatz her zu verstehen, der sagt: «Es ist nicht notwendig, daß die menschlichen Traditionen und die Riten und Zeremonien, welche von Menschen eingeführt wurden, sich überall gleichen.» Unter dieses «nicht notwendig» falle *keineswegs* das kirchliche Amt. Das Amt sei vielmehr nach CA V und VIII «von Gott eingesetzt» und damit «göttlichen Rechts» (CA XXVIII). Es sei in der Verkündigung des Evangeliums und in der Spendung der Sakramente impliziert. Es sei ein personelles Amt, das wohl *in* der Gemeinde, aber als Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung der Gemeinde auch «*gegenüber*» steht. Nur die Ausgestaltung und Ausformung dieses Amtes in der Geschichte werde als Sache «kirchlichen Rechts» betrachtet. Die Vertreter der CA waren grundsätzlich bereit, sich wieder in die bischöfliche Ordnung der Kirche einzugliedern, sofern das Bischofsamt im biblisch-evangelischen Sinn verstanden wird.

Heinz Schütte vom Einheitssekretariat konnte über erfreuliche Fortschritte im lutherisch-katholischen Dialog über Eucharistie/Abendmahl berichten. Ein Dokument soll in Kürze veröffentlicht werden. Ein weiterer Text über Amt und Ordination, unter besonderer Berücksichtigung des Bischofsamtes, sei in Vorbereitung. Ein gemeinsamer wissenschaftlicher Kommentar zur CA soll im Frühjahr 1979 vorliegen. Er soll untersuchen, ob die CA – ihrer ausdrücklichen Intention gemäß – mit der Lehre der katholischen Kirche im Einklang stehe und keine eigentlich trennenden Gegensätze zu ihr aufweise.

Auf die von katholischer Seite vielfach gestellte Frage, inwiefern die Lutheraner bei der «Verbindlichkeit» ihrer Kirchenlehre behaftet werden können, antwortete *W. Lohff*, Hauptpastor in Hamburg: «Die geltenden Normen, auf die die Amtsträger in der Ordination verpflichtet werden, seien die Hl. Schrift, die altkirchlichen Bekenntnisse und die Bekenntnisschriften der Reformationszeit. Nach lutherischer Lehre sind die kirchlichen Bekenntnisse wohl eine *abgeleitete* Norm. Sie müssen in jeder geschichtlichen Situation «im erneuten Hören auf das Schriftzeugnis in Kontinuität mit dem Bekenntnis der Väter neu interpretiert und ausgesprochen werden» (Lutherische Identität, 1977 Nr. 64). Aber gerade dadurch wird es der lutherischen Lehrtradition von ihrem Ansatz her auch möglich, eine offene und freie Überprüfung der eigenen Glaubensüberlieferung im Blick auf die sogenannte «Fülle» der römisch-katholischen Glaubenstradition ins Auge zu fassen. Beide Kirchenleitungen scheinen sich darin einig zu sein, daß eine «die Flur bereinigende» Stellungnahme zur CA einen langen Atem braucht. Eine Anerkennung kann nicht unter Termindruck geschehen. «Nicht auf die Fixigkeit, sondern auf die Richtigkeit kommt es an» (P. W. Scheele).

«Mit Angst und großer Freude ...»

Der Verlauf der Akademietagung ließ zwar keine ökumenische Hochstimmung aufkommen, war aber ebenso weit entfernt von müder Resignation. Es gab wohl Optimisten und Pessimisten. Die Diskussionsvoten erfüllten die einen «mit Angst und großer Freude» und die andern «mit Freude und großer Angst». Aber letztlich betrachtete keiner der Redner und Votanten die Schwierigkeiten einer katholischen Anerkennung der CA als «unüberwindlich». Selbst *Peter Manns*, der in den Augen vieler als ein *advocatus diaboli* in der Anerkennungsfrage auftrat und in Kauf nahm, den merkwürdigen Eindruck eines «seltenen Vogels» zu machen, beteuerte ausdrücklich, daß er eine Anerkennung nicht ablehne, sondern nur eine «Gefahr» signalisiere.

Heute schon eine Prognose zu stellen, wäre sicherlich verfrüht. Wer den retardierenden Kurs der letzten Jahre in der römischen Zentrale verfolgt hat – den Initiativen der Ortsbischöfe ist in Lehrfragen wenig Raum gelassen –, wird kaum mit einer Anerkennung der CA in näherer Zukunft rechnen. Die Klärung der damit verbundenen dogmatischen Fragen und kirchenrechtli-

chen Implikationen braucht ihre Zeit. Erst recht fordert die hirtentümliche Rücksichtnahme auf das langsam marschierende Fußvolk viel Geduld. Das «Jubiläumsgeschenk» der Anerkennung wird bis 1980 – man dürfte ruhig hohe Wetten eingehen! – nicht bereit liegen. Vielleicht bietet sich eine Zwischenlösung an. Rom könnte in einer offiziellen Verlautbarung anerkennen, daß die CA viel gemeinsames Glaubensgut bewahrt und zur Abstellung mancher «Mißbräuche» des 16. Jahr-

DER EINZIGE

Wer mit den Schwierigkeiten und Chancen des heute geforderten christlichen Dialogs mit den Weltreligionen vertraut ist, der entdeckt ganz neu das *Geheimnis der Transzendenz Gottes*. Plötzlich wird einem angesichts der fortbestehenden Pluralität der Religionen in einer Welt, die auf Gedeih und Verderb zusammengewachsen ist, bewußt, daß das monotheistische Glaubensbekenntnis selbst eine *vorläufige* Größe ist. In welchem Sinn? Es hat gemäß der Schrift eine messianische, eschatologische Qualität. Nicht Gott selbst wird reifer, nicht er entwickelt sich, nicht er kommt im Laufe des Geschichtsprozesses erst zu sich selbst. Wir kennen diese große Versuchung, sich ein Bild von Gott zu machen, aus der Geschichte der Philosophie und der Mystik. Gegen solche Übertragung menschlicher Lebensvorgänge auf Gott steht in der Bibel ehern durch die Jahrtausende das Gebot, daß sich der Mensch kein Bild von Gott machen soll (2 Mos 20, 1–5). Vorläufig heißt vielmehr, daß der *alle* Menschen verbindende, gemeinsame Glaube an Gott als den *Einigen* erst in einer unverfügbaren Zukunft Wirklichkeit wird. So verstanden spricht der biblische Monotheismus eine utopische Hoffnung aus. Sie richtet sich in Gewißheit auf die Erwartung der sich einmal ereignenden *universellen* Anerkennung des Gottesnamens als des *einigen*. Dafür steht bei Sacharja 14, 9 das mächtige Verheißungswort: «Und Gott *wird* König sein über die ganze Erde; an jenem Tag *wird* Gott Einer sein und sein Name: Einer.» Dieses Losungswort *messianischer* Verheißung tönt, die Einheit der Schrift bezeugend, in 1 Kor 15, 28 fort, wo es heißt, daß sich dereinst der Sohn dem Vater unterstellen werde, auf daß Gott alles in allem sei.

Deuterocesaja: Wanderschaft in eine neue Weltepoche

Der folgende Auslegungsversuch zu Deuterocesaja steht unter diesem biblischen Hoffnungsbogen, dessen Bedeutung für die Wahrnehmung *ökumenischer* Glaubensverantwortung erst noch bevorsteht. Das hängt auch damit zusammen, daß die historischen und theologischen Studien zu diesem Teil der Prophetie Israels aus den letzten Jahrzehnten das Glaubensbewußtsein der Christen bisher wenig geformt haben. Sonst wäre das dem Glauben an Gott als dem *Einigen* (Jes 43, 10–11; 44, 8; 1 Kor 8, 4–6) entspringende *geschichtskritische* Unterscheidungsvermögen stärker und das ihm entsprechende *messianische* Zeitverständnis durchdringender.

Wenn wir uns die Frage stellen, was Deuterocesajas Botschaft (587–539 v. Chr.) von Gott als dem *Einigen* und *Unvergleichbaren*, wie sie vor mehr als zweieinhalb Jahrtausenden an Israel im Exil ergangen ist, *für uns* zu sagen hat, dann ist es zwar unumgänglich, sich wenigstens kurz die geschichtliche Situation zu vergegenwärtigen, in der damals dieses Wort erging. Aber dieser Rückblick ist nicht mehr als eine Aufforderung, zu fragen, wodurch sich die bleibende Gültigkeit des Gotteswortes erweist und bewahrt. Was ist der Mensch, der als vergehendes Wesen schon von seiner Geburt an in der Todeshaut steckt, vor dem *Wort* des *Einigen*, das für immer besteht (Jes 40, 8)? Wie kann der Glaubenssinn vergangener Geschichtserfahrung auch unsere Situation erhellen? Worin ist letztlich die Kontinuität der Überlieferung des tröstenden, unterscheidungs-

hunderts beigetragen hat. Unter protestantischem Druck hat schon das Trienter Konzil verschiedene «Mißstände» beseitigt. Und ist nicht das II. Vaticanum in mancher Hinsicht eine «Spätzündung» der Reformation gewesen? Solch ein anerkennendes Wort wäre bereits ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur Einheit der Kirche, die nach Überzeugung aller nur eine «Einheit in der legitimen Vielfalt» sein kann.

Albert Ebnetter

gen, aufrichtenden und wegweisenden Offenbarungswortes begründet? Was heißt uns im Blick auf Deuterocesajas Botschaft hoffen? Was macht das einstmals verkündete situationsbedingte göttliche Verheißungswort heute wieder, wenn auch in einer anderen Situation, betroffen von anderen geschichtlichen Gefahren, zu einem unaustilgbaren Wegzeichen (Jes 55, 13) auf der Wanderschaft des Menschen in eine neue Weltepoche?

Deuterocesaja richtet sein prophetisches Heilswort nach 550 v. Chr. in den Klageliedern der Gemeinde im babylonischen Exil an Israeliten, für die sich Jahwe auf beängstigende, den bisherigen Glauben in seiner Wurzel treffende Weise aus der Geschichte Israels zurückgezogen hatte. Man halte sich vor Augen, welche Folgen die Zerstörung Jerusalems im Jahre 587 v. Chr. mit sich bringt. Konnte man sich bisher auf dem Boden des Gelobten Landes innerhalb der Jerusalemer Glaubenstradition der Heilstaten Jahwes erfreuen und sie als Ausdruck seiner weltüberlegenen Gegenwart verstehen, so stehen die Israeliten jetzt wieder, wie einstmals in Ägypten, unter der Herrschaft einer fremden Macht in einem fremden Land. Was dieses Ereignis konkret für die Gefährdung, ja mögliche Auflösung der Glaubensexistenz der weggeführten Israeliten bedeutet, hat der Alttestamentler O. H. Steck so formuliert:

«Israel hat sein Land an die Neubabylonier verloren – Jahwe hat also die Heilstat der Landverheißung annulliert; das Königtum liegt darnieder und mit ihm also die Davidsverheißung; der Zion ist verwüstet und damit der Ort, der dem Jerusalemer jahrhundertlang als die von Jahwe selbst beschützte Stätte seiner Präsenz und seiner universalen Weltlenkung gegolten hatte. Man bedenke, was das theologisch bedeutet: mit der Katastrophe Judas und Jerusalems sind auf einen Schlag die gesamten Heilsetzungen für Israel rückgängig gemacht. Das Volk ist in einen heilsgeschichtslosen Raum hinausgeworfen, der nicht nur Israel, sondern Jahwe selbst in Frage stellt. Was ist denn von Jahwe nach dieser Zurücknahme seiner Heilzusage noch geblieben? Die Versicherung der gesamten Exiltheologie, daß diese katastrophale Lage Gericht Jahwes sei, ist doch nur die eine Seite; die dunklere Kehrseite dessen ist die bittere Folge, daß jedem heilvollen Neuanfang Jahwes theologisch der Boden entzogen ist, daß das Vertrauen in Jahwe fundamental erschüttert worden ist. Darum brechen die Probleme auf, ob Jahwe, nachdem er alle seine Heilsetzungen zurückgenommen hat, überhaupt erneut zum Heil Israels handeln will, ja ob er es überhaupt noch vermag oder 587 nicht eher gezeigt hat, daß nicht er, sondern die Götter der siegreichen Babylonier den Weltlauf bestimmen? Worauf soll sich Zutrauen zu einer neu ergehenden Heilsbotschaft, wie sie Deuterocesaja kündigt, noch stützen?»¹

Monotheismus und Geschichtserfahrung

Deuterocesaja, im babylonischen Exil zum Propheten berufen und ermächtigt, stellt der Krisis des Jahweglaubens in tiefer solidarischer Verbundenheit mit den zweifelnden und hoffnungslosen Israeliten die Botschaft von Jahwes majestätischer *Einzigkeit* gegenüber. Dieser *Einzig* ist der Herr über Schöpfung und Geschichte, dem nichts gleichkommt, der unvergleichbar waltet, an dessen Stelle nichts gesetzt werden kann. Im machtvollen Anfang des durch Deuterocesaja verkündeten Gotteswortes ergeht dreimal das Wort von der *Unvergleichbarkeit* Jahwes. Es erweist sich für die Exilierten als ein Wort der Unterscheidung alles Geschaffenen von der abgründigen Transzendenz Gottes,

¹ Vgl. O. H. Steck, Deuterocesaja als theologischer Denker, in: Kerygma und Dogma, 15/1969, 285.

die im Geheimnis ihrer Göttlichkeit gleichwohl dem Menschen nahe ist, wenn er auf ihre Stimme hört. Dieses Wort von Jahwe als dem Einzigen und Unvergleichbaren ist faktisch-konkret, das heißt es ist unableitbar, es kann nicht aus einem zuvor schon allgemeingültigen Prinzip deduziert werden. Als prophetisches Wort ist es geschichtskritisch und in die Zukunft weisend. Es ist bei Deuterocesaja vom ersten Augenblick an ein Wort, das umstritten ist, ein anklagendes, richtendes, aufhebendes, ein befreiendes und Lebensmut gewährendes und ein furchtlos machendes Wort. Was in der Götterwelt ringsum und unter den irdischen Mächten geschieht, ist nichts Letztes und Endgültiges, denn alles Menschliche steht unter dem unabwendbaren Vorzeichen der Nichtigkeit, der alles in Frage stellenden Vergängnis. Und ob Götter und Götzen geschichtsmächtig bleiben, erweist sich im Blick auf Israel daran, ob sie Zukunft eröffnen und die Heimkehr ermöglichen oder ob sich zeigt, daß ihre Zeit plötzlich abgelaufen ist und niemand mehr von ihnen spricht. Dies alles ist zu bedenken, wenn wir bei Deuterocesaja (40, 13–15) lesen:

«Wer bestimmt den Geist Jahwes,
wer ist sein Ratgeber, daß er ihn unterweise?
Mit wem berät er sich, daß er ihm Einsicht gäbe,
und ihn belehrte über den Weg des Rechts,
ihn Erkenntnis lehrte und Einsicht?
Siehe, Völker sind wie ein Tropfen am Eimer,
gleich einem Staubkorn an der Waage.»

Der Ausschließlichkeitsanspruch des Gottes Israel wird schon im Prolog der prophetischen Botschaft vor den Götzen Babylons mit der kühnen Frage (Jes 40, 18) formuliert:

«Mit wem wollt ihr Gott vergleichen
und welches Gleichnis ihm gegenüberstellen?»

Sie wird mit Gottes Schöpferum und mit dem Lobpreis seines Herrseins über die Geschichte beantwortet. Die radikale Infragestellung jedes anderen Anspruchs auf das Gottsein verleiht dem Glauben Israels in einer äußerst kritischen Phase seiner Geschichte eine beispiellose Spannkraft. Gott als der Einzige, der Unvergleichliche, ist der Schöpfer von Himmel und Erde. Er hat den Himmel ausgespannt wie ein Zeltdach, auf daß der Mensch unter ihm wohnen kann. Er ist es, der die sichtbar geordnete Schöpfung hervorgerufen hat, sie trägt und erhält und dadurch dem Menschsein allererst die Möglichkeit gibt, auf dem Boden dieser natürlichen Vor-gabe eine geschichtliche Existenz zu verkörpern. Menschen und Völker, die sich ein Bild von Gott machen und sich vor dem niederwerfen, was sie selbst gemacht haben, sei es im anbetenden Umgang mit den Naturmächten, sei es durch spekulative Höhenflüge einer Gott beweisen wollenden Philosophie oder sei es, ins Negative verkehrt, durch die Vergötzung des Nichts, vergleichen Gott mit geschaffenen Dingen. Daß Gott im Sinne der biblischen Prophetie unvergleichbar mit allem ist, was es gibt, ist eine ungeheure Herausforderung und Freisetzung des Menschen im Denken und Glauben. Die Botschaft von der Unvergleichbarkeit Gottes befähigt den Menschen zum Werk der Unterscheidung der Geister, zu einer Aufgabe also, vor die er gestellt bleibt, so lange er lebt.² Die aus dem Glauben an den Einzigen entspringende Geschichtserfahrung hat einen *kritischen* und *solidarischen* Grundzug zugleich. Kritisch ist sie, weil sie die Inthronisierung des Absoluten durch den Menschen als Götzendienst entlarvt. Das kann die ideologische Absolutsetzung einer Idee, einer Geschichtsauffassung, eines einzigen Auslegungsprinzips für das Evolutionsgeschehen, es kann aber auch der dogmatische Herrschaftsanspruch einer Kirche sein, der sich gegen Andersgläubige richtet, um sie zu unterwerfen. Die Unvergleichbarkeit Gottes als vergessene oder bekenntnismäßig nicht mehr vollzogene Glaubenserfahrung ist

² Hier sei auf zwei Gedichte von Jehuda Halevi (1080–1145) hingewiesen, nämlich «Der Unvergleichliche» und «Keiner sonst». Sie schildern großartig die befreiende Existenzbetreffenheit durch die Botschaft von der Einzigkeit Gottes mit diesen beiden deuterocesajanischen Grundworten des Glaubens. Vgl. F. Rosenzweig, Jehuda Halevi: Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, 2. Aufl., Berlin o.J., 23–24.

auch dort Würde und Freiheit des Menschen untergrabend am Werk, wo die Offenheit für nichtwissenschaftliche Existenzdeutungen und schöpferische Initiativen durch den Druck anonymer Systemanpassung oder durch totalitäre Machtpolitik verstellt wird. Wo aber die entscheidende Einsicht in die grundsätzliche Mehrdeutigkeit des Menschseins und der nichtmenschlichen Schöpfung nicht mehr wirksam ist, verschwinden auch die Spielräume einer freien Selbstverwirklichung. Solidarität weckt der Glaube an die Einzigkeit Gottes durch sein allumfassendes, uneingeschränktes Herrsein über Schöpfung und Geschichte. Dem Menschengeschlecht ist die Erde zum Bewohnen anvertraut. Bewohnbar, nicht verwüstet aber bleibt sie nur so lange, als wir auf die in der Natur uns schon vor-gegebene Schöpfungsordnung achten, denn das menschliche Wohnen auf dieser Erde ist ein bedingtes, weil es an die Wachstumsgesetze der Natur als Schöpfung gebunden bleibt. Ihr wurde bei ihrer Erschaffung das Segenswort für ihre beständige Fruchtbarkeit mitgegeben.

Gott in seiner Einzigkeit stiftet die Möglichkeit der zeitlichen Erstreckung der Geschichte vom Anfang zu einem unwiderruflichen Ende. Aber gerade nicht so, daß er sich als Gott in einer unveränderlichen, völlig zeitenthobenen Ewigkeit aufhält, sondern Jahwe beherrscht die Geschichte, indem er sie von den dunkelsten Anfängen bis in die fernste Zukunft hinein *als Derselbe* (Jes 43, 13) begleitet. Dieses Selbstvorstellungswort Jahwes, das eine mit abendländischer Metaphysik überhaupt nicht vergleichbare Zeit- und Geschichtserfahrung ausspricht, lautet (Jes 41, 4):

«Ich bin Jahwe, der Erste,
und bin bei den Letzten, ich bin es.»

Die unerhörte Kühnheit dieser Glaubensgewißheit schmiedet die Bestimmung Israels, die der Menschheit insgesamt und die nichtmenschliche Schöpfung untrennbar in ihrer Unterschiedenheit zusammen. Die verbannten Israeliten werden bei Deuterocesaja zu Zeugen der erhabenen Einzigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes angerufen. Das prophetische Wort der göttlichen Selbsterschließung dem erwählten Israel gegenüber heißt (Jes 43, 10–11):

«Ihr seid meine Zeugen – Spruch Jahwes –
und meine Knechte, die ich erwählte,
damit ihr erkennt, mir vertraut
und einseht, daß ich es bin.
Vor mir ist kein Gott gebildet
und nach mir wird keiner je sein.
Ich, ja ich bin Jahwe
und außer mir ist kein Retter.»

Gott ist so frei, einen Heiden zum Retter zu salben

Die Freiheit und Souveränität des göttlichen Handelns in der Geschichte des auserwählten Volkes erreicht ihren Gipfelpunkt im *Kyros-Orakel*. In einer bisher völlig undenkbareren, ärgerniserregenden Weise macht Gott einen heidnischen König zu seinem «Gesalbten», auf daß er das Werk der Befreiung und Rückführung Israels in Gang setze mit dem Ziel, Jerusalem und den Tempel wieder aufzubauen. Die Bedeutung dieser Berufung außerhalb des israelitischen Königtums und außerhalb seines Glaubens ragt – so entscheidend sie sich für die Weiterexistenz Israels in seinem Land ausgewirkt hat – weit über diesen geschichtlichen Ort hinaus. Mit diesem Ruf Gottes, der einen Fremden zur Rettung Israels heraushebt, ist ausgesprochen, daß mit politischer Macht und Ohnmacht die Bestimmung Israels nicht steht und fällt. Die politische Machtausübung kann Israel genommen, es kann in alle Winde zerstreut werden – und trotzdem bleibt es das auserwählte Volk, denn Jahwe hat Israel, wie es bei Deuterocesaja heißt, zu seinem Ruhm erschaffen (Jes 43, 21), und er wird es niemals vergessen (Jes 44, 21). Kyros, der Götter anbetet und nichts von Gott als dem Einzigen weiß, tritt in die Befreiungsgeschichte Israels ein und eröffnet mit diesem Faktum für die Glaubenden die Möglichkeit einer mono-

theistischen Gotteserkenntnis, die alles durchbricht, was bisher innerhalb der schon gegebenen Überlieferung möglich schien. Es offenbart sich in der Berufung des Perserkönigs Kyros beides: das Geheimnis der geschichtsmächtigen Gegenwart Gottes und seine majestätische Transzendenz, die in Not und Drangsal neu aufblühende Lebenshoffnung der Israeliten und die radikale Unverfügbarkeit der allein von Jahwe ausgehenden Initiative zur Rettung seines Volkes. Die Sendung des Kyros schließt mit der gewaltigen Selbstaussage Jahwes (Jes 45, 5–7):

«Ich bin Jahwe und keiner sonst;
außer mit gibt es keinen Gott.

Ich gürtete dich, ohne daß du mich kanntest,
damit man wahrnehme vom Aufgang der Sonne
bis zu ihrem Untergang, daß es außer mir keinen gibt.

Ich bin Jahwe und keiner sonst,
der das Licht bildet und die Finsternis schafft,
der das Heil wirkt und das Unheil schafft.

Ich bin Jahwe, der dies alles wirkt.»

Gott, der das Heil wirkt und das Unheil schafft

Indem Jahwe die Allmacht seines göttlichen Waltens durch prophetischen Mund so kennzeichnet, erweist er sich als der Einzige auch noch über den anfänglichen Urgegensätzen von Licht und Finsternis, Gut und Böse. Vor diesem Offenbarungswort der erhabenen Transzendenz Gottes lösen sie sich in nichtige Gebilde auf. Das Böse steht dem Guten nicht wie im Mythos des altpersischen Dualismus in gleicher Mächtigkeit gegenüber, und die Finsternis ist keine in sich bestehende Wesenheit gegenüber dem Licht, sondern Gott als der Einzige bildet und schafft in strengster Ausschließlichkeit beides. Vor dieser radikalen Einzigkeit Gottes, die alles, was ist und geschieht, unter die Souveränität ihrer schaffenden Gegenwart stellt, müßte uns für eine Weile Hören und Sehen vergehen. Zu Staub wird nicht nur der allzumenschliche Versuch, Gott angesichts der Existenz des Bösen zu rechtfertigen oder zu entlasten. Fragwürdig wird vor diesem prophetischen Wort auch der Begriff der «Zulassung des Bösen», den *christliche* Theologie gebraucht. Aber auch in der *jüdischen* Glaubensüberlieferung gibt es Hinweise für die Abschwächung von Jes 45, 7. So wenn im Babylonischen Talmud (Berakoth 11b) zum Unheil, zum Bösen, das nach dieser Bibelstelle Gott schafft, kommentierend gesagt wird: «... und wir sagen beschönigend, er (Gott) hat nicht auch das Böse, sondern «alles» erschaffen.» So entschärft wird Jes 45, 7 im jüdischen Tagesgebet zitiert. *Maimonides* (1135–1204) interpretiert die Stelle im «Führer der Unschlüssigen» dort, wo er *philosophiert*, innerhalb seines aristotelischen Intellektualismus, indem er «Finsternis» und «Unheil» aus Jes 45, 7 von Gott weg in die «Privation» abdrängt. Beide Mächte sind seiner Auslegung gemäß nicht wirklich seiend.³ Die einseitige Hochschätzung der Vernunft gegenüber der «Materie» als der «Ursache allen Vergehens und allen Übels» erträgt das für sie skandalöse Wort von Gott, «der das Heil wirkt und das Unheil schafft» nicht unverkürzt in seiner gerade diese Vernunft herausfordernden und sie beschämenden Widersprüchlichkeit. Die Bibel selbst jedoch mutet dem Glaubenden den radikalen Monotheismus nicht nur in Jes 45, 7 zu, sondern auch im «Lied des Mose» (5 Mos 32, 39) und im Buche Hiob (12, 16–25).⁴ Die dunkle bedrängende Frage nach der Herkunft des Bösen führt nach Deuterojesaja auf Gott selbst zurück. Sie kann rein menschlich, vernunftgemäß, nicht beantwortet werden.

Vergessen wir nicht, daß auch dieses Heilswort von der Einzigkeit und Allmacht Jahwes den nach Babylon verschleppten Israeliten helfen und sie erleuchten will. Es ist in erster Linie als ein Wort der *Aufforderung zur Furchtlosigkeit* zu verstehen.

³ Vgl. Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Übers. und Kommentar v. A. Weiß mit einer Einführung von Johann Maier, Band 2, Drittes Buch, Hamburg 1972, 46 bzw. 49.

⁴ Vgl. dazu W. Strolz, Hiobs Auflehnung gegen Gott (Opuscula Nr. 36), Pfuldingen 1967.

Die Israel umgebenden und bedrohenden Götzen und politischen Gewalten stehen nicht unverwundbar in sich. Sie sind geschaffen wie alles Irdische, und demgemäß wahren sie nicht ewig. Sie weisen auch in ihrem Kampf untereinander nicht auf ein gutes und böses Urprinzip zurück, dessen widerspruchsvolle Wirksamkeit im verborgenen alles steuert. Der Mensch soll nach Deuterojesaja auf das Wort Gottes als das Wort des Einzigsten und Unvergleichbaren vertrauen und so auf Erden inmitten wechselnder geschichtlicher Situation teilnehmen am Werk der Unterscheidung des Guten vom Bösen, das in sich nur möglich ist, weil es überhaupt Geschaffenes gibt. Wenn die Göttlichkeit Gottes darin besteht, Herr über Gut und Böse, Heil und Unheil zu sein, und keiner sonst diesem Schöpfertum gleichkommt, dann ist der Mensch als geschaffenes Gleichnis Gottes, dieses Offenbarungswort im Glauben hörend, *dafür verantwortlich*, daß er ein freies, entscheidungsfähiges Wesen im Kampf gegen die tyrannischen Herrschaftsansprüche eines jeden Zeitalters bleibt. Dieser prophetischen Forderung entspricht im Neuen Testament, die Kontinuität der Glaubensgeschichte Israels bestätigend, die Antwort Jesu in der Stunde der Versuchung.⁵ Jesus verwirft die ihm von dem Bösen um den Preis der Unterwerfung angebotenen Absolutsetzungen von Macht und Reichtum mit dem alttestamentlichen Wort:

«Es steht geschrieben: «Dem Herrn, deinem Gott, sollst du huldigen und ihm allein dienen» (Matth 4, 11).»

Aus dem Text, der die allumfassende Einzigkeit Gottes bezeugt, geht klar hervor, daß das Böse eine übermenschliche Dimension hat. Es ist in seiner Wirksamkeit, vor allem aber in seiner Herkunft, auf rein menschliche Weise niemals zu begreifen. Dies bestätigt im Schöpfungsbericht schon der Mythos von der den Menschen versuchenden Schlange. Bei Deuterojesaja aber wird das Böse mit schockierender Radikalität auf Gott selbst bezogen, denn er ist es, der Gutes und Böses, Heil und Unheil schafft. Steht der Mensch durch diese göttliche Selbstaussage auch vor einem Gott, der böse ist?

Die übermenschliche Dimension des Bösen und der Mensch

So beunruhigend, ja furchterregend diese Selbstaussage Jahwes im Mund des Propheten ist, so dürfen wir uns nicht einfach mit der Feststellung zufrieden geben, hier werde das Problem der Theodizee angeschnitten. Es gilt in der Verantwortung des Glaubens zu fragen, welches der Sinn dieses unüberbietbaren Totalanspruches sein könnte. Jede nur auf den Menschen bezogene Einschränkung des Bösen ist angesichts dieser Aussage unhaltbar. Gottes Gottsein schließt schlechthin nichts aus. Wie könnte vor ihm, dem Schöpfer und dem Herrn der Geschichte, auch etwas außerhalb seiner Souveränität oder unabhängig von ihr bestehen? Der Mensch als Geschöpf Gottes hat nichts, was er nicht empfangen hätte. Aller Widerspruch von seiten des Menschen und alles Böse, das dem sich Gott entgegensetzenden Herzen des Menschen entspringt, ist nur *innerhalb* der schon vorgegebenen Schöpfung möglich. Die Macht des Bösen ist ontologisch immer und überall an diese bleibende Vorgabe gebunden, und in ihr selbst manifestiert sich für die Glaubenden die Treue und Langmut des Schöpfers. Das Böse ist demzufolge keinen Augenblick «rein» aus sich selbst seiende Macht, sondern bedingt durch den unüberholbaren, guten Schöpfungsanfang. Seine gegengöttliche Mächtigkeit ist so von vornherein schon gebrochen. Der Text spricht von der souveränen Unterscheidungskraft Gottes, der *als* Unterscheidender über dem Unterschiedenen steht. Auch das Gute ist nicht notwendig, sondern grundlose, freie Gabe des Schöpfers. Wenn Jahwe von sich sagt, daß er Licht und Finsternis, Heil und Unheil schaffe, so ist er eben darin *der Einzige* und mit dieser alles einschließenden Ausschließlichkeit auch darin unvergleichlich, als er *über allem Geschaffenen* als der Schaffende unerforschlich waltet.

⁵ Vgl. dazu W. Strolz, Die Freiheit und die Macht des Bösen (Die Aktualität der Versuchungsgeschichte Jesu, in: «Orientierung» Nr. 11/1977).

Im Gespräch mit unseren Lesern

Aus den vielen *Zuschriften*, die wir zu Nr. 6 vom 31. März erhalten haben, betrafen weitaus die meisten den kurzen Bericht und Kommentar auf der letzten Seite (72), den wir «Zum Beispiel Helder Câmara» betitelt hatten. Die zum Teil heftigen Reaktionen äußerten elementare Empörung über das «würdelose» Vorgehen der römischen Kurie («Eine Ohrfeige ins Gesicht der christlichen Welt und der Menschenrechte» – «Diese Kurie kennt nur Sklavenmoral» ...). Doch darüber hinaus lösten Umstände und mögliche Wirkungen des «Reiseverbots» auch ernste Befürchtungen aus, bei einigen aber gab es ob des Wirrwarrs der Nachrichten auch Zweifel: Wer hat Helder Câmara was verboten? Was läßt sich belegen?

Wofür steht Helder Câmara?

a) *Zu den Zweifeln:* Der vatikanische Pressesprecher Romeo Panciroli sah sich auf Anfrage veranlaßt, ein Dementi herauszugeben: ein solches «Verbot» des Vatikans habe es weder jüngst noch in der Vergangenheit gegeben. Vielmehr handle es sich um den «Rat» eines «Mitbruders», die Reisetätigkeit einzuschränken. Diese Version wurde da und dort (z. B. «Vaterland», Luzern, 31. 3. 78) ausgiebig diskutiert: den «freundschaftlichen Rat» hätte demnach Kardinal Aloisio Lorscheider aus eigenem Antrieb gegeben. Umgekehrt hatte schon unter dem Datum vom 28. 3. 78 die österreichische «Kathpress» von einem «persönlichen Schreiben des Papstes» mit der Bitte, «von weiteren internationalen Reisen abzusehen», berichtet. Dieses Schreiben sei Dom Helder durch Kardinal Lorscheider überbracht worden. Kathpress berief sich für diese Meldung auf einen Brief Helder Cámaras an den im Bistum Münster angesiedelten «Freckenhorster Kreis», datiert aus Recife vom 6./7. März, aus dem dann auch noch einiges zitiert wurde. In Wirklichkeit war es kein «Papstschreiben», sondern eine mündlich überbrachte Botschaft: das Mißverständnis scheint auf einem Übersetzungsfehler zu beruhen. Der Brief nach Münster war auch nicht unmittelbar an den Freckenhorster Kreis, sondern persönlich und informell an ein Mitglied desselben gerichtet. Wir besitzen aber eine Fotokopie des handschriftlichen Originals und sind autorisiert, den (zweiten) Teil, der für wahr – nicht nur ob der «Information» – von allgemeinem Interesse ist, hier in deutscher Übersetzung abzudrucken (vgl. *Kasten*).

b) *Zu den Sorgen und Befürchtungen:* Im Brieftext Dom Helders vom 6./7. März spielt sein eigener Fall eine untergeordnete Rolle. Seine große Sorge ist die Zukunft der Kirche in Lateinamerika und wie ihr von Rom aus begegnet wird. Zwei Anlässe werden hervorgehoben:

Im Vorfeld von Puebla

► Die *Internationalen Studientage für eine herrschaftsfreie Gesellschaft* (von der brasilianischen Bischofskonferenz /BK/ nach jahrelanger Vorbereitung im Zusammenhang mit der *Kampagne für die Menschenrechte* auf den 21.–28. Mai anberaumt). Die von uns in Nr. 6 erwähnte Gegnerschaft (Kuriendiplomatie, Kardinäle Rossi und Baggio) äußerte sich in einer Inspektion des «Experiments» durch Kardinal Gantin (25./26. 2.). Die 1500 Angemeldeten aus 90 Ländern sind inzwischen vom brasilianischen Bischof Padin darüber informiert worden, daß es schon vor Zusammentreten der BK (18.–25. 4.) mit dem Vatikan «abgesprochen» sei, daß sich die BK zurückziehen wolle bzw. solle. Zur Zeit unserer Drucklegung tagt die BK noch.

► Die bevorstehende gesamtlateinamerikanische Bischofsversammlung von Puebla (= CELAM III), auf welcher Helder Câmara eine «Entleerung»

der Beschlüsse von *Medellin* (1968 = CELAM II) befürchtet. Dom Helder war mit die Seele der Vorbereitungen jenes großen Aufbruchs der lateinamerikanischen Kirche. Auf die Vorbereitungen von Puebla, die sowohl im einen wie im andern Sinn in vollem Gange sind, werden wir in nächster Zeit mit allem Ernst einzugehen haben: Umfangreiches Material liegt uns bereits zur Verarbeitung vor.

Verständnislosigkeit und Angst ...

Aus einem Brief Bischof Helder Cámaras an R. W. in Münster aus Recife vom 6./7. März (...) Schwierigkeiten im Augenblick?

In der römischen Kurie herrschen Verständnislosigkeit und Angst über die Art und Weise, wie wir in Lateinamerika das II. Vatikanische Konzil leben.

Verständnislosigkeit und Angst herrschen auch bei denen, die die «Internationalen Studientage für eine herrschaftsfreie Gesellschaft» – eine Initiative unserer brasilianischen Bischofskonferenz – bekämpfen sowie gegen *Medellin* zu Felde ziehen, das auf dem Treffen in Puebla (Mexiko, Oktober 1978) nun doch entleert zu werden droht. Verständnislosigkeit und Angst zeigt sich weiter in der Bitte des Heiligen Vaters (die für mich aber die Geltung eines Befehls hat), ich möchte von weiteren internationalen Reisen absehen ...

Wie gut tut es da doch, Glauben zu haben und darauf bauen zu können, daß die Kirche Christi, wiewohl den schwachen Händen von uns Menschen anvertraut, trotzdem immer noch die Kirche Christi ist. Wir, Männer und Frauen der Kirche, werden wohl nicht den hinreichenden Mut haben, die Kirche Christi aus all den Verwicklungen herauszuholen, in die wir sie hineinbefördert haben. Zu gegebener Zeit wird sie aber der Geist Gottes selbst befreien. Dann wird sie nackt dastehen und mit Blut bedeckt sein, aber schöner als je zuvor.

Mit einem brüderlichen Gruß

† Helder Câmara

Auf den Isolierten läßt sich Jagd machen

In den *Zuschriften* wird aber eine andere Sorge laut, die Helder Cámaras Person, sein Wirken, ja sogar sein Leben betrifft. Zur Frage, ob er sich nicht besser auf die Arbeit in der eigenen Diözese und bei seinen Landsleuten konzentrieren sollte, gibt man zu bedenken, daß ihm in Brasilien die Medien (Presse usw.) gesperrt sind und er sich somit nur über das Ausland an die brasilianische Öffentlichkeit wenden kann: Der Vatikan bzw. die Kräfte, die den in eine Bitte gekleideten Befehl (nach römischem Sprachgebrauch die normale Form) betrieben haben, stopften somit indirekt Helder auch den Mund im eigenen Land. Da dies dem Regime dort nur recht sein könne, würde Rom zum Komplizen. Es ist die alte Frage: Wie politisch unschuldig sind «innerkirchliche» Vorgänge und Maßnahmen?

Eine noch schlimmere Wirkung sieht eine *Zuschrift* in der Vermutung, daß Helders brasilianische Gegner nun triumphierten: «Der Papst steht nicht mehr hinter ihm.» Damit falle ein *Tabu* weg, das Dom Helder bisher vor den Mordplänen der Geheimdienste der III. Armee (São Paulo, wozu militärisch auch Recife gehört) beschützt habe. Die Einsenderin, die sich auf eine in der brasilianischen Presse seit Anfang Januar zirkulierende Briefkopie über eine Verabredung des chilenischen und des brasilianischen Geheimdienstchefs zu verstärkten repressiven Aktionen gegen alle «liberalen Kräfte der Kirche» beruft, befürchtet, Dom Helder sei jetzt sozusagen «vogelfrei» und die «Optik», er sei vom Papst im Stich gelassen, könnte ihm «den Kopf kosten».

Soweit das kleine Mosaik aus zum Teil recht langen Briefen, die direkt die Vorgänge um Helder Câmara betreffen. Da sie mehrfach insinuierten, daß unser Kommentar doch noch etwas deutlicher hätte ausfallen dürfen, sei daran erinnert, in welche Richtung das zweite «Beispiel» wies: Auf das Ärgernis oder Malaise, das entsteht, wenn bei Differenzen und Konflikten, wo dem Petrusamt eine Schiedsrichterrolle zufiele, die Möglichkeit zur direkten persönlichen Aussprache mit dem Papst von diesem selbst oder von seinem «Apparat» wehrt wird. In beiden Fällen erfolgte dies nicht etwa zu einem Zeitpunkt, da der Papst krank war, wohl aber in einem Stadium, zu welchem seinerzeit Mgr. Benelli laut verkündet hatte, ein freiwilliger Rücktritt des Papstes vertrage sich nicht mit dem «personalen» Charakter des Petrusamtes ... Das zweite Beispiel – Demission eines (vom Nuntius) denunzierten Tschad-Bischofs¹ – hat aber von der Sache des Streitfalls her noch eine ganz andere Perspektive eröffnet. Wie die folgende *Zuschrift* zeigt. Wir lassen sie *in extenso* folgen.

(Red.)

Kolonialistische Eucharistie

Es fällt mir schwer, keine Satire auf das makabre Spiel zu schreiben, das Sie am Schluß des Kurzkommentars «Zum Beispiel Helder Câmara» erwähnen. Für Ihren Kontext ist es eine «Parallele»: der Bischof aus dem Tschad¹ – denunziert ob der Eucharistiefeier mit dem dort in extremer Notzeit Vorhandenen an Speise und Trank – wird, so wenig wie Helder Câmara, zum Papst zugelassen, um ihm seinen Fall persönlich vorzulegen. Die unpersonliche Verfügung des kurialen Apparats und das Ausscheiden eines Bischofs und Missionars bleibt als Schlußbeindruck Ihrer Darstellung.

Ich hätte aber noch einige Fragen zu stellen:

1. Sie erwähnen eine gewisse Solidarität von anderen Tschad-Bischöfen, die ihren Kollegen an die Synode delegierten: aber wo blieb auf dieser Synode selber und darnach die Solidarität, und zwar nun nicht nur seitens anderer afrikanischer Bischöfe, die in ihrer Armut ebenso abhängig von der römischen Zentrale sind, sondern seitens *unserer* (reichen) Bischöfe? Muß man nicht aus ihrem Schweigen folgern, daß sie das Verhalten der Kurie, letztlich aber des Papstes, billigen – oder eben nicht den Mut aufbringen, eine andere Meinung zu äußern? Wozu haben eigentlich Bischöfe und Kardinäle Einsitz in römischen Kongregationen. («de propaganda fide»), wenn sie dort solche Fragen und Konflikte nicht zur Sprache bringen?

¹ Es handelte sich um den Bischof von Pala. Unter dieser Ortsbezeichnung findet man den «ehemaligen Bischof» im *Annuario Pontificio* immer noch mit Namen und Lebensdaten vermerkt: Georges-Hilaire Dupont, geb. 1919, Bischof 1964–1975. Dupont wirkt heute als Pfarrer in der Banlieue von Paris. (Red.)

2. Bei Aktionen wie «Misereor» und «Adveniat» wird immer wieder an unsere Mitverantwortung für die Mission, die Länder der Dritten Welt usw. appelliert, und es wird neuerdings von diesen Werken auch Bewußtseinsbildung betrieben, die mit Recht die kollektiven Sünden der westlichen Christenheit bei der Ausbeutung der Dritten Welt vor Augen stellt. Geht es da nicht auch die (auf den Geldbeutel reduzierte?) Mitsprache von uns Laien etwas an, wenn man unseren Brüdern in Not bei Mangel von Brot und Wein auch noch die wahre Speise vorenthält?

3. Und nun doch noch satirisch gefragt: Verrät das Verhalten der Kurie nicht die Unterstützung einer «kolonialistischen Eucharistie»? Konnte es die Absicht Christi sein, daß die Feier seiner Hingabe davon abhinge, ob es wohl einem multinationalen

Konzern einfiel, in entlegenen Elendsgebieten der Welt einen Markt für dort fremde Genüsse wie Wein aus Trauben und Mehl aus Weizen zu erschließen? Oder ist vielleicht die römische Kurie mit Hilfe der «Bank zum Heiligen Geist» (Banco del Santo Spirito) schon selbst am Zug, durch eine entsprechend lückenlose Vertriebsorganisation die Vermeidung weiterer eucharistischer «Mißstände» zu garantieren? Doch Spaß beiseite:

Muß man sich noch wundern, daß es heute an Priesternachwuchs fehlt, wenn ein solches Ärgernis möglich ist und, was noch viel schlimmer ist, schweigend, sinnierend hingenommen wird?

Roma locuta, causa finita. Ich frage: wessen causa ist da eigentlich verhandelt und erledigt?

Fritz Kroeger, Königstein/Taunus

Schwangerschaftsabbruch und Lebensbegriff

Zum Beitrag von Prof. Karl-Heinz Weger «Schwangerschaftsabbruch: Kirche und Gewissen» (Nr. 6, Seite 66–69) stimmen die verschiedenen Zuschriften darin überein, daß es in der biologischen Entwicklung des Embryos keinen Einschnitt gibt. Soweit sie aber daraus Schlußfolgerungen auf juristischer Ebene ziehen, gehen sie trotz (der einhelligen Ablehnung der «Fristenlösung» durch unsere Synoden) auseinander. Der Autor der folgenden Zuschrift sieht sich selber auf dem Weg von der Physik (Elektronik) zur Geisteswissenschaft. Seinem Anliegen möchten wir nicht Raum geben, ohne auf die ausführliche Diskussion hinzuweisen, die wir seinerzeit im «Dossier Abtreibung» aus Frankreich übermittelt haben (vgl. «Orientierung» 1973, S. 26ff., 44ff., 55ff.).

K.-H. Weger schreibt: «Als Handhabe für die Rechtsprechung mag der Gedanke der «Fristen» ein hilfreicher Kunstgriff sein ...: Der Wirklichkeit des kontinuierlich wachsenden und werdenden Lebens entspricht er nicht. ... Die Not aller Überlegungen zum Schwangerschaftsabbruch leitet sich ja gerade von der Tatsache ab, daß das werdende menschliche Leben keine Einschnitte oder Abschnitte kennt: Weil niemand sagen kann, ab wann ein *sich entwickelndes* Leben *entwickeltes*, *personales* Leben ist, gerade deshalb ist dieses sich entwickelnde und werdende Leben unantastbar. Denn nur «auf den Verdacht» hin, daß ein menschlicher Embryo eben noch kein Mensch sein könnte, läßt sich ein Schwangerschaftsabbruch nicht rechtfertigen.»

Aus diesem Zitat möchte ich drei Begriffe herausgreifen: «Frist» (Einschnitt, Abschnitt), «Wirklichkeit», «Leben». Was heißt (menschliches) «Leben»? Ich will hier keine Lexikondeinition anführen, nur einige Aspekte nennen, die aus dem zitierten Text abgelesen werden können. Zum Leben gehört offenbar «wachsen, werden, sich entwickeln». Leben kann zu «personalem» Leben werden. Als solches stellt es einen unantastbaren Wert dar, aber niemand kann Zeitmarken setzen, um den Umschlag in diese neue Qualität anzugeben. Schließlich hat Leben – so geht aus dem letzten Satz des Zitats hervor – auch etwas mit Biologie zu tun. Und nun kommt der springende Punkt. Um einer Zeitmarke willen, um einen genau meßbaren Anfangspunkt definieren zu können, erfolgt die Reduktion auf den biologischen Aspekt allein: mit dem Vorhandensein eines Embryos, also mit der Kernverschmelzung, beginnt (neues) Leben.

Wissenschaften und «Wirklichkeit»

Um die Ungeheuerlichkeit dieser Reduktion aufzuzeigen, muß ich mich nun dem Begriff «Wirklichkeit» zuwenden. Ich kann und will wiederum keine Definition von «Wirklichkeit» geben. (Ich habe auch gar kein geschlossenes Weltbild in Form eines Systems, innerhalb desselben ich «Wirklichkeit» definieren könnte.) Ich hege auch

Zweifel, daß Philosophie oder Theologie das Recht haben, eine solche Definition für andere verbindlich zu liefern. Ich glaube jedoch, daß alle Wissenschaften *Teilaspekte* der Wirklichkeit aufzeigen.

In einer Einzelwissenschaft arbeitet man meist mit Modellen, die bestimmte Vorgänge erklären, d. h. sie als «logisch» oder «zwingend» erscheinen lassen. Als *erfolgreich* (und damit als «wahr») werden oft Modelle betrachtet, die einerseits sehr viele Vorgänge erklären und andererseits genaue Voraussagen erlauben, insbesondere also die Modelle der Naturwissenschaften mit steigendem Grade der «Exaktheit», also ganz besonders die Modelle der Physik.

Die Methode, die *erfolgreichen* Modellen zugrunde liegt, wird gerne verallgemeinert, also in anderen Einzelwissenschaften verwendet. Dazu besteht noch die Tendenz, die Erklärungen und das Verständnis oder das Bild, das mit dieser Methode von der Wirklichkeit gewonnen wird, für die ganze Wirklichkeit zu nehmen. Dies ist wohl der Grund, warum die atomistische, kausal-deterministische, sich in einem – zahlenmäßige Erfassung zulassenden – Raum-Zeit-Kontinuum abspielende und damit am Experiment exakt überprüfbare Denkmethode der Physik in den hochtechnisierten Ländern auch für die Waltanschauungen und das tägliche Leben so bestimmend geworden ist. Damit behaupte ich nicht, in unserer Zivilisation würden nichtnaturwissenschaftliche Aspekte der Wirklichkeit generell gelehnt, aber ich behaupte, wir leben in der ständigen Gefahr, in gewissen Bereichen die naturwissenschaftliche Sicht für die «Gesamtschau» zu halten. Bildhaft zusammengefaßt: Das Erbe Newtons sitzt an wesentlichen Schaltstellen in unseren Denkapparaten.

Andere Aspekte

Die Tendenz nach zahlenmäßigem Erfassen (Messen) erstreckt sich, wie erwähnt, auch auf die Zeit. Je «wichtiger» ein Ereignis, desto exakter muß es auf der Zeitachse fixiert werden. Z. B. «Untergang des Weströmischen Reiches 476 n. Chr.» oder «geboren am 10. 3. 1923, 10.15». Die Beispiele zei-

gen die Fragwürdigkeit von exakten Zeitpunkten und exakten Zeitspannen (Fristen) für Vorgänge, die von einer Art sind, die es schwer zuläßt, die Qualitäten, die gemeint sind (Untergang eines Reiches, Geburtsvorgang), quantitativ zu erfassen. Bei einem so vielschichtigen Ereignis, wie es menschliches Leben darstellt, ergeben sich zwangsläufig Konflikte beim Versuch einer Definition des Anfangs- und Endpunktes. Der Konflikt wird offenbar (wird relevant im Alltag und damit auch für die Rechtsprechung), sobald die technischen (medizinischen) Möglichkeiten für eine Beeinflussung des Lebensvorganges gegeben sind: Lebensverlängerung oder Euthanasie auf der einen und Schwangerschaftsabbruch auf der anderen Seite. Bekannterweise erfolgt dann sehr schnell, zur «Lösung» des Konflikts, der Rückzug auf das naturwissenschaftlich Erfassbare: hier Hirntod und dort Kernverschmelzung. Interessanterweise – und nach dem oben Gesagten leider verständlicherweise – können sich Theologen, Philosophen und Politiker den Meinungen der mehrheitlich naturwissenschaftlich argumentierenden Mediziner anschließen!

Die personale vor der biologischen Zeugung

Ich weigere mich nun, in gewissen Teilbereichen des Lebens nur den naturwissenschaftlichen Aspekt der Wirklichkeit berücksichtigen zu dürfen. Andere Aspekte müssen auch zugelassen sein, selbst wenn damit die Möglichkeit, «objektive Zeitmarken» zu setzen, vergeben wird. Konkret zu unserem Problem: Wenn ein Paar sich mit dem Gedanken trägt, ein Kind zu zeugen, vor der Zeugung die Problematik eines solchen Schrittes bedenkt, sich dann für ein Kind entschließt, sich freut, dann ist hier, nach meiner Ansicht, bereits Leben Wirklichkeit, obwohl der biologische Aspekt noch völlig fehlt. Umgekehrt scheint es mir fragwürdig, allein aufgrund eines biologischen Tatbestandes, der sich als Konsequenz eines Verbrechens (Vergewaltigung) oder eines Mißgeschickes (Versagen einer Verhütungsmethode) einstellt, in jedem Fall von menschlichem Leben zu sprechen. Ich stelle also den biologischen Aspekt in zweifacher Hinsicht stark zurück: einerseits als ein naturwissenschaftlicher und andererseits als auf einen *einzelnen* biologischen Organismus beschränkter. Das, was später als personales Leben angesprochen wird, steckt ja, schon vor einer Zeugung, zu einem beachtlichen Teil in den Köpfen und Herzen der zukünftigen Eltern.

Da der Christ weiß, «daß Menschenleben ein absoluter und unantastbarer Wert ist, weil das Menschenleben Teilhabe am absoluten Wert Gott ist» (K.-H. Weger, l.c.), sollten gerade für den Christen nichtbiologische Werte stark im Vordergrund stehen. Die Frage, ob in einem konkreten Fall eines Schwangerschaftsabbruches menschliches Leben getötet wird, entzieht sich damit weitgehend einer objektiven Beurteilung durch Außenstehende, und das «irrende Gewissen» (Weger) ist dann kein irrendes mehr, denn der durch den Schöpfungsauftrag freigesetzte «ethische Mensch» darf und muß dann die für ihn richtige Entscheidung selbst treffen.

Für die Praxis der staatlichen Rechtsprechung entstehen damit natürlich große Schwierigkeiten, und deshalb scheint mir der Kunstgriff der «Fristen», so unangemessen er im Zusammenhang mit menschlichem Leben ist, gar nicht so schlecht. Innerhalb einer gewissen Frist sollte es den betroffenen Personen möglich sein zu entscheiden, ob das Auftauchen eines nicht gewünschten biologischen Tatbestandes für sie ein solcher bleibt oder ob, durch Auseinandersetzung und Bejahung, menschliches Leben Wirklichkeit geworden ist.

Peter Krattenmacher, Zürich

Eine solche Auslegung von Jes 45, 7 nimmt die Rätsellast nicht von uns, die mit der fortbestehenden Existenz des Bösen gegeben ist, von der immer wieder Angst und Schrecken, Unrast und Betäubung ausgehen. Der Mensch bleibt verantwortlich für das, was er tut, obwohl er nicht allein die Schuld für das Böse seit den Anfängen der Menschheitsgeschichte trägt, wie der *Mythos von der Schlange* in der biblischen Urgeschichte zeigt. Das Böse ist gott-gehörig, insofern es *innerhalb* des Geschaffenen da ist, nicht «privativ», sondern als reale Macht im kleinen wie im großen, sich steigernd bis zu apokalyptischer Mächtigkeit und Zerstörungswut. Aber dergestalt seiend und jeden Augenblick an die vorgegebene Schöpfung gebunden, ist es Gott restlos untertan. Der sterbliche Mensch soll seine Hoffnung auf diese Glaubensgewißheit setzen, damit er nicht zuschanden wird (Jes 49, 23) und erkennt, daß es Jahwe ist, «der dies alles macht». Bei aller bis ins Unerträgliche gesteigerten Paradoxie dieser Prophetenstelle ist Jes 45, 7 doch ein mächtiges Hoffnungswort, das heilvoll über dem Menschen ausgesprochen ist, der zeitlebens im Kampf mit dem Bösen steht. So wie die Sintflut die das Schöpfungswerk abschließende Besiegelung durch das Wort: «Und Gott sah alles an, was er geschaffen hatte, und siehe: es war sehr gut (1 Mos 1, 31)» nicht rückgängig macht, sondern zur Erneuerung des Schöpfungssegens Noah gegenüber für die ganze kommende Weltzeit führt, so bestätigt Gott durch den unbekannteren Propheten des babylonischen Exils einmal mehr, daß er als Schöpfergott auch der Herr der Geschichte ist.

Ein Nachklang dieser prophetischen Verkündigung der absoluten Positivität des Geschaffenen schlägt uns aus dem *Buch der Weisheit* (11, 22–26) entgegen. Der Text, auf den wir uns beziehen, ist wie das ganze Buch ziemlich sicher in das erste vorchristliche Jahrhundert zu datieren. Er wendet sich an das Diasporajudentum in der Absicht, zu trösten und die Hoffnung zu stärken. In unserem Zusammenhang ist der folgende Text ein später biblischer Kommentar zur unüberbietbaren, von Tod und Teufel nicht außer Kraft zu setzenden Güte der Schöpfung:

«Wie ein Stäubchen an der Waage ist die Welt vor dir, wie ein Tautropfen, der am Morgen auf die Erde fällt. Doch du erbarmst dich aller, weil du alles vermagst, übst Nachsicht mit den Sünden der Menschen, damit sie Buße tun. Denn du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von dem, was du geschaffen. Denn hättest du etwas gehaßt, dann hättest du es nicht erschaffen. Wie könnte etwas bestehen, wenn du es nicht willst? Wie wäre etwas erhalten geblieben, wenn du es nicht ins Dasein gerufen hättest? Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, o Herr, du Freund alles Lebens.»

Gottes Treue in der Einheit von Schöpfung und Geschichte

Deuterocesajas Botschaft mündet in den *Aufruf zur Umkehr*. Wer verzweifelt, wer schon resigniert hat, wer ein Götzendiener ist, wer sich mutlos dahintreiben läßt, wer dem Suchenden nichts zu sagen weiß, wer sich vor den gerade Mächtigen beugt, wer schweigt, wo er reden müßte, sich nicht entscheidet, wo die Entscheidung das Gebot der Stunde ist – der soll umkehren zu Gott, der großmütig vergibt. Wieder erweist sich der Gott Israels in diesem Umkehr heischenden Wort als ein Gott, der Zukunft eröffnet und des Menschen Freiheit ehrt, denn, wie Ernst Bloch mit Recht bemerkt, geschieht in der Bibel «jede Wendeverkündigung hypothetisch, das heißt unter Voraussetzung eigener Umkehr, mit der Prämisse eigener Entscheidung und dadurch Alternative».⁶ Dem Ruf zur Umkehr folgt bei Deuterocesaja ein letztes, erhebendes und stärkendes Wort von der Unvergleichbarkeit Gottes in seinem die unzertrennbare Einheit von Schöpfung und Geschichte begründenden Handeln. Es lautet (Jes 55, 8–11):

«Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und meine Wege sind nicht eure Wege – Spruch Jahwes.
So hoch der Himmel über die Erde,

so hoch sind meine Wege über euren Wegen
und meine Gedanken über euren Gedanken.
Denn wie der Regen und Schnee vom Himmel fällt
und dorthin nicht zurückkehrt, ohne daß er die Erde getränkt
und sie keimen und sprossen läßt,
so daß sie Samen bringt dem Säenden und Brot dem Essenden,
so geschieht es mit meinem Wort, das von meinem Munde ausgeht:
es kehrt nicht leer zu mir zurück,
ohne daß es vollbracht, was ich wollte,
und ausgerichtet, wozu ich es gesandt.»

Dieser Prophetenspruch macht das Geheimnis der majestätischen Erhabenheit Gottes anschaulich. So wie sich der Himmel unausmeßbar über die Erde wölbt und kein menschlicher Maßstab zureicht, um seine Weite und Höhe endgültig zu bestimmen, so erheben sich Gottes Gedanken und Pläne unvergleichbar über die Wege des Menschen (Röm 11, 33). Aber gerade diese Einzigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes gehört als im Glauben erfahrene zum Ruhm des Menschseins. Allem Götzentum in der Geschichte widersprechend, läßt diese Botschaft den Menschen offen und frei sein für das lebensschaffende Wort Gottes in Schöpfung und Geschichte. Die Natur wird bei Deuterocesaja zum sprechenden Gleichnis für die Treue Gottes und die Verlässlichkeit der ihr bei der Ersterschaffung eingestifteten Ordnungen. Der wissenschaftlich-technische Umgang mit der Natur kann dieses Schöpfungsverhältnis nicht umkehren, sondern nur verdrängen und entstellen, so daß die weitere Bewohnbarkeit der Erde durch die globale Ausmaße annehmende rücksichtslose Ausbeutung der Natur bedroht ist. Der vergleichende Prophetenspruch setzt die Vertrauenswürdigkeit der Natur in Beziehung zum Wort Gottes, zur unumstößlichen Glaubensgewißheit, daß es nicht vergeblich ergeht, daß es mit derselben Beständigkeit wirkt wie der Schöpfungssegens in der vorgegebenen Natur, unablenkbar und fernhinterreffend als ein Wort lebendiger Hoffnung.

Dieses mächtige Gotteswort in der Sprache des Menschen hat Israel in einer leidvollen Geschichte immer wieder und in einer menschlichem Begreifenkönnen oft völlig entzogenen, hoffnungslosen Situation (Jes 45, 15; 51, 8) einen neuen Lebensanfang gewährt. Der Glaube an das helfende und rettende Wort des Einzigen, vom Neuen Testament weiter bezeugt (1 Kor 8, 4–6; 1 Thess 1, 9), ist alles andere als eine feste, verfügbare Heilsgarantie. Die Wahrheit von der Unvergleichbarkeit Gottes gemäß Deuterocesaja besteht für uns heute gerade auch darin, theologische und kirchliche Sicherheitssysteme kritisch abzubauen, um so den Blick für den andauernden Kampf mit den Mächten und Gewalten innerhalb und außerhalb des Judentums und des Christentums zu schärfen. Wenn der ungekündigten Treue Gottes (Jes 54, 10) in der umgreifenden Einheit von Schöpfung und Geschichte das Vertrauen des Menschen antwortet, – dann erst kann sich das Wort Gottes als vollbringendes, unterscheidendes und einigendes erweisen. Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs will nicht ohne den Menschen Gott sein! Und die Weltgeschichte ist und bleibt der Schauplatz der umstrittenen Heiligung seines Namens.

Hölderlin bezeugt in einem hymnischen Fragment aus der Spätzeit (Der Vatikan) eine Gotteserfahrung, die über den Zeitenabstand von Jahrtausenden wie ein zu uns herübertönendes Echo der Botschaft des Deuterocesaja von Gottes Unvergleichbarkeit ist. Diese Verse lauten:

«Gott rein und mit Unterscheidung
Bewahren, das ist uns vertrauet,
Damit nicht, weil an diesem
viel hängt, über der Büßung, über einem Fehler
des Zeichens
Gottes Gericht entsteht.»⁷

Walter Strolz, Freiburg/Br.

⁶ Vgl. E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (Zur Religion des Exodus und des Reichs), Frankfurt am Main 1968, 138/139.

⁷ Vgl. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Große Stuttgarter Ausgabe, Band 2, Gedichte nach 1800, 252.

Kirchen und Terrorismus

Verbände und Gruppen, die sich zum Terrorismus äußern, wiederholen oft, was zuvor schon in politischen Reden und Leitartikeln gesagt worden war. Folgen auch die Kirchen diesem Muster? Oder haben sie einen spezifisch christlichen Beitrag anzubieten?

Im September 1977 veröffentlichte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eine Stellungnahme zum Terrorismus. Kurz darauf folgte die Katholische Bischofskonferenz. In ihrer damaligen Erklärung kündigten die deutschen Bischöfe ein umfassendes Dokument über die Ursachen des Terrorismus und die Voraussetzungen zu seiner Überwindung an. Dieses Dokument ist vor wenigen Tagen erschienen.¹ Mit 14 Seiten ist es viel umfangreicher als die evangelische Veröffentlichung.

Die Äußerungen der Protestanten einerseits und der Katholiken andererseits stimmen im entscheidenden Punkt überein. Beide Kirchen verurteilen die erpresserischen Morde. Sie bieten dem Staat ihre Mitarbeit an, den Terrorismus zu bekämpfen und zu überwinden. Aber es gibt auch Unterschiede. Während der evangelische Kirchenrat – so darf man aus seinem Text schließen – die bestehende Gesetzgebung als ausreichend ansieht, um den Terrorismus zu bekämpfen, wollen die katholischen Bischöfe, daß durch Gesetze Dämme gegen den Terror gebaut werden. Die Bischöfe plädieren in ihrer umfassenden Untersuchung dafür, daß die bestehenden Institutionen abgesichert werden. Namentlich nennen sie Ehe, Familie, Kirche und Staat. Was die Kirchenleitungen sagen, kann man auch anderswo hören und lesen. Freilich legen sie es in der Sprache der Theologen dar und betten es überhaupt in theologische Überlegungen ein.

Der besondere christliche Beitrag

Aber, wie gesagt, fragt man sich doch: was ist denn nun der besondere christliche Beitrag der Kirchen in der gegenwärtigen Situation. Auf der Suche danach entdeckt man in der katholischen Erklärung folgenden Satz: «Es muß uns vor Augen bleiben, daß auch der Feind unser Nächster ist.» Diese Aussage ist offenbar an einen Satz der Bergpredigt angelehnt. Aber so steht er da gar nicht. In der Bergpredigt sagt Jesus: Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt worden ist: du sollst den Nächsten lieben und den Feind hassen. Ich aber sage euch: liebt eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen.

Es gibt also beide: den Nächsten und den Feind. Beide sollen geliebt werden. Darum ist nicht klar, was die deutschen Bischöfe eigentlich meinen. Wollen sie sagen: man muß, um den politischen Kampf aus der Welt zu schaffen, den Feind zum Nächsten machen? Doch so würden sich politische Konflikte nicht lösen lassen, und das kann eigentlich auch nicht gemeint sein. Wahrscheinlich will die Bischofskonferenz sagen: man muß auch im Feind den Menschen sehen und ihn danach behandeln, auch den Terroristen. Man muß also unterscheiden zwischen seiner Person und seiner verwerflichen Tat. Wenn die Bischöfe das sagen wollten, haben sie sich leider nicht klar genug ausgedrückt und – wie der Rat der EKD – die Chance verpaßt, das eigentlich Christliche herauszuarbeiten. Das tat dagegen vor einiger Zeit der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Helmut Claß*. Er sagte in einem Gottesdienst, der wegen der Terroranschläge in Bonn stattfand: das Spezifische am Christentum ist nicht die Nächstenliebe, sondern die Feindesliebe.

Ein erschreckendes Wort, angesichts der Brutalität des Terrors. Ist es nicht absurd und wahnwitzig, es zu befolgen?

Schon im ganz normalen politischen Alltag hat man seine Feinde, politische Gegner, wie wir meist sagen. In Deutschland mag das für den einen zum Beispiel Franz-Josef Strauß, für den anderen vielleicht Herbert Wehner sein. Und die soll man nun lieben? Unmöglich – werden viele sagen. Wenn man aber sol-

che Feindesliebe schon innerhalb der Demokratie, in der es ja gemeinsame Überzeugungen gibt, als Zumutung empfindet, um wieviel mehr muß man sie für irrsinnig halten, wenn es um Menschen geht, die nicht nur die Demokratie und den Staat zerstören wollen, sondern sogar unser eigenes Leben bedrohen und auch noch abscheulichen Mord für ein geeignetes Mittel halten, ihre Ziele zu erreichen. Solche Menschen – Terroristen –, so wird der Einwand lauten, kann man doch nicht lieben. Das wäre Selbstmord. So etwas können nur Träumer und Spinner verlangen.

Gegen den Haß

Vielleicht führt es weiter, sich dem Satz «Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen», von außen her zu nähern, und zwar mit der Frage: was steht denn dieser Forderung am meisten entgegen? Doch wohl das, was vermieden werden soll, nämlich der Haß.

Die Terroristen selbst geben es zu, daß sie nicht nur den Staat und die Gesellschaft hassen, sondern die Menschen, sogar ihre eigenen Väter und Mütter und Schwestern. Eine bedrückende Erkenntnis. Aber auf der anderen Seite ist ebenfalls erschreckend, was man über die Terroristen und ihre Helfershelfer zu hören bekommt: man sollte sie lynchen, köpfen, um nur zwei Begriffe zu nennen. Solche Äußerungen des Hasses sind kein Mittel, eine brüderliche Welt zu errichten. Es ist selbstzerstörerisch, den Haß für die Sache der Gerechtigkeit einzusetzen. Das ist das eine, was zu bedenken ist.

Feindesliebe erfordert aber noch einen weiteren Schritt, den Versuch nämlich, Andersdenkende zu verstehen, was etwas ganz anderes ist, als den Terrorismus zu billigen. Gemeint sind jetzt in erster Linie auch nicht die Terroristen, sondern diejenigen, die man irgendwie als Sympathisanten verdächtigt. Meist sind das nämlich gar keine «Sympathisanten des Terrorismus», sondern Menschen, deren Meinungen über den Terrorismus und seine richtige Bekämpfung von den allgemeinen Meinungen abweichen. Was die Mehrheit über den Terrorismus denkt, ist ziemlich klar. In einer Allensbach-Umfrage, die vor einigen Wochen veröffentlicht wurde, hieß es: von zehn meinen neun, der Staat sei in Gefahr. Die meisten fordern scharfe Maßnahmen.

Die Bedrohung wird wirklich als sehr stark empfunden, und da ist es nicht einmal verwunderlich, daß in vielen Angst und Unsicherheit entstehen.

Da können einem schnell merkwürdige Gedanken kommen: mein Nachbar, der Kollege da, der meint, daß die Polizei nicht gleich schießen soll, ist das vielleicht auch einer von denen – so ein Sympathisant, der die Front gegen den Terrorismus aufweichen und womöglich die Terroristen decken will? Der Verdacht frißt sich fest, man nimmt Abstand, das Gespräch mit dem Nachbar und Kollegen wird knapper und bricht vielleicht ganz ab, und dabei hätte man doch, wenn man nur mit dem angeblichen Sympathisanten gesprochen hätte, leicht erfahren können, daß er – wie viele sogenannte Sympathisanten – ein sehr entschiedener Gegner des Terrorismus ist, der sich aber auch darum sorgt, daß demokratische Freiheiten beschnitten werden könnten und Menschlichkeit Schaden leidet.

Das Risiko, selber verdächtigt zu werden

Das Gespräch in Gang halten, sich nicht abschirmen, sondern Argumente anderer anhören und eigene aussprechen – das ist es, was notwendig ist. Meist spricht man gar nicht mehr miteinander, sondern bietet lediglich den eigenen Standpunkt an und wehrt andere ab. Ähnliches geschieht auch in den kirchlichen Dokumenten zum Terrorismus. Warum eigentlich erarbeiten die Kirchen nicht Studien, in denen die unterschiedlichen Positionen zum Terrorismus und seiner Überwindung zur Geltung kommen, die geliebten Positionen und die ungeliebten, die akzeptierten und unakzeptierten. Studien, in denen diese Positionen gleichzeitig kritisch geprüft würden. Das heißt: Sie kämen miteinander ins Gespräch, das relativ Richtige in den verschiedenen Standpunkten würde herausgearbeitet. So könnte klar werden, daß auch die Andersdenkenden gute Gründe für ihre Position haben mögen; und gegenseitige Verteufelung könnte

¹ Zu beziehen beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, D-5300 Bonn, Kaiserstr. 163

verhindert werden. Und was noch hinzukommt: dem Leser wäre es besser möglich, seinen eigenen Standpunkt an anderen Positionen zu überprüfen, ihn vielleicht zu korrigieren. Wenn die Kirchen solche Erklärungen – Denkschriften – veröffentlichen, würden sie hilfreiche Beiträge leisten, um die Diskussion über den Terrorismus offen genug zu halten.

In solchen Erklärungen sollten die Kirchen aber auch erörtern, was Feindesliebe konkret bedeutet. Vielleicht würden sie dann als Sympathisanten des Terrors verdächtigt. Aber das müßten sie hinnehmen. Denn ein Zweifaches auf einmal können sie nicht erreichen: ihren Auftrag erfüllen und es auch noch allen recht machen.

Peter Hertel, Hannover

Verführung zum Geist

Zur Titelseite

Zu dem Text auf der ersten Seite dieser Nummer gehört eigentlich ein Bild: Augustinus am Leseputz, als Schriftausleger. Bilder haben Vorrang in dem Band, aus dem dieser Auszug stammt. Die Philosophie des Geistes, die er enthält, ist eine *Bildphilosophie*. Der Text über die «confessio» und die Konfessionen zeigt eine der Grunderfahrungen, auf die das Buch verweisen will: Austausch und Übergang zwischen geschichtlichen und aktuellen Grundauffassungen, Entfaltung des Geistes im Gespräch. Solche Grunderfahrungen werden aber nicht primär vom Wort her erschlossen; sie sollen in Bildern «gesehen» werden. Das Buch versteht sich als Einübung von Sehen der Grundstrukturen unserer Geistesgeschichte, diese jedoch nicht etwa wie gewohnt verstanden als Geschichte großer Geister (wie das etwa Urs von Balthasar betreibt). Auch die Bilder stehen hier nicht auf einem Kunstpödest, obwohl Kunstwerke von epochaler Bedeutung darunter sind (Michelangelo, Rodin, Goya, Klee, Alt-dorfer, Baldung Grien u.a.m.).

Ein Bilderbuch eines Philosophen? Gerichtet ausdrücklich nicht nur an Fachkollegen der Philosophie, der historischen und der Kunstwissenschaften, sondern an den «Laien» (im Sinne des «idiotia» des Cusanus), der selber mitdenkt und sich nicht in eingefahrenen Denkkonventionen bewegt. Bilderbücher schenkt man Kindern ..., «bekundet sich im Kind (doch) oft ein Geist



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen.

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Clemens Locher (Frankfurt), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 201 0760

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto

Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1977:

Schweiz: Fr. 29.- / Halbjahr Fr. 16.- / Studenten Fr. 20.-

Deutschland: DM 31.- / Halbjahr DM 16.- / Studenten DM 22.-

Österreich: öS 210.- / Halbjahr öS 120.- / Studenten öS 140.-

Übrige Länder: sFr. 29.- plus Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr./DM 35.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.- plus Porto

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

rein aufgänglicher Wesensart» (S. 10). Aber zugleich Bildphilosophie mit dem Anspruch der «Wesensanalyse» und der «Seinsgeschichte», beides im Anschluß an Heidegger, dessen Schüler hier aus dem Segen des Meisters schreibt, nachdem er sich über zwanzig Jahre in Vorlesungen und Gesprächen damit beschäftigt hat, diese Art «Sehen» zu lehren, d. h. unmittelbares, konkretes Denken über die Schablonen der Systeme hinaus.

Welche Bilder enthält das Buch, das seine Texte als Verstehenshilfen ansieht, die Anstoß geben, aber nichts verschließen wollen? Bilder, die die Herausbildung des Geistes in der Vorgeschichte und die Bildung des Geistes und seiner Grundgestalten in der Geschichte «dokumentieren», und zwar nicht nur Kunstbilder, sondern auch Gebrauchsbilder, Symbole und Zeichen von epochaler Bedeutung. «Fundamentalgeschichte» heißt hier, daß «Epochen» als Geistformen des Menschen neu bedacht werden, ohne daß dabei philosophisch geglättete Ideengeschichte betrieben wird. Jedes Bild dabei gleichsam als «Welt-Bild» verstanden, ohne daß doch dabei Systeme der «Weltanschauung» gemeint wären, denn es geht hier nicht um feste Systeme, sondern um die Freiheit des Übergangs, die dem menschlichen Geist angemessener ist und ihm seine Vielgestaltigkeit und Offenheit läßt. Wie sich der Mensch durch erstes Können (Werkzeug und Feuer) zu den «Übergängen» bewegt: über die Identifikation mit dem Tier, über die Kultur des vegetativen Lebens, über die erste Setzung steinerne Erinnerungen bis in die Stadt-

Heinrich Rombach, *Leben des Geistes*. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit. Großformat 23×29,5 cm, 304 Seiten mit 384 Graphiken, ein- und mehrfarbigen Fotos, Leinen 98.- DM/Fr. 100.-. Best.-Nr. 17546, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien.

(und damit Staats-)Geschichte hinein. Es finden sich in diesem Buch neue Deutungen der Mythologien (z. B. der Odyssee und des mittelalterlichen Alexandermythos) und neue Deutungen epochaler Grunderfahrungen und entsprechender Grundsymbole, und zwar, wie sie genetisch auseinander hervorgehen (z. B. die Welt des Mittelalters und die Welt der Wissenschaft). Aufgehoben wird dabei die «abendländische» Fixierung eines geistesgeschichtlichen Blicks; «Abendland» wird vielmehr *eine* bestimmte Freiheitserfahrung. Aber andere Gestalten des Geistes, östliche, soweit sichtbar, drängen sich vor, wenn es um die Symbolik von Weg und Weisheit geht. Dies nur als flüchtige Hinweise.

Das Buch ist eine Fundgrube und teilt Leben und auch Leiden der Menschheit mit, ohne sie in eine «Theorie» voll abzuschließen, wenn auch eine bestimmte Genauigkeit der Sprachregelung gesucht wird (die gegen mancherlei Assoziationen nicht gefeit ist). Bildphilosophie als Geistphilosophie; hier wird zum Geist «verführt», nicht ohne Reverenz vor Hegel und Husserl, Hölderlin und Heidegger; hier wird aus der Sache selbst geredet, nicht über sie ein Netz von Kategorien geworfen. Entscheidend sind die Bilder des Weges, der Brücke, der Entsprechung: sie lassen Fremdheit als Heimat erfahren; Kurztexpte, oft schlicht und das Verstehen unmittelbar berührend, gestatten Durchblicke, in denen sich Vergangenheit und Zukunft berühren. Das Buch bringt den Wissenschaftler *jeder* Art (auch z. B. den Naturwissenschaftler) mit seinen oft vergessenen Grundlagen in Kontakt. Hier sei vom Theologen an die Theologen gedacht: sie finden in diesem Buch viele und entscheidende Erkenntnisse über anthropologische Erschließungssituationen oder «Vorstrukturierungen» des Glaubens, die den Übergang zwischen Glauben und Verstehen gestatten. Aber auch *jedem* Praktiker, sofern er sich Zeit und Mühe zur Meditation nehmen kann, vor allem in allen lehrenden Berufen (viele Graphiken lassen sich unmittelbar didaktisch anwenden), sei dieses Buch empfohlen als, wie der Verfasser sagt, «ein Versuch, die Welt besser zu verstehen und die Dinge in der Tiefe zu fassen, in der sich ihr Sinn entscheidet».

Dietmar Mieth, Fribourg